

TUỆ SỸ

những phương trời viên mộng

TẬP 4



TUỆ SỸ

NHỮNG PHƯƠNG TRỜI VIỄN MỘNG

TẬP IV

TUỆ SỸ

NGUYỄN ĐẠO VĂN CÔNG TUẤN

HOÀI KHANH

NGUYỄN MẠNH TRINH

VIÊN LINH

DOMINIQUE DE MISCAULT * HẠNH VIÊN

HƯƠNG TÍCH PHẬT VIỆT

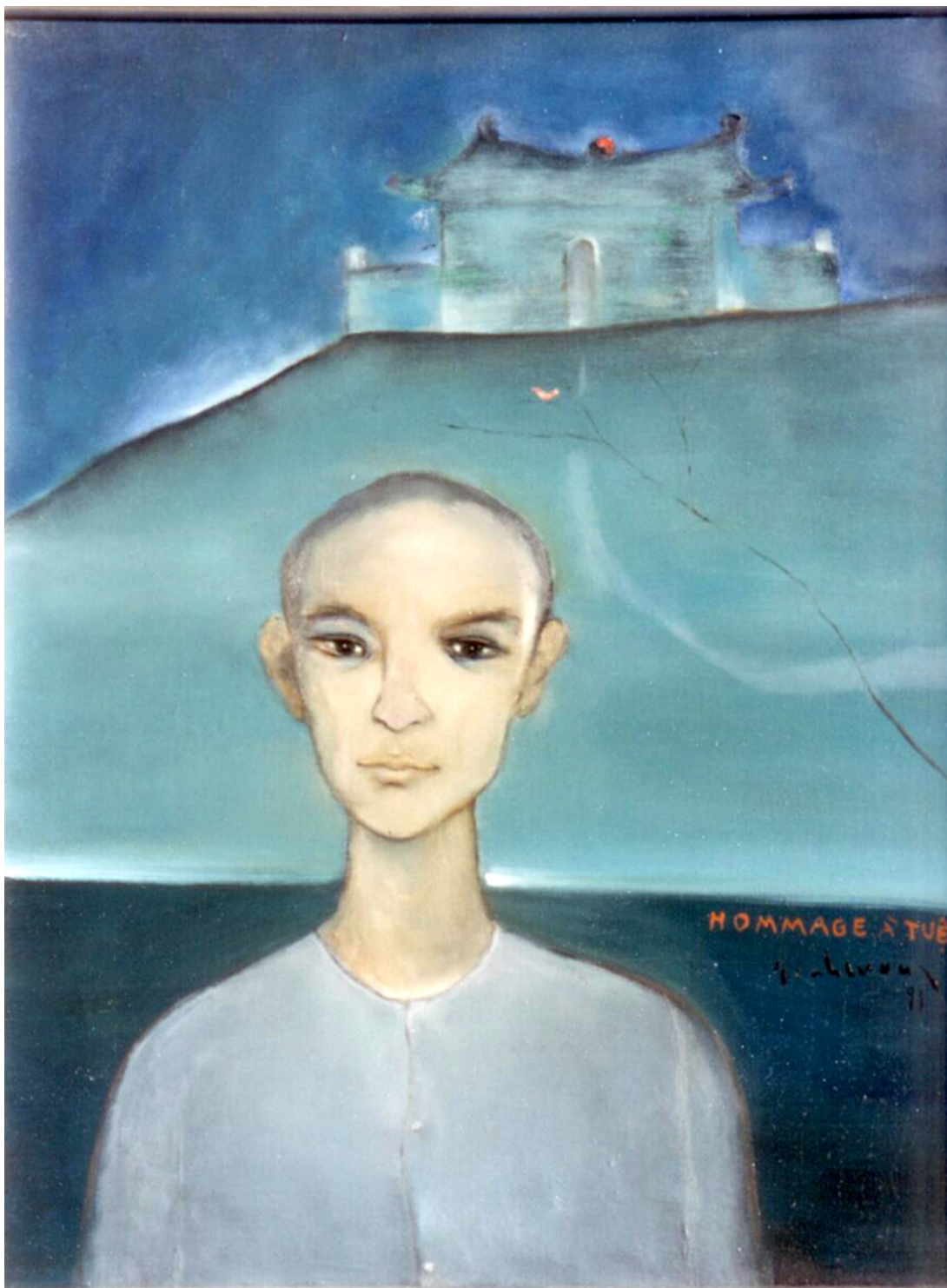
LÊ MỘNG NGUYỄN

THÍCH THANH TỪ

TÂM NHIÊN

Tổ chức bản thảo và vi tính:

NGUYỄN HIỀN-ĐỨC



Tranh sơn dầu của Đinh Cường
Để nhớ Thầy Tuệ Sỹ
(nguồn: Trang nhà Hoa Vô Ưu)

Mục Lục

Phần Một.

ĐÔI ĐIỀU CẢM NHẬN VỀ THẦY TUỆ SỸ

NGUYỄN ĐẠO VĂN CÔNG TUẤN.

Tuệ Sỹ - Những Phương Trời Viễn Mộng

HOÀI KHANH. Tương tư đất

VIÊN LINH. Vài nét về Thượng Tọa Tuệ Sỹ

NGUYỄN MẠNH TRINH. Tuệ Sỹ - Viễn Mộng Mấy Khung Trời

DOMINIQUE - HẠNH VIÊN.

Thay Lời Tựa “Những Điệp Khúc Cho Dương Cầm”

HƯƠNG TÍCH PHẬT VIỆT. Lời Giới Thiệu: “Huyền Thoại Duy-Ma-Cật”

LÊ MỘNG NGUYỄN. Voyages Dans Mon Univers Tranquille

Phần Hai

NHỮNG BÀI VIẾT CỦA THẦY TUỆ SỸ

- Lịch Nghiệm Kỳ Cùng Cuộc Lữ
- Tựa *Thắng Man Giảng Luận*
- *Thắng Man Giảng Luận*: Giới Thiệu Tổng Quát
- *Thắng Man Giảng Luận*: Như Lai Tạng
- *Thắng Man Giảng Luận*: Pháp Thân
- *Thắng Man Giảng Luận*: Thắng Man: Nhân Cách Lý Tưởng
- Dẫn Vào Duy Thức Học

- Bồ-Tát Tái Gia Thời Đức Phật
- Nguyên Lý Duyên Khởi
- Nguyên Lý Duyên Khởi (tiếp theo)
- *Tinh Hoa Triết Học Phật Giáo*
- *A-Tỳ-Đạt-Ma-Câu-Xá*, Tập II
- *Kinh Duy-Ma-Cật Sở Thuyết*
- *Kinh Trung A-Hàm*
- *Kinh Trường A-Hàm*

Phần Phụ lục

THÍCH THANH TỪ.

Lời Đầu Sách “Tuệ Trung Thượng Sĩ Ngữ Lục Giảng Giải”

THÍCH THANH TỪ. Tuệ Trung Thượng Sĩ: Bài *Ngâm Phóng Cuồng*

TÂM NHIÊN. Siêu Tuyệt Thiền Sư Thi Sĩ

Phần Một

**ĐÔI ĐIỀU
CẢM NHẬN
VỀ THẦY TUỆ SỸ**

NHỮNG PHƯƠNG TRỜI VIỄN MỘNG

(Khung Trời Tuệ Sỹ)

NGUYỄN ĐẠO VĂN CÔNG TUẤN

*** ... Trên đời này, nếu chỉ được phép nhắc đến tên một nhà Văn hóa Phật giáo Việt Nam thì tên người ấy chắc chắn phải là Tuệ Sỹ; nếu chỉ được phép viết về một người của thế kỷ này thì nên viết về Tuệ Sỹ; nếu tôi chỉ phải nêu tên một người bằng tất cả niềm cảm phục và kính trọng thì tôi sẽ nêu tên Thầy Tuệ Sỹ”.**

*** “... Nhưng với riêng cá nhân tôi khi nghĩ về Thầy Tuệ Sỹ thì có một hình ảnh khác hẳn hiện ra trước mắt. Ấy là hình ảnh một con người ly kỳ mà Antoine de Saint-Exupéry tả trong “Hoàng Tử Bé”, do Bùi Giáng dịch tài tình ra tiếng Việt. Vâng (xin lỗi Thầy, xin lỗi anh) với tôi Tuệ Sỹ chính là hình ảnh chú bé tuyệt diệu từ hành tinh lạ lạc bước vào thế giới điên đảo nhưng đầy thơ mộng này của chúng ta. Trung niên thi sĩ Bùi Giáng mượn lời Saint-Exupéry đã dẫn tôi, đã đặt trong tôi hình ảnh này từ mấy mươi năm trước, từ khi tôi vừa bước chân vào đại học và ở chung gần gũi với hai bậc thiên tài này.”**

Bài *Tuệ Sỹ - Những Phương Trời Viễn Mộng* của Nguyễn Đạo Văn Công Tuấn, chúng tôi đưa vào các Tuyển tập cùng tên vì đây là bài Dẫn vào Tuyển tập. (Nguyễn Hiền-Đức).

Tôi chưa hề có ý “dám viết” về Ôn (Hòa Thượng) Tuệ Sỹ - người mà tôi rất kính trọng và thân thiết. Có thời tôi đã từng gọi Ôn là chú Sỹ, rồi anh Sỹ đầy tình cảm thân thương, dù giữa Ôn và tôi vẫn luôn giữ một khoảng cách chừng mực giữa hai chiếc áo - đạo và đời. Đó là chưa nói là Ôn “lớn” quá so với cái hiểu biết của tôi. Bất ngờ trong dịp nghỉ lễ Noel và năm mới dương lịch anh Nguyễn Hiền, cũng là người anh tinh thần trong quan hệ sách vở của Vạn Hạnh năm xưa, gởi cho bản thảo tuyển tập của anh tự sưu tập khá công phu về Tuệ Sỹ như một món quà và mong muốn tôi phải góp vào (anh Nguyễn Hiền từng là Thư ký Tòa soạn tờ báo *Tư Tưởng* của Đại học Vạn Hạnh và Thầy Tuệ Sỹ từng nhiều năm là Chủ bút).

Nhận Email và *Tuyển Tập Tuệ Sỹ* tôi mừng quá. Niềm hạnh phúc từ những tình cảm Vạn Hạnh thuở xưa thôi thúc tôi viết Email trả lời ngay cho anh: *“Dạ sẽ cố gắng! Trên đời này, nếu chỉ được phép nhắc đến tên một nhà Văn hóa Phật giáo Việt Nam thì tên người ấy chắc chắn phải là Tuệ Sỹ; nếu chỉ được phép viết về một người của thế kỷ này thì nên viết về Tuệ Sỹ; nếu tôi chỉ phải nêu tên một người bằng tất cả niềm cảm phục và kính trọng thì tôi sẽ nêu tên Thầy Tuệ Sỹ”*.

Ấy là những niệm khởi bộc phát trong tôi và tôi phải ngồi vào bàn viết ngay cho anh Nguyễn Hiền như thế, dù lúc ấy vẫn còn đang bận bịu công việc ở văn phòng.

Về nhà lần giở những bài trong *Tuyển Tập Tuệ Sỹ* của anh ra đọc biết là mình đã lỡ lời, thấy hơi lạnh gáy vì nhận ra mình đang cõi lưng cọp. Tôi, con ếch ngồi đáy giếng, cứ ngỡ mảnh trời xanh tròn xinh đẹp trên kia đã là tất cả những phương trời viển mông của Thầy Tuệ Sỹ. Lầm to! Nhưng may thay, con ếch ấy có thời đã được gần gũi với Thầy Tuệ Sỹ, được Thầy thương mến - dù thời gian ấy không lâu, chỉ vài năm. Tôi không phải (và cũng chưa bao giờ muốn) là cây viết chuyên nghiệp. Nhưng tôi biết chắc chắn một điều rằng, Thầy không bao giờ chê cười những yếu kém hay những chuyện bạo gan của tôi, như có lần tôi đã từng làm tại Vạn Hạnh năm xưa (tôi sẽ kể sau). Cái “*khung trời hội cũ*” ấy đã ôm ấp vỗ về tôi. Nghĩ vậy nên tôi mở Laptop và gõ từng dòng chữ này vào bàn phím. (*Anh Hiền ơi! Tuần này đã thả phào một hơi dài khi vừa viết xong đoạn mào đầu này, sau cả tuần phân vân không biết phải bắt đầu ra sao*).

Tôi vào mạng Internet gõ hai chữ Tuệ Sỹ, gặp hàng loạt rất nhiều tiêu đề viết về Thầy. Thiên hạ đã nghĩ ra rất nhiều những danh xưng, những tước vị cho con người kỳ tài ấy. Thầy là Bồ tát, là luận giả, là thiên tài, là nhà tranh đấu, là học giả uyên bác, là dịch giả siêu việt, là thi sĩ, là giảng sư, là giáo sư đại học, là một chú Sa di trẻ từng ngồi giảng bài trên bục giảng cho thính chúng toàn là các vị Đại đức... vân vân và vân vân. Tất cả ít những từ những chữ ấy đều diễn tả đúng con người kia, không chối cãi đâu được. Nhưng với riêng cá nhân tôi khi nghĩ về Thầy Tuệ Sỹ thì có một hình ảnh khác hẳn hiện ra trước mắt. Ấy là hình ảnh một con người ly kỳ mà Antoine de Saint-Exupéry tả trong “Hoàng Tử Bé”, do Bùi Giáng dịch tài tình ra tiếng Việt. Vâng (xin lỗi Thầy, xin lỗi anh) với tôi Tuệ Sỹ chính là hình ảnh chú bé tuyệt diệu từ hành tinh lạ lạc bước vào thế giới điên đảo nhưng đầy thơ mộng này của chúng ta. Trung niên thi sĩ Bùi Giáng mượn lời Saint-Exupéry đã dẫn tôi, đã đặt trong tôi hình ảnh này từ mấy mươi năm trước, từ khi tôi vừa bước chân vào đại học và ở chung gần gũi với hai bậc thiên tài này. Tôi, lúc ấy mọi người ai cũng ghép tên tôi với hai chữ “Thanh Niên” phía trước vì ở Nội xá Vạn Hạnh thì giường tôi nằm kế bên giường ông Trung Niên Thi Sĩ. Tôi rất thường chạy qua lại chuyện trò với cả hai vị Bùi Giáng và Tuệ Sỹ nên khi đọc chuyện của Saint-Exupéry thì cứ nghĩ hai người này, một chính là ông phi công rớt máy bay và một là chàng hoàng tử lưu lạc kia. Một thanh niên chỉ vừa hai mươi tuổi ít quan tâm chuyện chiếu trên chiếu dưới trong làng văn nghệ thì hoàn toàn vô tội vạ trong những suy nghĩ mộng mơ ấy.

Mà thật thế, tác phẩm *Hoàng Tử Bé* của Saint-Exupéry đích thị là một tác phẩm tuyệt diệu từ đông đến tây, từ Âu sang Á. Đây là một tác phẩm được đọc nhiều nhất trên trái đất này, đã được dịch ra 240 ngôn ngữ. Ở đâu tôi không biết chứ ở Đức hàng năm vào mùa hè hay những dịp lễ lớn thì có hàng loạt những sân khấu kịch nghệ lớn nhỏ trình diễn vở kịch viết lại từ tác phẩm này.



Câu chuyện bắt đầu khi hai con người, một chàng phi công bị rớt máy bay và một ông hoàng nhỏ đi lang thang, họ gặp nhau ở sa mạc. Vâng, không hẹn mà họ gặp nhau tại sa mạc. Sa mạc thì lúc nào cũng mênh mông và nắng cháy. Rồi Hoàng tử bé nhờ ông phi công vẽ cho mình một con cừu, một con cừu thật sự không quá ốm yếu và cũng không thể trông giống như là một con dê đực. Do quá bận rộn cho việc sửa chiếc máy bay bị hư chàng phi công vẽ đại một cái thùng và nói: “Ừ, đó là cái thùng và con cừu chú muốn có nó nằm ở trong ấy”. Tưởng làm như thế cho xong chuyện, nhưng lạ thay hoàng tử bé sung sướng vì con cừu của chú có nơi trú chân là cái thùng êm ấm ấy. Trong suốt tác phẩm người đọc thấy toàn những mẫu đối thoại ly kỳ và những bài ngụ ngôn thâm thúy. Một đằng là chàng phi công từ thuở nhỏ đã tập tành vẽ và sau đó bỏ dở vì không hiểu được rằng tại sao những người lớn không thể thưởng ngoạn nghiêm túc để biết rằng một bức tranh vẽ cảnh con trâu nuốt chửng con voi khác hẳn với một bức tranh vẽ một chiếc mũ nỉ. Khác hẳn. Đằng kia là một ông hoàng tử nhỏ từ một tinh cầu cũng rất nhỏ, ở xa lắc xa lơ, lang thang bay cùng những đám mây trắng đi thăm viếng các tinh tú trong vũ trụ, một hôm tình cờ đặt chân xuống trái đất này. Hoàng tử bé giờ đang hạnh phúc có một con cừu, có một cái hộp cho con cừu trú ngụ. Bỗng tự dưng cậu ta giật mình khi nghĩ ra, không chừng con cừu có thể ăn mất đóa hoa hồng, dù hoa hồng đã có gai nhưng những gai nhọn này có thể chĩa thẳng vào đâu.

“Một con cừu, nếu có ăn cây cối nhỏ, thì nó cũng ăn những đóa hoa?”

“Một con cừu thì ăn bất cứ cái gì nó gặp. Bạ đâu ăn đó rất mực bừa bãi vậy.”

“Cả những cành hoa có gai nhọn?”

“Ừ. Cả những cành hoa có gai nhọn.”

“Vậy thì những gai nhọn, dùng vào việc chi?”

Tôi không biết điều đó. Lúc ấy tôi hết sức bận, loay hoay vặn một cái đinh bù lon ăn cứng trong máy phi cơ. Tôi bận tâm lo lắng lắm, vì trận hồng máy này đã bắt đầu cho thấy quá trầm trọng, và nước uống cứ hao cạn hoài xui tôi lo sợ nặng nề: càng ngày càng khốn đốn về sau.

“Những gai nhọn dùng vào việc chi?”

Hoàng tử bé không bao giờ rút lui câu hỏi, mỗi phen chú đã nêu nó ra rồi. Tôi đã bực mình vì cái bù lon, nên đáp bừa:

“Gai nhọn, không dùng vào cái tích sự chi ráo, đó chỉ là cái ác hại thuần túy của hoa!”

“Ồ!”

(...)

Hoàng tử bé bây giờ mặt mày tái xanh vì tức giận.

“Từ hàng triệu năm rồi, hoa đã tạo gai. Từ hàng triệu năm rồi cừu vẫn cứ ăn hoa. Và cái sự tìm hiểu xem tại sao mà hoa phải nhọc mệt tạo mãi những gai nhọn chẳng dùng được vào việc gì hết cả, sự đó chẳng phải là chuyện nghiêm trang hay sao? Cuộc chiến tranh giữa cừu và hoa, không phải là chuyện hệ trọng hay sao? [...] Và nếu tôi có biết, chính tôi có biết một đóa hoa duy nhất ở đời, không đâu có cả, ngoài tinh cầu tôi, và nếu một con cừu bé có thể rồn chơi liếm sơ qua một chút, mà tiêu diệt tan hoang mất cái đóa hoa ấy như vậy đó trong một buổi mai dịu dàng và chẳng nhận thấy rằng cái việc mình làm kia góm guốc thế nào, đó không phải là chuyện hệ trọng hay sao? [Saint-Exupéry - Bùi Giáng dịch: Hoàng Tử Bé, tr. 41 & 44]

Xin lỗi tôi đã nói lung tung, tôi muốn viết về Thầy Tuệ Sỹ mà! Tôi đã tròng giang đại hải về con cừu và một đóa hồng có gai, về ông hoàng tử bé quá đổi lo lắng cho việc sinh tồn của đóa hoa và trái đất chúng ta, cả những hành tinh khác của vũ trụ nữa. Vậy có thể là việc bất kính với Thầy chăng? Tôi nghĩ chắc không (nếu có thì đó là chuyện của “anh-em” chúng tôi). Ngay từ đầu bài tôi đã cố ý gọi là Thầy Tuệ Sỹ là Thầy với chữ “Tê” viết hoa. Và tôi có lý do để làm như thế.

A! Hoàng tử bé ơi, tôi đã lần hồi hiểu, theo vậy đó, cuộc đời bé bỏng sâu tư của chú. Từ lâu, chú chỉ có một chút khiếm muộn, là bóng chiều vàng êm ả. Tôi đã rõ chi tiết mới mẻ này, vào buổi mai ngày thứ tư, lúc chú bảo:

“Tôi yêu chuông những buổi chiều hồng. Chúng ta hãy đi nhìn một cảnh mặt trời lặn...”

“Nhưng phải chờ...”

“Chờ gì?”

“Chờ cho mặt trời lặn.”

Thoạt tiên, chú đã tỏ vẻ ngạc nhiên, rồi sau đó chú đã tự cười mình lẫn thân. Chú bảo:

“Tôi cứ tưởng mình luôn luôn ở tại quê hương xứ sở.”

Thật vậy. Khi tại Huê Kỳ, mặt trời đứng ngọ, thì ai cũng biết rằng tại Pháp, mặt trời đang lặn. Chỉ cần có thể chạy bay trong một phút sang Pháp là có thể ngắm một cảnh hoàng hôn. Rủi thay nước Pháp lại quá xa vời. Nhưng, tại trên tinh cầu tí tẹo của hoàng tử bé, hoàng tử chỉ cần kéo đẩy sơ cái ghế ngồi một chút. Và hoàng tử nhìn thấy cảnh mặt trời lặn tùy thích bất cứ lúc nào...

“Một ngày nọ, tôi đã nhìn mặt trời lặn liên tiếp bốn mươi ba lần!”

Và ít lâu sau, chú nói thêm:

“Bác biết đó... lúc người ta buồn quá đổi, người ta yêu dấu cảnh mặt trời lặn xiết bao...”

“Cái ngày chú nhìn bốn mươi ba lần nọ, chú đã buồn quá đổi phải không?”

Nhưng hoàng tử bé không đáp ... [Sđd. - tr. 39]

Đôi mắt ướt tuổi vàng khung trời hội cũ

Áo màu xanh không xanh mãi trên đồi hoang

*Phút vội vã bỗng thấy mình du thủ
Thấp đèn khuya ngồi kể chuyện trăng tàn
Từ núi lạnh đến biển im muôn thuở
Đỉnh đá này và hạt muối đó chưa tan
Cười với nắng một ngày sao chóng thế
Nay mùa đông mai mùa hạ buồn chẳng
Đếm tóc bạc tuổi đời chưa đủ
Bụi đường dài gót mỗi đi quanh
Giờ ngó lại bốn vách tường ử rữ
Suối rừng xa ngược nước xuôi ngàn.*

(Tuệ Sỹ: Không Đề)

Khi người ta ở tuổi bảy mươi thì sẽ không còn bé nữa. Nghĩa là ông Hoàng Tử Bé của tôi bây giờ đã già. Một lão Tăng! Một Thiên Môn Thạch Trụ! Khi con người nhỏ thó ấy đặt bút viết thư cho những tăng ni sĩ trẻ ở Thừa Thiên Huế với câu mở đầu: “Các con thương quý” thì rõ ràng ông Hoàng Tử kia đã vào tuổi lão niên. Nhưng không sao, ông vẫn là Hoàng Tử. Còn trẻ hay đã già thì ông vẫn cứ muốn vác trên vai cái túi khô lụy ưu tư cho trần gian nhân loại và muôn loài chúng sinh. Ông mang đến cho đời một thông điệp, rằng sa mạc thì mệnh mông nhưng dưới lòng sa mạc có chôn dấu những dòng nước mát.

“Sa mạc đẹp lắm”, chú nói thêm... Và quả thật là vậy. Tôi đã yêu sa mạc luôn luôn. Người ta ngồi trên một đụn cát. Người ta chẳng thấy gì hết. Người ta chẳng nghe gì hết. Tuy nhiên có cái gì lặng lẽ chiếu sáng liên miên. “Cái làm cho sa mạc đẹp ra”, hoàng tử bé nói, “ấy là nó chôn dấu một cái giếng dạt dào đâu đó...” [Sđd. - tr. 132]

Trong bức thư gửi cho Tăng Ni trẻ ở Huế, Thầy Tuệ Sỹ từng trải lòng như trút cả tâm tình mình cho hàng hậu học vào những dòng chữ sau:

“Người xuất gia, khi cất bước ra đi, là hướng đến phương trời cao rộng; tâm tính và hình hài không theo thế tục, không buông mình chịu theo mọi giá trị hư dối của thế gian, không cúi đầu khuất phục trước mọi cường quyền bạo lực. Một chút phù danh, một chút thế lợi, một chút an nhàn tự

tại; đây chỉ là những giá trị nhỏ bé, tầm thường và giả ngụy, mà ngay cả người đời nhiều kẻ còn vất bỏ không tiếc nuối để giữ tròn danh tiết. [...]

Mỗi thế hệ có vấn đề riêng của nó, do những biến thiên của xã hội chung quanh, do những biến cố dao động mang tính thời đại. Thế hệ của Thầy thừa hưởng được nhiều từ Thầy Tổ, nhưng chưa hề báo đáp ân đức giáo dưỡng cao dày trong muôn một. Chỉ mới tròn ba mươi tuổi, đã phải khép lại công chùa, xách cuốc lên rừng, xuống biển, cũng mưu sinh lao nhọc như mọi người. Rồi lại vào tù, ra khám, lênh đênh theo vận nước thăng trầm. Sở học và sở tri cũng cùn mòn theo tuổi đời, năm tháng. Duy, chưa có điều gì thất tiết để điểm nhục tông môn, uổng công Sư trưởng tài bồi. Một chút niềm tin chưa hề thoái thất, chỉ mong cùng chia sẻ với thế hệ kế thừa. Một thế hệ đang trưởng thành để khởi tô ngọn đèn Chánh pháp giữa một đất nước thấm nhuần phong hóa.”

Tôi đã gặp con người ấy, tôi gặp Thầy Tuệ Sỹ khi tôi bắt đầu vào ở Vạn Hạnh, từ năm 1972. Khoảng giữa năm 73 Thầy dồn sức hoàn thành tác phẩm “*Tô Đông Pha những phương trời viễn mộng*”. Thỉnh thoảng đi đâu về tôi ghé lại phòng Thầy chơi, có khi chỉ để nhìn Thầy làm việc, có khi ngồi nói chuyện với thầy Phước An và thi sĩ Hoài Khanh cũng thường lui tới đây. Cũng có khi Thầy bảo tôi xuống nhà bếp bung mâm cơm do dì bếp (tôi quên mất tên) đã dọn sẵn lên phòng Thầy để Thầy dùng vì thời gian viết tác phẩm này Thầy ít rời phòng. Tôi để ý thấy tóc Thầy đã mọc dài cỡ 20-30 phân mà Thầy chưa có thì giờ để cạo. Lúc đó mới thấy, dù chỉ mới 30 tuổi mà tóc đã có nhiều sợi bạc. Tôi nghĩ, những sợi đen trên đầu là những sợi mang tên Tuệ Sỹ, những sợi bạc đích thị của ông thi sĩ tên Tô Thức. Có khi Thầy tự nấu cơm trong phòng và cũng có hôm Thầy bảo tôi ở lại ăn cơm chung dù tôi đã có phần ăn dưới bếp. Tôi nhớ hoài hôm Thầy biểu tôi cắt trái dưa leo. Thấy tôi lúng túng nên Thầy chỉ cho tôi cách gọt vỏ trái dưa leo theo từng mảng nhỏ dọc xuống, lát một lần vỏ mỏng rồi chừa lại một lần vỏ xanh, để khi cắt lát dưa sẽ có viền xanh trắng hài hòa rất đẹp mắt. Trước đó phải cắt hai miếng nhỏ hai đầu và cạo xát nhiều lần để cho mũ màu trắng đục của trái dưa tiết ra. Do học được cách ấy tôi đã áp dụng mãi cho đến bây giờ, mỗi lần cắt gọt dưa leo là mỗi lần tôi đều nghĩ đến Thầy. Sau này trước khi xuất ngoại, khoảng

năm 81 tôi cũng có vài lần cùng thầy Chơn Nguyên đến thăm Thầy tại phòng Thầy ở Vạn Hạnh Võ Di Nguy Phú Nhuận.

Tôi rất khâm phục Thầy, không những các hiểu biết thông thái, sở học minh mông của Thầy mà còn những tình cảm và nhân cách của Thầy. Tuy còn rất trẻ, rất thành công nhưng không xuất thân từ khoa bảng, chỉ hoàn toàn do tự học (hay do sở học của nhiều kiếp trước). Thầy luôn luôn khiêm tốn và rất giản dị, rất dễ gần gũi. Thường người đời gọi như thế là vô-sư-trí nhưng chính Thầy lại kể là Thầy thường học từ thân giáo của các bậc tôn túc, Thầy từng về các tổ đình Huế để hầu các Ôn lớn, Thầy từng thân cận Ôn Trí Thủ ở Già Lam để học hạnh: thôi tôi chịu nhục để mấy thầy làm việc.

Bằng một thái độ vô cùng khiêm tốn và cung kính với các bậc trưởng thượng, trong một vài viết về Đại Lão Hòa Thượng Thích Mật Hiền Thầy từng viết:

... Ai có thể nói gì về những gốc cổ thụ ấy, trong bóng soi của dòng nước khi trong, khi đục? Thế hệ học tăng chúng tôi trưởng thành trong bóng che chở của những gốc cổ thụ như vậy; có người nhận thức được điều đó và cũng có người không hề nhận thức được; cũng không ít người bị nước lũ làm bật gốc, bị cuốn trôi theo dòng đời. Riêng những học tăng trưởng thành dưới bóng sơn môn Huế không ai lại không biết đến một trong những gốc cổ thụ như vậy của rừng Thiền, một thời bằng sự nghiêm khắc đã giữ gìn vững giềng mối của Tông lâm...

(Tuệ Sỹ: *Cổ Thụ trong Rừng Thiền*)

Sau chiếc áo nhật bình cũ và bình dị là một thân thể gầy còm với đôi mắt thật sáng (và một cái đầu vĩ đại). Giáo sư Ngô Trọng Anh, một trí thức Phật giáo có uy tín trong một bài viết về Hòa thượng Trí Quang có nhắc lại rằng kỷ niệm lúc các vị này đến thăm Hòa thượng Trí Quang rằng: *Tài ba của thầy Tuệ Sỹ như thế nào ai cũng công nhận, ngay như ông Đào Duy Anh khi ghé thăm Hòa thượng Trí Thủ ở Tu viện Hải Đức Nha Trang, gặp thầy Tuệ Sỹ cũng tán thán sở học Hán tự và Phật ngữ của vị tỳ kheo trán rộng mắt to này.*

Tôi còn có một kỷ niệm với Thầy và chuyện động trời thời ở Vạn Hạnh. Vào tháng 5, năm 1973, Viện Đại học Vạn Hạnh mời học giả Nakamura Hajime (1912-1999), giáo sư bộ môn Đông phương học của Đại học Tokyo Nhật Bản và là một học giả nổi tiếng thế giới, đến Vạn Hạnh thăm viếng và thuyết trình một số đề tài về Đông phương học và Phật giáo. Viện cũng trao

tặng bằng Tiến sĩ Danh dự cho ông Nakamura qua những công trình nghiên cứu giá trị của ông ta. Thời ấy phương tiện truyền thông còn hạn chế nên học giả Nakamura chỉ có thể đưa những bài thuyết trình khi ông đến Sài Gòn để chuẩn bị dịch ra tiếng Việt. Tất cả phần chuẩn bị phiên dịch này Ôn Viện Trưởng giao cho Thầy Tuệ Sỹ phụ trách. Do thời gian cấp bách nên Thầy Tuệ Sỹ phải chia ra để một vài vị giáo sư của Viện cùng dịch. Có một vị giáo sư quen với tôi cũng được phân công phiên dịch một phần. Không biết vì lý do gì anh ta cứ than phiền rằng không có thì giờ dịch hay bị bắt cóc bỏ dĩa. Thấy tập bản thảo để trên bàn, tôi tò mò lật ra xem và cũng tự ý dịch thử một đoạn. Anh giáo sư xem qua, thấy vẫn có vẻ xuôi tai (có lẽ do đoạn đầu bài còn dễ) nên hỏi tôi giúp anh làm tiếp được không. Dĩ nhiên tôi mừng húm. Tự dưng có người cho phép mình bắc ghế ngồi lên hàng ghế trên, chàng sinh viên trẻ chưa tròn tuổi 20 cảm thấy mình quan trọng và sung sướng nhận lời ngay. Tôi đâu biết đó là việc làm tày trời điếc không sợ súng có thể làm hại đến thanh danh của Viện. Tôi đã bỏ ra hai ba ngày trời, suốt ngày lẫn đêm vật lộn với tập bản thảo và mấy cuốn tự điển kèch xù mượn của thư viện. Thành thật mà nói, các bài viết của học giả Nakamura quá cao so với trình độ hiểu biết của tôi lúc đó, từ nội dung đến cách dùng những thuật ngữ. Có quá nhiều từ mà tra cứu trong nhiều tự điển hay bách khoa từ điển vẫn không tìm thấy, cần phải có một kiến thức thâm sâu về Phật giáo và Đông phương học mới hiểu được. Việc phiên dịch của tôi hôm ấy cũng có vài người rất thân biết vì các vị ấy thấy tự dưng tôi vắng mặt mấy hôm (lần gặp thầy Giác Quả vừa rồi tại Huế trước khi thầy viên tịch, thầy có nhắc lại và chúng tôi đã cùng ôm bụng cười một trận thỏa thích). Sau mấy ngày bế môn vật lộn với chữ, rốt cuộc tôi cũng hoàn thành bản dịch. Hôm sau tôi ghé lại phòng Thầy Tuệ Sỹ, thấy Thầy quá lo lắng và bận rộn. Tôi hỏi chuyện gì thì Thầy cho biết là Thầy phải dịch lại toàn bộ bài văn, vì bản dịch của ông giáo sư nọ sai và quá kém (Thầy không biết là của tôi). Tôi mới hú hồn và rón rén rút lui có trật tự để Thầy làm việc. Sau này khi học giả Nakamura thuyết trình tại Giảng đường 18 tôi có đến nghe và thấy thật thú vị và cảm phục Thầy quá đổi. Công tâm mà nói, ngay cả bài thuyết trình đã được dịch ra Việt ngữ và giải thích rõ ràng, vậy mà có nhiều chỗ tôi nghe còn không hiểu hết, huống hồ là bằng Anh ngữ. Những việc như thế chắc cả đời không bao giờ quên được.

Giờ tôi lại xin quay chuyện của Hoàng tử bé. Ông hoàng đã cất bước chu du tang bồng từ cõi này sang cõi khác, từ tinh cầu này đến tinh cầu nọ. Chàng đã gặp biết bao cảnh đời ô trược, gặp con rắn, gặp lũ chim di, rồi con cáo, chàng từng gặp cảnh trớ trêu như có người dõ mũi cúi chào nhưng không có một tiếng vỗ tay. Một ngày kia, chàng lang thang đến một tinh cầu chỉ có một vị vua trị vì mà không có một thần dân nào cả.

Vị vua nọ, vận xích bào và da lông chồn bạch, nghiêm nhiên chễm chệ trên một cái ngai vàng rất đơn sơ và rất trọng thể.

“A! Đây là một con dân, vị vua nọ thốt to lúc nhìn thấy thoáng hoàng tử bé.”

Và hoàng tử bé tự nhủ:

“Làm sao ngài lại có thể nhận ra ta được, vì bấy nay có bao giờ ngài gặp gỡ ta đâu.”

Chàng không rõ là: đối với vua chúa, thì thế gian được tài tình rút gọn một cách đơn giản lạ thường. Mọi người trong thế gian đều là con dân trăm họ của một đấng Con Trời.

(...)

“Vậy thì cảnh mặt trời lặn của tôi?” Hoàng tử bé nhắc trở lại, vì chàng chẳng bao giờ quên một câu hỏi nào, một khi chàng đã nêu nó ra.

“Cảnh mặt trời lặn của ngươi, ngươi sẽ có nó. Ta sẽ đòi hỏi điều đó cho ngươi. Nhưng thể theo thuật cảm quyền, ta sẽ chờ cho tới lúc những điều kiện thuận lợi đầy đủ đi về.”

“Lúc nào thì tới lúc?”

“Hừ! Hừ!” nhà vua đáp, sau khi tra xét một cuốn lịch bự, hừ hừ, “vào khoảng... vào khoảng bảy giờ bốn mươi chiều nay! Và nhà ngươi sẽ có dịp nhìn thấy rõ mệnh lệnh ta được tuân theo một cách nghiêm mật khôn hàn.”

Hoàng tử bé lại ngáp. Chàng tiếc rẻ con tịch dương xí huyệt của mình. Và chàng cũng đã thấy chán ngán buồn tình chút ít:

“Tôi chả còn biết lưu lại đây nữa để làm gì, chàng nói với vị vua. Tôi sắp xin đi!”

“Đừng đi, nhà vua đáp”, nhà vua vốn rất lầy làm hãnh diện được có một con dân. “Đừng đi, trẫm sắp ban chức thượng thư cho ngươi đó!”

“Thượng thư bộ gì?”

“Bộ... Tư pháp!”

“Nhưng có ai đâu để mà xét xử!”

“Nào đã biết đâu, nhà vua bảo. Trẫm chưa ngự giá tuần du khắp vương quốc. Trẫm đã già lắm rồi, và xứ sở cũng không có đủ chỗ để mà đặt một cỗ xe ngựa, còn đi bộ thì gân xương ta lỏng lẻo chịu sao nổi.”

“Ồ! Nhưng tôi đã nhìn thấy”, hoàng tử bé nói khi nghiêng mình nhìn thêm một trận nữa về mặt bên kia tinh cầu. “Bên kia cũng chẳng có một ai...”

*“Nếu vậy nhà ngươi **hãy tự mình xét xử mình vậy**, nhà vua đáp. Đó là điều khó nhất. Tự xét xử mình, còn khó khăn gấp mấy xét xử kẻ khác. Nếu nhà ngươi mà tự xét xử mình được công minh, nhà ngươi quả nhiên là một bậc hiền thánh đích nhiên thượng thừa hy hữu vậy.”*

“Tôi”, hoàng tử bé đáp, “tôi có thể tự mình xét xử mình bất cứ ở nơi chốn nào. Hà tất phải ở lại đây. Ích chi mô.” [Sđd. - tr. 60 & 67]

Điều tôi kính phục khác ở Thầy, bên cạnh những tước vị sư: giáo sư, giảng sư... cũng như những chữ sĩ: văn sĩ, nhạc sĩ, thi sĩ... lớn nhất với Thầy là một tu sĩ, một tu sĩ tinh chuyên đúng nghĩa là một tu sĩ. Suốt đời Thầy cặm cuội với sách vở, với kinh luận, suốt đời Thầy miệt mài giảng dạy xây dựng cho đàn hậu học. Người ta từng sợ Thầy nên bắt tù Thầy, tra tấn hành hạ Thầy rồi đòi tử hình Thầy. Thế giới đã lên tiếng phản đối. Cùng với mọi người chúng tôi ở Đức và Âu châu cũng đã biểu tình tuyệt thực, gửi thỉnh nguyện thư cùng khắp để mong đánh thức lương tri nhân loại. Cuối cùng họ lo sợ và bảo Thầy phải viết đơn xin tha, nghĩa là Thầy phải xin nhận lỗi. Thầy cương quyết không viết. Đúng rồi, sao lại có chuyện ngược đời. Người đứng ra xin lỗi phải là người đã đối xử tệ và làm người khác đau đớn chứ. Nghĩ chuyện đời nhiều khi cũng quái lạ và nghịch lý thật. Nhưng còn lâu họ mới có thể làm

nhật chí của Thầy. Ngồi trong phòng biệt giam Thầy vẫn bình thản làm thơ, thơ chữ Hán (Việt dịch: Nguyễn Minh Cần - theo trang nhà Hoa Vô Ưu):

Biệt Cẩm Phòng

Ngã cư không xứ bất trùng thiên
Ngã giới hư vô chân cá thiên
Vô vật vô nhơn vô thậm sự
Tọa quan thiên nữ tán hoa miên

Phòng Biệt Giam

*Ta ở trời Không vô Biên Xứ
Cảnh giới hư vô thật rất thiên
Không vật không người không lắm chuyện
Ngồi xem hoa rải bởi chư tiên*

Không màng chuyện thù hận của thế gian, thản nhiên ngồi xem chư tiên đến rải hoa chơi. Thơ mộng, thanh thản đến thế là cùng. Nhưng cũng có lúc Thầy cũng tự hỏi tại sao mình phải ngồi tù. Rồi bỗng Thầy gạt ngang, coi như mấy bức tường mỏng nhà lao này làm sao có thể giam được những làn khói, vốn là hiện thân của mây cao chín tầng cao chót vót. Làm sao mà có thể cướp đi được sự tự do của đám mây trời?

Tự Vấn

Vấn dư hà cổ tọa lao lung?
Dư chỉ khinh yên bán ngực trung
Tâm cảnh tương trì kinh lỗ mộng
Cổ giáo già tỏa diện hư ngưng

Tự Hỏi

*Hỏi mình: sao phải ngồi tù?
Bảo rằng: làn khói giam hờ trong lao
Cảnh tâm trong mộng khiếp sao*

Lời xưa đã dạy: ngẩng cao nhìn trời

Trong chốn ngục tù thì còn có gì để cúng dường chư Phật. Mỗi bữa ăn người tù chỉ nhận được một chén cơm hẩm để sống qua ngày. Giữ nếp chùa Thầy dâng cúng lên đức Điều Ngự Như Lai trước khi chính mình thọ dụng. Còn hình ảnh nào đẹp và đáng kính hơn thế?

Ngục Tù Phạn

Phụng thờ ngục tù phạn
Cúng dường Tối Thắng Tôn
Thế gian trường huyết hận
Bình bát lệ vô ngôn.

Cơm Tù

*Hai tay dâng bát cơm tù
Cúng dường Tối Thắng Đại Từ Thế Tôn
Cõi trần máu hận trào tuôn
Tay bưng bình bát lặng thầm lệ rơi.*

Cả mấy mẫu người ấy, là thi sĩ, là giáo sư, là tu sĩ, là thiền sư... chứa trong một người thuần nhất, như một bài toán cộng đơn giản mà Thầy đã làm, hai với hai là một. Lý luận ấy làm thiên hạ điên đầu, giống như nói: một chính là cả vũ trụ mênh mông mà mênh mông vũ trụ cũng là một ở trong cõi Hoa Nghiêm Kinh (nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất).

Thầy viết trong “*Tô Đông Pha những phương trời viễn mộng*” về một mảnh trăng non:

Khuyết nguyệt; đó là mảnh trăng non, là con trăng sơ huyền. Trăng của thời kỳ vừa chớm, và thơ cũng sẽ bắt đầu từ một cõi mộng đơn sơ. Những cái u sầu hay hoan lạc trong mỗi cuộc giao tình, phảng phất một ẩn ngữ cao kỳ. Ân tình cùng giao thoa trong tương ứng, nó đơn giản như hai với hai là một. Rồi từ đó sẽ mở ra một phương trời đọa đầy viễn mộng...

Rồi từ cõi đọa đầy viễn mộng kia Thầy lại giang tay ôm trọn một cung đàn không tiếng nhạc:

Từ đó ta trở về Thiên giới,
Một màu xanh mù tủa vô biên.
Bóng sao đêm dài vời vợi;
Thật hay hư, chiều nhỏ ưu phiền.
Chiều như thế, cung trầm khắc khoải.
Rát đầu tay nốt nhạc triền miên.
Ôm dấu lặng, nhịp đàn đứt vội.
Anh ở đâu, khói lụa ngoài hiên?

(Tuệ Sỹ: Điệp khúc 2; Những Điệp Khúc cho Dương Cẩm)

Ôm dấu lặng, nhịp đàn đứt vội. Khúc nhạc gì nghe lạ đời thế? Dấu lặng, là nốt nhạc tạm ngưng. Wikipedia ghi là: **Dấu lặng** là ký hiệu thuộc hệ thống ký hiệu nhạc phương Tây, được sử dụng nhằm thể hiện một khoảng dừng (nghi) trong tác phẩm. Dấu lặng thì không phải là dấu ngưng nhằm chấm dứt bài nhạc. Dấu lặng cũng có năm bảy kiểu, từ dấu lặng tròn cho đến dấu lặng móc cho các nhịp ngưng dài ngắn khác nhau. Ôm đàn lắng nghe dấu lặng rơi, rơi và đếm thầm từng nhịp một chữ sao lại ôm cả dấu lặng để nhịp đàn ngưng? Nhịp đàn ngưng mà sao âm thanh vẫn trời vang? Đây chính là „âm thanh của yên lặng“. Cung điệu ấy đích thị là cung cách bước vào khoảng tịch liêu trong một cõi tận cùng vô ngôn.

Dường như cảm nhận điều này đã lâu, trong một bài viết tựa đề *Tư Tưởng Là Gì?* đăng ở *Tạp chí Tư Tưởng* tháng 10 năm 1969, lúc Thầy mới hai mươi sáu tuổi, Thầy Tuệ Sỹ đã trích dẫn ngay tại nhan đề phụ một câu nói của Nietzsche (lại do Heidegger trích dẫn - M. Heidegger *Qu'appelle-t-on Penser*): “Sa mạc lớn dần... khó thay cho những ai ôm giữ sa mạc”.

Thì ra, sa mạc chính là nơi kỳ ngộ những khối óc và trái tim của nhân loại. Sa mạc mênh mông và nắng cháy nhưng “**nó chôn dấu một cái giếng dạt dào đâu đó...**”

Nguyễn Đạo Văn Công Tuấn

(Đức Quốc)



Hình Thầy Tuệ Sỹ bên phím đàn
(không rõ tác giả)
Nguồn: Phù Sa online

Tương Tư Đất

HOÀI KHANH

tặng Tuệ Sỹ

người đi về đâu bóng đời hiu hắt
ngọn đèn xưa ai thấp sáng bên sông
nỗi niềm xưa ai canh cánh bên lòng
có phải vì ngọn gió thu đông thổi mạnh?
đêm nay cơn mưa dầm lại đến
đà một màu trắng trằm uất cũng bỏ ta rồi
kể từ ngày mây gió cũng pha phôi
em lẳng đặng bên trời đông vắng quạnh
bạn bè quyến thân mỗi người mỗi mảnh
con sông dài sao chẳng nối tình nhau
ngọn đèn xưa ai thấp ở nơi nào
mà mối tình xưa sao vô cùng hiu hắt
có phải hồn ta hoang mang vì cơn gió bắc?
chợt thổi về từ biển lạnh ngàn năm
chợt thổi về từ núi đá âm thầm
chờ đợi mãi con người chưa xuất hiện
con người đi đâu đã tan đã biến
hay đã mất rồi trên mặt đất biển dâu
mặt đất biển dâu ngàn năm thỏ thẻ
xin gởi trao người ẩn ngữ: cuộc mong manh
mai kia đất có nói gì trằm trọng
chỉ cúi xin người thở lại chút dư thanh.

TUỆ SỸ, VIỄN MỘNG MẤY KHUNG TRỜI

NGUYỄN MẠNH TRINH



Có người yêu thơ và hay tập tành làm thơ, sau khi đọc một tác phẩm "Tô Đông Pha, những phương trời viễn mộng" của một người làm thơ viết về một người làm thơ khác (Tuệ Sỹ viết về Tô Đông Pha) đã cảm khái:

*“nghe từ thiên cồ
lời ru mệnh mang
bước vào cuộc Lữ
mấy chuyến dò ngang.
Tà dương có khóc
Nắng ngả ánh vàng
Mưa bay thoảng chốc
Thiên địa hoang tàn
Một người đọc thơ
Nhìn trăng vừa khuyết
Sinh tử đâu chờ
Vòng quay nhật nguyệt.*

*Đi vào đất trịch
Quanh quần nhân gian
Cho tròn vai kịch
Giây phút muộn màng
Phương trời viễn mộng
Sẵn lúc chào đời
Bốn bề gió lộng
Người ơi, Thơ ơi!!”*

Viết về Tô Đông Pha, mà nghe như viết cho chính mình. Tuệ Sỹ, trong cái quay cuồng của lịch sử, đã nhìn vào chặng lữ hành của lịch sử để tìm vào cõi sâu kín của vòng chuyển dịch. Ông, không phải trong vai trò thiền sư để đi tìm cái yên áo mà, với thái độ mơ mộng lãng mạn đi tìm cho riêng mình một cõi thơ riêng.

Ông viết: “Thơ vẫn là một cuộc lịch nghiệm Riêng và Chung, của Thời Đại và Lịch Sử. Từ cuộc Riêng, Thơ nương theo cánh của Thi và Dịch để đi về nơi Hoàng Viễn, dẫn Lịch Sử Uyên Nguyên tụ hội với Thời Đại. Hình như những sự này tôi nghe được từ nơi thơ của Tô Đông Pha, nhưng có nghe lộn hay không thì không biết ...”

Kinh Thi và Kinh Dịch là những trầm lắng suy tư của người xưa, theo Tuệ Sỹ là hai cánh chim lớn của con thần nhận chuyên chở định mạng của dân tộc Trung Hoa bay lượn suốt mấy mươi thế kỷ trên vòm trời Viễn Đông. Thi và Dịch, là suy ngẫm để tìm đến đích đến rốt ráo của Chân Lý. Và, cũng là những phiến gương soi để tìm lại những bóng hình vẫn còn hiện hữu dù đã xa xôi những không gian, thời gian muôn trùng...

Có những câu thơ, của thấp thoáng tình Riêng trong Ý chung. Thấp thoáng nỗi niềm của Tuệ Sỹ trong ngôn ngữ một thuở Thịnh Đường. Dù thơ lục bát, của ngữ ngôn thuần túy Việt Nam, nhưng giấc mộng vẫn vút cao:

*“Đôi mai ngơ ngác nụ cười
cánh hồng lả mộng của đời lưu ly
tồn sinh thấp thoáng nẻo về
dấu tro bãi tuyết, ngoài tê cánh hồng
Sư già, tháp mới, hồn không*

*Tường rêu đổ xuống đâu đồng vọng Thơ
Gập ghềnh năm tháng, hay chưa?
Đường dài người mới, gót lữ kêu đau..”*

Ôi, những phương trời viễn mộng, của những kiếp nhân sinh trôi nổi theo dòng thời thế, của nỗi niềm người tha hương lưu lạc ngay trong chính đất nước mình. Những canh trường mộng, những lời nỉ non nghe vắng lại từ hai bờ tịnh không của cảm xúc. Vẫn, vẫn lục bát, lời của Tuệ Sỹ, làm vắng nhớ đến Tô Đông Pha thuở nào xa xưa:

*“Đá mòn phơi nẻo tà dương
nằm nghe bước lữ khóc chừng Cuộc Chơi
nghìn năm vang một nỗi đời
gió đưa cuộc lữ lên lời Viễn phương
đan sa rữ mộng phi thường
đào tiên trụ lá bên đường Tử Sinh
đồng hoang mục tử chung tình
Đăm chiêu dư ảnh nóc đình hạc khô.”*

Viết về bài thơ, viết về cái tâm tình của bờ biển lớn, của cõi hoang vu mà thiên nhiên là đại dương bí ảo đê, ở đó những dấu chân tỏ mờ trong ngã về hoang lộ.

Tuệ Sỹ viết: “... Người đã lãng phí trọn vẹn tinh thể của người, để cho thiên nhiên tỏ bày ân tình trợ trợ, như viên sỏi bên đường lay lắt với nắng và gió. Nắng lên cùng với dấu hiệu của hao mòn và sụp đổ. Gió lên cùng với những ước nguyện thiên thu phảng phất ra ngoài khung trời Hoàng viễn và Tịch nhiên. Mộng Phi Thường được ký thác trong đan sa trong dấu hiệu của trường sinh bất tử, nhưng đường Sinh tử đi trong cõi Hoàng viễn Tịch nhiên, ấy thế mà không bao giờ dừng bước cho Lữ Khách một lần ngụ cư ở đó. Sống và Chết vẫn còn như một nỗi đời hư huyền, vẫn râm rộ như một cuộc chơi. Giữa khoảng đồng rộng, đồng trống, đồng không mông quạnh. Mục tử đăm chiêu tư lự những chuyện đường đời. Và Lịch sử qua bóng dáng con Hạc gầy, rồi tự hỏi: Đây là Cõi Mộng Thiên Thu?..”

Đọc “Tô Đông Pha, những phương trời viễn mộng “ của Tuệ Sỹ để thấy từ một người hậu sinh sau những thế kỷ dài đã chia sẻ với Người Thơ những nỗi niềm của những người tri kỷ. Thời thế có khác, đất nước có khác, nhưng

chất Thơ vô cùng bát ngát của những phương trời mở ra mênh mông những cánh võ đề đi vào cái tận cùng của ngữ ngôn, để bay vào cái vô tận của ý tưởng. Viết về thơ đã khó, giải thích thơ lại khó hơn nhưng tái tạo lại không gian thơ, lại khó bội phần. Thơ ở trong thơ, không chỉ là cái khám phá hời hợt bên ngoài, mà, Thơ có tham vọng đi sâu vào cõi vô thủy vô chung của những nốt lặng của một bản trường ca chưa hoàn tất. Chính cái dở dang ấy, là thái độ của người thơ, dù trong hoàn cảnh lao lung cấm cố, bốn bề là những bức tường đá lạnh lùng, mà, hồn vẫn thoát đi, bay bổng, không có gì ngăn chặn được. Thơ, là thái độ sống, là sự thần nhiên của người hiểu biết được cái vô cùng nhỏ nhoi nhưng cũng vô cùng lớn lao của tâm thức con người...

Một buổi tối, đọc lại tập thơ. *Giấc Mơ Trường Sơn*. Không dừng lại được, ngồi dậy bật máy, viết... Những tâm cảm đón nhận được từ những câu thơ. Như những làn sóng lan tỏa từ mặt nước yên tĩnh. Ngoài trời chắc khuya lắm thì phải. Và những giọt mưa, mù mịt đất trời. Sắc không, còn mất, có lúc như hơi thở nhẹ. Lắng nghe từ vô thức, tôi đọc...

Có những điều, nói nhiều mà chẳng đủ. Cũng như có những việc, nói ít mà vẫn thừa. Chuyện thi ca, có khi chỉ một giây phút, hiểu rồi, sẽ bất khả tư nghị. Tôi không dám làm người vẽ rắn thêm chân, vẽ rồng thêm cánh. Mà, tôi chỉ diễn tả cái tâm chân thực của mình. Đọc rồi cảm, cái quá trình ấy phải chăng là lúc này, khi mọi lắng đọng đã theo giấc ngủ ngon vút mất. Thơ như cánh tay lay động, thức tỉnh ngũ quan...

Đóng lại tập thơ. Với bài thơ cuối. Những câu lục bát đơn sơ. Như một lời nhắn nhủ. Có thể với chính mình nhưng cũng có thể là một ai khác, cùng mang khắc khoải trong lòng. Một chút vỗ về, một chút xao động thoáng qua. Bước chân ai, đi về, biên biệt.

*“Khởi ơi, bay thấp xuống đi
Cho ta nắm lại chút gì thanh xuân
Ta đi trong cõi Vĩnh hằng
Nhớ tàn cây nhỏ mấy lần ra hoa.”*

Tại sao lại nhớ những lần cây nhỏ ra hoa? Có phải vì ý niệm thời gian? Tôi nghĩ là không phải. Mỗi lần ra hoa, là một lần sự phát triển đến mức tuyệt đối. Trong hành trình của con người, có phải là đi tìm một cái gì tuyệt đối mà chẳng bao giờ nắm bắt được. Cõi vĩnh hằng, có khi là khói sương, là những mong manh vô định....

Giấc mơ Trường Sơn. Những bài thơ có man mác ý tình, của cái tâm như biển động lúc nào cũng trào khơi theo ngàn sóng vỗ. Không nói đến thời thế

mà quê hương vẫn hiển hiện trong thơ. Những nhọc nhằn của một thời đại nhiều máu lệ. Những giấc mơ của những người tham dự vào lịch sử một cách bất đắc dĩ. Những người nhìn thấy Trường Sơn vùi vùi nhân chúng.

Quê hương, những bước chân đi của mười năm, những mốc thời gian đau đớn.

*“Ngọn gió đưa anh đi mười năm phiêu lãng
Nhìn quê hương qua dấu tích điêu tàn
Triều Đông Hải vẫn thăm thì cát trắng
Truyện tình người và nhịp thở Trường Sơn.
Mười năm nữa anh vẫn làm lì phố thị
Yêu rừng sâu nên khóe mắt rung rung
Tay anh với trời cao chim chiều rủ rủ
Đời lính đên thu cánh nhỏ bên đường
Mười năm sau anh băng rừng vượt suối
Tìm quê hương trên vết máu đồng hoang
Chiều khói nhạt như lòng ai còn hận tử
Từng con sông từng huyết lệ lan tràn
Mười năm đó anh quên mình sây yếu
Đôi vai gầy từ thuở dựng quê hương
Anh cúi xuống nghe núi rừng hợp tấu
Bản tình ca vô tận của Đông phương
Và ngày ấy anh trở về phố cũ
Giữa con đường còn rợp khói tang thương
Trong mắt biếc mang nỗi hờn thiên cổ
Vẫn chân tình như mưa lũ biên cương”*

Có phải đó là tự truyện của một người Việt Nam? Ở bên kia? hay bên này? Của chiến tuyến đã vạch sẵn từ bao nhiêu năm nay. Đường như đó là nỗi niềm chung mang của cả một thế hệ? Ở phố thị, làm lì với những tâm tình khó ngó thành lời. Trời thì cao mà bàn tay thì khó với tới những ước nguyện và chim trời thì lính đên những cánh nhỏ ngơ ngác bên đường. Mười năm rồi tiếp mười năm, quê hương vẫn chỉ là những con sông huyết lệ. Ngày trở về

phố cũ vẫn man mác nổi hờn thiên cổ, của những người hình như mát mát một quê hương.

Thơ Tuệ Sỹ, trong ngôn ngữ bình dị có những suy tư thâm trầm. Xúc cảm hình như cố gắng để lắng đọng lại và ý tưởng cũng được trình bày một cách gián tiếp để trong màn sương mờ ảo ấy, thấy được cái lẽ xoay vần của thời thế.

Thi sĩ cũng làm thơ tù. Cũng những ngày biệt giam, cũng những bức tường cao nhưng sao lồng lộng gió và đây trăng sao. Cái thông dong của tâm thể đã vượt quá cái cùm gông của thân xác ...

*“... Vẫn khúc điệu tự ngàn xưa ám khói
Ép thời gian thành rượu máu trong xanh
Rượu không nhạt mà thiên tài thêm cát bụi
Thì ân tình ngậy ngát cõi mong manh
Ôi tiết nhịp thiên tài hay quý mị
Xô hồn ta lão đảo giữa tường cao
Trưa dài lắm ta luân hồi vô thủy
Đổi hình hài con mắt vẫn đầy Sao.”*

Viết ở trại giam Phan Đăng Lưu mà tưởng đến quán trọ của ngàn sao, có lẽ chỉ có một mình Tuệ Sỹ. Sự tưởng tượng ấy như cánh buồm đưa con thuyền ra khơi về chân trời nào mệnh mông chỉ có được từ những hồn thơ trải theo muôn dặm bát ngát. Thơ, vô úy, thông dong. Thơ, như trèo qua được con dốc thực tại để đến một nơi, rộng khắp bao la:

*“Mắt em quán trọ của ngàn sao
Ngọt ngát hoang sơ ánh rượu đào
Pha loãng nắng tà dăng cát bụi
Ám lòng khách lữ bước lao đao
Mắt huyền thăm thăm mướt đêm nhung
Mưa hạt long lanh rọi nền hồng
Sương lạnh đưa người xanh khói biển
Bình minh quán trọ nắng rung rung.”*

Có những vần thơ ngưng đọng, xót xa. Như những thề nguyện, hứa hẹn

cho những bước chân lên đường. Những hừng sáng trộn lẫn với bi thương.

*“... Ta đã hát những bài ca của suối
Gã anh hùng bẻ vụn mặt trời
Gọi quỷ sứ từ âm ty kéo dậy
Ngập rừng xanh lấp lánh ma trôi
Đêm qua chiêm bao ta thấy máu
Từ sông Ngân đổ xuống cõi người
Bà mẹ soi tìm con thành lỗ
Móc bên trong hạt ngọc sáng ngời.”*

Những câu thơ diễn tả tâm trạng của một người muốn làm chuyện đội đá vá trời. Ta đã hát những bài ca của suối. Gã anh hùng bẻ vụn mặt trời... Lời suối thầm thì muôn năm. Hát bài ca đó, có phải là từ thiên thu vọng lại. Gã anh hùng? Ta? Hay kẻ khác? Bẻ vụn mặt trời, để đêm tối kéo về, để quỷ sứ từ âm ty kéo dậy, để hải hùng rừng núi những ánh ma trôi...

Một bài thơ viết giữa những ngày tháng tư năm 75 ở Nha Trang, lúc tình trạng đất nước nghiêng ngửa thẫm đen. Bài thơ, như một móc dấu tích cho những ngày tháng không thể xóa nhòa trong tâm khảm những người dân Việt.

*“Phổ trư nắng đỏ cờ hồng
Người yêu cát bụi đời không tự tình
Sầu trên thế kỷ điêu linh
Giấc mơ hoang đảo thu hình tịch liêu
Hận thù sôi giữa ráng chiều
Sông tràn núi lở nước triều mệnh mông
Khói mù lấp kín trời đông
Trời ơi tóc trắng rủ lòng quê cha
Con đi xào xạc tiếng gà
Đêm đêm trông bóng Thiên Hà buồn tênh
Đời không cát bụi chung tình
Người yêu cát bụi quê mình là đâu? “*

Cát bụi, từ ngữ được nhắc đi nhắc lại một cách cố tâm. Người yêu cát bụi đòi không tự tình. Rồi Đòi không cát bụi chung tình. Người yêu cát bụi quê mình là đâu? Cát bụi, hình ảnh của hỗn loạn, của những lênh đênh ngày tháng. Bài thơ diễn tả nỗi niềm của một người ngơ ngác giữa vùn xoay của thời cuộc....Tháng tư năm 75, những ngày tháng chẳng thể nguôi quên. Dù là một thiền sư cố giữ lòng không vọng động. Mà sao vẫn âm vang thác lũ nỗi niềm.

Thơ Tuệ Sỹ có lúc cô đọng đến chẳng thể ngắn gọn hơn. Như những hé mở, để ở đó tầm nhìn bị kích thích để trải dài tới sâu xa rộng khắp hơn. Không phải thơ haiku của những cây trồng ép mình trong chậu bonsai mà ở đây tự nhiên sống đời thảo mộc trong khổ hạnh chịu đựng nấu thân vào ngôn ngữ.

*“Bút cọng cỏ
Đo bóng thời gian
Dài mênh mang”*

Hay:

*”Gió cao bong bóng vỡ
Mây sương rải kín đồng
Thành phố không buồn ngủ
Khói vô bờ hư không”.*

Buổi sáng tập viết chữ thảo, có một chút mênh mang thời cũ nhưng cũng có những khắc khoải bây giờ. Ban mai là lúc tấm lòng mở ra, vô tận. Thơ, cũng phơi phới, an nhiên vô ngại:

*“Sương mai lịm khói trà
Gió lạnh vượt tờ hoa
Nhè nhẹ tay nâng bút
Nghe lòng rộn âm ba”*

Tuệ Sỹ. Thiền sư khổ hạnh. Hay một nghệ sĩ phiêu bồng. Hay là chiến sĩ tranh đấu cho dân tộc cho đất nước với sự sắt son kim cương vô hoại. Thơ cũng trong những góc cạnh ấy để có một đời sâu sắc phong phú mà ngôn từ bình dị như thanh kiếm gỗ của Độc Cô Cầu Bại trong tiểu thuyết kiếm hiệp Kim Dung sắc bén hơn vạn lần bảo kiếm. Thơ Tuệ Sỹ, ngôn ngữ đời thường để biểu hiện tấm lòng bồ tát...

Trong cuộc hành trình, đời sống mở ra những cảm xúc. Tuệ Sỹ làm thơ

trong cái phơi phới của thiên nhiên, của núi cao mây trắng, của bến cũ neo thuyền, của mặt biển khơi xao động. Bài thơ “Một Bước Đường“, không có phong vị của một bài hành nhưng sao nghe như có một điều gì bùng dậy của tâm tư, của những tâm can bùng bùng ngữ ngôn:

*“Một bước đường thôi nhưng núi cao
trời ơi mây trắng động phương nào?
Đò ngang neo bến chờ sương sớm
Cạn hết ân tình nước lạnh sao
Một bước đường xa xa biển khơi
Mấy trùng sương mỏng nhuộm tơ trời
Thuyền chưa ra biển bình minh đỏ
Nhưng mấy ngàn năm tổng biệt rồi
Cho hết đêm hè trong bóng ma
Tàn thu khói mộng trắng Ngân hà
Trời không ngưng gió chờ sương động
Nhưng mấy ngàn sau ố nhật nhòa
Cho hết mùa thu biệt lễ hành
Rừng thu mưa máu dạy lều tranh
Ta so phần nhụy trên màu áo
Trên phím dương cầm hay máu xanh...”*

Giấc mơ Trường Sơn, một tập thơ mỏng nhưng chứa đựng nhiều biến trời và đại dương như thi sĩ Bùi Giáng đã nhận xét khi đọc một bài thơ trong đó. Và tôi xin được trích dẫn lại thay cho lời kết bài viết này: “... Thi nhân đã mấy phen ngồi ngắm trăng tàn. Ngồi trên một đỉnh đá? Bón bề rừng thiêng giăng rộng ngút ngàn màu trắng xanh tiếp giáp với chân trời xa xôi đại hải?

Đỉnh đá và hạt muối là hai chốn kết tụ tinh thể của núi và biển. Đỉnh đá quy tụ về mọi hướng màu trời mây rừng rú. Hạt muối chứa chất cái lượng hải hàm của trùng dương. Đó là cái bất tận của tâm tình đứng sững tại giữa tuế nguyệt phiêu du.. Chỉ một bài thơ, Tuệ Sỹ đã trùm lấp hết chân trời mới cũ từ Đường thi Trung Hoa đến siêu thực Tây phương...”

www.nguyenmanhtrinh

VÀI NÉT VỀ THƯỢNG TỌA THÍCH TUỆ SỸ

VIÊN LINH

Tuệ Sỹ Phạm Văn Thương sinh ngày 15-2-1943 tại Paksé Lào, nguyên quán Quảng Bình, Trung phần, Việt Nam, qui y Phật tử từ thuở đồng nhi, tốt nghiệp Viện Cao Đẳng Phật Học Sài Gòn năm 1964 và Viện Đại Học Vạn Hạnh Phân Khoa Phật Học năm 1965. Được đặc cách bổ nhiệm Giáo sư Thực thụ Viện Đại Học Vạn Hạnh từ năm 1970 nhờ những công trình nghiên cứu và những khảo luận triết học có giá trị hết sức cao như **Đại Cương Về Thiền Quán, Triết Học Về Tánh Không** (An Tiêm, Sài Gòn, 1970). Rất giỏi chữ Hán, rành chữ Pháp, chữ Anh, chữ Pali, chữ Phạn. Ông cũng đọc hiểu tiếng Đức, nghiên cứu kỹ về Heidegger. Cuốn **Thiền Luận** nổi tiếng của D. T Suzuki là bản Việt ngữ do ông dịch.

Tuệ Sỹ là học giả uyên bác về Phật Giáo Nguyên Thủy và Đại Thừa, đọc và nghiên cứu Tô Đông Pha từ nguyên tác, để lại một thi phẩm chan hòa tính thơ: **Tô Đông Pha, Những Phương Trời Viễn Mộng** (Ca Dao, Sài Gòn, 1973). Những lúc rảnh ông chơi dương cầm. Ông làm nhiều thơ, viết một số truyện ngắn đặc sắc phần lớn đăng trên tạp chí **Khởi Hành** (1969-1972) và **Thời Tập** tại Sài Gòn (1973-1975) khi đứng tên trong Ban Biên Tập tạp chí này. Ông cũng là Chủ bút tạp chí **Tư Tưởng** của Viện Đại Học Vạn Hạnh.

Vào ngày 1-4-1984, Thượng Tọa Tuệ Sỹ bị nhà cầm quyền Hà Nội bắt giữ cùng Giáo sư Trí Siêu Lê Mạnh Thát và 19 tăng, ni, sĩ quan cũ của Quân lực Việt Nam Cộng Hòa, bị kết án âm mưu vũ trang lật đổ chính quyền và trong phiên tòa kéo dài nhiều ngày cuối tháng 9. 1984, ngày 30 ông bị kết án tử hình cùng Giáo sư Lê Mạnh Thát.

Do sự tranh đấu tích cực của các cơ quan nhân quyền Quốc tế, Hà Nội phải giảm án xuống còn chung thân khổ sai, đem giam ông tại trại A - 20 Phú

Yên. Tháng 10. 1994, cùng với 200 tù nhân, ông tham gia biểu tình đòi gặp phái đoàn Liên Hiệp Quốc và thực hiện các quyền khác, nên bị Cộng sản đày ra Bắc.

Những lời tuyên bố của người tù lương tâm Tuệ Sỹ, tại Tòa án, cũng như khí phách kiên cường lúc trong tù, là gương sáng chói, và niềm tự hào của Phật giáo và của dân tộc: **“Lập trường của chúng tôi là lập trường của Phật giáo, là lập trường của toàn khối dân tộc”**. Năm 1998, Hà Nội thả Thượng Tọa, cùng với một số người khác. Trước đó ông đã tuyệt thực trong tù. Trước khi thả, họ muốn Thượng Tọa ký vào đơn **xin khoan hồng** để gửi lên Chủ tịch Nước Trần Đức Lương. Tuệ Sỹ trả lời: **“Không ai có quyền xét xử tôi, không ai có quyền ân xá tôi”**. Họ nói không viết đơn thì không thả, Tuệ Sỹ không viết và tuyệt thực. Họ phải thả ông, sau 10 ngày tuyệt thực. Hôm đó là ngày 1.9.1998.

Sáng hôm sau, lúc 10 giờ 45, Thượng Tọa Tuệ Sỹ được đưa lên tàu hỏa về Nam. Theo lời kể với ông Võ Văn Ái, Tuệ Sỹ ngồi suốt 36 tiếng đồng hồ trên tàu thì không chịu đựng thêm, vì rất yếu sau 10 ngày không ăn ở trong tù. Ông xuống Nha Trang, vào Phật Học Viện Hải Đức.

Thượng Tọa Tuệ Sỹ tuyệt thực một mình, không có tổ chức, báo chí không biết. Ông tuyệt thực **“để tự khẳng định mình”**, như ông nói. Ít lâu sau, Hà Nội lại ra lệnh ông phải về chốn cũ, là chùa Già Lam ở Gia Định, chứ không được phép ở lại chùa Hải Đức. Ông từ chối, viết một lá thư gửi cho nhà cầm quyền Hà Nội, nói một là ở Hải Đức, hai là vào tù trở lại. Tin này có loan trên báo chí hải ngoại.

Trước sau tác giả Những Phương Trời Viễn Mộng đã bị giam cầm trong nhà tù Cộng sản 14 năm. Giữa tháng 4. 1999, Hòa Thượng Quảng Độ cử Thượng Tọa làm Tổng Thư Ký Viện Hóa Đạo.

Viên Linh

(Khởi Hành số 13)

Nguồn: <http://www.gdpt.net/tailieu/tuesy>

Ghi chú: Những chữ in đậm trong bài này, tôi theo đúng bản của tác giả Viên Linh. (NHĐ)

NHỮNG ĐIỆP KHÚC CHO DƯƠNG CẦM

REFRAINS POUR PIANO

.....

DOMINIQUE

Avant propos

C'est une belle rencontre que celle que j'ai eu la chance d'avoir avec Tué Sy et ses proches depuis le printemps 2003.

Nous avons appris à nous dévoiler un peu à échanger nos mondes, à traduire des émotions qui sont aussi de profonds engagements.

Pardonnez-moi, je ne suis ni bouddhiste et encore moins bonze, je ne connais pas le vietnamien et pourtant ces poèmes de Tué Sy nous les connaissons aussi dans notre vieille Europe! Ne sont ils pas l'expression de ces vacuités parcourues par nos plus grands mystiques? L'expérience de l'errance de la nuit et du silence, mais aussi le désespoir de "l'âme" lasse qui cherche en vain une réponse au sacrifice consenti ou imposé.

Ces poèmes écrits par Tué Sy en vietnamien, nous les avons traduit en six mains. Philippe Langlet a défriché le terrain mot à mot, Tué Sy est directement intervenu sur cette traduction et j'ai essayé et tenté d'en saisir le fond grâce aux images et à l'espace où vit Tué Sy que je connais et qui m'ont été d'une grande aide. J'ai choisi les mots et les images les plus simples en réduisant et asséchant au maximum le terrain poétique afin d'évoquer l'aventure mystique du moine fatigué de sa vie de recherches vaines.

Vaines ou pas vaines là est la question.

Dessaisissements au fil des lieux et du temps...

Le piano ou le silence comme médium entre nos deux continents...

Il ne s'agit plus de nostalgie ou d'émotions mais d'une analyse aride du détachement.

Je suis très heureuse de partager encore et pour longtemps la légèreté absolue de la vie.

Dominique,

Ho Chi Minh Ville, le 19 novembre 2008



Thay Lời Tựa

Đó là một cuộc gặp gỡ đẹp, khi tôi có dịp gặp Tuệ Sỹ và những người thân cận ông từ mùa xuân năm 2003.

Chúng tôi đã dần biết cách giải bày, trao đổi với nhau những thế giới của mình, diễn dịch những cảm xúc đồng thời cũng là những giao tình thân thiết.

Tôi xin lỗi vì không phải là một Phật tử, càng không phải là nhà tu; tôi không biết rành tiếng Việt, tuy nhiên những bài thơ của Tuệ Sỹ chúng tôi vẫn có thể hiểu ở cái châu Âu già cỗi của chúng tôi! Đó chẳng phải là biểu hiện của những trống không bằng bạc bởi những bí ẩn lớn nhất của chúng ta? Kinh nghiệm từ bóng đêm lang thang, từ sự im lặng lang thang, và cả sự tuyệt vọng của “tâm hồn” rã rời đi tìm trong vô bờ một lời đáp lại cho sự hiển dăng dù tự nguyện hay áp đặt.

Những bài thơ này của Tuệ Sỹ, chúng tôi đã dịch bằng sáu tay. Đầu tiên Philippe Langlet đã khai phá vùng đất, dịch từng từ Việt sang từ Pháp, sau đó Tuệ Sỹ trực tiếp góp ý, và đến lượt tôi cố gắng thử đi vào chiều sâu nhờ những hình ảnh và không gian nơi Tuệ Sỹ sống mà tôi biết, và điều đó đã giúp tôi rất nhiều. Tôi đã chọn những hình ảnh và những từ ngữ đơn giản nhất, giảm thiểu và hong khô tôi đa những thi tứ để gọi lên cuộc phiêu lưu huyền bí của nhà sư mệt mỏi trong cuộc kiếm tìm vô vọng.

Vô vọng hay không vô vọng, đó là vấn đề

Những sự buông bỏ theo dòng thời gian và xứ sở...

Tiếng dương cầm hay sự lặng im như là môi giới giữa hai lục địa chúng ta...

Tôi rất sung sướng được tiếp tục chia xẻ trong dài lâu sự mong manh tuyệt cùng của cuộc sống.

Dịch Việt:

Hạnh Viên

(xem thêm mục VHPG/ thơ Tuệ Sỹ)

HUYỀN THOẠI DUY-MA-CẬT

HƯƠNG TÍCH PHẬT VIỆT

Huyền thoại, là những chuyện hoang đường không thực có, hoặc có chăng là chuyện của thần tiên ở những phương trời nào xa vắng... Nhưng, một kỹ nữ xa hoa trụy lạc giữa vòng tay các bậc vương tôn công tử, đã trở thành đại thí chủ đệ tử Phật, quy y Tam Bảo; một trưởng giả Vimala kết tình của những cuộc tình nồng cháy, những đam mê bốc trời giữa kỹ nữ và quân vương, đã trở thành bậc đại trí và sau này chứng quả A-la-hán; và nhiều trưởng hợp khác nữa, từ phạm phu đã chuyển đổi thành Thánh giả; thì đó cũng có thể gọi là huyền thoại, nhưng là những huyền thoại hiện thực trong cõi nhân gian-

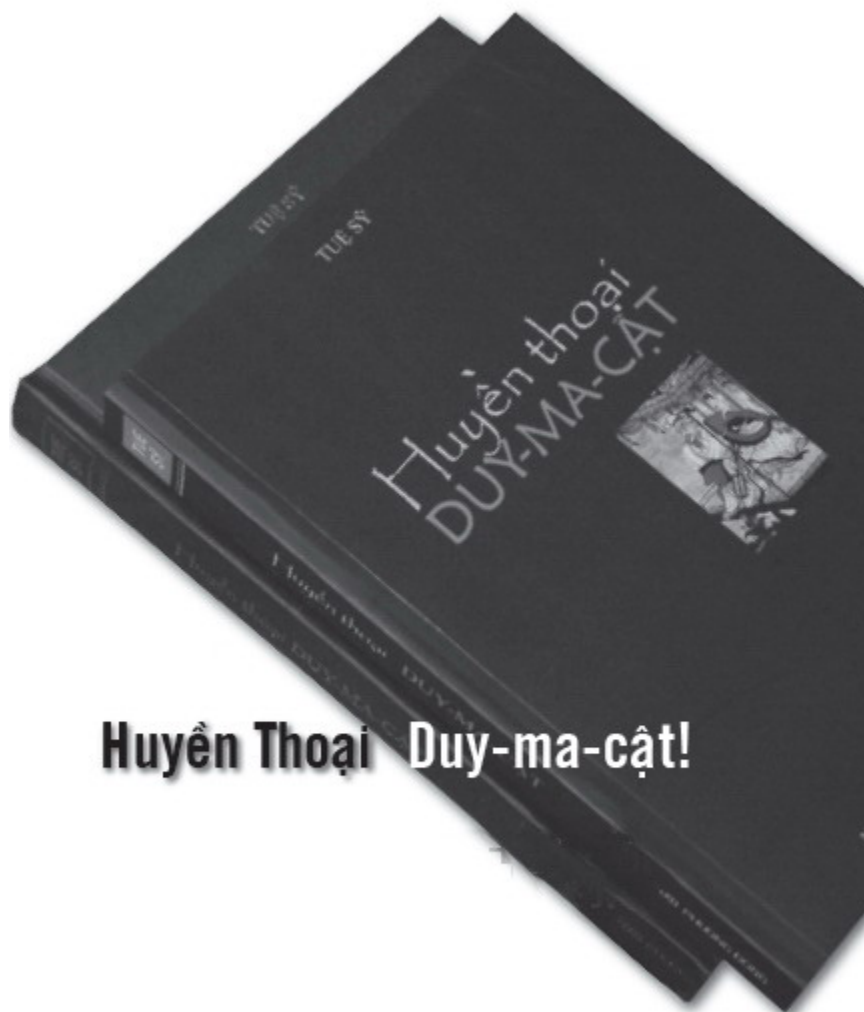
Duy-ma-cật sở thuyết, bộ kinh tiêu biểu của nền văn học Đại thừa, mang đậm chất sân khấu, với ngôn ngữ đầy kịch tính, để nói về một *sân khấu – đời thường*, một cõi tịch mặc vô ngôn. Vậy thì, giảng luận về kinh phải với thứ ngôn ngữ nào để có thể phơi bày hiện thực huyền hoặc vô ngôn ấy? Đằng sau những trang kinh cổ kính đó là cái gì?

Trong Lời Tựa của tác phẩm, tác giả viết: “*Đời sống, và tồn tại, trong từng sát-na và trong từng nguyên tử nhỏ bé, thường trực, là cảnh giới huyền vi, bất tư nghị, mà với tâm tư hữu hạn, bị ràng buộc lẫn quẩn trong nói năng và suy nghĩ theo ước lệ của luận lý, của lý tính, thì đây tất nhiên là những huyền hoặc, những thần thoại hoang đường...*”. Có lẽ đây là một trong những ý tưởng dẫn đạo, đã gợi cảm hứng cho tác giả cái tên gọi thiên giảng luận là “*Huyền thoại Duy-ma-cật*”. Bởi vì các huyền thoại, có thể ở đây nó là huyền thoại, là chuyện của thần tiên, nhưng ở kia nó không hẳn là chuyện hoang đường của các thần, mà là thứ ngôn ngữ ẩn dụ để nói những điều không thể nói của thế nhân...

Xem thêm bài giới thiệu của GS Phạm Công Thiện:

<https://www.youtube.com/watch?v=Th68X72PrAE>

Huongtichbooks



Huyền Thoại Duy-ma-cật!

“Đời sống, và tồn tại, trong từng sát-na và trong từng nguyên tử nhỏ bé, thường trực, là cảnh giới huyền vi, bất tư nghị, mà với tâm tư hữu hạn, bị ràng buộc lẫn quẩn trong nói năng và suy nghĩ theo ước lệ của luận lý, của lý tính, thì đấy tất nhiên là những huyền hoặc, những thần thoại hoang đường...”.

TUỆ SỸ

VÀI CẢM NGHĨ VỀ “TĨNH THẤT” TRONG “GIẤC MƠ TRƯỜNG SƠN” CỦA THIỀN SƯ TUỆ SỸ

LƯƠNG DINH

Tôi muốn phác họa một số cảnh điêu tàn và hình ảnh thống khổ dưới chế độ cộng sản Việt Nam qua lời thơ tượng trưng của Thiền Sư Tuệ Sỹ. Một xã hội trong đó mọi người đều bị tước đoạt hết quyền công dân: Người già chỉ mơ chút mộng bình thường là nhìn thấy sợi tóc bạc của mình, và cô gái thanh xuân chỉ mong giữ lại nét môi hồng ngày trước:

1.

Cho tôi một hạt muối tiêu

Bờ môi em nhạt nắng chiều lân la

1.

Please give me a grain of salt and pepper.

In the lingering golden sunset, your young lips turn paler.

Nhà thơ chia sẻ nỗi khổ đau của toàn dân và xót xa vì vận mệnh hẩm hiu của đất nước. Mọi người đều thầm mơ một vị cứu tinh dân tộc hướng dẫn toàn dân vùng lên để sông núi có dịp chuyển mình:

4.

Ta không buồn,

có ai buồn hơn nữa?

Người không đi,

sông núi có buồn đi?

4.

**If the iron is not entering this soul of mine,
Who else is more deeply plunged into sorrow than I?
Man is not leaving at all.**

Then, why the mountains and rivers have to answer the go away call?

Tâm trạng chờ đợi vị anh hùng dân tộc được thể hiện rõ nét nhất qua những đêm trăn trọc không ngủ và mừng thầm lắng nghe tiếng nhạc ngựa mơ hồ của chàng dũng sĩ không hiểu là ngựa đến nước kiệu hay vó ngựa phi nhanh:

2.

*Đến đi vó ngựa mơ hồ
Dấu râu còn đọng trên bờ mi xanh*

2.

**Is it a horse at an amble coming up?
Or a horse at a gallop going away?
On your eyelashes, a light layer of green moss still stays.**

Quả thật nhiều vị anh hùng đã trở về rồi lại ra đi và chúng cứ vẫn còn rành rành ra đó:

Dấu râu còn đọng trên bờ mi xanh
On your eyelashes, a light layer of green moss still stays.

Cũng có thể đã có một số người đã gia nhập đoàn quân anh dũng và bây giờ vẫn còn lai vãng bên cạnh toàn dân mang về những dấu vết của Núi Rừng Phục Quốc hay một số Chiến Sĩ Phục Quốc bị sa cơ rơi vào tay quân thù và giờ đây Thiền Sư Tuệ Sỹ đốt lên nén hương lòng tưởng nhớ.

Hai câu trên đây còn là một bản nhạc gợi lên được tiếng ngựa phi lóc cóc đều đặn qua những nhịp 2 chữ của hai câu lục bát:

*Đến đi / vó ngựa / mơ hồ
Dấu râu / còn đọng / trên bờ / mi xanh*

Cảnh nghèo đói trùm khắp quê hương, nơi nào cũng chỉ là những con đường mòn heo hút dẫn đến những cồn cát quạnh hiu hoang vắng:

23.

Hoang vu

Cồn cát cháy

Trăng mù

23.

Deserted.

Sand dune burns.

Murky moon.

Nhà cửa thì ẩn hiện lơ mờ trong bóng đêm qua những ngọn đèn leo lét, tạo cơ hội cho kẻ trộm có thể len vào nhà lấy cắp các đồ đạc đem bán ve chai trong các ngõ hẻmมืด mờ, kể cả:

Đồng hồ điện!

Cầu dao!

Công tắc!

Power meter!

Circuit breaker!

Light switch!

Một quốc gia trong đó không có chút nhân quyền, những người có lương tri bị xem như là kẻ thù của nhà nước và bị giết chóc kèm kẹp:

28.

Ơ kìa, nắng đỏ hiên chùa.

Trăng non rỏ máu qua mùa mẫn tang.

28.

Look at that Red light falling on the pagoda lawn.

The sickle moon drips blood throughout the time to mourn.

Ba trăm năm trước vào thời Nguyễn Du, chúng ta chỉ có một mả Đạm Tiên hoang phế:

*“Sè sè nắm đất bên đàng
Dầu dầu ngọn cỏ nửa vàng nửa xanh”*

Nguyễn Du (Kim Vân Kiều, câu thơ 57, 58)

Ngày nay vào thời Tuệ Sỹ, chúng ta có hàng ngàn, hàng vạn nắm mồ hoang:

Ráng chiều xa, ai thấy mộ sương dầm?

**O Twilight! You are so far away beyond the land,
How can we see the soggy graves soaked in the dew so dense?**

Khi dịch hai câu này, tôi cố gắng vận dụng thuật alliteration, lặp đi, lặp lại điệp âm S, X [S, s] để gợi lên tiếng chân sột soạt bên những ngôi mộ sinh lầy trong bóng tối.

Về phân nhịp điệu, tôi chia câu thơ làm 5 vế:

1 2 3 4 / 1 2 3 4 / 1 / 2 3 / 1 2

How can we see / the soggy graves / soaked / in the dew / so dense?

Vế đầu 4 chữ / Vế thứ hai 4 chữ / Vế thứ ba 1 chữ / Vế thứ tư 3 chữ / Vế thứ năm 2 chữ

Vế đầu 4 chữ là bước chân đều đặn bình thường

Vế thứ hai 4 chữ cũng còn là bước chân đều đặn bình thường

Vế thứ ba 1 chữ tả bước chân bất chợt sụp xuống sinh

Vế thứ tư 3 chữ tả bước chân cố sức rút ra khỏi vũng sinh

Vế thứ năm 2 chữ tả bước chân bị sụp xuống sinh lần nữa

Những ngôi mộ trong thơ Tuệ Sỹ cũng âm u như những ngôi mộ trong thơ của Gérard De Nerval:

“Ma seule étoile est morte, - et mon luth constellé

Porte le soleil noir de la Mélancolie.

Dans la nuit du tombeau, toi qui m'as consolé” - Gérard De Nerval (El Desdichado: Déshérité)

11.

*Lặng lẽ nằm im dưới đáy mồ;
Không trăng không sao mộng vẫn vơ.
Tại sao người chết, tình không chết?
Quay mấy vòng đời, môi vẫn khô.*

11.

**Silently lying at the bottom of the graveyard.
No moon, no star, I just find it hard
to understand why people die, but love does not?
Human lives keep transforming but their dry lips cannot stop the
rot.**

Súc vật và tạo vật cũng được lồng trong cảnh âm u tranh tối tranh sáng của chết chóc và bệnh hoạn:

*Đàn cò đứng gập ghềnh không ngủ
Ngóng chân trời con mắt u linh*

**A flock of storks stand off balanced but not dormitive,
Looking down the horizon with the eerie eyes of the deceased.**

Thú vật trong thơ *Tĩnh Thất* đã được nhân cách hóa như thú vật của La Fontaine biết vui, biết buồn, biết yêu, biết khổ:

*Con trâu trắng thần thờ góc phố
Nỗi hoài hương nhori mãi nhúm trăng mòn*

**A white buffalo wandering about the streets,
Nostalgically chewing the eroded moon now becoming a tiny bit.**

Trong gông cùm cộng sản, Thiền Sư vẫn đưa mắt về chốn xa xôi nhìn theo những chú trâu trắng mến yêu ở các góc phố Paris, Luân Đôn, Cali, Melbourne.

Ngoài công cuộc chiến đấu chống lại cái búa dùi để đập đầu ăn thịt mình, con trâu trắng còn phải kiên trì nhori, nhori mãi:

“Voi uống nước, nước sông phải cạn” –

Nguyễn Trãi (Bình Ngô Đại Cáo)

“Mảnh lưỡi liềm nhoir mãi phải tan.”

- Lương Đình

Thiền Sư Tuệ Sỹ không đề cập đến mấy con trâu đen bên quê nhà, hãy để yên cho mấy chú trâu đen cứ tiếp tục làm thân trâu ngựa, để rồi một ngày đẹp trời nào đó sẽ cùng với mấy chú trâu trắng dự tiệc ăn mừng, hè nhau nhoir hết mảnh trắng lưỡi liềm còn lại. Mấy chú trâu trắng tuy nhớ nhà nhớ nước nhưng vẫn giữ thái độ hiền hòa, chỉ có chú rắn luôn luôn thủ vố, nằm mai phục sẵn để chờ dịp đớp mồi:

Một chuỗi rắn rình mò trong hẻm nhỏ;

A snake lurks in the alley;

Nhưng than ôi!

Không bụi đường đâu có chỗ đi hoang?

No street dirt, it will be meandering into a no through way?

Không có tài nguyên, không có phương tiện thì chàng dũng sĩ biết phải làm sao đây?

Và nhỡ có sa cơ thất thế lọt vào tay quân thù thì:

11.

Lặng lẽ nằm im dưới đáy mộ;

Không trăng không sao mộng vẫn vơ.

Tại sao người chết, tình không chết?

Quay mấy vòng đời, môi vẫn khô.

11.

Silently lying at the bottom of the graveyard.

No moon, no star, I just find it hard

to understand why people die, but love does not?

Human lives keep transforming but their dry lips cannot stop the rot.

Làm sao tình yêu quê hương chết được, tim của Thiền Sư đã hóa đá, đã được crystallized để trở thành trạng thái crystallization of love của Trương Chi:

“Nợ tình chưa trả cho ai?

Khỏi tình mang xuống tuyền đài chưa tan.”

Nguyễn Du (Kim Vân Kiều, câu thơ 709-710)

Hay là:

“Chị dầu thịt nát xương mòn

Ngậm cười chín suối hãy còn thơm lây”

Nguyễn Du (Kim Vân Kiều, câu thơ 733-734)

Hết một kiếp người mà chưa trả được nợ tình, thì dù qua bao nhiêu kiếp nữa, tình ta vẫn còn, môi ta vẫn khô:

Quay mấy vòng đời, môi vẫn khô.

Human lives keep transforming but their dry lips cannot stop the rot.

Nhưng chúng ta may mắn có Thiền Sư Tuệ Sỹ là nhân vật có khả năng

... đi xuống quây tràn hoàn nổi sóng;

Đốt mặt trời vô hạn cô liêu.

I go down and stir up the waves on earth;

and set fire to the sun to destroy the endless loneliness of the world.

để chống lại kẻ thù chung tàn bạo.

Còn về cảnh vật, lời thơ của Tuệ Sỹ đôi khi tạo cho người đọc một thứ cảm giác rờn rợn của gió mưa u buồn ma quái:

Gió qua ngõ phố mập mờ;

Mưa rơi đâu đó mấy bờ cỏ lau.

The wind blows through the gloomy streets;

The rain falls somewhere on the banks of the reeds.

Chẳng khác nào hồn ma hiện về như hồn ma trong thơ của cụ Nguyễn Du:

“Trông ra ngọn cỏ lá cây

Thấy hiu hiu gió thì hay chị về”

Nguyễn Du (Kim Vân Kiều, câu thơ 743, 744)

Phải chăng đây là những oan hồn đã chết tức tưởi ở các trại học tập cải tạo hoặc ở các trại tị nạn rải rác khắp vùng biển đông như Galang, Mã Lai, Phi Luật Tân, Hồng Kông... hay tiếp tục chết trong bàn tay bạo lực rồi được chôn lấp sơ sài bởi anh em đồng đội hay bạn đồng thuyền.

Đường lịch sử

Bốn nghìn năm dợn sóng

The Path of History

over four thousand years now looks wavy.

Đất nước như thế đó, toàn dân có nghe chăng?

Cũng có lúc Thiên Sư thét lên những tiếng thét kinh hoàng hãi hùng như King Lear của Shakespeare:

“The terrors of the earth. You think I'll weep

No, I'll not weep:

I have full cause of weeping; but this heart

Shall break into a hundred thousand flaws,

Or ere I'll weep. O fool, I shall go mad!”

Shakespeare, William (King Lear, II, 3)

Ta đi xuống quây trần hoàn nổi sóng;

Đốt mặt trời vô hạn cô liêu.

I go down and stir up the waves on earth;

and set fire to the sun to destroy the endless loneliness of the world.

“Blow, winds, and crack your cheeks! rage! blow!

You cataracts and hurricanes, spout

Till you have drench'd our steeples, drown'd the cocks!”

Shakespeare, William (King Lear, III, 1)

Rồi cũng có lúc, lời thơ lại trở nên tha thiết nói lên nỗi nhớ thương nào nùng hoặc tình yêu âm thầm dịu ngọt:

32.

*Khói ơi bay thấp xuống đi
Cho ta nắm lại chút gì thanh xuân
Ta đi trong cõi Vĩnh hằng
Nhớ tàn cây nhỏ mấy lần rụng hoa*

32.

Smoke! Please glide lower down!

Let me catch something from my youth that has gone by now.

I am walking in the Eternity

Feeling the miss of the little thicket that shed, time and again, flowers from the trees.

Thơ của Tuệ Sỹ chạy từ Đông sang Tây, từ Anh sang Pháp, bao gồm các giọng thơ của Shakespeare, Lamartine hay Anatole France khi nhớ lại thuở thiếu thời hằng ngày đi ngang vườn Lục Xâm Bảo:

“Je vais vous dire / ce que je vois / quand je traverse / le Luxembourg / dans les premiers jours d'octobre / alors qu'il est un peu triste / et plus beau que jamais / car c'est le temps / où les feuilles tombent / une à une / sur les blanches épaules / des statues.”

Anatole France (Le Livre de mon Ami)

Cái thời xa xưa cho dầu có hơi buồn nhưng đẹp hơn bao giờ hết vì đó là thời gian mà lá cây trong vườn Lục Xâm Bảo rơi từng chiếc, / từng chiếc, / trên bờ vai trắng của những pho tượng.

*Ta đi trong cõi Vĩnh hằng
Nhớ tàn cây nhỏ mấy lần rụng hoa*

I am walking in the Eternity

Feeling the miss of the little thicket that shed, time and again, flowers from the trees.

Trong hai câu dịch ra Anh ngữ trên đây, túc từ của động từ SHED bị cắt đứt bởi 3 chữ "time and again" chen vào giữa câu thơ để nói lên những đóa

hoa rơi ngập ngừng, / từng cánh, / từng cánh, / từ những tàn cây nhỏ của thuở
ấu thơ không bao giờ trở lại.

Dinh Luong (BA. DipEd)

BA. (Français, Saigon Uni.)

Graduate Diploma in Education

(ICE Melbourne - Australia), Melbourne, Oct. 2006

Hermitage and Meditation

2000-2001

Tĩnh Thất - thơ Tuệ Sỹ

Lương Dinh dịch sang Anh ngữ

1.

Please give me a grain of salt and pepper.

In the lingering golden sunset, your young lips turn paler.

I am on my journey to rebuild my country.

The red light fell on rocks and the mist shrouded my city.

Oct. 20

2.

Is it a horse at an amble coming up?

Or a horse at a gallop going away?

On your eyelashes, a light layer of green moss still stays.

3.

A thousand years ago, up the mountain I climbed.

I'll go down the stairs in a thousand years' time.

I have been waiting for you in vain with my eyes wide open like mustard seeds.

Where are the footprints left behind by your feet?

4.

*If the iron is not entering this soul of mine,
Who else is more deeply plunged into sorrow than I?
Man is not leaving at all.*

*Then, why the mountains and rivers have to answer the go away call?
The fragile sunray erodes the doorframe
to let sorrow whitewash the eyelashes on your eyes so strained.
I climbed up the riverbank.*

The water bubbles in the sunlight on its flank.

Where is the wind blowing?

How can we still hear the mountains and rivers murmuring?

Just look at that grass using its tilted shadow to protect the grains of sand.

*O Twilight! You are so far away beyond the land,
How can we see the soggy graves soaked in the dew so dense?*

5.

*A can of milk lies quietly by the side of a market drain.
A wandering stray dog comes beating time in the rhythmic rain.
I am wandering about looking for a grass.*

The dog's eyes tell me:

"The same thing in a hundred years' time will last."

6.

*The ship is now departing; have you any secrets to be held in esteem?
The sunrays sparkle, the water bubbles at the end of the stream.*

7.

*The mild cold comes at the end of autumn.
On a porch a dog plays around with the sunlight that blossoms.*

*The sunlight suddenly goes out of sight.
An immeasurable sadness we are now coming by.*

8.

*A call out of a vendor in the alley:
Power meter!
Circuit breaker!
Light switch!
The call-outs suddenly come and go away.
Who cares about the sunshine or the rain during a hundred years of a life span?
On the porch, who will pick up the flame petals that land?*

9.

*Yearning like a star dreaming in its sleep.
Mankind is lost in its temporary life during the many nights so deep.
The streetlight still coldly stares through the window.
To redraw the landscape of sunrise, tomorrow I will go.*

10.

*A mango in my heart I have kept deep down.
To chew it in my sadness I take it out.
People of the past, where have you gone?
How lonely I am on earth, you didn't take me along!
You painted my portrait, but you forgot half of the thing.
Half of me stays in an inn, the other half just wandering.
Half of me enjoys the company of fairies in the sky,
The other half stays awake in the long hellish nights.*

11.

*Silently lying at the bottom of the graveyard.
No moon, no star, I just find it hard*

*to understand why people die, but love does not?
Human lives keep transforming but their dry lips cannot stop the rot.*

12.

*I counted one two three
My many neglected days lost;
I buried my head in thick smoke where I have been on the trot.
Smoke and dust here
Intermingling with each other to create ideas;
But dust is loitering about dark ferry landings full of fear.*

13.

*Leaving behind the cattle herd with their amorous eyes,
I flew up the sky to become the Lord of the ephemeral life.
I look down onto the earth darkened by the cigarette smoke;
Why can't we have a bit of sunlight to dry up the damp way of living of
those human folks?*

14.

*I am wandering about in Paradise.
Eternity is blurred by moss and dirt.
I go down and stir up the waves on earth;
and set fire to the sun to destroy the endless loneliness of the world.*

15.

*A white buffalo wandering about the streets,
Nostalgically chewing the eroded moon now becoming a tiny bit.
On the red roof a flock of shivery sparrows trembling;
The evening dew might cause them more shivering?
A snake lurks in the alley;
No street dirt, it will be meandering into a no through way?*

16.

*Picking up a grass
To measure time past
But it eternally lasts.*

17.

*Please grant me a few drops of moderate pain;
Let the wind rise on the hill to sprinkle drops of rain.
The wind blows through the gloomy streets;
The rain falls somewhere on the banks of the reeds.
The midday sun discolours the old town.
I pass through my dream, and I suddenly startle and find myself on a
mount.*

18.

*An elderly man shivering in a thunder shower in town.
Down a stream a skinny girl in a red floral silk dress gets drowned.*

19.

*You have gone away leaving behind the empty forest.
For a tiny little stream to look after the morning star by your request.
Your shadow crushes monument and palace.*

20.

*Oh sadness.
Eternally divine.
Recalling the cycle of life,
Sand and dust redden one's eyes.*

21.

*At the buzzing sound of mosquitoes,
One startles and awakes.*

*Far out there
someone is having a long journey to make?
The flood overwhelmed the country.
The children drowned and away passed.
I sat on the riverbank
Caressing a dream grass.*

22.

*You resented me
And left me for your dream Galaxy.
As a swan I just feel lonely.
A thousand years on from now,
Swallowed deep in the ground,
And brightened up by the shower.
The change of colour in the blood will be really sound.*

23.

*Deserted.
Sand dune burns.
Murky moon.
Deserted.
Sand dune.
Murky moon.
Plants and trees dreamt
About the fate of the land*

24.

*Where are you going? Your countenance looks so wearied!
The footprints of the coming and going are fading away drearily.
The Path of History over four thousand years now looks wavy.
So the ones that left didn't promise themselves any dry land to see.*

25.

The wind rose high and up the water bubbles blew.

The field was shrouded in cloud and dew.

The town was not drowsy.

The smoke befogged the banks of the non-entity.

26.

A flock of storks stand off balanced but not dormitive,

Looking down the horizon with the eerie eyes of the deceased.

The horizon collapses, the trees shed their drooping leaves.

The gate of the metempsychosis opens up to a new life to live.

27.

I wait for the rain to stop then head for the tope.

Anxiously listening to the wintry and tearful smoke.

The reeds sweep the sunlight over my hair on my top;

It's only mirage, everything suddenly stops.

1st day of the year Tân Ty

28.

Look at that Red light falling on the pagoda lawn.

The sickle moon drips blood throughout the time to mourn.

A monk's robe is blotched by dust and its colour is gone.

Smoke and moss have tarnished the temple wall.

29.

If you are not happy, I will come back home to do the farming.

I will sow the spring breeze and wait until summer when it will be raining.

I will listen to the croaking of toads and frogs calling each other in the spring.

Who knows when the market place will stop the floodwater from coming?

First of January

30.

Tossing in the night and glancing at shadows of ghosts.

So many one-night stands in an inn I have got.

No flowers, only a smouldering candle taper like a flowers' flash.

The apricot flowers blossomed and waited for spring to come at last.

Now the streetlight is dimmed out, spring has gone past.

31.

Hey, mower on the riverbank, are you listening?

Don't you find the billowing current on the horizon disturbing?

The willow tree has been trembling.

The forest is no longer filled with its familiar sweet smelling.

32.

Smoke! Please glide lower down!

Let me catch something from my youth that has gone by now.

I am walking in the Eternity

Feeling the miss of the little thicket that shed, time and again, flowers from the trees.

Translated by Dinh LUONG

BA. (Français, Saigon Uni.)

Graduate Diploma in Education (ICE Melbourne - Australia)

(Melbourne, 31 March 2006)

VOYAGE DANS MON UNIVERS TRANQUILLE 2000 - 2001

Poème Vietnamien de Thiên Sư Tuệ Sỹ

Traduit en Français par Lê Mộng Nguyên

Membre de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer

1.

*Donne-moi un grain de sel et de poivre
Car la lumière du soir
a fané les commissures de tes lèvres
Je vais réparer les erreurs de ma patrie
alors que tombe le démon rouge sur la falaise
et que la brume enveloppe la ville entière...*

Oct. 20

2.

*Est-ce bien le cheval qui s'approche à petits pas rapides?
Ou part-il au galop là-bas, au lointain?
De la mousse bleue étant encore en stagnation
sur le bord de tes cils bleu ciel.*

3.

*Mille ans avant j'escaladai la montagne
Mille ans après j'en descends pour secourir les gens.
Je t'ai attendue en vain néanmoins,
La pupille de mes yeux te cherchant,
Et les empreintes de tes pieds,*

Où sont-elles maintenant?

4.

*Je ne suis pas triste,
qui peut être plus triste que moi?
Tu ne pars pas,
ton pays n'ayant jamais l'intention de te quitter !
Les fragiles rayons de lumière
éclairent en élimant l'encadrement de ta porte
pour laisser les chagrins blanchir mes sourcils.
Je monte sur la rive,
le soleil illuminant les eaux qui clapotent doucement.
Où est le vent qui accompagne mon pays
dans son chuchotement?
Voilà l'ombre inclinée de l'herbe
qui cache les grains de sable
et les nuages rouge pâle du soir arrivés,
qui peut voir la tombe couverte de rosée?*

5.

*Voyant la boîte de lait immobile au marché,
vers sa proie s'élance le chien égaré
au rythme de la pluie tombante.
J'erre à la recherche
de la tige de l'herbe,
le chien me regardant,
indifféremment.*

6.

*Le navire voguant vers le large,
combien d'étages de confidences abrite-t-il raiment?*

*Le soleil scintillant,
dans l'ombre de l'eau dormante
qui jaillit sur la falaise au loin.*

7.

*En fin d'automne, il fait bien froid
Le chien s'amuse avec le soleil sur la véranda
Soudain la lumière s'éteint,
la tristesse nous envahit et nous éteint.*

8.

*Dans la ruelle, le marchand ambulant annonce
en criant ce qu'il achète:
Compteur électrique!
Disjoncteur!
Interrupteur!
Ses cris surviennent et repartent comme le vent.
Dans cent ans,
que restera-t-il
de la pluie et du beau temps?
Qui ramassera la branche de fougère
au bout de la véranda naguère?*

9.

*Je m'attarde aux vains regrets du passé
comme les étoiles rêvent de dormir
Dans la nuit immense en se trompant de chemin
pour une vie éphémère.
Les lampadaires des rues éclairant
impassiblement les fenêtres fermées.
Passé le lendemain,*

je redessinerai l'aube de l'humanité.

10.

*Je laisse dans un coin de mon cœur une mangue
pour en mâcher une partie
quand la vague de tristesse m'envahit
en me posant la question :
où sont mes amis d'antan?
Il ne reste que moi en ce bas monde.
Vous me faites mon portrait, en en oubliant la moitié
Moitié dans une auberge, moitié à la dérive
Moitié dans le Ciel, pour une réunion de fées,
Moitié dans la nuit blanche, en enfer!*

11.

*Silencieusement mon corps repose au fond de la tombe
Pas de lune, ni d'étoiles mais un rêve vagabond
Pourquoi l'homme meurt-il, mais non l'amour?
De plusieurs vies j'ai beau faire le tour,
mes lèvres sont aussi sèches.*

12.

*Un deux trois
Tant de jours dans l'oubli;
Je plonge ma tête dans la couche épaisse de fumée,
Fumée et poussière
S'entremêlent en idées;
Mais la poussière de rue en vagabondage
s'envole vers l'autre monde sans rivage.*

13.

*Laissant les vaches aux yeux passionnément amoureux,
Je monte au Ciel, sacré Prince consort du Néant
Regardant la Terre en bas, couverte de fumées polluantes;
L'humanité se désole de voir si peu de lumière
du soleil levant.*

14.

*Au sein du Paradis je me promène en vagabondage,
l'éternité semblant légèrement assombrie
par la mousse et les algues sauvages.
Je descends sur terre
en remuant le monde de poussière
pour le transformer en tsunami,
et brûler le soleil solitaire, à l'infini.*

15.

*Le buffle blanc a l'air hébété dans un coin de ville,
en broutant toujours une partie de la triste lune,
par nostalgie du pays.
Des moineaux sur le toit en brique
saisis par le froid,
baissent et lèvent la tête plusieurs fois;
La rosée du soir tombant, est-on encore plus glacial?
Une bande de serpents guettent leur proie
dans le petit passage étroit
Sans la poussière des rues, où peuvent-ils se cacher
dans cet endroit abandonné?*

16.

J'arrache un brin d'herbe

*Pour mesurer l'ombre du temps
Qui dure infiniment.*

17.

*Donnez-moi un peu de tristesse seulement
Pour que le vent se lève sur la colline environnante
en répandant la pluie.
Le vent souffle à travers l'impasse diffuse;
La pluie tombe çà et là sur les touffes d'herbe et de roseau.
Le soleil de midi brillant sur la cité ancienne de couleur fanée,
Je marche à travers mon rêve
tout en haut de la colline en tressautant.*

18.

*Le vieillard dans un endroit retiré de la ville
Qui se tortille sous la pluie torrentielle,
Une jeune fille vêtue de tunique de soie décorée de rosacées...
La vie étant éphémère,
Qui passe comme le cours de la rivière.*

19.

*Vous partez en laissant vide une partie de la forêt
où le ruisseau veille en permanence
sur l'Étoile du Matin,
et votre ombre écraser palais et châteaux*

20.

*Ô ma tristesse
Dans le monde légendaire de l'immortalité
Ô ma nostalgie de la métempsycose
Dans laquelle sable et poussière rendent tes yeux rouges?*

21.

*Le bourdonnement de moustiques
Réveille l'homme en sursaut
Dehors, dans le lointain là-haut
Qui est en train de marcher?
Le cours d'eau en crue monte
Le petit enfant meurt noyé
Assis sur la rive,
Je caresse la pointe de l'herbe rêvée.*

22.

*Vous avez du ressentiment envers moi
Et m'avez quitté dans la voie lactée
Où vous voyageiez en rêve
En laissant l'ombre du cygne vagabonder.
Mille ans après,
Au cœur de la terre profonde
ardemment arrosée de pluie abondante
Les gouttes de sang
changent de couleur.*

23.

*Dans le désert
Les bans de sable sont en flamme
La lune se trouvant assombrie
Désert
Bans de sable
Lune assombrie
Les herbes et les arbres rêvent
De restaurer le patrimoine national*

24.

*Où allez-vous, voyageur usé par le temps?
Un aller et retour sur le même chemin
Tout en laissant vos empreintes
de plus en plus floues
La voie de l'histoire
De quatre mille ans dans la tourmente
Vous laissez partir dans votre errance
Sans esprit de retour.*

25.

*Le vent fort fait éclater la bulle d'air
La nuée de brouillard couvre bien la campagne
La cité n'a pas sommeil
La fumée de nuage tapote la rive du néant*

26.

*La bande de cigognes debout sur un terrain raboteux
ne pouvant dormir, attendent impatiemment
en scrutant l'horizon des yeux ténébreux
L'horizon s'écroule sous des milliers d'arbres
aux feuilles tombantes généreuses
Le portail de la réincarnation s'ouvre largement à l'aurore.*

27.

*J'attends que la pluie ait cessé pour entrer dans la forêt
Afin d'écouter avec émotion la fumée froide se réchauffer
Et les touffes de roseaux balayer le soleil qui pénètre dans tes cheveux;
Illusion extraordinaire,
qui nous apparaît en l'espace d'un instant?
1er Jour de l'An Tân Ty*

28.

*Voilà du soleil sur la véranda de la pagode
La lune à peine apparue s'égoutte de sang,
la saison de deuil étant révolue.
Votre toge, Maître, blanchit
en raison de tant de poussières de vie,
la fumée de mousse décolorant le mur des Prières.*

29.

*Vous n'êtes pas heureux, je m'en vais labourer au champ,
Semer le vent de printemps
en attendant les pluies d'été.
Et d'écouter les batraciens appelant à se ruer
vers le petit ruisseau,
Je ne sais pas si un jour le marché de la cité
pourra arrêter l'eau débordant la digue.
1er jour de l'An Lunaire*

30.

*Au cours de ma nuit blanche
et en volant l'ombre fantomatique,
pour exprimer des sentiments intimes pour l'hôte voyageur
des bougies se transforment en fleurs,
le prunier bourgeonne, ses feuilles apparaissant,
le printemps étant attendu.
Et le printemps passé,
la lumière électrique devenant éthérée.*

31.

*Ô l'homme qui coupe l'herbe au bord du fleuve,
L'eau tourbillonnante au large*

ne vous inquiète-t-elle pas?
Destin de saule pleureur pour un temps délicat
aux feuilles tremblantes chargées d'eau, à chaque angle;
Le parfum forestier rend floue
la couverture de l'air existant.

32.

Ô fumée, vole encore plus bas
Pour que je puisse retenir par la main
un peu de ma jeunesse
Je marche dans le monde supraterrrestre
en pensant à mon petit arbre flétri
qui perd ses fleurs maintes fois depuis.

Traduit en Français par Lê Mộng Nguyên
Membre de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer
(Paris, 27 janvier 2006)

“Tuệ Sỹ Đạo Sư - Thơ và Phương Trời Mộng”, Tập 3

Phần Hai

NHỮNG BÀI VIẾT

CỦA THẦY TUỆ SỸ

LỊCH NGHIỆM KỲ CÙNG CUỘC LỮ *

TUỆ SỸ

(...)

*Đài Thành một thuở Thi Thơ
Xe Vàng còn mộng quanh tà áo Thu
Tóc Mai về, sương Ngô điểm mái
Thân tàn như cỏ dại bờ đê
Đăm đăm từ giã Kinh Kỳ
Lao đao thần tử miền quê lạc loài*

(*Thơ của Lý Hạ, Tuệ Sỹ dịch*)

* Đây là phần ba trong cuốn *Tô Đông Pha Những Phương Trời Viễn Mộng* của Tuệ Sỹ. Xin xem phần một và phần hai trong *Tuệ Sỹ Những Phương Trời Viễn Mộng, tập III* (NHĐ)

Tổng Huệ Tông, Thiệu thánh nguyên niên, giáp tuất (1094), ông 59 tuổi, bị đày xuống Huệ châu.

Năm trước, ông đang giữ chức Đoan minh điện học sĩ kiêm Hàn lâm viện Thị độc. Huy Tông vừa lên ngôi mà mầm họa lớn đã chớm nở tại triều đình. Lại thêm một lần muốn tránh tai họa không lường, ông xin ra làm thái thú Định châu. Nhưng đến năm sau, bị giáng chức, phải đi Anh châu; đi chưa đến nơi, bị cách chức tuột luột, đày xuống Huệ châu.

Bước ra đi, với người tiễn khách, thơ ông gửi Sâm Liêu Tử:

[4 câu chữ Hán]

Mạc ngôn Tây Thục vạn lý

Thả đáo Nam hoa nhất du

Phù bịnh giang biên tổng khách

Trượng noa phổ khẩu hồi đầu

Đường Tây Thục đã là hiểm trở;

Miền Nam hoa một chuyến càn ghê.

Người gượng bịnh bên dòng tiễn khách;

Gậy cầm tay, phổ khẩu ngóng về.

Ai đã từng đọc bài thơ “Đường vào đất Thục” của Lý Bạch, phải biết cái hiểm trở kinh người nó mang những sắc diện hãi hùng như thế nào. Thì đường đi Nam hoa của ông, thử một lần mới biết; với đường vào đất Thục, mỗi kinh tâm động phách cũng ra ngoài tưởng tượng. Cuộc tiễn chân, ẩn chứa bi hùng trong nỗi trầm tư lữ thứ.

Tháng 8 năm đó, thuyền ông đỗ bến Kim lăng, gặp giông tố, lời thơ ông vọng về mấy người bạn xa xôi:

[5 câu chữ Hán]

Kim nhật giang đầu thiên sắc ác
Pháo xa vân khởi phong dục tác
Độc vọng Chung sơn hoán Bảo công
Lâm giang bạch tháp như cô hạc
Bảo công cốt lãnh hoán bất vân

.....

Sắc trời như sụp xuống đầu sông. Xe bay mây nổi gió ùng ùng. Chỉ còn nước vọng về Chung sơn mà réo gọi Bảo công. Giữa rừng, ngôi tháp trắng lẻ loi như cánh hạc; Bảo công xương lạnh, réo không nghe.

Rồi ngang qua Lô sơn, trời mây bỗng cuộn cuộn, như long trời như lở núi. Ông kêu gọi thần linh yểm trợ:

[4 câu chữ Hán]

Ngũ lão sở tùng tuyết
Song Khê lạc thiên đàm
Tuy vân mặc đảo ứng
Cố hữu di văn tàm

Ngọn Ngũ lão, đã có lần chào đón ông trong phong vận tài tử, và những con suối từ cao đổ xuống trước kia chúng kiêu hùng cho tài hoa thưởng ngoạn. Bây giờ, trông xa xa, Lô sơn bỗng là những biến tượng dọa dầy. Chân diện mục đã một lần như vén mở, nhưng vén mở rồi khép lại từ nào, mà trong bước đường Lữ thứ bây giờ, trời Lô sơn trở thành khổ lụy nhân sinh đồ ào xuống.

Lại cái màu xanh biếc kia nữa. Màu xanh biếc của ngọn Nga mi, màu xanh trong những phương trời đồng vọng quê hương thuở xưa. Trong những ngày đó, ngọn Nga mi xanh biếc giữa bầu trời là tình tự đầm ấm của quê hương. Nhưng bây giờ, màu đó một lần chợt thoáng qua giấc mộng cũng đủ gây ra vô số đoạn trường:

[2 câu chữ Hán]

Thanh Khê diện chuyển thất vân tung
Mộng lý do kinh thúy tảo không

*Suối trong sấm sét dậy, sụp đỉnh mây ngàn
Chiêm bao còn hỡi, núi biếc quét lưng trời.*

Cho đến giữa tháng tám, ngày mùng bảy, ông vào Cổng châu ngang qua thác Hoàng khủng. Thì nơi đây, thơ đột ngột hiện lên những lời của viễn mộng:

Thất thiên lý ngoại nhị mao nhân

Thập bát than đầu nhất điệp thân

Sơn ức Hỉ hoan lao viễn mộng

Địa danh Hoàng khủng khắp cô thân

*Hai thứ tóc người đi ngoài bảy nghìn dặm;
Một thân côai thác đổ xuống mười tám ghềnh
Núi nhớ Hỉ hoan, đọa đầy viễn mộng
Đất tên Hoàng khủng, lệ khóc cô thân.*

2

Trên đường đi tới Huệ châu, ông gặp chùa Thiên trúc, ghé lại thăm, gặp bút tích của Lão Tô, ông làm thơ và tự viết lời dẫn:

“Tôi năm 12 tuổi, tiên quân từ Kiểng châu về nói với tôi rằng: Gần thành, trong núi có chùa Thiên trúc, có bài thơ của Bạch Lạc Thiên tự tay viết:

Nhất sơn môn tác lưỡng sơn môn

Lưỡng tự nguyên tùng nhất tự phân

Đông gian thủy lưu tây gian thủy

Nam sơn vân khởi bắc sơn vân

Tiền đài hoa phát hậu đài kiến

Thượng giới chung thanh hạ giới văn

**Điều tướng ngô sư hành đạo xứ
Thiên hương quế tử lạc phân phân**

*Một sơn môn làm thành hai sơn môn;
Hai chùa vốn từ một chùa phân;
Suối tây con nước chảy về đông;
Núi nam mây nổi, núi bắc vẩn.
Đài trước hoa nở đài sau thấy;
Chuông khua thượng giới hạ giới rền.
Tượng tượng thầy ta, chốn hành đạo
Hương trời quế núi bay lênh đênh.*

“Bút ký kỳ dật, dấu vết như mới, nay đã 47 năm rồi.

“Tôi đến hỏi thăm, thì thơ đã mất, chỉ còn tấm đá khắc mà thôi. Ngậm ngùi nước mắt chảy, nên làm bài thơ đó”.

Bài thơ ông như thế này:

[8 câu chữ Hán]

**Hương sơn cư sĩ lưu di tích
Thiên trúc thiên tăng hữu cố gia
Không vịnh liên châu ngâm điệp bích
Dĩ vong phi điều thất kinh xà
Lâm thâm dã quế hàn vô tử
Vũ áp sơn khương bệnh hữu hoa
Tứ thập niên tiền chân nhất mộng
Thiên thai lưu lạc thể hoành tà**

*Hương sơn cư sĩ lưu di tích;
Thiên trúc thiên sư có của nhà.
Chuối hạt lần không, mòn vách đá;
Chim ngàn biên biệt, rắn chuồn xa.
Mùa lạnh, rừng sâu còn quế dại;*

Người đau, mưa núi đượm gừng tra (già).

Bốn bảy năm rồi như mộng ảo,

Ven trời đổ lệ đọa đày xa.

Thơ như thế là đồng vọng của cõi đời trăm mặc. Nhưng tình thơ nồng đượm khôn cùng, cho nên những tiếng thì thầm của lịch sử tồn sinh ngân vang khúc đoạn trường khổ lụy. Rừng núi thâm u, tiếng lằn chuỗi của thiền sư trong nỗi đời trầm lặng cô liêu mà cũng trở thành những tiếng vang dậy, thì cánh chim đang ngơ ngác cũng giật mình sững sốt bay đi, con rắn đang cuộn tròn trong hóc đá cũng hoảng sợ chuồn mất. Tiếng đó là tiếng gì mà nghe nó kỳ dị như thế, nếu không là âm hưởng trầm trọng của thảm họa hoành sinh tràn đầy trong cuộc Lữ, cuộc Lữ của tồn sinh mộng ảo?

3

Từ Quảng châu ra đi, còn cách Huệ châu đất trích khoảng một trăm cây số nữa. Trên đường đi ngang qua La phù sơn. Trước thời nhà Đường, đất này trực thuộc Giao chỉ. Đời Đông Tấn, có Cát Hồng, tự xưng Tiểu Cái Tiên ông, và tự hiệu là Bảo Phúc Tử, nghe đồn Giao chỉ có nhiều đan sa, nên dẫn gia đình đến đây để luyện đan. Ông ấy ngụ và chết luôn tại La phù sơn này, chưa nếm được tiên đan trường sinh bất tử. Theo lời chú của ông, thơ Lưu Mộng Đắc có kể, tại La phù, nửa đêm có thể thấy mặt trời, và ông cho là chuyện lạ. Núi có hai lầu đá, chùa Diên tường ở lầu nam; động Chu minh ở phía sau Xung hư quán, được coi là động trời thứ bảy của cõi Bồng lai. Sau quán Xung hư có đàn Triều đầu, tức đàn ngắm sao, của Chư Minh chân nhân. Gần đàn, ông lượm được sáu con rồng bằng đồng và một con cá cũng bằng đồng. Trong núi có thiết kiều, tức cầu sắt, và thạch trụ; ông nói, ít ai đi tới những chỗ đó. Tuốt trong núi sâu, có khe suối, có con cạp cam đi tuần sơn thường lai vãng đó.

Tại đây, ông làm bài thơ:

[24 câu chữ Hán]

**Nhân gian hữu thử bạch ngọc kinh
La phù kiến nhật kê nhất minh
Nam lâu vị tất Tề nhật quán
Uất nghi tự dục triều Chu minh
Đông pha chi sư Bảo Phác lão
Chân khê tảo dĩ giao tiên sinh
Ngọc đường kim mã cửu lưu lạc
Thốn điền xích trạch kim qui canh
Đạo Hoa diệc thường đạm nhất tảo
Khê Hư chính dục cư tam bành
Thiết kiều thạch trụ liên không hoành
Trượng lê dục sấn phi nhu khinh
Vân khê dạ phùng ám hồ phục
Đẩu đàn trú xuất đồng long nanh
Tiểu nhi thiếu niên hữu kỳ chí
Trung tiêu khởi tọa tôn Huỳnh đình
Cận giả hí tác Lãng vân phú
Bút thể phảng phất Ly tao kinh
Phụ thơ từng ngã cái qui khứ
Quần tiên chánh thảo tân cung minh
Nhữ ưng nô lệ Thái Thiếu Hà
Ngã diệc quý mạnh Sơn Huyền Khanh
Hoàn tu lược báo Lão Đồng Thúc
Doanh lương vạn lý tầm Sơ Bình**

Bài thơ kèm theo một số chú thích của chính ông. Ở đây, hãy ghi lại một ít chú thích đó:

Đạo hoa: Đời Đường, đạo sĩ ở Vĩnh lạc, tên Hâu Đạo Hoa, uống vụng thuốc tiên của Đặng Thiên Sư rồi trốn đi. Ở Vĩnh lạc có thứ táo không hạt; chỉ

một mình Đạo Hoa có chứ không ai có. Tôi (lời ông) ở Kỳ hạ có lần ăn được một quả.

Khế Hư: Tăng đời Đường. Khế Hư gặp người dẫn chơi phủ tiên ở Trí sơn; Chân Nhân hỏi: “Ông tuyệt hết tam bành trong lòng chưa?” Khế Hư không đáp được.

Tân cung minh: (lời chú này của riêng người soạn sách): Quần tiên mỗi khi dựng xong cung điện, cần phải có một bài minh, để ghi khắc. Chuyện nhà thơ Lý Hạ: Lý Hạ chết yếu (26 tuổi); nửa đêm về báo mộng cho mẹ, nói thượng giới vừa dựng xong một cung điện, thiếu người viết bài minh, nên Ngọc đế sai người xuống trần triệu Lý Hạ lên.

Thái Thiếu Hà: (lời chú của ông): Đời Đường có người nằm mộng thấy viết bài Tân cung minh, nói: “Từ Dương Chân nhân Sơn Huyền Khanh, đại lược:

Lương thường Tây lộc

Nguyên trạch Đông tiết

Tân cung hoằng hoằng

Sùng kiên ngiệt ngiệt

Lại có Thái Thiếu Hà mộng người sai viết bia, đại lược: “Công trình thừa ngư xa, kim lý thuy vân, xúc không ngưỡng đồ, y lạc luân khôn”. Dưới hết đề: Ngũ vân thư các Thái Thiếu Hà thư.

Đồng Thúc: ông tự chú: Tử Do còn có tự là Đồng Thúc.

Nhân gian sao có kinh Bạch ngọc

Phù sơn canh ba thấy mặt trời

Lầu nam chưa chắc quán Tề nhật (cao bằng mặt trời)

Khúm núm như muốn châu Chu minh

Thầy Đông Pha là lão Bảo Phác

Chân Khế là bạn giao du đời trước

Nhà vàng cửa ngọc lưu lạc từ xưa

Tác vườn thừa ruộng nay về cày cuốc

Trái táo Đạo Hoa đã từng thưởng thức

Tam bành Khế Hư ruột vẫn đeo mang

*Cầu sắt trụ đá kéo bắc ngang không
Lê cao nghều nghệu muốn leo như khi
Đêm gặp cộp rình nơi suối Vân Khê
Ngày bắt nanh rồng trước đàn Triều đầu
Trẻ con nhỏ tuổi có chi lạ
Nửa đêm dậy đọc kinh Huỳnh đình
Vừa rồi làm chơi bài Lãng vân phú
Bút thế tựa tựa Ly tao kinh
Cấp sách theo ta về nhà gấp
Quần tiên đang thảo Tân cung minh
Mi làm đầy tớ Thái Thiếu Hà
Ta cũng xấp xỉ Sơn Huyền Khanh
Lại đến tin sơ chủ Đông Thúc
Chứa lương vạn dặm tìm Sơ Bình.*

4

Ngày 2 tháng 10 năm đó, giáp tuất (1094), ông đến Huệ châu. Cảnh vật trông quen thuộc như từng đã thấy một lần đâu đó, trong mộng. Đến đây thì Tô Vũ cũng sẽ nguyện suốt đời chẵn dề, không mong trở về Bắc mạc nữa. Và Quân Ninh cũng sẽ vĩnh viễn ẩn thân nơi cõi Liêu đông, không bao giờ trở vào lục địa chen chân với đời.

**Phảng phất tăng du khởi mộng trung
Hân nhiên kê khuyến thức tân phong
Lại dân kinh quái tọa hà sự
Phụ lão tương huê nghinh thử ông
Tô Vũ khởi tri hoàn Mạc bắc
Quân Ninh tự dục lão Liêu đông**

**Lĩnh nam vạn hộ giai xuân sắc
Hội hữu u nhân khách ngụ công**

Phảng phất từng quen há mộng ư?

Chó gà riu rít đến chào ta

Lại dân lạ hỏi chuyện gì thế?

Phụ lão dìu nhau đón lão già

Tô Vũ nào mong về Bắc mạc

Quản Ninh từ nguyện cõi Liêu xa

Lĩnh nam đầy rượu vui ngày tháng

Đất trịch nhà quan đợi tuổi già.

Cuộc Lữ từ đây cứ cho đi vào cõi mộng không lời. Khách Lữ thứ chọn đất trịch làm quê hương. Những gì còn đồng vọng, là những tiếng đồng vọng ngoài kia, của mấy phương trời viễn mộng.

5

Bây giờ đã thấy lại mảnh trăng non, và cây ngô đồng thừa lá. Cõi thơ không nằm nguyên ở đó nữa. Chúng vẫn phơi trần ra đó, chịu đựng tuyết sương băng giá của ngày tháng phiêu du, nhưng âm vang của chúng đồng vọng ở ngoài kia, ngoài những ven trời vạn dặm; ngoài đó là cánh chim hồng, lẻ loi, và bay bổng giữa mấy triệu phương trời lồng lộng. Từ cõi mộng đơn sơ, đến cái cõi của đọa đày viễn mộng, có hồ thắm tuyết mù, chơi vui không đáy. Bên này và bên kia, được nối liền bằng một chiếc cầu độc mộc cheo leo. Làm sao để đi qua, và đi lại, bằng hai chân nặng trĩu của hạng phàm phu tục tử? Một cuộc lữ hành như thế, phải trải qua biết bao là gian khổ, dù nơi đi và chỗ đến chỉ cách nhau trong một móng tâm. Đọa đày viễn mộng là ở chỗ đó ư? Nhưng sao lại đọa đày viễn mộng? Phải chăng tiếng đó chỉ mới vang dội, từ một lão đại thần, lồi thồi thê tử, khúm núm dặt nhau chịu đày ải đi về những vùng cùng cực của Nam hoa, hay đi vào tận chốn sơn cùng lộ tuyệt của một đời sống chết? Bơ vơ nơi khách địa, thì tình cố quận và tình tha hương, cả hai

đều thăm thiết. Nhưng cổ quận thì đâu không là cổ quận, và tha hương thì nơi nào lại chẳng phải là tha hương. Đứng bên này mà vọng đến bên kia, con mắt cứ mỗi mòn trông đợi. Thế là lao tâm khổ tứ, là quần quai hình hài. Nơi ngọc đường kim mã, mộng bình sinh như đã cực đỉnh tang bồng. Nói năng thì như gươm Tần xẻ tóc, và rửa hai tay xuống thì lịch sử trào ra. Đẩy một vạn người bước tới, kéo một vạn người bước lui. Lên núi thì núi rừng cũng biến thành biển lửa. Đưa con mắt hùng thị bốn phương trời, bỗng thấy nước lũ Trường giang đổ xuống:

Giang sơn như họa

Một thời hào kiệt anh hùng.

Ngọc đường kim mã bỗng vang lên những tiếng gào thét đoạn trường. Chim bỗng giật mình tung cánh bay cao. Biết nơi nào là cổ quận, nơi nào là tha hương, để chim bằng đậu lại:

Trạch tận hàn chi bất khảng thê

Tịch mịch sa châu lãnh

Đường ra đi, qua trăng ngàn, qua gió bãi, mây vùn vù, núi non sụp xuống, nắng chiều đỏ như máu. Đau khổ, kinh hoàng, nên kêu réo, nên ngậm ngùi, và uất hận:

Sơn ức Hỉ hoan lao viễn mộng

Địa danh Hoàng khủng khắp cô thân

Đất khách là mười tám cái ghềnh thác kinh hoàng đổ xuống; nước mắt của một lão thần cô quạnh cũng đổ xuống. Nhưng đất đó dọa đầy thân xác mà không dọa đầy viễn mộng. Quê hương với ân tình thăm thiết kia mới thực sự là dọa đầy viễn mộng:

Núi nhớ Hỉ hoan dọa đầy viễn mộng

Đất tên Hoàng khủng lệ khóc cô thân

Trên đường vào Nam, ngang qua chùa Nam hoa, ông ghé lại chùa và làm thơ:

Ngã bản tu hành nhân

Tam thế tích tinh luyện

Trung gian nhất niệm thất

Thọ thử bách niên khiển
Khu y lễ Chân Tướng
Cảm động lệ vũ tảo
Tá sư tích đoan tuyền
Tẩy ngã ý ngữ nghiên.

Ta vốn người tu hành
Ba đời dày tu luyện
Nửa chừng một niệm hư
Trăm năm đầy đoạ khiến
Xóc áo lễ Chân Tướng
Cảm động lệ mưa tuôn
Ngọn suối đầu gây sư
Xin rửa nghiên ý ngữ

Ông nói mượn dòng suối trên đầu gây Thiên của sư, để rửa sạch cái nghiên mực ý ngữ, nói láo hay nói thêu dệt, của ông. Nhưng, ông ý ngữ như thế nào? Ông làm thơ, lời thơ ông thanh cao thần thánh. Ông làm quan thì lời quan của ông bộc trực thanh liêm. Đó là những lời nói đẹp đẽ; vì đẹp nên là ý ngữ ư? Có thể như thế, và chắc chắn không là như thế. Nhưng, ông làm quan thì lời quan nó đầy đoạ đời quan của ông. Ông làm thơ thì lời thơ nó đầy đoạ trời thơ của ông. Lời thơ của ông thì những là... *Hỉ hoan lao viễn mộng*. Lời quan của ông thì những là... *Hoàng khủng khắp cô thân*. Cả hai cũng đầy đoạ thân và tâm của ông. Nếu rửa sạch những thứ đó đi, chắc gì đã không là một cội đoạ đầy khác nữa:

Dĩ hỉ thiên tâm vô biệt ngữ
Thượng hiềm thế phát hữu thi ban

Tâm thiên không lời, cái đó ông hâm mộ rồi. Nó cũng trong phương trời viễn mộng của ông, nhưng đạo thơ có lời, cũng là phương trời viễn mộng của ông. Không phải ông bị đầy đoạ vì bị ray rứt giữa hai đường. Cái đó dành cho tục tử, chứ không hề có nơi cốt cách cao kỳ tuyệt diệu như ông. Nhưng cả hai cái đó, thắt chặt rồi buông lơi, như một cuộc giao tình đến để rồi đi; cả hai đưa nhau, đẩy nhau, đưa đẩy mãi lên mây từng trời cao diệu, trên những phương trời viễn mộng; đưa đẩy nhau cho đến cùng tuyệt càn khôn trong bất động, trong vô ngôn; trong phương trời đoạ đầy viễn mộng. Thế thì, cái chỗ đoạ đầy

viễn mộng đó cũng đơn sơ như cõi mộng ban đầu; ban đầu từ một gương mặt trong ngọc trắng ngà không son phấn, rẽ cánh hồng mà nụ vẫn còn tươi, cho tình lên cao vút với mây trời trong nắng sớm:

Tổ diện thường hiềm phần uyển

Tẩy trang bất thốn tàn hồng

Cao tình dĩ trực hiểu vân không

Bất dữ lê hoa đồng mộng

Sau hết, và như là bắt đầu, thấy lại nó đơn sơ như mảnh trắng non và cây ngô đồng thưa lá.

Cõi thơ, có đến và có đi, nhưng không hề có dấu vết. Một cánh chim nhận, một cánh chim hồng, ngoài ven trời vạn dặm.

Tuệ Sỹ

Tô Đông Pha - Những Phương Trời Viễn Mộng

NXB An Tiêm, in lần 2, Paris, 2001, tr. 225-243

Vi tính: Santa Ana, 22 tháng 3 năm 2016

TỰA

THẮNG MAN GIẢNG LUẬN*

Bản kinh Thắng Man này được dịch và giải vào một thời điểm mà dấu ấn của nó sẽ mãi mãi không phai mờ trong tâm trí của những chứng nhân lịch sử. Mỗi cá nhân nhìn theo góc độ nhận quan của mình. Bằng hữu thiện tri thức có thể tìm thấy đâu đó, giữa hai hàng chữ dịch và giải, dấu ấn mơ hồ của thời gian. Một cộng cỏ non yếu, cố vươn mình đón bắt ánh sáng cho lẽ sống, dưới sức nặng tàn bạo của khối đá vô tri lầm lì.

Bản dịch và giải chỉ mới hoàn tất phần đại cương. Nhưng cũng phải tạm thời xếp vào góc tối của giá sách. Người viết đi theo định nghiệp của mình. Hay của cả dân tộc?

Rồi có một bằng hữu thiện tri thức, bắt chợt tìm thấy nó trong lớp bụi quên lãng của thư viện chùa. Anh ấn hành, với những cái xong và chưa xong.

Từ đó cho đến nay, một hoặc nhiều, thế hệ đã ra đi, biến mất trong bóng tối của đêm dài sinh tử; nhiều thế hệ mới ra đời. Phôi bào trong Như Lai tạng vẫn liên tục kết rồi rã, thành rồi hoại. Dòng tương tục vẫn tiếp nối không ngừng.

Năm tháng vẫn như nụ cười trong mộng.

Am Thị ngạn, PL. 2543

Tuệ Sỹ

Thắng Man Giảng Luận, NXB Phương Đông 2007, tái bản 2012, tr. 7

* *Thắng Man Giảng Luận* là tác phẩm quan trọng của Thầy Tuệ Sỹ. Sách do NXB Phương Đông in lần thứ nhất, 2007 và tái bản năm 2012. Sách khổ 14x20,5cm, 355 trang.

4 câu Thầy Tuệ Sỹ trích dẫn, in ở trang 8 trước khi vào Phần Một của cuốn sách như sau:

**Ksantisara-drdhavarma-varmita
Jnanakhanga-karunayata-bhuja/
Maramandala-ranasmi amukhe
Surabhuta abhivahayahiu me//**

***Trang phục bằng khối giáp nhẵn kiên cố,
Thanh gươm trí trong cánh tay đại bi;
Nguyện dâng Đại Hùng dũng mãnh hướng dẫn con
Trực diện chiến đấu với Ma quân.
(Kinh Hoa Nghiêm, phẩm Văn-thù-sư-lợi)***

Mục lục *Thắng Man Giảng Luận*:

Tựa (tr. 7)
Phần Một: Giảng Luận (tr. 9)
Chương I: Giới thiệu tổng quát (tr. 11)
Chương II: Bồ-đề tâm và quy y (tr. 29)
Chương III: Bồ-tát giới (tr. 37)
Chương IV: Bồ-tát nguyện (tr. 55)
Chương V: Bồ-tát hành (tr. 67)
Chương VI: Cứu cánh của Bồ-tát đạo (tr. 85)
Chương VII: Thánh đế và Niết-bàn (tr. 125)
Chương VIII: Như lai tạng (147)
Chương IX: Pháp thân (tr. 177)
Chương kết: Thắng Man: Nhân cách và lý tưởng (197)
Phần Hai: Phiên dịch kinh văn (tr. 201)
Tiểu dẫn lịch sử truyền dịch (205)
Chương một: Phẩm tính siêu việt của Như lai (209)
Chương hai: Mười đại thọ (217)
Chương ba: Ba đại nguyện (223)
Chương bốn: Nhiếp thọ (225)
Chương năm: Nhất thừa (tr. 238)
Chương sáu: Vô biên thánh đế (263)
Chương bảy: Như lai tạng (267)
Chương tám: Pháp thân (269)
Chương chín: Nghĩa Không che lấp chân thật (273)
Chương mười: Một đế (tr. 277)
Chương mười một: Một sở y (tr. 279)
Chương mười hai: Diên đảo và chân thật (tr. 281)

Chương mười ba: Tự tánh thanh tịnh (tr. 287)
Chương mười bốn: Con đích thực (tr. 295)
Chương mười lăm: Thắng Man sư tử hống (tr. 299)
Thư mục tham khảo (tr. 305)
Phụ lục
Thắng Man sư tử hống nhất thừa đại phương tiện phương quảng kinh (tr. 313)
Phụ lục 1 (tr. 314)
Phụ lục 2 (332)
Sách dẫn (349).

THẮNG MAN GIẢNG LUẬN*

CHƯƠNG I.

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

TIẾT I: TƯ TƯỞNG CHỦ ĐẠO

I. TƯ TƯỞNG CHỦ ĐẠO

“Phật tính bình đẳng trong tất cả chúng sinh”, hiểu được điều này bằng những suy luận lý trí không phải là khó, nhưng hiểu bằng tất cả tâm nguyện và chí hướng cao cả, để rồi nỗ lực dũng mãnh, kiên quyết mà thành tựu, thì ngay cả đến những bậc thiện trí của thế gian nhiều khi cũng phải phân vân. Cho nên, để minh họa ý nghĩa này một cách sống động và thâm thiết, kinh *Pháp hoa* đã hình dung Tôn giả Xá-lợi-phất như là biểu tượng cho sự tương phản giữa tâm tư vĩ đại của bậc thượng trí với những giới hạn khắc khe của thực tế sinh hoạt. Sau khi chứng đạt địa vị Thánh giả cao tột trên thế gian, mà đối với sự chứng đạt của mình và đối với cảnh giới bất khả tư nghì của đấng Đại Giác vẫn không khởi hoài nghi, Tôn giả đã tự trách căn tánh thấp kém của mình:¹ “Hỡi ôi, cùng ở trong các pháp vô lậu, ta đã để cho lừa dối bằng những tâm tư xấu. Cho nên, đời vị lai ta sẽ không diễn thuyết Pháp tối thượng trong ba cõi”.

“Hỡi ôi, đáng trách thay! Tại sao tự lừa dối?” Đó là Tôn giả tự thống trách tại sao trước đây không gieo trồng hạt giống Đại thừa chí thượng để có thể thành tựu những phẩm tính cao thượng, siêu việt của Như Lai, để có thể có đủ khả năng giáo hóa của đức Như Lai.

Thực sự, như kinh điển đã chỉ rõ, chí nguyện Đại thừa mặc dù được coi là tối thượng tối đại về kết quả thành tựu nhưng nhân duyên để thành tựu của nó thì hết sức đơn giản:² “Những ai đã từng một lần xưng ‘Nam mô Phật’

trong các tháp miếu thờ xá-lợi; tất cả những người ấy, dù chỉ một lần với tâm tán loạn, đều đã thành tựu trí giác vô thượng này”.

Sự kiện càng đơn giản bao nhiêu càng khó nhận thức bấy nhiêu. Cho nên khi đức Phật quyết định tuyên bố đạo lý Nhất thừa rằng:³ “Và Ta nói như vậy: tất cả các pháp này vốn thường hằng vắng lặng, bản lai tịch tĩnh. Phật tử sau khi đã thực hành đầy đủ, đời sau sẽ thành Phật”, thì sự kiện đó được coi là một biến cố vĩ đại.

Và đây cũng là một biến cố vĩ đại, khi Thắng Man phu nhân phát khởi chí nguyện Đại thừa. Chí nguyện ấy là mong học hỏi và thấu triệt vô lượng vô biên Phật pháp; và không chỉ có thế, chí nguyện của phu nhân còn hướng đến những thực hành cao cả, tự mình gánh vác trách nhiệm lớn lao, sẵn sàng xả bỏ thân mạng vì sự tồn tại của Chánh pháp và vì lợi ích của tất cả chúng sanh. Nơi đây không còn giới hạn vấn đề mà người ta nói là thường tình nhi nữ hay chí khí trượng phu nữa.

Chúng ta như người cùng tử⁴, bao nhiêu năm lưu lạc, sống trong đói rách bơ vơ. Nhưng khi gặp lại cha già trong khung cảnh sang cả thì không thể tin tưởng quyền thừa kế gia sản của mình, mà chỉ khư khư ôm chặt lấy mặc cảm thấp kém bản cùng, chỉ bằng lòng làm một kẻ tội tởm hèn mọn. Cho đến khi nào cùng tử ấy nhận ra rằng đó thực sự là người cha già mà mình bị thất lạc từ lâu, chỉ khi ấy mới có chí hướng tiếp nối sự nghiệp lớn lao ấy. Các vị thượng tôn trưởng lão trong hàng Thanh văn như ngài Tu-bồ-đề, Ma-ha Ca-diếp, Ma-ha Ca-chiên-diên, Ma-ha Mục-kiền-liên đã tự so sánh như vậy, sau khi các ngài được đức Phật khai thị cho biết thế nào là con chân thật của Như Lai, hóa sinh từ trong lòng Chánh pháp. Tự xác nhận mình là người con chân thật của Như Lai, tức cũng đồng thời tự xác nhận sứ mạng tiếp nối sự nghiệp Như Lai của mình, đó cũng chính là trường hợp của Thắng Man phu nhân. Và cũng là trường hợp của tất cả những ai thấu triệt một cách sâu sắc rằng mình là một Phật tử.

Cho nên, như chúng ta sẽ thấy trong chương cuối cùng củ kinh *Thắng Man* này, chí nguyện Đại thừa mặc dù là chí nguyện cao cả, thậm chí bậc đại trượng phu không thể dễ dàng đảm đương, nhưng chí nguyện ấy thật cũng vô cùng đơn giản, thậm chí trẻ thơ bảy tuổi cũng có thể hiểu và cũng có thể phát hiện bằng hành động cụ thể.

II. THỰC TIỄN HÀNH ĐỘNG

Thiện Tài đồng tử⁵, sau khi đã phát khởi chí nguyện đại thừa, lại mong thực hiện cụ thể chí nguyện ấy, bèn thưa với Bồ-tát Văn-thù rằng:⁶ “Nhu cõi đất lớn không hề giao động, khi mang gánh nặng bằng sức mạnh đại bi, như kho tàng trí tuệ nuôi dưỡng thế gian, mong con bước lên cỗ xe tối thượng như vậy”.

Bồ-tát Văn-thù bay giờ quay lại với tất cả dáng điệu trầm hùng của con voi chúa⁷ quán sát và tán thán Thiện Tài đồng tử: “Lành thay, lành thay! Thiện nam tử, người đã phát tâm vô thượng chánh giác, lại còn mong mỏi gần gũi các thiện tri thức để học hỏi Bồ-tát hạnh...”

Đã phát khởi chí nguyện Đại thừa, lại kiên quyết thực hiện chí nguyện ấy, đó thực sự là cung cách hùng dũng của con sư tử đang vươn mình, và do đó phải được nhìn đến bằng cung cách của con voi chúa. “Sư tử tần thân, tượng vương hồi thị”, là thành ngữ mô tả tất cả cung cách uy mãnh của chí nguyện Đại thừa và hành vi thực tiễn của chí nguyện ấy. Nhân cách vĩ đại không do nơi địa vị cao trọng của một thiên tử hay vương phi, hay những gì tương tự, mà chính do bởi chí nguyện và thực tiễn hành động. Thắng Man phu nhân không phải chỉ điển hình cao cả của một nữ Phật tử, mà còn là điển hình cho sự định giá tuyệt đối về khả năng hướng thượng của bất cứ chúng sanh nào.

Sau khi đã phát khởi chí nguyện Đại thừa như vậy, Thắng Man phu nhân lại tiếp đến nêu rõ những thực tiễn hành động của Bồ-tát đạo mà người nữ có thể thực hiện được. Đây là vấn đề liên hệ đến căn tính dị biệt trong các môi trường thực hành Bồ-tát đạo.

Cùng đi trong một Nhất thừa đạo, cùng hướng đến một lý tưởng Phật đạo duy nhất, nói một cách tổng quát, cùng tuyệt đối bình đẳng về Phật tính, nhưng giới hạn căn tính của chúng sinh vốn sai biệt bất đồng. Vì vậy, Bồ-tát đạo không chỉ có một. Thiện Tài đồng tử điển hình cho giới thanh niên trí thức, thực hành Bồ-tát đạo bằng sự thân cận thiện tri thức để học hỏi không hề biết mệt mỏi. Duy-ma-cật điển hình cho cư sĩ lão thành, thể hiện Bồ-tát đạo bằng du hí tam muội, với đời sống phóng khoáng, thông dong không hề câu nệ hình danh sắc tướng. Cũng vậy, Thắng Man phu nhân điển hình cho phụ nữ thực hành Bồ-tát đạo bằng cung cách trang nhã, từ ái, khiêm cung. Môi trường

thực hành bao gồm từ giới hạn thân thuộc với bốn phận tôn kính bậc trưởng thượng, yêu mến những người thấp hơn, cho đến những sinh hoạt trong cộng đồng xã hội, biết săn sóc những người cô cút, biết làm vui nổi khổ và tăng niềm vui cho mọi người. Như trong lời phát biểu của Phu nhân đã nói rõ: “Không vì riêng mình mà thực hành bốn nhiếp sự”. Bồ-tát hướng đến Phật đạo không chỉ vì thành tựu cứu cánh của riêng mình, mà trong sự nghiệp cứu cánh chung đó của mọi thế gian có sự tham dự xây dựng của mình. Cho đến, Bồ-tát không đến để phá hủy những gì thế gian đang có và đang ước vọng: Tài sản, tình yêu, hạnh phúc... nhưng đến để dựng lại những gì đang sụp đổ, nối kết những gì bị đứt lìa. Xuất hiện hay thác sinh trong hình tướng phụ nữ thì Bồ-tát hành động đúng theo thiên chức của nữ giới. Thành tựu thiên chức ấy trong chí nguyện Đại thừa tức là thành tựu trọn vẹn Bồ-tát đạo. Bởi vì, do căn tính dị biệt, có những hàng chúng sinh cần được giáo hóa bằng hình tướng Phật, hình tướng Thanh văn hay hình tướng Đại Phạm thiên, hình tướng đại thần, tỳ-kheo, cư sĩ, thì cũng có những hàng chúng sanh cần được giáo hóa bằng hình tượng phụ nữ, cho đến hình tướng đồng nữ. Cho nên cũng như chí nguyện Đại thừa cao cả mà cũng đơn giản, thì cũng vậy, sự thực hành Bồ-tát đạo rất khó khăn mà cũng rất giản dị. Nói rằng khó, thì hành động tung hoa của một thiên nữ, thậm chí Tôn giả Xá-lợi-phất cũng không hiểu hết.⁸ Nói rằng giản dị, thì cho đến việc con nít vọc cát mà chơi cũng có thể thành Phật.⁹

III. SỞ HỌC BAO LA

Tư tưởng chỉ đạo của *Thắng Man* được đặt căn bản trên thuyết Như Lai tạng, cũng, đồng với kinh *Lăng-già*, *Như Lai tạng*, *Bát tạng bất giảm*, *Vô thượng y*; và luận *Đại thừa khởi tín*, *Phật tính luận*. Như Lai là biểu tượng của nhân cách tuyệt đối giải thoát. Thức tính của chúng sanh do bị nhiễm ô bởi cấu bợn phiền não, cho nên không phát huy được những công năng siêu việt của Phật tính sẵn có, và do bởi nhận thức sâu sắc rằng chính thức tính ô nhiễm của chúng ta, cái thức tính luôn luôn thúc đẩy chúng ta chạy đuổi theo dục vọng hư huyền bên ngoài như con dê khát đuổi theo ráng nắng trên cánh đồng xuân, chính thức tính ấy là Như Lai tạng, là tự tính thanh tịnh sẵn có, tin vào sự tin và hiểu ấy, Phật đạo dù cao xa nhưng không phải là điều không thể ước vọng, và Bồ-tát đạo dù nhiều khó nhọc nhưng không phải là không thể thực hành được. Đó là sự học hỏi và hiểu biết mà đưa đến tin tưởng và thực hành. Sự thực hành càng kiên cố, sự tin và hiểu lại càng sâu và càng cao xa. Cả hai

khía cạnh ấy, tri và hành, như hai bánh xe của cỗ xe lớn chở chúng ta và tất cả tiến về Phật đạo tối thượng.

Để có thể đạt đến nền tảng vững chắc của tin tưởng và hiểu biết sâu xa về Như Lai tạng, về tự tính thanh tịnh ấy, *Thắng Man* khởi đi từ nhận định về thực trạng sinh tử. Đó cũng là khởi điểm của tất cả Phật pháp dù là với Thanh văn thừa hay Bồ-tát thừa. Không những thế, đó còn là khởi điểm của tất cả mọi tin tưởng và hiểu biết của thế gian. Như đức Phật có nói: “Vì sợ hãi mà người ta tìm đến quy y với thần cây...”¹⁰. Người ta sợ hãi gì? Sợ đủ thứ, và hình thức đe dọa có thay đổi tùy theo thời đại. Trong thời kỳ mông muội bán khai, con người sợ sấm, sợ bão, sợ mọi hiện tượng thiên nhiên. Ngày nay người ta sợ tai nạn giao thông, sợ khủng bố, sợ bom nguyên tử... nhưng nguồn gốc của mọi sợ hãi ấy phát xuất từ nỗi sợ hãi muôn thuở của con người; đó là sợ sống và sợ chết. Hàng Thanh văn do nhận rõ thực chất của đời sống, biết rằng “những gì có sanh tất có diệt” cho nên các vị ấy sống tu tập nương theo đức Như Lai, cho đến khi biết rõ và tự tuyên bố rằng: “Sự sanh của ta đã dứt..., không còn thọ sanh đời sau nữa”. Bồ-tát cũng khởi từ nhận định về thực chất hư ảo ấy của đời sống, nhưng nhận định với một tầm nhìn phổ biến. Bồ-tát phát hiện hai hình thái của sinh tử; đó là phần đoạn sanh tử và biến dịch sanh tử. Nếu sự sống và sự chết được nhận định qua tính cách tồn tại và hủy diệt của sắc thân này, dù trong đời này hay trong đời sau, sự kiện đó được gọi là phần đoạn sanh tử. Hàng Thanh văn với nỗ lực giải quyết nỗi sợ hãi về sống chết qua tính chất vô thường của sắc thân này, do đó chỉ tu tập đối trị các ô nhiễm mặt ngoài, tức là những tham dục, sân hận, các kết sử, các ràng buộc, chúng lôi cuốn chúng sinh vào những cuồng dại để đưa đến hậu quả là thân và tâm bị bức rức, bị đốt cháy, khổ não. Bồ-tát nhận định thêm rằng, cái gì che lấp chân tính của chúng sinh để không cho thấy rõ khả năng siêu việt ngay trong chính mình, khiến chúng sinh có căn tính thấp kém không tự mình đảm nhận sứ mạng cao cả của Như Lai? Đó chính là phần vô minh nhỏ nhiệm chưa bị diệt trừ. Như con gà con nằm trong trứng, chưa đập được vỏ trứng để chui ra.

Theo ý nghĩa cơ bản, do bị vô minh che lấp, chúng ta không thể thấy được biên tế của sự sống và sự chết; không chỉ là sống chết trong một thời gian kỳ hạn nào đó, mà là sống chết trong từng khoảnh khắc sát-na, và cứ như

vậy, sống chết liên tục tiếp nối nhau từ vô thủy đến vô cùng. Đó gọi là biến dịch sanh tử, nhỏ nhiệm, sâu kín khó thấy, khó biết, so với phần đoạn sanh tử.

Theo ý nghĩa rộng hơn, vô minh như là bức màn tối ngăn che không cho chúng ta nhận thấy rõ những mối quan hệ mật thiết giữa mình và thế giới; không cho nhận thức được lý tính duyên khởi trùng trùng vô tận, được ví dụ như là mối quan hệ trong màng lưới kết bằng Đế thanh minh châu. Do thế, do bị vô minh vô minh ngăn che ta và thế giới, không thấy rõ nỗi khổ của ta đây là nỗi khổ toàn diện, không có sự khác biệt và cách biệt giữa cái cá biệt và toàn thể ấy. Những ai chỉ mới tìm thấy cái hạnh phúc cá biệt của mình, chưa tìm thấy hạnh phúc chung bao la của toàn thể, thì hạnh phúc ấy chưa phải là cuối cùng. Cũng thế, nếu thoát khỏi nỗi khổ sống chết cá biệt của mình, chỉ liên hệ đến sự còn và mất của bản thân do bốn đại giả hợp này, đó chưa phải là giải thoát trọn vẹn.

Sau khi thấu rõ thực chất của đời sống, biết rõ tính chất vô thường của sắc thân, không còn bám chặt vào những sở hữu hư ảo trên thế gian, và do đó diệt trừ sự sợ hãi về phần đoạn sanh tử, nhưng vì vô minh chưa được diệt trừ trọn vẹn. Bồ-tát nhận thấy vẫn còn một nỗi sợ hãi sâu thẳm không lường được, sợ hãi về biến dịch sanh tử. Chỉ khi nào được địa vị vô úy của Như Lai, bấy giờ mới có thể nói là đạt đến tịch lạc tuyệt đối.

Như vậy, Thanh văn hiểu khổ, đoạn tập, chứng diệt và tu đạo, cũng vậy. Bồ-tát học hiểu Phật pháp trên cơ sở bốn Thánh đế. Nhưng, với tính chất không giới hạn của biến dịch sanh tử. Khổ đế của Bồ-tát là thực trạng đời sống vô biên. Khổ đế vô biên, cho nên nguyên nhân đưa đến sự khổ hay Tập đế cũng vô biên, và do đó, tịnh lạc diệt khổ và con đường tu tập dẫn đến diệt khổ cũng vô biên. Bồ-tát học tập Vô biên Thánh đế, cho nên sự học ấy thực sự bao la không cùng tận.

TIẾT 2: GIẢI THÍCH ĐỀ KINH

Trong đoạn cuối của kinh, đức Phật có đề ra 15 tên gọi khác nhau của kinh này. Nhưng để kinh thông dụng hiện tại tổng hợp tất cả các tên gọi khác nhau ấy. Dưới đây chúng ta sẽ giải thích chi tiết.

I. THẮNG MAN

Có hai khía cạnh cần được thấu hiểu trong danh hiệu này đối với tiêu đề tổng quát của toàn bản kinh.

a. *Khía cạnh thực tế*. Bởi vì nội dung chính yếu của toàn bộ kinh là những điều được nói ra là do bởi Thắng Man Phu nhân.

b. *Khía cạnh tượng trưng*. Như đã thấy ở tiết thứ nhất của chương giới thiệu tổng quát này. Thắng Man Phu nhân là nhân cách tượng trưng cho tinh thần tuyệt đối bình đẳng của Đại thừa, là thiên chức làm mẹ của Bồ-tát. Bồ-tát không phải là con đường dành riêng cho các hàng Thanh văn xuất thế, các bậc đại trượng phu, lại cũng không phải chỉ riêng biệt cho một hạng người đặc biệt nào, mà bởi vì Phật tính vốn bình đẳng nơi tất cả chúng sanh cho nên chí nguyện và trách nhiệm Đại thừa vẫn có thể được đảm trách trọn vẹn bởi cốt cách của một nữ Phật tử. Với thiên chức làm mẹ, Bồ-tát ôm trọn cả thế gian vào trong tấm lòng bao dung trời biển của mình. Thắng Man là bảng chỉ dẫn các phương pháp nuôi lớn thánh thai của Bồ-tát, mở rộng tình mẹ bao la của Bồ-tát, do đó không phải riêng biệt dành cho phụ nữ, mà là một khía cạnh trong muôn vàn khía cạnh thực tiễn của Bồ-tát đạo.

Như thế, ở đây có nhân cách Thắng Man và nguyên lý Thắng Man trong tiêu đề kinh.

Về tiểu sử Thắng Man Phu nhân, hiện chúng ta biết rất ít, ngoại trừ những điểm chính như được nói trong phần mở đầu của kinh. Các tài liệu trong điển tịch Phật giáo Trung hoa hiện có cũng không nói gì nhiều hơn những điều mà kinh này nói. Như vậy, chúng ta biết một cách vắn tắt về thân thế của phu nhân như sau: Phu nhân là con gái của vua Ba-tư-nặc và Mạt-lị Phu nhân, là vương phi của vua Hữu Xứng.

Ba-tư-nặc và Mạt-lị Phu nhân là hai vị tại gia đệ tử danh tiếng của đức Thích Tôn. Nhà vua có một đức tính thuần khiết, vững mạnh trong giáo pháp của Phật. Điều này được đề cập rất nhiều trong các kinh điển, nhất là kinh điển nguyên thủy. Kinh *Pháp trang nghiêm*¹¹ ghi chép sự bày tỏ của vua về những niềm tin trong sáng của chính mình về các phẩm tính tuyệt vời của đức Như Lai, về Chánh pháp được Như Lai khéo giảng thuyết, và về đoàn thể Tăng chúng sống hòa thuận, vui tươi, khéo tu tập dưới sự hướng dẫn của đức Như Lai. Trong một đoạn kinh khác thuộc *Tương ưng bộ*¹² có ghi rằng, vào một lúc nọ nhà vua đến viếng Phật và cũng ngay lúc ấy cung nhân đến báo tin Mạt-lị Phu nhân vừa sinh một công chúa. Vua tỏ ý không vui về tin này, vì nhà vua thích con trai hơn. Nhưng đức Phật giảng giải rằng trong nhiều trường hợp con gái vẫn xứng đáng hơn con trai. Bản kinh của chúng ta có lẽ cũng ý hướng này.

Tài liệu kinh điển Pali chỉ cho biết vua và hoàng hậu Mạt-lị có một người con gái nhưng không thấy nói rõ tên. Tài liệu Pali cũng cho biết nhà vua có một vị công chúa tên gọi là Vajiri hay Vajirakumàri (Kim Cang vương đồng nữ) về sau được gả cho vua A-xà-thế nước Ma-kiệt-đà. Nhưng các tài liệu này không chỉ rõ Vajiri là con gái của vị vương phi nào.

Thắng Man là tên được dịch từ tiếng Phạn. Tên gọi này, theo *Thắng Man bảo khốt*¹³ của Cát Tạng, tiếng Phạn gọi là “thất-lị-ma-la”¹⁴. Nhưng theo *Thành duy thức thuật ký*¹⁵ của Khuy Cơ thì tiếng Phạn của tên gọi ấy được gọi là “mạt-lị-thất-la”¹⁶. Cả hai đều có cùng ý nghĩa: Cát tường hoa man, tràng hoa của sự tốt đẹp, thánh thiện, hay đỉnh đầu có kết tràng hoa. *Thuật ký* của Khuy Cơ cũng giải thích rằng, sở dĩ có tên như vậy, vì mẹ là Mạt-lị nên con gái được gọi là Mạt-lị-thất-la.

II. SƯ TỬ HỒNG

Thắng Man sư tử hồng, chính là một trong 15 danh hiệu mà đức Phật nêu lên để đặt cho kinh này.

Thông thường, trong các kinh điển, thành ngữ “sư tử hồng” hay tiếng rống của con sư tử được dùng theo ý nghĩa như sau:¹⁷

1. Quyết định thuyết: lời nói chắc thật đúng với việc làm. Kinh *Thế gian*, kinh số 137 thuộc bộ *Trung A hàm*¹⁸ nói: “Đức Như Lai, kể từ đêm thành đạo vô thượng chánh giác cho đến đêm nhập vô dư Niết-bàn, trong khoảng trung gian đó, những gì được nói chính từ miệng Như Lai, những gì được đối đáp bởi chính Như Lai, những điều ấy tất cả đều chắc thật, không trống rỗng, đúng như thực, không điên đảo; nói về Như Lai cũng là nói về sư tử vậy”.

2. Vô úy thuyết: nói mà không hề do dự, sợ hãi, nói với sự xác tín, kiên quyết. Khi Tôn giả Xá-lợi-phất ca ngợi đức Phật rằng: “Trong quá khứ, trong tương lai, cũng như trong hiện tại, không thể có một (...) ai tôi thắng hơn đức Thế Tôn...”; thì bấy giờ đức Thế Tôn ấn chứng rằng lời nói của Tôn giả Xá-lợi-phất thật sự là tiếng nói không sợ hãi, là tiếng rống của con sư tử.¹⁹

3. Nhu thuyết tu hành: tu tập đúng như những điều đã được giảng dạy. Tất cả những thực hành chân chính, đúng với Chánh pháp; sự giảng dạy về những điều thực hành ấy được gọi là “Sư tử hồng”. Thí dụ, khi đức Phật bác bỏ các lối tu khổ hạnh và chỉ ra con đường chân chính, thiết thực hơn các khổ hạnh ấy cho các người Ưu-đàm-bà-la, thì đây là lúc ngài đang nói bằng tiếng rống của sư tử, và do đó kinh được đặt tên là “*Ưu-đàm-bà-la sư tử hồng*.”²⁰

Trong các kinh điển Đại thừa, từ “sư tử hồng” thường được dùng để chỉ cho tiếng nói của đại trí. Vì tiếng nói ấy làm chấn động những ai có căn tánh thấp kém, như đàn nai run sợ khi nghe tiếng rống của sư tử.

Ở đây, Thắng Man Phu nhân, đối trước Phật, mà có thể tự mình phát khởi chí nguyện Đại thừa và cũng tự mình nói lên tư tưởng sâu sắc của Đại thừa, nói một cách không sợ hãi, không do dự. Cho nên những điều Phu nhân nói cũng được gọi là sư tử hống”.

III. NHẤT THỪA

“Nhất thừa” cũng là đề mục của chương V phần sau. Đây là tư tưởng căn bản của toàn bộ kinh. Nói là “Nhất thừa” cũng đồng nghĩa như được nói trong kinh *Pháp hoa*, theo đó, giáo pháp của đức Thích Tôn được nói ra chỉ hướng đến một mục đích duy nhất, là dẫn dắt tất cả chúng sanh đến nơi giải thoát và giác ngộ như Ngài. Cho nên, giáo pháp ấy chỉ có một thừa duy nhất, tức Phật thừa, chứ không có hai, cũng không có ba. Như đề kinh chỉ rõ, ở Thắng Man, Nhất thừa đi liền với Đại phương tiện. Đó là, từ Nhất thừa, với Đại phương tiện, mà các thừa khác được dẫn xuất, và do đại phương tiện mà Phật thừa được chỉ điểm và được hướng đến.

IV. ĐẠI PHƯƠNG TIỆN

Phương tiện cũng thường nói là “phương tiện quyền xảo”, của sự khéo léo của khả năng thuyết giáo, hướng dẫn thích hợp tùy theo căn tánh mỗi chúng sanh để đưa đến địa vị của Phật thừa.

Bồ-tát đạo được thực hành trên một nền tảng song đối, đó là đại trí, đại bi hay đại hạnh. Với đại bi, Bồ-tát học tập quán sát để nhìn thấu suốt bản tính chân thực của vạn hữu, nghĩa là học hỏi vô biên Phật pháp, không bao giờ biết mệt mỏi nhàm chán. Nhưng Bồ-tát đạo không phải là con đường mong cầu lợi ích riêng cho mình, mà hướng đến sự giải thoát và giác ngộ của hết thảy chúng sinh. Do đó, song song với sự học tập và quán sát để thành tựu đại trí. Bồ-tát cũng phát khởi tâm nguyện đại bi. Tâm nguyện ấy, nếu không do phương tiện trí thì không thể thành tựu được. Bởi vì sự thành tựu đại trí, tức thành tựu nhất thiết trí, thấy rõ chân tướng của vạn hữu, Bồ-tát thấy rằng thế giới này xuất hiện như hình ảnh của chiêm bao, như bóng dáng trong nắng quái, như bọt nước, như làn chớp, vân vân, và sự thành tựu ấy có thể dẫn đến tư tưởng nhàm chán thế gian, thúc đẩy ước vọng từ bỏ thế gian để một mình chứng Niết-bàn. Cho nên, sau khi đã chứng đạt đến trí tuệ thực chứng tánh không của thế giới, Bồ-tát tu tập để phát hiện phương tiện trí. Với phương tiện trí, nghĩa là khả năng sử dụng phương tiện khéo léo, Bồ-tát thấy mặc dù thế gian vẫn trống rỗng, không thực chất, nhưng do nhân duyên, các pháp cùng tương quan mà hiện khởi. Do hiểu biết sâu xa nguyên lý duyên khởi như vậy, Bồ-tát không hề nhàm chán thế gian, để chứng nhập Niết-bàn không sinh không diệt.

Ở đây, trong đề mục của kinh *Thắng Man* này, “Nhất thừa” chỉ cho trí tuệ như thật, hay thật trí, và “Đại phương tiện” chỉ cho phương tiện trí như đã nói trên. Gọi là “đại”, với ý nghĩa phổ biến và bao quát, bởi vì mặc dầu duy nhất chỉ có “một thừa” nhưng đức Phật đã khéo léo hướng dẫn chúng sanh đến đó qua ba thừa khác nhau; cho nên “đại phương tiện” nghĩa là cái phương tiện thiện xảo của “một thừa” bao quát tất cả thừa.

V. PHƯƠNG QUẢNG KINH

Trước hết, cũng nên đề ý rằng trong *Thắng Man bảo khố* của Cát Tạng và *Thắng Man nghĩa ký* của Tuệ Viễn, “phương quảng” được giải thích là “đại phương quảng”. Theo đề kinh cho bản dịch của Câu-na-bạt-đa-la hiện lưu truyền thì gọi là *Thắng Man sư tử hống nhất thừa đại phương tiện phương quảng kinh*.

“Phương quảng”²¹, các nơi khác cũng gọi là Quảng kinh, Quảng giải, Quảng bác hay Phương đẳng, một trong 9 bộ loại thánh điển²², theo phân loại nguyên thủy, hay một trong 12 bộ loại,²³ theo phân loại hậu kỳ. Ý nghĩa của nó không được giải thích nhất trí giữa các truyền thống của Phật giáo phương Nam và phương Bắc, và Đại thừa. Theo truyền thống Đại thừa, như được giải thích trong kinh *Đại thừa niết-bàn*,²⁴ sở dĩ gọi là kinh điển phương đẳng, vì ý nghĩa của nó rộng lớn như hư không. Hoặc theo giải thích của *Đại thừa A-tì-đạt-ma tập luận*:²⁵ “Phương quảng là gì? Là tất cả những ngôn thuyết có liên hệ đến Bồ-tát tạng. Như tên gọi Phương quảng; cũng gọi là Quảng phá; cũng gọi là Vô tỷ. Do ý nghĩa nào mà được gọi là Phương quảng? Vì là chỗ sở y để có thể đem lại lợi ích và an lạc cho chúng sinh; tuyên thuyết một cách rộng rãi pháp sâu thẳm. Do ý nghĩa gì mà gọi là Quảng phá? Vì là khả năng phá hủy một cách rộng rãi tất cả chướng ngại. Do ý nghĩa nào mà gọi là Vô tỷ? Vì không có pháp nào có thể so sánh bằng”. Mặt khác, theo giải thích của luận *Đại trí độ*,²⁶ thì tất cả các kinh điển Đại thừa đều có thể được gọi là phương quảng, như *Bát nhã* hay *Pháp hoa*, v.v...

Như vậy, *Thắng Man* sở dĩ được gọi là Phương quảng kinh do nội dung bao hàm rộng lớn của nó. Giáo pháp này được gọi là nguồn xuất sanh của tất cả các Thừa, và bao trùm tất cả các Thừa.

Nói theo tổng quát, phương quảng thường dùng để chỉ chung cho tất cả kinh điển Đại thừa. Cho nên *Thắng Man* sở dĩ được gọi là phương quảng, vì nó là kinh thuộc Đại thừa.

Tổng kết, chúng ta có danh hiệu đầy đủ của bản kinh này như sau: *Thắng Man sư tử hống nhất thừa đại phương tiện (đại) phương quảng kinh*²⁷, ý muốn nói rằng: Đây là kinh thuộc Đại thừa giáo, nói lên ý nghĩa Nhất thừa và Đại

phương tiện, hay Đại phương tiện của Nhất thừa, được thuyết bởi Thắng Man Phu nhân, như tiếng rống của con sư tử không hề khiếp sợ, không hề do dự.

Tuệ Sỹ

Thắng Man Giảng Luận

NXB Phương Đông tái bản, tháng 6/2012, tr. 10-27

(Bản in lần thứ nhất, NXB Phương Đông, 2007)

Chú thích:

¹ (Đại 9, tr. 10c23), Cf. *Saddh*, tr. 45; *Aho' smi parivancitu pa2pacittais tulyesu dharmesu anasravesu/ yan nama traidhatuki agradharmam na desayisyami anagate'dhve*. Cf. *Pháp hoa*, phần 3 “Thí dụ”.

² *Saddh*, tr. 375; *namo'stu buddhaya yehi tada dhatudhahesu/ viksipatacittair api ekavaram te sarvi prapta imam agrabhodhim*. Cf. *Pháp hoa*, phẩm 2 “Phương tiện” (Đại 9, tr. 9a7).

³ *Saddh*, tr. 3311: *evam ca bhasamy ahu nityanirvrta adiprasanta imi sarvadharmah/ caryam ca so puriya buddhaputro anagate; dhvani jino bhavisyati*. Cf. *Pháp hoa*, tr. 8b26: “chư pháp từng bản lai, thường tự tịch diệt tướng. Phật tử hành đạo dĩ, lai thế đắc tác Phật”.

⁴ *Pháp hoa*, phẩm 4, “Tín giải” (Đại 9, tr. 16b25). Cf. *Saddh*, tr. 72ff.

⁵ Skt. *Sudhana-sresthidaraka*.

⁶ Cf. *Ganda*, tr. 4523: *tan mahamahitalacalopamam karuna vegabalabharavahitam/ jnana-sampajagatopajivitamagrayanam dhirohayahi me*. Cf. *Hoa nghiêm* (Thật). q. 62, phẩm Nhập pháp giới, Đại 10 tr. 333b21: *Hoa nghiêm* (Bát), Đại 10, tr. 293, tr. 678c19, *Hoa nghiêm* (Phật), Đại 9 tr. 689a18.

⁷ *Nagavalokitenavalokya*, *Ganda*.. 46.

⁸ Kinh Duy-ma-cật, phần vii, “Quán chúng sinh”; Đại 14, tr. 547c.

⁹ Kinh Pháp hoa, phẩm II, “Phương tiện”, Đại 9, tr. 9a5.

¹⁰ Dh, 188: *bahum ve saranam yanti, pabbatani vanani ca / aramarukkhacetyani, manussa bhayatajjita*.

¹¹ *Trung* (kinh số 213), “Pháp trang nghiêm” (Đại 2, tr. 795tt). Cf. Pali: M.89 *Dhammacetiya*.

¹² Pali, S, i.83.

¹³ Đại 17, tr. 2b24.

¹⁴ Skt. *Srimala*.

¹⁵ Khuy Cơ, *Thành duy thức luận thuật ký*, Đại 43, tr. 536b6.

¹⁶ Skt. *Malya-sri*.

¹⁷ Cát Tạng, *Thắng Man bảo khố*, Đại 34, tr. 3a18, dẫn Phúc pháp sư, giải thích thêm kinh *Tư ích Phạm thiên sở vấn kinh*, Cưu-ma-la-thập dịch, Đại 15 (No 586).

¹⁸ Đại 2, tr. 645tt. Tham chiếu Pali: A, iv.23.

¹⁹ *Trường*, kinh số 18, “Tự hoan hỷ”, Đại I, tr. 76. Tham chiếu Pali: D.28 *Sampadaniya*.

²⁰ Pali: D.25 Udumbarika-sihanada; *Trường*, kinh số 8, “Tán-đà-na” Đại I, tr. 47. Cf. Trung, kinh số 104, “Ưu-đàm-sa-la”, Đại I, tr. 591.

²¹ Skt. Vaipulya, hay maha-vaipulya, Pali: vedallka.

²² Hán: Cửu bộ kinh (Skt naangasasana) Danh sách liệt kê theo *Saddh*, tr. 307: *sutranī bhasamī tathāiva gathā itivṛttakam jatakam adbhutam ca/ nidana aupamyasatais ca cittair geyam ca bhasamī tathopadesan*, Hán (*Pháp hoa*, Đại 9, tr. 7c25): tu-đa-la, già-đa, bán sự, bán sanh, vị tăng hữu, nhân duyên, thí dụ, kỳ-dạ, ưu-ba-đề-xá. Pali: sutta (tu-đa-la, hay khế kinh), geyya (kỳ-dạ, ứng tụng hay kệ tụng), veyyakarana (thọ ký), gatha (phúng tụng, hay thể ngâm vịnh), udana (tự thuyết, hay kệ cảm hứng), itivuttaka (như thị ngữ), jataka (bán sanh, hay chuyện tiền thân), vedella (phương quảng, hay quảng giải), abbhutadhamma (pháp vị tăng hữu).

²³ Thập nhị bộ kinh, hay Thập nhị phần giáo: tu-đa-la, kỳ dạ, thọ ký, phúng tụng, ưu-đà-na, nhân duyên, thí dụ, như thị ngữ, bán sanh, phương quảng, vị tăng hữu, luận nghị.

²⁴ *Đại bát niết-bàn kinh*, q. 14, Đại 12, tr. 684a8.

²⁵ Đại 31, tr. 686b16.

²⁶ quyển 33, Đại 25, tr. 34a4.

²⁷ Tên kinh được dẫn chứng bởi Siks, tr. 27: *Srumala-simhanala sutra*.

NHƯ LAI TẠNG

(THẮNG MAN GIẢNG LUẬN. CHƯƠNG VIII)

TIẾT I: NGUỒN TƯ TƯỞNG

Vào một lúc nọ. Một tỳ-kheo ¹⁹¹ đến xin phép Phật quay trở lại đời sống thế tục, không tu nữa, lý do: “Thế Tôn đã không trình bày về khởi nguyên của thế giới”. ¹⁹²

Phật trả lời: “Khởi nguyên của thế giới được trình bày hay không được trình bày, pháp mà Ta giảng thuyết có mục đích hướng dẫn người thực hành đi đến chỗ hoàn toàn diệt tận đau khổ. ¹⁹³

Đây không phải là trường hợp duy nhất khi một đệ tử Phật công nhiên thách thức Phật với vấn đề như vậy.

“Thế giới thường hằng hay không thường hằng? Hữu hạn hay vô hạn?...” Những câu hỏi như vậy không ngớt được nêu lên, được tư duy, chiêm nghiệm để tìm giải đáp, xuất hiện ngay trong thời bình minh của tư tưởng nhân loại. Cho đến ngày nay, vẫn là những câu hỏi chưa có giải pháp dứt khoát. Dù cho chúng ta hiện nay biết khá rõ, và không hẳn là tuyệt đối chính xác, do đâu và bằng cách nào mà có trái đất này, nhưng bản chất của vấn đề vẫn tồn tại như trình nguyên.

Các đệ tử Phật đã công khai thách thức Phật ¹⁹⁴ với những câu hỏi như vậy cho thấy ngôi nhà kính tư tưởng tôn giáo và triết học đương thời đang bị hâm nóng như thế nào. Tàn số xuất hiện của chúng trong các pháp thoại của Phật lại càng cho thấy nhu cầu cấp bách một giải đáp thích đáng. Nhưng điều cũng gây nhiều người - kể cả một số đệ tử Phật thời đức Phật - cảm thấy thất vọng. Nhiều giải thích và nhiều kết luận khác nhau, thường là cực kỳ mâu thuẫn nhau, về “Sự im lặng” mang nhiều tính huyền bí này của đức Phật.

Thực sự, phải chăng đức Phật “hoàn toàn im lặng”, thủy chung không hề cung cấp bất cứ giải đáp nào?

Truyền thuyết Luật tạng¹⁹⁵ kể rằng Xá-lợi-phất tức thì “sạch bợn, sạch cấu bẩn, có con mắt pháp” ngay sau khi nghe hai dòng kệ của A-thuyết-thị,¹⁹⁶ một trong năm tỳ-kheo đầu tiên được Phật giảng pháp tại vườn nai:

*Những pháp nào xuất hiện do bởi nguyên nhân,
Như Lai nói về nguyên nhân của những pháp đó.
Và Ngài cũng nói về sự diệt mất của chúng,
Đó là thuyết giáo của vị Đại Sa-môn.*

Bài kệ hứa hẹn sẽ cung cấp trả lời thích đáng về nguyên nhân của những gì đang tồn tại ở đây. Nhưng sẽ cung cấp bằng cách nào? Trong trường hợp Xá-lợi-phất, và hầu như trong tất cả mọi trường hợp xảy ra cho đệ tử Phật, chính người hỏi tự tìm thấy giải đáp. Vì một trong các tính chất của Pháp của Phật là “Hãy đến đây để tự mình nhìn thấy”.¹⁹⁸

Mỗi cá nhân có cách đặt câu hỏi và giải đáp riêng của mình. Mỗi thời đại cũng có vấn đề và giải đáp riêng của nó. Cho nên, trước các thần linh mà các tôn giáo nêu lên cho giải đáp về khởi nguyên của thế giới. Long Thọ đã trả lời dứt khoát: “Hoàn toàn không có sự hữu nào xuất hiện bất cứ ở đâu và bất cứ lúc nào”.¹⁹⁹ Nếu tất cả vốn không tồn tại, hay không hiện thực, thì các câu hỏi về nguyên khởi hay tận cùng đều trở thành vô nghĩa.

Nhưng *Thắng Man* lại có cách đặt vấn đề khác. Và do vậy, thuyết Như Lai tạng xuất hiện.

Như Lai tạng là gì?

Một vài giải thích theo ngữ nguyên Trung hoa hiểu chữ “tạng” ở đây cũng như trong danh từ “tạng thức”. Vậy thì “Như Lai tạng” ở đây có nghĩa là “kho tàng Như Lai”. Đại sư Cát Tạng²⁰⁰ cũng có dẫn lời Tam Tạng Chân Đế rằng Như Lai tạng “cũng là Như Lai thai”. Nhưng Đại sư không bình giải gì đặc biệt cho ý nghĩa của Hán dịch mới này.

Nếu muốn lần tìm về nguồn gốc vi tế, ẩn mật của từ ngữ này, chúng ta có thể tìm thấy khá nhiều điển hình trong kinh điển A-hàm (Hán tạng) hay Pali.

Trung A-hàm, kinh số 105 “Hoàng lô viên”²⁰¹ chép mẫu đối thoại giữa đức Phật và một người Bà-la-môn 120 tuổi có tên là Bệ-lan-nhã.

Bà-la-môn nói:

“Sa-môn Cù-đàm không đầu thai”.²⁰²

Phật trả lời:

“Có sự kiện để Ta không nhập thai, nhưng không phải như lời ông nói. Nếu có Sa-môn, Bà-la-môn nào, đối với thai sàng tương lai mà nhận thức toàn diện, tuyệt diệu nó, bứt rứt nó, không để cho tái sinh trở lại; Ta nói người ấy không nhập thai. Như Lai đối với thai sàng đã nhận thức toàn diện, tuyệt diệu nó, bứt rứt nó, không để cho tái sinh trở lại. Đó gọi là sự kiện để Như Lai không nhập thai”.

Rồi Phật giảng tiếp:

“Này Bà-la-môn, đối với chúng sinh này, đến từ vô minh, yêu thích vô minh, bị vô minh che phủ, bị bọc trong vỏ trứng vô minh; Ta là người đầu tiên nhìn thấy Pháp. Cho nên, đối với chúng sinh ấy Ta là tối tôn, bậc nhất. Cũng như một con gà mái sinh 10 hoặc 12 trứng. Nó thường xuyên nghĩ nhớ đến; thường xuyên che phủ, thường ấp cho ấm, thường xuyên gìn giữ. Một thời gian sau, giả sử con gà mái bỏ lờ, và trong đó có gà con đã có thể dùng mỏ, hoặc móng chân, mổ vỡ trứng mà tự mình thoát ra một cách an ổn. Con gà con đó là bậc nhất...”

Không có bài kinh nào trong kho tàng Nguyên thủy nói về ý nghĩa Như Lai tạng nhiều hơn thế, và rõ ràng như thế. Theo đó, thì kiểu nói rằng, Như Lai là Phật tính có sẵn trong mỗi chúng sinh. Tự tính bản lai thanh tịnh ấy bị bao bọc trong vỏ trứng vô minh; đó là điều mà các nhà chú giải học thuyết Như Lai tạng nói là quan điểm “Như Lai tại triền” tức Như Lai đang bị quấn chặt. *Nhiếp Đại thừa luận thích*²⁰³ liệt kê 10 trường hợp thành tựu viên mãn của Bồ-tát bước vào Sơ địa, trong đó trường hợp thứ mười được nói là “Đã thoát khỏi tình trạng trứng thối”; nghĩa là cái lòng đỏ Bồ-đề tâm được thụ giống trải qua vô số kiếp nay phát triển thành gà con, chờ ngày chui ra khỏi trứng; không còn sợ tình trạng trứng thối hay trứng lộn nữa. Tất nhiên, cách nói tuy khác, nhưng nội dung không khác.

Thêm nữa, thí dụ “vỏ trứng vô minh” là hình ảnh để có thể hiểu dễ dàng và khá đầy đủ về bản chất và công năng của vô minh trụ địa. Trong cảnh tối tăm như thế, làm sao phân biệt đông hay tây để có thể nói “đâu là khởi thủy? Đâu là tận cùng?” Chân lý nhận thức được trong bóng tối của “vỏ trứng vô minh” như vậy với ảo giác của vọng tưởng phân biệt thì nó là vô hạn nhưng thực tế thì nó được gọi là “hữu hạn” để tương đối với tầm nhìn bao la khi gà con chui ra khỏi trứng, bấy giờ được gọi là “vô biên Thánh đế”.

Nói tóm lại, câu chuyện trong Hoàng lô viên chứng tỏ Như Lai tạng không phải là một học thuyết do các nhà Đại thừa về sau thêm thắt vào.

TIẾT 2: KINH ĐIỂN ĐẠI THỪA LIÊN HỆ

Trong các kinh điển Đại thừa được nói là thuộc hệ tư tưởng Như Lai tạng, hiện còn trong Hán tạng, bản dịch sớm nhất có lẽ là *Đại phương quảng Như Lai tạng kinh*, do Phật-đà-bạt-đà-la.²⁰⁴ Cho đến đời Đường, Bất Không²⁰⁵ dịch lại, cùng tên gọi.

Kinh bắt đầu bằng biên cô bất thường. Sau bữa ăn trưa, Phật khiến cho từ đại lâu các Chiên-đàn hiện ra hàng vạn ức đóa hoa sen, phủ kín cả hư không. Trên mỗi đóa sen có một đức Như Lai ngồi kiết già. Đột nhiên, tất cả hoa sen này héo úa, màu sắc cực kỳ xấu xa, có mùi rất hôi hám. Nhưng các Như Lai trên các hoa sen vẫn phóng quang, thị hiện các quốc độ; tất cả thấy đều trắng lệt.

Phật giải thích:

“Như Lai bằng ánh sáng trí tuệ của chính Phật nhìn thấy trong những dục vọng, sân hận, si mê, tham trước, vô minh, phiền não của hết thấy chúng sinh, trong các thiện nam tử, thiện nữ nhân đang bị nhận chìm bởi phiền não, trng thai tạng, thấy đều có hàng trăm nghìn vạn ức chư Phật, thấy đều như Ta. Bằng con mắt trí tuệ của Như Lai mà quán sát, các vị ấy đều có tự thể Phật pháp, ngồi kiết già, tịch nhiên bất động...”

Tiếp theo đó, kinh nêu lên một loạt tám thí dụ, để giải thích ý nghĩa của một khái niệm quan trọng trong học thuyết Như Lai tạng là “Như Lai tại triền”.

Trước bản dịch của Bất Không, vào đời Nguyên Ngụy Bồ-đề-lưu-chi cho xuất hiện bản dịch *Phật thuyết Bất tăng bất giảm kinh*.²⁰⁶ Kinh mở đầu với câu hỏi của Xá-lợi-phất về số lượng tăng hay giảm của chúng sinh trong dòng sinh tử. Phật giải thích, trong Nhất pháp giới, không có sự tăng giảm. Từ ý nghĩa Nhất pháp giới, các khái niệm tương tự được giới thiệu: “Thâm thâm nghĩa là Độ nhất nghĩa đế,... là chúng sinh giới,... là Như Lai tạng,... là Pháp thân”.

Trong đó, chúng sinh giới niệm bao hàm ba ý niệm.

1. Pháp thanh tịnh và tự thể tương ưng với bản thể của Như Lai tạng. Đây chỉ Như Lai tạng là tự tính thanh tịnh tâm. Bản thể tức khởi điểm hay nguyên khởi, chỉ vô tận quá khứ.

2. Pháp không thanh tịnh bị quán chặt trong phiền não, và tự thể không tương ưng với bản thể của Như Lai tạng. Đây chỉ vọng thức, tức là Như Lai tạng bị bao bọc bởi khách trần phiền não tuy vậy không hề bị ô nhiễm.

3. Pháp hăng hữu bình đẳng suốt vị lai tế của Như Lai tạng. Đây chỉ khả năng thoát ly của Như Lai tạng. Suốt cho đến vô tận vị lai, cho đến khi thành Phật, Như Lai tạng vẫn hăng hữu.

Cuối cùng, phải kể đến kinh quan trọng trong hệ tư tưởng này, mặc dù đứng sau *Thắng Man* về mặt ảnh hưởng. Đó là *Phật thuyết Vô thượng y kinh*, bản Hán dịch của Chân Đế.²⁰⁷ Về hình thức, kinh này dài hơn *Thắng Man* một chút, nhưng không bao quát nhiều vấn đề như *Thắng Man*.

Như đề kinh cho thấy, xu hướng của kinh là muốn thiết lập một số y thường hằng bất biến, làm nơi nương tựa chân thật cho chúng sinh. Điểm này trong *Thắng Man* cũng được đề cập dưới tên gọi là “Nhất y”; ý muốn nói, trong ba quy y thì quy y Phật là chân thật quy y. Quy y Phật ở đây chính là quy y Pháp thân thường trụ của Phật. Pháp thân ấy cũng chính là Như Lai tạng.

Vô thượng y mở đầu bằng sự so sánh công đức của người bố thí và một người khác thờ xá-lợi. Điểm này tất có ý nghĩa lịch sử của nó. Nhưng ở đây chúng ta không xét đến. Điều cần lưu ý là từ *giới*²⁰⁸ trong các từ “chúng sinh giới”, hay “pháp giới”, “hư không giới” v.v, ngoài ý nghĩa thường gặp, còn có nghĩa “tháp thờ xá-lợi cúng Phật” hay chỉ cho xá-lợi hay di cốt của Phật. Chính trong ý nghĩa này, “Như Lai giới” hàm cả hai nghĩa, vừa siêu hình vừa hiện thực.

Trong hiện thực, Như Lai giới là di cốt của Phật là cơ sở cho chúng sinh thờ phụng, tu phước. Trong ý nghĩa siêu hình, Như Lai giới chính là Pháp thân thường trụ, và đó chính là Vô thượng y. Ở đây, không chỉ là sở y, là nơi nương tựa như hòn đảo an toàn cho chúng sinh mệt mỏi, sợ hãi. Đó còn là nguyên lý duy trì và xuất sinh mọi hiện tượng. Nói cách khác, Như Lai giới là sở y cho tất cả chúng sinh giới. Chúng sinh giới là Như Lai tạng đang bị bọc trong vô phiền não.

Điểm tập trung của kinh là ý nghĩa và tự tính của Bồ-đề.²⁰⁹ Trong này, có ba từ được hiểu như gần đồng nghĩa: Bồ-đề, Như Lai tạng, và chuyển y. Chuyển y²¹⁰ cũng là một từ khóa trong hệ tư tưởng Duy thức. Đó là kết quả của quá trình chuyển hóa từ thức ô nhiễm thành trí thanh tịnh. Cũng giống như độ tươi sáng đạt được của ngọc qua những công đoạn lau chùi, mài dũa.

Bồ-đề này có bốn đặc tính:²¹¹ 1. Là điều kiện cho sự sinh khởi, làm phát sinh dòng tương tục của Như Lai qua suốt vô tận thời gian. 2. Là điều kiện cho sự diệt tận của tất cả phiền não căn bản; 3. Là quả sở tri đã được tư duy thành thực. Sở tri tức đối tượng nhận thức ở đây là pháp chân như; 4. Là tự thể của pháp giới vô cùng thanh tịnh.

Liên hệ với Như Lai tạng là Pháp thân. Có bốn đức tính của Pháp thân: thường ba-la-mật, lạc ba-la-mật, ngã ba-la-mật, tịnh ba-la-mật. Điều này cũng được đề cập trong *Thắng Man*.

Ngoài ra, kinh giới thiệu các công đức hay phẩm tính siêu việt của Phật thường gặp trong các kinh điển Đại thừa như mười lực, bốn vô ngại, bốn vô sở úy...

Đồng thời với bản dịch của kinh này, Tam Tạng Chân Đế còn phiên dịch một tác phẩm quan trọng khác của Thế Thân.²¹² Vì những vấn đề được trình bày trong tác phẩm này có tính hoàn chỉnh của một hệ thống tư tưởng nên chúng ta cũng sẽ đề cập trong phần tiếp theo của chương này.

Cuối cùng, cũng không thể không nhắc đến hai tác phẩm khác của Kiên Tuệ.²¹³ Trong đó *Cứu cánh nhất thừa Bảo tính luận* quan trọng gần như ngang tầm với *Phật tính luận*. Xu hướng chủ yếu của tác phẩm này, cũng giống như của *Phật tính luận*, giải thích Phật tính chính là Như Lai tạng. Vì tính cách hệ thống của tác phẩm, nên chúng ta cũng sẽ đề cập đến trong phần tiếp theo. Tác phẩm thứ hai là *Đại thừa pháp giới vô sai biệt luận*, trong đó giải thích 12 ý nghĩa Bồ-đề tâm mà dẫn kinh chủ yếu là các đoạn trong *Thắng Man*.

TIẾT 3: TỪ NGHĨA LUẬN²¹⁴

I. TỪ NGUYÊN

Do nhận định về các từ nguyên khác nhau nên *Phật tính luận*²¹³ nêu lên ba ý nghĩa của ‘tạng’.

1. Tạng tức sở nhiếp, là cái được nắm giữ, được duy trì. Nói một cách cụ thể, đó là cái lòng đỏ trong quả trứng, là phôi thai trong bào thai, là hạt nhân, là mầm giống để nảy sinh ra Như Lai sau này. Theo ý nghĩa này, tất cả chúng sinh đều là Như Lai tạng, là phôi cái bào thai của Như Lai. Nhưng, Như Lai tính vốn thanh tịnh. Để cái phôi thai ô nhiễm ấy mà có thể phát triển thành Phật Như Lai sau này, thì trước hết cần phải giải quyết cặp mâu thuẫn đối nghịch nhiễm và tịnh. Chúng sinh tính là nhiễm. Như Lai tính là tịnh. Cặp mâu thuẫn này không thể giải quyết bằng lý luận. Về sau, *Lãng-già* đề ra ý niệm chuyển y;²¹⁶ và *Duy thức* đã xây dựng quá trình chuyển y rất hoàn chỉnh. Nhưng *Thắng Man* cũng đặt nền tảng cho sự chuyển y ấy bằng Không tính. *Thắng Man* nói: “Trí của Như Lai tạng là trí của Như Lai về Không

tính”. Nói cho gọn theo *Bát-nhã*, “tướng Không của các pháp ấy vốn không sinh, không diệt; không dơ, không sạch; không tăng, không giảm”.²¹⁷

Khi nhận thức quan hệ hai mặt nhiễm-tịnh như thế, thì “Nhu” trong từ Như Lai được hiểu là Chân như hay Như như, nhận thức đối tượng như vậy đúng như vậy. Và “lai” tức là đến, đi đến nơi hay đạt đến mục đích. Vậy thì “Nhu Lai tạng” ở đây có nghĩa là “cái phôi đang phát triển để trở thành Như Vậy, hay Như Như”.

Nhu vậy, về mặt ý nghĩa “tạng tức sở nhiếp” thì tất cả chúng sinh đều là cái phôi được chứa đựng bên trong trí tuệ của Như Lai. Trong ý nghĩa này, *Phật tính luận*²¹⁸ nêu ba loại “tạng”. Một, chính cảnh vô tỷ, tối thượng về hành, vì ngoài trí này ra không còn trí nào cao hơn nữa. Ba, chính quả vô tỷ, tối thượng về quả chúng, vì quả ấy nhiếp tàng hết thảy chúng sinh. Nói rõ hơn, chúng sinh tức là Như Lai tạng, nên ba loại “tạng” vừa dẫn chính là ba giai đoạn trong quá trình chuyển y của Như Lai tạng, từ ô nhiễm trở thành thanh tịnh. Ba giai đoạn đó là, chúng sinh, Bồ-tát và Phật.

2. Tạng tức là ẩn phủ, nghĩa là bao phủ, che dấu. Nói là bị che dấu, vì vẫn thường hằng hiện hữu ở đó theo nghĩa “chưa từng đến và cũng chưa từng bỏ đi”, nhưng phạm phu thì hoàn toàn không có chút ẩn tượng gì về sự hiện diện ấy. Hạng Nhị thừa thì không hay biết, và cũng không tin là có. Hàng Bồ-tát, tùy theo trình độ tu chứng mà tin nhiều hay tin ít. Cho đến hàng Địa thượng Bồ-tát mới hoàn toàn tin là có. Tất nhiên, tin chứ không phải thấy. Vì nghe theo lời Phật nói, và bằng theo sự quán sát của mình, cho nên tin.

Nhưng, ở đây nói, “tạng” tức “ẩn phủ” nghĩa là “che dấu”; vậy, đích thực, nó là “cái bị che dấu”? Nó là “phôi” hay “phôi bào”? *Pháp tính luận*²¹⁹ nói, chính Như Lai tự ẩn không hiện nên nói là “tạng”.²²⁰ Đây là điều mà *Thắng Man* gọi là “Không nghĩa ẩn phủ chân thật”. Không nghĩa tức Không tính. Không tính tức Như Lai tính. Như Lai cũng là một từ có thể được dùng để chỉ yếu tính của tồn tại. Vì Như Lai cũng đồng nghĩa với Chân như; cũng đồng nghĩa với pháp bất sinh; đồng nghĩa với pháp đoạn diệt, với pháp tuyệt đối không sinh khởi.²²¹ Trong ý nghĩa liên hệ này, thì “nhu” là tồn tại hiện tiền thường hằng bất biến. Tổng hợp mà nói, “Nhu Lai tạng” ở đây tức là lý tính duyên khởi, là Không tính,²²² quy luật mà từ đó các pháp tồn tại và được nhận thức, tùy theo trình độ nhận thức.²²³ Vì là lý tính, cho nên luôn luôn tàng ẩn. Và vì lý tính của tồn tại nên nó thường hằng tồn tại.

Nói tóm lại, Như Lai tính thường hằng hiện hữu ngay hiện tiền, trong mọi tồn tại, nhưng Như Lai tính ấy bị màn phiền não che khuất nên chúng sinh không thấy.

3. Tạng tức năng nhiếp. Ý nghĩa này chỉ địa vị quả chứng, tức Vô thượng Bồ-đề hay Phật. Tức là điều mà *Thắng Man* nói “Nhu Lai tạng vốn không là ngoài tướng hữu vi. Như Lai tạng vốn thường trụ, không hủy hoại. Cho nên, Như Lai tạng là cái duy trì, cái thiết lập”. Trong ý nghĩa này, về mặt từ nguyên, từ “tạng” trong tiếng Phạn có nghĩa đen là “tử cung”. Như vậy thì, chính các đức Như Lai, chư Phật Thế Tôn là đáng hộ vệ thế gian, cư mang trong đại bi tâm vô lượng của các Ngài tất cả phẩm tính siêu việt, không phải chỉ riêng là những phẩm tính siêu việt của Như Lai, mà của tất cả mọi chúng sinh. Khi chúng sinh nào nhận thức được Như Lai tính, Phật tính hay Pháp thân Phật thường trụ nơi tự tính của mình, lúc bấy giờ chúng sinh ấy được gọi là “con ruột” của Phật. Vì người ấy hằng ở trong lòng của Phật.²²⁴

II. NỘI HÀM

Thắng Man Phu nhân nói:

“Bạch Thế Tôn, Như Lai tạng là Pháp giới tạng, là Pháp thân tạng, là Xuất thế gian thượng thượng tạng, là Tự tính thanh tịnh tạng”.²²⁵

Điều mà *Thắng Man* nói là Pháp giới tạng,²²⁶ *Phật tính luận* nói là Chánh pháp tạng, và Luận này giải thích:²²⁷ “Nhân, đó là nghĩa của tạng. Bởi vì, hết thấy Thánh nhân, hết thấy Chánh pháp, bốn niệm xứ, v.v., đều lấy đây làm cảnh giới, khiến cho những gì chưa sinh thì được sinh; đã sinh thì được phát triển trọn vẹn”. Cát Tạng²²⁸ hội thông sự khác biệt giữa hai dụng ngữ, dựa trên giải thích vừa dẫn: “Giới trong Pháp giới tạng chỉ cho cảnh giới”. Thực ra, khi *Phật tính luận* nói “tạng” cũng có nghĩa là “nhân”, thì trong ý đó vẫn bao hàm ý niệm về “giới” rồi.²²⁹ Như Lai tạng là Pháp giới tạng, vì đó là nơi cư mang tất cả Như Lai, và vì Như Lai là nguồn của tất cả Chánh pháp, của hết thấy Ba thừa. Tất cả Pháp giới xuất sinh từ đó, và cũng tồn tại trong đó. Nhưng nếu “tạng” lấy từ gốc là “câu-xá”, thì Pháp giới tạng có nghĩa là “kho tàng Pháp giới”. Như vậy, Như Lai tạng là Pháp giới tạng, vì là kho chứa tất cả chủng loại pháp, tất cả thành tố và mầm giống của hết thấy các pháp. Thêm nữa, từ “câu-xá” còn có nghĩa là “vỏ kén” (của tằm), hay “vỏ trứng”. Vậy, Như Lai tạng là Pháp giới tạng, vì là tự thể của Pháp giới đang bị bọc kín trong vỏ cứng phiền não.

Về Như Lai tạng là Pháp thân tạng Như Lai tạng, *Phật tính luận*²³⁰ nói “tạng ở đây có nghĩa là đi đến nơi.”²³¹ Pháp thân trong *Thắng Man* được nhận thức với bốn đức tính hay bốn ba-la-mật thường, lạc, ngã và tịnh. Như Lai, tức Pháp thân, là nơi nương tựa, là chỗ thường trụ quy y của hết thấy thế gian. Nhưng chỉ các Thánh nhân, là A-la-hán, Bích-chi Phật và Đại lực Bồ-tát mới có khả năng tin và hiểu tự thể và yếu tính của Pháp thân, do vậy mà nhiệt thành tin tưởng và nhiệt thành tu tập để đạt được Pháp thân ấy. Vậy, Như Lai

tạng, hay “Nhu Lai thai”, là Thánh thai của tất cả Thánh nhân, của hàng Địa thượng Bồ-tát.

Về ý nghĩa Xuất thế tạng, *Phật tính luận*²³² nói: “Tạng ở đây có nghĩa là chân thật”. Luận giải thích, thế gian có ba khuyết điểm. Thứ nhất, về mặt đối trị, nó có thể làm cho diệt tận. Tức có chân lý về thế gian diệt, và cũng có chân lý về thế gian diệt đạo. Nói cách khác, đối trị chỉ có ý nghĩa đối với bình nhân. Với một cơ thể không bình hoạn thì không hề có khái niệm đối trị. Cũng vậy, Nhu Lai tạng không liên hệ đến bất cứ ý niệm đối trị nào, do đó được nói là “tạng xuất thế gian thượng thượng”. Bởi vì tạng ấy chỉ có thể được tin và hiểu bởi ba Đại Thánh nhân của ba thừa, cho nên thêm các từ “thượng thượng” để phân biệt. Thứ hai, thế gian có nghĩa là không ổn định. Thứ ba, có đảo kiến, tức nhận thức trái ngược; với những gì là vô thường thì được nhận thức là thường; những gì là khổ thì được nhận thức là lạc.

Cuối cùng, Nhu Lai tạng tính là Tự thanh tịnh tạng. Thắng Man Phu nhân nói:

“Bạch Thế Tôn, nhưng có phiền não, có tâm bị phiền não nhiễm ô. Tự tính thanh tịnh tâm mà có ô nhiễm, thật là khó thấu triệt”.

Theo ý nghĩa đó, ở đây được hiểu là bí mật.²³³

TIẾT 4: TÂM LÝ LUẬN

I. KHÁI THUYẾT

Tâm lý luận là xu hướng phát triển tất nhiên của Phật học. Trong ba môn học, môn Định học nằm ở vị trí trung chuyển. Nó vừa là yếu tố duy trì đời sống đạo đức cá nhân và cũng là tác nhân chính cho sự phát triển của nhận thức. Nó là phương pháp giúp cá nhân sống an lạc. Vì vậy, đại bộ phận tác phẩm kinh điển Phật học đều tập trung quanh chủ đề thiền định. Phân tích thiền, là phân tích các trạng thái tâm lý biến chuyển trong các giai đoạn tọa thiền. Khoa tâm lý luận Phật giáo không lấy dữ liệu từ những thống kê xã hội hay từ những hồ sơ bệnh án. Tất cả nhận thức về tâm lý học Phật học hoàn toàn dựa trên kinh nghiệm thiền định chủ quan của mỗi cá nhân. Cho nên, nói về tâm lý luận Phật giáo, có chỗ dễ hiểu, mà cũng có chỗ khó hiểu. Khó dễ tùy người.

Sự phát triển tư tưởng *Thắng Man* mang những dấu ấn thời đại lịch sử đặc biệt, do đó không hoàn toàn là phát triển chủ yếu dựa trên các khảo sát

tâm lý luận. Trong *Thắng Man*, yếu tố xã hội và tín ngưỡng đi trước yếu tố tâm lý và triết học. Nhưng không một hệ phái tư tưởng Phật học nào khi đã trở thành một hệ thống hoàn thiện lại thiếu mất cơ sở tâm lý luận. Bởi vì, về mặt thực tiễn ứng dụng, mỗi hệ phái tư tưởng Phật học đều có riêng những phương pháp đối trị tâm bệnh. *Thắng Man* cũng không ngoài thông lệ ấy. Do vậy, tâm lý luận trong *Thắng Man* cũng phản ánh khá nhiều yếu tố thần bí và siêu hình.

Như Lai tạng trước hết là một khái niệm thần bí của tín ngưỡng tôn giáo. Đức Phật dứt khoát bác bỏ sự hiện diện một Thượng đế có quyền năng tuyệt đối trong vũ trụ. Các luận sư của cả hai thừa đều tích cực bác bỏ. Những tín ngưỡng bình dân không bác bỏ được. Quần chúng bình dân cần sự hiện diện của một đấng Tối cao để che chở, để phân xử công bằng. Quan trọng nhất, Ngài phải là nguồn sinh sản bất tận cho sự thịnh vượng của thế giới, mà trước hết là thế giới vật chất. Vì Phật là đấng Chí Tôn đối với quần chúng Phật tử, cho nên chính Ngài là nguồn sinh sản bất tận ấy. Chúng ta biết rằng các luận sư Đại thừa đã vận dụng ý nghĩa của từ “thai” trong “Như Lai thai” một cách không mấy hăng hái. Nếu có thể, các Ngài né tránh tìm một từ khác, như từ “tàng” hay “tạng”. Nhưng chính Phật giáo Mật tông đã bảo lưu từ này, và phát triển một cơ sở tín ngưỡng hoàn thiện dựa trên ý niệm nội hàm của từ này. Đó là “Thai tạng giới”.²³⁴ Hán dịch vừa “thai” và vừa “tạng” để cố khai thác tất cả ý nghĩa tiềm ẩn của từ này.

II. CHỦ THỂ TÂM LÝ

Trong *Thắng Man*, không đề cập rõ rệt đến một hay nhiều chủ thể nhận thức. Kinh có đề cập đến tái sinh, đến dòng tương tục của sinh tử, nhưng cũng không minh họa ý nghĩa chủ thể trong dòng sinh tử ấy. Chủ thể tâm lý thường nghiệm lại càng khó tìm thấy hơn nữa.

Thực sự, vì trung thành với giáo lý vô ngã, các xu hướng tư tưởng Phật học, thường cố tránh né đề cập đến một chủ thể tâm lý như là chủ nhân ông của mọi hành động. Do đó, nếu hiểu chủ thể như một nhân cách có ngôi vị phân biệt ta và cái khác ta, thì chủ thể ấy cũng rất khó tìm trong hầu hết các tông phái Phật giáo. Tuy không thừa nhận sự tồn tại của một chủ thể nhân cách như vậy, nhưng một câu hỏi thúc bách qua mọi thời đại cần phải có trả lời dứt khoát. Phật dạy không có tự ngã, vậy cái gì luân hồi?

Thắng Man nói: “Sinh tử nương trên Như Lai tạng”. Ý này về sau được giải thích và được phát triển bởi *Lãng-già*²³⁵ “Như Lai tạng hoạt động như là nhân của thiện và bất thiện, là cái tạo ra định hướng của tất cả sinh loại.” Đó là xác nhận chủ thể hành động. Nhưng không phải là chủ thể tâm lý thường nghiệm. *Lãng-già* cảnh cáo không nên liên hệ hoạt động của Như Lai tạng

như vậy với sự tồn tại của một tự ngã như là tác giả, mà các triết gia ngoại đạo thường có xu hướng làm. Bồ-tát Đại Tuệ hỏi Phật:²³⁶

“Bạch Thế Tôn, trong nhiều đoạn kinh Như Lai tạng được Thế Tôn mô tả như là có bản chất ngại sáng, bản lai thanh tịnh, thường hằng thanh tịnh, đủ 32 tướng tốt, thường tồn tại trong thân chúng sinh. Như hạt minh châu vô giá bị bọc trong tấm vải bẩn; (Như Lai tạng) tuy bị quần chặt bởi chiếc áo uẩn, xử, giới, bị cấu bẩn bởi chất bẩn tham dục, thù hận, ngu si, hư vọng phân biệt các thứ, vẫn được Thế Tôn mô tả là thường hằng, trường cửu, tịch tĩnh, bất biến. Phải chăng thuyết Như Lai tạng của Thế Tôn không đồng với thuyết tự ngã của Ngoại đạo? Bạch Thế Tôn, Ngoại đạo cũng chủ trương tự ngã, rằng Ngã là tác giả, thường hằng, biến tại, không lệ thuộc yếu tố cấu thành”.

Phật đáp:

“... Các đức Như Lai sau khi nghe giảng thuyết Như Lai tạng bằng các cú nghĩa Tánh không. Thật tế, Niết-bàn, Bất sinh, Vô tướng, Vô nguyên; với mục đích khiến cho những kẻ phàm ngu dẹp bỏ nỗi kinh hoàng về vô ngã, các Như Lai, A-la-hán, Chánh đẳng giác lại giảng thuyết Như Lai tạng như là vô phân biệt, vô ảnh tượng.”

Vô ngã, ý tưởng “ta không hiện hữu” gây nên nỗi sợ hãi siêu hình nào đó, tạo thành ám ảnh kinh hoàng về hư vô. Phật giảng Như Lai tạng để chúng sinh không chế nỗi sợ hãi ấy. Về điểm này, Thắng Man Phu nhân nói: “Bạch Thế Tôn, Như Lai tạng không phải là ngã, không phải là chúng sinh, không phải là linh hồn, không phải là chủ thể có ngôi vị”.

Bạch Thế Tôn, Như Lai tạng không phải là cảnh giới cho chúng sinh rơi vào thân kiến, chúng sinh điên đảo, chúng sinh loạn ý chấp không”.

Để có thể quan sát được chủ thể giả định ấy trong sinh hoạt thường nghiệm, và để khỏi nhầm với ý niệm về một tự ngã thường hằng, *Lãng-già* đề nghị Như Lai tạng bằng a-lại-da thức, như vậy, có thể giải thích dễ dàng hơn bản chất và hoạt động của các quan năng nhận thức thường nghiệm. *Lãng-già*²³⁷ nói: “Nếu thức a-lại-da, được biểu thị bởi từ Như Lai tạng, mà không hoạt động, thì bảy chuyển thức biến mất”.

Ý niệm về bảy chuyển thức hoạt động trên mặt nổi của Như Lai tạng cũng được đề cập một cách sơ lược trong *Thắng Man*. Đó là các yếu tố mà kinh nói là “Sáu thức và tâm pháp trí; bảy pháp này không đình trú trong từng sát-na”.

Chuyển thức là các chủ thể tâm lý thường nghiệm hoạt động như những con sóng trên đại dương mà nước chính là thức a-lại-da.

Bởi vì Như Lai tạng không thể là đối tượng của nhận thức thường nghiệm, do đó hoạt động của bảy yếu tố tâm thức sinh diệt liên tục trong từng sát-na tạo thành hình ảnh một dòng sông chảy xiết. Hình ảnh đó, trong nhận thức của tục thức, là chủ thể của sinh mạng và nhận thức.

III. HOẠT ĐỘNG CỦA TÂM THỨC

Khi đã chuyển Như Lai tạng, nguyên lý siêu hình vốn là bản thể sáng tạo của mọi tồn tại, thành hình ảnh của một chủ thể tâm lý thường nghiệm, với cái tên gọi mới là a-lại-da, truyền thống Duy thức, hay nói một cách chung chung là truyền thống duy tâm Phật giáo, đã cho phép thiết lập một hệ tâm lý học rất hoàn chỉnh, không chỉ để giải thích ý nghĩa sinh tồn của chúng sinh, mà còn có thể mô tả những xung động tâm lý thường nhật, những hoan lạc và đau khổ, v.v... Nhưng đó là vấn đề của Duy thức tông về sau này. Ở đây, trong *Thắng Man*, chưa xuất hiện một cách rõ rệt ý tưởng về một thức a-lại-da thay thế cho Như Lai tạng. Cho nên, để có thể hiểu các hoạt động của tâm thức, không thể không lấy Như Lai tạng làm căn cứ. Dù thế nào, ý niệm về Như Lai tạng thủy chung vẫn là ý niệm về một tâm thể thường hằng, thanh tịnh; trong khi các hoạt động tâm thức thường nghiệm hoàn toàn bị thúc đẩy và chi phối bởi các động lực vô minh và tham ái. Đó là một nạn đề lớn. Và Phật đã ghi nhận điều đó trong *Thắng Man*: “Có hai pháp khó thấu triệt. Đó là tự tính thanh tịnh tâm, và tâm ấy bị ô nhiễm”.

Sự tồn tại của một pháp như vậy đương nhiên không thể được nhận thức một cách dễ dàng. Tuy nhiên, các yếu tố tâm lý, dù khi chúng hoạt động như là chủ thể của nhận thức, cũng không phải có thể được nhận thức một cách đơn giản. Sự tồn tại của chúng có thể được nhận thức bằng trực giác, tức điều mà *Lãng-già* nói là hiện tượng của tự tâm. Nhưng từ nhận thức bằng tự tâm hiện lượng ấy mà vẽ lên hình ảnh xác định của từng chủ thể nhận thức, thì quả là điều không thể. Chính vì vậy mà các hoạt động tâm thức thường bị hiểu nhầm. Sự hiểu nhầm ấy đưa đến hai hậu quả, hình thành hai quan điểm mâu thuẫn nhau về yếu tính tồn tại của bản ngã và thế giới. Đó là thường kiến và đoạn kiến. Cả hai quan điểm cực đoan này được gọi chung là biên kiến. *Thắng Man* nói:

“Biên kiến, là phạm phu đối với năm thủ uẩn mà thấy là ngã, vọng tưởng chấp trước, sinh ra hai kiến chấp; đó gọi là biên kiến; tức thường kiến và đoạn kiến. Thấy rằng các hành là vô thường, ấy là đoạn kiến chứ không phải chính kiến. Thấy rằng Niết-bàn là thường; ấy là thường kiến chứ không phải là chính kiến.”

Cả hai quan điểm cực đoan đều không nhận ra hoạt động của tâm thức như là những con sóng của dòng sông chảy xiết. Đó gọi là dòng tương tục. Có

hai dòng tương tục hoạt động như là hai dòng tồn tại khác nhau, nhưng trong thực tính chỉ là một dòng duy nhất. Thứ nhất, *Thắng Man* gọi là dòng tương tục của sự hữu hay hữu phần.²³⁸ Dòng tương tục này chảy liên tục suốt qua các đời sống khác nhau theo các định hướng tái sinh khác nhau. Nó là dòng sinh mạng chỉ được nhận thức là chủ thể tồn tại trong khoảng thời gian nào đó, nói theo thời gian tuyến tính. Khởi điểm hoạt động của nó là sát-na đầu tiên của sự thọ sinh, khi mầm sống vừa được gieo. Đó chính là khởi điểm hình thành các quan năng nhận thức cũng như sinh dục cho đời sống hiện tại. Khi các quan năng này chìm xuống để cho dòng tương tục của hữu phần trở lại trạng thái của dòng sông không gợn sóng, đó là điểm chấm dứt hoạt động, gọi là sự chết. Nếu chỉ có thể nhận thức hoạt động của dòng tương tục hữu phần này trong một phần hạn thời gian như thế, thì không có quan niệm về đời trước và đời sau. Chết là hết. Đó là đoạn diệt luận.

Thế nhưng, chết là gì? *Thắng Man* nói: chết là khi các quan năng tri giác chìm xuống và các quan năng không tri giác tiếp nổi khởi lên. Điều này muốn nói đến ý hướng hoạt động của tâm thức. Đặc tính hoạt động của các thức, tức quan năng tri giác, luôn luôn hướng đến một đối tượng bên ngoài nó, hay được giả định là bên ngoài nó. Nguyên lý sinh khởi và hoạt động của thức là cần phải có sự hiện diện của yếu tố làm sở duyên, tức là đối tượng tương ứng mà thức có thể vin vào để đứng dậy. Yếu tố ấy là ngoại cảnh. Chúng tồn tại trong liên hệ với thức, nhưng không bị chi phối hay điều động bởi thức. Nghĩa là, thức không thể sáng tạo chúng theo ý thích hay tưởng tượng một cách tự do tự tại. Quan hệ giữa thức và đối tượng của nó đã được hình thành từ các hoạt động quá khứ.

Mối quan hệ này tồn tại như là tập quán di truyền của quá khứ, được gọi là tập khí. Hay nói theo *Thắng Man*, là các trụ địa, “mảnh đất được xông ướp”. Những trụ địa này là động lực, là những xung động tâm lý, kích thích hoạt động của tâm thức trong hiện tại, đồng thời các hoạt động ấy cũng làm dày thêm, “nặng mùi thêm” mảnh đất được xông ướp. Và như vậy là chúng hình thành định hướng mới cho tái sinh.

Hết đợt sóng này đến lượt sóng khác, dòng tương tục hữu phần không ngừng biến động, không ngớt bị khuấy động. Khởi lên rồi chìm xuống. Lại tiếp tục khởi lên. Cái véc-tơ sự sống ấy quay liên tục vô số chu kỳ, tạo thành ảo giác về một dòng tương tục uốn lượn theo dạng sóng hình sin với hai pha âm-dương, sống-chết, tiếp nối nhau cho đến vô tận trên trục thời gian tuyến tính.

Thắng Man Phu nhân nói:

“Bạch Thế Tôn, sinh và tử, hai pháp này tức là Như Lai tạng. Do ngôn thuyết của thế gian nên nói là có sinh có tử. Tử là căn (cũ) hủy hoại. Sinh là căn mới khởi lên. Chứ không phải rằng Như Lai tạng có sinh có tử”.

Đó là đoạn kiến, là nhận thức sai lầm về tồn tại của dòng tương tục hữu phần.

Thứ hai là thường kiến, là nhận thức sai lầm về sự tồn tại của dòng tương tục của tâm thức. *Thắng Man* nói: “Đối với dòng tương tục của tâm mà ngu tối, không tỏ rõ, không biết cảnh giới của ý thức có gián đoạn trong từng sát-na, nên khởi thường kiến. Vì do vọng tưởng kiến chấp vậy”.

Sự hình thành về quan điểm thường hằng của bản ngã và thế giới cũng được tác động theo một quy luật chung của hoạt động của tâm thức. Tất cả hoạt động của tâm thức đều hướng đến phục vụ một bản ngã. Bản ngã đó có thể tồn tại hay không tồn tại sau khi chết. Nhưng trong hiện tại nếu không tồn tại một bản ngã, sẽ không có hoạt động của tâm thức. Tất nhiên, khi nói về sự sống, thì ý niệm căn và đủ trước hết phải là ý niệm về một chủ thể của sự sống. Khi nói đến nhận thức cũng thế. Chủ thể ấy là bản ngã. Bản ngã ấy có thể được nhận thức từ những sinh hoạt thường nghiệm của tâm thức. Nó cũng có thể được nhận thức bằng những suy luận siêu hình, và điều này thường dẫn đến các tranh chấp tư tưởng về ý nghĩa tồn tại của nó. Tuy nhiên, bản ngã được nhận thức như là chủ thể của sinh hoạt thường nghiệm thì không thể phủ nhận. Đó gọi là chấp ngã, chỉ có thể được đoạn trừ khi chứng quả A-la-hán.

Dòng chảy liên tục của tâm, sinh rồi diệt trong từng sát-na không gián đoạn, là ý nghĩa mà nhận thức thường nghiệm không nắm bắt được. Tâm thức thường nghiệm rung động theo tần số dao động của tồn tại ngoại giới, hay cụ thể, tồn tại của thế giới như là nguồn dinh dưỡng hay nguồn năng lượng chính yếu cho nó tồn tại và hoạt động; tần số ấy thường ghi lại trên tâm thức với dấu ấn của những chu kỳ chậm, kéo dài. Chậm và kéo dài đủ cho bộ máy tâm thức thực hiện trọn vẹn quá trình xử lý các hình ảnh bắt được. Nói theo ngôn ngữ cổ điển của kinh: từ sát-na đầu tiên với sự giao tiếp của căn, cảnh và thức, gọi là ba hòa hiệp xúc, kích phát hoạt động của cảm thọ. Từ cảm thọ, kích phát sự tiếp thu các ảnh tượng. Từ sự tiếp thu này, hình thành xung động tâm lý, và vào sát-na cuối cùng tâm thức như là chủ thể nhận thức hiện tại quyết định sẽ làm gì sau khi hoàn tất quá trình xử lý đối tượng nắm bắt được. Đó là thứ tự hoạt động của năm uẩn. Trong nhận thức thường nghiệm, quá trình như vậy được giả thiết là diễn ra ít nhất trong năm sát-na. Mỗi sát-na là khoảng thời gian cực ngắn, vừa lớn đủ cho thức sinh và diệt không gián đoạn.

Trong quá trình ấy, thức nảy sinh rồi diệt ngay, làm điều kiện tiếp nối cho thức kế tiếp. Diễn tiến hoạt động tâm thức như vậy nếu không tồn tại một

chủ thể tồn tại suốt từ đầu đến cuối, thì quá trình không thể xảy ra trọn vẹn. Chủ thể ấy là tác giả, và cũng là thọ giả, là tác nhân sáng tạo ra quá trình và cũng là chủ nhân hưởng thụ kết quả của quá trình. Từ đó hình thành ý niệm về một bản ngã thường nghiệm. Quá trình này lặp lại nhiều lần, bản ngã càng trở nên to lớn. Nhưng lớn cho đến độ khi được khuếch trương theo trục thời gian thì nó trở thành linh hồn vĩnh cửu bất diệt; bây giờ gọi quan điểm về sự tồn tại vĩnh hằng ấy là thường kiến.

Đoạn kiến hay thường kiến đều là hai thái độ, hai cách nhìn khác nhau, từ hai vị trí khác nhau, đối với dòng tương tục của hữu phần và của tâm thức. Nói cách khác, thường kiến và đoạn kiến là những cái nhìn sai lạc bị thúc ép bởi nỗi sợ hãi về sự chết.

Sợ hãi, đó là xung lực chính của các hoạt động tâm thức. *Thắng Man* nói, “các chúng ba thừa có sợ hãi mà quy y Như Lai, cầu mong xuất ly, tu học, hướng Vô thượng Chánh đẳng chánh giác”.

Đối với phàm phu, sợ hãi phản ánh ý hướng níu lại và giữ gìn những gì mà các biến cố vô thường trong dòng tương tục của sinh tử phần đoạn luôn luôn đe dọa cướp đi. Đối với các Đại Thánh nhân, các A-la-hán, Bích-chi Phật và Đại lực Bồ-tát, nỗi sợ hãi vẫn còn ám ảnh, vì sinh tử biến dịch bất tư nghị chưa được thoát ly.

Từ sợ hãi, tâm thức triển khai các hoạt động để trấn áp và để hưởng thụ các lạc thú do ý tưởng bình an được mang lại từ đó.

Nhưng *Thắng Man* không triển khai các hoạt động này thành một hệ tâm lý luận hoàn chỉnh như Duy thức tông sau này. Hệ đơn giản nhất của *Thắng Man* chỉ gồm năm yếu tố, gọi là ngũ trụ địa hoặc.

Thắng Man nói:

“Phiền não có hai loại... trụ địa phiền não và khởi phiền não. Trụ địa phiền não có bốn... kiến nhất xứ trụ địa, dục ái trụ địa, sắc ái trụ địa và hữu ái trụ địa. Bốn trụ địa này sinh ra hết thảy khởi phiền não. Khởi tức là sát-na tương ưng sát-na tâm... Vô minh trụ địa vô thủy không tương ưng với tâm”.

Trong đó, khởi phiền não chỉ những yếu tố hiện hành hoạt động của tâm thức. Chúng là những hạt giống được gieo trên các mảnh đất đã được xông ướp, hay phân bón. Khi nảy mầm, chúng hoạt động để tìm cách thỏa mãn những khát vọng của thức. Khi thể lực hiện hành hoạt động dứt, chúng rơi vào trạng thái tiềm phục, làm điều kiện cho các mầm giống hoạt động tương lai. Cứ như thế, mảnh đất tâm thức càng lúc càng được xông ướp nặng mùi thêm.

Kiến nhất xứ trụ địa là tập hợp tất cả yếu tố hoạt động dưới sự chỉ đạo của tri kiến. Giống như một y sỹ nếu nhận định sai các triệu chứng bệnh và có

chẩn đoán sai về nguyên nhân gây bệnh, phương pháp điều trị bấy giờ thường đe dọa gây nhiều nguy hiểm cho bệnh nhân. Nhưng do mằm mông này từ mảnh đất vô minh, nên những nhận thức của chúng sinh về hiện thực đều sai lầm, do đó hậu quả luôn luôn là đau khổ. Một khi thấy được sự thực, kiến đề, những yếu tố này đồng loạt bị tiêu diệt. Bởi vì chung quanh ta có vô vàn tác nhân gây nhiều nhận thức, cho nên phiền não thuộc kiến nhất xứ trụ địa cũng nhiều vô số kể.

Dục ái trụ địa, là mảnh đất cho những khát vọng tình dục trên đó các hạt giống đã nảy mầm hoạt động theo chiều hướng tìm kiếm những nguồn dinh dưỡng hay năng lượng thỏa mãn các xúc cảm vật chất. Sắc ái trụ địa là mảnh đất cho sự phát triển các lạc thú mang đến do thiên định. Hữu ái hay vô sắc ái, là những khát vọng tồn tại siêu việt thế giới vật chất.

Vô minh trụ địa là tầng sâu thẳm nhất nằm bên dưới tận cùng, mà độ dày của các tầng trên tùy thuộc vào nó. Duy vô minh vẫn còn là một khái niệm huyền bí. Vì, như *Thắng Man* nói, chỉ A-la-hán, Bích-chi Phật và Đại lực Bồ-tát mới trực nghiệm được xung lực hoạt động này mà thôi. Tuy vậy, nó cần phải được nhận diện, vì nếu không, khi các Thánh giả A-la-hán, Bích-chi Phật và Đại lực Bồ-tát diệt trừ triệt để tất cả các phiền não trụ địa, các Ngài nhất định phải nhập Niết-bàn, vì không mảnh đất tồn tại nào nữa.

Các trụ địa, là các mảnh đất tâm thức được xông ướp. Nhưng ngoài mảnh đất tâm ấy, không có tự thể tâm thức nào khác. Khi mê, gọi là thức. Khi ngộ, gọi là trí. Mảnh đất tâm nếu được cải tạo tốt, được chăm bón cẩn thận, sẽ sản xuất những thứ hoa trái tốt, không độc hại. Chuyển mê thành ngộ, chuyển thức thành trí, đó là công phu tu tập cho quá trình chuyển y được minh giải rất chi tiết trong Duy thức học về sau này.

IV. KẾT LUẬN

Từ trước đến nay, qua suốt các chương đã được trình bày, chúng ta nhìn tư tưởng *Thắng Man* như là một triết lý hành động của Bồ-tát đạo. Thì ở đây cũng thế, chúng ta đã nhìn từ tư tưởng Như Lai tạng của *Thắng Man* trong liên hệ đó, coi nó như là cơ sở của triết lý hành động ấy.

Nói một cách vắn tắt, triết lý hành động của *Thắng Man* khởi đi từ cái nhìn về thiên chức làm mẹ của Bồ-tát. Qua trình tu dưỡng của Bồ-tát là quá trình nuôi lớn Thánh thai, là mở rộng tâm lượng của mình cho đến bao la vô tận, ôm trọn cả thế giới vào trong lòng. Do thế, nếu thấu suốt được Như Lai tạng, chứng nghiệm được Như Lai tạng, là có thể thấy rõ giới hạn tối sơ của mọi sự sống, hiểu biết tường tận tất cả sự sanh thành và hủy diệt của thế giới.

Sự chứng nghiệm vô biên Thánh đế cũng là sự diệt trừ toàn diện vô minh trụ địa, đập vỡ cái vỏ trứng che cách bản thân và thế giới, và do đó thấu triệt tất cả căn nguyên của thế giới. Căn nguyên ấy là Như Lai tạng. Như Lai tạng là nguồn xuất sinh của tất cả giáo pháp của ba thừa bao gồm hai trình độ sai biệt nhận thức về bốn Thánh đế, do đó, theo trình tự tu chứng, trước hết Thắng Man Phu nhân giới thiệu bốn Thánh đế hữu tác với mặt hạn chế của chúng trong ý nghĩa đối trị các trụ địa phiền não, tiếp theo giới thiệu bốn Thánh đế vô tác, và từ đó giới thiệu Như Lai tạng.

Thắng Man Phu nhân nói”

“Thánh đế, đó là nói nghĩa sâu xa, vi tế, khó biết; không phải là cảnh giới tư lương. Đó là sở tri của bậc Trí; là điều mà hết thấy thế gian không thể tin. Vì sao? Đây là nói tạng sâu thẳm của Như Lai. Như Lai tạng là cảnh giới của Như Lai; không phải là điều mà hết thấy Thanh văn, Duyên giác có thể biết. Ở nơi cảnh vực Như Lai tạng sâu thẳm, cho nên Thánh đế cũng sâu thẳm, vi tế, khó biết, không phải là cảnh giới tư lương...”

Như vậy, Như Lai tạng được biết đến, được giới thiệu từ sự chứng nghiệm thực tế, từ sự triển khai những khía cạnh của thực tiễn hành động để nó trở thành cơ sở của triết lý hành động của Bồ-tát đạo theo *Thắng Man*.

Tuệ Sỹ

Thắng Man Giảng Luận

NXB Phương Đông tái bản, tháng 6/2012, tr. 141-175

Chú thích:

¹⁹¹ *Patika-sutta*, D. Iii. Iff, tỳ-kheo Sunakkhatta, người Luchavi. *Trường “”15 A-nậu-di kinh*”, tỳ-kheo tên Thiện Trí; Đại I, tr. 66ff.

¹⁹² *Patika*, D. Iii, tr. 4: *na hi pana me bhante Bhagava aggannam pannapetti*.

¹⁹³ *Patika*, đã dẫn trên: *pannatte va agganne apannatte va agganne yass’ atthaya maya dhammo desito so niyyati takkarassa samma-dukkha-kkhayaya*.

¹⁹⁴ Ngoài trường hợp Thiện Tú (Pali Sunakkhatta), trường hợp rất nổi tiếng khác, Man Đồng tử (Pali Malunkya-putta) với ví dụ mũi tên; xem *Cula-Malunkya-sutta*, M. i., tr. 426ff, *Trung “221. Tiền dụ kinh”*, Đại I, tr. 804ff.

¹⁹⁵ *Ngũ phần*, quyển 16, tr. 110, *Tứ phần*, Đại 22, quyển 33, Đại 16, tr. 798cff; *Mahavagga*, Bihar, tr. 39.

¹⁹⁶ *Stk. Asvajit*; Hán: An-bệ, A-thuyết-thị, Atha61p-bà, Mã Thắng.

¹⁹⁷ Pali: *ye dhamma hetuppabhava hetum tathagato aha/ tesam yo nirodho evam vadi mahasamano*.

¹⁹⁸ Pali: *svakkhato Bhagavata dhammo... ehipassiki*.

¹⁹⁹ *Madhy*, *karika* 3 (nửa sau): *utpanna jatu vidyante bhavah kvacana kecana*.

²⁰⁰ *Bảo khót*, tr. 67b.

- ²⁰¹ Đại I, tr. 679, Pali tương đương, *Veranja-sutta*, A. iv. tr. 172ff.
- ²⁰² Pali: *apagabbha bhavam Gotamo*. Câu này thật ra là một câu rủa.
- ²⁰³ Bản Chân Đế, Đại 31, tr.226a6.
- ²⁰⁴ Phật-đà-bạt-đà-la (Skt. Buddhahadra, Hán dịch: Giác Hiền); bản dịch được thực hiện dưới triều Đông Tấn, niên hiệu Nguyên hy thứ 2 (stl. 420); Skt. *Tahagatagar-sutra*; hoặc *Arya-tathagatagarbha nama mahayanasutra*.
- ²⁰⁵ Bản dịch được thực hiện trong khoảng niên hiệu Thiên bảo 5 và Đại lịch 9 (stl. 746-774). Tam tạng Bất Không hay nói đủ là Bất Không Kim Cang (Skt. Amoghavajra), dịch giả lớn của kinh điển hệ Mật giáo, truyền thừa dòng Thain tạng giới (Garbha-dhatu) tại Trung hoa.
- ²⁰⁶ Bản dịch thực hiện vào niên hiệu Chính quang. Nguyên Ngụy (stl. 525) trước thời gian Bồ-đề-lưu-chi tập đại thành *Đại bảo tích* kinh (niên hiệu Trường thọ 2, stl. 693) mà “Thắng Man Phu nhân hội” là một hội trong đó.
- ²⁰⁷ Bản dịch được thực hiện dưới triều Lương, niên hiệu Thiệu thái (A.D. 557). Tam tạng Chân Đế là dịch giả lớn, người đã dọn nền cho Duy thức tông Trung hoa.
- ²⁰⁸ *dhatu* trong cụm từ *dhatu-garbha-kumbha*, “bình đựng di cốt”, hoặc trong (*buddhananam*) *dhatustupah* SP. 7.3, “tháp thờ di cốt của chư Phật”. (Fr. Edgerron, *Buddhist Hybrid Sankrit Grammar and Dictionary*).
- ²⁰⁹ *Vô thượng y*, tr. 470c20: “Cái gì tự tính của Bồ-đề? Mười địa, mười ba-la-mật, như lý và như lượng mà tu tập con đường xuất lý, sự minh tịnh, tịch tĩnh, đạt được do chuyển y... được gọi là tự tính của Bồ-đề”.
- ²¹⁰ Chuyển y (Skt. Asraya-parivrtti, hoặc asaya-paravrtti). *Nhiếp luận thích* (Huyền) 9, tr. 369a27: “Chuyển y là gì? Khi phát sinh sự đối trị đối với tự tính 6a1y, xả bỏ phần ô nhiễm mà được phần thanh bti5nh thì nói là chuyển y”.
- ²¹¹ *Vô thượng y*, tr. 470c24.
- ²¹² *Phật tính luận*, 4 quyển, Thiên Thân Bồ-tát tạo; Trần, Thiên trúc Tam tạng Chân Đế dịch, đời Trần trong niên hiệu Vĩnh định 2 - Thái kiến I (A.D. 558-569), Đại 31, tr. 794-812.
- ²¹³ Kiệt Tuệ (Skt. Saramati), người Trung Ấn-độ, xuất hiện sau Thế Thân, được tôn sùng là bậc Bồ-tát địa thượng. I. *Cửu cảnh nhất thừa bảo tính luận* (Skt. Mahayanottaratantra-sutra), 4 quyển, Lạc-na-ma-đề (Ratnamati: Bảo Ý) dịch, Hậu Ngụy, niên hiệu Chính thúy 5 (A.D. 508-); Đại 31, tr. 813ff. -2. *Đại thừa pháp giới vô sai biệt luận*, cũng gọi là *Như Lai tạng luận*, Đề-văn Bát-nhã (Devaprajna) dịch, Đường niên hiệu Thiên thụ 2 (A.D. 692); Đại 31, tr. 894ff.
- ²¹⁴ *Phật tính luận* (Đại 31, tr. 796bI) phân thành 10 tiết mục để luận về Như Lai tạng: 1. Tự thể tướng; 2. Nhân tướng; 3. Quá rường; 4. Sự năng tướng; 5. Tổng nhiếp tướng; 6. Phân biệt tướng; 7. Giai vị tướng; 8. Biến mãn tướng; 9. Vô biến dị tướng; 10. Vô sai biệt tướng.
- ²¹⁵ Đại 31, tr. 795c23.
- ²¹⁶ Xem chú thích 209, 210 trên.

- ²¹⁷ *Bát nhã Tâm kinh*. Hrdaya:... *sarvadharmah sunyata lakysana anutpanna aniruddha amala na vimala nona na paripunah*. Xem thêm dẫn và giải thích của Vô sai biệt, Đại 31, tr. 893b19.
- ²¹⁸ Đại 31, tr. 796a15.
- ²¹⁹ Đại 31, tr. 796a.
- ²²⁰ Trong các trường hợp này, phát âm Hán Việt đúng phải là “tàng” như trong từ “tàng ẩn”. Nhưng theo thói quen, nên đây vẫn phải phát âm là “tạng”.
- ²²¹ *Vajra*. Tr. 74.12: *tathagata iti subhute bhutatahataya etad canam/ tathagata... anutpadadharmataya etad adhivacanam/...dhatmocchedasyaitad adhivacanam/ ... atyantanutpannasyatad adhivacanam*, “Này Tu-bồ-đề, Như Lai là từ đồng nghĩa với Chân như, với vô sinh pháp tính, pháp đoạn diệt, cứu cánh không sinh khởi”.
- ²²² *Madhy.*, *karika* 22.16: Như Lai có tự thể cho nên thế gian này có tự thể. Như Lai không có tự thể, thế gian này cũng không có tự thể.
- ²²³ *Madhy*, *Karika* 24.14: “Tất cả thích ứng vì nó thích ứng với Không tính. Tất cả không thích ứng vì nó không thích ứng với cái Không”.
- ²²⁴ “Con ruột của Phật” (*Tathagata-putra*, hay *Tathagata-suta*?) chưa xác định được Skt. Có lẽ: *Tathagata-bhuta-suta/putra* (Skt. *Bhuta*, có nghĩa là chân thật, cũng có nghĩa là con đích thực...).
- ²²⁵ Dẫn bởi *Phật tính luận* (Đại 31, tr. 796b26).
- ²²⁶ *Đại nhất kinh* số, quyển 14: “Pháp giới tạng, tiếng Phạn ở đây có âm là câu-xá. Nó có nghĩa là “bao kiếm”. Theo đó Pháp giới tạng ở đây Skt. Là *Dharmadhatu-kosa* (thay vì là *Dharmadhatu-garbha*) cũng như trong *Abhidharma-kosa* (*A-tỳ-đạt-ma Câu-xá*).
- ²²⁷ Đại 31, tr. 796b10.
- ²²⁸ *Bảo khóa*, Đại 34, tr. 85b23.
- ²²⁹ *Đại thừa A-tỳ-đạt-ma tap tập luận* (An Tuệ), Đại 31, tr. 704b25: “Nghĩa của giới là gì? Nghĩa là, hạt giống của hết thảy pháp. Tức là, căn cứ hạt giống của các pháp trong A-lại-da thức mà nói là giới, Vì giới có nghĩa là nhân vậy”.
- ²³⁰ Đại 31, tr. 796b12.
- ²³¹ Hán: chí đắc. *Mochiyuki* đọc là chí đức, vì cả hai từ đọc theo âm Nhật đều là *shitoku*.
- ²³² Đại 31, tr. 796b16.
- ²³³ *Phật tính luận*, Đại 31, tr. 796b21.
- ²³⁴ Skt. *Garbhadhatu*. Giải thích của *Đại nhất kinh* số 3: “Hành giả khi vừa phát tâm mong cầu Nhất thiết trí, giống như bắt đầu gieo hạt giống của thức vào trong thai do nhân duyên hòa hiệp của cha mẹ...”
- ²³⁵ *Lanka*, tr. 90.7: *tathagatagarbho mahamate kusalakusala-hetukah sarvagatikarta pravartate*. Cf. *Lăng-già* 5, Đại 16, tr. 619c1.
- ²³⁶ *Lanka*, tr. 33.10. Cf. *Lăng-già*, Đại 16, tr. 599b9.
- ²³⁷ *Lanka*, tr. 90.18: *aparavrtte ca tathagatagarbhasabada-samsabdite alayavijnane nasti saptanam pravrttvijnanam nirodhah*. Cf. Đại thừa nhập *Lăng-già*, Đại 16, tr. 619c13. ²³⁸ Hữu tương tục (Skt. *Bhavanga-santati*).

PHÁP THÂN

(THẮNG MÂN GIẢNG LUẬN – CHƯƠNG IX)

1. NHƯ LAI THƯỜNG HAY VÔ THƯỜNG

Đập vỡ vỏ trứng vô minh, để thấu triệt căn nguyên thế giới, thấu suốt tất cả biên tế tối sơ và tối hậu của sinh tử, bấy giờ Như Lai tạng không còn bao phủ trong vô số phiền não ô nhiễm, và Thánh thai mà Bồ-tát nuôi lớn trong suốt quá trình tu dưỡng của mình đến đây đã được hiển lộ. Đó là sự xuất hiện của Pháp thân, bản thân của chân lý.

Thắng Mân Phu nhân nói:

“Bạch Thế Tôn, do thành tựu Phật pháp bất tư nghị vượt quá số cát sông Hằng, vốn không ly, không thoát, không dị biệt, do thế mà nói Pháp thân Như Lai”.

Ca ngợi những phẩm tính siêu việt của Như Lai; ca ngợi trí tuệ vô biên, Phật pháp vô biên, cảnh giới bất khả tư nghị nơi đức Phật; đối với một người phàm phu, tất cả giống như một người nghèo ngồi tính những bảo vật vô giá đang được cất giữ trong hoàng cung. Tính toán, hay tưởng tượng, nhiều lắm thì cũng chỉ thỏa mãn sự hiếu kỳ hay thèm khát nhất thời mà thôi. Nhưng nếu người nghèo đó biết rằng bản thân là một hoàng thái tử đang lỡ vận. Thế thì sự tính toán không đơn giản chỉ là những tưởng tượng hiếu kỳ. Sự tính toán ấy có thể làm cho một ngày nào đó giang sơn phải thay ngôi đổi chủ. Cũng thế, ca ngợi Pháp thân Như Lai đối với những vị đã phát Bồ-đề tâm là nói lên những ước nguyện không cùng tận của mình.

Thế nhưng, các chúng Thanh văn ít khi ca ngợi Phật, và nếu có thì cũng tán thán vừa phải. Đức Thích Tôn, đối với các chúng Thanh văn, trước sau như nhất vẫn chỉ là một con người sinh ra với tất cả hệ lụy và khổ đau, sợ hãi, như tất cả những con người khác. Nhưng, đó là một con người phi thường. Một người đã chiến thắng khổ đau.

Thế rồi, cho đến một lúc, đức Thích Tôn cũng phải chết. Ngài sẽ đi vào thế giới vĩnh cửu của hư vô, hay đi vào một thế giới tịch diệt vô ngôn nào đó? Đối với các vị Đại Thanh văn, đó không phải là những thắc mắc gay gắt. Vì đó là quy luật.²³⁹ Tuy vậy, đối với các đệ tử chưa chứng Thánh quả, sự vắng bóng vĩnh viễn của đức Thích Tôn cũng như sự vắng bóng của người cha già thân yêu đối với đàn con trẻ dại. Điều đó không phải không để lại trong lòng những ấn tượng tiếc thương vô hạn. Trong tâm tư phạm tục, thương yêu và gần gũi là hai ý niệm không thể tách rời. Cho nên, mặc dù Phật đã từng nhắc nhở “Pháp và Luật mà Ta đã giảng dạy và thiết chế, sau khi Ta diệt độ, sẽ là Đạo Sư của các người”.²⁴⁰ Các Phật tử Đại thừa tuy cách Phật quá xa về sau vẫn không nguôi với hoài vọng về hình ảnh đáng Đạo sư tôn quý. Những lời dạy của Ngài, những pháp môn tu tập mà Ngài để lại, vẫn còn rực sáng trong tâm họ, nhưng đồng thời chính bản thân của Ngài cũng từ trong những lời dạy ấy, cũng phải trở nên sáng ngời và bất diệt.

Vậy thì, có thật sự đức Phật vĩnh viễn biến mất sau khi nhập Niết-bàn?²⁴¹ Câu hỏi được gặp rất nhiều trong kinh điển nguyên thủy, nhưng Phật không hề trả lời dứt khoát. Các chúng đệ tử cũng bằng lòng với sự im lặng đó.

Cho nên, Thuần-đà trong kinh *Niết-bàn* Nguyên thủy hài lòng với công đức bố thí của mình, nhưng Thuần-đà xuất hiện trong kinh *Niết-bàn* Đại thừa, trước biến cố trọng đại đã dám thách thức trí tuệ của Bồ-tát Văn-thù:

“Thưa ngài Văn-thù, ngài biết mà nói thế, hay không biết mà nói thế, rằng Như Lai cũng đồng với các hành vô thường? Như Lai là bậc Chí tôn... diệt trừ phiền não... chiến thắng Ma quân... thành tựu vô lượng công đức chân thật... sao lại có tuổi thọ vẫn thế... Cho nên không thể nói Như Lai cũng đồng với hết thảy các hành.”²⁴²

Khi biết chắc sau bữa cúng dường cuối cùng của mình đức Phật sẽ nhập Niết-bàn, Thuần-đà bỗng nhiên tự thấy hoang mang, im lặng, rồi cất cao tiếng khóc kêu gào: “Khổ thay, khổ thay! Thế gian này trống rỗng!” Đức Phật giảng giải: “Các hành là vô thường, là pháp sinh diệt. Sau khi sinh, chúng diệt. Sự vắng lặng của chúng ta là an lạc”.²⁴³

Tất cả những ai suy tư trong giới hạn con người đều có thể hiểu tâm trạng Thuần-đà lúc bấy giờ.

Một cách thực tế, ý nghĩa của Niết-bàn là thế nào?

Pháp hoa nói: “Vì mục đích dẫn dắt chúng sinh mà Ta thị hiện Niết-bàn địa. Ta nói đó là phương tiện. Thật sự Ta không hề biến mất trong thời gian này. Ta vẫn ở đây thuyết pháp.”²⁴⁴

Ý tưởng về một Pháp thân biến hóa này như vậy không phải là điều xa lạ trong kinh điển Nguyên thủy. Phật có lần nói với A-nan: Ngài đã nhiều lần xuất hiện trong các hội chúng sát-đề-li, bà-la-môn, cho đến chư thiên Đạo-li, chư thiên trên cõi Phạm thiên. Ngài xuất hiện với dung sắc, với y phục, với cử chỉ tập quán y như họ. Trong khi Ngài thuyết pháp, họ không biết Ngài là ai, từ đâu đến. Sau khi thuyết pháp xong, Ngài biến mất, họ cũng không biết Ngài là ai, biến mất đi đâu.²⁴⁵

Dù sao, đối với một vị Đại Thanh văn, thấy Phật hay không thấy Phật, không phải là điều quan trọng. Quan trọng chính là có hiểu và có thấy được pháp hay không.²⁴⁶ Nhưng đối với một vị Bồ-tát sơ phát tâm, ước vọng được gặp mặt đáng mà mình tôn sùng, kính ngưỡng là khích lệ vô cùng cần thiết.

2. TÍN TÂM VÀ PHẬT TÍNH

Chúng ta nói, Bồ-tát khởi đầu sự nghiệp với chí hướng cao xa, với thể nguyện không cùng tận. Nhưng chúng ta cũng nên biết rằng Bồ-tát bắt đầu phát khởi tâm nguyện Bồ-đề với tâm tư rất thân và rất gần gũi với người thường. Cho nên, Thắng Man Phu nhân khi vừa nghe nói về Phật, vừa sinh lòng kính ngưỡng thì ước vọng đầu tiên của Bà là muốn được chiêm ngưỡng tôn nhan của Phật. Mặc dù kinh *Kim cang* có nói: Những ai thấy Phật qua dung sắc; nghe Phật qua âm thanh; những người ấy đi theo con đường tà vạy, không thấy Phật.²⁴⁷ Nhưng, cái màu nhiệm đầu tiên ngay sau khi Bà mới biết đến Phật chính là hóa thân Phật với ánh sáng rạng ngời. Tất nhiên điều đó có thể hiểu một cách hình ảnh, mà cũng có thể hiểu cụ thể. Đó là sắc thân màu nhiệm, thuần khiết, siêu việt thế gian; không phải chỉ “đầy da hôi thối” chứa đầy những hủ lậu, ô nhiễm bất tịnh. Đó là sắc thân màu nhiệm xuất sinh từ kho tàng trí tuệ vô biên, là người lưu chuyển thường hằng của Pháp thân thường trụ.

Những điều mà Thắng Man Phu nhân ca ngợi về sắc thân màu nhiệm và trí thân siêu việt của Phật không phải là những điều khoa đại. Chúng cũng đơn giản như khi người ta ca tụng vầng trán cao rộng của một nhà thông thái hay đôi mắt rực sáng tinh anh của một người đầy nghị lực.

Từ tâm linh ngưỡng mộ rất người thường ấy, Thắng Man Phu nhân phát Bồ-đề tâm, lập Bồ-tát nguyện, bước thẳng lên con đường Bồ-tát hành. Sự kiện diễn ra rất đơn giản, nhưng quá trình chuyển đổi tâm linh, từ phong cách tư duy của một chúng sinh phàm phu cho đến tâm nguyện bao la hoàng vĩ của Bồ-tát, quá trình chuyển đổi ấy diễn ra không đơn giản. Dù cho ngay sau khi Phu nhân vừa mới phát Bồ-đề tâm, đức Phật thọ ký liền rằng Bà sẽ thành Phật.

Chỉ trong khoảng một thời gian rất ngắn, nhưng theo sự tính toán của các nhà luận giải Đại thừa, thì thời gian đó đã trải dài thành hai vô số kiếp. Thời gian dài hay ngắn tùy theo tâm lượng, nhưng con số cũng cần thiết để hình dung những đức tính cao vời, và những công hạnh hoằng vĩ mà Bồ-tát đã thành tựu. Từ khi phát Bồ-đề tâm, cho đến khi tin chắc rằng “Ta là con đích thực của Như Lai, kẻ thừa tự gia nghiệp của Như Lai”, cần phải một vô số kiếp. Thời gian không đủ dài thì tâm tư chưa đủ chín, và công đức tích lũy không nhiều. Bảy giờ Bồ-tát vào sơ địa, với một niềm hoan hỷ vô biên. Con đường vô lậu của bậc Thánh bảy giờ mới thực sự được thấy rõ là đang trải dài ra trước mắt.

Từ đó Bồ-tát tích cực tu tập, tích lũy công hạnh từ thực hành các ba-la-mật, các nhiếp pháp, cho được thành tựu trọn vẹn. Trải qua một số kiếp nữa, bảy giờ Bồ-tát mới thôi hết dao động giữa sinh tử và Niết-bàn; hết nhìn thấy nỗi khổ trầm luân mà thỉnh thoảng sợ hãi, có khi cảm thấy chán nản, bất lực, muốn chúng nhập Niết-bàn cho nhanh chóng. Bằng ý sinh thân, chịu chìm nổi với chúng sinh trong đại dương sinh tử khổ nạn, nhưng không hề sợ hãi, không hề có ý tưởng thoát ly, thù chướng Niết-bàn để yên nghỉ.

Đó là Bồ-tát vào Bất động địa. Phật bảo Thắng Man:

“Bằng vào các thiện căn ấy, trải qua vô lượng a-tăng-kỳ kiếp con sẽ là Tự tại vương ở giữa chư thiên và nhân loại”,²⁴⁸

Vận dụng công hạnh một cách thông dong. Thờ sinh ra một cách tự tại. Và chính từ địa vị này trở lên, Bồ-tát mới thực sự nhìn thấy Pháp thân Phật; nói theo mô tả của *Hoa nghiêm*:²⁴⁹ nhận biết được mười thân của Phật.

Từ đây trở đi, còn một vô số kiếp nữa thì thành Phật.

Trọn cả con đường thời gian thăm thăm ấy được bắt đầu từ một cái nhìn, một cái thấy. Từ đó khơi lòng kính yêu vô hạn. Từ kính yêu, tâm tư mở rộng cho tin và hiểu. Phật bảo Thắng Man Phu nhân:

“Nếu đệ tử của Ta là hạng tùy tín tăng thượng, sau khi y vào minh tín, bằng tùy thuận pháp trí mà đạt đến cứu cánh”.

Phật chỉ cho Thắng Man bằng cách nào, bằng tâm tư nào, để có thể thể hiện tâm tình nguyện vọng của Bồ-tát.

Trước hết, căn vào tín tâm. Vì, tín tăng thượng, nghĩa là tâm có ưu thế hơn hết. Đây cũng là chỗ khác biệt với các chúng Thanh văn.²⁵⁰ Trong hàng Thanh văn có vị không có trí tuệ nhạy bén nên chỉ y trên tín tâm, nghe và tin những điều được Phật giảng giải, rồi cứ theo đó mà tu tập cho đến khi thấy được Thánh đế. Nhưng cũng có vị do trí tuệ nhạy bén, sau khi nghe, đủ khả

năng tự mình quán sát, phân tích, rồi theo đó mà tu tập để thấy được Thánh đế.

Những vị tu tập Bồ-tát đạo không phải tất cả đều không có trí tuệ nhạy bén. Trái lại, trí tuệ còn là yếu tố chủ đạo trong sự phát triển Bồ-tát đạo. Nhưng vì các giáo pháp như Chân như, Thật tính, Tính không, Như Lai tạng, không thể chỉ hiểu và chấp nhận bằng tư duy và lý luận suông mà được. Do đó, để có thể hiểu và thâm nhập các giáo lý này, nhân cách Phật và Bồ-tát, nói chung là năng lực gia trì hay hộ trì, thật vô cùng cần thiết. Vì vậy, *Đại trí độ* nói đến Phật pháp mệnh mông nhưng có thể thâm nhập bằng tín. Hoa nghiêm²⁵¹ cũng nói: “Tín là căn nguyên của đạo, là mẹ của công đức, nuôi lớn hết thảy thiện pháp, đoạn trừ lưới nghi, đưa vượt qua dòng nước ái dục, khai thị con đường tối thượng dẫn đến Niết-bàn”.

Ở *Thắng Man*, để tu tập những giáo lý được thuyết giảng trong đó, tín tâm cũng rất cần thiết. Vì, như lời Thắng Man Phu nhân nói: “Bạch Thế Tôn... Tự tính thanh tịnh mà có ô nhiễm, thật là khó thấu triệt. Duy chỉ có Phật Thế Tôn, là con mắt của sự thật, là trí tuệ chân thật, là căn bản của Pháp, là bậc thấy suốt Pháp, là nơi nương tựa của Chánh pháp, mới có thể thấy và biết như thực”.

Sự kiện thật khó hiểu, vì Như Lai tạng vốn là thanh tịnh nhưng làm sao để có thể bị quán chặt trong các lớp vỏ phiền não, vô minh. Đối với phàm phu, để có thể chấp nhận điều đó, rồi nỗ lực tu hành cho tới khi phá vỡ vỏ trứng mà tự mình chui ra ngoài, khởi đầu chỉ có thể dựa vào tín tâm mà thôi. Tin vào lời nói của đấng mà mình tôn thờ, kính ngưỡng. Thắng Man nói:

“Nếu đối với Như Lai tạng đang bị bọc kín trong vỏ phiền não mà không nghi hoặc, thì đối với Pháp thân vốn siêu xuất vô lượng phiền não tạng cũng không nghi hoặc”.

Tin rằng Pháp thân hiện hữu, tức là tin rằng Như Lai tính hay Phật tính cũng thường hằng hiện hữu trong mỗi chúng sinh. Nếu không tin được như thế thì không thể phát Bồ-đề tâm, không có ý hướng mong cầu thành Phật. Như vậy, Bồ-tát đạo không có ý nghĩa gì cả.

Ở đây, Như Lai tạng chỉ có thể được nhận thức. Được xác tín là hiện hữu, bằng vào Không trí, là tuệ quán chiếu Không tính nơi hết thảy các pháp. Bằng trí tuệ quán chiếu này, tuy nói Như Lai tạng bị bọc kín trong vỏ phiền não, nhưng phiền não vốn không có tự tính, không thực hữu. Nhận thức về sự hiện hữu của Như Lai tạng trong trường hợp này được gọi là Như Lai tạng không trí, tức nhận thức về Không tính nơi tự thể Như Lai tạng.

Nếu phân tích tâm thể, thì tâm vốn không tương ưng với phiền não. Tâm là dòng chảy liên tục, lưu chuyển từ đời này sang đời khác. Tự thể của tâm

sinh rồi diệt, diệt rồi sinh, trong từng sát-na tiếp nối không gián đoạn. Cũng như một đốm lửa khi được quay nhanh sẽ tạo thành một vòng lửa liên tục và khép kín. Vòng lửa chỉ là ảo ảnh ngoại hiện, không có tự thể. Cũng vậy, tâm thể sinh diệt trong từng sát-na, dòng tương tục của tâm chỉ tồn tại do phân biệt vọng tưởng. Chỉ có dòng tương tục của tâm được nhận thức là có bị nhiễm ô bởi phiền não, nhưng tự thể của tâm là Không tính, do đó không hề chịu ảnh hưởng tác động gì của phiền não ô nhiễm. Phiền não như vậy được gọi một cách rất hình tượng là “khách trần”, hạt bụi trên đường đời, người lữ khách đến rồi đi trong thoáng chốc.

Thắng Man nói:

“Nhu Lai tạng với tự tính thanh tịnh này tuy bị bản bởi phiền não khách trần và phiền não hiện khởi, nhưng vẫn là cảnh giới bất tư nghị của Nhu Lai. Vì sao? Thiện tâm trong từng sát-na không hề bị ô nhiễm bởi phiền não. Bất thiện tâm trong từng sát-na cũng không hề bị ô nhiễm bởi phiền não. Phiền não không xúc tâm. Tâm không xúc phiền não. Vậy, đâu có thể pháp không xúc lại có thể nhiễm ô tâm được”.

Nhu Lai tạng, một mặt là Không, và mặt khác là Bất không. Đó là mặt tích cực của Nhu Lai tạng, dung chứa và làm xuất sinh vô lượng phẩm tính, “vô lượng Phật pháp, vượt quá số cát sông Hằng, vốn không ly, không thoát, không dị biệt, bất tư nghị”. Trong đó bao hàm ý niệm tiền tế và hậu tế, là biên tế vô tận của thời gian quá khứ và biên tế suốt vô cùng tận vị lai. Trong quá khứ, Nhu Lai tạng mặc dù là với tự tính thanh tịnh nhưng bị quán chặt bởi phiền não, không thể nhận ra được. Tự tính ở đây hàm ý nghĩa bản hữu, chỉ cho yếu tính vốn có sẵn. Nhu Lai tạng lúc bấy giờ được ví dụ như hạt minh châu vô giá bị vùi trong hầm xỉ. Tuy có lấy lên được, nhưng những uế trước bao ngoài chưa được trừ bỏ, thì ánh sáng của minh châu vẫn chưa thể tỏa sáng. Nó cũng giống như viên ngọc Phác trên núi, mà thợ ngọc tầm thường chỉ nhìn thấy nó là viên đá chứ không là gì khác. Cho đến khi một thợ ngọc có con mắt tinh vi nhận ra giá trị của nó, đem về dâng nạp cho vua. Nhưng vì chưa được mài gọt, với con mắt dung tục, đó chỉ là viên đá tầm thường mà thôi. Người thợ dâng ngọc bị chặt chân vì tội dối gạt vua. Phải đợi đến khi có người thợ ngọc khéo léo mang đi mài gọt, lúc bấy giờ viên ngọc mới bộc lộ tất cả giá trị tuyệt vời của nó. Cũng vậy, sau khi được nhận biết, và sau quá trình tu tập, Nhu Lai tạng trở nên thuần tịnh, lúc bấy giờ Nhu Lai tạng cần được nhận thức bằng Bất không. Đó là một tự thể vừa được phát hiện như là mới, gọi là thủy hữu. Nhưng cũng không phải là mới, vì tất cả vốn được tàng ẩn trong tự tính từ tiền tế.

Nhu Lai tạng như vậy là Phá giới tạng. Vì hàm chứa tất cả mầm giống hiện hữu của pháp giới, là phôi thai sẽ nảy sinh thành vô số pháp giới. Nếu thể

giới này được nhận thức như là tồn tại vô nghĩa; dòng tương tục của sự hữu tiếp nối sinh diệt không mục đích; ấy là do bởi mầm giống của pháp giới chân thực còn đang bị vùi, như hạt gạo còn bị bọc trong vỏ trấu, chưa được chà xát, cho nên không thể thành thức ăn tối thượng vi diệu được.

Như Lai tạng cũng là Pháp thân tạng, vì đó là kho tàng chân lý. Vì chính từ nơi đó mà tất cả ý nghĩa và giá trị của tồn tại được tìm thấy; và vì đó là thai bào đang cưu mang vị Chuyển luân pháp vương, sau này sẽ vận chuyển bánh xe chân lý, chinh phục những vương quốc chí thiện, là thực tế để vô lượng chúng sinh sống trong quốc độ bình an và phước lạc.

4. TÍN VÀ HÀNH

Cũng như một người đàn bà nghèo hèn sống trong một túp lều tồi tàn, xiêu vẹo, trên một vùng đất cằn cỗi chỉ thích hợp cho sỏi đá và gai góc, nếu không thể tin được rằng chính ngay bên dưới nền nhà của vùng đất hoang vu này là một kho tàng bảo vật vô giá, thì sẽ không bao giờ cố công đào xới để khai quật kho tàng. Cũng vậy, Thắng Man Phu nhân nói:

“Bạch Thế Tôn, nếu không có Như Lai tạng thì không thể có sự nhàm chán khổ lạc mà mong cầu Niết-bàn. Vì sao? Đối với sáu thức và tâm pháp trí, bảy pháp này không đình trụ trong từng sát-na, không gieo trồng các khổ, cho nên không thể nhàm chán khổ mà mong cầu Niết-bàn.

Nhận thức về sự tồn tại bản hữu của Như Lai tạng là động lực chính cho nỗ lực mong cầu giải thoát. Cũng như người đàn bà nghèo khổ kia, nếu luôn sống với ý tưởng rằng: “Định mệnh của ta là như vậy”, không hề nhận biết khả năng và cải thiện đời sống của mình, không tin tưởng kho tàng vô giá ngay trong lòng đất của mình, thì suốt đời sẽ sống như vậy, bằng lòng với số phận nghèo hèn như vậy.

Để có thể khái quát thành công, cần phải nhận định phương hướng chính xác, và ước lượng bề dày của các tầng đất. Ở đây Phật chỉ cho Thắng Man Phu nhân năm sự quán sát thiện xảo: “quán sát căn thi thiết và cảnh giới ý giải; quán sát nghiệp báo; quán sát giấc ngủ của A-la-hán; quán sát sự an lạc của tâm tự tại và sự an lạc của thiền; quán sát thánh tự tại thông của A-la-hán, Bích-chi Phật và Đại lực Bồ-tát”.

Năm sự quán sát này là năm giai đoạn diệt trừ chín nhóm phiền não, tương ứng với chín thí dụ về Như Lai tạng được nêu lên trong *Vô thượng y* và được hệ thống hóa bởi *Phật tính luận*.

5. CHÍN THÍ DỤ VỀ NHƯ LAI TẠNG

Chín nhóm “khách trần phiền não” được hệ thống hóa bởi *Phật tính luận* tương ứng với chín thí dụ của *Như Lai tạng kinh* như sau:

1. *Hóa Phật ngự trên hoa héo*,²⁵² thí dụ tương ứng với phiền não tham dục²⁵³ cũng nói là tham sử²⁵⁴ phiền não. Trong thí dụ này, hoa sen đang nở rộ và thơm ngát, bỗng nhiên héo úa và hôi thối. Nhưng hóa Phật xuất hiện ngự trên hoa sen vẫn thanh tịnh ngời sáng, không thay đổi. Tham dục phiền não như hoa sen. Khi nở, thì hương sắc rất khả ái. Nhưng khi héo úa thì rất đáng nhàm tởm. Tham dục, với công năng mang lại một chút hạnh phúc, rồi đau khổ, và một chút hạnh phúc khác rồi đau khổ tiếp, đã bao phủ không để cho pháp thân được hiển lộ.

Pháp thân là lý tính chân thật, là thể đồng nhất của ta và thế giới. Lý tính đó từ trước bị các phiền não che lấp như mặt gương bị đóng bụi. Nhưng phiền não không có bản chất chân thật. Chúng là những đóa hoa của ảo ảnh xuất hiện trong hư không che lấp cặp mắt không cho nhìn thấy sự thực của thế giới. Tính chất của các phiền não ô nhiễm như vậy là tính không, hay không nghĩa. Như Lai tạng khi còn bị che phủ bởi các phiền não thì được gọi là Không Như Lai tạng. Đó là Như Lai tạng xét về mặt nhiễm. Nhưng vì bản chất các phiền não vốn không, cho nên Như Lai tạng trong ý nghĩa bị che lấp ấy được gọi là Không Như Lai tạng. Về mặt tịnh, nó được gọi là Bất không Như Lai tạng, cũng chỉ cho Pháp thân. Hoạt động hay tác dụng của các phiền não ô nhiễm là những tác dụng bất thực, những đau khổ vô biên do chúng chỉ là những đau khổ của những người nằm mộng. Trái lại, hoạt động của Pháp thân là nguồn an lạc cụ thể do chứng nghiệm bốn Thánh đế vô tác. Như vậy, với *Thắng Man*, đau khổ là những ảo ảnh không thực chất, chỉ có an lạc mới là sự thật tuyệt đối.

2. *Đàn ong và tổ ong mật*,²⁵³ thí dụ tương ứng sân phiền não hay sân sử phiền não. Như đàn ong mật bu quanh tổ ong. Bên trong tổ ong là khối mật ngọt ngào. Muốn lấy được tổ mật ong thì trước phải diệt trừ đàn ong bu quanh.

3. *Vỏ trấu và hạt gạo*,²⁵⁶ tương ứng si phiền não hay vô minh hoặc, bao phủ Như Lai tạng như vỏ trấu bao bọc hạt gạo quý. Cần phải chà xát kỹ, bỏ đi vỏ trấu để có được hạt gạo thơm ngon.

Ba loại phiền não này có mặt trong tất cả chúng sinh phàm phu. Với những chúng sinh tuy còn bị chi phối bởi chúng nhưng do sự phát triển của thiện và định, làm tăng trưởng hạt nhân gọi là nghiệp bất động,²⁵⁷ sẽ từ Dục giới tái sinh vào các cõi Sắc và Vô sắc giới bên trên. Nếu tu tập phát triển giới, định, tuệ cho đến khi thành tựu xuất thế gian vô phân biệt trí,²⁵⁸ thì bằng

trí này mà diệt trừ chúng. Đó là quá trình tu tập bằng quán sát nghiệp báo mà diệt trừ ba độc tố tham, sân, si, làm hiển lộ một phần Như Lai tạng.

4. *Thoi vàng trong hầm xí*²⁵⁹. Thượng tâm phiền não,²⁶⁰ bao gồm ba độc tố vừa kể nhưng ở mức độ độc hại hơn, tồn tại trong dòng tương tục của chúng sinh hoàn toàn bị tác động bởi những khát vọng thuộc Dục giới, chịu sự lôi cuốn của nghiệp báo thiện và bất thiện, tội và phước, đẻ sinh và chết trong phạm vi dục giới. Loại phiền não này cần được đối trị bằng các phương pháp tu như quán bất tịnh chẳng hạn. Đây là quá trình tu tập bằng cách quán sát tính chất và hoạt động của căn, cảnh, và những yếu tố chức năng tâm lý. Nó rộng ra, quán sát mười tám giới.

Trường hợp này được ví dụ với thoi vàng bị rơi vào hầm xí.

5. *Kho báu trong nhà nghèo*.²⁶¹ Vô minh trụ địa, yếu tố duy trì sinh tử biến dịch, là vi tế phiền não, còn tàn dư A-la-hán, khiến tạo các nghiệp vô lậu, dẫn đến quả báo là ý sinh thân. Thí dụ ở đây là kho báu trong nhà của một người nghèo khó. Cũng như các Nhị thừa, do bị che lấp bởi vô minh trụ địa nên không thấy khả năng thành tựu Phật quả của mình, chấp nhận một cách vô tri bốn loại sinh tử. Đây là trường hợp quán sát Niết-bàn của A-la-hán. Khi thành tựu Bồ-đề trí của Như Lai, bằng kim cương dụ định mà vô minh trụ địa bị đoạn trừ.

6. *Mâm giồng và hột xoài*.²⁶³ Kiến đế hoặc, các phiền não gần kén sở đoạn hoặc được nói đến trong *Câu-xá*.²⁶³ Nhóm này được ví với hột của quả yêm-la.²⁶⁴ Hột của quả yêm-la khi nảy mầm, nó làm vỡ lớp vỏ ngoài, để hạt nhân bên trong lộ ra. Phàm phu đã qua quá trình tu tập, mà trong Thanh văn thừa, cho đến lúc bắt đầu bước vào Thánh đạo vô lậu, thấy cái chưa hề thấy từ trước. Đây là nhóm phiền não mà khi diệt trừ chúng thì Bồ-tát bước vào Sơ địa, vượt ngoài tam giới.

7. *Bảo vật bọc trong giẻ rách*.²⁶⁵ Tư duy hoặc phiền não, hay nhóm phiền não thuộc tu sở đoạn hoặc.²⁶⁶ Ví dụ ở đây là bảo vật được bọc kín trong tấm vải xấu. Đây là nhóm phiền não mà Bồ-tát tu tập viên mãn sáu ba-la-mật để đối trị sau khi đã nhập Sơ địa, tiếp tục phát triển nhận thức về Chân như cho đến địa thứ sáu. Tức loại phiền não còn tàn dư nơi Bồ-tát từ Sơ địa cho đến Thất địa.

8. *Người đàn bà xấu xí mang thai vua*.²⁶⁷ Bất tịnh địa hoặc, là những phiền não thuộc sở tri chương từ địa thứ bảy trở xuống. Ví như người đàn bà nghèo hèn và xấu xí nhưng lại đang mang thai một vị Chuyển luân vương tương lai. Thánh thai mà Bồ-tát gieo phôi cho đến nay đã thành hình, nhưng vẫn còn nguy hiểm đe dọa trụ thai. Nghĩa là, nhóm phiền não chi phối từ phàm phu cho Bồ-tát địa thứ bảy, nếu để cho tự do phát triển, thì Bồ-tát vẫn

phải phạm ngu chúng sinh. Nếu đoạn trừ hết, Bồ-tát sẽ nhập Niết-bàn, bỏ rơi sinh tử, không còn cơ duyên thành Phật.

Cả ba nhóm phiền não chi phối từ Bồ-tát địa thứ bảy xuống đến phạm phu thấp kém nhất tồn tại trong các giai đoạn được nói là quán sát sự an lạc của tâm tự tại và sự an lạc của thiên. Vì đây là giai đoạn Bồ-tát phát triển tăng thượng giới, tăng thượng tâm và tăng thượng tuệ. Tức càng lúc càng đạt được trình độ cao của tâm tự tại, và những lạc thọ phát sinh do chứng được các thiên định, tam muội.

9. *Pho tượng trong khuôn đúc.*²⁶⁸ Tịnh địa hoặc, nhóm phiền não còn tàn dư nơi Bồ-tát từ địa thứ tám trở lên. Như Lai tạng ở đây được ví dụ như pho tượng vàng đang ở trong khuôn, đã được đúc thành hình, chỉ chờ ngày dỡ khuôn thì xuất hiện. Vào giai đoạn chót, bằng kim cương tâm, Bồ-tát đoạn trừ nhóm phiền não này, chứng thành Phật quả, Như Lai tạng hoàn toàn hiển lộ. Đây là giai đoạn tu tập mà *Thắng Man* nói là quán sát Thánh tự tại thông của A-la-hán, Bích-chi Phật và Đại lực Bồ-tát.

6. BỐN ĐỨC TÍNH CỦA PHÁP THÂN

Như Lai tạng bấy giờ hoàn toàn được phơi mở, Pháp thân xuất hiện đồng thời với bốn ba-la-mật: chân thường, chân lạc, chân ngã, chân tịnh. *Thắng Man* nói:

“Chúng sinh điên đảo. Đối với năm thủ uẩn vốn là vô thường mà tưởng là thường; vốn khổ mà tưởng là lạc; vốn vô ngã mà tưởng là ngã; bất tịnh mà tưởng là tịnh. Tịnh trí của hết thảy A-la-hán, Bích-chi Phật, hoặc có chúng sinh do tin lời Phật, đối với cảnh giới của Nhất thiết trí và Pháp thân của Như Lai vốn chưa từng được thấy, mà khởi lên ý tưởng về thường lạc, ngã, tịnh; đây không phải là kiến chấp điên đảo, cho nên gọi là chính kiến. Vì sao? Pháp thân của Như Lai là thường ba-la-mật, ngã ba-la-mật, tịnh ba-la-mật và lạc ba-la-mật.”²⁶⁹

Nghĩa là, chúng sinh do nhận thức sai lầm về bản chất tồn tại, nên y trên năm thủ uẩn này, trên tập hợp thân tâm giả hợp này, mà tìm cho mình những thứ được vọng tưởng là vĩnh hằng, là tồn tại một bản ngã hay một linh hồn bất diệt, những lạc thú và những cái được gọi là đẹp. Nhưng bản chất của năm thủ uẩn vốn là ô nhiễm, cho nên những cái sẵn tìm thực sự là vô thường, khổ, vô ngã và bất tịnh. Khi nhìn thấy được bốn dấu ấn này của tồn tại, vị Thanh văn trở nên bình thản, tâm tư vắng lặng. Và quyết định vĩnh viễn an trụ trong cõi vắng lặng, tịch nhiên ấy. Nơi các Thanh văn, nhận thức như vậy cũng là điên đảo. Như vậy, có tất cả tám nhận thức điên đảo. Bốn nhận thức thuộc phạm phu chưa hề thấy dấu vết của Thánh đạo. Bốn nhận thức điên đảo khác của

Thánh giả Thanh văn. Siêu việt tất cả tâm điên đảo, là nhận thức chân chính về hiện hữu của Pháp thân.

Đau khổ là ảo ảnh. Mà hạnh phúc ước mơ cũng chỉ là ảo ảnh. Cũng như một người trong đêm tối đạp nhầm sợi dây tưởng mình dẫm lên con rắn độc mà nổi lên sợ hãi. Đó là đau khổ. Nhưng khi nhìn kỹ lại, thấy rõ đó chỉ là sợi dây. Người ấy có cảm giác thoát nạn, vô mừng mừng rỡ. Thực chất hạnh phúc là thế. Từ ảo ảnh này xoay chuyển thành ảo ảnh khác. Vẫn chỉ một con người ấy, và cũng vẫn chỉ là một thực tại ấy. Điên đảo và chân thật; Như Lai tạng và phiền não tạng; một tâm thể duy nhất, thường hằng bất biến. Nhưng người đã đánh mất một cái gì đó rất quý giá, rất cần thiết, để khiến cho không nhận ra đâu là điên đảo, đâu là chân thật. Người đã mất đi chỗ dựa, mất đi chỗ quy y tối thượng an ổn. Phật nói: “Hãy tự mình là nơi nương tựa của chính mình”. Nhưng con người đâu đã thực sự biết mình “mình là cái gì?” Nào đã biết “Ta là ai?” Cho nên, vẫn cảm thấy mình bơ vơ, như trẻ nhỏ lạc loài mất mẹ hay mất cha.

Pháp hoa ²⁷⁰ kể chuyện: Một y sĩ đi xa, để lại đàn con thơ dại. Nhưng ông là một y sĩ giỏi. Ông đã hiểu tất cả tâm tư và thể chất của các con mình, nên khi ra đi, đã để lại những phương thuốc cần thiết. Trong khi vắng bóng cha, đàn con không nơi nương tựa; tinh thần sa sút, buồn rầu, bệnh hoạn. Chúng muốn tìm một cái gì đó của người cha để lại, như vậy là kỷ vật làm chỗ dựa cho tình cảm bơ vơ ấy. Chúng tìm thấy các thang thuốc. Chúng hiểu sự hiện diện của người cha, luôn luôn bên cạnh mình, dù nay đang ở một nơi xa xôi nào đó. Chúng uống các thang thuốc. Tinh thần sung mãn, thể lực khôi phục.

Cũng vậy, làm sao để nhận ra Pháp thân thường trụ; là Như Lai tạng tồn tại ngay trong mỗi chúng sinh; tồn tại như là bào thai che chở và nuôi dưỡng cho phôi thai sống còn và phát triển một cách tự nhiên. *Thắng Man* nói: “Đối với Pháp thân của Phật mà thấy như vậy thì gọi là chính kiến. Ai có chính kiến tức là con chân thật của Phật, từ miệng Phật sinh, từ Chánh pháp sinh, được hóa sinh bởi Pháp, thừa hưởng di sản pháp”.

Phát hiện ra mình là ai có nghĩa là phát hiện ra ta là con của ai, cha mẹ đích thực của ta là ai. Với con trẻ bơ vơ thì phát hiện ấy nhất định làm thay đổi định hướng cả một đời người.

Tuệ Sỹ

Thắng Man Giảng Luận

NXB Phương Đông tái bản, tháng 6/2012, tr. 177-196

²³⁹ *Mahaparinibhanasutta*, D.ii, tr. 157: khi đức Thế Tôn vừa nhập diệt, các tỳ-kheo chưa diệt trừ tham ái thì vật vã khóc lóc; còn các tỳ-kheo đã ly dục thì chánh niệm, chánh trí, bình thân chấp nhận: *anicca vata sankhara, tam kutettha*, “Ôi các hành là vô thường; ở đâu trong đời này có thể tránh”.

²⁷⁰ *Mahaparinibhanasutta*, D.ii, tr. 154: Yo vo, Ananda, maya dhamma ca desito pannatto, so va mamaccayena sattha.

²⁷¹ Câu hỏi định hình theo văn chuẩn Pali: *kim nu kho hoti tathagato param marana...*, “Như Lai có tồn tại sau khi chết?” với bốn trường hợp.

²⁴² Niết-bàn 2, lược dẫn, Đại 12, tr. 373b-375a.

²⁴³ Pali: *anicca vata sankhara, uppavayaadhammino, uppajitva nirujjhanti, tesam vupasamo sukkho ti*, Cf. D.ii.157; S.i. tr. 6.158.

²⁴⁴ *Saddhi*, tr. 193.1: *nirvanabhumin cupadarsayam vinayartha sattvana vadamy upayam/ na capi nirvamy ahu tasmi kale thaivo co dharmu prakasayami*. Cf. *Pháp hoa*, Đại 9, tr. 43b16.

²⁴⁵ *Trường* “2. Du hành kinh phần 2; Pali: *Mahaparinibhana-sutta*, Đại.ii. 109.

²⁴⁶ *Vakkali-sutta*, S.iii, 119ff: tỳ-kheo Vakkali bệnh nặng, rất muốn nhìn thấy Phật. Phật xuất hiện nói với Vakkali: *alam Vakkali kim te putikayena ditthena. Yomam passati so dhammam passati*, “Ích lợi gì cho người, này Vakkali, với thân hư hoại này của Ta? Ai thấy Pháp, này Vakkali, người ấy thấy Ta. Ai thấy Ta, người ấy thấy Pháp”.

²⁴⁷ *Vajra*, tr. 88.22: *Ye mam rupena cadraksur ye mam ghosena canvaguh/ mithyaprahanaprasrta na mam draksyanti te janah*.

²⁴⁸ *Dasa*, tr. 48.7, *Hoa nghiêm* (Phật) 26, tr. 566b6, *Hoa nghiêm* (Phật) 38, tr. 201a6: “Bồ-tát an trụ trong địa này, phần nhiều thọ sinh làm Đại phạm thiên, Thiên chúa của nghìn thế giới, tôi thắng tự tại.

²⁴⁹ *Hoa nghiêm* (Phật) 26, tr. 565b17: “Bồ-tát nhận biết chúng sinh thân, quốc độ thân, nghiệp báo thân, Thanh văn thân, Bích-chi Phật thân, Bồ-tát thân, Như Lai thân, Trí thân, Pháp thân, hư không thân...”

²⁵⁰ *Câu-xá* 23, tr. 122b15: (lược dẫn) “Trong kiến đạo có hai hạng Thánh giá: 1. Tùy tín hành, những vị có căn tính chậm lụt, do tùy theo tin mà thực hành. 2. Tùy pháp hành, những vị có căn tính nhạy bén, trước đó tự tìm tòi, nghiên cứu trong các kinh điển, rồi y theo pháp mà tu hành.

²⁵¹ *Hoa nghiêm* (Phật) 6, tr. 433a; *Hoa nghiêm* (Thật) 14, tr. 72b.

²⁵² *Như Lai tạng*, Đại 16, tr. 457b, 461b.

²⁵³ *Bảo tính luận*, Đại 31, tr. 837b20.

²⁵⁴ Sử, nghĩa là sai sử, một từ khác để chỉ phiền não. 5 lợi sử (nhạy bén): hữu thân kiến, biên chấp kiến, tà kiến, kiến thủ, giới cấm thủ. Có 5 độn sử (chậm lụt): tham, sân, si, mạn, nghi.

²⁵⁵ Đại 16, tr. 462a.

²⁵⁶ Đại 16, tr. 462b.

²⁵⁷ Câu-xá 15, Đại 29, tr. 81a.5: “Thuộc về Dục giới, nghiệp thiện được gọi là phước nghiệp... nghiệp bất thiện được gọi là phi phước. Nghiệp thiện thuộc hai giới trên gọi là bất động.

²⁵⁸ Đây chỉ căn bản vô phân biệt trí, hay nói gọn, căn bản trí. Về vô phân biệt trí, Nhiếp luận thích (Huyền) 6, tr. 351c29: “Lúc bấy giờ vô phân biệt trí của Bồ-tát khởi lên, đối với sở duyên và năng duyên đều bình đẳng, bình đẳng. Sở duyên ở đây là Chân như. Năng duyên là Chân trí”. Vô phân biệt trí có ba: gia hành vô phân biệt trí, căn bản vô phân biệt trí và hậu đắc vô phân biệt trí. Về căn bản vô phân biệt trí, *Nhiếp luận thích* (Huyền) 8, tr. 366a22: “Vô phân biệt trí như hư không, phổ biến, vô nhiễm, không phải năng phân biệt cũng không phải sở phân biệt”.

²⁵⁹ Đại 16, tr. 462b.

²⁶⁰ *Bảo tính luận*, tr. 837b: tăng thượng tham sân si kết sử phiền não, chi hành các nghiệp phước và phi phước, chỉ dẫn đến quả báo ở Dục giới.

²⁶¹ Đại 16, tr. 462c. *Niết-bàn* 7, Đại 12, tr. 407b12, thí dụ là một người đàn bà nghèo khổ.

²⁶² Đại 16, tr. 463a.

²⁶³ Xem chú thích 156, chương VI trên.

²⁶⁴ Yêm-la (Skt. Ama), hoặc amra, amalaphala, amarapuspa, amarapuspa, cũng phiên âm là yêm-ma-la, yêm một la. *Chú Duy ma* kinh I nói: “Yêm-la, trên quả một loại cây. Hình dáng như quả đào, nhưng không phải đào”. Tên khoa học, *Mangifera indica*, thường gọi là Mango, tức quả xoài. Mochiyuki.

²⁶⁵ Đại 16, tr. 463b.

²⁶⁶ Xem chú thích 155, chương VI trên.

²⁶⁷ Đại 16, tr. 463c

²⁶⁸ Đại 16, tr. 464a.

²⁶⁹ Về ý nghĩa đối trị của bốn ba-la-mật này, *Phật tính luận* 2, tr. 797a ff: Tu hành bốn nhân, đối trị bốn chướng, thành tựu bốn đức Pháp thân. I. Tín lạc Đại thừa, đối trị hạng nhất-xiển-đề tức hạng chúng sinh thuộc nhóm tà định chúng tính không bao giờ chấp nhận có Niết-bàn, thành tựu tịnh ba-la-mật; 2. Tu vô phân biệt bát-nhã, đối trị ngoại đạo chấp ngã, thành tựu ngã ba-la-mật; 3. Phá hư không tam-muội, đối trị tâm trạng sợ sinh tử của Thanh văn muốn chứng Niết-bàn nhanh chóng, thành tựu lạc ba-la-mật; 4. Tu đại bi của Bồ-tát, đối trị tâm trạng ưa thích tịch tĩnh cô độc của Bích-chi Phật không quan tâm đến lợi ích của chúng sinh, thành tựu ba-la-mật.

²⁷⁰ “Phẩm 16. Như Lai thọ lượng”, Đại 9, tr. 42aff.

THẮNG MAN: NHÂN CÁCH LÝ TƯỞNG

(*THẮNG MAN GIẢNG LUẬN*: CHƯƠNG KẾT)

Bằng tất cả kinh nghiệm phong phú về cuộc sống, bằng tất cả sự hiểu biết bao la mang đến từ chất liệu của cuộc sống, và với một trái tim luôn luôn rung động trước nỗi thống khổ của chúng sinh, bằng tất cả chứng nghiệm tâm linh ấy, cho đến lúc Bồ-tát trực nhận ra rằng trong ta tồn tại bất biến Pháp thân của Như Lai; Pháp thân được nhận thức cùng với bốn phẩm tính siêu việt là thường ba-la-mật, lạc ba-la-mật, ngã ba-la-mật, tịnh ba-la-mật; thì cũng chính lúc ấy Bồ-tát tự xác nhận ta là con đích thực của Như Lai, là người thừa kế sự nghiệp của Như Lai.

Rồi từ đó, trở lại với nhận thức thường nghiệm của chúng sinh, Bồ-tát cũng xác nhận rằng hạnh phúc là bản chất, là tự thể của Như Lai tạng. Ở đây quy chiếu Như Lai tạng vào tự tánh thanh tịnh. Nói một cách đơn giản tự tâm của mỗi chúng sanh là nguồn hạnh phúc vô biên cho chính đời sống của nó. Hạnh phúc không phải là những cảm nghiệm có được do đuổi bắt các hưởng thụ từ thế giới bên ngoài. Cứu cánh của nhất thừa, hay mục đích cao cả và cuối cùng của mọi lẽ sống, là sự an lạc, là hạnh phúc tuyệt đối chân thật, thì hạnh phúc ấy đã có sẵn tự tâm.

Như vậy, triết lý Nhất thừa và Như Lai tạng của *Thắng Man* đã được xác lập một cách cụ thể; phát sinh từ tâm tình dung tục, từ tâm tư nhiều vương mắc nhiều hệ lụy. Nhưng cũng chính từ những hệ lụy đó, từ những ràng buộc của ân ái đời thường đó mà Thánh thai được gieo phôi, được nuôi dưỡng, được chăm sóc với vô cùng thận trọng, với vô cùng thận trọng và yêu thương.

Quá trình nuôi lớn Thánh thai của Bồ-tát trải dài theo thời gian và những nhịp sống trầm luân của sinh tử, và Thánh thai ấy chính là tự tâm của mỗi chúng sinh, được cư mang ngay chính trong tự tâm của mỗi chúng sinh, tự tâm vốn thanh tịnh không ô nhiễm. Với bản chất của tự tâm như vậy, sự ô

niêm hay không ô nhiễm của nó là điều vượt ngoài khả năng suy luận của trí tuệ. Nó chỉ có thể được cảm nghiệm bằng tình yêu chân thật, bằng tâm lượng bao dung của bà mẹ. Tình yêu đi liền với sự tin tưởng. Người có thể thực hành Bồ-tát đạo theo *Thắng Man* phải là hạng người có đức tin nhiệt thành và vững chắc. Đức tin còn dao động là vì tình yêu chưa sâu đậm. Nơi nào có gốc rễ bền chắc của tín tâm, nơi đó được biết là có sự tác động của tình yêu.

Gốc rễ tín tâm càng lúc càng bền chặt; tình yêu càng lúc càng tỏa rộng bóng mát. Từ một tâm tư nhỏ hẹp, từ tâm thức thường nghiệm đuổi bắt hình ảnh hư ảo của thực tại, dần dần được thăng hoa, được chuyển hóa. Thực tại biến đổi bản chất, chuyển y thành trí tuệ vô phân biệt, thì tình yêu từ những rung động vị kỷ, tư lợi hẹp hòi, cũng được chuyển hóa để trở thành tâm đại bi rộng lớn, như tấm lòng bao dung của mẹ hiền ôm tất cả đàn con trẻ dại vào lòng mình.

Nhân cách của *Thắng Man*, hay sự xác định hạng người có xu hướng như thế nào có thể thực hành trọn vẹn Bồ-tát đạo theo *Thắng Man* như thế được tìm thấy trong hai chương cuối cùng của kinh. Chương XIV. *Con đích thực của Như Lai*, và chương XV. *Thắng Man Phu nhân sư tử hống*. Chẳng khác nào sư tử con bị mẹ sảy thai vào giữa đàn nai; lớn lên cùng be-be với đàn nai ngơ ngác. Nhưng khi phát hiện ra nòi giống đích thực của mình, sư tử con bắt đầu cất tiếng rống, làm khiếp sợ đàn nai. Từ đó, sư tử con không còn cảm giác mơ hồ như mất mẹ, tuy bấy giờ không còn mẹ bên cạnh; không còn cảm giác mơ hồ như là lạc lõng bơ vơ giữa đàn nai tuy gần nhưng xa lạ.

Chương XIV là sự khẳng định của Phật về tín căn như là động lực chủ yếu của Bồ-tát đạo. Trong chương XV *Thắng Man Phu nhân* triển khai ý nghĩa đó. Phu nhân nói: “Hoặc có thiện nam hay thiện nữ nào không thể tự mình thấu suốt được, nhưng ngưỡng mộ Thế Tôn, tự nghĩ rằng: đây không phải là cảnh giới của mình, chỉ Phật mới biết được. Đây gọi là những thiện nam hay thiện nữ ngưỡng mộ Như Lai”.

Nói một cách khác, cảnh giới của Phật thừa vốn cao cả, tuyệt đối, vượt ngoài tầm mức trí tuệ của con người, nhưng bằng vào đức tin nhiệt thành thì có thể nương theo đức tin đó mà bước vào Bồ-tát đạo. Thiếu tình yêu và đức tin thì mọi sự nghiệp trên thế gian dù hết sức nhỏ cũng là điều khó khăn vượt ngoài khả năng, nhưng với một tình yêu rộng lớn, với một đức tin kiên cố, thì tất cả không có gì là khó khăn và nặng nhọc.

Ý nghĩa này được khai triển thực tế trong phần kết của kinh. Sau khi đức Phật biến mất khỏi hư không. *Thắng Man Phu nhân* trở vào nội cung, bằng tình yêu mà cảm hóa được chồng mình là vua Hữu Xứng, và cũng bằng tình

yêu ấy mà cảm hóa nhân dân trong phạm vi lãnh thổ của mình, thậm chí con nít mới lên bảy cũng có thể thực hành Bồ-tát đạo.

Thế giới chưa bao giờ thiếu vắng tình mẹ. Nhưng có bao giờ Bà Mẹ Thắng Man xuất hiện trong đời thường giữa đàn con đại đang lạc đường trong sa mạc sinh tử nóng bỏng này.

Tuệ Sỹ

Thắng Man Giảng Luận

NXB Phương Đông tái bản, tháng 6/2012, tr.197-199

*** “... Nói một cách khác, cảnh giới của Phật thừa vốn cao cả, tuyệt đối, vượt ngoài tầm mức trí tuệ của con người, nhưng bằng vào đức tin nhiệt thành thì có thể nương theo đức tin đó mà bước vào Bồ-tát đạo. Thiếu tình yêu và đức tin thì mọi sự nghiệp trên thế gian dù hết sức nhỏ cũng là điều khó khăn vượt ngoài khả năng, nhưng với một tình yêu rộng lớn, với một đức tin kiên cố, thì tất cả không có gì là khó khăn và nặng nhọc”.**

TUỆ SỸ

DẪN VÀO DUY THỨC HỌC

1. THỨC LÀ GÌ?

Thành duy thức (Skt. *Vijñaptimatratāsiddhi*) là tên gọi chung cho hai tác phẩm của Thế Thân (Vasubandhu): *Nhị thập luận* (Skt. *Viṃśatikā*) và *Tam thập luận* (Skt. *Triṃśatikā*), trong đó tác giả chứng minh tất cả tồn tại duy chỉ là thức. Từ Sanskrit được dùng ở đây là *vijñapti* mà Hán dịch là *thức*, thay cho từ được dùng trong kinh điển nguyên thủy là *vijñāna*, chỉ cho sáu thức, mà Hán cũng dịch là *thức*. Cả hai từ chỉ chung cho một sự thể, hay thể tính, nhưng được biết đến dưới hai hoạt dụng khác nhau. Sự thể đó nói chung là *thức*.

Chính trong ý nghĩa các đối tượng xuất hiện trước thức hay cho thức, nên nói tất cả duy chỉ là thức. Hiểu theo cách hiểu thông tục, nói *duy thức* là nói rằng tất cả tồn tại ngoại giới thấy đều là sự biến hiện của thức, được sáng tạo bởi thức. Cảnh được thấy trong chiêm bao là những thứ được sáng tác tùy ý bởi thức, tuy có bị tác động bởi những biến cố nào đó trong lúc thức trước đó. Nhưng, nếu hiểu theo cách hiểu kinh điển, cảnh vật trong chiêm bao tuy nói là thức biến hay biến thái của thức, nhưng không phải là những thứ được tượng tượng hay sáng tác tùy ý bởi thức. Chúng là những kinh nghiệm quá khứ được tích lũy, được lưu trữ như là những dữ liệu trong kho chứa thức. Sau đó chúng được biến thái, qua quá trình xử lý, nghĩa là qua những quan hệ tương tác giữa các dữ liệu, để rồi chúng xuất hiện như là đối tượng của ý thức. Duy nhất chỉ là đối tượng của ý thức, mặc dù trong chiêm bao cái vẻ như được thấy bởi mắt, được nghe bởi tai. Ý thức cũng không tùy tiện sáng tác cảnh chiêm bao. Cảnh vật chiêm bao xuất hiện, và ý thức vin vào đó để xuất hiện và hoạt động, quá trình xử lý tùy thuộc một số điều kiện, tùy thuộc các duyên.

Cảnh xuất hiện trong chiêm bao được dùng để mô tả ý nghĩa duy thức, như vậy không phải vì chúng là sản phẩm được sáng chế tùy tiện bởi thức; mà nói là duy thức, vì chúng không xuất hiện bên ngoài thức. Thật vậy, cảnh vật trong chiêm bao là những thứ chỉ xuất hiện *bên trong thức*. Tương tự, trong khi thức tỉnh, cảnh vật được thấy không tồn tại ngoài thức, điều này có nghĩa rằng thức chỉ nhận thức, chỉ bắt nắm cái xuất hiện bên trong nó do tác động

bởi cảnh ngoại tại, bên ngoài nó. Vậy thì, cảnh vật ngoại tại ấy tồn tại thực hay bất thực? Chính đây là điểm tranh luận giữa các nhà Đại thừa.

Điểm thừa nhận chung, theo đó, tồn tại khi trở thành đối tượng được nhận thức, tồn tại ấy không xuất hiện trong thức nó như là nó, mà xuất hiện qua ảnh tượng được xử lý, hay được tái cấu trúc bởi thức. Quá trình xử lý đối tượng nhận thức này, tức quá trình tái cấu trúc thực hiện bởi thức này, kinh điển gọi là *vikalpa: phân biệt*, hay *parikalpa*: Biến kế phân biệt. Luận *Madhyānta* nói, *abhūtaparikalpo 'sti*:^[1] *hư vọng phân biệt hữu*, cái tồn tại là cái phân bố cấu trúc một cách không hiện thực.^[2] Cái phân bố cấu trúc bất thực ấy - cái hư vọng phân biệt ấy, được chỉ định là thức. Nói cách khác, thức không bao giờ nhận thức được tự thân của sự vật, nghĩa là nó không thể vươn đến hay đạt đến chân như hay như tính (*tathatā*) của tồn tại, mà chỉ nắm bắt được những gì sau khi chúng đã được tái cấu trúc. Duy chỉ *trí vô phân biệt* của Như Lai mới đạt đến Chân như hay Như tính (*tathatā*), hay Như thực tính (*yathābhūtātā*). Cũng như một khách hàng bình thường nhìn lên màn hình vi tính, nhìn thấy những hình ảnh xuất hiện trong đó, rồi vui, mừng, buồn, giận, theo tác động của chúng, nhưng người đó không thể nhận thức được bản chất hay tự thể của chúng. Duy chỉ kỹ sư lập trình, hay người có kiến thức về các nguyên tắc lập trình, mới thông hiểu được các dữ liệu đã được lưu trữ như thế nào và được xử lý như thế nào để cho xuất hiện những hình ảnh ấy.

Vậy, câu hỏi căn bản để dẫn đến những giải thích bất đồng là, bản chất của tồn tại là gì? Các môn đệ truyền thừa của Vô Trước và Thế Thân cho rằng – hoặc giả thiết được cho rằng, bản chất của tất cả tồn tại chính là thức. Từ đây, một câu hỏi khác cần được nêu lên: Thức ấy là gì? Cũng nên nói thêm rằng, thức được nêu ở đây chỉ cho thức thể, bao hàm cả hai hình thái xuất hiện, hoặc như là công cụ hay hành vi nhận thức (*viññāna*), hoặc như là thông tín viên (*viññapti*).

Khi nhắc đến từ *thức*, phổ thông có cảm tưởng rằng ta đã biết nó là cái gì rồi, cũng như ta biết tai, mắt là cái gì vậy. Nhưng khi căn chỉ vào nội dung cụ thể của nó, trở vào đích xác tự thể của nó, thì hầu như các nhà bác học thấy đều bối rối.^[3] Song, ở đây chúng ta không nhất thiết phải đề cập đến sự bối rối ấy, mà chỉ cần đọc lại đoạn kinh *Lăng nghiêm* cũng sẽ thấy rõ sự bối rối của A-nan.^[4]

Đức Phật hỏi A-nan: Ông lấy cái gì để thấy thân Phật? A-nan đáp: Lấy *tâm và mắt*. Phật lại hỏi: Tâm và mắt ở đâu? A-nan đáp: Mắt tức phù trần căn gồm bốn đại chủng, nó ở trên mặt. Thức tâm thì ở trong thân. Phật lại hỏi: Nếu thức tâm ở trong thân, tại sao nó không thấy ruột, gan, tim, phổi các thứ?

Đoạn dẫn tóm tắt trên mở đầu cho chuỗi bảy lớp gạn hỏi tâm của Phật để khai ngộ A-nan. Đoạn kinh này được đánh giá rất cao trong truyền thống Phật học Trung Quốc và nhiều người do đoạn kinh này mà tìm đến nghiên cứu Phật học. Tuy nhiên, nhìn từ quan điểm A-tì-đàm, không những các câu trả lời của A-nan có vẻ ngớ ngẩn, mà cả đến những câu hỏi được cho là nêu lên bởi Phật cũng vô nghĩa. Truyền thống A-tì-đàm, căn cứ trên kinh điển nguyên thủy, tức các bộ A-hàm, mỗi khi nêu lên vấn đề nhận thức, thường dẫn đoạn kinh Phật nói: “Sau khi duyên đến mắt và các sắc, nhận thức mắt phát sinh.”^[5] Không riêng các Luận sư A-tì-đàm, mà cả đến các Luận sư Trung quán khi đề cập đến sự xuất hiện của thức cũng thường xuyên dẫn chứng đoạn kinh này.^[6]

Đoạn kinh khác cũng nói: “Nếu mắt nội xứ không bị hư hoại; sắc ngoại giới không lọt vào tầm nhìn, không có sự chú ý thích đáng, thức tương ứng không phát sinh...”^[7]

Ý nghĩa của đoạn kinh nói rằng, bất cứ khi nào và nơi nào mà có sự tụ hội của căn và cảnh, thì khi ấy và nơi ấy thức xuất hiện. Như vậy, không thể nói thức ở trong hay ở ngoài thân. Câu trả lời được gán cho A-nan liên hệ đến quan niệm về tự ngã của một số học phái Ấn Độ, theo đó, tự ngã là một *jīva* cực tiểu,^[8] tồn tại trong thân; khi nó xuất hiện nơi con mắt thì mắt thấy cảnh vật bên ngoài; khi nó xuất hiện nơi tai thì nó nghe các thứ âm thanh. Hoặc cho rằng nó lớn bằng thân lượng.^[9] A-nan tất nhiên biết rõ đoạn kinh Phật nói vừa dẫn, nên chắc chắn không khi nào lại trả lời nó ở trong thân hay ở ngoài thân. Tất nhiên, Phật không xác nhận tồn tại một tự ngã dù lớn hay nhỏ để nói nó ở trong hay ngoài thân, nên cũng không hỏi A-nan những câu hỏi như vậy. Song, người soạn kinh *Lăng nghiêm*, gán những điều không tìm thấy trong kinh điển nguyên thủy, và cả trong các kinh điển Đại thừa, cho Phật và A-nan, có thể ông muốn dẫn đạo người sơ cơ đi từ những câu hỏi ngớ ngẩn để tiến đến thông hiểu những vấn đề cao siêu. Nếu vậy, đây là điều mà soạn giả *Lăng nghiêm* đã thành công.

Xem thế đủ thấy rằng mặc dù trong các kinh điển nguyên thủy cũng như Đại thừa đề cập đến thức rất nhiều, và cũng có nhiều đoạn kinh mô tả sự xuất hiện của thức và những điều kiện cần hội đủ để xuất hiện; tuy vậy, nếu cần chỉ thẳng vào cái gì để biết nó là thức, thì điều này không đơn giản. Chính vì vậy mà khi nói đến từ “duy thức”, dù hiểu *thức biến* theo cách nào, nhưng vì chưa thể xác định được thức là cái gì, nên những giải thích thường trở thành vô nghĩa.

Khi ta thấy một vật, sự thấy này được thực hiện bởi mắt? Hay bởi thức? Hay bởi một cái tôi nào đó làm chủ nhận thức? Những câu hỏi như vậy không thể trả lời trong một vài dòng chữ, mà cần phải qua một quá trình chiêm nghiệm nghiêm túc và lâu dài mới có thể mong đi đến một kết luận dứt khoát.

Trong trình độ nghiên cứu hiện đại của các ngành học thuật, tâm lý học, sinh lý học, vật lý học, v.v., chưa có đâu đề xuất giải đáp được chấp nhận phổ biến. Các luận điểm của Du-già hành tông, và của Duy thức học, cũng không đề xuất giải đáp thỏa mãn, mà chỉ cung cấp những phương pháp tư duy để mỗi cá nhân tự chiêm nghiệm và tự thể nghiệm. Duy thức học, cũng như các tông phái Đại thừa Phật giáo khác, không chỉ thẳng cho mọi người chân lý là cái gì, nó như thế nào, mà chỉ con đường dẫn đến đó, để mọi người tự nhìn, tự thấy và hiểu.

Dù vậy, để có thể tiếp cận con đường dẫn đến sự thật ấy, ở đây chúng ta cũng cần tìm hiểu ý nghĩa *thức* là gì trong phạm vi chân lý ước lệ.

Nguyên thủy, Đức Phật chỉ đề cập sáu thức. Ai cũng có thể nhận biết được sáu thức này qua các hoạt động của nó. Nghĩa là, ta chỉ có thể biết được rằng thức tồn tại hay xuất hiện khi nào biết được hoạt động của nó. Định nghĩa được nêu như là công thức hay định đề như sau, trong các kinh điển Pāli: *vijānāti vijānātīti kho, āvuso, tasmā viññāṇanti vuccatī' ti.*^[10] Vì nó nhận thức, nên gọi nó là thức. *Abhidharmasamuccaya* cũng định nghĩa tương tự: *kiṃlakṣaṇam vijñānam | vijānanālakṣaṇam vijñānam | vijñānam yena rūpaśabdagandharasasparśadharmān nānā viṣayān vijānāti*^[11], “Đặc điểm của thức là gì? Nó thức nhận thức các đối tượng sai biệt, như sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp.” Nói nôm na, thức là cái biết, hay cái để biết. Khi nó nhận biết sắc do bởi mắt, nó được gọi là thức *của* mắt, hay thức *ở* nơi mắt; thức *y* nơi mắt mà hoạt động. Khi nó nhận biết âm thanh do bởi tai, nó được gọi là thức của tai hay thức nơi tai; thức *y* nơi tai mà hoạt động.

Kinh cũng nói, các hành là vô thường; chúng xuất hiện rồi biến mất. Các Luận sư A-tì-đàm diễn giải thêm: cái gì vô thường, cái đó xuất hiện và biến mất trong từng sát-na. Nếu một pháp mà có thể tồn tại kéo dài trong hai sát-na, nó cũng có thể kéo dài thêm nhiều sát-na, và cũng có thể kéo dài vĩnh viễn. Cho nên, nói vô thường, nên hiểu là sát-na vô thường. Khi áp dụng quy luật này vào quá trình nhận thức, lúc bấy giờ căn sở y của thức và cảnh đối tượng của thức, tất cả cũng đều là các hành chịu chi phối bởi vô thường, nên chúng chỉ tồn tại trong mỗi sát-na. Khi căn và cảnh diệt thì thức cũng diệt. Vậy, trong quá trình nhận thức, căn, cảnh và thức đồng xuất hiện trong sát-na thứ nhất, và diệt ngay sau đó. Sang sát-na thứ hai, căn, cảnh, thức khác xuất hiện. Cái gì đồng nhất tất cả những yếu tố xuất hiện trong sát-na thứ nhất với những cái xuất hiện trong sát-na thứ hai, và nhiều sát-na sau tiếp theo, để nói rằng chúng đồng là một căn, một cảnh, và một thức? Ở đây, ta có thể cho một thí dụ hình ảnh. Một người ghé mắt nhìn qua một khe cửa, đọc được từng mẫu tự đi qua. Vì khe hẹp, mỗi lần y chỉ nhận được một chữ cái. Loạt chữ cái liên tục tiếp nối nhau xuất hiện. Sau một lúc, người ấy nhận được một thông điệp

nào đó qua các mẫu tự lần lượt xuất hiện ấy. Nhận thức này đạt được do từng ký tự được tiếp nhận và được lưu trữ đầu đó, trong ý thức chẳng hạn hay trong óc não, và ngay sau đó chúng được xử lý, tức được nối kết theo một quy luật định sẵn, theo một khung ngữ pháp nào đó, tiếng Việt, hay tiếng Hoa, hay tiếng Nhật. Nói cách khác, từng mẫu tự hay ký tự riêng biệt, nếu không được xử lý, hay được tái cấu trúc theo quy luật định sẵn, những thứ ấy không có ý nghĩa gì, chỉ như đá sỏi ngoài kia vậy thôi. Cũng vậy, do bị chi phối bởi định luật vô thường, pháp sinh rồi diệt trong từng sát-na. Chúng được nhận biết là cái gì, do bởi mắt hay tai, hay các thứ, đều được tái cấu trúc trong quá trình nhận thức.

Do ý nghĩa này, *Thức thân tức luận* nói: Thức con mắt có thể nhận biết được màu xanh, nhưng không nhận biết được rằng “đây là màu xanh.”^[12] Theo đó, trong từng sát-na, từng đối tượng cá biệt xuất hiện và được thức nắm bắt. Nhưng chỉ khi nào có sự tổng hợp và đồng nhất tất cả những gì đã xuất hiện và biến mất trong nhiều sát-na, bấy giờ nhận thức mới đạt đến phán đoán, biết rằng cái đó là cái gì. Quá trình nhận thức như vậy được phân tích thành hai giai đoạn: giai đoạn đối tượng chưa được cấu trúc, và giai đoạn đã được tái cấu trúc. Thuật ngữ nói chung gọi là vô phân biệt, và phân biệt. Tất cả mọi nhận thức, nơi phàm phu cũng như nơi Thánh giả, đều bắt đầu bằng quá trình không cấu trúc.^[13] Nhận thức này thuật ngữ gọi là *pratyakṣa*: hiện lượng, thấy trực tiếp bằng chính con mắt của mình, không qua trung gian con mắt của ai khác (*aparokṣa*). Trong từ ngữ thường dùng ngày nay, ta có thể gọi nó là nhận thức trực giác, tuy nói như thế chưa hẳn chính xác.

Định nghĩa về hiện lượng (*pratyakṣa*), Trần-na nói: “Hiện lượng, trừ phân biệt.”^[14] Định nghĩa này cũng được lặp lại trong *Chính lý trích luận*,^[15] với một chi tiết được thêm: Nhận thức trực quan hay hiện lượng là nhận thức loại trừ sự cấu trúc và không sai lầm.^[16] Nhận thức có thể trực tiếp, nhưng sai lầm, như các trường hợp thấy cây trên bờ di chuyển thay vì thấy thuyền ta đứng trong đó di chuyển; hoặc giả thấy hai mặt trăng do khuyết điểm nào đó nơi con mắt. Những sai lầm này được phán đoán từ nhận thức thông tục của phàm phu, chứ đối với Thánh giả, ngay chính hiện lượng không phân biệt của phàm phu vẫn là nhận thức sai lầm, không nắm bắt được bản chất hay như tính của thực tại.

Sự vật xuất hiện trong sát-na thứ nhất, rồi biến mất; ấn tượng của nó được lưu lại để sau đó căn cứ^[17] trên ấn tượng được lưu trữ này để nhận dạng ảnh tượng xuất hiện trong sát-na kế tiếp. Ảnh tượng xuất hiện trong sát-na thứ hai này rồi cũng biến mất ngay, ấn tượng của nó cũng được lưu trữ để làm cơ sở nhận dạng cái xuất hiện tiếp theo nữa. Quá trình xuất hiện, biến mất, rồi tái hiện để nhận dạng và đồng hóa chuỗi ấn tượng liên tục, dẫn đến phán đoán về

đối tượng xuất hiện đó là cái gì. Vì thế nói, thức con mắt mắt nhận biết màu xanh nhưng nó không thể đưa ngay ra phán đoán “đây là màu xanh.” Phán đoán là kết quả của quá trình cấu trúc.

Như vậy, định nghĩa kinh điển nói, *vijānāti vijānātīti kho, āvuso, tasmā vijñānanti vuccatī’ ti*, gọi nó là *thức* vì nó *nhận thức*, định nghĩa này đề cập thức trong nhận thức thuần túy, tổng quát, chung cho cả Thánh trí và tục thức phàm phu, không phân biệt và có phân biệt. Thức trong định nghĩa này, mà nguyên ngữ Sanskrit là *vijñāna*, là cái biết, hay cái nhờ đó mà có sự nhận biết, chỉ cho kết quả nhận thức, hay công cụ để nhận thức. Thức chỉ có thể nhận biết được qua hoạt động của nó, cũng như hành vi chặt được nhận biết qua công cụ của nó là cái búa.^[18] Một vật như vậy, mà hoạt động của nó không được quy định cho một mục đích nào đó với đối tượng nào đó, nó cũng không thể được xác định đó là cái búa hay là cái gì khác.^[19] Hoạt động với đối tượng và công cụ của nó được xác nhận do bởi kết quả của nó. Cũng vậy, nói rằng thức được nhận biết do bởi hoạt động của nó, tức nói rằng kết quả hoạt động của nó được xác nhận. Đây có thể được xem là định nghĩa tổng quát của Trần-na về nhận thức, như được nêu trong *Tập lượng luận*.^[20] Theo đó, giả sử đối tượng ngoại giới tồn tại, như vật xanh chẳng hạn; khi một cá nhân nhận biết sự hiện diện này, phán đoán đạt được ở đây là “nó nhận biết rằng nó nhận biết (thấy) vật xanh.” Trong phát biểu “nó nhận biết” thứ nhất bao hàm cả chủ thể và đối tượng nhận thức. Trong đây có thể giả thiết rằng đối tượng là tồn tại ngoại giới, và chủ thể là thức nội giới. Trong phát biểu “nó nhận biết” thứ hai, đối tượng chính là cái “nó nhận biết” thứ nhất.^[21] Cái đó là một cấu trúc bao gồm chủ thể và đối tượng được dựng lên chính bên trong thức. Chỉ khi phán đoán như vậy đạt được, bây giờ mới có thể nói nhận thức đã đạt được kết quả. Vậy thì, cái mà thức nắm được như là kết quả ở đây không hoàn toàn là tự thân của vật xanh ngoại giới, mà là ảnh tượng được cấu trúc bên trong thức. Qua kết quả đó, thức, *vijñāna*, là từ ngữ có nội hàm là công cụ nhận thức; đồng thời chính nó cũng là kết quả đạt được qua quá trình nhận thức. Như vậy, khi nói “thức con mắt”, *cakṣur-vijñāna*, là hàm ngụ rằng kết quả nhận thức đạt được do bởi thức hoạt động y trên con mắt.^[22]

Nếu dẫn lui về một định nghĩa tổng quát hơn nữa về thức, ta phải nhắc đến định nghĩa bởi Thế Thân^[23]: *vijñānaṃ prativijñaptiḥ: viṣayaṃ viṣayaṃ prati vijñaptir upalabdhir vijñānaskandha ity ucyate/* Thức, là sự thông tri cá biệt: sự thông tri, sự nắm bắt từng đối tượng cá biệt, đó là thức uẩn. Trong định nghĩa này, *thức* được nhận biết bởi hoạt động của nó qua hai hình thái, nói theo Sanskrit: *prati-vijñapti* và *upalabdhī*. Trong từ đầu, tiếp đầu ngữ *prati-* như là trạng ngữ chỉ sự phân bố (*vīpsārtha*); vì hoạt động của thức hướng đến từng đối tượng cá biệt^[24] Hoạt động của thức được nói bằng hợp từ thứ nhất này là *vijñapti*: sự thông tri, hay hoạt động thông tri. Đây là danh

từ phái sinh của động từ căn **vi-jñā** (vi-jñāti: nó nhận biết) qua thể sai khiến (causative) vi-jñāpayati: nó thông tri hay báo cho biết. Long Thọ, trong *Hội tránh luận*,^[25] nêu thí dụ khá rõ về cách dùng của động từ này, như nói: *asambhavam grhe Devadattasya jñāpayati*, nó thông báo cho biết sự vắng của Devadatta trong nhà. Áp dụng cho trường hợp *vijñapti*, đó là hành vi thông báo cho biết sự hiện hữu của đối tượng. Kết quả nhận thức đạt được ở đây là sự hiện diện của Devadatta, có hay không có, trong nhà; nhưng bản thân của Devadatta không trực tiếp xuất hiện cho nhận thức, mà nó được biết đến qua sự thông báo. Từ *vijñapti* như vậy có xu hướng dẫn đến kết luận rằng đối tượng ngoại giới - giả thiết nó thực sự tồn tại - mà ta biết được, tự thân đối tượng ấy không trực tiếp xuất hiện trong kết quả của nhận thức. Vậy, tồn tại của nó chỉ được xác nhận qua nguồn thông tin: *vijñaptimatratā*. Song, nói thế không nhất quyết nói rằng không có pháp gì tồn tại như là thực hữu bên ngoài thức.

Từ *vijñapti* cũng được tìm thấy xuất hiện trong ngữ cảnh khác nữa, liên hệ đến hành vi của thân và ngữ. Đó là thân biểu (*kāya-vijñapti*) và ngữ biểu (*vāg-vijñapti*). *Vijñapti* ở đây Hán dịch là *biểu*, theo nghĩa, nó biểu hiện ra bên ngoài cho người khác thấy và do đó nhận biết. Một người vung gươm lên múa; người khác nhìn thấy và có thể phán đoán, nó vung gươm với ý định giết người, hay chỉ để múa biểu diễn mà chơi. Vậy, thân biểu có nghĩa là sự thông tri cho biết động tác của thân được thấy ấy có ý nghĩa gì, nhằm mục đích gì. Ý nghĩa hay mục này là những điều ẩn kín trong thức mà người ngoài không thể biết được nếu chúng không được biểu hiện ra bên ngoài thông qua thân hay ngữ.

Về cơ bản, từ *vijñapti* có nội hàm chung là sự thông tri, nhưng trong ngữ cảnh, không nên lẫn lộn giữa hai trường hợp. Thân biểu và ngữ biểu, hay sự thông tri bởi thân và ngữ, là những thứ thuộc sắc pháp (*rūpa-dharma*). Nói cách khác, đó là *vijñapti* được liệt kê trong sắc uẩn (*rūpa-skandha*). Nhưng trong hợp từ *vijñapti-matratā*, trong đó *vijñapti* là yếu tố thuộc tâm pháp, được liệt kê trong thức uẩn. Trong hai ngữ cảnh, một từ *vijñapti* chỉ cho hai loại pháp khác nhau.^[26]

2. TÂM-Ý-THỨC

Như vậy, nói *vijñaptimatratā*, tất cả tồn tại duy chỉ là thức, hay chính xác hơn, duy chỉ là dữ liệu thông tin của thức. Sự thông tin được thực hiện bằng cấu trúc phân đôi: chủ thể nắm bắt (*grāhaka*: năng thủ) và khách thể được nắm bắt (*grāhya*: sở thủ). Cho nên, cái mà ta thấy biết không phải là tự thân của thực tại như thực, nó như thế là như thế (*yathābhūta*), mà chỉ là ảnh tượng được tái cấu trúc bởi thức.

Thức hoạt động như thế nào để tái cấu trúc ảnh tượng nhận thức của nó? Đây là vấn đề được nêu lên trong bài tụng đầu tiên của *Tam thập luận*. Theo đó, tất cả tồn tại chỉ được biết đến như là hình thái ẩn dụ (*upācara*)^[27], chúng được thực hiện y trên sự biến thái của thức (*vijñāna-pariṇāme*). Sự biến thái này có ba dạng, hay ba lớp: 1. *vipāka* (dị thực), kho chứa hạt giống (*bīja*: chủng tử) hay dữ liệu, ở đó chúng được tẩm ướt, hay được xử lý, để cho ra kết quả; 2. *manas* (ý), trung tâm kiểm soát các dữ liệu xuất-nhập, chủng tử và hiện hành; 3. *vijñapti* (liễu biệt thức), bộ phận thông tin, thu nạp và truy xuất dữ liệu, gồm sáu thức. Ba lớp này là cách diễn đạt khác đi của tập hợp ba từ ngữ thường được đề cập trong kinh điển nguyên thủy, cũng như trong hầu hết kinh điển Đại thừa; đó là bộ ba “tâm-ý-thức”.

Trung A-hàm nói “Tâm-ý-thức của người ấy thường xuyên được huân tập bởi tín, tinh tấn, đa văn, bố thí, trí tuệ; người ấy do bởi nhân duyên này mà đi lên, sinh vào thiện xứ.”^[28] Ở đây bộ ba tâm ý thức chỉ chung cho một thực thể nơi đó những gì đã được kinh nghiệm đều được lưu trữ để dẫn đến kết quả trong tương lai.

Nơi khác, kinh nói, “Như con vượn, buông cành cây này, vịn nắm lấy cành cây khác. Tâm cũng vậy, cái này diệt thì cái khác sinh.”^[29] Tâm ở đây chỉ cho ý thức.

Đại Bát-nhã nói: “Pháp tính của Như Lai ở ngay trong uẩn, xứ, giới của các loại hữu tình, vận chuyển tiếp nối liên tục kể từ thời vô thủy; bản tính thanh tịnh không bị nhiễm ô bởi phiền não. Các tâm-ý-thức không thể vịn vào đó làm đối tượng để sinh khởi.”^[30]

Trong các trích dẫn trên, các từ tâm, ý, thức, được hiểu là đồng nghĩa, như được khẳng định trong *Câu-xá*: “Thể của tâm, ý, thức là một. Tuy nhiên, trong đó cũng có sự phân biệt: Nó tích lũy, nên được gọi là tâm. Nó tư duy, nên gọi là ý. Nó nhận thức khu biệt, nên gọi là thức. Vì tâm là cái được tích lũy bởi các giới loại sai biệt tịnh và bất tịnh.”^[31] Ý nghĩa và sự phân biệt này được nói rõ trong *Du-già*: “Các thức đều có tên chung là tâm-ý-thức. Nhưng căn cứ theo tính ưu thắng, thức a-lại-da được gọi là tâm (*citta*), vì nó tích lũy (*cinoti, ācinoti, upacinoti*) chủng tử của tất cả pháp... Mạt-na được gọi là ý (*manas*), vì trong tất cả thời gian, nó chấp (*manyate, abhimanyate*) ngã, ngã sở... Các thức còn lại gọi chung là thức (*vijñāna*), vì đặc tính của chúng là thông tri (*vijñāpayanti*) các đối tượng riêng biệt.”^[32]

“Vì nó tích lũy, nên gọi nó là tâm”, trong định nghĩa này, tâm, Skt. *citta*, được truy nguyên về động từ căn là *ci*: tích lũy, chứa nhóm. Định nghĩa này chung cho cả hai truyền thống A-tì-đàm, Nam phương và Bắc phương. Sớ giải

Pāli của *Pháp tu luận* nói, “Dị thực, cái được tích lũy bởi những nghiệp phiền não, gọi là tâm.”^[33]

Định nghĩa chung của các hệ Phật giáo y trên động từ căn như vậy không phải là định nghĩa phổ thông trong ngôn ngữ Sanskrit. Phổ thông, từ *citta* được giải thích là phát sinh từ động từ *cit*: *cetati*, tri giác, chú ý, quan sát...^[34] Có thể do các nhà Phật học truy nguyên từ một từ gốc trong Phạn ngữ hỗn chủng, như từ *citra* chẳng hạn. Từ này trong Pāli được viết là *citta*, đồng âm với từ chỉ cho tâm. *Citra* chỉ cho sự sáng sủa rõ ràng, văn vẻ, tạp sắc, đa dạng; nó cũng chỉ chi họa phẩm; nó cũng được truy nguyên từ động từ căn *ci* như *citta*. Điều này có thể xác minh như được nói trong kinh Hoa nghiêm: “Tâm như họa sĩ khéo, vẽ đủ các hình ảnh ngũ uẩn...”^[35] Và đây cũng là cơ sở ngôn ngữ để phát biểu rằng “tam giới duy tâm”, như được phát biểu trong kinh *Thập địa*: “Họ (các Bồ-tát) vượt qua ba cõi vốn duy chỉ là tâm, và 12 hữu chỉ cũng chỉ là một tâm.”^[36] Hoặc trong *Kinh Lăng-già*: “Ta không nói thường hay vô thường... vì hữu thể ngoại tại không được thừa nhận, vì ba hữu được chỉ thị duy chỉ tâm.”^[37] Những đoạn kinh này là nguồn giáo chứng để các nhà Du-già hành tông hay Duy thức luận thiết lập giáo nghĩa Duy tâm.

Với định nghĩa kinh điển như vậy về tâm, hay *citta*, khi nói rằng “tam giới duy tâm”, không có nghĩa rằng chúng là kết quả được sáng tạo bởi tâm tư duy. Ý nghĩa không xuyên tạc nên hiểu rằng, thế giới này là kết quả của hành vi thiện hay bất thiện của chúng sinh trong quá khứ. Hành vi ấy được tích lũy trong nhiều đời, từ vô thủy, tùy điều kiện thích hợp mà xuất hiện như là thế giới. Ý nghĩa như được phát biểu bởi Thế Thân trong *Câu-xá*, mở đầu chương nói về nghiệp: Các hình thái sai biệt đa dạng của thế gian chính là sản phẩm của nghiệp.^[38]

Hoặc nói theo truyền tụng kinh điển của Du-già hành tông: Đó là tất cả *nguyên tố* tồn tại từ vô thủy. Chúng là sở y của hết thảy mọi hình thái tồn tại. Trong khi cái này tồn tại thì cái kia tồn tại.^[39] *Nguyên tố* nói ở đây, nguyên Sanskrit là *dhātu*, Hán dịch là *giới*, chỉ cho những yếu tố cơ bản cấu trúc nên mọi hình thái tồn tại. Trong kinh điển nguyên thủy, giới này là sáu giới bao gồm bốn đại chủng.^[40] Trong giải thích của Du-già hành, nó chỉ cho chủng tử (*bīja*).^[41] Chủng tử được định nghĩa là công năng sai biệt (*śakti-viśeṣa*: Năng lượng đặc thù), tức là nguồn năng lượng cho các hoạt động do bởi đó mà các pháp sinh rồi diệt. Điển hình như các hoạt động cố ý của thân và ngữ, chúng được phát động bởi năng lực phát động từ ý chí hay tâm sở tư (*cetanā*). Khi hoạt động hoàn tất, mục đích đã đạt được, nguồn năng lượng ấy không biến mất theo các động thái của hành động, mà chúng được tích lũy thành một dạng năng lực tiềm tàng dưới hình thức được ví dụ như những hạt giống. Cũng như trong tự nhiên, từ hạt giống, tuy nhỏ bé nhưng có thể sản sinh thân

cây to lớn, do quá trình thâm nạp các yếu tố bên ngoài để tăng trưởng.^[42] Cũng vậy, từ hạt giống (*bīja*, chủng tử), sau khi được tắm ướt bởi các điều kiện thích hợp, và thâm nạp các yếu tố thích hợp (các duyên, *pratyaya*) chúng nảy mầm và phát triển thành các hình thái tồn tại.

Gọi nó là hạt giống, không phải do bởi *hạt* theo hình dáng, mà chính do bởi nguồn năng lượng được tích lũy bên trong *hạt* ấy.^[43] Những hạt tương thích kết hợp với nhau thành chùm, được ví dụ như từng đồng ác-xoa (*akṣa*)^[44]. Đây gọi là tập khí (*vāsanā*), là những ấn tượng được tích lũy, được tàng trữ. Các hạt giống được lưu trữ như là những ấn tượng tồn tại, những tập khí, đó là nội dung của tâm. Như vô số hạt nước hội tụ và tuôn chảy tạo thành hình ảnh một dòng nước hay con sông. Không tồn tại một cái gì như là tự thể độc lập ngoài các hạt nước gọi là *sông*. Khi không có nước mà vẫn gọi nơi đó là con sông, chỉ là cách nói bởi hoài niệm quá khứ.

Tâm nói ở đây là tầng đáy của các thức hoạt động. Khi các yếu tố cấu thành nó bị ô nhiễm, tức nó hàm chứa các chủng tử hữu lậu, ô nhiễm, nó được gọi là a-lại-da.^[45] Vô số tập khí chủng tử sai biệt đa dạng, thiên hình vạn trạng, chìm lắng, ngưng kết thành a-lại-da, như đại dương mênh mông tích tụ khối nước bao la vĩ đại. Trên mặt đại dương, do tác động bởi gió, nên dậy lên vô vàn con sóng. Kinh Lăng-già nói: “Mạt-na (*manas*: ý) y chỉ a-lại-da (*ālaya*) mà tiến hành hoạt động. Thức y chỉ tâm (*citta*: *ālaya*) và ý mà tiến hành hoạt động.”^[46] Ví dụ này cho thấy tâm, ý và thức, hay a-lại-da, mạt-na và sáu chuyển thức kia, thấy đồng cùng một bản chất. Ý nghĩa này phù hợp với giải thích cụm từ tâm-ý-thức trong các truyền thống A-tì-đàm, như đã thấy.

Vậy, thực thể của toàn bộ cơ cấu tâm thức, nhìn từ một phương diện, tất cả đồng một thể tính. Nhưng nhìn từ phương diện hoạt động, chúng xuất hiện dưới tám hình thái, phân thành ba lớp, hoặc nói ba tầng, hay ba khu vực. Do quan niệm thể và dụng là đồng nhất hay dị biệt mà nói thức thể có tám hay chỉ là một.

Cũng như dòng sông, tùy theo địa phương mà con nước chảy qua, và cũng tùy theo những thứ mà con nước mang theo, nó được gọi tên như thể nào đó; cũng vậy, tùy theo kết quả hiện hành của nghiệp, hay dị thực (*vipāka*), mà a-lại-da cùng với hình thái hiện hành của các chủng tử mà nó xuất hiện trong các hình thái tồn tại khác nhau, hoặc là loài người, hoặc là loài vật. Mỗi cá thể trong mỗi sinh loại khác nhau mang hình thái tự ngã khác nhau.

Điều nên ghi nhận là các chủng tử không tồn tại như những cá thể đơn thuần hay đơn nhất. Trước hết, nên biết chủng tử được tích lũy như là tập khí do bởi hoạt động của các chuyển thức, mà chủ yếu là sáu thức thâm nạp các dữ kiện ngoại tại. Thức không hoạt động biệt lập. Nó xuất hiện đồng thời với

sự tụ hội của căn và cảnh. Cho nên không một hạt giống nào chỉ thuần là tâm thức hay thuần vật chất. Nói thức là nói bao gồm cả các chức năng hoạt động của thức (*caitta*, tâm sở), như các cảm thọ khổ hay lạc, các tâm lý tác hại như tham lam, thù hận, đố kỵ, hay các tâm lý lành mạnh. Các hạt giống luôn luôn được đặc trưng bởi các đặc tính chua hay ngọt này để dẫn đến kết quả không mong muốn hay đáng yêu thích. Vì vậy, khối chủng tử được tàng trữ thành a-lại-da, và a-lại-da do đặc tính của chúng như vậy nên được biết đến như là thức, mà tục thức phổ thông nhận nó như là tâm đối lập với vật, với hai thực thể biệt lập.

Từ ý nghĩa trên, khi a-lại-da xuất hiện trong một hình thái tồn tại nào đó, nó xuất hiện như là tự ngã (*ātman*), chủ thể tồn tại theo hình thái của sinh loại ở đó. Tự ngã ấy hoạt động như là thức. Nghĩa là tồn tại một dạng ý thức thường xuyên nhận thức rằng ta đang tồn tại cũng như đã tồn tại và sẽ tồn tại. Gọi là ý thức hằng hành.

Phật nói: Đối với hạng chúng sinh ái a-lại-da, lạc a-lại-da, hân a-lại-da, hỷ a-lại-da, chúng sinh ấy không thể hiểu pháp thậm thâm mà Phật đã chứng ngộ.^[47] Nói ái a-lại-da, vì ý thức về tự ngã luôn luôn là ý thức tham ái. Nghĩ rằng ta đã tồn tại, nên nó phát sinh *lạc*. Nghĩ rằng ta đang tồn tại, nên nó *hân*. Nghĩ rằng ta sẽ tồn tại, nên nó *hỷ*.^[48]

Ý thức hằng hành (*mat-na*), như vậy, lấy thân và tâm này, vốn là kết quả của nghiệp quá khứ (*vipāka*, dị thực), làm đối tượng để có *ái*, *lạc*, *hân*, *hỷ*. Để duy trì sự tồn tại của tự ngã ấy, và cũng để thỏa mãn những xung động tâm lý bởi ái, lạc các thứ ấy, theo yêu cầu bản năng của ý thức hằng hành chấp ngã, sáu chuyển thức hoạt động để thâm nạp các yếu tố ngoại giới với mong cầu sự tăng ích, tăng trưởng, cho sắc thân, cảm thọ, các ấn tượng tư duy, thỏa mãn bản năng sinh tồn và dự phóng tương lai. Nói cách khác, vì ý thức “ta tồn tại và sẽ tồn tại” mà sáu thức hoạt động với các hành vi “ta thấy, ta nghe, v.v...”, cho đến “ta suy nghĩ”.^[49]

Trên cơ sở nhận thức về cơ cấu tồn tại và hoạt động của tâm-ý-thức như vậy, mỗi người có thể tự cho một kết luận về ý nghĩa “duy tâm” (*cittamatratā*) và “duy thức” (*viññānamatratā*) được nói trong các Kinh và Luận, và quan niệm theo tục thức. Cũng trên cơ sở đó để ta có nhận thức về ý nghĩa “thức biến”.

3. THỨC BIẾN

Tam thập luận nói, tất cả tồn tại thấy đều tồn tại như là những khái niệm mô tả (*upācara*), xuất hiện trong nhiều hình thái sai biệt, đa thù. Tồn tại như thế xuất hiện (*pravartate*) trong hay y trên sự biến thái của thức (*viññāna-*

parināme). Một số ngữ vựng được Thê Thân sử dụng trong đây cần được lưu ý hầu mong có thể nắm bắt được nội dung mà luận muốn chỉ điểm.

Trước hết là từ *upacāra* mà Hán dịch là giả thuyết.^[50] Nghĩa chính của nó là đến gần, cận hành hay tiếp cận; từ đó nó hàm nghĩa phương pháp hay thủ đoạn, và tiến thêm nữa, nó chỉ ngôn ngữ quán dụng. Cận hành hay tiếp cận, tức là đưa ra một vật này, vật hiện diện, để tiếp cận một vật khác vắng mặt. Được dùng trong ngữ cảnh ở đây, nó hàm nghĩa *giả thác* hay *ẩn dụ*. Nội hàm này được Sthiramati mô tả bằng ví dụ: “Thiếu niên này là lửa.”^[51] Người tất nhiên không phải là lửa, nhưng nó được mô tả bằng ẩn dụ với những đặc điểm của lửa, như sức nóng và màu sắc vàng cháy hay màu đỏ của lửa. Hoặc bảo một người nào đó là con bò; người ấy tất nhiên không phải là bò, nhưng nó ngu như bò. Đặc điểm ngu có nơi con bò, và cũng có nơi người ấy, do đó giả thác nơi con bò để mô tả bằng ẩn dụ về người ngu.^[52]

Để thực hiện sự giả thác hay ẩn dụ, theo quy ước, cần hội đủ ba yếu tố: 1. Cú nghĩa hiện tiền (*mukhyapadārtha*), phạm trù tồn tại, một người hay một vật cần được mô tả hay ám chỉ đang hiện diện. 2. Cảnh vực tương tự (*tatsadrśa-viśaya*), vật tương tự được dùng để ám chỉ. 3. Cộng pháp (*sādhāraṇa-dharma*), tính chất chung giữa người hay vật được ám chỉ mô tả và người hay vật được dùng để ám chỉ, mô tả.

Tổng quát mà nói, sự giả thác phải y trên một cái thực nào đó. Nếu không thực sự tồn tại con bò và những đặc điểm nơi con bò, không thể dùng con bò với những đặc điểm của nó để mô tả hay ám chỉ một người. Đây là nạn vấn được đưa ra để bắt buộc các nhà Duy thức thừa nhận phải có một cái thực nào đó, tồn tại ngoài thức, rồi mới y trên đó mà giả thác. Nếu không có sự thực được gọi là ngã, hay pháp, vậy y trên cái gì mà nói những thứ tồn tại như là ngã và pháp chỉ là tồn tại được giả thác?

Duy thức trả lời, cái gọi là sự thực tồn tại được dùng là cơ sở ẩn dụ hay giả thác ấy, chỉ là sự thực trong nhận thức tục thức. Trước hết, Duy thức bác bỏ tính thực hữu của chủng loại. Màu đỏ nơi ngọn lửa chỉ tồn tại nơi ngọn lửa ấy; cũng vậy, màu đỏ nơi da người chỉ tồn tại nơi da người ấy. Trừu tượng hóa cả hai tính chất ấy thành một khái niệm chủng loại; khái niệm ấy chỉ tồn tại trong tập quán quy ước, không thực sự hiện hữu trong thực tại. Thí dụ, khi nghe một loạt các âm thanh liên tục, như *de-va-dat-to gac-cha-ti*, nếu không có khả năng liên kết chúng, thì bản thân các âm thanh ấy tồn tại mà không chỉ cho ý nghĩa gì hết. Do liên kết các âm thanh thành một từ Devadatta, bấy giờ ẩn tượng khái niệm về một tồn tại là một con người có tên gọi là Devadatta. Tên gọi ấy liên kết với chuỗi âm thanh tiếp theo *gacchati*, làm xuất hiện ẩn tượng về hành vi đi. Như vậy, tên gọi Devadatta chỉ là sự giả thác; nó là một khái niệm mô tả được dùng để tiếp cận một sự vật được cho là tồn tại. Như

khi hỏi “cỗ xe là gì?”, người ta chỉ có thể trả lời bằng cách mô tả các bộ phận của nó. Từng bộ phận riêng biệt không phải là cỗ xe. Cho nên, ấn tượng về cỗ xe chỉ là một khái niệm mang tính mô tả; người ta tiếp cận nó bằng cách y trên các bộ phận được chỉ định, liên kết chúng lại. Do giả thác mà khái niệm về cỗ xe xuất hiện. Khái niệm ấy được hình thành do bởi tăng ích chấp (*samāropa*), gán ghép các yếu tố thành một sự thực giả hữu. Người ta gán ghép các ngôi sao cách nhau hàng nghìn năm hay hàng triệu năm ánh sáng thành những con sư tử, cây đàn thất huyền, người thợ săn trên Xích đạo. Những tồn tại ấy không có thực. Người ta liên kết nhiều chấm liên tục nối nhau thành những đường cong, thẳng, tròn, uốn lượn; rồi liên kết những đường này thành các hình ảnh. Tự thân các điểm không hề thêm bớt, nhưng các hình ảnh được liên kết bởi chúng được tiếp nhận với các tâm trạng buồn, vui, mừng, giận khác nhau.

Như vậy là ý nghĩa của từ *upacāra*, tồn tại không gì khác hơn chỉ là những khái niệm mô tả. Đó là những tồn tại tiến hành xuất hiện *trong* thức hay *y trên* thức. Từ Sanskrit được dùng ở đây với biến cách thứ bảy: sở y cách hay sở ư cách: *pariṇāme*.^[53] Huyền Trang dịch nó là danh từ có nội hàm thụ động: sở biến. Sở biến là các hình thái tồn tại, như là ngã và pháp. Đối lập với nó là năng biến, mà Sanskrit là *pariṇāmah*, chủ cách trong tụng văn, chỉ các thức, gồm ba loại hay ba lớp. Quan hệ năng và sở ở đây không thể hiểu như là phù thủy với âm binh do ông ấy biến ra. Cũng không phải hình ảnh trong tranh vẽ là sở biến của họa sĩ như là năng biến. Nhưng, nên hiểu rằng những hình ảnh ấy là sở biến mà năng biến chính là những điểm, những đường xuất hiện trên khung vải. Như vậy ta có thể nói, các hình vẽ ấy xuất hiện và tồn tại ngay chính bên trong, hay y trên, các điểm và đường. Ngoài các các điểm và đường, không tồn tại hình ảnh gì biệt lập. Đó là ý nghĩa mà *Tam thập luận* dùng từ biến thái theo biến cách thứ bảy. Huyền Trang dịch là *sở biến*, đối lập với từ được dùng theo biến cách số một, chủ cách, dịch là *năng biến*, với ý nghĩa cần được hiểu là sở biến không tồn tại biệt lập ngoài năng biến.

Quá trình biến thái này xảy ra như thế nào? *Tam thập luận* nói: “Sự biến thái của thức này chính là sự cấu trúc sai biệt. Do bởi đó, mà cái được cấu trúc sai biệt không tồn tại. Vì vậy nói, tất cả cái này duy chỉ là thức hiển thị.”^[54]

Cấu trúc sai biệt - *vikalpa*, Hán dịch là *phân biệt*. Phân biệt được dùng ở đây không hàm nghĩa kỳ thị, mà nên hiểu là sự phân nhóm để khu biệt. Như cả một trời sao chỉ chít, người ta liên kết một số ngôi sao lại, phân thành từng cụm, để khu biệt mỗi cụm như vậy là một chòm sao riêng biệt, mang tên Đại hùng tinh, hay Tiểu hùng tinh, chòm Thiên lang hay Liệp hộ.

Cái cấu trúc sai biệt - phân biệt (*vikalpa/ parikalpa*) chính là thức, hay nói chung là tâm và tâm sở thuộc ba giới.^[55] Nó được nói là bất thực (*abhūta*),

vì mỗi khi thức xuất hiện, nó xuất hiện như là ảnh tợ ngoại tại (*pratibhāsa*); nó biến tợ thành ảnh tượng như là đối tượng (*artha*, Hán: nghĩa) và chúng sinh (*sattva*: hữu tình), tự ngã (*ātman*) và thức thông tri cá biệt (*vijñapti*). Đối tượng ngoại giới là sắc, thanh các thứ; và chúng sinh hữu tình chỉ cho tự thân và tha thân gồm năm căn. Tự ngã, đó là chủ thể của sinh mạng và nhận thức. Thức thông tri cá biệt, hay liễu biệt, đó là sáu thức.^[56] Nói cách khác, thức biến thái, đó là sự cấu trúc gồm hai bộ phận: chủ thể nắm bắt đối tượng (*grāhaka*: năng thủ) và khách thể được nắm bắt (*grāhya*: sở thủ).

Truy nguyên lại vấn đề từ đầu: Thức biến thái, vậy thức là gì? Để trả lời, nội dung của thức cần được xác định. Nội dung đó là các chủng tử được tàng trữ trong kho chứa thức. Mà các chủng tử chính là ấn tượng được tích lũy từ những hành nghiệp quá khứ; thời gian phải kể là từ vô thủy. Như được nói trong các kinh luận, nó là tâm (*citta*) vì nó tích lũy vô số tập khí sai biệt từ vô thủy. Vô số tập khí này được bao hàm trong hai nhóm: tập khí của nghiệp và tập khí của hai thủ.

Hai thủ là năng thủ và sở thủ, chủ thể và đối tượng của nhận thức. Bởi vì mỗi khi thức xuất hiện là tự nó phân đôi thành chủ thể và đối tượng tương ứng.

Thức xuất hiện cần hội đủ bốn điều kiện – bốn duyên: nhân duyên (*hetu-pratyaya*), đẳng vô gián duyên (*samanantara-pratyaya*), sở duyên duyên (*ālambana*) và tăng thượng duyên (*adhipati-pratyaya*). Thứ nhất, thức cần hội đủ điều kiện cơ bản làm sở y, đó là chủng tử của nó được tích lũy. Các chủng tử này là những nguồn năng lượng mà mỗi khi các đối tượng xuất hiện chúng tức thì bị thu hút vào đó để nơi đó chúng được cấu trúc thành ảnh tượng thích hợp. Như dòng nước xuất hiện cho thức của con người và thức của loài cá với những ảnh tượng được nhận thức và phán đoán bất đồng. Chủng tử trong trạng thái tiềm tàng, khi hoạt động nó xuất hiện thành hiện hành với đặc tính sinh và diệt trong từng sát-na. Hiện hành thức này diệt là điều kiện khai đạo để cho hiện hành thức trong sát-na tiếp theo xuất hiện. Chuỗi xuất hiện liên tục tạo thành ảo ảnh thức như là tự ngã thường hằng. Nói tóm, thức xuất hiện như là hiện hành từ hạt nhân (*hetu*) của chính nó là chủng tử. Đó là chủng tử y hay nhân duyên của thức; sở y hay cơ sở xuất hiện và hoạt động là nhân duyên hay chủng tử. Và điều kiện thứ hai là đặc tính sinh diệt liên tục trong dòng tương tục.

Điều kiện thứ ba, là đối tượng tương ứng. Không thể thức xuất hiện mà không có đối tượng của nó. Thức và đối tượng phải cùng tồn tại đồng thời, trên cùng một điểm không gian. Đối tượng của thức ở đây là cái mà thức vươn đến rồi bám vào mà đứng dậy, mà xuất hiện và hoạt động; nó được gọi là sở duyên (*ālambana*): cái được vịn nắm.

Điều kiện thứ tư, tăng thượng duyên, cũng gọi là tăng thượng y hay câu hữu y. Nói là tăng thượng y, vì khi thức xuất hiện và hoạt động, nó cần một điểm sở y là điểm đứng thích hợp. Thức con mắt cần điểm sở y là căn con mắt. Các thức khác cũng vậy. Căn ở đây là loại sắc pháp minh tịnh, một loại vật chất trong suốt (*rūpa-prasāda*); nó là sắc pháp, thuộc hữu vi, nên sinh diệt trong từng sát-na. Thức cũng là pháp hữu vi nên cũng sinh diệt trong từng sát-na. Chỉ thức sinh mà chưa diệt cùng tồn tại đồng thời với sắc sinh mà chưa diệt; trên cơ sở ấy thức có điểm tựa thích hợp để tiến hành hoạt động nắm bắt đối tượng. Căn cùng tồn tại đồng thời với thức nên căn ấy được gọi là câu hữu y của thức.

Ngoài ra, thức cần đến tác động của đối tượng ngoại giới để xuất hiện. Tác động này là điều kiện gián tiếp, thuộc tăng thượng duyên. Nói là gián tiếp, vì thức chỉ có thể nắm bắt đối tượng xuất hiện bên trong chính nó. Như *Biện trung biên* nói, thức xuất hiện với ảnh chiếu hay ảnh tợ như là đối tượng và thức thông tri (*artha-pratibhāsa*, và *vijñapti-pratibhāsa*). Hoặc như định nghĩa bởi luận *Quán sở duyên duyên luận thích*: gọi nó là đối tượng của thức – sở duyên duyên, là cái để thức vươn đến, vì khi thức sinh khởi mang theo ảnh tượng của nó – đài bử tướng (*tadākāra*).^[57]

Ở đây, khi căn, cảnh tiếp xúc và thức xuất hiện, nói rằng nó mang hình ảnh của đối tượng, có nghĩa là tự thân nó biến thái như là ảnh chiếu của đối tượng. Điều này được *Câu-xá* cho thí dụ rất rõ. Thức mang ảnh chiếu của đối tượng, như quả mang hình ảnh của nhân, tương tự nhân. Hoặc ta có thể lấy thí dụ khác, như con mang hình ảnh bố, tương tự bố. Từ Skt; *tadākāra* cho ta ý nghĩa này cũng khá rõ. Nghĩa phổ thông của từ *ākāra* là hình dáng, hình thái, do bởi gốc động từ *ā-kr*: mang đến gần. Vì vậy từ *ākāra* có khi được dùng như đồng nghĩa với từ *ābhāsa*, ảnh tượng hay ánh sáng; hoặc *pratibhāsa*, ánh sáng phản chiếu hay ảnh chiếu. Cho nên, *Câu-xá* nói: “Thức làm ra cái gì, để được nói rằng thức nhận thức? Nó chẳng làm ra bất cứ cái gì cả. Như quả đáp ứng nhân; nó chẳng làm gì cả nhưng do bởi tự thể đạt được của nó tương tự với nhân (*sādrśyena ātmalābhād akurvad api kimcit*). Thức cũng vậy. Nhưng, nó tương tự cái gì? Tướng dạng của cái ấy (*tadākāratā*, Hán dịch: đới bử tướng).”^[58]

Như vậy, thức chỉ có thể nắm bắt được ảnh tượng được cấu trúc bên trong chính nó, nhưng nó cũng cần đến điều kiện tác động của đối tượng ngoại tại. Ảnh tượng của đối tượng bên trong nó là biến thái của chính nó; vậy đối tượng bên ngoài nó được biến thái bởi cái gì, bởi ai? *Thành duy thức* trả lời, đó là do bởi thức của cộng nghiệp, với dẫn chứng Kinh: “Thế giới xuất hiện do ảnh hưởng cộng đồng bởi lực tăng thượng của nghiệp của tất cả hữu tình.”^[59] Tất nhiên đây chỉ nhấn mạnh đến thế giới tạp uế của tất cả chúng sinh.

Không một chúng sinh nào tồn tại như những cá nhân đơn độc. Nó cùng thấy sông và núi tại một địa điểm cố định và trong khoảng thời gian nhất định, như các chúng sinh đồng loại khác. Thế giới tồn tại ấy là sự biến thái cộng đồng của tất cả chúng sinh tồn tại trong đó. Nội dung của thức là các tập khí của nghiệp. Nghiệp, có biệt nghiệp do hành vi của mỗi cá nhân riêng biệt; và có cộng nghiệp, được thực hiện bởi cộng đồng. Cho nên, thức một cá nhân không thể biến thái thành thế gian theo tập khí cá biệt của riêng nó.^[60]

Bởi vì tâm thức chúng sinh thấy là hữu lậu và ô nhiễm, hỗn tạp với các nghiệp thiện và bất thiện, cho nên thế giới xuất hiện như là kết quả mang các hình thái sai biệt trong đó những thứ đáng yêu thích lẫn lộn với những cái không mong muốn, đáng ghê tởm.

Phật nói: “Chúng sinh là sở hữu chủ của nghiệp, là kẻ thừa tự của nghiệp.”^[61] Thức biến có thể được nói là nỗ lực giải thích lời Phật cô đọng như vậy.

Nghiệp là các hành vi thân và ngữ được phát động bởi tư, bởi ý định, cố ý (*cetanā*), với tính chất hoặc thiện hoặc bất thiện. Các hành vi của thân và ngữ là những biểu hiện của sắc. Khi các động thái chấm dứt, thì nghiệp được biểu hiện bởi các động tác ấy cũng biến mất theo. Tuy vậy, năng lực điều khiển các động thái của thân và ngữ, được nhuộm màu thiện hay bất thiện bởi tư (*cetanā*), được huân tập thành chủng tử và được tàng trữ trong kho chứa thức. Thực hiện quá trình huân tập này là các thức hiện hành, gồm cả bảy chuyển thức. Chỉ các thức này mới có khả năng huân tập. Vì chúng là những trường hấp lực thu hút các năng lực hoạt động đã được thực hiện. Tất cả mọi hành vi của nghiệp đều được phát động và hướng dẫn bởi nhận thức. Các thức hiện hành này bị chi phối bởi tập khí hai thủ - năng thủ và sở thủ, theo đặc tính cấu trúc phân đôi. Tập khí hai thủ là những năng lực hoạt động nhận thức của các thức tích lũy.

Giải thích năng lực tồn tại của nghiệp sau khi được thực hiện, *Trung luận* gọi nghiệp được thực hiện bởi thân và ngữ như là món nợ, vật vay mượn. Vật được vay mượn tất được tiêu thụ và biến mất ngay sau đó. Như đầu gao được vay biến mất khi người vay mượn xử lý nó thành cơm và tiêu hóa. Nhưng ý chí giao ước giữa vay và cho vay thì không biến mất. Cái còn lại sau khi nghiệp biểu hiện bởi thân ngữ biến mất được gọi là “cái không mất” (*vipranāśa*). Cái không mất ấy được ví dụ như chứng khoán (*pattra*).^[62]

Thành duy thức nói: “Các nghiệp ấy vừa được thực hiện thì diệt ngay không gián cách, do đó không thể dẫn đến quả dị thực trong tương lai. Nhưng nó huân tập bản thức để sản sinh công năng của chính nó. Công năng ấy được

gọi là tập khí.^[63] Đó là cái được tác thành bởi sự huân tập của khí phần của nghiệp.”^[64]

Bài tụng thứ 18 của *Tam thập luận* tiếp theo nói: “Thức, hạt giống của tất cả, do tác động hỗ tương, tiến hành biến thái như vậy như vậy. Bằng sự biến thái đó phát sinh cấu trúc phân biệt thế này thế kia.”^[65] Thức, mà nội dung là tập khí của nghiệp, được gọi tên là nhất thiết chủng (*sarvabīja*), vì nó hàm chứa công năng từ đó phát sinh các kết quả, tức chúng sinh và thế giới trong đó chúng sinh tồn tại. Cũng như hạt giống, để cho mầm, rồi cây trái, nó trải qua loạt quá trình biến thái, thay đổi từ trạng thái tồn tại này sang trạng thái tồn tại khác, nhưng sự biến thái ấy không diễn ra đơn nhất mà luôn luôn cần kết hợp với các yếu tố bên ngoài để phát triển. Cũng vậy, từ chủng tử là nghiệp quá khứ được tích lũy thành tập khí được tàng trữ trong kho chứa thức; các loại chủng tử hay công năng sai biệt này thường xuyên tồn tại trong điều kiện tương tác, chúng thường xuyên gây ảnh hưởng cái này lên cái kia, diễn thành quá trình biến thái, theo quy luật quan hệ nhân-duyên-quả. Chính những năng lực tác động hỗ tương này mà xuất hiện các hình thái cấu trúc sai biệt.

Tập khí của nghiệp như vậy được xử lý để sản sinh kết quả dị thực cần đến lực tác động của tập khí hai thủ. Sthiramati nói: “Cũng như do có sự cộng đồng hợp tác của hạt giống, nước, v.v., các thứ mà mầm nảy sinh. Cũng vậy, do sự cộng đồng hợp tác với tập khí của hai thủ mà từ tập khí của nghiệp hữu thể tồn tại sản sinh từ bản thân của nó.”^[66]

Tụng 19 nói^[67] “Khi dị thực trước đã hết, tập khí của các nghiệp, cùng với tập khí của hai thủ, lại sản sinh các dị thực khác.” Như vậy vòng sinh tử xoay chuyển bất tận.

Khi các hạt giống được tẩm ướt đến giai đoạn quyết định, nghĩa là lực tương tác giữa các chủng tử đến độ chín muồi, chúng – các tập khí của nghiệp, cho ra kết quả, được gọi là dị thực. Thức thứ tám, tạng căn bản của các hoạt động tâm thức, được gọi tên là nhất thiết chủng, và cũng được gọi là thức dị thực (*vipāka-vijñāna*), vì nó là kết quả của nghiệp, sự biến thái của tập khí nghiệp. Dị thực, là tên gọi trong kinh luận nguyên thủy và A-tì-đàm chỉ cho kết quả của nghiệp thiện và bất thiện quá khứ. Khi quả dị thực phát sinh, là khi các tập khí chủng tử đã được xử lý thích đáng để được tiêu thụ. Những gì đã được tiêu thụ thì cũng tiêu mất.

Quả dị thực ấy có hai phần: Chân dị thực (*vipāka*) và dị thực sinh (*vipākaja*). Chân dị thực, như chất thể di truyền để từ đó phát triển thành các bộ phận hoạt động của thân và tâm, mắt, tai, v.v., cho đến ý. Chúng là những chi tiết phát triển từ chân dị thực, được gọi là những dị thực sinh, sản phẩm của dị thực. Khi quả của nghiệp được chín muồi, quả ấy được cảm thọ hoặc

khổ hoặc lạc. Y trên thân và tâm hiện tại mà các cảm thọ ấy phát sinh. Các cảm thọ này kịch liệt hay yếu ớt, kéo dài hay ngắn hạn, thay đều tương xứng với cường độ của nghiệp quá khứ khi được tạo tác; chúng được hạn định bởi các cường độ ấy. Cho nên, thời gian và mức độ cảm thọ có giới hạn. Hết mức độ ấy, quả dị thực được nói là đã tiêu thụ hết. Thế nhưng, khi thân và tâm thọ lãnh các cảm thọ khổ hay lạc, chúng có xu hướng tự nhiên, nói là pháp nhĩ như thị, tìm cách trấn áp hay xoa dịu cảm thọ khổ, và tăng cường cảm thọ lạc. Nói chung, trong thế giới hữu lậu ô nhiễm của các loại hữu tình, không hề tồn tại lạc vĩnh viễn. Nhưng bản tính của chúng sinh là cố duy trì lạc cho được vĩnh viễn. Nói cách khác, quả dị thực của nghiệp tất yếu dẫn đến khổ. Với ước vọng thoát cái khổ hiện tại, tránh cái khổ trong tương lai, chúng sinh bị thúc đẩy bởi các động lực tham ái, các phiền não ô nhiễm, để tầm cầu và tiến hành các hoạt động thu thập và tích lũy những gì được phán đoán là dẫn đến kết quả lạc thọ trong tương lai. Nhưng những phán đoán ấy y trên nhận thức sai lầm, vì các dữ kiện cung cấp cho nhận thức luôn luôn trở thành hư vọng do bởi đặc tính cấu trúc phân biệt chủ quan của tâm thức. Y trên những phán đoán sai lầm về thực tại ấy mà chúng gây nghiệp. Rồi nghiệp lại dẫn đến quả dị thực mà tất yếu là khổ. Cho nên, tụng nói khi dị thực cũ được tiêu thụ hết thì dị thực khác lại được sản sinh. Kho tập khí của nghiệp là nguồn vốn xuất nhập không bao giờ trống không để chúng sinh không ngừng tạo mãi và đầu tư cho thế giới mộng ảo thường trực thay cũ đổi mới.

Về mức hạn định của tập khí, nói chung có hai loại. Một loại tập khí hữu hạn, sẽ bị tiêu hủy sau khi sản sinh dị thực; đó là tập khí của nghiệp. Một loại khác được thọ dụng mà không hề cạn kiệt, đó là tập khí hai thủ. *Nhiếp luận* nói: “Thức a-lại-da có hai đặc tính, thọ dụng cùng tận, và thọ dụng không cùng tận. Chúng tử thiện và bất thiện khi đã thành quả dị thực, bấy giờ nó cạn sạch. Nhưng không cạn sạch, đó là chúng tử của danh ngôn huân tập, bởi vì kể từ thời vô thủy nó là chúng tử lưu chuyển hý luận.”^[68] Những cái được thấy, được nghe, được cảm giác, được nhận thức; tất cả những cái ấy đều là đối tượng bất thực, vì chúng được tái cấu trúc do đặc tính phân biệt của thức. Chúng được gọi là các hý luận (*prapañca*). Nếu khi tập khí của nghiệp cạn kiệt hết sau khi thọ dụng mà tập khí danh ngôn cũng cạn kiệt, bấy giờ sẽ không thể khởi lên nhận thức điên đảo do bởi tập khí hai thủ thì nghiệp mới không được tạo tác.

Hoặc-nghiệp-khổ, đó là mối quan hệ nhân quả của vòng quay 12 chi duyên khởi trong dòng lưu chuyển sinh tử vô cùng tận. Kinh *Thập địa* nói: “Tam giới duy chỉ là tâm (*citta*). Mười hai hữu chi (*bhavāṅga*) cũng chỉ là một tâm.”^[69]

Đó là ý nghĩa thức biến, là nội dung của giáo nghĩa duy tâm được nói trong các kinh điển Đại thừa.

4. THÀNH DUY THỨC.

Thành lập giáo nghĩa duy thức, tụng 17 nói: “Sự biến thái của thức này chính là sự cấu trúc sai biệt. Do bởi đó, mà cái được cấu trúc sai biệt không tồn tại. Vì vậy nói, tất cả cái này duy chỉ là thức hiển thị.”^[70]

Biện trung biên cũng nói: “Cái tồn tại là chính thể cấu trúc bất thực (*abhūtaparikalpa*; Hán: hư vọng phân biệt). Ở đây, nhị nguyên (*dvayam*) không hiện thực. Nhưng trong đó Không tính (*sūnyatā*) hiện thực. Chính thể cấu trúc ấy cũng hiện thực trong Không tính.”^[71] Cái được gọi là chính thể cấu trúc bất thực, cái hư vọng phân biệt, chính là thức. Nhị nguyên được nói trong bài tụng chỉ cho hai thủ, năng và sở. Thế giới tồn tại qua sự phân đôi năng và sở; tồn tại ấy bất thực. Cái tồn tại thực sự, duy chỉ là thức. Chính xác, nói theo tụng 17, tồn tại duy chỉ là thức thông tri. Hay nói cụ thể, theo ngôn ngữ quy ước, tồn tại duy chỉ là tồn tại như những dữ kiện cho thức thông tri.

Để giải thích thức như là cái hư vọng phân biệt, *Tam thập luận* phân thức thành ba lớp hay ba dạng biến thái. Lớp biến thái thứ nhất, với ba tên gọi: a-lại-da (*ālaya*), di thực (*vipāka*) và nhất thiết chủng (*sarvabīja*), được diễn giải chi tiết từ nửa sau tụng 2 đến toàn tụng 4. Lớp biến thái thứ hai, thức mạng-na (*manas*), gồm ba bài tụng: 5, 6 và 7. Lớp ngoài cùng, sáu thức, gồm các bài tụng, từ 8-16. Tụng 17 lập thành giáo nghĩa duy thức.

Trong kinh điển nguyên thủy tuy được lưu truyền qua các bộ phái khác nhau, nhưng tất cả đều chỉ đề cập sáu thức. Dù có đề cập đến ba từ tâm-ý-thức, nhưng tất cả các bộ phái đều kể chung trong một ý xứ, trong thức uẩn. Trong các kinh điển Đại thừa tiền kỳ, điển hình như các kinh thuộc văn hệ Bát nhã, cũng chỉ đề cập sáu thức. Do vậy, các nhà Trung quán cũng chỉ thừa nhận có sáu thức; bác bỏ tồn tại thức thứ tám riêng biệt ngoài sáu thức. Cho là sự thành lập này không cần thiết.

Vậy, để chứng minh sự tồn tại của thức thứ tám, và hệ luận theo đó là thức thứ bảy, như là những thức thể biệt lập với sáu thức nguyên thủy, Duy thức học cần viện dẫn các kinh điển để làm căn cứ. Tất nhiên là kinh điển Đại thừa. Các kinh này đại bộ phận thuộc hệ tư tưởng Như lai tạng (*tathāgarbha*). Thêm nữa, để cho các dẫn chứng kinh điển có hiệu lực, Duy thức học cũng cần phải chứng minh các Kinh đó là do Phật thuyết. Luận *Đại thừa Trang nghiêm kinh*^[72] đề xuất tám luận điểm. Luận *Hiển dương Thánh giáo*^[73] đề

xuất mười luận điểm. *Thành duy thức* căn cứ luận *Trang nghiêm*, nhưng chỉ nêu bảy luận cứ.^[74]

Căn cứ trên các kinh điển được chứng minh do chính Phật thuyết, *Thành duy thức* biện minh cho sự thành lập thức thứ tám và thức thứ bảy.

Trên cơ sở thức biến, duy chỉ là thức, được quảng diễn như vậy, các tụng 18 và 19 nói về duy thức duyên khởi bao gồm các vấn đề quan hệ nhân, duyên và quả; và tiến trình sinh tử với 12 chi duyên khởi.

Các bài tụng tiếp theo, từ 20 đến 25, nói về ba tự tính và ba vô tính. Tự tính (*svabhāva*) là thể tự hữu của tồn tại; nó tồn tại như là chính nó. Trong các tụng này, quan điểm về thực tại của Duy thức được biện minh. Tự thể của tồn tại, đâu là chân thật, đâu là hư vọng? Tồn tại được nhận thức được phân cấp thành hai lớp. Lớp ngoài mặt, trong nhận thức tục thức, đó là tồn tại đã được cấu trúc (*parikalpita*: sở biến kế) bởi thức vốn là tác viên cấu trúc (*vikalpa*: năng phân biệt/ biến kế), do đó tự thể của chúng là bất thực, không tồn tại. Tự thể của cái bị cấu trúc không tồn tại, nhưng tự thể của tác viên cấu trúc thì tồn tại. Bản chất của tự thể đó là y tha (*paratantra*), luôn luôn có xu hướng vươn đến cái khác, quan hệ đến cái khác. Tác viên cấu trúc hay cái năng phân biệt/ năng biến kế này, trong giải thích của Hộ Pháp (Dharmapāla), mà cũng chính là lập trường của *Thành duy thức*, là thức thứ sáu và thức bảy. Trong điều kiện các thức này bị ô nhiễm, các hình thái được cấu trúc bởi chúng là những thứ hư vọng bất thực. Khi các thức này được chuyển y, căn cơ của chúng được chuyển đổi, để trở thành trí diệu quán sát và bình đẳng tính, tự thể của tồn tại trong quan hệ y tha này là chân thực. Tự thể của tồn tại như vậy được gọi là viên thành thật (*pariniṣpanna*).

Như vậy, Duy thức không hoàn toàn phủ nhận tự thể tồn tại chân thực, mà chỉ phủ nhận tồn tại cấu trúc bởi thức ô nhiễm là hư vọng bất thực. Duy chỉ có điều, lập trường của Duy thức là khẳng định rằng, thực tại chân thực ấy chỉ tồn tại trong thức. Nói “duy chỉ là thức” ý muốn nói là chỉ tồn tại trong thức.

Tiếp theo, các bài tụng nói về ba vô tính (*niḥsavabhāva*), để hội thông ý nghĩa cũng thường được nghe trong các kinh điển Đại thừa: hết thảy các pháp đều không tự tính (tự thể). Tụng đề cập một cách cô đọng ý nghĩa này bằng từ *saṃdhyā*, Hán dịch là “mật ý”, là điều nói ám chỉ. Giải thích ý nghĩa của từ này, *Thành duy thức* nói: “Từ ‘mật ý’ chỉ rõ rằng đó chưa phải là liễu nghĩa.” Ấn ý của giải thích này muốn nói rằng lập trường của các nhà Trung quán nói rằng nhất thiết pháp không, vì không có tự tính, chưa phải là giáo nghĩa cuối cùng mà Phật muốn chỉ dạy, mặc dù chính Đức Phật cũng nói rằng nhất thiết pháp không (*sarvadharmā sūnyāḥ*).^[75]

Các bài tụng còn lại diễn giải các quá trình thể nghiệm Duy thức tính, cho đến thành Phật.

Như vậy, *Tam thập luận* đã thành lập *Duy thức luận* như một hệ thống hoàn chỉnh, trong đó xác định lập trường quan điểm rằng, nói “duy thức”, tồn tại duy chỉ là thức, có nghĩa rằng tất cả chỉ là những biến thái *bên trong* thức. Thế nào là *bên trong* thức? Điều đó phải chăng là phủ nhận tồn tại của bản thân tồn tại bên ngoài thức, hay chỉ nói rằng đối tượng của thức không tồn tại bên ngoài thức. Để làm rõ ý nghĩa này, Thế Thân viết *Nhị thập luận*. Tác phẩm này được xem là bộ phận thứ hai của *Thành duy thức*.

Chủ đích của *Nhị thập luận* là chứng minh ý nghĩa phủ định đối tượng ngoại giới, như được nêu rõ trong bài tụng mở đầu: “Cái đó duy chỉ là thức, vì ảnh hiện của đối tượng không có thực, như người bệnh bạch nội chương ^[76] nhìn thấy sợi tóc, mặt trăng thứ hai, các thứ bất thực.” ^[77]

Trong các thí dụ được nêu, như mặt trăng thứ hai tất nhiên chỉ xuất hiện bên trong thức. Nhưng mặt trăng thứ nhất cố nhiên là tồn tại độc lập bên ngoài thức. Hoặc như thí dụ trong bản Hán dịch, con rắn tất nhiên chỉ xuất hiện trong thức, trong khi thực tế bên ngoài tất yếu tồn tại sợi dây. Quan điểm này là lập trường của các nhà Trung quán như Kamalaśīla (Liên Hoa Giới), truyền thừa của Bhaviveka (Thanh Biện). Mặt khác, các nhà Duy thức hậu kỳ như Dignāga (Trần-na) và các môn đệ cho rằng mặt trăng thứ nhất tuy là có thực tồn tại bên ngoài thức trong ý nghĩa tục đế, nhưng trong ý nghĩa siêu việt, thắng nghĩa đế, nó cũng là bất thực, chỉ tồn tại bên trong thức.

Tiếp theo, bài kệ thứ hai nêu lên bốn nguyên tắc khẳng định ý nghĩa tồn tại, mà nếu Duy thức nói duy chỉ là thức thông tri (*vijñaptimatra*) chứ không tồn tại đối tượng ngoại giới (*anart,ha*), thế thì mâu thuẫn với bốn nguyên tắc tồn tại này.

Bốn nguyên tắc đó là, 1. Xứ quyết định (*deśanīyama*), một vật tồn tại nhất định tồn tại trong một khoảng gian xác định. 2. Thời quyết định (*kālanīyama*), nó cũng chỉ tồn tại trong một khoảng thời gian nhất định. 3. Tương tục bất định (*santānasya anīyamah*), bất cứ ai, tại địa điểm đó và trong khoảng thời gian đó đều có thể thấy vật đó. 4. Tác dụng hữu hiệu (*krtyakriyā*), cái có thực, cái đó tất phải có tác dụng hữu hiệu.

Tác giả trả lời: Xứ và thời như trong chiêm bao. Tương tục bất định, như cùng trước một con sông mà người, vật, thiên thần, ngựa quỷ thấy không giống nhau. Cuối cùng, hoạt động trong chiêm bao vẫn có thể có tác dụng, như người mộng tỉnh.

Trọng điểm của *Nhị thập luận* là phủ nhận đối tượng khách quan. Các đối tượng này bao gồm năm cảnh thuộc sắc, và một thuộc ý. Trong đó, các đối

tượng thuộc sắc được cho là tổ hợp của các yếu tố sắc cực kỳ vi tế, gọi là cực vi (*paramāṇu*). Phủ nhận khái niệm thực hữu về cực vi cũng được Thế Thân đề cập trong luận *Câu-xá*. Theo đó, tồn tại cực vi chỉ là khái niệm giả tưởng, do phân tích tập hợp sắc cho đến khi không thể phân tích được mà cho rằng đó là sắc nguyên tố, yếu tố cực vi. Khái niệm về cực vi hoàn toàn mâu thuẫn với chính nó.

Bổ túc cho lý luận phủ định khái niệm cực vi thực hữu, Dignāga viết *Ālambana-parīkṣā* (Quán sở duyên) trong đó nêu lên luận điểm quan trọng là thuyết *sa-ākāra*, nhận thức hữu tướng. Nghĩa là khi nhận thức, ảnh tượng hay hình thái của đối tượng (*ākāra*) phải xuất hiện trên hay trong thức. Tiên khởi, thuyết *ākāra* được đề xuất trong *Câu-xá* như đã được nói ở đoạn trên.^[78]

Nói một cách tóm tắt, gọi nó là đối tượng của thức, vì khi thức xuất hiện mang theo ảnh tượng của nó trong thức. Khi mắt nhận thức sắc, trong nó chỉ mang ảnh tượng tổ hợp sắc, không hề có ảnh tượng của cực vi. Kết luận của Dignāga trong đây rằng sắc chỉ là biến thái của thức, tồn tại trong thức.

Với đối tượng của tha tâm trí, *Nhị thập luận* cũng kết luận là không tồn tại ngoài thức của thức tri nhận.

Thành duy thức như vậy thành lập giáo nghĩa duy thức bởi hai tác phẩm. *Tam thập luận* trình bày chi tiết về biến thái của thức, và *Nhị thập luận* nêu chứng lý phủ nhận tồn tại đối tượng khách quan để khẳng định duy chỉ thức, tồn tại duy chỉ là dữ liệu thông tri cho nhận thức.

5. THÀNH DUY THỨC LUẬN.

Thành duy thức luận, Hán dịch bởi Huyền Trang, là bản luận giải chi tiết *Tam thập luận*. Bài tựa của Khuy Cơ, viết cho *Thành duy thức luận thuật ký*, nói *Duy thức Tam thập luận* là một trong mười chi luận của *Du-già*. Thế Thân cô đọng tất cả tinh hoa tư tưởng của ngài về giáo nghĩa Duy thức để viết tác phẩm này. Chỉ mới viết xong phần thi tụng mà chưa kịp viết văn trường hàng giải thích, ngài đã thị tịch. Đương thời chỉ có hai vị đại luận sư là Thân Thắng và Hòa Biện viết *Tụng thích*. Về sau, có thêm tám vị nữa viết *Tụng thích*. Mười vị luận sư sơ giải này, cùng với quan điểm của mỗi vị, thường xuyên được dẫn trong *Thành duy thức luận*.

Tiểu sử mười vị Luận sư này được Khuy Cơ giới thiệu khá chi tiết trong *Thành duy thức luận ký*. Dưới đây tóm lược tiểu sử, theo *Thuật ký*.^[79]

1. Đạt-ma-ba-la 達磨波羅 (Dharmapāla): Hộ Pháp 護法 (Tl. 530-561); con vua nước Đạt-la-tì-trà (Draviḍa), thành Kiến-chí (Kañcīpura). Mất năm 32 tuổi, tại chùa Đại bồ-đề.^[80]

2. Củ-noa-mạt-đề (Guṇamati) 婁拏末底: Đức Huệ 德慧 (Tl. 420-500), nguyên là thầy của An Huệ. Theo Phật giáo sử của Taranatha (Tây-tạng), Đức Huệ và An Huệ đều là đệ tử theo học Đức Quang.

3. Tất-sĩ-la-mạt-đề 悉恥羅末底 (Sthiramati: An Huệ 安慧 (470-550), người Nam Ấn, nước La-la thuộc hàng tiên đức của Hộ Pháp. Ngài chú giải khá nhiều tác phẩm của Thế Thân.

4. Bạt-đồ-thất-lị 畔徒室利 (Bandhuśrī): Thân Thắng 親勝 (tk. 5), đồng thời với Thế Thân, người đầu tiên viết *Tụng thích*.

5. Nan-đa-nhàn-đà (Nanda): Hoan Hỷ 歡喜 (450-530), học thuyết được truyền thừa xuống Thắng Quân. Có lẽ thuộc hàng tiền bối của Hộ Pháp.^[81]

6. Thú-chiến-đạt-la 戌陀戰達羅 (Śuddhacandra): Tịnh Nguyệt 淨月 (tk. 6), đồng thời với An Huệ.

7. Chất-đát-ra-bà-noa 質旦羅婆拏 (Citrabhāṇa): Hỏa Biện 火辨 (tk. 5), đồng thời với Thế Thân.

8. Tì-thê-sa-mật-đa-la 毘世沙蜜多羅 (Viśeṣamitra): Thắng Hữu 勝友 (cuối tk. 6)

9. Thần-na-phát-đa-la 辰那弗多羅 (Jinaputra): Tối Thắng Tử 最勝子 (cuối tk. 6)

10. Nhã-na-chiến-đạt-la 若那戰達羅 (Jñānacandra): Trí Nguyệt 智月 (cuối tk. 6).

Theo chính tường thuật của Khuy Cơ trong *Chương trung xu yếu*,^[82] ban đầu Huyền Trang dịch tất cả mười bản sơ giải ấy, giao cho bốn vị đệ tử là Thần Phưởng, Gia Thượng, Phổ Quang, và Khuy Cơ nhuận sức và bút thọ. Sau vài hôm, Khuy Cơ xin rút lui. Huyền Trang vặn hỏi lý do, Khuy Cơ cho rằng toàn bộ quá dài không thể nắm hết ý nghĩa, đề nghị rút gọn lại thành một bộ. Huyền Trang đồng ý, bèn tóm tắt ý nghĩa của mười bản luận giải thành một, chia làm mười quyển.

Nói là tóm tắt tinh nghĩa của mười bản luận giải, nhưng giải thích chủ yếu trong đây là quan điểm của Hộ Pháp.

Huyền Trang vừa dịch, vừa giảng những điểm quan trọng trong đó. Khuy Cơ thâm nhập và sau đó viết thành bản sơ giải làm nền tảng cho các nghiên cứu về Thành duy thức luận tại Trung Hoa, cũng như Nhật Bản. Bản sơ giải tựa đề là *Thành duy thức luận thuật ký*. Bản dịch Việt của *Thành duy thức luận* này phần lớn cũng thâm nhập các dữ liệu từ trong bản *Thuật ký* này để hiểu rõ hơn chính văn.

Sau *Thuật ký*, Khuy Cơ cũng viết thêm *Thành duy thức luận chưởng trung xu yếu*, 2 quyển, bổ túc một số luận điểm còn nghi ngờ trong *Thuật ký*. Các môn hạ của Khuy Cơ trong đó đáng kể là Huệ Chiếu và Trí Châu cũng viết hai bản sơ giải quan trọng, giải thích rộng những điều chưa được rõ trong *Thuật ký*. Đây là những tài liệu tham khảo quan trọng cho những công trình muốn nghiên cứu chi tiết *Thành duy thức luận*.

Ngoài ra, đương thời còn có Viên Trắc, cùng học Duy thức với ngài Huyền Trang, soạn *Thành duy thức luận số*, 10 quyển^[83] trong đó nhiều đoạn chỉ trích Khuy Cơ giải thích sai lầm.^[84] Viên Trắc lập thành một hệ Pháp tướng tông đối nghịch với Khuy Cơ. Nhưng hệ này thất truyền, và *Thành duy thức luận số* của Viên Trắc cũng thất lạc, chỉ có thể tìm thấy phần đoạn trong các dẫn chứng.^[85]

Về ý nghĩa tựa đề *Thành duy thức*, như được giải thích bởi chính luận trong đoạn cuối, phần kết luận. Luận nói:

“Luận này gồm có ba phần để thành lập duy thức, do đó nói là luận *Thành duy thức*. Luận này cũng được nói là có tên *Tịnh duy thức*, vì sự diễn giải lý duy thức cực kỳ trong sáng. Luận gốc của nó gọi là *Duy thức tam thập*, do ba mươi bài tụng trình bày lý duy thức đến mức hoàn hảo, không nhiều hơn hay ít hơn.”

Như vậy, luận này cũng còn có tên gọi khác nữa, là *Tịnh duy thức luận*. Nói “diễn giải ... cực kỳ trong sáng” là giải rõ ý nghĩa từ *tịnh*. Theo đó, *tịnh* ở đây có nghĩa là minh tịnh, tức Sanskrit *prasanna*. Hình dung từ này cũng được Candrakīrti (Nguyệt Xứng) dùng để đặt tên cho bản chú giải *Căn bản Trung luận* (*Mūlamadhyamakakārikā*) của mình: *Prasannapadā*, *Tịnh minh cú luận*. Vậy, tên Sanskrit có thể được đề nghị cho *Tịnh duy thức luận* là *Vijñaptimātraprasāda-sāstra*.

Tuệ Sỹ

^[1] k. i. 22. Hán, Huyền Trang, *Biện trung biên 1*, T31n1600, tr. 464b15: 虛妄分別有

^[2] *Kalpa*, *vikalpa*, *parikalpa*, những từ thường dùng như đồng nghĩa. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, dịch Anh là *construction*: sự cấu trúc; trong *Madhyānta-vibhāṅga*, *parikalpa* được ông dịch Anh là “*the Universal Constructor of phenomena*”: Vị (tác viên) Cấu trúc phổ quát của các hiện

tượng. Hattori, trong *Pramāṇasamuccaya*, từ *kalpanā*, dịch Anh là *conceptual construction*, cấu trúc mang tính khái niệm; và chú thích, *kalpanā* = *vikalpa*. Lê Mạnh Thát, *The Philosophy of Vasubandhu*, 2003, tr. 284, *vikalpa*, dịch Anh là *verbal construction*: Cấu trúc mang tính ngôn ngữ.

[3] Cách gọi tên thời danh của Thomas Nagel ("What is it Like to Be a Bat?" - 1974): *what it is like*: nó giống như cái gì đó. Chủ nghĩa duy vật lý (physicalism; cf. *Contemporary debates in philosophy of mind*, 2007) cho rằng tất cả phát sinh phụ tùy theo vật lý (*everything supervenes on physical*). Chủ nghĩa nhị nguyên xem tâm và vật là hai thực thể song song (*substance dualism*), hoặc các đặc chất tâm thức là những thành tố căn của thực tại cũng năng bằng các thành tố vật lý (*fundamental property dualism*), hoặc thức là những đặc chất đột xuất từ các tổ chức phức hợp vật lý nhưng không tùy thuộc vật lý (*emergent property dualism*), v.v... Các nhà vật lý lượng tử thì cho thức cũng là lượng tử (*quantum mind*: David Bohm, Gustva Benroider, David Chalmers, Roger Penrose, Evan Harris Walker, Henry Stapp, v.v...). Các lý thuyết này không hoàn toàn đồng ý nhau để chỉ thức (consciousness) là cái gì.

[4] Cf. Lữ Trùng, *Lãng nghiêm bách nguyện*, Lữ Trùng Phật học luận trước tuyển tập, tập I, 1996.

[5] Pāli, định cú: *cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇam*.

[6] Cf. dẫn bởi Candrakīrti, *Prasannapadā*, tr. 6.3: *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam*.

[7] M. 28. Hatthipadopama: *ajjhattikañceva cakkhum aparibhinnaṃ hoti, bāhirā ca rūpā na āpāthaṃ āgacchanti, no ca tajjo samannāhāro hoti, neva tāva tajjassa viññāṇabhāgassa pātubhāvo hoti*. Hán, Trung A-hàm 7, kinh số 30: Tượng tích dụ kinh: 若內眼處不壞者。外色便為光明所照。而便有念。眼識得生。Cf. dẫn bởi *Ti-bà-sa* 12, tr. 58c19: 如象跡喻。契經中說。舍利子言。若內意處不壞外法處。現前及能生作意正起。爾時意識生。

[8] Chủ trương của các phái Paśupati (Thú chủ ngoại đạo) và Parivrajaka (Biến xuất ngoại đạo). Xem Ch. i bản Việt, cht. 33.

[9] Trong Kỳ-na giáo, nó là *jīvāstikāya*, lớn bằng thân lượng tùy theo voi hay muỗi. Cf. S. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. I, tr. 189; 1973.

[10] M. i. 449, dẫn bởi *Visuddhimagga*, tr.452.

[11] *Abhidharmasamuccaya*, Pradhan p. 3, 1.

[12] *Thức thân túc luận* 6, T 26, tr. 559b27: 有六識身。謂眼識耳鼻舌身意識。眼識唯能了別青色。不能了別此是青色。 *Câu-xá* 10, tr. 52c6: 如

說眼識但能了青不了是青。Xem, dẫn bởi Dignāga (Trần-na), *Pramāṇasamuccaya*, Hattori, tr. 2.20: *abhidharme'py uktam - cakṣurvijñānasamaṅgī nīlaṃ vijānāti no tu nīlaṃ iti*.

[13] Nhận thức trực tiếp, hay tri giác trực tiếp (*direct perception*). *Nyāyabindu*, có bốn loại: 1. Nhận thức bởi giác quan (*indriyajñānam*, căn thức hay thức y trên căn); 2. Ý thức (*manovijñānam*) trực tiếp theo sau thức bởi căn; 3. Tâm và tâm sở tự chứng (*cittacaittānam ātmasaṃvedanam*); 4. Quán trí (*yogijñānam*), nhận thức với đối tượng chân thực (*bhūtārtha*) khi đạt đến mức cực biên tế tu định.

[14] Dignāga, *Pramāṇasamuccaya* 1.3: *pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham*/ Hán, Cf. *Chính lý môn luận*, Huyền Trang, T32n1628: 現量除分別.

[15] Cf. Dharmakīrti, *Nyāyabindu*, i. 4: *tatra pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham abhrāntam*, hiện lượng, trừ phân biệt, thêm yếu tố không lầm lạc.

[16] *Nyāyabindu* 1.4: *tatra pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham abhrāntam*/

[17] Căn cứ này, Thể Thân, trong *Câu-xá*, gọi là ý căn (*mana-indriya*). Kośa i. k. 17: *saṇṇāma anatarātītaṃ vijñānaṃ yaddhi tan manas*, thức nào trong sáu thức thuộc quá khứ trực tiếp (một sát-na trước); thức ấy chính là ý. *Câu-xá* 1: Do tức lục thức thân vô gián diệt vi ý 由即六識身無間滅為意.

[18] *paraśunā chinatti*, ngữ pháp Pāṇini i. 4. 42, Bhartṛhari (iii.2: 258): *karaṇena hi sarveṣāṃ vyāpāro vyavadhīyate*, mọi hành động được hoàn tất bởi công cụ.

[19] Đuôi *-ana* trong từ *vijñāna* được thêm vào động từ căn để lập thành danh từ chỉ phương tiện. Cf. Hattori, *Pramāṇasamuccaya*, Anh dịch, Section 1, notes 1. 55-57.

[20] Dignāga, *Pramāṇasamuccaya*: *yadabhāsaṃ prameyaṃ tat pramāṇaphale punaḥ/ grāhakākārasaṃvittiyos trayam mātāḥ pṛthak kṛtāḥ*//10/ Masaaki Hattori, bản dịch Anh, k.1. 10 tr. 29. Cf. Lữ Trùng, *Tập lượng luận lược sao*; Lữ Trùng Phật học luận trước tuyển tập, quyển 1, tr. 186: 所量彼顯現/量及量果者/彼取自證故/此三無有異。Dẫn bởi *Thành duy thức*, xem dịch Việt, Ch. ii, tiết 3.

[21] Hattori, *ibid.*, ký hiệu hóa ý nghĩa này như sau: S: thức (*vijñāna*), O: đối tượng (*viśaya*), C₁: nhận thức 1 (*nīlaṃ jānāti*: nó biết màu xanh), C₂: nhận thức 2 (*nīlaṃ jānāti iti*: nó biết rằng nó biết màu xanh). Ta có: C₁ = S₁ – O₁; C₂ = S₂ – O₂; O₂ = S₁ – O₁; suy ra: C₂ = (S₂ – (S₁ – O₁)).

[22] Cf. R. N. Sharma. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, vol. ii, tr. 251: Sở y cách cũng hàm nghĩa công cụ cách. Vd. *devadattaḥ sthālyāṃ odanaṃ pacati*, “Devadatta nấu cơm trong cái nôi”; đồng ý nghĩa với câu: *sthālyā odanaṃ pacati*, “nó nấu cơm bằng cái nôi.”

[23] Kośa, k i. 16a.

[24] Yaśomitra: *prati-vīpsārthaḥ, viṣayaṃ viṣayaṃ pratīty arthaḥ*.

[25] *Vigrahavyāvartanī* (K. Bhattacharya, 1998), k. 64, tr. 80.

[26] Có lẽ để tránh nhầm lẫn, Huyền Trang đã dịch *vijñapti* trong *kāya-* hay *vāg-vijñapti* là biểu (nghiệp) để chỉ rõ bản chất thuộc sắc pháp, trong khi đó, trong hợp từ *vijñapti-matratā* nó được dịch là *thức* hay *liễu biệt* để chỉ rõ nó thuộc tâm pháp hay thức uẩn. Điều này giải thích lý do tại sao ngài Huyền Trang không dịch là *duy biểu*, mà dịch là *duy thức*.

[27] Skt. *upācara*: Ân dụ hay giả thác; xem giải thích trong chính văn, Ch.i tiết 2.

[28] *Trung A-hàm*, kinh 17, “Già-di-ni”, T 1, tr. 440b: 彼心. 意. 識常為信所熏. 為精進. 多聞. 布施. 智慧所熏. 彼因此緣此. 自然昇上. 生於善處.

[29] Dẫn bởi *Thành thật luận* 5, T32n1646, tr. 278b.

[30] *Đại-bát-nhã* 569 (Huyền Trang), T 7, tr. 963c: 如來法性在有情類蘊界處中. 從無始來展轉相續. 煩惱不染本性清淨. 諸心意識不能緣起.

[31] Kośa, k. ii. 34a: *cittam mano'tha vijñānam ekārtha/ cinoṭīti cittam/ manuta iti manah/ vijñānātīti vijñānam/* Cf. Tì-bà-sa 27, tr. 371b.

[32] *Du-già* 63 (tr. 651b19).

[33] *Dhammasaṅgaṇi-atthakathā*, R. 63: *vipākam kammakilesehi citanti cittam*.

[34] Cf. S. M. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*; Manfred Mayrhofer, *Kurzgefasst etymologisches Woerterbuch des Altindischen* (A Concise Etymological Sanskrit Dictionary); U. Wogihara: *Phạn Hòa từ điển*.

[35] Cf. *Hoa nghiêm* (Thật-xoa) 19, T10 n279, tr. : 心如工畫師, 能畫諸世間 ...

[36] *Dasabhūmika*, k. vi. 16: *te cittamātra ti traidhātukam otaranti, api cā bhavāṅga iti dvādaśa ekacitte/* Cf. *Thập địa kinh* 5 (T10n287, tr. 555a25): 了達三界唯是心十二有支依心有. *Thập địa luận* 8 (T26n1522, tr. 169a15), dẫn kinh: 是菩薩作是念三界虛妄但是一心作. *Hoa nghiêm* (Phật-đà) 25, T9n278, tr. 558c10: 三界虛妄. 但是心作. *Hoa nghiêm* (Thật-xoa) 37, T10n279, tr. 194a14: 三界所有. 唯是一心.

[37] *Lañkā* 85. 28: *mama tu mahāmate na nityā nānityā... bāhyabhāvānabhyupagamāt tribhavadcittamātropadeśāt...*

[38] Kośa, k iv. 1a: *karmajam lokavaicitryam*; Hán (Huyền Trang): thể biệt do nghiệp sinh世別由業生.

[39] Skt., dẫn bởi Sthiramati: *anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ/ tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo'pi vā*// Dẫn bởi *Thành duy thức*, bản Việt, Ch. ii, tiết 2, cht. 29; tiết 8, cht. 319.

[40] Cf. Pāli, M. iii. 239 (Dhātuvibhaṅga): *chadhāturo ayam, bhikkhu, puriso chaphassāyatano aṭṭhārasamanovicāro caturādiṭṭhāna*, «Sáu giới, Tì kheo, là con người này; là sáu xúc xú, 18 ý cận hành, bốn thẳng xú.» Xem *Thành duy thức*, Việt, Ch. iv, tiết 2, cht. 444.

[41] *Thành duy thức*, bản Việt, Ch. ii, tiết 2, cht. 30; tiết 8, cht. 321-2.

[42] *ibid.* Ch. iv, tiết 3, cht. 512.

[43] Du-già 52 (tr. 588c10): “Không phải phân chẻ các hành để có một thật vật (*dravya*) gọi là chủng tử (*bjā*, *hạt* giống). Cũng không phải tìm nơi nào khác (ngoài các hành)... Cũng như thóc lúa các thứ có chứa chủng tử (hạt giống) của cành lá. Đập, giã, nghiền nát (thóc lúa) vẫn không tìm thấy chủng tử; nhưng cũng không phải tìm thấy nó ở đâu khác (ngoài các hạt thóc lúa ấy).” Nhiếp luận thích (Thế) 2 (tr. 328b02): “Như hạt đại mạch có công năng nảy mầm nên có tính chủng tử. Nếu vì lâu ngày hay do ảnh hưởng lửa mà công năng ấy bị hỏng; bấy giờ hình tướng của hạt đại mạch tuy vẫn như cũ nhưng nó không có tính chủng tử nữa.”

[44] Xem Ch. ii tiết 2, cht. 28.

[45] A-lại-da, Sanskrit: *ālaya*, do động từ căn *ālī* chìm lắng. Định nghĩa bởi Sthiramati: *atha vālīyante upanibadhyante' smin sarvadharmāḥ kāryabhāvena/ tad vālīyate upanibadhyate kāraṇabhāvena sarvadharme ity ālayaḥ*, “hoặc trong trạng thái như là kết quả, các pháp được cất giấu, được an trí trong đó. Hoặc trong trạng thái như là nguyên nhân, nó (a-lại-da) được cất giấu, được an trí trong tất cả các pháp.” Xem Ch. ii tiết 1 cht. 2.

[46] *Lañkā* (x. k 269; N. 301): *ālāyaṃ hi samāśritya mano vai saṃpravartate/ cittaṃ manaś ca saṃśritya vijñānaṃ saṃpravartate*. Dẫn bởi *Thành duy thức*, Việt, Ch. iii, tiết 3, cht. 69.

[47] *Dīgha* ii. 35, *Majjhima* i. 167; *Saṃyutta* 1. 136: *adhigato kho myāyaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo paṇḍitavedanīyo. ālayarāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratā ālayasammuditā. ālayarāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratāya ālayasammuditāya duddasaṃ idaṃ thānaṃ yadidaṃ— idappaccayatā paṭiccasamuppādo*, “Pháp mà Ta đã chứng đắc này thật sâu thẳm, khó thấy, khó biết, là pháp tịch tĩnh, vi diệu, siêu việt tư duy tư biện, thâm áo, duy chỉ bậc trí mới cảm nghiệm được. Còn chúng sinh này yêu thích sở tàng, ham muốn sở tàng, vui đắm sở tàng, hoan hỷ sở tàng. Vì vậy, pháp này thật sự khó thấy đối với chúng: đó là, y tha duyên tính duyên khởi pháp.” Xem Ch. ii tiết 8, cht. 361.

[48] Dẫn bởi *Nhiếp đại thừa luận*, và giải thích bởi Thế Thân và Vô Tính. Xem Ch. ii tiết 8 cht. 362.

[49] Trong Pháp tướng tông Trung hoa có truyền tụng một bài thơ mô tả khá điển hình về cơ cấu hoạt động của tâm thức này như sau: 弟兄八個一個癡, 其中一個最伶俐, 五個門前做買賣, 一個往來傳消息。 Một gia đình có tám anh em. Anh cả, thức a-lại-da, tính tình si ngây. Vì thức này chỉ tương ưng với cảm thọ xấu, không hề biết buồn, vui, mừng, giận. Người anh em thứ hai qua lại truyền tin tức; đó là thức thứ bảy, mặt-na. Người anh em thứ ba rất lanh lợi, đó là ý thức thứ sáu. Năm người em còn lại đứng trước cửa, làm công việc mua bán. Bài thơ này không rõ xuất xứ, được dẫn khá nhiều trong các sách nhập môn cho Duy thức học.

[50] Xem giải thích trong luận, Ch. i. tiết 3.

[51] Skt.: *agnir māṇavaka ity upacāraḥ kṛyate*.

[52] *Sthiramati: yac ca yatra nāsti tat tropacarate/ tad yathā bāhīke gauḥ*, “Cái mà ở nơi nào không tồn tại thì ở nơi đó nó được giả thác. Như con bò được giả thác nơi người ngu.”

[53] Từ này trong bản dịch Tây tạng được hiểu là biến cách thứ nhất, chủ cách. Nhưng *Sthiramati* đọc nó là biến biến thứ bảy. Cf. Lê Mạnh Thát, *ibid.* tr. 363, n. 1.

[54] Skt. *kārikā 17: vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo yad vikalpyate/ tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātram* //

[55] *Madhyānta*, k. i. 9: *abhūtaparikalpaś ca cittacaittās tridhātukāḥ*. Xem Ch. iv tiết 2 cht. 39.

[56] Xem Ch. i cht. 17; Ch. ii tiết 3 cht. 155; Ch. v. tiết 1 cht. 5.

[57] *Ālambanaparīkṣāvṛttiḥ: viśaya iti| jñānena svarūpam eva nirdhāryate| tadākāratayā jāyamānatvāt* | Hán, Huyền Trang: 所緣緣者。謂能緣識帶彼相起及有實體。令能緣識託彼而生色等極微。

[58] *Kośa-bhāṣya ix*, tr. 473-474: *yat tarhi vijñānaṃ vijñātīti sūtra uktam kim tatra vijñānaṃ karoti? na kimcit karoti. yathā tu kāryaṃ kāraṇam anuvīdhīyate. sādṛśyenātmalābhād akurvad api kimcit. evaṃ vijñān api vijñātīty ucyate. sādṛśyenātmalābhād akurvad api kimcit. kim punar asya sādṛśyam? tadākāratā*. Hán, Câu-xá 30, tr. 157b.

[59] Xem Ch. ii. tiết 3, cht. 144.

[60] Xem Ch. v tiết 3, về duy thức duyên khởi.

[61] *Cūḷakammavibhaṅgasutta*. M. iii. 201: *kammassakā sattā kammadāyādā...*

[62] *Madhyamakakārikā*, xvii. 14: *pattraṃ yathā'vipraṇāśas tatharṇam iva karma ca* Cf. Hán, *Trung luận* xxvi. 14: 不失法如券 業如負財物.

[63] *Du-già* 6, tr. 305b3: Nghiệp quá khứ tịnh hoặc bất tịnh trong các hành, hoặc sinh hoặc diệt; do nhân duyên này mà dòng tương tục đặc biệt của hành ấy tồn tại; đó được gọi là tập khí. Cf. *Hiển dương* 9, tr. 523a22. Sthiramati: *ālayavijñāne sāmānyam āhitaṃ sā karmavāsanā*/ công năng được chứa trong thức a-lại-da, đó là tập khí của nghiệp. *Samuccaya*, Tatia, p.11, 9: *skandhādīnāṃ samudācāre tadbījaparipuṣṭir vāsanety ucyate*/ Sự nuôi lớn các chủng tử trong hiện hành uẩn các thứ; sự nuôi lớn ấy được gọi là tập khí. *Tập tập* 2, tr. 701a24.

[64] Xem Ch. vi tiết 1

[65] Skt. *kārikā* 18: *sarvabījaṃ hi vijñānaṃ pariṇāmas tathā tathā| yāty anyo'nyavaśād yena vikalpaḥ sa sa jāyate*.

[66] *Triṃś.-vyākhyā*: *grāhadvayavāsanāyās tu sarvakarmavāsanāṃ yathā svam ākṣiptātmabhāvotpādane pravṛttānāṃ sahakāritvaṃ pratipadyate/ tadyathā anvādayo 'ṅkurasyotpattāv iti*/

[67] *Kārikā* 19. *karmaṇo vāsanā grāhadvayavāsanayā saha| kṣīṇe pūrvavipāke'nyad vipākam janayanti tat||19||*

[68] T31n1594, tr. 137b29: 無受盡相者。謂名言熏習種子。無始時來種種戲論流轉種子故。 Cf. *Thế Thân thích* 3, tr. 337b21; *Vô Tính thích* 3, tr. 398a22, b7.

[69] *Dasabhūmika*, đã dẫn trên, xem cht. 22.

[70] Xem đoạn trên, cht. 39.

[71] Cf. *Madhyānta*, k. i. 2. Xem Ch. v tiết 2 cht. 28.

[72] Hán dịch, quyển 1, tr. T31n1604, tr.591a8

[73] Hán dịch quyển 20, tr. T31n1602, tr. 581b5.

[74] Xem Ch. ii. tiết 8.

[75] Thanh Biện, *Trung quán tâm luận*, phẩm Nhập chân cam lộ, dẫn bởi Viên Trắc, *Giải thâm mật kinh* số 3, cho rằng ngoài sáu thức không có thức a-lại-da riêng biệt. Vì nó không được bao hàm trong nhãn thức vv. Như hoa đốm giữa trời. Phát biểu của Thanh Biện, trong *Chứng minh luận* (T30n1578, tr. 268b21): Chân tính hữu vi không, như huyễn duyên sinh có 真性有為空 如幻緣生故. Cách lập luận của Bhaviveka bị Candrakīrti chỉ trích, *Prasannapadā*, tr. 27. Soạn giả kinh *Lãng-nghiêm* nhầm lẫn gán cho là lời của chính Phật nói.

[76] Skt. *taimirika*, Huyền trang dịch là *huyễn ế* 眩瞿. Về chứng bệnh này, theo y học cổ Ấn độ, xem Lê Mạnh Thát, *The Philosophy of Vasubandhu*, 2003; tr. 235. Bản dịch Việt, Đạo Sinh.

[77] *Vimśatikākā* k. 1: *vijñaptimātram evaitad asadarthāvbhāsanāt | yathā taimirikasyāsatkeśacandrād-idarśanam*||1|| Trong bản Hán của Huyền Trang, đoạn này không phải là thể tụng, mà đoạn văn trường hàng. Bản dịch nói: “*Nay an lập nghĩa tam giới Duy thức của Đại thừa. Vì Khế kinh nói tam giới duy chỉ là tâm. Tâm, ý, thức và liễu biệt, là những từ đồng nghĩa. Trong đó nói tâm, ý bao gồm cả tâm sở. Duy chỉ phủ nhận ngoại cảnh chứ không bác bỏ tương ưng (tâm sở). Khi nội thức phát sinh, nó xuất hiện như là ảnh tợ ngoại cảnh. Như người bệnh nhắm mắt (huyễn ế) nhìn thấy sợi tóc, con rắn các thứ. Trong đó hoàn toàn không có cái gì là đối tượng thực.*”

[78] Xem cht. 42 & 43.

[79] *Thuật ký*, quyển 1, T43n1830, tr. 231b27-232a13.

[80] Tiểu sử chi tiết, xem *Đại Đường Tây vực ký*, quyển 10, T51n2087, tr. 931b29.

[81] Cf. Lữ Trùng, *Ấn-độ Phật giáo nguyên lưu lược giảng*, Lữ Trùng Phật học luận trước tuyển tập, tập 4, tr. 2221.

[82] Khuy Cơ, *Thành duy thức luận Chương trung xu yếu*, quyển 1, T43n1831, tr. 608c.

[83] Các bản sơ giải về *Thành duy thức* đều lấy số quyển chính của bản dịch Huyền Trang làm chuẩn.

[84] Các sơ giải *Thành duy thức* của Nhật bản, như *Duy thức nghĩa đẳng tăng minh ký* của Thiện Châu (T65n2261), *Duy thức luận đồng học sao* của Lương Toán (T66n2263), *Thành duy thức luận lược sao* của Phổ Tịch (T68n2267), ..., đại khái đều ủng hộ quan điểm của Viên Trắc.

[85] Ảnh hưởng của Viên Trắc đương thời khá lớn, Võ Tắc Thiên rất tôn sùng, được thỉnh cử làm vị chứng nghĩa trong dịch trường của Địa-bà-ha-la. Trong số các sáng tác, *Giải thâm mật kinh* sơ được dịch sang tiếng Tây tạng, và được Tson-g-kha-pa dẫn chứng khá nhiều (*Dran nes legs bsad snin po*: Biện liễu bất liễu nghĩa luận). Nguyên quán Tân-la tức Triều tiên ngày nay. Có lẽ do bởi óc kỳ thị và tính kiêu ngạo Hán tộc mà những sáng tác của ngài bị thất truyền; sử truyện Phật giáo Trung hoa viết về ngài cũng chứa rất nhiều xuyên tạc. Sử liệu đáng tin tưởng là bia khắc 大周西明寺故大德圓測法師舍利塔銘并序 do Công sỹ Tống Phục宋復 soạn, khoảng T1 1115, đời vua Tống Huy Tông. Nghiên cứu chi tiết, xem Dương Bạch Y, *Viên Trắc chi nghiên cứu – truyện ký cập kỳ tư tưởng đặc sắc*, Hoa cương Phật học báo, số 6, 1983.

BỒ-TÁT TẠI GIA THỜI ĐỨC PHẬT

Trong các A-hàm và Nikāya, danh từ Bồ-tát được dùng để chỉ Bồ-tát tối hậu thân, đời sống cuối cùng từ sơ sinh cho đến trước khi thành đạo.

Khái niệm Bồ-tát xuất gia, hay chính xác, Bồ-tát tỳ-kheo, hoàn toàn không tìm thấy ở đây. Ngay cả vị tỳ-kheo được đức Phật thọ ký trong tương lai sẽ thành Phật hiệu Di-lặc, kinh cũng không gọi là Bồ-tát, mà chỉ nói là tỳ-kheo.^[1]

Cho đến khi *Bản sinh truyện* được lưu truyền rộng rãi, khái niệm Bồ-tát được mở rộng thêm, bao gồm những đời sống quá khứ của đức Thích Tôn thực hành các ba-la-mật để mong cầu thành Đẳng chánh giác. Dù vậy, danh từ Bồ-tát trong đây cũng duy chỉ dùng để xưng hiệu đức Thích Tôn trong các đời quá khứ.

Như vậy, trong các Kinh điển nguyên thủy, nếu danh từ Bồ-tát chỉ được dùng để nói về đức Thích Tôn trước khi thành Đẳng chánh giác, vậy thì từ “Bồ-tát tại gia” ở đây có nghĩa là gì? Chúng ta sẽ không nói đến ý nghĩa Bồ-tát theo ngữ nguyên của từ này ở đây, mà chỉ nói đến nội hàm đã được mở rộng theo sự phát triển của Phật giáo. Tức ý nghĩa Bồ-tát như được hiểu phổ biến ngày nay, đó là danh từ chỉ cho một người đã dâng hiến trọn cuộc đời của mình, không chỉ một đời này, mà nhân đến vô số đời trong tương lai, trong thời gian vô tận, cho một mục đích duy nhất là thành Đẳng chánh giác; và thành Đẳng chánh giác không vì an lạc của bản thân, mà vì an lạc và lợi ích cho rất nhiều, cho vô lượng vô biên chúng sinh. Người đó có thể là tại gia, cũng có thể là xuất gia. Nói cách khác, những ai hành trì Phật pháp vì mong cầu an lạc và lợi ích cho vô số chúng sinh khác, trong hiện tại và trong tương lai vô tận, đều được gọi là Bồ-tát. Có những ai như vậy trong chúng đệ tử Phật, thời Phật tại thế chăng?

Sau đây là một số các đệ tử tại gia, tuy không hề được gọi là những vị Bồ-tát, và những hành vi của họ cũng không được gọi là Bồ-tát hành, song trong ý nghĩa Bồ-tát và Bồ-tát hành được hiểu phổ biến như ngày nay thì họ thực sự là những Bồ-tát tại gia.

1. ÚC-GIÀ TRƯỞNG GIẢ

Có hai vị cùng tên Úc-già;^[2] mà theo tài liệu Pāli, một vị người Vajji (Bạt-kỳ), và một vị người Vesālī (Tì-da-li).^[3] Cả hai địa danh này đều là căn cứ địa danh của dòng họ Licchavi (Li-xa). Đây là những địa danh quan trọng trong sự phát triển của Đại thừa. Một vị Trưởng giả nổi danh trong Đại thừa là Duy-ma-cật vốn người Licchavi, sinh hoạt tại Vesālī. Và sau thời Phật Niết-bàn không lâu, những tỳ-kheo chống lại thái độ bảo thủ của các Trưởng lão cũng là những tỳ-kheo Vajji, dẫn đến sự xuất hiện của Đại chúng bộ, được xem là mầm móng cho sự phát triển của Đại thừa.

Sự kiện hai vị đệ tử tại gia hàng đầu của Phật đều là người Vesālī và Vajji, và có thể cả hai đều thuộc cùng một dòng họ Licchavi. Yếu tố địa lý là một trong những tiền đề căn bản cho sự phát triển xã hội; tuy nhiên, giáo lý Phật không coi trọng nguồn gốc chủng tộc mà coi trọng phẩm của con người, vậy chúng ta ở đây sẽ không chú trọng yếu tố địa lý này.

Tuy tài liệu kinh điển Pāli cho biết có hai vị trưởng giả Úc-già, mà sự thực có thể là như vậy; nhưng ở đây chúng ta cũng có thể tổng hợp thành một nhân cách, biểu hiện phẩm chất hoàn hảo của một đệ tử tại gia. Điểm chung là cả hai vị đều đắc quả Bất hoàn. Những vị Thánh giả Bất hoàn tuy chưa chứng đắc cứu cánh để có thể nhập Niết-bàn ngay trong đời hiện tại như A-la-hán, nhưng về đời sống phạm hạnh, họ là những người tại gia mà đã hoàn toàn ly dục, hay tuyệt dục. Nói theo ngôn ngữ của Duy-ma-cật, “Tuy là hàng bạch y ông vẫn tuân hành mọi luật tắc thanh tịnh của Sa-môn... Tuy thị hiện có vợ con, ông luôn sống đời tịnh hạnh.”

Úc-già trưởng giả có bốn bà vợ tuyệt đẹp; nhưng sau khi giác ngộ theo Phật, ông cho phép các bà tự lựa chọn chồng khác, và chính ông làm chủ hôn cho đám cưới, vì từ đây ông sống đời tịnh hạnh ngay tại gia. Những tỳ thiếp nào chấp nhận đời sống ấy thì có thể ở lại nhà ông, và ông sẽ cấp dưỡng cho trọn đời.

Ông hành bố thí bình đẳng. Chư thiên bảo cho ông biết ai là Thánh giả, ai là phàm phu, vị nào trì giới thanh tịnh, người nào phá giới; nhưng ông không chấp theo những lời cáo giác ấy, mà hành bố thí bình đẳng cho tất cả. Ông tin Phật với tín tâm bất động, thực hành Pháp và kính trọng Tăng.

Đó là tóm tắt về trưởng giả Úc-già tại Vajji.

Bản kinh nói về trưởng giả Úc-già tại Vesālī được ghi là xảy ra sau Phật Niết-bàn chưa bao lâu. Kinh nói về ông như vậy:

“Bấy giờ Trưởng giả Úc-già tổ chức đại bố thí như sau: Đãi ăn cho những khách từ phương xa đến, đãi ăn cho các hành khách, các bệnh nhân và

các người nuôi bệnh; thường dọn cháo, thường dọn cơm, cung cấp cho người trông nom Tăng viện; thường mời đại chúng gồm hai mươi vị tỳ-kheo đến thọ thực, cứ mỗi năm ngày đều có mời chúng tỳ-kheo đến ăn. Ông tổ chức đại bố thí như vậy.”

Kinh nói ngắn gọn, nhưng bố thí với quy mô như vậy mà nếu không có cơ cấu tổ chức, tất loạn. Tùy khéo khả năng tưởng tượng, mỗi người khi đọc đoạn kinh này có thể tự hình dung cho mình một cơ cấu tổ chức từ thiện như thế nào đó, và tùy theo đó mà có thể hình dung quy mô lớn hay nhỏ của nó. Bởi vì, kinh cũng cho biết thêm, trong lúc ông đang hành bố thí, thì “trên biển lại còn có một chiếc tàu buồm lớn chở đầy hàng hóa trở về, giá trị đến trăm ngàn, vừa bị chìm mất”, mà ông không hay. Các Thượng tôn Trưởng lão biết được điều này, có lẽ do các ngài vận dụng thiên nhãn, hay có chư thiên nào đó báo cho biết. Vì muốn ngăn chặn tình trạng sạt nghiệp và vỡ nợ có thể xảy ra cho ông Trưởng giả, nên Tăng đã họp, và sau thảo luận, cùng đồng ý, theo thủ tục yết-ma của Tăng-già, bấy giờ Tôn giả A-nan được Tăng sai đến khuyên cáo ông Trưởng giả hãy tạm thời ngưng đại bố thí. Tất nhiên, nếu đây là ý kiến cá nhân của A-nan thì ông không chấp nhận, nhưng vì là quyết định của Tăng; ông nói:

“Nếu Tôn giả A-nan truyền lại lời của chúng tỳ-kheo, thì không có gì phải luận. Còn nếu tự mình nói như vậy thì có thể làm cho con rất không được vừa lòng. Bạch Tôn giả A-nan, nếu con có thí xả như thế, có huệ thí như thế, dù tất cả tài vật đều khô cạn, cũng chỉ làm cho con mãn nguyện thôi. Giống như ý nguyện của Chuyển luân vương vậy.”

Ước nguyện của mỗi người được quyết định tùy theo thân phận của người ấy trong xã hội. Người nghèo trong một làng thì chỉ mong sẽ là người giàu nhất làng, vì sự hiểu biết của người ấy không vượt qua khỏi ranh giới của làng. Cho đến, một vị tiểu vương tất mong thành đại hoàng đế, Chuyển luân vương. Nhưng đến địa vị như Chuyển luân vương hay đại hoàng đế, thì ước nguyện của họ là gì? Tần Thủy hoàng, Hán Vũ đế, Thành Cát-Tur Hãn, đều mong được trường sinh bất tử. Vì cái nhìn của họ chỉ đến giới hạn ấy. Nếu một vị Chuyển luân vương có trí hán phải nhìn thấy cao hơn.

Khi được A-nan hỏi, theo ý ông Trưởng giả, chí nguyện của Chuyển luân vương là gì; ông đáp:

“Vị Chuyển luân vương suy nghĩ như vậy: ‘Mong sao ta làm được điều mà một thiện nam tử có thể làm, cạo bỏ râu tóc, mặc áo cà-sa, chí tín, lìa bỏ gia đình, sống không gia đình, xuất gia học đạo để thành tựu phạm hạnh vô thượng, tự tri, tự giác, tự tác chứng, thành tựu và an trụ, biết như thật rằng:

‘Sự sanh đã dứt, phạm hạnh đã vững, việc cần làm đã làm xong, không còn tái sanh nữa’. Đó là ý nguyện Chuyển luân vương.”

Ước nguyện này không nói đến thành Phật, mà chỉ mong cầu quả vị A-la-hán để giải thoát sinh tử. Song, về ý nghĩa, có thể so sánh điều này với phát biểu của *Du-già Bồ-tát giới*:

“Ở đây, Bồ-tát an trụ nơi sự phòng hộ bằng biệt giải thoát, vì ấy sau khi rời bỏ kể cả vương vị chuyển luân mà xuất gia, bây giờ không đoái tưởng đến vương vị ấy, chỉ coi đó như cỏ rác. Như một người nghèo hèn, xuất gia vì mục đích hoạt mạng, nên từ bỏ những dục lạc thấp hèn mà xuất gia, không đoái tưởng gì đến những dục lạc thấp hèn; nhưng không thể so với Bồ-tát bằng ý hướng thuần tịnh mà xuất gia không nghĩ gì đến những dục lạc tối thắng của loài người và những dục lạc của Chuyển luân vương.”^[4]

Đệ tử của Phật, nhìn thấy rõ lý sinh diệt của vạn hữu, tất chỉ có một mục đích duy nhất, đó là giải thoát cứu cánh, với quả vị giác ngộ, bồ-đề. Đây có thể là mức ước nguyện cuối cùng nhưng trong đó không phải là duy nhất; quả bồ-đề có thể là A-la-hán, có thể là Bích-chi-phật, có thể là Chánh đẳng giác Phật. Trong số đệ tử Phật, tùy theo căn tính, có những vị mong thành A-la-hán để nhập Niết-bàn ngay trong đời hiện tại, sau khi sắc thân này hủy hoại. Cũng có vị mong sẽ thành Chánh đẳng giác, như tỳ-kheo Di-lặc. Các vị kết tập kinh điển tại thành Vương xá đều là A-la-hán, nên các ngài chỉ có thể chú trọng đến phần tu chứng Niết-bàn ngay trong đời hiện tại. Để thành Phật thì cần phải thời gian lâu xa, và cần hành những việc cực kỳ khó hành của Bồ-tát hành, như những truyện kể Bản sinh về tiền thân của đức Thích Tôn cho thấy.

Điều có thể khiến ngạc nhiên, và cũng có thể là điều rất tự nhiên không có gì đáng ngạc nhiên, đó là câu hỏi: “Trong số các đệ tử của đức Thích Tôn, tại gia và xuất gia, chẳng lẽ không có một vị nào mong thành Phật?”

Thành Phật để làm gì, tuy tất cả đệ tử Phật đều biết, nhưng để nhận thức ý nghĩa cứu cánh chân thật của vấn đề, tất tùy căn cơ, tùy bản tính, và tùy thuộc nhiều điều kiện khác nhau, mà mỗi cá nhân có một hướng nhìn khác nhau. Cho nên, điều có thể đáng ngạc nhiên, mà cũng có thể không đáng ngạc nhiên.

Ở đây, Úc-già Trưởng giả hành bố thí chỉ vì một mục đích duy nhất; nhưng nếu hỏi thêm, mục đích ấy chỉ quan hệ đến cá nhân một người, hay còn quan hệ đến nhiều người, đến số đông vô số, vô lượng? Cho nên, cùng một sự kiện Úc-già, mà có hai hướng nhìn để kết tập khác nhau. Chúng ta có kết tập của các vị A-la-hán tại thành Vương xá, và cũng còn một kết tập khác nữa của những vị theo Đại thừa.

Bản kinh *Úc-già Trưởng giả* của Đại thừa^[5], để xác nhận chí nguyện của ông Trưởng giả, đã gán cho ông những lời thỉnh vấn Phật:

“Những thiện nam tử, thiện nữ nhân, vì ích lợi của hết thảy chúng sinh, muốn đưa tất cả vào Niết-bàn an lạc cứu cánh, muốn duy trì Tam bảo tồn tại thế gian không gián đoạn... những vị ấy cần phải làm gì? Giới đức hành xử của Bồ-tát tại gia là thế nào? Làm thế nào mà tuy vẫn sống đời tại gia những vẫn tùy thuận tu hành những điều Như Lai giáo huấn mà không tổn hoại các bồ-đề phần?”

Đó cũng là nội dung câu hỏi mà Tu-bồ-đề đã nêu để thỉnh vấn Phật trong kinh *Kim Cang*. Tu-bồ-đề vốn là Thánh giả Thanh văn, hỏi Bồ-tát hành như là đạo tu tập cho đệ tử tại gia để duy trì chủng tánh Như Lai không để cho đoạn tuyệt. Tiếp theo Tu-bồ-đề, đại phần giáo nghĩa Bồ-tát đều do các Đại Thanh văn giải thuyết. Vì sao các vị Đại Thanh văn không hành Bồ-tát đạo nhưng lại giảng Bồ-tát đạo? Vì phận sự duy trì chủng tánh bất đoạn được giao phó cho các chúng tại gia, cho nên các Đại Thanh văn ân cần chăm sóc như vậy.

Từ thỉnh vấn của Tu-bồ-đề, đức Phật chỉ dạy phương tiện hành Bồ-tát đạo, khởi đầu bằng bố thí. Đây là sự hành đạo căn bản của tại gia, đức Phật thường xuyên khuyến khích trong hầu hết các kinh được thuyết cho cư sĩ. Tất cả các đệ tử tại gia, ông Cấp Cô Độc, bà Tì-xá-khư, đều hành bố thí. Trong số đó, Úc-già trưởng giả được kể ở hàng đầu. Sự hành bố thí này phổ thông được hiểu là để cầu phước báo nhân thiên. Song *Kim Cang* chỉ dẫn từ bố thí mà lần lượt thành tựu các ba-la-mật, cho đến trí tuệ vô phân biệt của Phật. Trong hội Bảo tích, Úc-già trưởng giả bày tỏ chí nguyện bố thí này lên đức Phật bằng câu hỏi thỉnh vấn về Bồ-tát hành.

Đức Phật chỉ dạy, khởi đầu từ tam quy. Quy y ở đây chính là phát bồ-đề tâm. Quy y Phật với ý hướng Vô thượng bồ-đề; quy y Pháp, vì mục đích thành tựu vô lượng Phật pháp và giáo hóa thành thực các hữu tình; quy y Tăng, thân cận thiện sĩ, thỉnh văn chánh pháp, hộ trì Chánh pháp tồn tại thế gian.

Quy y Tam Bảo bấy giờ không chỉ là tìm nơi nương tựa an toàn để vượt qua khỏi sa mạc sinh tử hiểm nghèo, mà ở đây, như Kinh nói:

“Bồ-tát tại gia quy y Phật thành tựu bốn pháp. Một, không xả bồ-đề tâm. Hai, không làm ngơ không khuyến khích người phát bồ-đề tâm. Ba, không xả đại bi. Bốn, ngoài mục đích Phật thừa, không còn mục đích nào khác.”

Sau quy y, Bồ-tát tại gia thể hiện hành vi của bậc thiện sĩ, một con người hoàn thiện. Thế nào là một con người hoàn thiện? Đó là người biết như pháp mà tích lũy tài sản, và cũng biết phân phối một cách như pháp để tự hưởng thụ, để phụng thờ cha mẹ, tôn trưởng, để cấp dưỡng thân tử, để chu cấp từ những người thân thích, cho đến những ai túng thiếu. Vì biết rằng tất cả đều

phải chịu quy luật vô thường, do đó thí xả như là hành vi tự nhiên. Phật dạy Úc-già Trưởng giả:

“Khi sở hữu phong ấp, nên khởi lên ý tưởng vô thường... Không tham ái thân, quán sát mạng sống như sương móc; quán sát tài sản như huyễn, như mây khói...”

Người tại gia như vậy trong khi bố thí, tu dưỡng từ tâm đồng thời cũng biết quán sát để sinh trí.

Bằng bố thí mà hướng đến hoàn thiện sáu ba-la-mật. Phật dạy ông Trưởng giả:

“Khi có người đến xin, Bồ-tát tại gia nên phát khởi ý tưởng hướng đến tu tập sáu ba-la-mật. Bằng bố thí mà xả bỏ những gì ta có để thành tựu thí ba-la-mật. Y Bồ-đề tâm mà bố thí để hướng đến thí-la ba-la-mật... cho đến, bố thí mà không trụ nơi pháp; nhưng khi trụ bất cứ ở đâu đều hướng đến vô thượng đạo, đó là hành bố thí để thú hưởng bát-nhã ba-la-mật.”

Phận sự sau hết của người tại gia, Phật bảo ông Trưởng giả:

“Như vậy, này ông Trưởng giả, Bồ-tát tại gia biết rõ hành của Sa-môn như vậy, nếu có sự tranh tụng bất hòa xảy ra giữa các sa-môn, hãy mang lại sự hòa hiệp; xả bỏ thân mạng để thủ hộ Chánh pháp.

“Này ông Trưởng giả, Bồ-tát tại gia thấy có tỳ-kheo bệnh, ông ấy có thể đem máu thịt của mình để chữa trị cho lành bệnh.

“Tất cả gốc rễ thiện đều lấy tâm Bồ-đề làm đầu. Cho nên, này ông Trưởng giả, Bồ-tát tại gia, sống đời tại gia mà thực hành như Phật dạy, không bỏ quên, không thoái thất các pháp của Bồ-đề phần, trong hiện tại vô nhiễm, mà đạt được pháp tối thắng.”

Thêm nữa, Bồ-tát tại gia cũng cần phải biết pháp của sa-môn, biết những lợi ích của xuất gia, để hộ trì Tăng bảo, và cũng để tự mình học tập theo. Trong phần hai của kinh *Úc-già Trưởng giả*, đức Phật giảng cho ông Trưởng giả về những lợi ích của xuất gia tu tập, và những phẩm tính của Bồ-tát xuất gia.

Nhìn một cách tổng hợp, dù được nhìn từ phương diện giáo nghĩa Thanh văn, hay nhìn từ ý hướng Bồ-tát đạo, Úc-già Trưởng giả sống đời tại gia mà không bị hệ lụy bởi triền phược tại gia, quy y Tam Bảo, hoàn thiện năm giới, và luôn luôn thực hành bố thí.

Câu hỏi cuối cùng ở đây có thể là như vậy: Xem thế, thực sự có hai Úc-già Trưởng giả, hay chỉ là một – chỉ là một vì duy nhất chỉ mục đích cứu cánh nhưng được nhìn từ những vị trí khác nhau? Câu trả lời không y cứ vào văn

tịch, sử liệu, mà y cứ nơi chính bản thân thực nghiệm, nơi lý tưởng, nơi mục đích cứu cánh của mỗi cá nhân.

2. THỦ TRƯỞNG GIẢ

Thủ Trưởng giả,^[6] hay Hatthaka nói theo Pāli, là con trai của vua Alavī. Cũng như Úc-già Trưởng giả, ông là người đệ tử tại gia mà chúng đắc Thánh quả Bất-hoàn. Nên cũng có thể nói “tuy thị hiện có vợ con nhưng sống đời tịnh hạnh của sa-môn.” Đối với những người thân thích, gia nhân, những người giúp việc, bất cứ ai mà ông gặp từ trong nhà ra ngoài ngõ, bất cứ ai mà ông gặp bất cứ đâu, ông đều thuyết pháp, soi sáng đạo lý, khuyến khích, gây tin tưởng và hoan hỷ. Tự bản thân, ông thường xuyên tu tập bốn vô lượng tâm; cho đến chư thiên trên Tam Thập Tam cũng đều kính phục tôn trọng.

Ông quản lãnh một chúng hội đông đảo, có đến 500 người. Tất cả cùng sinh hoạt, cùng tu thiện trong sự hòa hiệp. Được đức Phật hỏi, bằng phương pháp gì mà ông có thể duy trì sự hòa hiệp của một tập thể đông đảo như vậy, ông đáp: “Con hành theo bốn nhiếp sự mà Thế Tôn đã dạy. Đó là bố thí, ái ngữ, lợi hành và đồng sự”

Nhiếp sự là những nguyên tắc, hay cơ sở, duy trì sự đoàn kết, sự hòa hiệp của chúng hội. Thứ nhất là bố thí. Theo ý nghĩa tổng quát, bố thí là dâng hiến hay ban phát những gì mình có, trên hết là những bậc tôn trưởng, sư trưởng, cho đến dưới hết là những hạng người cùng khổ. Trong phạm vi một chúng hội, một hội đoàn hay một tập thể, bố thí là sự chia sẻ những gì mình có cho các thành viên nào trong chúng hội mà thiếu thốn. Những người thiếu thốn, cơm không đủ no, áo không đủ ấm, bận rộn với sinh kế, tất khó có cơ hội để cống hiến hoạt động của mình cho hội chúng, và thậm chí đến cả bản thân cũng khó có điều kiện thông thả để tu tập và phát triển pháp thiện.

Thứ đến, ái ngữ, nói lời thân thương. Đây không phải nói lời hay đẹp để chỉ làm vui lòng người nghe, mà là những lời an ủi khi người lâm hoàn cảnh sầu khổ. Lời an ủi cao đẹp nhất là những lời hàm chứa đạo lý, để người nhận rõ bản chất của thực tại, và chính bởi hiểu biết đạo lý đó mà được an ủi.

Thứ ba, lợi hành, những hoạt động thiết thực hỗ trợ người khác. Bằng thân và ngữ mà cứu giúp người khi người gặp tai họa, lâm trọng bệnh. Nói cách khác, khi đồng đạo bệnh mà không người chăm sóc thì tự thân ta đến chăm sóc, hay tìm phương tiện chăm sóc. Khi đồng đạo lâm cảnh tù đầy, ta vận dụng khả năng của mình để giải thoát. Trên tất cả sự cứu giúp bằng lợi hành, là dẫn người ra khỏi đường ác, để không sa đọa vào cảnh khổ địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh. Nói cách khác, người ít tịnh tín, ta khuyến khích tăng

trưởng tín. Người hay phá giới, ta tìm phương tiện ngăn chặn không để người sa ngã. Người xan tham keo kiệt ta khuyến khích cho thấy ích lợi của thí xả.

Cuối cùng là đồng sự. Đồng sự ở đây có nghĩa là đồng đẳng giữa những người trong cùng hội chúng về mục đích, về phẩm chất đạo đức, về giá trị nhân cách. Nói cách khác, nếu ta tự biết mình giữ tròn năm giới thì cũng hỗ trợ người hoàn thiện năm giới. Cho đến, như người nghiện rượu, ta hỗ trợ để người ấy thoát khỏi nghiện ngập. Đồng sự cao cả nhất là cùng đồng đẳng mục đích. Người đắc A-la-hán, hỗ trợ huynh đệ mình cũng đắc A-la-hán. Nghĩa là, hỗ trợ để những người do ta hướng dẫn đạt được quả chứng, về trí tuệ cũng như về đạo đức ngang ta. Nói thế có nghĩa là người đứng đầu chúng hội tự mình cũng phải tu tập để hoàn thiện nhân cách đạo đức và trí tuệ.

Như thế thì thấy rõ, một chúng hội không thể được duy trì hiệp nhất nếu những thành viên của nó không thực hiện bốn nguyên tắc cơ sở này. Cho nên, sau khi Thủ Trưởng giả bạch Phật rằng ông duy trì đại chúng của mình bằng bốn nhiếp sự, đức Phật tán thán:

“Lành thay, Thủ Trưởng giả, ông duy trì đại chúng hòa hiệp bằng bốn nhiếp sự như vậy. Trong quá khứ, các sa-môn hay bà-la-môn mà duy trì đại chúng hiệp nhất, đều duy trì bằng bốn nhiếp sự này, chứ không thể khác. Trong tương lai cũng vậy.”

Trong các đệ tử tại gia hành bốn nhiếp sự để duy trì đoàn kết đại chúng, không phải duy chỉ Thủ Trưởng giả, mà những đệ tử tại gia nổi danh như Cấp Cô Độc (Đại và Tiểu), Úc-già, Chắt-đa, Pháp Dữ, và Tì-xá-khư; bảy vị này đều được nói là thủ chúng một chúng hội đông đảo và duy trì sự đoàn kết bằng bốn nhiếp sự.^[7]

Số đông như vậy, dù có khoa trương chút đỉnh, tụ tập để làm gì? Nếu tu tập cá nhân, mỗi người có thể tu tập tại nhà riêng, không cần đến chúng hội đông đảo như vậy. Một số hoạt động của họ mà ta có thể biết, như trong trường hợp Úc-già Trưởng giả kể trên, là tổ chức hoạt động cứu tế. Kinh điển không mô tả rõ hoạt động của các nhóm cộng đồng tại gia này. Nhưng, một khi đã tập hợp đông đảo, tất phải có quy luật ràng buộc. Mỗi cộng đồng đều có những quy định riêng thích hợp cho các thành viên của mình sinh hoạt. Ở đây, nguyên tắc chung là bốn nhiếp sự. Nhưng tất yếu cũng cần có thêm những quy định cụ thể khác. Có lẽ đó là những chi tiết cá biệt nên kinh điển không ghi chép. Cũng có thể vì rằng, trong kết tập nguyên thủy, các Thánh giả A-la-hán chỉ chú trọng đến sự tu tập cho hàng xuất gia. Cho những vị tại gia thì sống với đức tin và giới hạnh như thế nào, hành phước thiện như thế nào để đời sau hưởng được phước trong loài người hay trên các cõi trời Dục giới;

cho nên cũng không cần thiết kết tập chi tiết những hoạt sinh hoạt cá biệt của các cộng đồng đệ tử tại gia.

Lịch sử phát triển xã hội cho thấy, một cách phổ biến, bất kỳ khi nào và ở đâu, một nhân số đủ để gọi là số đông tập hợp thành một cộng đồng, tại đó bấy giờ hình thành những quy định, những giao ước xã hội giữa mọi người cùng sống chung, sống gần nhau. Trong các kinh điển vừa dẫn, một số cộng đồng đệ tử tại gia được hình thành ngay trong thời đức Phật, tất nhiên đều có những quy định riêng. Đây có thể gọi là những hạt mầm của Bồ-tát giới, mà khởi thủy là Bồ-tát tại gia.

Các đệ tử Phật, xuất gia hay tại gia, đều y trên ba hạng mục, giới-định-tuệ, để tu tập và phát triển Thánh đạo. Song cũng đã có sự phân biệt giới và luật. Về ý nghĩa cơ bản, giới là những hành vi thực hiện bởi thân, ngữ và ý, thiện hay bất thiện, tác thành nhân cách, tác thành phẩm giá của một người. Phẩm giá nhân cách ấy định hướng thăng trầm hay đọa lạc trong chuỗi tái sinh tiếp nối. Vị Thánh giả đã chứng nghiệm chân lý, nhận thức chân thật bản chất của tồn tại, giới thể vận hành nơi vị ấy một cách tự nhiên. Vì vậy, những Thánh đệ tử đầu tiên của Phật, để thành tỳ-kheo cụ túc giới, không ai thọ giới cả. Về sau luật gia của các bộ phái gọi trường hợp của các ngài là “kiến đế đắc giới”, đắc giới cụ túc do chứng ngộ bốn Thánh đế. Cho đến khi, theo ghi chép của Luật tạng, sau khi ba anh em nhà tu sĩ bện tóc ở Ưu-lâu-tần-loa theo Phật cùng với các đệ tử của họ, bấy giờ quy tắc sinh hoạt của cộng đồng tỳ-kheo hay Luật (Tì-nại-da) mới được đặt thành văn đề. Ba anh em Ca-diếp sau khi theo Phật đều là các Thánh giả A-la-hán cho nên đối với họ Phật không cần phải chế luật, cảnh giác những điều nên hay không nên làm. Trong số các đệ tử ấy của các ngài còn có rất nhiều người chưa đạt đến Thánh đạo, sinh hoạt của họ bộc lộ khá nhiều khuyết điểm khiến cho phẩm giá tỳ-kheo bị hạ thấp, bị người đời chê trách, vì vậy đức Phật bắt đầu quy định những quy tắc sinh hoạt để chỉ dẫn các tỳ-kheo phạm phụ những điều không nên làm và những phận sự cần phải làm.

Khi những luật lệ được đặt ra, thực tế diễn ra tiếp theo là cần có những biện pháp chế tài. Người phạm luật cần được sửa trị theo quy định. Chẳng hạn, khi đức Phật nêu ra một việc khuyên dạy các tỳ-kheo không nên làm, nhưng điều đó chưa được quy định thành luật mà chỉ là những điều giáo huấn, nên cũng có trường hợp tỳ-kheo không chấp hành mà không hề bị khiển trách, không hề bị xử trị, cho đến khi nào vị ấy tự thấy chỗ sai lầm của mình và hiểu rõ ý nghĩa điều Phật khuyên cáo không nên làm, bấy giờ tự nguyện sám hối và tự nguyện chấp hành nghiêm chỉnh.

Những đệ tử tại gia, sống cá biệt với gia đình thân quyến của mình không có quy định luật chế tài nào cả, ngoài những lời khuyên dạy của Phật nên làm

hay không nên làm gì. Nếu họ thấy không thể chấp hành, thì cũng không có biện pháp cưỡng bức như tỳ-kheo. Luật lệ mà người tại gia cần phải chấp hành, đó là luật quốc gia, và những quy định cá biệt của từng cộng đồng xã hội tùy theo nghề nghiệp hay thân phận xã hội. Dù vậy, khi họ hình thành một cộng đồng để có những sinh hoạt thường nhật chung, cùng hướng đến mục đích chung trong đời này và nhiều đời sau, thì bấy giờ bản chất cộng đồng hình thành, và từ đó cần có những quy định ràng buộc để duy trì sự hòa hợp và sự tồn tại lâu dài. Những quy định như vậy, về cơ bản, gồm có hai phần. Phần thứ nhất, những điều nên và không nên làm, phân thành mức độ nặng nhẹ, và phần thứ hai là những hình thức trị phạt tùy theo mức độ nặng nhẹ đã quy định.

Những quy định như vậy ràng buộc cá nhân với cộng đồng, tạo thành chính thể hòa hiệp thống nhất. Để duy trì chính thể thống nhất hòa hiệp của Tăng gia, đức Phật thiết lập một số quy tắc làm nền tảng. Trong đó, căn bản là sáu hòa kính, bảy diệt tránh và bảy bất thối. Được biết đến nhiều nhất là sáu pháp hòa kính. Sáu pháp ấy dù sao vẫn chỉ là nguyên tắc lý tưởng, mà nếu thuần túy chỉ nguyên tắc lý tưởng, thì sự chấp hành thường mang tính tự nguyện. Để cho những nguyên tắc ấy trở thành sinh hoạt hiện thực, luật triển khai thành các học xứ, các điều khoản mà mỗi thành viên của cộng đồng, tỳ-kheo hay tỳ-kheo ni, đều phải chấp hành, nếu sự chấp hành không nghiêm, luật cũng quy định các biện pháp trị phạt tương xứng.

Đệ tử tại gia nếu không tổ chức thành chúng hội, không cần những nguyên tắc như vậy. Nếu trường hợp có vi phạm năm giới, không có vấn đề mất giới, mà chỉ có vấn đề nghiệp báo phải trả. Không có các biện pháp trị phạt, vì trì giới thanh tịnh hay không là trách nhiệm cá nhân, tự mình lãnh thọ.

Giả sử nếu các đệ tử tập hợp thành chúng hội, thường xuyên tụ hội; bấy giờ cần đến nguyên tắc chỉ đạo sinh hoạt. Xuất gia được chỉ đạo bởi sáu hòa kính. Sáu pháp này y chỉ trên đời sống tri túc, không tư hữu của tỳ-kheo, không thể áp dụng cho tại gia. Thay vào đó là bốn nhiếp sự. Nếu nghiên cứu đối chiếu về sự phát triển của luật xuất gia y chỉ trên sáu pháp hòa kính, và sinh hoạt tại gia với bốn nhiếp sự, chúng ta có thể biết được sự hình thành và tổ chức của các đệ tử tại gia, để có sinh hoạt chung, cũng tu phước, tu thiện, thăng tiến trong Thánh đạo.

Trường hợp Thủ trưởng giả, và các đệ tử tại gia khác hành bốn nhiếp sự để duy trì sự hòa hiệp của đại chúng, như được ghi chép trong kinh điển nguyên thủy, là điểm cần lưu ý khi học hỏi về Bồ-tát giới tại gia. Đây là phương diện thiết yếu nhất cho thấy rõ hướng sinh hoạt thường nhật của Bồ-tát tại gia.

3. THIỆN SINH

Bốn nhiếp sự được Phật dạy và các Thánh đệ tử áp dụng để duy trì đại chúng không chỉ là những nguyên tắc áp dụng cá biệt trong các cộng đồng đệ tử Phật, mà như đức Phật nói, đó là những nguyên tắc mang tính phổ quát cho trật tự xã hội. Ý nghĩa này được Phật nói rõ trong kinh *Thiện Sinh*.^[8]

Bốn nhiếp sự như xe,
Chở tất cả nặng nề.
Đời không bốn nhiếp sự,
Sẽ không có hiếu dưỡng.
Bốn việc ấy ở đời,
Được người trí chọn lựa.

Bốn nhiếp sự được ví như cỗ xe chuyên chở thế gian đi. Nói chính xác hơn, bốn nhiếp sự chính là cái chốt nơi bánh xe, giữ cho bánh xe quay mà không trật ra ngoài trục; nhờ vậy mà xe lăn bánh an toàn. Thế gian không có bốn nhiếp sự, không có sự hiếu kính của con cái đối với cha mẹ.

Một người, một cá nhân, đứng bất cứ vị trí nào trong gia đình hay xã hội, đều có những quan hệ ràng buộc không thể chối bỏ, bên trái và bên phải, phía trước và phía sau, trên và dưới. Nó chỉ có thể đứng vững được trong vị trí đó để tiến hành, nếu biết nắm chắc sợi giây an toàn, sợi dây bốn nhiếp sự. Đây là nội dung căn bản mà Phật đã giảng giải cho Thiện Sinh, khi ông này vâng lời đi chúc của cha, mỗi sáng đứng ra lễ bái sáu phương.

Trong kinh, đức Phật chỉ rõ ý nghĩa sáu phương từ những quan hệ gia đình và xã hội của một người, và những phận sự cần làm đối với mỗi phương, đối với cha mẹ, sư trưởng, vợ con, bằng hữu, thân thuộc, và những bậc tôn trưởng.

Không phải duy trì mối quan hệ ấy bằng những nguyên tắc trừu tượng, hay chỉ bằng lý tưởng suông. Đức Phật chỉ dạy Thiện Sinh, cần phải bắt đầu từ sinh hoạt cụ thể. Người tại gia, sống ở đời, trước hết cần có phương tiện để sống và hưởng thụ những điều mình muốn. Người xuất gia sống y chỉ bốn duyên – ăn, mặc, chỗ nằm ngồi và thuốc thang trị bệnh, cụ thể hóa thành sáu vật dụng tùy thân, như thế là đủ để sống và hành đạo. Người tại gia cần nhiều hơn thế, ngoài những cái cần cho bản thân, còn có những cái cho sáu phương kia nữa. Phật nói:

Trước hãy tập kỹ nghệ,
Sau mới có tài lợi.

Khi có tài lợi rồi:
Hãy khéo lo gìn giữ.
...
Như ong góp nhụy hoa.
Tài bảo ngày chứa dòn,
Trọn đời không hao tổn.
Một, ăn biết vừa đủ;
Hai, làm việc siêng năng;
Ba, lo dòn chứa trước,
Đề phòng khi thiếu hụt;
Bốn, cày ruộng, buôn bán,
Và lựa đất chăn nuôi;
Năm, xây dựng tháp miếu;
Sáu, lập tăng phòng xá.
Tại gia sáu việc ấy,
Siêng lo chớ lỗi thời.
Ai làm được như thế
Thời nhà khỏi sa sút,
Tài sản ngày một thêm,
Như trăm sông về biển.

Bài kệ chỉ dẫn, trước hết cần phải học tập cho mình có một nghề nghiệp với kỹ thuật cần thiết, rồi căn cứ theo đó mà thu hoạch tài vật. Sau khi thu hoạch, chia tài sản làm sáu phần. Một phần, để hưởng thụ cho chính mình. Những phần khác, cấp dưỡng phụ mẫu, thân thuộc; để dành kén đáo phòng tai họa nước lửa bất ngờ, hoặc con cái phung phí, hoặc vua quan giặc cướp; phần nữa, để làm vốn tái đầu tư vào công việc hoặc buôn bán hoặc canh nông; phần khác nữa, xây dựng tháp miếu và cúng dường sa-môn.

Tất cả điều này được thu tóm vào nguyên tắc thứ nhất của bốn nhiếp sự, tức là bố thí. Từ trên cơ sở vật chất này, khi mà sự sống bản thân an toàn, những quan hệ gia đình và xã hội ổn định, bấy giờ người tại gia mới có thể đủ thuận duyên để tu tập mà thăng tiến đạo đức. Thông thường nói là, sau khi

tích lũy đủ tài sản vật chất cho đời này, người tại gia cũng cần tích lũy tài sản cho đời sau. Ước nguyện đời sau, đây là chỗ phân kỳ của thế gian.

Mỗi người sống, và góp nhặt phương tiện để sống, cho mục đích riêng tư mình lựa chọn. Ai cũng muốn ngày mai của mình tốt đẹp hơn. Vậy, người đệ tử Phật ước nguyện ngày mai như thế nào? Trong những kinh dạy cho đệ tử tại gia, đại bộ phận khuyến khích tích lũy phước thiện để sinh thiên. Kinh *Thiện Sinh* dẫn trên, trong mục đích giới hạn, cũng được hiểu trong ý nghĩa như vậy. Tuy nhiên, không phải tất cả các đệ tử Phật khi đọc những lời dạy như vậy đều ước nguyện cho mình một cứu cánh tương đối như vậy. Cho nên, ở nơi khác, kinh được kết tập lại, để thành bản kinh mà trong đó đặt người đệ tử tại gia vào lý tưởng Bồ-tát đạo.

Trong đoạn cuối kinh *Thiện sinh*, được kết tập trong Thanh văn tạng, sau khi nghe Phật giảng giải ý nghĩa sáu phương, Thiện Sinh phát nguyện quy y:

“Lành thay, bạch Thế Tôn! Thật quá chỗ mong ước của con xưa nay, vượt xa những lời dạy của cha con. Như lật ngửa những gì bị úp xuống; như mở ra những gì bị đóng kín; như người mê được tỏ, đang ở trong nhà tối được gặp đèn, có mắt liền thấy; những gì được Như Lai thuyết giảng cũng như thế; bằng vô số phương tiện khai ngộ cho kẻ ngu tối; làm rõ pháp thanh bạch. Phật là Như Lai, Chí Chân, Đẳng Chính Giác, do đó có thể chỉ bày, hướng dẫn cho đời. Nay con xin quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng. Cúi xin đức Thế Tôn chấp thuận cho con được làm ưu-bà-tắc ở trong Chính pháp. Kể từ hôm nay cho đến trọn đời, con nguyện không giết, không trộm, không tà dâm, không nói dối, không uống rượu.”

Nhưng đó lại là chỗ bắt đầu của kinh *Thiện Sinh* được kết tập trong Bồ-tát tạng.^[9] Sau khi nghe Phật giảng ý nghĩa sáu phương trong Phật pháp, Thiện Sinh hỏi Phật: “Ai có thể phụng sự sáu phương như vậy?”

Câu hỏi như vậy có vẻ bất thường. Kinh đã mô tả quá rõ. Mỗi cá nhân sinh ra được đặt vào một vị trí có sẵn, trong gia đình và xã hội. Từ đó về sau, dù di chuyển đi đâu, ở vị trí nào, quan hệ sáu phương vẫn không hề thay đổi. Đứng ở đâu, nó vẫn có phương bên trái, phương bên phải, vân vân. Vậy, thực hành sáu phương, hay phục vụ cho sáu phương, là phận sự của bất cứ cá nhân nào, đã sinh ra trong trời đất.

Song, trong kết tập Bồ-tát tạng, ý nghĩa sáu phương được hiểu như vậy chỉ là theo quy ước thế gian. Ý nghĩa rốt ráo của nó phải được nhìn từ sáu ba-la-mật. Bản chất tồn tại của sáu phương chỉ tồn tại trong thể tính của sáu ba-la-mật. Những ai thực hành sáu ba-la-mật, mới có thể nói là thực sự phục vụ sáu phương. Ai là người có thể thực hành sáu ba-la-mật, nếu không là người đã phát bồ-đề tâm. Người đã phát bồ-đề tâm được gọi là Bồ-tát.

Cùng một bản kinh được Phật thuyết cho một nhân vật, với những tình tiết như nhau, nhưng đã có hai hướng kết tập khác nhau. Trong hướng kết tập thứ nhất, đề cho Thiện Sinh sống như một đệ tử tại gia với ước nguyện đời an lạc, đời sau sinh thiện xứ hoặc sinh thiên. Ngay cả đến ước nguyện giải thoát Niết-bàn cũng không đề cập, nói chỉ đến Phật chánh giác đại bồ-đề.

Hướng thứ hai mở ra với câu hỏi: “Ai có thể phụng sự sáu phương như vậy?” Câu hỏi hàm một ý nghĩa vượt ngoài ước lệ; cho nên câu trả lời được mong đợi từ Phật là:

“Duy chỉ có Bồ-tát mới có thể phụng sự.”

Bồ-tát là vị đã phát bồ-đề tâm. Cứu cánh của bồ-đề tâm duy nhất là thành Phật, với hai phẩm tính căn bản: đại trí để biết rõ tất cả tồn tại chân thật, và đại bi để giáo hóa hết thảy hữu tình. Ở đây, khi Thiện Sinh tiếp tục hỏi Phật về phát bồ-đề tâm, đức Phật đã chỉ dẫn ra nhiều hạng bồ-đề tâm khác nhau. Phật nói:

“Có hạng chúng sinh thọ hành ngoại đạo, nhưng không ưa thuyết ngoại đạo vì nó điên đảo; vì vậy phát bồ-đề tâm. Hoặc có chúng sinh sống nơi tịch tĩnh, vắng vẻ, gặp thiện nhân duyên mà phát bồ-đề tâm. Hoặc có chúng sinh quán sát thấy những tai hại của sinh tử nên phát bồ-đề tâm. Hoặc có chúng sinh thấy sự ác, nghe sự ác, mà phát bồ-đề tâm. Hoặc có chúng sinh nhận thức một cách sâu xa tự thân tham dục, sân hận, ngu si, keo lẩn tật đố, thật đáng chê trách, nên phát bồ-đề tâm... Hoặc có chúng sinh vì thương yêu tất cả chúng sinh mà phát tâm bồ-đề.”^[10]

Tóm lại, có ba bậc phát tâm. Phát tâm có thể bắt đầu ở mức thấp nhất rồi do tu tập phát triển mà dần tiến lên cao. Cũng có hạng sơ phát tâm nhắm đến hướng cao thượng, sau bị thoái thất xuống các hạng thấp hơn. Ba bậc phát tâm đó là ba quả bồ-đề: Thanh văn, Độc giác và Vô thượng giác. Cả ba thừa bồ-đề đều vượt sang bờ bên kia, cũng như có ba con thú cùng vượt qua sông, thỏ, ngựa và hương tượng. Song, tùy theo năng lực mà mỗi con thú đạt đến mức sâu cạn khác nhau.^[11] Con sông, tượng trưng pháp duyên khởi 12 chi; trong đó chúng sinh ngập lặn, với chuỗi sinh tử tiếp nối bất tận.

Dù sự phát tâm có cao thấp, sâu cạn khác nhau; cả ba thừa đều hướng đến giải thoát. Đức Phật nhắc nhở Thiện Sinh:

“Người đã có thể phát bồ-đề tâm, nên biết, người ấy thực sự đang lễ bái sáu phương, tăng trưởng thọ mạng và tài sản. Không phải lễ bái sáu phương như ngoại đạo dạy.”^[12]

Lễ bái sáu phương liên hệ đến những mối quan hệ xã hội của một người, điều đó không phải hoàn toàn không có. Rất ít, thậm chí ít học thuyết dạy tín

đồ chơi bỏ phận sự của nó như một cá nhân được người khác nuôi dưỡng để trưởng thành. Vậy chớ nên vội nghĩ rằng ngoại đạo đặt ra hành sự lễ bái sáu phương chỉ là tưởng tượng ngớ ngẩn vì không ăn nhập gì với ý nghĩa sinh hoạt thường nhật của một cá nhân trong cộng đồng xã hội. Cho nên, ở đây Phật chỉ rõ hơn nền tảng của thực hành sáu phương ấy. Tự căn đề, đó là bốn nhiếp sự. Song bốn nhiếp sự này chỉ có thể được thực hành chân chánh, dẫn người thực hành càng lúc càng lên cao trong nấc thang tiến hóa của tồn tại; sự thực hành ấy cần được tác động bởi tâm đại bi. Đây chính là điều mà không học thuyết ngoại đạo nào có thể nhìn thấy. Đệ tử Phật tại gia thực hành lễ bái sáu phương y chỉ trên bốn nhiếp sự, ích lợi thiết thực là tăng trưởng thọ mạng và tài sản, điều mà người tại gia theo đuổi như là mục đích trong đời này. Do tích cực chu tất nghĩa vụ thế gian, vị đệ tử ấy thu hoạch được tài lợi thế gian. Mặt khác, vị ấy luôn luôn hướng tâm đến quả bồ-đề, nên tài sản ấy được tích lũy thành Thánh tài. Một phần kết quả của thiện nghiệp dẫn đến phước báo nhân thiên, và phần khác dẫn đến giải thoát giác ngộ; vị ấy cùng lúc thành tựu hai phần: thuận phước phần và thuận giải thoát phần.

Vị đã phát bồ-đề tâm được danh xưng là Bồ-tát. Bồ-tát có tại gia và xuất gia; mục đích trong đời hiện tại, cả hai có thể không đồng nhau, nhưng trong cứu cánh cả hai đều đồng nhất, đều hướng đến mục tiêu duy nhất như nhau: giải thoát. Phật nói với Thiện Sinh:

“Bồ-tát có hai hạng, tại gia và xuất gia. Bồ-tát xuất gia thành tựu giải thoát phần, điều đó không phải là khó. Bồ-tát tại gia mà thành tựu được, đó mới là khó. Vì sao vậy? Người tại gia bị bao vây quấn chặt bởi nhiều nhân duyên tai hại.”^[13]

Tuy khó, đức Phật vẫn khuyến khích đệ tử tại gia phát bồ-đề tâm, hành Bồ-tát đạo, vì ích lợi bản thân mà cũng vì ích lợi nhiều người. Ba hạng mục để tu tập: Đối tự thân, để phát kiên cố tâm bồ-đề, tu bốn vô lượng tâm. Để làm ích lợi cho nhiều người, hành bốn nhiếp sự. Để phát triển trí tuệ vô lậu, tu sáu ba-la-mật. Tu tập các hạng mục như vậy tất do tâm. Trong sinh hoạt thường nhật, tâm đó là thức. Sáu thức, với những cái được thấy, được nghe, cho đến ấn tượng, khái niệm, tư duy. Nếu không có đủ năng lực phòng hộ, phiền não ô nhiễm thường xuyên tấn công, khiến cho sơ phát tâm càng lúc càng thoái chuyển. Để có năng lực phòng hộ như vậy, cần có giới được thọ trì. Do đó, đức Phật chỉ dạy Thiện Sinh thọ và trì Bồ-tát giới tại gia. Phật nói với Thiện Sinh:

“Nếu ưu-bà-tắc chí tâm thọ trì giới pháp như vậy, người ấy xứng đáng được gọi là đóa sen trắng trong hàng ưu-bà-tắc, là hương thơm thượng vi diệu trong hàng ưu-bà-tắc, là hoa sen thanh tịnh trong hàng ưu-bà-tắc, là trân bảo chân thật trong hàng ưu-bà-tắc, bậc đại nhân trong hàng ưu-bà-tắc. Phật nói,

Bồ-tát có hai hạng, tại gia và xuất gia. Bồ-tát xuất gia gọi là tỳ-kheo (tỳ-kheo ni). Bồ-tát tại gia gọi là ưu-bà-tắc (ưu-bà-di). Bồ-tát xuất gia trì giới xuất gia, điều đó không khó. Bồ-tát tại gia trì giới tại gia, đây mới là khó. Vì sao vậy? Vì người tại gia bị bao vây quần chặt bởi các nhân duyên tai hại.”^[14]

Thiện Sinh hỏi: “Vậy, Bồ-tát làm thế nào để thọ giới ưu-bà-tắc?”

Đệ tử Phật, quy y Tam Bảo, thành ưu-bà-tắc tất phải thọ và trì năm giới. Năm giới ưu-bà-tắc – đương nhiên kể chung luôn cả ưu-bà-di, có hiệu lực là ngăn chặn ác đạo, khiến Thánh đệ tử không đọa lạc, đời sau tái sinh thiện xứ, có duyên may gặp lại Phật pháp. Dụng của năm giới như vậy được gọi là “trừ bố úy”, tránh xa hay diệt trừ các tai họa có thể đến trong tương lai. Đó là giới tự lợi. Khi phát bồ-đề tâm, hướng đến cả lợi tha, dụng của giới không chỉ là trừ bố úy, mà còn là nhiếp hộ bồ-đề tâm, phòng hộ không để tâm bồ-đề thoái chuyển. Nói cụ thể, không giết hại sinh mạng, không phải vì sợ quả báo ác đạo, hay bị trả thù trong hiện tại mà tránh né; nhưng vì yêu thương.

Đại ý câu hỏi của Thiện Sinh dẫn trên là muốn rõ làm thế nào để phát triển giới ưu-bà-tắc vốn vì mục đích tự lợi bây giờ trở thành lợi tha.

Đức Phật chỉ dạy: Trước hết phải thực hiện đầy đủ nghĩa vụ đối với sáu phương. Tiếp đó, báo cho cha mẹ và quốc chủ biết, rồi sau mới tìm đến bậc sư trưởng để cầu thọ. Điều kiện tiên khởi để cầu thọ giới như vậy cho thấy giới thể bây giờ mang ý nghĩa xã hội; người cầu thọ giới không thể nhất thời tách bản thân ra khỏi những ràng buộc gia đình và xã hội. Người thọ tam quy ngũ giới lần đầu, không cần thông báo cho ai cả, và đây chỉ đánh dấu sự chuyển biến nơi tâm cá biệt. Sự thông báo trong khi chuẩn bị thọ giới Bồ-tát đánh dấu một chuyển hướng mới trong sinh hoạt, không chuyển hướng theo tâm tư cá nhân, mà chuyển ngay trên phạm vi gia đình và xã hội. Chuyển hướng ấy trong mức độ nào đó có thể ảnh hưởng đến xã hội.

Về giới sư truyền giới, trước khi truyền cần hỏi một số già nạn. Già nạn là những chướng ngại nếu chưa giải quyết thì không được truyền. Các già nạn được hỏi: Đã thông báo cho cha mẹ và quốc chủ chưa? Còn mắc nợ gì không? Có ăn cắp tài vật của Tam bảo không? Có xâm phạm tịnh hạnh của tỳ-kheo hay tỳ-kheo ni không? Có phạm tội ngũ nghịch không? Nam hay nữ, có bị các chứng bệnh lây nhiễm, nan y hay không? v.v...

Để thọ năm giới làm người ưu-bà-tắc hay ưu-bà-di, không cần xin phép, cũng không cần xét đến già nạn như vậy. Ngay cả tội ngũ nghịch vẫn được phép thọ tam quy ngũ giới. Như trường hợp A-xà-thế.

Hỏi già nạn trước khi truyền thọ, điều này có nghĩa là nghi thức thọ Bồ-tát giới là nghi thức gia nhập chúng hội Bồ-tát, từ đây trở đi trở thành đồng học, đồng pháp với tất cả Bồ-tát trong mười phương, là thành viên trong gia

tộc Như Lai, có bốn phận duy trì gia tộc Như Lai, duy trì chủng tánh bất đoạn. Do ý nghĩa này, khi một đệ tử tại gia đơn thuần thọ năm giới mà phạm giới, vi phạm ấy duy chỉ trách nhiệm cá nhân. Đệ tử tại gia ấy, làm gì hay nghĩ gì, tự thân chịu trách nhiệm cá nhân với bản thân. Đệ tử tại gia khi thọ Bồ-tát giới, mọi hành vi, nói, làm và suy nghĩ, mọi sai lầm đều phải chịu trách nhiệm trước tập thể, cần phải sám hối trước chúng hội tùy theo điều luật ấn định.

Nói tóm lại, Phật có bốn chúng đệ tử. Xuất gia có hai chúng, với những quy tắc sinh hoạt chung và riêng cho cá nhân và tập thể trong cộng đồng; vậy hai chúng tại gia sinh hoạt như thế nào? Gọi là chúng, tất yếu phải có nguyên tắc sinh hoạt chung, với các điều kiện gia nhập và trục xuất. Kinh *Ưu-bà-tắc giới*, khai triển nội dung của kinh *Thiện Sinh* – hay *Giáo thọ Thi-ca-la-việt* – lưu ý chúng ta về sự tồn tại của những nhóm, hay cộng đồng đệ tử tại gia ngay trong thời đức Phật tại thế.

Cơ sở cho Bồ-tát tại gia như vậy được thấy rõ.

CHƯƠNG II

NHỮNG NHÂN CÁCH LÝ TƯỞNG

Chất-đa trưởng giả, Thủ trưởng giả, và những vị khác nữa như đã nêu, thường được Phật đề cao như là những nhân cách lý tưởng cho người tại gia. Một bà mẹ nói với con trai độc nhất yêu quý của mình, “Này con yêu quý, nếu con sống đời tại gia, hãy như Chất-đa trưởng giả, hãy như Thủ trưởng giả. Nếu con xuất gia, từ bỏ gia đình để sống không gia đình, hãy như Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên. Con chớ để cho lợi lộc, cung kính, danh vọng đụng chạm đến mình, khi đang học đạo chưa đạt đến mục đích.” ^[15]

Đức Phật gọi những vị này là những nhân cách tiêu biểu, mẫu mực cho các đệ tử tại gia và xuất gia học tập theo.

Nhìn từ trong kết tập Thanh văn tạng, các ngài là những nhân cách lý tưởng vì đã vượt ra những hệ lụy của thế gian, hệ lụy bởi lợi dục, cung kính, danh vọng; là những nhân cách lý tưởng bởi các ngài đã hoàn thiện đạo đức cá nhân. Và cũng ngay trong nguồn đạo đức ấy, đức Phật đã chỉ dạy cho các đệ tử tại gia thấy rõ phận sự của mình, những quan hệ gia đình và xã hội. Vậy thì, lý tưởng hoàn thiện đạo đức cá nhân ấy chỉ mới là phân nửa. Cho đến mức hoàn thiện cho mình, và cả cho những người chung quanh mình, như vậy ý nghĩa hoàn thiện mới được nói là thực sự hoàn thiện.

Người tại gia hoàn thiện năm giới, đó là hoàn thiện đạo đức cá nhân. Nhưng không phải vì vậy mà có thể nói “Hạnh phúc thay, ta sống không trộm cắp giữa những người trộm cắp!” Thái độ độc thiện kỳ thân có khi được tán dương mà cũng nhiều khi bị chỉ trích. Vì nó ích kỷ. Đạo đức vị kỷ, không phải là phẩm chất đạo đức chân thật.

Người tại gia còn phải có những quan hệ thân tộc và xã hội y trên đạo lý lợi hành và đồng sự. Vậy thì, trên cơ sở đạo lý bốn nhiếp sự, nhân cách lý tưởng là vị sống hoàn thiện đạo đức cho chính mình và đồng thời cho người khác. Bằng vào đó, chúng ta có thể hiểu rộng ý nghĩa tán thán của đức Phật dành cho các đệ tử tại gia, những người đã áp dụng một cách thiết thực lời dạy của Phật về bốn nhiếp sự.

Và đây cũng là một quy luật tâm lý ở đời: cái gì đã thành lý tưởng thì cũng thành huyền thoại. Những nhân cách lý tưởng, là những nhân vật huyền thoại. Người dù hoàn thiện nhân cách mẫu mực thế nào đi nữa, cũng chỉ là nhân vật của xứ sở và thời đại nhất định nào đó. Chỉ có nhân vật huyền thoại mới vượt ngoài không gian và thời gian, để làm mẫu mực cho mọi xứ sở và mọi thời đại. Vì vậy mà chúng ta có những nhân cách vĩ đại của người tại gia, những cư sĩ huyền thoại: Duy-ma-cật, Thắng Man, Thiện Tài.

1. CƯ SĨ DUY-MA-CẬT

Duy-ma-cật được tượng tượng như là nhân vật huyền thoại. Có thể như vậy. Nhưng ở đây, huyền thoại như đã trở thành hiện thực. Bởi vì, khi Huyền Trang du hành đến Phệ-xá-li vẫn còn tìm thấy dấu tích. *Đại Đường Tây vực ký* viết:

“Phía đông bắc của Già-lam,^[16] cách chừng ba dặm, có một ngôi tháp. Đó là nền cũ của nhà ông Tì-ma-la-cật (Vimalakīrti). Có rất nhiều điều linh dị. Cách đó không xa, có một ngôi thần xá, hình dáng như ngôi chắt đồng; truyền rằng đá chắt đồng. Đó là nơi Trưởng giả Vô Cấu Xưng (tức Duy-ma-cật) thị hiện bệnh mà thuyết pháp.”^[17]

Phệ-xá-li, hay Vaiśālī (Pāli Vesālī), khi ngài Huyền Trang đến viếng, không còn trù phú thịnh vượng như thời Phật, mà vẫn còn tìm thấy dấu tích y như dấu tích một thời đã tồn tại. Ở đây không còn chỗ phân biệt đâu là huyền thoại và đâu là hiện thực. Đưa hiện thực lên thành huyền thoại để tôn thờ, hoặc đưa huyền thoại xuống thành sự thực để noi theo; hai hướng đi của lịch sử cho một chân lý cần được chứng nghiệm.

Những hành vi, từ ngôn ngữ thuyết lý cho đến hành động diễn xuất, quả thực, Duy-ma-cật được mô tả hoàn toàn là nhân vật huyền thoại, chỉ có thể tồn

tại như là nhân vật huyền thoại, không thể tìm thấy bất cứ đâu trong thế gian này, không nói riêng gì trong hàng đệ tử của đức Thích Tôn.

Dù vậy, trong sinh hoạt thường nhật ta vẫn có thể tìm thấy những con người, mà như Kinh mô tả về đời thường của Duy-ma-cật:

“Bằng gia sản bất tận của mình, ông bao bọc người cùng khổ. Bằng giới thanh tịnh, ông bao bọc người hủy phạm cấm giới. Bằng sự nhu thuận của nhân, ông bao bọc người sân hận hung dữ. Bằng đại tinh tấn, ông bao bọc người biếng nhác. Bằng nhất tâm, thiền định, tịch tĩnh, ông bao bọc những kẻ có tâm ý tán loạn. Bằng tuệ quyết định, ông bao bọc những hạng vô trí. Tuy là hàng bạch y ông vẫn tuân hành mọi luật tắc thanh tịnh của sa-môn. Tuy là cư sỹ ông vẫn tự tại không vướng mắc ba cõi. Tuy thị hiện có vợ con ông luôn sống đời tịnh hạnh. Tuy hiện thân giữa các thuộc hạ, vẫn thường vui thú viễn ly. Tuy mang ngọc vàng châu báu nhưng trang điểm thân mình bằng tướng hảo. Dù thụ hưởng các thức ăn uống nhưng chỉ thưởng thức vị ngon của thiền. Đến phường cờ bạc để đưa người vượt thoát. Tiếp nhận dị đạo mà không hủy chánh tín. Thông hiểu kinh điển thế gian, nhưng thường hâm mộ Pháp Phật. Ai gặp ông cũng đều kính nể, tôn trọng vào hàng bậc nhất.

Ông chấp trì luật pháp, duy trì trật tự dưới trên. Hợp tác hài hòa trong tất cả sự nghiệp buôn bán, tuy cũng gặt hái những tài lợi thế tục, ông không lấy đó làm mừng. Rong chơi trên các ngõ đường để giúp ích mọi người. Vào chốn công đường để bảo vệ kẻ thế cô. Tham gia các luận nghị để đưa người vào Đại thừa. Đến các trường học để khai sáng tâm mọi người. Vào nơi kỹ viện để cho thấy tai họa của dục vọng. Vào trong tửu lâu để khiến mọi người giữ vững ý chí. Trong hàng trưởng giả, ông được các trưởng giả tôn kính để diễn thuyết những pháp tối thắng. Trong hàng cư sỹ, ông được cư sỹ tôn kính để dạy họ dứt trừ tham đắm thế tục. Trong hàng sát-lị, ông được các sát-lị tôn kính để dạy họ biết nhẫn nhục. Trong giới bà-la-môn, ông được các bà-la-môn tôn kính để dạy họ đoạn trừ ngã mạn. Trong các đại thần, ông được các đại thần tôn kính để dạy họ pháp luật công chính. Trong các vương tử, ông được các vương tử tôn kính để dạy họ đạo trung hiếu. Trong chốn cấm cung, ông được các nội quan tôn kính để giáo hóa hết thảy cung nữ đức hạnh.

Vào trong hạng thứ dân, ông được thứ dân tôn kính để khích lệ họ vun trồng phước đức.”^[18]

Tìm được những con người như vậy trong thế gian này, bất cứ lúc nào và bất cứ ở đâu, không phải là không có. Vì thế gian mà vắng bóng những con người như vậy, thì đây chỉ là địa ngục. Tuy nhiên, tìm được một người, một người duy nhất, mà hội đủ tất cả đức tính như Kinh đã mô tả nơi Trưởng giả Duy-ma-cật, có lẽ khó tìm thấy trong đời này thật.

Ông là hiện thân lý tưởng của một cư sỹ lão thành; lịch lãm trường đời trong tất cả mọi ngõ ngách, giao thiệp đủ mọi thành phần xã hội từ phần tử thượng lưu cho đến hạng cùng dân hạ tiện, từ bậc đạo đức tinh tu cho đến phường bài bạc, kỹ nữ. Phật pháp của ông không đơn nhất là những pháp tịch tịch vô nhiễm khép kín bên trong cổng tăng viện, hay an nhàn tự tại giữa chốn rừng sâu vắng vẻ. Phật pháp của ông có hai phần khá rõ rệt. Một phần nhìn đời, không có gì ngoài hư huyền, mộng ảo, mong manh bất thực. Đó là sự thực của thế giới, của nhân sinh, của tất cả chúng sinh. Phần khác, là pháp tánh vô ngôn được dẫn vào bằng những cánh cửa bất nhị. Một cảnh giới chân thật sáng ngời, một cảnh giới tối tăm mông huyền, ông sống với tâm bình đẳng bằng thần thông du hý. Đó thế giới siêu thực riêng biệt của ông, người đời không thể hình dung bất cứ phương tiện nào, trong phạm vi ước lệ của thế gian.

Người đời, những người chung quanh, gặp ông hằng ngày, giữa công đường, ngoài ngõ hẻm, bên sông bãi, trong quán rượu, tất thấy ông là một con người quá ư bận rộn. Quả thật, trong thế giới điên đảo này, trong nhân sinh trước loạn này, ông bận rộn với hai mục đích: Sự thanh tịnh của quốc độ Phật, và sự thành thực của chúng sinh trong giác ngộ cứu cánh – tịnh Phật quốc độ, thành thực hữu tình. Tịnh Phật quốc độ, nhằm cải tạo môi trường tồn tại của chúng sinh trở nên tốt đẹp hơn, thiên nhiên không khắc nghiệt, không là sức mạnh tàn bạo thường xuyên gây thảm họa các loại sinh vật tồn tại trong nó. Song, vì chúng sinh là kẻ thừa tự những gì nó đã làm, cho nên cải tạo thiên nhiên không thể tách rời sự cải tạo xã hội; đó là mục tiêu thành thực hữu tình. Để cho các chúng sinh thuần thiện, không tàn hại lẫn nhau, không bức khổ lẫn nhau:

“Mười thiện nghiệp đạo thanh tịnh là tịnh độ của Bồ-tát. Khi Bồ-tát thành Phật, chúng sinh tái sinh vào đó sẽ không yếu mạng, sẽ giàu có, sống đời tịnh hạnh, nói lời chân thật, ngôn ngữ dịu dàng, quyền thuộc không ly tán vì khéo hòa giải tranh chấp; nói điều gì tất lợi lạc cho người, không đồ kị, không sân hận, giữ gìn chánh kiến.”^[19]

Nói theo ngôn ngữ thế tục, ông cống hiến tất cả sự nghiệp hành vi của mình vì sự tồn tại của nhân sinh và môi trường trong đó nhân sinh tồn tại; tồn tại trong tất cả ý nghĩa chân thật không điên đảo. Có người gọi ông là nhà cách mạng vì ông đang hướng đến cải tạo xã hội triệt để. Có người gọi ông là nhà khoa học vì ông đang cải thiện môi trường thiên nhiên. Có người gọi ông là nhà văn hóa lớn, vì ông thường biện luận triết học cao siêu. Chúng ta gọi ông là nhân cách lý tưởng của đệ tử tại gia, vì mỗi người có thể tìm thấy nơi ông một phần lý tưởng hành đạo của mình, ngay trong sinh hoạt thế tục thường nhật.

2. THẮNG MAN PHU NHÂN

Đệ tử của Phật gồm có bốn chúng, hai xuất gia và hai tại gia, cùng tu tập giới-định-huệ như nhau và cùng đạt giải thoát cứu cánh như nhau, vì vậy, không chỉ có những lời tán dương cho tỳ-kheo và ưu-bà-tắc, mà còn có không ít lời tán dương của Phật dành cho tỳ-kheo-ni và ưu-bà-di. Dù vậy, không phải vì đã có những lời tán dương như vậy mà trong sinh hoạt thực tế bốn chúng tự nhiên được sắp đặt với những giá trị bình đẳng như nhau.

Sự chấp nhận của Phật cho người nữ thọ giới tỳ-kheo, bình đẳng như nam giới, được xem là biến cố trọng đại không chỉ trong lịch sử giáo đoàn Phật giáo. Song, chúng ta không nên khoa trương vấn đề. Sự từ chối thỉnh cầu của Đức bà Kiều-đàm-di, được xem như là sự do dự của Phật đối với sự hiện diện của phụ nữ trong Tăng-già, và sau đó có cả lời tiên đoán của Phật về sự rút ngắn thời gian của Chánh pháp; những vấn đề này đã và đang được tranh luận khá nhiều trong thời gian gần đây. Tất nhiên, trong quá khứ, vấn đề như vậy không có gì đáng tranh luận. Ngày nay cũng có nhiều ý kiến cho rằng thái độ của đức Phật đối với Ni giới như được chép trong nhiều truyền thống Nam cũng như Bắc phương Phật giáo, là không trung thực. Điều được xem là trung thực, đó là sự xác nhận giá trị bình đẳng của nam và nữ trong sự chứng đắc Thánh đạo, trong giải thoát cứu cánh.

Thế nhưng, vấn đề cũng không thể không xét đến ý nghĩa xã hội của nó trong một giai đoạn lịch sử nhất định. Trong cái định chế giai cấp khắc nghiệt của Ấn Độ thời cổ, và những tập tục đối xử với phụ nữ bấy giờ, không phải chỉ tại Ấn Độ, mà trong hầu hết văn minh nhân loại cùng thời, thì sự chấp nhận của đức Phật cho những người cùng đinh, giai cấp thấp hèn, thậm chí bị gạt ngoài hệ thống giai cấp, vào trong hàng ngũ tỳ-kheo, để cho một người quét rác ngang hàng với một vương tử, nhiều khi còn cao hơn nếu giới đức cao hơn; như thế đã là một biến cố trọng đại. Đức Phật đã bị Bà-la-môn chống đối kịch liệt vì vấn đề này. Nay chấp nhận thêm sự hiện diện của nữ giới trong giáo đoàn, lại thêm một điều khó chấp nhận.

Các đệ tử của Phật, trừ các Thánh giả, đều là những người phạm tục, với tất cả thành kiến xã hội của phạm tục như là di truyền lịch sử. Cho nên, rất khó mà đòi hỏi một tỳ-kheo phạm phu đối với một tỳ-kheo ni bình đẳng như Phật dạy, mặc dù có rất nhiều điều luật được quy định để tỳ-kheo không lạm dụng vị trí mà tập quán xã hội dành cho nam giới để cản trở sự hành đạo của tỳ-kheo ni. Trên con đường hoằng pháp, tỳ-kheo phạm phu đông hơn các tỳ-kheo Thánh giả, cho nên sự biến chất giáo lý nếu có ở mức độ nào đó, thì đây không phải là điều đáng ngạc nhiên, mà là điều đương nhiên khó tránh. Không ai có thể nhảy qua khỏi cái bóng của chính mình.

Tình trạng bất bình đẳng nam nữ là do tác động của sự phát triển xã hội. Nguyên thủy, chúng sinh trên đại địa này do một loại chúng sinh trong thế giới Cực quang, khi hết phước, tuổi thọ, tái sinh vào đây. Chúng sinh trong thế giới Cực quang không có sự phân biệt nam nữ, vì vậy chúng sinh nguyên thủy chưa có sự phân biệt nam nữ. Về sau, do sự tiến hóa, do tiếp thu các loại thực phẩm từ ngoại giới mà thân thể các chúng sinh biến đổi để dần dần hình thành sự phân biệt nam nữ.

Tiến hóa cho đến tình trạng phân biệt nam nữ về thể chất, đó là quy luật nghiệp báo của dục giới. Chúng sinh ở đây huân tập các chủng tử phiền não để hưởng thụ các loại dục y trên sự khác biệt cơ thể nam nữ. Nhưng nếu trong số đó có hạng tu tập phát triển thiền định, chúng thay thế các loại thực phẩm vật chất và dục lạc do phân biệt nam nữ, bằng vị ngọt của thiền không y trên các cảm xúc của tai, mắt, cho đến thân thể.

Chúng sinh tái sinh do nghiệp báo tích lũy bởi tu tập thiền định sau khi chết tái sinh vào các thế giới ở đó chỉ tồn tại vị ngọt của thiền, không có các thứ dục lạc như ở dục giới, nên không có sự phân biệt nam nữ. Chúng sinh trong thế giới Phạm thiên, thấp nhất trong các thế giới thiền, là như vậy, trong đó không có sự phân biệt nam nữ. Các thư tịch A-tì-đàm đều biện giải khá kỹ về sự kiện này, nhưng đồng thời cũng nhấn mạnh đến hình thức. Các chúng sinh trong thế giới Phạm thiên không có phân biệt nam nữ, vì không tồn tại các bộ phận sinh thực nam nữ, vì ở đó chỉ có khoái lạc do thiền chứ không có khoái lạc do quan hệ nam nữ. Cái gì không có tác dụng, cái đó không tồn tại. Tuy không tồn tại các bộ phận sinh dục để phân biệt nam nữ, nhưng các A-tì-đàm vẫn khoắc cho chư thiên này hình tướng nam. Phạm thiên là hình tướng nam, phỏng theo tướng người nam ở dục giới. Vì từ lâu đời, tồn tại trong dục giới, chúng sinh đã huân tập ý tưởng rằng thân thể người nam đẹp hơn người nữ. Cho nên, tự bản chất, Phạm thiên, chúa tể chư thiên và nhân loại trong một nghìn thế giới, không phải nam cũng không phải nữ, nhưng hình tướng thị hiện bên ngoài là thân nam của dục giới. Trên các cõi cao hơn, từ thế giới Cực quang trở lên, hoàn toàn không có sự phân biệt nam nữ, kể cả về hình tướng.

Về mặt giáo nghĩa, như vậy xác định rõ sự bình đẳng nam nữ ngay trong thế giới hữu lậu của chư thiên, chứ chưa nói đến thế giới của các Thánh giả. Giáo nghĩa xác định rõ, pháp tánh không phân biệt nam nữ. Vậy, tư tưởng phân biệt nam nữ, cố tình hạ thấp giá trị người nữ ngay trong nội bộ nhiều bộ phái Phật giáo, là do bởi đâu? Chỉ có thể trả lời, do tác động bởi xã hội. Trong bối cảnh xã hội, và văn hóa, ở đó nam giới được đánh giá cao hơn, cả về phương diện mỹ cảm, thì bấy giờ các nhà Phật học, tu tập và nghiên cứu Phật

học, đều chấp nhận giá trị đó. Khi bối cảnh ấy thay đổi, ý thức mỹ cảm của xã hội cũng thay đổi, sự thay đổi ấy cũng tác động đến các hàng đệ tử Phật.

Vì lý do như vậy, chúng ta sẽ không ngạc nhiên khi các nước Phật giáo ở phương Nam bằng mọi phương tiện quyền lực trong tay nam giới chối bỏ vị trí của nữ đệ tử trong sự nghiệp hoằng pháp lợi sinh, thì ở phương Bắc, do điều kiện xã hội khác biệt, các nhà Đại thừa đã bằng mọi phương tiện đề cao vị trí phụ nữ trong trách nhiệm truyền bá Chánh pháp. Nhiều điển hình phụ nữ như vậy xuất hiện trong các kinh điển Đại thừa. Trong đó Thắng Man phu nhân là điển hình lý tưởng cao nhất, về phương diện thực hành cũng như về mặt giáo nghĩa.

Vấn đề còn nhiều nữa. Nhưng ở đây chúng ta chỉ cốt gợi ý, để nhận thức được ý nghĩa xuất hiện Thắng Man phu nhân như là nhân cách lý tưởng của Bồ-tát tại gia.

Các đệ tử ưu-bà-di, trong kinh điển nguyên thủy, được Phật tán thán không phải là ít. Sinh hoạt hằng ngày, ngoài phận sự của người vợ hay người mẹ trong gia đình, họ dành hết tâm trí cho sự tu tập bản thân và hộ trì Tăng, gồm cả hai bộ tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni, bình đẳng như nhau. Hộ trì, có nghĩa là chu cấp những nhu yếu hằng ngày cho các tỳ-kheo và tỳ-kheo ni, nhất là những vị còn trẻ. Nhờ sự hộ trì ấy mà các vị có đủ thuận duyên để tu tập. Như trường hợp bà Tỳ-xá-khư; bà rất hiểu những nhu cầu của các vị xuất gia trẻ, nên thỉnh cầu Phật nhiều để bà có thể cung cấp cho họ. Phật hỏi bà về ý nghĩa những điều thỉnh cầu, bà đáp:

“Nếu có tỳ-kheo từ phương xa đến, bạch Thế Tôn rằng, ‘Có tỳ-kheo tên như vậy vừa qua đời. Vị ấy sinh về chỗ nào?’ Lúc bấy giờ đức Thế Tôn liền ký thuyết cho rằng, trong bốn đạo quả, vị ấy ắt sẽ chứng hoặc quả Tu-đà-hoàn, hoặc quả Tư-đà-hàm, hoặc quả A-na-hàm, hoặc quả A-la-hán. Và con sẽ thừa, ‘Vị tỳ-kheo vừa qua đời kia đã từng đến Xá-vệ này chưa?’ Nếu con được biết vị ấy đã từng đến, con lại có ý nghĩ, ‘Vị tỳ-kheo khách ấy đã từng nhận thức ăn do con cúng dường... Khi nghe những lời ký thuyết như vậy con liền phát sinh hoan hỷ. Do tâm hoan hỷ, con xả bỏ những điều xấu. Do xả bỏ những điều xấu mà an lạc. Do an lạc mà được chánh định. Khi tâm được chánh định thì có thể tu tập căn, lực, giác chi.’”^[20]

Trong cái định chế mà người phụ nữ không được phân công cho một trọng trách xã hội nào, ngoài trọng trách gia đình, chăm sóc bố mẹ chồng, hầu hạ chồng, nuôi dạy con cái; thì ước nguyện của ưu-bà-di có thể chỉ ngang mức như vậy, như bà Tỳ-xá-khư phát biểu với Phật, khi nhiệt tình cúng dường tỳ-kheo, hộ trì Tăng. Trong các đệ tử tại gia hành bốn nhiếp sự để lãnh đạo đại chúng, không thấy kinh điển nhắc đến một vị ưu-bà-di nào. Chỉ khi nào đặt

phụ nữ ra ngoài những định chế xã hội hạn hẹp, khắc nghiệt tương tự, nâng tầm vượt ngoài giới hạn bởi thành kiến của lịch sử và phương vực, mới có thể nhìn thấy giá trị cũng như vai trò của phụ nữ trong chức năng lãnh đạo xã hội, duy trì trật tự và đạo đức xã hội. Từ đó mới xuất hiện nhân cách lý tưởng cho nữ đệ tử tại gia của Phật là Thắng Man phu nhân.

Tất nhiên địa vị xã hội của Thắng man phu nhân không đồng với bà Tỳ-xá-khư. Một người tuy giàu có nhưng cũng chỉ là một thương gia, ảnh hưởng xã hội nếu có cũng chỉ giới hạn trong một phần nào đó. Trái lại, Thắng Man là một vị vương hậu, quyền lực bao trùm cả một vương quốc. Tuy vẫn phải nói đó chỉ là quyền lực gá mượn nơi chồng. Trong cương vị đó, Bà làm được gì? Trước hết, vẫn là một phụ nữ như tất cả phụ nữ khác của thời đại, và lại đồng thời vượt lên thời đại của mình để trở thành nhân cách lý tưởng cho mọi thời đại, và mọi phương xứ.

Ta hãy nghe những điều phát nguyện của Phu nhân, gọi là “mười đại thọ”:

“Bấy giờ Thắng Man phu nhân sau khi nghe thọ ký, cung kính đứng dậy, xin tiếp thọ mười đại thọ rằng:

“Bạch Thế Tôn kể từ hôm nay cho đến lúc thành tựu Bồ-đề, đối với những giới đã thọ, con sẽ không bao giờ khởi tâm vi phạm.

“Bạch Thế Tôn, kể từ hôm nay cho đến lúc thành tựu Bồ-đề, đối với các bậc tôn trưởng, con sẽ không bao giờ khởi tâm kiêu mạn.

“Bạch Thế Tôn, kể từ hôm nay cho đến lúc thành tựu Bồ-đề, đối với chúng sanh con sẽ không bao giờ khởi tâm phần hận.

“Bạch Thế Tôn, kể từ hôm nay cho đến lúc thành tựu Bồ-đề, đối với sắc đẹp và những thứ trang cụ bên ngoài nơi người khác, con sẽ không bao giờ khởi tâm ganh tị.

“Bạch Thế Tôn, kể từ hôm nay cho đến lúc thành tựu Bồ-đề, đối với các pháp nội hay ngoại, con sẽ không bao giờ khởi tâm keo kiệt.

“Bạch Thế Tôn, kể từ hôm nay cho đến lúc thành tựu Bồ-đề, con sẽ không bao giờ vì mình mà thọ nhận, súc liễm tài vật. Nếu có thọ nhận cái gì, là vì để thành thực các chúng sanh nghèo khổ.

“Bạch Thế Tôn, kể từ hôm nay cho đến lúc thành tựu Bồ-đề, con sẽ không bao giờ vì riêng mình mà thực hành bốn nhiếp pháp.

“Bạch Thế Tôn, kể từ hôm nay cho đến lúc thành tựu Bồ-đề, con sẽ vì hết thảy chúng sanh, bằng tâm không ái nhiễm, tâm không mệt mỏi, tâm không hạn ngại, mà luôn luôn nhiếp thọ chúng sanh.

“Bạch Thế Tôn, kể từ hôm nay cho đến lúc thành tựu Bồ-đề, nếu gặp những chúng sanh cô độc, bị giam cầm trong ngục tối, tật bệnh, đủ mọi thứ ách nạn khôn khổ, con sẽ không bao giờ rời bỏ dù chốc lát; mà phải mong sao cho họ được an ổn, bằng hành vi thiết thực, khiến cho thoát khỏi mọi thống khổ, sau đó mới rời bỏ.

“Bạch Thế Tôn, kể từ hôm nay cho đến thành tựu Bồ-đề, nếu gặp các trường hợp ác luật nghi như săn bắn hay chăn nuôi, và các sự phạm giới, con sẽ không bao giờ bỏ qua; khi nào có đủ năng lực, gặp những chúng sinh như vậy ở nơi này hay ở nơi kia, đối với những hạng cần phải chiết phục con sẽ chiết phục, đối với những hạng cần phải nhiếp thọ con sẽ nhiếp thọ. Vì sao vậy? Vì do sự chiết phục và nhiếp thọ mà Chánh pháp tồn tại lâu dài. Do Chánh pháp tồn tại lâu dài mà chư thiên và nhân loại được sung mãn, các ác đạo sẽ giảm thiểu, có thể tùy chuyển theo bánh xe chánh pháp mà Như Lai đã chuyển vận. Do thấy sự lợi ích ấy nên không bao giờ con bỏ sự nhiếp thọ.”^[21]

Mười đại thọ ấy, trong đây được phát biểu từ một người nữ, phản ánh nữ tính khá rõ trong định chế xã hội mà ta có thể hình dung được, nhưng ngoài những hành vi nữ tính, về cơ bản, các thệ nguyện đó cũng là cơ sở phổ quát cho Bồ-tát giới tại gia. Giới pháp đó bắt đầu từ chỗ hoàn thiện đạo đức cá nhân, thứ đến thăng tiến đời sống tâm linh để có thể làm lợi ích cho nhiều người, và cuối cùng là cứu cánh Vô thượng Bồ-đề.

Thực tế hành động của Bồ-tát đạo ở đây, như được thấy trong phát nguyện, là hành bốn nhiếp sự. Trong địa vị một vương hậu hay vương phi, người tuy có thể không đứng ngay trên đỉnh cao của quyền lực thế gian, nhưng một cách nào đó cũng đang đứng tựa bên cạnh quyền lực ấy, cho nên hành bốn nhiếp sự để duy trì trật tự và đạo đức xã hội là điều kiện tất yếu.

Để thực hành nhiếp sự bồ thí, Bà nói đến sự tích lũy tài sản. Sự tích lũy tài sản của một quốc vương tất không phải như của một thương gia hay điền chủ. Trong kinh *Cíu-la-đàn-đầu*,^[22] đức Phật chỉ rõ, nếu dân chúng bần cùng sẽ sinh đạo tặc và quốc gia sẽ rơi vào tình trạng hỗn loạn. Nhiệm vụ của vua là ban hành những chính sách kinh tế thích hợp, để dân chúng có điều kiện vui với nghề nghiệp của mình, thu nhập đủ cho sự hưởng thụ của mình và của những người thân thích. Cho nên, khi Phu nhân phát nguyện từ nay sẽ tích lũy tài vật với mục đích giáo hóa thuần thực chúng sinh, thì ý nghĩa bồ thí không giới hạn trong nghĩa vụ chu cấp gia đình và thân thuộc, cũng không phải đơn giản chỉ là hành vi từ thiện phân phát tài vật cho những người túng thiếu.

Bà lại phát nguyện, với những chúng sinh vì mưu sinh mà phải hành các nghề nghiệp như săn bắn, chài lưới, hoặc những hạng vô luân, vô đạo, Bà sẽ có biện pháp đối xử. Bà nói đến hai biện pháp: giáo dục và hình phạt. Điều

này chỉ có thể làm được một cách tương đối tận thiện, nếu ở địa vị của người có quyền lực. Vậy thì, trong điều kiện này, ta thấy nhiếp sự lợi hành cần được thực hiện như thế nào, khi đối tượng là nhân dân của một nước, chứ không giới hạn trong phạm vi nhỏ hẹp là thân tộc, thân hữu.

Sau hết là những đại nguyện liên hệ đến sự thành tựu chúng sinh và thành tựu Đại bồ-đề. Thành tựu chúng sinh, không chỉ như một quốc vương đưa nhân dân cả nước đến chỗ thái bình an lạc, mà ở đây là dẫn đến chỗ hoàn thiện nhân cách, mỗi người tự nâng cao phẩm giá của mình trong cả hai phương diện đạo đức và trí tuệ, cao cho đến mức ngang tầm Thánh giả, và cứu cánh là bậc Đại giác. Ước nguyện thành tựu chúng sinh song hành với các đại nguyện “nhiếp thọ Chánh pháp”. Nhiếp thọ Chánh pháp, là duy trì sự tồn tại Chánh pháp trong thế gian, như ngọn đèn không bao giờ tắt để soi tỏ lối đi cho bộ hành trong đêm tối.

Điểm lưu ý đặc biệt trong mười đại thọ, là ý nguyện “nhiếp thọ Chánh pháp”. Nhiếp thọ, là duy trì sự tồn tại lâu dài, không bị diệt vong.

Trong thời kỳ đầu của Phật giáo, vai trò hộ trì Chánh pháp của nữ đệ tử tại gia là thân cận cúng dường Tăng, cả hai bộ tỳ-kheo và tỳ-kheo ni; chu cấp những tư cụ cần thiết để các vị ấy có điều kiện dễ dàng hơn cho sự tu tập. Vai trò hành đạo và hộ đạo chỉ đến mức ấy. Hạng phụ nữ trong hàng quyền lực như Mạt-lị phu nhân, chánh hậu của vua Ba-tư-nặc, hùng mạnh vào hạng bậc nhất đương thời, mà vai trò nữ đệ tử cũng không vược xa hơn thế. Ý nghĩa hộ đạo của phu nhân đang nói là đã thuyết phục được vua Ba-tư-nặc trở thành đệ tử Phật.

Thắng Man phu nhân phát nguyện “nhiếp thọ Chánh pháp”, không chỉ là hộ trì trong chức năng xã hội của một phụ nữ, mà là duy trì Chánh pháp tồn tại, với chức năng là một Bồ-tát như các Bồ-tát khác.

Thắng Man phu nhân tự nói về ý nghĩa nhiếp thọ Chánh pháp như sau:

“Lại nữa, cũng như cội đất lớn duy trì bốn gánh nặng... Cũng vậy, thiện nam tử hay thiện nữ nhân nhiếp thọ Chánh pháp, an lập cội đất lớn, có khả năng gánh vác bốn trách nhiệm trọng đại cũng giống như cội đất ấy. Những gì là bốn? Bằng thiện căn của nhân loại và chư thiên mà thành thực các chúng sinh nào vốn xa lìa thiện tri thức, không học hỏi, không đạo đức. Với những ai mong cầu Thanh văn thì trao cho Thanh văn thừa. Những ai mong cầu Duyên giác thì trao cho Duyên giác thừa. Những ai mong cầu Đại thừa thì trao cho Đại thừa.” ^[23]

Nhiếp thọ chánh pháp của Phu nhân không giới hạn trong một bộ phận giáo lý nào, mà toàn bộ giáo nghĩa Phật đã dạy, cho đủ mọi trình độ căn cơ khác nhau. Người đến Phật pháp chỉ mong cầu phước báo trong chư thiên và

nhân loại, hạng căn cơ này cũng được nhiếp thọ, được hỗ trợ để đạt được mục đích mong muốn. Cho đến hàng có căn cơ Đại thừa, duy nhất chỉ muốn thành Phật, sự nhiếp thọ Chánh pháp cũng hỗ trợ cho các hạng ấy thành tựu như nguyện.

Nhiếp thọ Chánh pháp không thuần túy chỉ là hành vi hỗ trợ bằng các phương tiện thích hợp theo mỗi căn cơ, mà trong ý nghĩa đặc biệt, đó là sự tất yếu xả bỏ cả thân mạng này. Phu nhân nói:

“Thiện nam tử, thiện nữ nhân, vì nhiếp thọ Chánh pháp mà xả bỏ ba phần: thân, mạng, và tài sản... Bạch Thế Tôn, thiện nam tử, thiện nữ nhân xả bỏ ba phần để nhiếp thọ Chánh pháp, thường được chư Phật thọ ký, được hết thảy chúng sinh chiêm ngưỡng.”

Xả bỏ thân, là xả bỏ một phần thân thể, tứ chi, và các bộ phận khác. Xả bỏ mạng, là hy sinh luôn cả mạng sống. Hộ trì chánh pháp mà cần phải hy sinh cả thân mạng, hành vi này vượt qua giới hạn bình thường, và cũng chỉ có thể vào những giai đoạn lịch sử đặc biệt.

Nhiếp thọ nói như vậy chỉ mới bao hàm một nghĩa: nhiếp hộ hay nhiếp trì. Còn một nghĩa nữa, nhiếp thọ tức là tiếp thọ. Chánh pháp nếu không có ai thực hành, không thể nói là đang tồn tại. Sự tồn tại ấy trước hết phải tồn tại trong ta.

Nói vắn tắt, nhiếp thọ bao gồm cả học và hành, theo nghĩa tu học cho mình và thực hành vì lợi ích của người. Bồ-tát đạo bao gồm cả hai phần: thành thực Phật pháp và thành thực hữu tình. Trong ý nghĩa này, Thắng Man phu nhân không chỉ xuất hiện như một vương phi để dùng quyền lực mình đang có mà hộ trì Chánh pháp. Phu nhân đồng thời còn giữ vị trí của nhà tư tưởng, của người thuyết giảng giáo lý.

Kinh *Thắng Man* đặc biệt xu hướng về giáo nghĩa Như lai tạng. Như lai tạng, nghĩa chính là thai tạng của Như lai, là thai bào đang trưởng dưỡng Như lai, trưởng dưỡng phôi thai, mầm giống giác ngộ. Thắng Man phu nhân, trong vị trí phụ nữ, hộ trì chánh pháp tồn tại là nhiệm vụ trưởng dưỡng Thánh thai.

Pháp tánh không phân biệt nam nữ. Do nghiệp cảm riêng biệt mà chúng sinh thác sinh Dục giới, trong đó có nam, có nữ, khác biệt về thể chất, về cả tâm tính. Mỗi hạng thực hành chánh pháp theo điều kiện cá biệt thích hợp.

3. THIẾU NIÊN THIỆN TÀI

Người già tất đã có một thời ấu thơ, niên thiếu. Vậy mà khi được đặt vào trong một không gian chung, già và trẻ bộc lộ khá nhiều mâu thuẫn. Cách nhìn đời thay đổi theo tuổi tác. Khi người lớn muốn nói đến giáo dục tuổi trẻ, lại

bắt đầu nói đến sự tìm hiểu tuổi trẻ. Không phải tìm lại tuổi trẻ của mình đã nghĩ gì, đã làm gì, mà tìm hiểu những đối tượng đang ở ngay trước mắt. Mặc dù kinh nghiệm bản thân vẫn là nguồn nhận thức để phán đoán. Cho nên, tuy nói đạo lý không phân biệt tuổi tác, hay nói theo kinh, Phật pháp không phân biệt cao thấp, vì các pháp đều bình đẳng, đều như như; thế nhưng, trong sự hành đạo vẫn có những khác biệt khi tính phái khác biệt, khi tuổi đời khác biệt. Đệ tử Phật, trong cứu cánh đều đắc quả bình đẳng, trong đó không có phân biệt tự tính nam nữ; nhưng trong thực tế được chia thành bốn chúng. Xuất gia, và tại gia đều có phân biệt nam nữ. Về tự tính, giới thể đồng nhất, song trong hành trì, giới tướng có đồng mà cũng có dị. Cho nên, đặt vấn đề tuổi trẻ trong sự hành đạo không phải là chuyện vẽ rắn thêm chân.

Nói chung, hành Bồ-tát đạo, tất cả cùng hành sáu ba-la-mật, bốn nhiếp sự và tu tập bốn vô lượng tâm. Nhưng, khi đi vào công đường, quan sảnh, trường học, thị tứ, tửu điểm, thanh lâu, tùy theo thân phận xã hội, cho đến tùy theo tuổi tác, nghề nghiệp, tất cả đều có những quy ước xử sự và xử thế riêng. Bồ-tát Quán Tự Tại không chỉ thị hiện duy nhất một hình tướng cho mọi thời đại và xứ sở. Vậy thì, có Bồ-tát là vua quan, cũng có Bồ-tát là dân dã; có Bồ-tát là chủ, là thầy, mà cũng có Bồ-tát là tôi tớ; có Bồ-tát lão niên mà cũng có Bồ-tát thiếu niên. Phân biệt như thế là theo quy ước xã hội.

Quy ước xã hội hình thành không nhất thiết vâng theo sự phán truyền của Thượng đế, như trong tín ngưỡng của nhiều tôn giáo; không phải là giao ước giữa thần linh và con người; mà chính là giao ước giữa người và người. Kinh Phật nói rất rõ điều này. Khi có nhu cầu tích lũy, mà động lực là tham và chấp của chúng sinh, tất phát sinh cạnh tranh sinh tồn. Để điều hòa những mâu thuẫn xung đột trong trường cạnh tranh sinh tồn, những người sống chung trong một khu vực địa lý, tập hợp thành một cộng đồng tự nhiên, lập thành những giao ước phân công, để quyền lợi mỗi cá nhân được bảo vệ. Cho đến một lúc, khi cơ cấu gia đình hình thành, xã hội phân công cho hai lớp thành viên riêng biệt: Phận sự của những người trưởng thành, và phận sự của những niên thiếu. Các hình thái xã hội tuy khác nhau nhưng cũng gần chung một điểm trong sự phân công này: Niên thiếu cần học tập kinh nghiệm của thế hệ trưởng thành để kế thừa.

Thiện Tài là biểu tượng nhân cách cho Bồ-tát niên thiếu, học tập để kế thừa cho chủng tánh Như lai không bị đứt đoạn. Sự kế thừa không phải chỉ để tiếp nhận một gia tài có sẵn, mà kế thừa trong sự nghiệp chinh phục thế gian, chiến đấu diệt trừ những thế lực u ám ngự trị thế gian. Sống trong đó là những lớp chúng sinh nô lệ, mà chúa tể ngự trị trên cao là Ma Vương, kiểm soát thần dân của nó bằng đe dọa là sự chết. Do bởi động lực khát ái sinh tồn, nên bị không chế bởi những sợi dây ái dục, bởi những gông cùm tham lam, bởi

những vũ khí thù hận. Trong số những kẻ nô lệ khôn cùng ấy, có những người con khi nhận ra thân phận nô lệ của mình, nên muốn đứng dậy làm một cuộc cách mạng vĩ đại, lật đổ bạo chúa Ma Vương, để xây dựng một Vương quốc giải thoát ngự trị bởi Pháp vương. Để đạt được mục đích đó, người niên thiếu này cần phải trang bị cho mình một sức mạnh siêu việt. Sức mạnh đó, ở đâu, làm sao có? Đây là những lời thừa thỉnh của Thiện Tài sau khi nghe pháp được giảng bởi Bồ-tát Văn-thù, sau khi giác ngộ được thế giới này, tam giới ngục tù này mà quân vương ngự trị trong đó là Ma vương:

“Kính lễ vị Anh hùng Vĩ đại, mình vận khôi giáp nhần nhục tối thắng, tay cầm thanh guom trí tuệ sắc bén, hãy hỗ trợ con trực diện chiến đấu với Ma quân.”

“Hãy chỉ con đường đi, hỡi vị đã thấp sáng thành trì tam hữu tích đầy ngu ám; vị đã không chế nghiệp phiền não, chặn lại bánh xe quay hỗn loạn trong các nẻo luân hồi.”^[24]

Người thanh niên này muốn học tập để có sức mạnh chiến đấu.

Sau khi nghe những lời trần thuật và thỉnh cầu Thiện Tài, Văn-thù khen ngợi: Những người mà có thể dựng lên cho mình mục đích tối thượng Đại bồ-đề, như vậy thật khó có. Người quyết tâm đạt được mục đích đó lại càng khó có. Muốn đạt được mục đích ấy, phải đi bằng con đường thực tiễn. Để đến được và đi được vững vàng trên con đường đó, cần phải tích lũy kho tàng trí tuệ không hạn lượng, tự trang bị sức mạnh tự tại và vô úy. Tất cả cần phải bắt đầu với thiện tri thức. Tìm cầu thiện tri thức, để học hỏi không hề biết mệt mỏi vô lượng điều cần phải học. Bồ-tát Văn-thù nói:

“Thiện nam tử, đây là sự khởi đầu, đây là nguồn mạch tập thành viên mãn Nhất thiết trí, tức là thân cận thiện tri thức, tôn kính và phụng sự thiện tri thức. Vậy nên, thiện nam tử, chớ bao giờ cảm thấy mệt mỏi trong sự thân cận, phụng sự thiện tri thức.”

Gần gũi thiện tri thức để học tập, để tích lũy tri thức, tích lũy cho đến mức quảng bác vô tận, bao hàm vô tận; hết thấy mọi thế hệ thanh niên trong lịch sử xã hội loài người đều bắt đầu sự nghiệp cho chính đời mình như vậy. Khởi đầu là như vậy, rồi lần lượt đa số nửa chừng bỏ dở, không phải vì con đường quá dài, quá nhiều dốc hiểm, mà chỉ bởi những cảm dỗ tầm thường cũng đủ làm nhụt chí. Đức Phật đã dạy: “Đêm dài đối với người mất ngủ. Đường dài đối với kẻ khách mệt mỏi.” Cũng thế, Bồ-tát Văn-thù chỉ dạy Thiện Tài: không được mệt mỏi. Tuổi trẻ lên đường chỉ cần với trang bị đơn giản như vậy.

Tuổi trẻ Thiện Tài chuẩn bị đầy đủ hành trang để lên đường, đi vào tất cả mọi ngõ ngách của cuộc đời, của sự sống; thâm nhập thế giới vô tận với ước nguyện chinh phục kho tàng trí tuệ vô tận.

Đi lên đỉnh cao u tịch, để học tập cách làm lắng đọng tâm tư, từ trong tĩnh mặc mà chiêm nghiệm thể tính giác ngộ; đứng trên đầu núi nhìn ra đại dương thăm thẳm, để tập quán sát sự sâu thẳm của tự tâm, trong đó hàm chứa kho tàng bảo vật vô lượng, mà cũng ẩn tàng vô kể những tai họa. Rồi đi xuống thị thành, học tập nơi nhà ngôn ngữ học, để có thể nghe được tiếng nói của nhiều loài; để nghe được âm thanh của hoan lạc, của thống khổ, ngôn ngữ của tham dục và hận thù. Ra bờ biển, học tập đếm cát, học tập toán học để có thể tính được số cát bên bờ đại dương, của những đại dương trong thế giới này, và vô số đại dương trong vô số thế giới khác; để có thể đếm vượt những dãy số vô cùng trong vô tận hư không, vô biên thế giới. Học tập nơi những thương gia, nơi những bạo chúa, nơi những người canh gác tuần phòng ban đêm; học từ tất cả những gì mà thế gian đang cần để tồn tại, để mưu sinh mà tồn tại bằng những phương tiện thấp hèn, điên đảo, dối trá, cho đến những gì là cao cả, chí thiện; xấu cũng như tốt, thiện cũng như ác, Thiện Tài học tập tất cả. Học tập cho giải thoát của chính mình, và còn học tập cho sự tồn tại trong an lạc và giải thoát cứu cánh của tất cả.

Lần lượt trải qua 51 đoạn đường tìm cầu thiện tri thức để học, Thiện Tài được giới thiệu đến với Di-lặc, vừa lúc Ngài vân du từ xa mới trở về. Bồ-tát giới thiệu Thiện Tài với đại chúng:

“Các nhân giả, các vị hãy nhìn thiếu niên con trai nhà phú hộ này, vì mục đích thành tựu viên mãn Bồ-tát hành mà đến đây tham vấn tôi. Nay các nhân giả, với nghị lực kiên cường ấy, với sở cầu xác định ấy, với ước vọng thuần nhất, với chí nguyện bền vững, không hề thoái chuyển...”

“Này các nhân giả, bậc trượng phu này đã lập chí đưa cả thế gian này đến bờ an ổn, giải thoát tất cả chúng sinh thoát ly khổ.”

Cho đến, ở cuối đoạn đường cầu học lâu dài, Thiện Tài tái hội Văn-thù. Bảy giờ Bồ-tát Văn-thù lại nói:

“Tín căn đã mất, tâm tư mệt mỏi, ý chí bạc nhược, công hành chưa đủ, nghị lực yếu kém, tự mãn phẩm chất kém cỏi với một ít thiện căn, không thiện xảo phát khởi hành nguyện, không được hỗ trợ bởi thiện tri thức, không được chư Phật hộ niệm; như vậy thì không có khả năng để nhận thức pháp tánh này, để biết đạo lý này, cảnh giới sở hành này, trú xứ này; không thể thâm nhập, không thể tín giải...”

Để đi cho suốt cùng con đường phải đi, thanh niên Bồ-tát khởi hành phải với tín tâm bất hoại, niềm tin không dao động hướng đến mục đích cứu cánh,

tin tưởng. Những điều làm cho hành giả bỏ cuộc nửa chừng, thứ nhất là mất niềm tin nơi cứu cánh, thứ hai tâm tư bạc nhược, thứ ba tự mãn với thành quả nhỏ mọn, thứ tư không thiện xảo trong sự học tập, và trên tất cả, không có bạn hỗ trợ, không có thầy chỉ đường.

Bồ-tát trẻ khởi đầu sự nghiệp bằng sự học tập nơi trường học; trường học đó chính là trường đời; trường đời đây cũng chính là trường đạo.

^[1] *Trung A-hàm*, kinh số 66 “Thuyết bản”. Trong Kinh này, Phật huyền ký, trong tương lai lâu xa sẽ có Chuyển luân vương tên Loa (Pāli Saṅkha) xuất hiện; đồng thời cũng có Phật xuất hiện. Lúc đó trong đại chúng có vị tỷ-kheo hiệu là Di-lặc (Pāli, Metteyya) đứng ra phát nguyện về sau sẽ thành Phật ở đó. Phật thọ ký cho khi đó sẽ thành Phật, hiệu Di-lặc. Xem bản dịch Việt. Pāli, D. 26. *Cakkavattisīhanādasutta*.

^[2] a. *Trung A-hàm*, kinh số 38, Úc-già Tì-xá-li; Pāli tương đương, A. viii. 21 Ugga. b. *Trung A-hàm*, kinh số 39, cũng tại Tì-xá-li, không có Pāli tương đương.

^[3] *Dictionary of Pāli Proper Names*. Vị thứ nhất, người tỳ-lục Hatthigāma, nước Vajji, đệ nhất thừa sự Tăng (A.i.26: *etadaggaṃ saṅghupatthākānaṃ yaddidaṃ hatthigāmaṃ uggato gahapati*). Vị thứ hai, người Vesālī, đệ nhất bố thí như ý (A. i. 26: *etadaggaṃ manāpadāyakānaṃ yaddidaṃ uggo gahapati vesāiko*).

^[4] Xem phần dịch Việt, Ch. i tiết ii.

^[5] *Đại Bảo tích*, quyển 82, hội 19 “Úc-già trưởng giả”. *Đại chánh* tập 11.

^[6] *Trung A-hàm*, kinh số 40, tương đương Pāli A.viii. 24 Hatthaka; kinh số 41, Pāli, A.viii.23.

^[7] Trong *Tăng chi*, Hatthaka được Phật tán dương là đệ nhất trong những vị hành bốn nhiếp sự (S.i.26: *etadaggaṃ catuhi saṅghavatthūni parisam saṅganānaṃ yaddidaṃ hatthako ālavako*). Ngoài Hatthaka, số giải Pāli còn kể thêm sáu vị nữa: Dhammadinna, Visākha, Ugga, Citta, Cūla Anāthapiṇḍika, Mahā Anāthapiṇḍika (AA 3:291).

^[8] *Trường A-hàm*, kinh số 16; tương đương Pāli D 31. *Sīgālovādasutta*.

^[9] Kinh *Ưu-bà-tắc giới*, căn bản của bồ-tát giới tại gia. *Đại chánh* tập 24 No1488.

^[10] Kinh *Ưu-bà-tắc giới*, phẩm 1 “Tập hội”

- [11] Phẩm 5 “Ba loại bồ-đề”.
- [12] Phẩm 2 “Phát Bồ-đề tâm”.
- [13] Phẩm 4 “Giải thoát”.
- [14] Phẩm 14 “Thọ giới”.
- [15] S.ii. 235
- [16] Tăng viện ở phía bắc cung thành.
- [17] *Đại Đường Tây vực ký*, quyển 7, về nước Phệ-xá-li (Vaiśālī), *Đại chánh* 51, tr. 908att.
- [18] *Kinh Duy-ma-cật sở thuyết*, bản dịch Việt, Hương tích ấn hành 2008 và 2011.
- [19] Xem bản dịch Việt.
- [20] *Luật Tứ phần*, bản in 2006, quyển 1, tr. 335.
- [21] *Kinh Thắng Man*, bản dịch Việt; xem *Thắng Man giảng luận*.
- [22] *Trường A-hàm*, kinh số 23, xem bản dịch Việt. Pāli tương đương, D 5 Kūṭadanta-sutta.
- [23] Xem *Thắng Man giảng luận*.
- [24] *Kinh Hoa Nghiêm*, phẩm “Nhập pháp giới”.

NGUYÊN LÝ DUYÊN KHỞI

Tiết 1. MƯỜI HAI CHI DUYÊN KHỞI

Chuỗi tương tục của uẩn được thuyết minh như thế phân thành ba giai đoạn của đời sống.

Pháp duyên khởi như thế,

Mười hai chi, ba tiết.

Trước sau, mỗi tiết hai.

Giữa tám, số trọn đủ.^[1]

Ở đây, mười hai chi duyên khởi^[2]: 1- vô minh. 2- hành. 3- thức. 4- danh sắc. 5- lục nhập xứ. 6- xúc. 7- thọ. 8- ái. 9- thủ. 10- hữu. 11- sinh. 12- lão tử.

I. NHÂN QUẢ BA THỜI

Nói ba tiết^[3], chỉ ba biên tế: biên tế đầu, biên tế cuối, và biên tế khoảng giữa^[4]; tức ba giai đoạn đời sống: quá khứ, vị lai, hiện tại.

Mười hai chi được thiết lập như thế nào trong ba tiết? Trong hai biên tế đầu và cuối, mỗi tế lập hai chi. Trung tế tám chi. Do đó, thành mười hai chi.

Vô minh, hành thuộc tiền tế. Sinh, lão tử thuộc hậu tế. Tám chi còn lại thuộc trung tế.^[5]

Có phải tất cả hữu tình có đủ tám chi trung tế này trong một đời sống này?

Không.

Vậy thì, ai có đủ?

Nói có đủ, là ý nói, hạng bồ-đặc-già-la nào mà trải qua tất cả các phần vị, chứ không phải nửa chừng chết yểu,^[6] sắc và vô sắc giới. Vì kinh *Đại Duyên phương tiện* chỉ đề cập đến bồ-đặc-già-la trong dục giới.^[7] Trong Kinh ấy, Phật hỏi A-nan-đà: “Nếu thức không nhập thai thì danh sắc^[8] có thể phát triển không?” A-nan-đà trả lời: “Không, bạch Thế Tôn...”

Có khi chỉ nói duyên khởi có hai phần: một thuộc tiền tế; và hai, thuộc hậu tế. Bảy chi đầu, từ vô minh đến thọ, thuộc tiền tế. Năm chi sau, từ ái đến lão tử, thuộc hậu tế, vì nó bao trùm toàn bộ nhân quả tiền tế và hậu tế.^[9]

II. THỂ CỦA MƯỜI HAI CHI

Thể của 12 chi, từ vô minh, v.v., là gì? ^[10]

Vô minh: hoặc quá khứ.

Hành: các nghiệp đời trước.

Thức: uẩn khi kết sinh.

Danh sắc: trước sáu xứ.

Từ đó sinh các căn.

Sáu xứ trước ba hòa.

Xúc: năng lực chưa biết

Nhân dị biệt ba thọ.

Trước dâm ái là thọ.

Ái: tham của, tham dâm.

Thủ: tham cầu thọ dụng,

Nên dong ruồi khắp nơi.

Hữu: nó tạo tác nghiệp,

Dẫn quả hữu tương lai.

Sinh: kết sinh đương lai.

Lão tử: cho đến thọ.^[11]

1. Phần vị phiền não^[12] trong đời sống quá khứ, ở đây^[13] chúng được gọi là vô minh. Vì chúng đồng hành với vô minh. Và vì do ảnh hưởng của vô minh mà chúng hiện hành. Như nói “vua đến”, thì hiểu luôn cả hộ giá cùng đến.

2. Phần vị nghiệp - phước v.v. ^[14] trong đời trước, mà có quả dị thực trong đời này, ở đây chúng được gọi là hành.

Từ “vị” ^[15] trong câu đầu là xuyên suốt luôn cho đến lão tử.

3. Năm uẩn, trong sát-na kết sinh đầu tiên trong bụng mẹ, gọi là thức.

4. Các giai đoạn trung gian ^[16] sau khi thức kết sinh, trước khi hình thành sáu xứ, gọi là danh sắc.

Ở đây đáng lẽ nói trước khi bốn xứ^[17] hình thành; nhưng nói trước sáu xứ, là căn cứ trên sự đầy đủ vậy.

5. Mắt v.v. đã hình thành, cho đến trước khi có sự xuất hiện tổ hợp ba^[18] của căn, cảnh, thức; đây gọi là sáu xứ.

6. Tổ hợp ba, trước khi có khả năng nhận biết các nguyên nhân khác nhau của ba thọ, đây gọi là xúc. Xúc là tổ hợp của ba thành phần^[19].

7. Đã có khả năng nhận biết^[20] đặc tính khác biệt về nhân ba thọ nhưng chưa hiện hành thâm tham, đây gọi là thọ.

8. Hiện hành của tham nơi thọ dụng^[21] và tham nơi thâm nhưng chưa phát sinh sự truy cầu các đối tượng của chúng, đây gọi là ái.^[22]

9. Vì để đạt được các đối tượng hưởng thụ mà dong ruổi tầm cầu khắp nơi, đây gọi là thủ.^[23]

10. Do dong ruổi tầm cầu mà tích chứa nghiệp dẫn khởi quả hậu hữu,^[24] đây gọi là hữu.^[25]

11. Mạng sống đời hiện tại chấm dứt, do lực của nghiệp này khiến dẫn đến kết sinh^[26] trong tương lai, đây gọi là sinh.

Chi kết sinh này, trong đời hiện tại chính là chi thức vậy.

12. Sau sát-na sinh, tiến dần đến phần vị thọ trong tương lai, đây gọi là lão tử. Như vậy, chi lão tử chính là bốn chi: danh sắc, sáu xứ, xúc và thọ đời hiện tại vậy.^[27]

Như vậy là thể của mười hai chi.

Tiết 2. Ý CHỈ DUYÊN KHỞI

I. BỐN BIỂU THỨC DUYÊN KHỞI

Lại nữa, biểu thức duyên khởi được nói là có bốn: 1- sát-na, 2- liên phược, 3- phần vị, 4- viển tục.

1. *Sát-na duyên khởi*.- Thế nào gọi là sát-na^[28]? Chỉ trong một sát-na mà đủ cả mười hai chi.^[29] Thí dụ như một người do bị chi phối bởi tham mà gây việc sát sinh, bấy giờ (1) si là vô minh, (2) tư^[30] là hành, (3) nhận thức từng sự thể cá biệt là thức, (4) bốn uẩn^[31] cấu hữu với thức là danh sắc, (5) các căn được định vị trong danh sắc gọi là sắc xứ^[32], (6) sự tiếp cận^[33] của sáu xứ là xúc, (7) cảm nghiệm do bởi xúc^[34] là thọ, (8) tham^[35] ấy chính là ái, (9) các triền cấu^[36] tương ưng với ái này là thủ, (10) nghiệp bởi thân và ngữ được phát động bởi nó^[37] là hữu, (11) sự xuất sinh của các pháp này là sinh, (12)

trạng thái chín rục của chúng ^[38] là suy lão, sự hoại diệt của chúng gọi là tử vong.

2-4.-Lại nói, sát-na và *liên phược* ^[39] như được nói trong *Phẩm loại túc luận*. Luận ấy nói: “Pháp duyên khởi là gì? Tất cả các pháp hữu vi.” ^[40] Căn cứ tính chất *phần vị* ^[41], mười hai phần vị, mà thể tính là đủ cả năm uẩn, nối kết nhau trong ba đời ^[42] xuất sinh liên tục không gián đoạn. Phần vị như vậy cũng được nói là có tính *viễn tục* ^[43].

II. THÂM Ý CỦA PHẬT

Trong bốn loại duyên khởi, thâm ý của Thế Tôn muốn nói đến loại duyên khởi nào?

Truyền thuyết ước phần vị,

Gọi chi theo trời vượt. ^[44]

Truyền thuyết ^[45] cho rằng Thế Tôn chỉ căn cứ vào phần vị nói duyên khởi có mười hai chi.

Nếu trong mỗi chi đều có đủ năm uẩn, vì sao chỉ lập tên vô minh v.v.? ^[46]

Trong các phần vị, nếu vô minh vượt trội nhất, thì phần vị này được gọi là vô minh ^[47]. Nếu các hành vượt trội, gọi tên chi là hành. Cho đến già chết cũng vậy. ^[48] Điều này không có gì sai lầm.

Vì sao duyên khởi mười hai chi được nói trong Kinh khác với *Phẩm loại túc luận*? Luận ấy nói: “Duyên khởi là những gì? Tất cả hữu vi...” ^[49]

Khế kinh nói thế là do có thâm ý. A-tỳ-đạt-ma y pháp tướng mà nói như vậy; căn cứ sai biệt về phần vị, sát-na, viễn tục, liên phược, hữu tình số, tình phi tình v.v. ^[50]

III. DUYÊN KHỞI HẠN ĐỊNH

Vì sao Khế kinh nói chỉ hạn định duyên khởi trong hữu tình?

Vì đoạn trừ ngu hoặc

Ba tế tiền, hậu, trung. ^[51]

[Phật] vì đoạn trừ ngu hoặc trong ba tế ^[52] của hữu tình vậy. ^[53]

Hữu tình ngu hoặc về tiền tế như thế nào? Khởi nghi thế này về tiền tế rằng: ^[54] “Trong quá khứ, ta đã tồn tại hay không tồn tại? Ta đã là cái gì? ^[55] Ta đã tồn tại như thế nào? ^[56]”

Hữu tình ngu hoặc hậu tế như thế nào? Khởi nghi thế này về hậu tế rằng:^[57] “Vị lai, ta sẽ tồn tại ở vị lai hay không tồn tại? Ta sẽ tồn tại thế nào?”

Hữu tình ngu hoặc trung tế như thế nào? Khởi nghi thế này về trung tế rằng^[58]: “Cái này là gì?^[59] Cái ta này như thế nào Ta đang là ai?^[60] Ta sẽ là gì?^[61]”

Vì để đoạn trừ ba thứ ngu hoặc như thế nên Kinh chỉ nói duyên khởi trong hạn định hữu tình, theo thứ tự: vô minh và hành; sinh và lão tử; và thức đến hữu.

Vì sao biết? Vì Khế kinh nói: “Này các Bí-sô, hãy lắng nghe! Nếu bí-sô, bằng chánh trí, quán sát một cách như thực pháp duyên khởi và duyên dĩ sinh,^[62] bí-sô đó không còn nghi hoặc tiền tế rằng ‘Trong quá khứ, ta đã tồn tại, hay đã không tồn tại?’...”^[63]

Có luận sư khác nói: Ba chi ái, thủ, hữu cũng nhắm đoạn trừ ngu hoặc vị lai. Vì ba chi này đều là nhân đưa đến quả ở vị lai.

dịch và chú: **Tuệ Sỹ**

Hương Tích ấn hành 2014.

^[1] *sa pratītyasamupādo dvādaśāṅgas trikaṇḍakāḥ/ pūrvāparāntayor dve dve madhye ’ṣṭau paripūrīṇaḥ*//20// Ht. 如是諸緣起 十二支三際 前後際各二 中八據圓滿. Cd. 如此緣生法 十二分三節前後際二二 於中八具生.

^[2] *pratītyasamutpāda*; Ht. 緣起 duyên khởi; Cd. 緣生法 duyên sinh pháp.

^[3] *trīṇi kāṇḍāni*, ba mắt, ba đốt (như đốt tre); Ht. 三際 tam tế; Cd. 三節 tam tiết.

^[4] *pūrvāparāntamadhyāny*, 前際, 後際, 中際 tiền tế, hậu tế, trung tế.

^[5] Thức, danh sắc, lục xứ, xúc, thọ, ái, thủ và hữu.

^[6] *antarala eva mriyate*, chết khi tuổi thọ của dị thực chưa dứt. Cd. hiểu là 中陰死 trung âm tử, chết trong giai đoạn trung âm.

^[7] Ht.: “Chỉ căn cứ bổ-đặc-già-la trong dục giới; vì kinh *Đại nhân duyên* nói có đủ.” *Quang ký*: dẫn chứng kinh dục giới có đủ 8 chi. *Tì-bà-sa* 23, tr. 120a25: “Kinh này nói, do duyên là danh sắc, có sáu xứ; thế thì, hệ thức không thể phổ biến cho cả bốn sinh đạo. Vì trong thai, noãn và thấp sinh các căn phát triển lần lượt ở đó mới có thể nói danh sắc duyên, sáu xứ. Các căn của hữu tình hóa sinh xuất hiện đồng loạt, làm sao có thể nói danh sắc

duyên sáu xứ? Chỉ có thể nói thức duyên, sinh sáu xứ. Có thuyết nói, Kinh này chỉ đề cập ba sinh đạo thuộc dục giới; không nói đến hóa sinh của thượng giới.” Dẫn *Trường 10*, Đại duyên phương tiện kinh, tr. 61b9. Pāli, *Mahānidānasuttam*, D. ii. 63: *viññāṇaṇca hi, ānanda, mātukucchismiṃ na okkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ mātukucchismiṃ samuccissathā* ” ti? Ht. 大緣起經 Đại duyên khởi kinh; Cd. 大因緣經 Đại nhân duyên kinh.

[8] Cd.: “Nếu thức không gá vào chất đỏ trắng trong thai mẹ, thì chất này có biến dị thành kha-la-la không?” *Vyākhyā* đọc: *vijñānaṃ ced ānanda mātuḥ kukṣiṃ nāvāmed api tu tan nāmarūpaṃ kalalatvāyābhisammārchet*, “nếu thức không nhập thai mẹ, danh sắc này có ngưng kết thành kha-la-la không?”

[9] *Vyākhyā*: ở đây, ở đời trước có nhân là vô minh và hành, quả của nó gồm 5 chi phần từ thức cho đến thọ; quả của đời sau là sanh và lão tử, nhân của nó gồm có 3 chi phần là: ái, thủ và hữu. Đây là nói: đời trước có 7 chi phần, đời sau gồm 5 chi phần.

[10] *Ti-bà-sa* 23, tr. 117c21: Trong dục giới và sắc giới, tự tánh (thể) của các chi duyên khởi là năm uẩn; trong vô sắc giới, bốn uẩn.

[11] *pūrvakleśā dasā vidyā saṃskārāḥ pūrvakarmanah/ saṃdhiskandhās tu vijñānaṃ nāmarūpaṃ ataḥ param//21/ prāk śaḍāyatanotpādāt tat pūrvam trikaṣaṃgamāt/ sparśaḥ prāk sukhaduḥkhādikāraṇa-jñānaśaktitah//22/ vittih prāṇ maithunāt trṣṇā bhogamaithunarāgiṇah/ sa bhaviṣyad-bhavaphalaṃ kurute karma tat bhavaḥ/ pratisaṃdhiḥ punar jātiḥ jarāmaraṇamāvidah//23//* Ht. 宿惑位無明 宿諸業名行 識 正結生蘊 六處前名色 從生眼等根 三和前六處 於三受因異 未了知名觸 在姪愛前受 貪資具姪愛 為得諸資具 遍馳求名取 有謂正能造 牽當有果業 結當有名生 至當受老死. Cd. 宿惑位無明 及宿業名行 託生陰名識 此後稱名色 先於六入生 此先三和合 觸先樂苦捨 能分別因智 受先姪欲愛 求姪樂具愛 四取謂生具 為得故遍尋 當來有果報 能造業名有 更接有名生 老死乃至受.

[12] *Phân vị*: *avasthā*; trong tụng văn: *dasā*, viên áo, hay mép áo; nghĩa bóng chỉ một thời kỳ trong đời sống. Do đó, cả hai từ đều được dịch Hán là 位 *vị*.

[13] Ht.: diễn dịch: “Phân vị phiền não từ quá khứ cho đến kết quả dị thực hiện tại, gọi chung là vô minh”. *Quang ký*: “Năm uẩn trong giai đoạn mà phiền não phát khởi nghiệp, trong những đời kể từ vô thủy, cho đến năm uẩn quả dị thực trong đời này, toàn bộ giai đoạn đó gọi chung là vô minh.”

[14] Phước, phi phước của dục giới, và bất động nghiệp của sắc và vô sắc giới. *Pháp uẩn 11*, tr. 506a18: hành = nghiệp; ba hành: phước hành, phi phước hành, bất động hành. Pāli, *Saṅgīti*, D. iii. 219: *tayo saṅkhārā – puññābhisāṅkhāro, apuññābhisāṅkhāro, āneñjābhisāṅkhāro*. Trong đây, *Vyākhyā* chỉ kê phước nghiệp và phi phước nghiệp (*punya-apunya-karma*).

[15] *dasā*, trong tụng 21a: *pūrvakleśadasā vidyeti*; xem cht. 641 trên.

[16] *Tì-bà-sa* 23, tr. 119a5: “Danh sắc là gì? Sau khi kết sanh đã khởi, và trước khi bốn sắc căn trong sáu xứ đầy đủ, trung gian đó gồm năm giai đoạn: kiết-lạt-lam, át-bộ-đàm, bế-thi, kiện-nam, bát-la-xa-khư - được gọi là giai đoạn danh sắc.”

[17] *Vyākhyā*: vì hai xứ là ý và thân đã xuất hiện trong sinh hữu, tức trong thức chi trước đó rồi.

[18] *trikaśaṅgama*; xem cht. 648 dưới.

[19] *trayānāṃ sannipātāt sparśaḥ*, sự tập hợp của ba cái này là xúc. Phát biểu phổ quát về xúc, Hán (*Tap* 3, tr. 18a10): 緣眼及色眼識生 三事和合生觸. 緣觸生受. Pāli (M.i.112): *cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ, tinnaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā*, “duyên đến mắt và các sắc, nhãn thức phát sinh; sự tụ hội của ba cái này là xúc; do duyên là xúc mà có thọ. Vì thọ hàm nghĩa “nhận biết” (cảm giác), do đó, trước khi thọ khởi, chỉ có cảm xúc mà chưa có cảm giác. *Vyākhyā*: Trường hợp hài nhi chưa có khả năng phân biệt rằng: “Cái này gây nên cảm thọ lạc, gây nên cảm thọ khổ và không khổ không lạc”; trạng thái này cũng gọi là xúc. Chẳng hạn như đứa bé khi chạm vào lửa chưa phân biệt được chính lửa gây nên khổ.

[20] Thọ, trong tụng văn: *vitti*: sự nhận biết. *Vyākhyā*: *vittir vedanety arthaḥ*: thọ là khả năng lý giải. Do động từ căn **vid**.

[21] *bhoga-rāga*, tham hưởng thụ ngũ dục . Ht. 貪資具 tham tư cụ, Cd. 求樂具 cầu lạc cụ.

[22] Từ ái phát sinh chín pháp, *Trường A-hàm* 9, kinh Thập thượng, tr. 56b9: chín ái bản: nhân ái có cầu, nhân cầu có lợi ... dụng ... dục ... trước ... tất ... thủ ... hộ. Cf. *Trường A-hàm* 10, kinh Đại nhân phương tiện, tr. 60c18. Pāli, D.iii. 289 (*Dasuttara*): *nava taṇhāmūlakā dhammā – taṇhaṃ paṭicca pariyesanā, pariyesanaṃ paṭicca lābho, ... vinicchayo, ... chandarāgo, ... ajjhosaṇaṃ, ... pariggaho, ... macchariyaṃ, ... ārakkho, ārakkhādhikaraṇaṃ daṇḍādānasatthādānakalahaviggaha-vivādatuvamtuvaṃpesuññamusāvādā aneke pāpakā akusalā dhammā sambhavanti*.

[23] *Vyākhyā*: *paryeṣṭim āpanna iti eṣa ity etasya dhātor etad rūpaṃ, upādīyate viṣaya ātmabhāvo 'nenety upādānaṃ caturvidhaḥ kleśaḥ*, “biến tâm cầu” là hình thái của động từ căn *ā-iṣ*. Nó chấp thủ cảnh giới và tự thân, nên được gọi là thủ. Có bốn phiền não gọi là thủ.

[24] *bhaviṣyadbhavaphala*, Ht. 當有果 đương hữu quả; Cd. 未來有報 vị lai hữu báo. Cd. 能造業名有.

[25] *Vyākhyā*: *bhavaḥ karmaṇyāyāḥ*, hữu, đồng nghĩa với nghiệp.

[26] *pratisandhi*, kết sanh thức; Ht. 結當有 kết đương hữu: nối kết đương lai hữu; Cd. 託生 thác sanh.

[27] *Vyākhyā*: già-chết có (bao hàm) tính chất của bốn chi phần - khởi đầu là danh sắc. Vì muốn khiến cho đệ tử nhàm chán (kinh sợ) mà Thế Tôn dùng từ “già-chết” để thuyết minh bốn chi phần rằng: ‘Này Tỳ-kheo, sự sinh khởi

của sắc chính là sự sinh khởi của già chết; cũng vậy, cho đến, cũng là sự sinh khởi của thức.’

[28] *kṣaṇika*, *Vyākhyā*: *kṣaṇe bhavaḥ*, tồn tại trong một sát-na, hay nó có tính sát-na. *Quang ký*: đồng một sát-na.

[29] *Tì-bà-sa* 23 tr. 118c07: Tôn giả Thiết-ma-đạt-đa (Kṣemadatta) nói, trong khoảnh khắc một sát-na đủ cả 12 chi... (ibid. tr. 118c15) Căn cứ 12 phần vị mà lập 12 chi. Mỗi một chi đủ cả năm uẩn, chứ không phải trong một sát-na đủ cả 12 chi.

[30] *cetanā*: tư, cố ý, động lực gây nghiệp; iv. 1b: *cetanā tatkr̥taṃ ca tat*, nghiệp là tư và sở tác bởi tư. Cd. 作殺意 tác sát ý.

[31] *vijñānasahabhuvaś catvāraḥ skandhā*; Ht. ba uẩn; *Quang ký*: trong năm uẩn, trừ thức và thọ, vì được lập làm những chi riêng biệt. Trong sắc uẩn, trừ năm căn cùng với biểu và vô biểu của ngũ, vì chúng được liệt trong chi sáu xứ. Trong hành uẩn, trừ vô minh, tư, xúc, tham... vì chúng được kể trong các chi vô minh, hành, xúc, ái v.v.. *Vyākhyā*: danh sắc - sắc (*rūpa*) ở đây là biểu và vô biểu câu hữu với thức; danh (*nāma*), ba uẩn còn lại trừ thức. Cd. 與識俱起四陰色 bốn uẩn cùng khởi với thức.

[32] *Vyākhyā*: nói là định vị (*vyavasthāpita*) vì sự hoạt động của chúng lệ thuộc danh sắc (*tatpratibaddhavr̥ttitvād*), hoặc y chỉ danh sắc (*āśrayatvena*). Ht. 住 trú = an trú; *Quang ký*: nói an trú trong danh sắc, theo đó, ý an trú trong danh; năm căn còn lại an trú trong sắc.

[33] *abhinipāta*; Ht. 對餘和合 đối dư hòa hiệp; Cd. 相對和合 tương đối hòa hiệp. *Vyākhyā*: nói là tiếp cận (*abhinipāta*), theo đó, căn hoạt động trong phạm vi đối tượng tương ứng.

[34] i.14c: *vedanānubhavaḥ*, thọ lãnh nạp tùy xúc.

[35] Tham (*lobha*), động lực của nghiệp (*karma-samutthāna*); sát sanh do động lực tham (*lobhaja-prāṇātipāto*... iv. 68d)

[36] *paryavasthāna*, Ht. triền; Cd. 上心惑 thượng tâm hoặc. Có 10 triền, hoặc 8 triền: vô tầm, vô quý, tật, xan... (*āhrikyam anapatrāpyam īr̥syāmātsaryam*... v.48).

[37] *Vyākhyā*: *tatsamutthitam iti tṛṣṇā-samutthitam, cetanā-samuttham ity apare*, phát động bởi nó, tức ái đẳng khởi; các vị khác nói là tư đẳng khởi - động lực là tư.

[38] *paripāka*, Ht. 熟變 thực biến; Cd. 變異 biến dị. *Vyākhyā*: sự tổn hại đối với công năng dẫn sinh quả, hoặc do quan hệ với sát-na đi trước.

[39] *Vyākhyā*: duyên khởi có tính chất phần vị (*āvasthika*: hệ thuộc giai đoạn), các chi liên tục nối kết nhau (*sāmbandhika*) trong ba đời quá khứ, vị lai, hiện tại. *Thuận chính lý* 27, tr. 494b06: nhân quả đồng loại và dị loại hệ thuộc nhau phát sinh một cách liên tiếp không gián đoạn.

[40] *Phẩm loại* 6, tr.715c4; xem đoạn sau, cht. 678. Đoạn dẫn không có trong Cd. Ht. gián tiếp dẫn: “ [duyên khởi có tính] sát-na và liên phược, như trong *Phẩm loại túc luận*, theo đó cả hai [tính chất này] phổ biến trong tất cả hữu vi.” *Vyākhyā*: do vì các pháp hữu vi lệ thuộc sự hoại diệt trong từng

sát-na, do đó nói duyên khởi có tính sát-na. Do sự liên kết của nhân quả trong hai sát-na liên tục (*hetuphalabhūtobhaya-kṣaṇa-sambandhāt*), do đó nói duyên khởi có tính liên phược. Quang ký: liên tiếp nhau, nói là liên. Hệ thuộc lẫn nhau, nói là *phược*.

[41] *āvasthika*, phần vị duyên khởi.

[42] *trayasambaddha*; Ht.: “Nối tiếp nhau từ xa xôi vô thủy.”

[43] *prākarṣika*, có tính chất kéo dài từ lâu xa; Cđ.: 多時 đa thời. *Vyākhyā*: chính tính chất phần vị (*āvasthika*) cũng là tính chất đa thời (*prākarṣika*: Ht. 遠續 viễn tục), vì hệ thuộc thời gian lâu xa (*prakarṣa*), hoặc do bởi hệ thuộc nhiều sát-na (*anekakṣaṇikatvād*), hoặc hệ thuộc nhiều đời (*anekajanmikatvād*).

[44] *āvasthikaḥ kileṣṭo 'yaṃ prādhānyāt tv aṅgakīrtanam*//25ab// Ht. 傳許約位說 從勝立支名. Cđ. 此今約位說 由勝說為分.

[45] *Thuận chánh lý* 27 (tr.494b14): Các luận sư A-tì-đạt-ma 對法諸師 đều nói Phật y phần vị mà nói duyên khởi; Thế Thân không tin như vậy nên nói là “truyền thuyết” (*kila*).

[46] Như vô minh thuộc hành uẩn; vậy thể của chi này duy chỉ là hành uẩn?

[47] Ht. diễn dịch thêm: “Trong phần vị nào mà vô minh trôi vượt, cả năm uẩn trong phần vị đó được gọi chung là vô minh.”

[48] Ht. diễn thêm: “Cho nên, thể tuy là chung mà tên gọi thì riêng.” Cđ. *Thuận chánh lý* 27 tr. 494b19.

[49] *Phẩm loại* 6, tr. 715c04: 緣起法云何。謂有為法。

[50] *āvasthikaḥ, kṣaṇikaḥ, prākarṣikaḥ, sāmbandhikaḥ, sattvākhyāḥ, asattvākhyāḥ*. *Vyākhyā*: A-tì-đạt-ma y pháp tướng mà nói, là phát xuất từ yếu tính bản hữu của pháp (*lakṣaṇapradhānatvāt*). *Pháp uẩn* nói duyên khởi thuộc cả hữu tình và phi hữu tình, vì nó bao hàm tất cả hữu vi (*sarvasaṃskṛtagrahaṇāt*). Bởi vì duyên khởi liên hệ nguyên lý nhân quả của tất cả hữu vi (*sarvasaṃskṛtahetutvayogāt*).

[51] *purvāparāntamādhyeṣu saṃmohavinivṛttyo*//25cd// Ht. 於前後中際 為遣他愚惑. Cđ. 於前後中際 為除他無明.

[52] *trikāṇḍaḥ*, ba tiết, đốt; ba phân đoạn. *Vyākhyā*: *kāṇḍa it bhāgaḥ*.

[53] Ht. diễn dịch: “Sự sai biệt của ba tế chỉ hệ thuộc nơi hữu tình.”

[54] Pāli, M.i.8 (*Sabbāsavaṣutta*), S.ii. 26 (*Paccayasuttam*): *so vata pubbantam vā paṭidhāvissati – ‘ahosiṃ nu kho ahaṃ atītamaddhānaṃ, nanu kho ahosiṃ atītamaddhānaṃ, kiṃ nu kho ahosiṃ atītamaddhānaṃ, katham nu kho ahosiṃ atītamaddhānaṃ, kiṃ hutvā kiṃ ahosiṃ nu kho ahaṃ atītamaddhāna ’ nti*. Hán, *Tạp* 12, tr. 84b27: ... 求前際言我過去世若有若無? 我過去世何等類? 我過去世何如?

[55] *Vyākhyā*: “Ta là cái gì, là ai? Thiên thần, hay con người?” (*ko nv ahaṃ abhūvaṃ iti devo manuṣya iti vā*).

[56] *Vyākhyā*: “Ta đã tồn tại với phẩm loại gì? Với phương tiện gì? (*kena prākareṇa kayā yuktyā*).

^[57] Pāli, op.cit.: *aparantaṃ vā upadhāviṣṣati ‘ bhaviṣṣāmi nu kho ahaṃ anāgatamaddhānaṃ, nanu kho bhaviṣṣāmi anāgatamaddhānaṃ, kiṃ nu kho bhaviṣṣāmi anāgatamaddhānaṃ, kathaṃ nu kho bhaviṣṣāmi anāgatamaddhānaṃ, kiṃ hutvā kiṃ bhaviṣṣāmi nu kho ahaṃ anāgatamaddhāna ’ nti.* Hán, op.cit.: ... 求後際我於當來世為有為無？云何類？何如？

^[58] Pāli, op.cit.: *etarahi vā paccuppannaṃ addhānaṃ ajjhattaṃ kathaṃkathī bhaviṣṣati – ‘ ahaṃ nu khosmi, no nu khosmi, kiṃ nu khosmi, kathaṃ nu khosmi, ayaṃ nu kho satto kuto āgato, so kuhiṃ gamissatī ’ ti.* Hán, op.cit.: 內... 猶豫此是何等？云何有此為前？誰終 當云何之？此眾生從何來？於此沒當何之？

^[59] *kiṃ svid idam,* Ht. 何等是我 “Ta là cái gì?” *Vyākhyā: ātmabhavadravyam anveṣate,* tra vấn vật thể tự thân.

^[60] *ke santaḥ, Vyākhyā: ke vāyam idānīm vidyamānaḥ,* chúng ta đang là những ai/ những cái gì”? Ht. 我誰所有 ngã thùy sở hữu? Cđ. 今何我 kim hà ngã?

^[61] *ke bhaviṣyāmaḥ.* Ht. 我當有誰 ngã đương hữu thùy? Cđ. 當來何我 đương lai hà ngã?

^[62] *pratītyasamutpāda,* pháp duyên khởi, thuộc lý pháp, nguyên lý hay quy luật chi phối tất cả pháp; *pratītyasamutpanna,* phân từ quá khứ, chỉ bất cứ cái gì, thuộc hiện tượng giới, đã phát sinh do bởi quan hệ các duyên. Ht. 緣已生法 duyên dĩ sinh pháp, Cđ. 緣生所生法 duyên sinh sở sinh pháp.

^[63] Pāli, op.cit.: *yato kho, bhikkhave, ariyasāvakassa ayaṃca paṭiccasamuppādo, ime ca paṭiccasamuppannā dhammā yathābhūtaṃ sammappaññāya sudiṭṭhā honti, so vata pubbantaṃ vā paṭidhāviṣṣati – ‘ aho siṃ nu kho ahaṃ... ’* Hán, op.cit. tr. 84b26: 多聞聖弟於此因緣法 緣生法 正知善見不求前際言我過去世若有若無 ...

huongtichbooks.

NGUYÊN LÝ DUYÊN KHỞI (t.t)

Tiết 3. SINH TỬ LUÂN CHUYỂN

I. BA LỚP NHÂN QUẢ

Lại nữa, nên biết, tự thể của mười hai chi duyên khởi này thuộc ba lớp: phiền não, nghiệp, và sự quả.^[1]

Nghĩa như thế nào?

Ba, phiền não; hai, nghiệp.

Bảy, sự cũng gọi quả.

Lược quả và lược nhân.

Hiện tại suy quá, vị.^[2]

1. Tự thể của vô minh, ái, thủ là phiền não; của hành, hữu là nghiệp. Thể của bảy chi còn lại: thức, v.v., là sự^[3].

Thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ, và sinh, lão tử, được nói là sự, vì chúng là sở y của nghiệp và phiền não. Bảy chi có tính chất là sự này cũng gọi là quả^[4].

Chuẩn theo nghĩa này, năm chi còn lại gọi là nhân, vì thể của chúng là phiền não và nghiệp^[5].

2. Vì sao nhân quả (1) trong trung tế được diễn rộng: (a) “sự” sai biệt thành năm; (b) phiền não sai biệt thành hai^[6]? (2) Trong vị lai quả được giản lược nên sự chỉ có hai^[7]? (3) Trong quá khứ, nhân giản lược, nên phiền não chỉ kể một^[8]?

Do trung tế rộng nên có thể loại suy chi tiết nhân quả của tiền tế và hậu tế, do đó không nói rộng tiền tế và hậu tế. Vả lại, không cần thiết phải nói thêm.

II. LUÂN CHUYỂN VÔ CÙNG

Nếu duyên khởi chỉ có mười hai chi mà không nói quả của lão tử, thì sinh tử sẽ có điểm kết thúc; không nói nhân của vô minh thì sinh tử hẳn sẽ có điểm bắt đầu. Giả sử lập thêm các chi duyên khởi khác; từ các chi duyên khởi này lại lập thêm các chi khác nữa, như vậy phạm lỗi vô cùng.^[9]

Không cần lập thêm. Vì ở đây ý nghĩa đã được Đức Phật chỉ rõ.

Chỉ rõ như thế nào?

Từ hoặc sinh hoặc, nghiệp.

Từ nghiệp sinh ra sự.

Từ sự sinh sự, hoặc.

Lý chi hữu là vậy.^[10]

1. Từ phiền não sinh phiền não, tức từ ái sinh thủ. Từ phiền não sinh nghiệp tức từ thủ sinh hữu, vô minh sinh hành. Từ nghiệp sinh sự tức từ hành sinh thức và hữu sinh sinh. Từ sự sinh sự tức từ thức sinh danh sắc, cho đến từ xúc sinh thọ và từ sinh sinh lão tử. Từ sự sinh là từ thọ sinh ái. Bởi vì chi hữu được lập, theo nguyên lý như thế.

Do đó biết rằng thể của vô minh là phiền não, và từ phiền não sinh sự. Cho nên, lão tử đã được chỉ rõ là nhân của sự, và phiền não; và cũng chỉ rõ vô minh là quả của sự, phiền não. Vì thể của vô minh và lão tử là sự và phiền não.^[11] Thế thì đâu cần giả lập các chi duyên khởi khác nữa.

Cho nên, Kinh nói, “Nhu vậy là sự tập khởi của khối lớn thuần khổ.”^[12] Nếu không như vậy,^[13] lời này^[14] có công dụng gì?

2. Có giải thích khác nói^[15], Khế kinh khác^[16] nói: “Phi lý tác ý làm nhân cho vô minh, vô minh lại sinh phi lý tác ý”.^[17] Phi lý tác ý cũng được bao hàm trong chi thủ, nên cũng được nói trong Khế kinh này.^[18]

Vì sao phi lý tác ý này được bao hàm trong chi thủ?^[19]

Nếu nói do bởi nó tương ưng với thủ, thì ái và vô minh lẽ ra cũng được bao hàm trong chi thủ.^[20]

Nếu chấp nhận rằng nó được bao hàm trong chi thủ, làm thế nào có thể chứng minh phi lý tác ý làm nhân cho vô minh?

Nếu nói nó bao hàm trong chi thủ tức chứng minh được tính nhân quả, ái và vô minh cũng bao hàm trong chi thủ, lẽ ra không nên lập chúng làm chi duyên khởi riêng.^[21]

3. Các Luận sư khác ^[22] lại giải thích, Khế kinh nói: “Phi lý tác ý làm nhân cho vô minh, vô minh lại sinh phi lý tác ý.” Phi lý tác ý được nói trong giai đoạn xúc. ^[23] Như Kinh ^[24] nói: “Mắt và các sắc làm duyên sinh khởi tác ý vẫn đục vốn được sinh bởi si.” Vì trong giai đoạn thọ, pháp này tất yếu dẫn đến vô minh.

Kinh khác nói: “Các thọ được sinh bởi vô minh xúc làm duyên sinh ái.” ^[25] Vì vậy phi lý tác ý có mặt khi có xúc làm duyên cho vô minh câu khởi với thọ. Do đó, không có sai lầm rằng vô minh không có nhân, cũng không cần lập chi duyên khởi khác.

Và chi duyên khởi cũng không có lỗi diễn dịch vô cùng ^[26], vì phi lý tác ý từ si sinh, như Khế kinh nói: “Mắt và các sắc làm duyên sinh khởi tác ý vẫn đục được sinh bởi si.” ^[27]

4. Các Kinh khác tuy có nói như vậy, nhưng trong kinh *Đại duyên khởi* này có cần nên nói thêm không? ^[28]

Không cần nói thêm. ^[29]

Làm thế nào chứng biết được?

Do lý chứng biết được.

Lý gì? ^[30]

Thọ không có vô minh sẽ không thể làm duyên cho ái, bởi thọ của A-la-hán không phát sinh ái. Lại nữa, xúc không điên đảo cũng không thể làm duyên cho thọ nhiễm ô, và xúc không vô minh cũng không thể thành điên đảo, vì xúc của A-la-hán không điên đảo. Do bởi lý này mà chứng biết được. ^[31]

5. Nên biết, nếu như vậy thì phạm lỗi thái quá. ^[32] Nếu cứ theo nguyên lý mà suy biết, thế thì tất cả các chi đều không cần thiết phải nói đến. Cho nên điều các vị ấy nói không giải thích được nạn vẫn. ^[33]

Nhưng, như được nêu trên, rằng vì Kinh không lập thêm quả cho lão tử, nhân cho vô minh, thành ra sinh tử có khởi đầu có kết thúc; nạn vẫn này phi lý. Vì Kinh có thâm ý, không phải lý được thuyết minh không đầy đủ. ^[34]

Vì sao?

Vì đối tượng giáo hóa phát sinh mê hoặc rằng, “Làm sao đời này tiếp nối đời trước; đời sau tiếp nối đời này?”

Như Lai chỉ vì muốn diệt trừ nghi hoặc ấy, nên nói mười hai chi duyên khởi như đã được nói trong tụng trên (iii.25).

Tiết 4. DUYÊN KHỞI VÀ DUYÊN DĨ SINH

Như Thế Tôn bảo các tỳ-kheo rằng: “Ta sẽ nói cho các ông nghe pháp duyên khởi và các pháp được sinh bởi duyên. ^[35]” Hai pháp này có gì khác nhau?

Theo văn của *Bản luận* ^[36] thì hai pháp này không có gì khác biệt, vì cả hai đều được kể là tất cả pháp hữu vi.

I. DUYÊN DĨ SINH

Làm thế nào các pháp vị lai *chưa* sinh khởi ^[37] lại được nói là pháp *đã* sinh do duyên, giống như nói về quá khứ và hiện tại? ^[38]

Làm thế nào các pháp vị lai chưa được tác thành ^[39] lại được nói là hữu vi? ^[40] Ấy là do tính cách đã được tư duy bởi tư duy là cái tác thành. ^[41]

Nếu vậy, pháp vô lậu thì thế nào? ^[42]

Chúng cũng được tư duy bằng tư duy thiện mà hướng đến đắc ^[43].

Nếu vậy, đối với niết-bàn cũng phạm sai lầm. ^[44]

Thật ra nên nói, y cứ trên chủng loại mà nói. Như cái chưa biến hoại cũng được gọi là sắc ^[45], bởi nó đồng chủng loại, nên không có gì sai lầm. ^[46]

Vậy nay giải thích ý Kinh.

II. DUYÊN SINH NHÂN QUẢ

Ở đây ý Kinh nói,

Nhân khởi, quả đã sinh ^[47].

1. Các chi nhân gọi là duyên khởi, bởi từ đó mà quả sinh khởi. Các chi thuộc quả gọi là pháp duyên dĩ sinh. ^[48] Như vậy tất cả các chi đều thành tựu hai nghĩa, vì các chi đều có tính nhân hoặc quả.

Tuy vậy, không phải là không có sự xác định, vì sự khác nhau chính do quan hệ đối đãi ^[49]. Cái nào do đối đãi mà gọi là duyên sinh thì chính cái đó cũng do đối đãi mà không gọi là duyên dĩ sinh; giống như nói nhân và quả ^[50], cha và con ^[51].

2. Theo truyền thuyết, Tôn giả Vọng Mãn ^[52] cho rằng, có trường hợp là duyên sinh nhưng không phải là các pháp duyên dĩ sinh; tác thành bốn phạm trù: (1). Các pháp vị lai ^[53]; (2). các pháp trong giai đoạn tối hậu tâm của vị A-la-hán ^[54]; (3). các pháp quá khứ và hiện tại còn lại; (4). các pháp vô vi.

3. Các luận sư Kinh bộ nêu vấn đề như vậy: Những điều được nói ở đây là thuyết minh theo ý cá nhân hay ý nghĩa của Kinh? Nếu nói là nghĩa của Kinh, thì nghĩa của Kinh không phải vậy.

Thế nào là không phải?

a. Nói rằng, “Căn cứ tính chất phân vị, duyên khởi ấy gồm mười hai chi cũng là mười hai phân vị mà thể tính là năm uẩn” ^[55], điều này trái với Khế kinh ^[56], vì kinh nói khác. Như Khế kinh nói, “Vô minh là gì? Là sự vô trí đối với tiền tế...” ^[57] Đây là ý nghĩa minh nhiên ^[58] không thể khiến trở thành không minh nhiên, nên duyên khởi theo phân vị được nói ở trên trái với nghĩa kinh.

b. Không phải tất cả mọi điều Kinh nói đều hàm nghĩa minh nhiên, cũng có lúc nói theo nghĩa trọng yếu. Như kinh *Tượng tích dụ* nói: “Địa giới ^[59] là gì? Đó là tóc, lông, móng các thứ...” ^[60] Tuy trong đây cũng có các pháp khác như sắc các thứ, ^[61] nhưng đây nói theo nghĩa trọng yếu. Trong Kinh này cũng nên được hiểu như vậy.

Dẫn chứng này không phù hợp. Kinh *Tượng tích dụ* không có ý thuyết minh tóc, lông, móng các thứ bằng địa giới, cho nên sự thuyết minh có thể không đầy đủ. Nhưng trong Kinh này lại thuyết minh địa giới bằng chính tóc, lông các thứ, và bỏ ngoài tóc, lông các thứ thì không có địa giới. Cho nên sự thuyết minh như vậy chính là đầy đủ. ^[62]

Trong Kinh này ^[63] cũng vậy, sự thuyết minh các chi, vô minh v.v., thật sự là đầy đủ, không còn gì để kể thêm.

Há không phải rằng ngoài tóc lông các thứ, trong nước mũi, nước mắt v.v... có địa giới?

Điều đó cũng được đề cập trong Kinh ấy. Như Kinh có nói, “Trong thân còn có các thứ khác.” ^[64] Giả sử cũng đồng với Kinh ấy, thế thì ở đây cũng nên chỉ ra rằng ngoài vô minh ra còn chi khác nữa.

c. Thế nhưng, đưa chủng loại dị biệt vào trong vô minh, điều đó có ý nghĩa gì? ^[65]

Tuy trong các phân vị đều có năm uẩn, nhưng tùy theo pháp này tồn tại hay không tồn tại mà pháp kia tất yếu tồn tại hay không tồn tại, có thể lập pháp này làm chi cho pháp kia ^[66]. Và lại, trong khi [A-la-hán] ^[67] vẫn tồn tại năm uẩn, nhưng không có các hành [mà có nhân là năm uẩn. Nghĩa là thế nào? Nghĩa là có nhân là vô minh]. ^[68] Cũng như không có thức lệ thuộc phước hành, phi phước hành, bất động hành; cho đến ái, thủ, hữu v.v... ^[69]

Vậy nên, nghĩa Kinh đã được nói là như vậy.

[...] ^[70]

4. Tứ cú của Tôn giả Vọng Mãn đã dẫn trên, trong đó nói, ^[71] “các pháp vị lai không phải là duyên dĩ sinh”, thế thì mâu thuẫn với Kinh. Kinh nói: “Duyên dĩ sinh là gì? Vô minh, hành, cho đến sinh, lão tử.” Nếu như không chấp nhận hai chi sinh và lão tử thuộc vị lai, tức là bác bỏ sự thành lập ba tế ở trên.

5. Các bộ khác ^[72] nói, duyên khởi là pháp vô vi, vì Khế kinh nói: “Dù chư Như Lai xuất hiện hay không xuất hiện, pháp tánh này ^[73] thường trụ.” ^[74]

Do ý thú như vậy nên lý được chấp nhận, nếu do ý thú khác thì lý không được chấp nhận.

Thế nào là ý thú như vậy, thế nào là ý thú khác mà nói được chấp nhận và không được chấp nhận ?

Ý thú nói, “Dù chư Như Lai xuất hiện hay không xuất hiện, lý thường nhiên là do duyên đến vô minh mà các hành phát sinh; chứ không bao giờ không có duyên hay duyên đến pháp nào khác, đó là lý thường nhiên. Đây là nói ‘ý thú như vậy nên lý được chấp nhận’”.

Nếu ý thú nói có một hữu thể khác, thường hằng như nhiên ^[75], gọi là duyên khởi; đây là nói ‘ý thú khác nên lý không được chấp nhận.’ Vì sao? Vì sự sinh khởi có đặc tính là hữu vi; không thể có nguyên lý nào nói rằng có một hữu thể thường trụ khác mà là đặc tính của pháp vô thường ^[76].

Lại nữa, nói sinh, chính là sinh của cái năng sinh. ^[77] Sinh vô vi này có tương quan gì với các chi vô minh v.v. để nói chúng có sinh, vì duyên sinh (= duyên khởi) ^[78]? Đã gọi duyên khởi còn cho là thường trụ, cú nghĩa này vô lý.

Tiết 5. PHÂN TÍCH NGŨ NGUYÊN

I. KINH BỘ THÍCH NGHĨA

Ở đây duyên khởi nghĩa là gì? ^[79]

1. *Bát-lạt-đế* ^[80] là nghĩa “đạt đến”; động từ căn *y-đế* ^[81] hàm nghĩa “đi”. Do bởi sự chi phối của tiếp đầu ngữ ^[82] mà động từ căn chuyển đổi nghĩa, nên ‘đi’ do sự ‘đạt đến’ mà chuyển đổi thành ‘duyên’ ^[83].

Sâm là nghĩa “hòa hợp” ^[84]; *ốt* là nghĩa “hướng lên” ^[85]; động từ căn *bát-địa* hàm nghĩa “hiện hữu” ^[86]. ‘Hiện hữu’ do ‘hòa hợp’ và ‘đi lên’ mà chuyển đổi thành ‘khởi’. ^[87] Do bởi pháp hiện hữu này sau khi đi đến duyên đã hòa hợp đi lên gọi là khởi, đó là nghĩa duyên khởi ^[88].

Cú nghĩa này không hợp lý.^[89] Vì sao? Căn cứ trên một tác giả mà có hai hành động, hành động trước cần được diễn tả bằng phân từ độc lập.^[90] Như nói, “sau khi tắm, nó ăn.”^[91] Không có bất cứ pháp nào tồn tại trước khi sinh khởi^[92], theo đó nó đi đến duyên trước, sau đó mới sinh khởi. Không có tác giả thì không thể có tác dụng, nên nói bài tụng:

Đến duyên trước khi khởi:

Vô lý, vì chưa có.

Đồng thời: mất nghĩa “đã”^[93]

Bởi hành vi đi trước.^[94]

Không có lỗi như vậy. Và lại, cần hỏi lại các sư Thanh luận^[95]: Pháp sinh khởi giai đoạn nào, a. hiện tại, hay b. vị lai?^[96]

Nếu vậy, có lỗi gì?

a. Nếu nói pháp sinh khởi hiện tại; nó đã không sinh làm thế nào trở thành hiện tại? Hiện tại nó đã sinh làm sao còn khởi nữa? Đã sinh rồi mà còn khởi nữa thì phạm lỗi diễn dịch vô cùng.

b. Nếu nói pháp sinh khởi vị lai; khi ấy nó chưa có, làm thế nào trở thành tác giả? Tác giả đã không có, làm sao có tác dụng? Cho nên giai đoạn pháp sinh khởi cũng chính là giai đoạn pháp đi đến duyên.

Giai đoạn nào pháp sinh khởi ?

Các hành thời vị lai đang hướng đến sinh khởi, chính giai đoạn này cũng nói là nó đi đến duyên. Lại nữa, quy định của các Thanh luận sư về tác giả và tác dụng là không hoàn chỉnh, theo đó, nó đang tồn tại, gọi nó là tác giả, sự kiện tồn tại được gọi là tác dụng.^[97] Trong đây chúng tôi không thấy có tác dụng tồn tại nào khác với ý nghĩa chủ thể tồn tại. Cho nên, nghĩa này nói theo thể tục thì không có gì sai.

Ý nghĩa được nói trong mệnh đề này, rằng “trong khi cái này tồn tại, cái kia tồn tại; do cái này sinh khởi, cái kia sinh khởi”; ý nghĩa này chính là ý nghĩa duyên khởi.^[98]

Ở đây, tụng nói^[99]:

Như phi hữu^[100] mà khởi

Không^[101] mà duyên cũng vậy.^[102]

Sinh, rồi sinh: vô cùng!

Hoặc trước có, cũng vậy.^[103]

Câu hữu: vẫn “sau khi”,^[104]

Đến đèn, bóng tối mất ^[105]
Hoặc há miệng rồi ngủ;
Ngủ sau, sao không ngủ? ^[106]

II. THẤT-LỊ-LA-ĐA

Luận sư khác ^[107] lại giải thích nạn vẫn theo nghĩa khác.

Bát-lạt-đề hàm nghĩa “phân bố” ^[108], căn *y-đề* có nghĩa là bắt trụ phân từ *itya* hàm nghĩa “thích hợp để đi” ^[109], tức “không đình trú” ^[110]. Trợ ngữ *sâm* hàm nghĩa “tụ tập” ^[111]; *ốt* hàm nghĩa “hướng lên” ^[112]. Tự giới *bát-địa* có nghĩa là “đi”. Do *ốt* làm tiền tố mà “đi” biến thành “khởi”. ^[113] Ở đây nói, sự xuất hiện bằng cách tập hợp những cái sẵn sàng đi đến tụ hội này, tụ hội kia của các nhân duyên, ^[114] đó là nghĩa duyên khởi.

Giải thích này mặc dù phù hợp trong đây ^[115], nhưng ở đây ^[116] làm sao phù hợp, khi Kinh nói. “... Sau khi duyên đến mắt và các sắc, thức phát sinh?” ^[117]

(còn tiếp)

huongtichbooks

^[1] *kleśakarmavastūni*; Ht. 惑業事 hoặc nghiệp sự. Cd. 惑業類 hoặc nghiệp loại. Ht. thêm: “hoặc có hai: quả và nhân.” Chi tiết này không có trong Phạn bản và Cd. *Vyākhyā* cũng không đề cập. Cf. *Thuận chính lý* 28 tr. 496c12.

^[2] *kleśāstrīṇi dvayaṃ karma saptavastu phalaṃ tathā/ phalahetvabhisaṃkṣepo dvāyormadhyānumānataḥ*//26// Ht. 三煩惱二業 七事亦名果 略果及略因 由中可比二. Cd. 三惑二分業 七分類為果 略果及略因 由中可比二.

^[3] *vastu*, 事 sự, được hiểu là cứ sự, tức điểm lập cước (*adhiṣṭhāna*), hay sở y (*āśraya*).

^[4] *Vyākhyā*: thức, danh sắc, sáu xứ, xúc và thọ là quả của vô minh và các hành; sanh và lão tử là quả của ái, thủ, hữu.

^[5] *Vyākhyā*: 5 chi gồm: vô minh, hành, ái, thủ và hữu. Tự thể của vô minh, ái và thủ có bản chất là phiền não; của các hành và hữu có bản chất là nghiệp.

^[6] Ái và thủ.

^[7] Sanh và lão tử.

^[8] Vô minh.

^[9] *anavasthāprasaṅgaḥ*, lỗi nghịch suy vô cùng - *reductio ad infinitum*.

[10] *kleśāt kleśaḥ kriyā caiva tato vastu tataḥ punaḥ/ vastu kleśāśca jāyante bhavādgānāmayam nayāḥ*//27// Ht. 從惑生惑業 從業生於事 從事事惑生 有支理唯 此. Cđ. 從惑惑業生 從業更果類 從類類惑生 有分 理如此.

[11] *Vyākhyā*: phiền não được thấy là hiện tại phát sinh từ sự (*vastu*), tức là ái sinh từ thọ. Phiền não cũng được thấy là phát sinh từ phiền não, tức thủ sinh từ ái. Tự thể của vô minh được kể là tất cả phiền não tiền tế. Nếu vô minh là thủ, nó được hiểu là phát sinh từ ái. Và lại, ái được hiểu là phát sinh từ sự (*vastu*) ấy. Cho nên, tự thể của vô minh là phiền não, thể thì điều được biết rõ là nó phát sinh từ sự hay từ phiền não. Lão tử được giải thích là sự mà tự thể là bốn chi (danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ). Và ở đây phiền não được thấy là hiện tại phát sinh từ sự, tức do duyên là thọ mà có ái. Cho nên, từ lão tử ấy mà phát sinh phiền não; tức chỉ rõ rằng nó sẽ phát sinh. Như vậy cho thấy rõ rằng không phải thêm chi nào nữa.

Quang ký: Nếu danh sắc sinh sáu xứ, sáu xứ sinh xúc, xúc sinh thọ; điều này chỉ rõ rằng lão tử làm nhân cho sự. Nếu thọ sinh ái, điều này chỉ rõ lão tử làm nhân cho hoặc. Nếu thọ sinh ái, chỉ rõ vô minh là quả của sự. Nếu ái sinh thủ, như vậy đã chỉ rõ vô minh là quả của hoặc. Vì quá khứ vô minh, thì hiện tại thể của nó là hai hoặc ái và thủ. Vì lão tử, thì hiện tại thể của nó là sự gồm bốn chi (danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ). Vì rằng ở đây đã chỉ rõ lão tử là nhân, vô minh là quả, vậy đâu cần thêm các chi duyên khởi khác nữa.

[12] Pāli, D.ii. 57: *evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti* . *Trung* 24, tr. 578c5; *Tap* 3, tr. 18a12; ~ 4, tr. 83c9.

[13] *Vyākhyā*: Nếu nguyên lý không được phát biểu như vậy: ‘*Từ hoặc sinh hoặc nghiệp* - tụng 27a...’ Cho đến nói rằng: ‘*do duyên là vô minh mà có hành...*’

[14] ‘*evam asya kevalasya...samudayo bhavati*’ti... Lời Phật nói: ‘Như vậy là sự tập khởi của khối lớn thuần khổ.’

[15] *Vyākhyā*: *apara iti sthaviro Vasubandhur ācārya-Manorathopādghyāya evam āha*. “những vị khác”, chỉ Thượng tọa Vasubandhu, hòa thượng của A-xà-lê Manoratha. *Quang ký*: Cổ Thể Thân. Vị này là Sư tổ của Thể Thân đời sau.

[16] *Tap* 13 tr. 92b21 , “Hữu nhân hữu duyên hữu phược pháp kinh.” *Vyākhyā*, *Sahetusapratyayasānidānasūtre*.

[17] Nguyên văn kinh sẽ được dẫn ở đoạn sau.

[18] *Vyākhyā*: theo giải thích này, thủ là phần vị hiện hành của phiền não nhắm chiếm hữu thọ dụng (*bhogānām prāptaye*); phi lý tác ý ở đây là sự thọ dụng bởi tâm điên đảo (*ayoniśomanaskāro viparītacetasa ābhogo*), do đó nó được kể trong thủ.

[19] *Vyākhyā*: đặt vấn đề, vì thể của phi lý tác ý không phải là thủ (*na hy ayoniśomanaskāra upādānasvabhāvaḥ*). *Quang ký*: “Nếu phi lý tác ý là nhân của vô minh, sao trong kinh *Duyên khởi* không lập thêm một chi nữa?”

[20] *Quang ký* (tr. 168a02): Nếu nói do bởi phi lý tác ý này tương ưng với bốn thủ phiền não tức là được bao hàm trong chi thủ; ái và vô minh cũng tương ưng với bốn thủ lẽ ra cũng được bao hàm trong bốn thủ và không nên lập ái, thủ làm chi duyên khởi riêng.

[21] *Quang ký*: Luận chủ phá.

[22] *Vyākhyā*: đây chỉ Đại đức Śrīlāta. *Quang ký*: Thất-lị-la-đa 室利羅多, luận sư của Kinh bộ.

[23] *sparsākāle*, *Vyākhyā*: “đây chỉ giai đoạn thức phát sanh (*cakṣurvijñānotpattikālah*).” Tức như Kinh nói, “duyên đến mắt và các sắc, nhãn thức phát sinh; tổ hợp căn-cảnh-thức chính là xúc.”

[24] Kinh đã dẫn trên: 何等不正思惟因不正思惟緣不正思惟縛謂緣眼色生不正思惟生於癡. “Những gì là nhân của bất chánh tư duy, duyên của bất chánh tư duy, phước của bất chánh tư duy? Đó là, duyên đến mắt và các sắc, sinh bất chánh tư duy, sinh nơi si.”

[25] *Tạp 2*, tr. 14a15: 無明觸生愛緣愛起彼行。彼愛何因何集何何集何生何轉？彼受觸因觸集觸生觸轉。 Cf. Pāli, *Pālileyyasuttam*, S.iii.96: *avijjāsamphassajena, bhikkhave, vedayitena phutṭhassa assutavato puthujjanassa uppannā taṇhā; tatojo so saṅkhāro*, “Phàm phu vô văn, do xúc được cảm thọ bởi vô minh xúc, phát sinh ái; từ ái phát sinh hành.”

[26] *anavasthāprasangaḥ*.

[27] *Vyākhyā*: chuỗi lý luận vòng tròn kín (*tad etac cakrakam uktam bhavati*), vô minh từ phi lý tác ý, rồi phi lý tác ý lại từ vô minh.

[28] *Quang ký*: Luận chủ phá.

[29] *Vyākhyā*: trả lời của Śrīlāta. *Quang ký*: trả lời bởi Thượng tọa (Thất-lị-la-đa).

[30] *Quang ký*: Luận chủ lại nạn vấn.

[31] Thượng tọa đáp.

[32] *atiprasaṅga*. Cf. *Nyāyabinduṭīka*, 89.² Stcherbatsky, *Buddhist Logic II*, 239, n.1: *atiprasaṅgāt*: “because of an over-deduction ad absurdum; the term is used when the deduction implies giving up of every uniformity and the possibility of everything.”

[33] *Vyākhyā*: đây là lời của Luận chủ. Lỗi thái quá (*atiprasaga*) là như vậy: Như trong Kinh khác nói, duyên đến thọ sinh bởi xúc mà ái phát sinh. Thọ của vị A-la-hán, cảm thọ không do vô minh, không phải là duyên cho ái. Và rồi, xúc không điên đảo cũng không phải là duyên cho thọ nhiễm ô. A-la-hán không có vô minh, nên không có xúc điên đảo. Trong kinh *Đại duyên khởi*, mặc dù hai chi gọi là xúc-thọ này không được nói đến, nhưng được nói trong kinh khác, nên có thể do đó mà lý giải. Cũng như Kinh nói, nó tạo tác các phước hành, thức của nó sinh vào giới hệ phước. Tái sinh phi phước hệ, bất động hệ, cũng vậy. A-la-hán không có hành vô minh, do đó không có thức tái sinh phước hệ, cho đến bất động hệ. Chi hành cũng được chứng minh bằng nguyên lý như vậy. Như vậy ở đây không cần phải nói thêm.

Cũng bằng nguyên lý như vậy mà hiểu rằng, nếu không có sinh thì không có lão tử. Như vậy, chỉ sinh không cần được nói đến. Đây là lỗi thái quá.

^[34] *Vyākhyā*: quan điểm riêng của Luận chủ.

^[35] *pratītyasamutpādaṃ*, pháp duyên khởi (danh từ), *pratītyasamutpanna*, duyên dĩ sinh (phân từ quá khứ dùng như danh từ). Cf. S.ii. 25: *paṭiccasamuppādaṃ vo bhikkhave desāmi paṭiccasamuppanne ca dhamme*. Cf. *Tạp 12*, tr. 85a12: 我今當說緣起法法說; không đề cập duyên dĩ sinh.

^[36] *Pháp uẩn 11*, tr. 505b14: 此中緣起緣已生法。其體雖一。而義有異。

^[37] *anutpanna*, Ht. 未已起 vị dĩ khởi; từ dịch này nhấn mạnh nội hàm của phân từ quá khứ (*utpanna*, phần tử thứ hai trong hợp từ), được cấu trúc với phủ định ngữ (*an~*) để chỉ cái chưa được tác thành, thuộc vị lai.

^[38] Ht. thêm chi tiết 同過現 *đồng quá hiện*, để nêu rõ mâu thuẫn nội tại trong khái niệm “duyên sinh”. Nhưng từ Phạn ngữ *utpanna* và đã hàm ngụ ý tưởng quá khứ, do đó khi dùng với phủ định ngữ để chỉ pháp vị lai, *anutpanna*, tự nó đã cho thấy rõ ý tưởng mâu thuẫn, nên trong Phạn bản không cần thêm chi tiết “quá hiện” như Ht.

^[39] *akṛta*, Ht. 未已作 vị dĩ tác.

^[40] Duyên dĩ sinh: *pratītyasamutpanna*, và hữu vi: *samskṛta*, cả hai danh từ đều được cấu tạo như nhau chung một quy tắc ngữ pháp; cả hai đều là phân từ quá khứ được dùng làm danh từ chỉ cho sự thể tồn tại trong cả ba thời. Xem cht. 72, *Câu-xá*, Thiên thứ nhất, phẩm “Phân biệt giới.” *Vyākhyā*: “*akṛta* (cái chưa được tác thành)- bằng ý tưởng về đương thể sẽ hiện hữu (*bhāvinīyā*) mà các hữu vi vị lai được nói đến; cũng vậy, những pháp duyên dĩ sinh.”

^[41] *ābhisamkārikā cetanā*, tư là cái tác thành, sai khiến; Ht. 能作思 năng tác tư; tư - *cetanā*, tâm sở chủ động tác hành, tác nghiệp. Vì từ *cetita* (cái đã được tư duy) và *samskṛta* (hữu) đều có cùng ngữ nguyên nên được dẫn để giải thích quy tắc cấu tạo từ trên cơ sở tâm lý học. *Vyākhyā*: đặc điểm yếu tính của tất cả hoạt động của tư là tác hành, sai khiến. Vì nó tác thành quả báo dị thực (*vipākābhisamkaraṇād*). Điều đã được tư duy (*cetita*) tức đã được mong cầu (*praṇihita*) bởi tư; như mong rằng “tôi sẽ trở thành chư thiên, tôi sẽ trở thành loài người.” (*devo bhaviṣyāmi manuṣyo bhaviṣyāmi*). Do đó pháp thuộc vị lai được cho là hữu vi. Tuy nhiên, bằng ý tưởng về đương thể sẽ hiện hữu mà hàm ngụ ý tưởng đã sinh, điều này không làm hại ý nghĩa nội hàm của từ hữu vi.

^[42] Luận chủ lại phản nạn: Vậy là sao có hữu vi vô lậu? Tư duy tức mong cầu tác thành dị thực trong vị lai, những pháp này là hữu vi hữu lậu. Nhưng pháp vô lậu không phải là dị thực, làm sao tư duy để tác thành hữu vi vô lậu?

^[43] *te’pi cetitā kuśalayā cetanayā prāptim prati nirvāṇe’pi prasaṅgaḥ?* *Vyākhyā*: đọc *prāptim prati* (hướng đến đắc) thông lên đoạn trên và giải thích: *anāsravā dharmāḥ prāpyerann iti*, đắc các pháp vô lậu; và cũng đọc luôn xuống đoạn dưới, và giải thích: *nirvāṇam api samskṛtatvaṃ*

prasajyate, prāptim prati cetitatvān nirvāṇam prāpyeteti, phạm lỗi là Niết-bàn cũng thuộc hữu vi, vì Niết-bàn được chứng đắc cũng do được tư duy hướng đến đắc. Ht. & Cđ. đọc *prāptim prati* chỉ thông xuống đoạn dưới chứ không thông lên trên. Niết-bàn là đối tượng của đắc (*nirvāṇam prāpya*), mà được tư hướng đến đắc (*prāptim prati cetita*) là hướng đến hữu vi. Như vậy sẽ phạm lỗi niết-bàn cũng là hữu vi, nếu dẫn chứng *cetita* (đã được tư) để giải thích *saṃskṛta* (đã được tác thành).

[44] *Vyākhyā*: Niết-bàn cũng được xác nhận là hữu vi. Nghĩa là do tư duy đối với đắc mà Niết-bàn đạt được. Do nghĩa như vậy mà Niết-bàn mắc lỗi về việc thiết lập tính tạo tác nơi các pháp vị lai, nghĩa là quy tắc khác được thiết lập. Xem cht. trên. *tad evam anenārthenānāgatānam saṃskṛtatva-vyavasthāpane doṣa iti vidhy-antaram upanyasyate*.

[45] Định nghĩa về sắc, xem thiên i.13 & cht. 265: *rūpyate rūpyata iti bhikṣavas tasmād rūpodānaskandha ity ucyate*, nó bị biến hoại, vì vậy gọi nó là sắc. Nhưng sắc vị lai chưa hiện hữu nên chưa bị biến hoại, nhưng vẫn có thể nói đến sắc vị lai.

[46] *rūpyamāṇa*, cái đang bị biến hoại, và *rūpa*, sắc, vì đồng loại (*jātiyatvāt*): về mặt ngữ pháp, cả hai từ đều cùng chung ngữ tộc (*dhātu*: tự giới) nên được nói là đồng loại. Về mặt nhận thức, khái niệm đồng loại - *jāti* - là khái niệm về lớp (class), như lớp bò chỉ chung tất cả bò trong mọi thời gian và phương xứ.

[47] Skt: *hetur atra samutpādaḥ samutpannam phalaṃ matam* //28ab// Trong đây, ý Kinh nói, duyên khởi là nhân, duyên dĩ sinh là quả. Ht. 此中意正說因起果已生. Cđ. 此中緣生因。所生已名果.

[48] *Ti-bà-sa* 23, tr. 118b1: 復次因名緣起法 果名緣已生法. *ibid.* tr.118b11: “Hiếp Tôn giả nói, vô minh duy chỉ gọi là duyên sinh pháp, lão tử duy chỉ gọi là duyên dĩ sinh pháp, trung gian 10 chỉ gọi là duyên sinh và cũng gọi là duyên dĩ sinh. Tôn giả Diệu Âm nói, hai chi quá khứ chỉ gọi là duyên sinh pháp, hai chi vị lai chỉ gọi là duyên dĩ sinh pháp; trung gian tám chi, vừa duyên sinh vừa duyên dĩ sinh...”

[49] *Quang ký*: Nạn vấn, ‘Nếu nhân và quả mà không có sự sai biệt về thể tính, thì sự xác định duyên khởi và duyên dĩ sinh bất thành.’

[50] *Vyākhyā*: Không phải rằng duyên sinh và duyên dĩ sinh không được xác định; vì khác nhau chỉ do quan hệ đối đãi, cũng như nhân [khác] với quả, tức cũng như bờ bên này [khác] với bờ bên kia (*pārāpāravat, hetuphalavad iti*),

[51] *Vyākhyā*: Quan hệ nhân quả ở đây cũng giống như quan hệ hạt giống với mầm non. Do quan hệ với cái gì mà nó được gọi là nhân thì cũng do quan hệ bởi chính cái ấy mà nó không được gọi là quả. Cũng như do quan hệ với A mà B được gọi là cha, thì cũng chính do quan hệ với A mà B không được gọi là cha nữa.

[52] *Sthavira-Pūrṇāśa*, Ht. 尊者望滿 Tôn giả Vọng Mãn; Cđ. 大德富婁那捨Đại đức Phú-lũ-na-xả. *Ti-bà-sa* 23 tr. 118b15 dẫn chứng như là quan

điểm chính thống của Hữu bộ. Thế Thân không thừa nhận quan điểm này nên nói là “truyền thuyết” (*kīlety asambhāvanāyām*).

^[53] Duyên khởi chứ không phải duyên dĩ sinh, vì chỉ có thể là nhân cho pháp khác (*anyadharmahetutvāt*) chứ không thể là quả vì chưa sinh (*anutpannatvāt*).

^[54] Năm uẩn tối hậu, là những pháp duyên dĩ sinh, vì là quả đã sinh (*utpannatvā*), nhưng không phải là duyên khởi, vì sau sát-na tâm tối hậu A-la-hán nhập niết-bàn, chúng không làm nhân cho pháp nào nữa (*tataḥ phalānutpatteśca*).

^[55] Dẫn lại nguyên văn đoạn trên, xem mục “Bốn biểu thức duyên khởi”.

^[56] Skt: *Etad utsūtram*.

^[57] *Tạp* 12, tr. 85a17: 彼云何無明？若不知前際 不知後際 不知前後際... Pāli tương đương, S.ii.4 (Vibhaṅga): *katamā ca... avijjā? yaṃ kho.. dukkhe ... dukkhasamudaye ... dukkhanirodhe ... dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya aññānaṃ*; vô minh là gì? Là không biết rõ khổ, tập, diệt, đạo.

^[58] *nītārtham*. *Vyākhyā*: *vibhaktārtham*, ý nghĩa đã được tách biệt. Hán: 了義 liễu nghĩa.

^[59] Nguyên Phạm *pṛthivīdhātu*, nhưng nên hiểu là *ādhyātmikā pṛthivīdhātuḥ*: nội địa giới.

^[60] *Hastipadopamā-Sūtram*. *Trung* 7, tr. 464c6: 諸賢！云何內地界？謂內身中在內所攝堅堅性住內之所受。此為云何？謂髮毛爪齒麤細皮膚肌肉筋... Pāli, *Mahāhatthipadopomasuttam*, M.i.185: *katamā cāvuso, ajjhattikā pathavīdhātu? yaṃ ajjhattam paccattam kakkhaḷam kharigatam upādinnaṃ, seyyathidaṃ – kesā lomā nakhā dantā taco...*

^[61] *Vyākhyā*: không phải trong tóc, lông các thứ duy chỉ có địa giới. *Quang* ký: Trong tóc, lông các thứ không phải chỉ có sắc, mà còn có thanh, hương... Nhưng địa giới trội hơn hết.

^[62] *Vyākhyā*: Nếu nói, “Tóc các thứ là gì? Địa giới”. Sự thuyết minh như vậy là không đầy đủ. Bản thân của tóc không chỉ là địa giới, mà còn là các thứ khác như sắc các thứ. Nhưng nếu nói, “(Nội) địa giới là gì? Tóc các thứ.” Sự thuyết minh như vậy là đầy đủ. Vì ngoài tóc các thứ ra không có gì là nội địa giới.

^[63] *iha*, “trong đây”, trong Kinh *Đại duyên khởi*, hay *Đại nhân duyên* đã dẫn trên.

^[64] Pāli, dẫn trên: *yaṃ vā panaññampi kiñci ajjhattam paccattam kakkhaḷam kharigatam upādinnaṃ*, và còn những thứ khác nữa, được chấp thủ trong nội thân, cứng rắn... *Tạp*, đã dẫn: 如是比此身中餘在內所攝堅性住內之所受諸賢是謂內地界. *Quang* ký: “các thứ khác” được nói ở đây như đàm, dãi các thứ.

^[65] Kinh bộ chất vấn. *Vyākhyā*: Vô minh, nghĩa là vô tri đối với tiền tế, hậu tế, trung tế; vô tri đối với Phật, Pháp Tăng, v.v... Thọ các thứ là dị loại

(*jātyantara*), chúng có ý nghĩa gì trong vô minh, khi nói rằng phần vị năm uẩn là vô minh?

[66] *Vyākhyā*: trong sự tồn tại hay không tồn tại của cái này, tùy theo đó mà cái kia nhất định tồn tại hay không tồn tại, chính cái này là *chi* (*aṅga*). Trong khi vô minh tồn tại thì các hành tồn tại, vô minh không tồn tại thì hành không tồn tại; vậy chính vô minh là *chi*, chứ không phải thọ các thứ.

[67] Pradhan: *arhataḥ*; Ht.&Cd. đều không có chi tiết này.

[68] Pradhan: (...) *pañcaskandhahetukāḥ. kim tarhi. avidyāhetukā eva*. Ht. & Cd. đều không có chi tiết này. Cũng không có trong chính văn được dẫn bởi *Vyākhyā*.

[69] *Vyākhyā*: Trong khi vẫn tồn tại năm uẩn trong phần vị A-la-hán (*arhattvāvasthāyām*), nhưng không tồn tại thức, tức kết sinh thức (*pratisandhai-vijñāna*) lệ thuộc phước hành, phi phước hành, bất động hành; cũng như không tồn tại các chi ái, thủ,..., mặc dù vẫn tồn tại năm uẩn trong giai đoạn vô minh diệt (*niravidyāvasthānam*).

[70] Toàn đoạn trong Pradhan, không có trong các bản dịch Hán; *Vyākhyā* cũng không dẫn: *yad apy uktam — “hetur atra samutpādaḥ samutpannam phalaṃ yāvac catuṣkoṭikāḥ” iti|etad apy utsūtram? sūtre’nyathā nirdeśāt| “pratītyasamutpādaḥ katamaḥ? yadutāsmin satīdaṃ bhavati” iti vistareṇoktvā “iti yā’tra dharmatā dharmasthititā yāvad aviparyastatā ayam ucyate pratītyasamutpādaḥ” iti| dharmatā ca nāma dharmajātiḥ dharmānām śailiḥ|ato yeyam dharmatā ya eṣa niyamah| avidyāyām eva satyām saṃskārā bhavanti, , nānyathā|eṣa pratītyasamutpādo na hetur eva |* “Điều nói rằng, “Sinh khởi là nhân; cái đã sinh là quả”, điều này há không vượt ngoài Kinh? Vì Kinh nói khác. Kinh nói, “Duyên khởi là gì? Trong khi cái này tồn tại, cái kia tồn tại...” Sau đó lại nói, “Pháp tính này là pháp trụ, không diên đảo, pháp này được gọi là duyên khởi.” Pháp chủng loại gọi là pháp tính, là giới loại của các pháp. Cho nên pháp tính cũng chính là pháp vị (pháp tất yếu). Nghĩa là, trong khi vô minh tồn tại, thì hành tồn tại, chứ không phải khác. Vậy thì, duyên khởi này không phải là nhân.”

[71] Kinh bộ chỉ trích phạm trù thứ nhất trong tứ cú của Tôn giả Vọng-mãn.

[72] *nikāyāntarīyā. Vyākhyā: ārya-mahīśāsakāḥ*: các luận sư Thánh Hóa địa bộ. Quang ký: chuẩn theo *Tông luân luận*, đây là quan điểm của Đại chúng bộ. Tì-bà-sa 23, tr. 116c5: 或復有執緣起是無為如分別論者。Các vị phân biệt luận giả cho rằng duyên khởi là pháp vô vi.

[73] *iyam dharmatā*; Ht. 緣起法性 duyên khởi pháp tánh.

[74] *Vyākhyā* dẫn Kinh, *Sālistambasūtra* (cf. *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, part I, Ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga, 1961; tr. 100-103); Hán, *Phật thuyết Đại thừa Đạo can kinh* 佛說大乘稻芊經, T16 n712. Cf. Pāli, S. 12. 20 Paccaya: *uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, tthitāva sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā*. Tap 12, tr 84b16.

[75] *nityam*, Ht. 湛然常住 trạm nhiên thường trụ.

[76] *Vyākhyā*: Các bộ pháp khác quan niệm rằng duyên khởi (= duyên sinh) là pháp thường hằng. Bất cứ sự sinh (*utpāda*) nào cũng là duyên sinh (*pratītya-sam-utpāda*, duyên khởi). Sự sinh này được nói là đặc tính của hữu vi. Kinh nói, “Đây là ba đặc tính hữu vi của hữu vi. Sinh của hữu vi cũng được nhận biết; sự hoại diệt, sự đình trụ và sự biến dị của nó cũng được nhận biết.” (xem thiên thứ nhất, phẩm Phân biệt Căn, pháp bất tương ưng hành, bốn hữu vi tướng). Vì đặc tính hữu vi nên không thường hằng, nhưng các bộ ấy lại cho rằng đặc tính (*lakṣaṇa*, tướng) cũng thường hằng, vì vậy luận chủ nói, một hữu thể khác nào đó vốn thường hằng mà lại là đặc tính của pháp không thường hằng, thế thì không hợp lý. Thực vậy, niết-bàn hay hư không, vốn là những pháp vô vi, không phải là đặc tính (*tướng*) của bất cứ pháp không thường hằng nào. Nó là đặc tính (*lakṣaṇa*: năng tướng) tồn tại trước khi cái được định tính tướng (*lakṣya*: sở tướng) sinh, vậy nó là đặc tính của pháp gì? và trong khi cái được định tính hoại diệt, nó vẫn tồn tại, bấy giờ nó là đặc tính của pháp gì?

[77] *utpādaś ca nāmotpattur bhavatīti*, *Vyākhyā* đọc: *utpādaś ca nāmābhūtvā-bhāva-lakṣaṇaḥ*, sinh là đặc tính của cái chưa hiện hữu thì hiện hữu. Cđ. 生者是未有向有法相 sinh là đặc tính của pháp chưa tồn tại hướng đến tồn tại. Ht. 起必應依起者立 khởi tất phải y trên khởi giả mà lập.

[78] *Vyākhyā*: Theo nguyên lý của Kinh bộ, pháp sinh khởi (*utpatti*) duy chỉ thực hữu trong hiện tại. Sự sinh này, mà các vị ấy cho là vô vi, có liên hệ gì với vô minh? Như sự quan hệ giữa việc đun nấu với cơm, là đặc tính của đun nấu mới quan hệ người làm và việc làm nên gọi là nấu cơm. Không có liên hệ của sắc với hư không (vô vi), như là đặc tính quan hệ của sự sinh (*utpatti*) và kẻ sinh (*utpatti*), để có thể nói sắc có (yếu tính là) hư không (*rūpasy' ākāśam*).

[79] *Quang ký*: Đại chúng bộ nêu câu hỏi; giải đáp trong đây là của Kinh bộ, hoặc của Hữu bộ. Tuy nhiên, trong kết luận, giải đáp được đề ra theo quan điểm “quá, vị vô thể, hiện tại thực hữu” của Kinh bộ.

[80] *prati*; Ht. 鉢刺底 bát-lạt-đề. Phân tích ngữ nguyên của từ *pratītya-samutpāda* - duyên khởi.

[81] *Öi, eti*; Ht. 醫底界 y-đề giới.

[82] Hán: 由先助力. *upasargavaśena*.

[83] *pratītya*: sau khi đi đến, sau khi duyên đến.

[84] Skt: *sam*. Ht. 參是和合義, đọc sâm hoặc tham.

[85] *samutpūrvāḥ pradurbhāvārthaḥ*, tiền tố *sam-ut* hàm nghĩa “xuất hiện”. Ht. phân tích thành *sam*: hòa hiệp 參是和合義, và *ut*: hướng lên 嚮是上升義. Xem định nghĩa từ *saṃskṛta* (hữu vi) trong phẩm I Phân biệt giới, i.7ab: *sam* = *sametya* (tụ hội).

^[86] **padī** *sattārthaḥ*, động từ căn **pad**: hàm nghĩa “hiện hữu”. Ht. 鉢地界是有義 bát-địa giới thị hữu nghĩa.

^[87] Câu này không thấy trong Phạn bản & Cd., do Ht. thêm vào để diễn giải ý nghĩa câu tạo từ theo quy tắc ngữ pháp.

^[88] *pratyayaṃ prāpya samudbhavaḥ pratītyasamutpādaḥ*, “duyên khởi, nghĩa là xuất hiện (hiện khởi) sau khi đạt đến duyên (hội đủ duyên).”

^[89] Chỉ bắt bởi các nhà ngữ pháp (Vaiyākaraṇa).

^[90] *ktvā-vidhi*, phân từ độc lập (*absolutive*), hàm nghĩa “sau khi đã làm”, lập thành do nối đuôi ~*tvā* vào động từ căn; thí dụ: **snā-tvā**: sau khi tắm. Hán dịch tương đương: trợ từ 已 dĩ.

^[91] *snātvā bhūṅkta iti*.

^[92] *Vyākhyā*: theo quan điểm các nhà Kinh bộ. Chủ trương Kinh bộ là pháp thuộc vị lai không thực hữu.

^[93] *saha cet ktvā na siddho’tra*: “Nếu đồng thời, mất ý nghĩa “sau khi đã”; nếu duyên (*pratītya*) và khởi (*utpāda*), hai hành động (*kriyām*) cùng thời, phân từ *ktvā* mất ý nghĩa (*ktvā na siddhaḥ*), vì chức năng của nó là chỉ điểm hành vi diễn ra trước.

^[94] *Vyākhyā*: Luận chủ dẫn chỉ trích của các nhà ngữ pháp (*vaiyākaraṇa*) bằng bài tụng này.

^[95] *śābdika*, phái ngôn ngữ học, bao gồm các nhà ngữ pháp và ngữ nghĩa. Cd. 學聲論人 Ht. 聲論諸師.

^[96] Kinh bộ sư hay Thuyết nhất thiết hữu bộ thích nạn.

^[97] *bhavati karttā, bhūtiḥ kriyā*.

^[98] Ht. diễn thêm: “Do đó, cần dẫn [đoạn văn] này để giải thích ý nghĩa duyên khởi.”

^[99] *Vyākhyā*: *tatsiddhāntena prakriyām darśayati*, dẫn tông nghĩa để chỉ rõ câu tạo ngữ nguyên.

^[100] *asan*, *Vyākhyā*: *abhāvaḥ alabdihātmaḥ*, phi hữu, tức vô thể, chưa đắc tự thể, chưa hình thành tự thể.

^[101] Từ này không có trong nguyên văn Phạn; *Vyākhyā* đọc từ *asann* (phi hữu) trong câu trên xuống luôn đây (*asann ity arthaḥ*). Các bản Hán, Ht. & Cd. cũng đọc như vậy.

^[102] *Quang ký*: Hai câu tụng này chứng minh cái phi hữu nhưng vẫn có nghĩa đi đến duyên. Theo Kinh bộ, pháp trong vị lai tuy không có thực thể tồn tại nhưng nó hướng đến hiện tại nên giả danh gọi là hữu. Nghĩa là nó khởi ngay khi nó đến duyên. Hai câu tụng sau, bác bỏ Thanh luận.

^[103] [*aniṣṭhā*]*san purāpi vā*; *Vyākhyā*: từ *vā* (hoặc), chỉ quan điểm khác. Câu tụng này có hai cách đọc, do liên âm hoặc không liên âm với từ đi trước: (a) Không liên âm *aniṣṭhā san purāpi vā*, “[vô cùng] hoặc trước đó đã tồn tại.” Theo quan điểm của các nhà Thanh luận và cùng Số luận, cái tồn tại mới sinh khởi (*sann utpadyate*). Các Luận sư Phật giáo cũng nói, cái tồn tại mới sinh khởi (*asmākam api sann utpadyate*). Theo tông nghĩa của Tì-bà-sa, pháp thực sự tồn tại trong vị lai (*anāgatānām astitvāt*). Theo

nguyên lý của Kinh bộ cũng vậy, vì chúng tử là pháp năng sinh (*janakadharmabījasadbhāvāt*) tồn tại trong vị lai. Nhưng với Kinh bộ pháp thể không tồn tại trong vị lai; nó thực hữu ngay khi nó khởi. (b) Liên âm *aniṣṭhāsan* = *aniṣṭhā asann*, “ [vô cùng] hoặc trước đó không tồn tại.” Giải thích theo cách đọc này: Các nhà Thanh luận nói, “Không có bất cứ pháp nào tồn tại trước khi sinh khởi, cái mà nó đi đến duyên trước, sau đó mới sinh khởi”; phát biểu này muốn nói gì? Hoặc giả nói, chính cái đã hiện hữu mới sinh khởi (*sann evotpadyate*); thế thì cái bình được thừa nhận tự nó có trước rồi không cần quan hệ đến khởi đất. Để tránh lỗi diễn dịch vô cùng nên giải thích “cái không tồn tại mới khởi” (*asann utpadyate*). Cđ. đọc theo (a), nhưng thông lên về trên: “Đã sinh rồi sinh nữa, phạm lỗi vô cùng, vì đã tồn tại.” Ht. 或先有非有 hoặc tiên hữu phi hữu; có lẽ cũng đọc theo cách (a), nhưng trong đó từ *api* (cũng) được hiểu là *asann api*. Quang ký: Câu tụng ba, bác bỏ ý tưởng khởi trong hiện tại, vì phạm lỗi vô cùng câu tụng 4, bác ý tưởng khởi trong vị lai, vì phạm hai sai lầm: a. *Tiên hữu*, thể đã tồn tại trong vị lai, vì có thể mới có dụng. b. *Phi hữu*, không tồn tại thể để khởi dụng, vì thể không tồn tại trong vị lai. Hoặc giải thích cách khác: *tiên hữu*, ý nói đã có khởi dụng trong vị lai; *phi hữu*, ý nói không có tác giả.

^[104] Hai hành động xảy ra cùng lúc, vẫn phải dùng phân từ đuôi *ktvā*: “sau khi”.

^[105] *dīpaṃ prāpya tamo gatam*, bóng tối sau khi đi đến đèn thì mất; Ht.: 闇至已燈滅 ám chí dĩ đăng diệt, “sau khi bóng tối đi đến thì đèn tắt.” Quang ký đọc là 闇至已/燈滅 do đó hiểu, “sau khi bóng tối đến, đèn tắt”; hai chủ thể với hai hành động khác nhau. Cách đọc và hiểu này sai ngữ pháp trong tụng văn Phạn. Trong đó, một chủ thể, *tamo* (bóng tối), cùng lúc có hai hành động: *dīpaṃ prāpya*: sau khi đi đến đèn; và ngay lúc nó diệt: *gatam*. Hán dịch Ht. nên đọc là 闇至燈已/滅. Vyākhyā: chính ngay trong thời điểm bóng tối đang đến ngọn đèn thì nó (bóng tối) biến mất; hai hành động trực tiếp không gián cách chứ không phải song song (*samanataram eva tan na yugad*).

^[106] Vyākhyā: câu nói, *vyādāya śete*, “sau khi há miệng, nó ngủ”, mặc dù hành vi “há miệng” được nói với phân từ độc lập (*ktvā* = *lyap*), nhưng không hàm ngụ hai hành động liên tiếp, nghĩa là, không phải “sau khi há miệng”, ngay sau đó nó ngậm lại (*anantaram samvṛtya*), rồi mới ngủ. Cho nên, câu văn nói “sau khi há miệng, nó ngủ”, cần được hiểu rằng, “nó vừa há miệng vừa ngủ.”

^[107] Vyākhyā: bhadanta-Śrīlātaḥ. Quang ký: vị Thượng tọa trong Kinh bộ.

^[108] *pratir vīpsārthaḥ*, tiền tố *prati* hàm nghĩa “phân bố”. Ht. 鉢刺底是種種義 bát-lạt-để, có nghĩa là “chúng chúng”. Cđ. 波羅底以重為義 ba-la-để, có nghĩa là “trùng” (lặp lại). Skt. *vīpsā*, chuỗi phân bố hay phân phối, rải khắp, với sự lặp lại nhiều lần: *vṛkṣaṃ vṛkṣaṃ siñcati*, nói tưới cây này, đến cây khác; *mandam mandam nudati pavanaḥ*, gió thổi hiu từng đợt liên tục (Cf. Pāṇini i.4.90). Vyākhyā: *nānāvācinām adhikarāṇānām sarveṣāṃ*

kriyāguṇabhyām vyāptum icchā vīpsā: ước muốn (*icchā*) đạt đến khắp tính năng và tác dụng trong tất cả mọi bối cảnh, sự ước muốn này gọi là *vīpsā*. Danh từ được lập từ thể hi cầu của động từ căn **āp**: đạt đến (*vy-āp* < *vi-īp*).

[109] *itau sādharma ityāḥ*, Cf. Pāṇ. iv, 4. 98: *tatra sādhuḥ. Vyākhyā: tatra sādhuḥ iti yat-pratyayaḥ itau vīnaṣṭau sādharmaḥ*, danh từ phái sinh (*taddhita*) có đuôi *ya* sau ngữ căn của danh từ tận cùng bằng sở y cách (*locative*) hàm nghĩa “thích hợp, có khả năng”. Theo đó, phân từ **itya** hàm nghĩa “thích hợp (: sẵn sàng) để đi”, tức “đi mất”, biến mất, diệt.

[110] *Vyākhyā: itau vīnaṣṭau sādharmaḥ, anavasthāyin ity arthaḥ*, “đi, là đi mất, nghĩa là không đình trú.” Ht. 醫底界是不住義 tự giới *y-để* có nghĩa là “không đình trú”. Và diễn thêm: “bất trụ” (*-itya*) do trợ ngữ “chúng chúng” (*prati-*) biến thành nghĩa “duyên” (*pratītya*). Cđ. 一底也是不住法謂無常 nhất-để-dã chỉ pháp không đình trú, tức vô thường. Quang ký(171a21): “Nói *bất trụ*, ý nêu rõ niệm trước làm duyên cho các pháp; pháp theo đó mà rơi rụng nên nói là bất trụ. Từng pháp bất trụ như vậy riêng biệt thì không thể làm duyên, vì không có tác dụng; cần phải tụ hội với số nhiều mới có thể dụng, cho nên người cấu tạo từ thêm trợ từ “chúng chúng” vào tự giới “bất trụ”.

[111] Đã định nghĩa ở trên, xem cht. 776, ở đây Phạn bản không lặp lại.

[112] Định nghĩa này không có trong Pradhan; ở đây thêm vào theo *Vyākhyā: sam-upasargaḥ samavāyārtham*. Ht. 參是聚集義 sâm thị tụ tập nghĩa. Cđ. 三以聚集為義 tam dĩ tụ tập vi nghĩa.

[113] *utpūrvāḥ padīḥ prādurbhāvārthaḥ*, động từ căn **pad**, với tiền tố **ut**, hàm nghĩa “xuất hiện”.

[114] *tām tām kāraṇasāmagrīm prati*.

[115] *atra*, *Vyākhyā*: phù hợp với kinh *Duyên khởi (Pratītyasamutpāda-sūtra)*, dẫn trên. Cđ. 於此經中 “ở trong Kinh này”, đại ý như *Vyākhyā*. Ht. 於此 “ở đây” không chỉ rõ nơi nào.

[116] *iha*, Cđ. hiểu là 於餘處 *u dur xū*, trong các Kinh khác. Ht. hiểu là 此中 種種聚集豈成 trong ý nghĩa chúng chúng tụ tập. Quang ký(17b14): Mất và sắc, mỗi cái là một duyên, ở đây làm sao trở thành các duyên tụ hội? Lại nữa, mất và sắc đã thành duyên riêng biệt, tức không phải các duyên hòa hợp và thức con mắt là thể duy nhất, lại càng không thể là tụ hội. Vậy làm sao thành các duyên tụ hội?

[117] Đoạn văn được Phật nói tán mạn trong nhiều Kinh. Văn chuẩn Skt.: *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam*; chuẩn Pāli: *cakkhuṇca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññānam*. *Vyākhyā*: thích nghĩa từ *pratītyasamutpāda* như vậy có thể phù hợp với kinh *Đại Duyên khởi*, vì không một pháp nào khởi đơn độc, mà cùng khởi. Nhưng trong đoạn Kinh vừa dẫn này, theo đó không có hợp từ *pratītyacakṣūmsi* để diễn thành *pratītyānām cakṣūmsi* (những mắt của những pháp sẵn sàng để diệt vong), như phân tích hợp từ *pratītyasamutpāda* thành *tām tām kāraṇasāmagrīm*

prati ityānām samavāyenoṭpādaḥ. Cho nên, trong đoạn Kinh vừa dẫn, nói “sau khi *duyên đến mắt và các sắc...*”, cần phải hiểu là “sau khi *đi đến mắt và các sắc...*” (*cakṣus hi pratītya prāpya rūpāni...*). Nạn vắn của Thanh luận sư nêu trên cũng được áp dụng trong trường hợp này: “Nhãn thức không tồn tại trước khi khởi, tức là nhãn thức mà trước tiên nó duyên đến mắt và các sắc, sau đó mới khởi.” Ở đây có thể tham khảo thêm Candrakīrti (*Prasannapāda*, tr.6-7): “Kinh nói: Duyên đến mắt và các sắc, thức của mắt xuất hiện... Theo ngữ cảnh, từ duyên - *pratītya*, nói rằng duyên đến mắt khi mà đối tượng cá biệt được thừa nhận hiển nhiên; điều đó muốn nói rằng một thức khi xuất hiện lấy một mắt làm nhân, vậy thì ý nghĩa phân bố ở chỗ nào?”

huongtichbooks.

TINH HOA TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO

GIỚI THIỆU

Nhan đề xuất bản lần thứ nhất do Ban Tu thư Viện Đại học Vạn Hạnh là *Các Tông Phái của Đạo Phật*. Đó là nhan đề của tập giáo trình dùng làm tài liệu cho sinh viên nghiên cứu Phật học. Nguyên đề của sách là *The Essentials of Buddhist Philosophy* mà lần tái bản này sẽ giữ nguyên, dịch theo tiếng Việt là *Tinh Hoa Triết Học Phật Giáo*. Nguyên đề của sách đã nói rõ mục đích của tác giả khi viết sách. Như ông tự giới thiệu trong chương dẫn nhập, ông trình bày triết học Phật giáo theo xu hướng hệ thống. Mỗi tông phái đại diện cho một xu hướng đặc sắc.

Tuy nhiên, nội dung sách có giới hạn của nó. Đó là chỉ giới hạn trong các xu hướng Phật học Trung hoa và Nhật bản. Tất nhiên tác giả cũng có đề cập đến nền tảng nguyên thủy của mỗi hệ tư tưởng. Theo bản ý của tác giả, thành tựu của triết học Phật giáo Trung hoa, và sự phát triển của nó sang Nhật bản, như là đỉnh cao tổng hợp các xu hướng Phật giáo từ trước đã xuất hiện tại Ấn độ.

Về tác giả, những người nghiên cứu Phật học qua tham khảo Hán tạng đều biết ơn ông trong sự biên tập và san định bộ *Đại Chính Tân Tu Đại Tạng kinh*, 100 quyển. Đây là kho tàng văn hiến Phật giáo vĩ đại nhất của thế giới còn truyền đến ngày nay.

Tác phẩm này được xem là công trình tập hợp của ông suốt cả cuộc đời nghiên cứu Phật học. Hầu hết các chương đều từ tài liệu mà ông chuẩn bị ở Tokyo để diễn giảng trong một loạt các buổi giảng tại Viện Đại học Hawaii khi ông được Viện này mời làm Giáo sư biệt thỉnh, giảng khóa 1938-1939. Năm 1939, một cuộc hội thảo của các nhà Triết học Đông Tây họp tại Viện Đại học Hawaii, sách của ông được chọn làm văn bản thảo luận. Kết quả hội thảo được giới thiệu trong tạp chí Triết học Đông-Tây, xuất bản năm 1944 do Ban Tu thư Viện Đại học Princeton.

Bản dịch Việt tái bản lần này được duyệt lại, có thay đổi và sửa chữa nhiều chỗ. Để giúp người học có thêm tài liệu tham khảo các vấn đề liên hệ, thỉnh thoảng người dịch thêm chú thích, ngoài các chú thích của chính tác giả. Những chú thích thêm của người dịch đều có ghi TS.

Ngoài công trình công hiến cho bộ *Đại Chính Tân Tu Đại Tạng kinh*, và tác phẩm này, ông còn viết và dịch nhiều tác phẩm Phật học khác nữa như được liệt kê dưới đây:

Về biên tập:

大正新修大藏經 *Đại Chính Tân Tu Đại Tạng kinh*, 100 tập.

The Pāli Samanta-pāsādikā, bốn tập (chung với Nagai). Ấn bản Pāli của *Luật Thiện kiến tì-bà-sa*.

南傳大藏經 *Nam truyền Đại tạng kinh*, bản dịch tiếng Nhật của Tam tạng Pāli gồm cả các số giải.

Hōbōgirin, dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises (法寶義林 *Pháp bảo nghĩa lâm*), ba tập, gồm một bản tăng bổ (với Sl. Lévi).

The Śākuntala, kịch Sanskrit của Kālidāsa.

大日本佛教全書 *Đại Nhật bản Phật giáo toàn thư*, 160 tập (với Shinkyō Mochizuki và Seigai Omura).

Tác phẩm:

巴利語佛教講本 *Ba-lị ngữ Phật giáo giảng bản*, văn học Phật giáo Pāli.

印度佛哲學宗教史 *Ấn độ Phật triết học tông giáo sử*, chung với Kimura.

昭和法寶總目錄 *Chiêu hòa Pháp bảo tổng mục lục*, ba tập.

印度佛教史蹟寫實 *Ấn độ Phật giáo sử tích tả thật*.

The Date of Vasubandhu, the Great Buddhist Philosophe, Indian Study in Honor of Charles Rockwell Lanman.

Phiên dịch:

A Record of the Buddhist Religion as practised in India and Malay Archipelago (671-695 stl.), bởi Nghĩa Tịnh (義淨南海寄歸傳 Nghĩa Tịnh, Nam hải ký quy truyện).

Amitāyur Dhyāna-Sūtra (*The Sūtra of the Meditation on Amitayus*) (*The Sacred Book of the East*, Vol. XLIX). 觀無量壽經 Quán Vô Lượng Thọ kinh.

The Life of Vasubandhu by Paramārtha(T'oung Pao).

The Abhidharma Literature of the Sarvāstivādin (Journal of the Pāli Text Society, 1905).

ウパニシャト全書 Bản dịch tiếng Nhật 108 *Upanishads*, chín tập (chung với nhiều người).

薄伽梵歌 *Bạc-già-Phạn-ca*, bản dịch tiếng Nhật *Bhagavad-gītā*.

印度古聖歌 *Ấn độ cổ thánh ca* bản dịch tiếng Nhật *Rig-veda*.

Le voyage de Kanshin en Orient (724-754), Aomi-no Mabito Genkai (779) B.E.F.E.O., t. XXVIII et XXIX). *Quá Hải Đại sư Đông chinh truyện*.

Thị ngạn am,

Pl. 2547, Quý mùi, Đông

Tuệ Sỹ

A-TỶ-ĐẠT-MA-CÂU-XÁ TẬP II

Chương I

TỔNG THUYẾT VŨ TRỤ LUẬN

I. VŨ TRỤ LUẬN THẦN THOẠI

1. VŨ TRỤ LUẬN CỔ ĐẠI

Các nền văn minh tối cổ của nhân loại mà ngày nay còn biết đến, ngoại trừ Trung hoa, đều có những truyền kỳ thần thoại về vũ trụ luận. Từ những điểm thấy là tương đồng hoặc dị biệt, tùy theo cách nhìn, các nền văn minh này được nhận định hoặc xuất phát từ một nguồn gốc chung, hay chỉ có những quan hệ láng giềng. Phần lớn cách nhìn này tùy thuộc phương pháp lý giải các mẫu thần thoại trong các tôn giáo cổ liên hệ vấn đề vũ trụ luận. Những từ ngữ quen gặp trong các kinh điển Phật giáo, như *Ārya*, *Indra*, *Asura*, *Sumeru*, *Uttara-kuru*, v.v., cũng được tìm thấy khá phổ biến trong các mẫu thần thoại từ hai khu vực văn minh tối cổ là Lưỡng Hà và thung lũng Indus; chúng có ý nghĩa gì ở đây?

i. Nguồn gốc āryan

Kể từ khi các văn bản đất sét viết bằng ký tự hình nêm được phát hiện tại Nippur, nay gọi là Nuffar, cách Bagdad, Iraq 150 km về phía Bắc, nguồn gốc thần thoại trong *Sáng thế ký* (*Genesis*) của *Thánh kinh* Do-thái (Cựu Ước) được xét lại. Người ta đề nghị đọc lại *Genesis* trong *Thánh kinh* Cựu Ước (*Alternative Genesis*), dẫn lùi về văn minh Sumeria căn cứ trên các văn bản đất sét viết bằng chữ hình nêm (cuneiform) phát hiện tại Nippur, với nhiều giải thích ngữ nguyên thú vị.^[1] Và cũng từ đó, dấu vết của các dân tộc tối cổ trong vùng Trung Đông được lần lượt theo dõi.

Thêm nữa, cho đến khi nền văn minh lưu vực Indus được phát hiện, với sự khai quật hai di chỉ Mahenjo Daro và Harappa, nhiều chứng cứ cho thấy hình như các nền văn minh tối cổ, trừ Trung hoa, bao gồm trên một khu vực rộng lớn trải dài từ phía bắc Ural Nga, xuống đến Lưỡng Hà, lan sang Ấn-độ, đều có quan hệ mật thiết nào đó; hoặc cùng chung một nguồn gốc, hoặc giao lưu tương tác.

Văn minh thung lũng Indus là nền văn minh đô thị sớm nhất trong lịch sử nhân loại, trưởng thành trong khoảng 2600-1900 tr.TL. Nó cũng được gọi là văn minh Harappa, tên một ngôi làng thuộc Punjab, một tỉnh đông dân cư đông bắc Pakistan, được phát hiện từ năm 1857 do nhu cầu vật liệu làm đường ray xe lửa, sau đó phát hiện là di tích của nền văn minh thung lũng Indus, cho đến năm 1920 mới được khai quật, trong đó nhiều văn bản bằng đất sét được tìm thấy, niên đại giám định khoảng 3300-3200 tr.TL. Tiếp theo, di chỉ Mahenjo-daro, nay thuộc quận Larkana, tỉnh Sindh (Pakistan), đô thị phát triển khoảng 2600 tr.TL, đến thế kỷ 19 tr.TL thì tàn rụi. Phát hiện và khai quật năm 1922.

Max-Müller (1823-1900), nhà Phạn ngữ học Đức lỗi lạc, nhận xét, văn minh Harappan trong thung lũng Indus đã thấm thái nhiều ý tưởng từ Luống Hà. Hai con dấu mẫu Mohenjo-daro được phát kiến tại Elam và Mesopotamia (Luống Hà); và một bia ký mẫu tự hình nêm cũng được khai quật ở Mohenjo-daro.^[2]

Dù vậy, trong một số liên hệ hay liên tưởng đề cập dưới đây, người ta có thể thấy dấu vết, tuy đang còn mơ hồ, về nguồn gốc lịch sử hay thần thoại của các nền văn minh cổ. Nói là “dấu vết mơ hồ”, không có nghĩa là hoàn toàn không quan hệ.

Do sự tương đồng nói là đáng kinh ngạc về ngữ vựng cũng như ngữ pháp giữa *Rig Vedavà Avesta*,^[3] nhiều học giả từ trên cơ sở ngữ học này thực hiện các công trình nghiên cứu so sánh các ý niệm tôn giáo và các nghi lễ được nói đến trong các *Veda* tiền kỳ và trong *Avesta* của cổ Ba-tư, từ đó gọi lên các giả thuyết, hoặc xác định, nguồn gốc chung của hai nền văn minh tối cổ nhân loại, mà họ gọi là tôn giáo Indo-Iran tiền *Veda*.^[4] Người Ấn-độ gọi quê hương của họ là *āryāvarta*; ^[5] và Thánh thư *Avesta* nói, mảnh đất đầu tiên mà Ahura Mazdā sáng tạo cho loài người được gọi là *airyanəm vaējah*, vùng đất của người Airya.^[6] Từ *airya* trong ngôn ngữ Avestan đồng nhất với *ārya* trong tiếng Sanskrit.

Do *Veda* và *Avesta* đều gọi tên dân tộc của mình là aryan, sử gia uy tín của Bái hỏa giáo ^[7] tin rằng, căn cứ Thánh thư của họ, người Ấn-độ và cổ Iran đều có chung một nguồn gốc, và quê hương nguyên thủy chung của họ là Airyana Vaeja được ước định ở đâu đó từ bờ phía nam Lý hải (Caspian Sea), sau đó phân tán vào các rặng Caucasus, tiến vào Armenia, rồi dần bước nam tiến. Đây là đợt di dân thứ nhất của các tộc Ấn-Âu. Một đợt di dân khác sớm hơn của nhóm Ấn-Y (Indo-Iran) từ vành đai phía nam Lý hải, tiến về phía đông du nhập xứ sở mà Thánh thư nói là vùng đất thứ 15 do chính Ahura Mazdā tạo ra: Hapta Hindu, theo ngôn ngữ Avestan, hay Sapta Shindhu theo

Sanskrit: vùng đất của bảy con sông; được đồng nhất với vùng Punjab (Ngũ hà).

Tin tưởng này dựa trên lý thuyết “Xâm nhập Aryan” (Aryan Invasion), mà lý thuyết gia danh tiếng là Max-Müller. Thế nhưng các ý kiến của Max-Müller về văn minh *Veda* bị nhiều nhà Ấn-độ học ái quốc và bảo thủ *Veda* chính thống chống đối.^[8] Đại bộ phận các nhà Ấn-độ học bản xứ tin rằng không có nền văn minh nào ngoài khu vực địa lý Ấn-độ như được biết hiện tại đã tác động và ảnh hưởng đến văn minh *Veda*. Bênh vực quan điểm này là thuyết “Ấn-độ xuất phát” (Out of India theory), theo đó, Ấn-độ cổ đại với văn minh *Veda* là cái nôi của văn minh nhân loại, từ đó xuất phát các ngôn ngữ và văn minh thế giới.

Từ ngữ *ārya* (Pāli, *ariya*) rất thường gặp trong kinh Phật. Hán dịch là “Thánh”. Ngôn ngữ phương Tây ngày nay dịch là “noble”, có khi hiểu là “cao thượng”, cũng có khi hiểu là “quý tộc” đối lập với *prthagjana* (*putthujana*) hiểu là phàm phu, có khi hiểu là nô lệ, hay hạ đẳng. Trong bài pháp đầu tiên, kinh *Chuyển pháp luân*, Đức Phật phân biệt hai lối sống *putthujaniki anariyo*: “phàm phu, phi thánh”, hiểu là thấp hèn, không cao thượng; và chỉ ra con đường giữa, *ariyo atthaṅgiko maggo*, thánh đạo tám chi. Từ *ārya* ở đây tất nhiên không chỉ vào một giai cấp quý tộc đối lập với hạ đẳng. Từ *prthagjana*, Hán dịch phổ thông là “phàm phu”, trong các Thánh điển Ấn-độ giáo, như *Mahābharata*, *Manusmṛti*, nó chỉ cho người thuộc giai cấp hạ đẳng, hay có nghề nghiệp hạ tiện;^[9] hoặc chỉ hạng người ngu muội; người xấu, tội lỗi.^[10] Nếu *prthagjana* được hiểu theo nghĩa sau, thế thì khi dùng chung với *āryan*, cặp từ này sẽ chỉ sự phân biệt đẳng cấp xã hội. Phân biệt này đã thấy từ *Veda*. Đây là ý nghĩa mà Lopez muốn thử giải thích.^[11] Ông nói, từ *ariyasacca* (Pāli) hay *ārya-satya* (Sanskrit) trong Anh ngữ thường dịch là “the noble truth” (chân lý cao thượng); nhưng ngữ cảnh này, không nên hiểu là chính chân lý ấy cao thượng, mà là người hiểu nhận thấy chân lý ấy cao thượng, tức chân lý của quý tộc, hay nói thẳng ra, đó là chân lý của người *āryan*. Tiếp theo, ông nói đến sự xâm nhập của người *āryan* từ vùng đất cổ Iran, tràn vào thung lũng Indus, tiến về phía đông, định cư trên lưu vực sông Hằng. Đức Phật thuộc giai cấp *kṣatriya*, vốn thuộc chủng tộc *āryan*. Chân lý mà Phật nói là chân lý của người *āryan*. Hình như ông ngụ ý Đức Phật không triệt để bài trừ giai cấp như mọi người vẫn thường nghĩ.

Tuy nhiên, theo cách nghĩ của chúng ta, cặp từ *āryan-prthagjana* nguyên thủy hàm nghĩa phân biệt giai cấp, giữa những kẻ thống trị và hạng bị trị, dựa trên chủng tộc, huyết thống. Nguồn gốc của sự phân biệt được biện hộ bằng các mẫu thần thoại sáng thế của tôn giáo *Veda*, hay các nguồn tín ngưỡng cùng bản chất. Kinh Phật dùng cặp từ này để chuyển sang nghĩa khác: cao

thượng hay thấp hèn được phân biệt bằng phẩm chất đạo đức và trí tuệ chứ không phải bằng chủng tộc hay huyết thống.

ii. *Indra-Asura*

Thiên đế Thích và A-tu-la. Cặp đối địch này xuất hiện khá nhiều lần trong kinh điển nguyên thủy như là hai đại biểu cho lý tưởng hòa bình và chiến tranh trong thiên giới và trong loài người. Có khi cả hai cũng đại biểu cho lối sống cảnh giác và buông lung. Thoạt kỳ thủy, cả hai cùng sống chung hòa bình trên đỉnh Tu-di, nơi đó trước tiên là lãnh địa của các A-tu-la, sau đó do say sưa mà chúng bị Thiên đế Thích cùng thuộc hạ ném xuống biển và từ đó thiên giới Đạo-lợi được thiết lập.

Câu chuyện tranh đoạt thiên giới giữa hai thế lực hiếu hòa và hiếu chiến phản ánh tin tưởng vào sự chiến thắng cuối cùng của phe hiếu hòa. Không những thế, câu chuyện này có thể được giả thuyết là phản ánh một biến cố lịch sử nào đó tồn tại dưới lớp sương mù thần thoại. Thế nhưng, mối quan hệ từ hòa hợp đến xung đột này có thể lần lại dấu vết từ các thi tụng *Rig-veda*, trong đó A-tu-la không chỉ có quan hệ với Thiên đế Indra, mà còn quan hệ với các thần khác, nổi bật là Varuṇa và Mithra.

Lần về quá khứ xa hơn nữa, từ thời đại mệnh danh Indo-Iranian tiền *Veda*, mà dấu vết còn có thể tìm thấy trong *Avesta* của Ba-tư giáo qua bộ ba Mithra, Apām Napāt, Ahura Mazdā. Về mặt ngữ âm, Apām Napāt trong tiếng Avestan, có nghĩa là “Miêu duệ của thần Nước (Ap)”, dễ gợi lên sự đồng nhất với Apām Napāt của *Rig Veda*.^[12] Trong thi tụng này, Apām Napāt không chỉ cho danh hiệu một vị thần nào, mà chỉ gọi chung chung là một Asura, được xưng tụng như là một động lực “thúc ruổi nhanh” (*āsuhemā*) vốn là tính chất của nước (*apām*). Ruổi nhanh, và sáng tạo, đây cũng là hai phẩm từ được *Avesta* dùng để mô tả Apām Napāt. *Avesta Yasht* 19.52 nói, “Chúng tôi hiến lễ lên Apan Napat, đức Chúa Tối Cao (*bərəzantəmahurəm*), sáng chói, ruổi nhanh như thần mã. Ngài là vị đại hùng ban ơn cho những ai cầu khẩn. Ngài sáng tạo con người, nặn hình con người. Ngài là vị thần sống dưới nước, đáp ứng nhanh khi nghe tiếng kêu cầu.”

Apām Napāt được tôn xưng như là một Ahura, mà *Rig Veda* dẫn trên cũng xưng là Asura. Ahura là tôn hiệu thường dùng cho Ahura Mazdā, cùng với Mithra hợp thành tam vị (*trinity*).

Nước là nguồn sống, là yếu tố linh thiêng trong nhiều dạng tín ngưỡng Ấn-độ, như mọi người đã biết. Apām Napāt trong tam vị vẫn chiếm giữ địa vị quan trọng trong thần thoại sáng thế giai đoạn tiền Zoroastre. Càng về sau, vai trò này càng lu mờ, nhường chỗ cho Ahura Mazdā là vị Thiên Chúa sáng tạo duy nhất trong tín ngưỡng nhất thần của Zoroastria.

Trong sự diễn tiến của thần thoại *Veda*, địa vị của Varuṇa cũng tương tự, nếu ta có thể đồng nhất với Apam Napāt trong *Avesta* với *Veda*. Sự đồng nhất này còn là vấn đề tranh luận.^[13] Tuy vậy, thi tụng này cho phép suy diễn: “Ngài (Agni) là Thần Nhân và là vị Hộ trì Thiên luật (*ṛta*). Ngài là Varuṇa khi hành động vì Thiên luật. Hỡi Jātaveda, Ngài là Con của Thần Nước (Apām Napāt), là sứ giả của đấng thọ dụng vật hiến tế.”^[14] *Jātaveda* nói đây là một biệt danh của thần Lửa Agni.

Varuṇa trong *Veda* là thần Bầu Trời, thần Nước, thần Đại dương, và quan trọng hơn hết, là thần duy trì Thiên luật, nguyên lý hay quy luật điều hành trật tự vũ trụ, và cũng là công lý duy trì trật tự của xã hội loài người. *Rig Veda* ca tụng: “Hỡi Varuṇa, vị Hiền Trí của toàn thể, ngài ngự trị cả bầu trời và mặt đất...”^[15]

Varuṇa được ca ngợi là vị Hiền trí; và Mazdā trong ngôn ngữ Avestan cũng có nghĩa là trí tuệ. Vậy, khi nói Avesta nói Ahura Mazdā, cũng tương tự như *Veda* nói Asura mehdā, A-tu-la hiền trí.

Varuṇa được ca tụng như là A-tu-la hiền trí còn được thấy trong một thi tụng khác của *Veda*: “Hỡi Varuṇa, tôi phủ phục trước cơn thịnh nộ của Ngài, bằng tế lễ, tế vật này. Hãy xá tội cho chúng tôi, hỡi vị A-tu-la hiền trí, hỡi đức Vua; hãy giải trừ những việc chúng tôi đã làm.”^[16]

Và rồi ngay trong các thi tụng từ *Rig Veda*, mà người ta có thể xác minh là thuộc một thời đại về sau xa, địa vị của Varuṇa đã bị giáng. Thi tụng thứ 124 trong sách thứ 10 của *Rig Veda* nhắc đến Tổ phụ Asura (*pitṛ asura*) một thời được sùng kính tán dương, nhưng rồi địa vị ấy được thay thế bởi Indra, qua rồi những Agni, Soma, Varuṇa... Những Asura này đã mất hết quyền lực huyền hóa (*nirmāyā u taye asurā abhūvan*).^[17]

Indra trước kia cũng là một trong số các Asura, là vị Hộ thể thiên vương.^[18] Sự hoán chuyển quyền lực giữa các Indra và Asura được giả thuyết là phản ánh một giai đoạn chiến đấu nào đó của người Aryan, mà bấy giờ Varuṇa vốn là vị thần bảo vệ công lý không đủ sức mạnh để được tôn làm thủ lĩnh. Địa vị này được trao cho Thiên đế Indra. Giả thuyết khác nói đến sự phản ánh về một sự phân hóa như thế nào đó đã xảy ra giữa nhóm chủng tộc Indo-Iranian. Sự phân hóa hay tranh chấp này dẫn đến sự kiện người Ba-tư Bái hỏa giáo tôn sùng Ahura Mazdā và đẩy các daeva vào hàng ác thần chống lại lẽ phải. Ngược lại, người Aryan, tổ tiên của dân Ấn, tôn sùng Indra thủ lĩnh các deva chống lại các *asura* được liệt vào loại hung bạo.

Ở đây cũng nên lưu ý về sự tương đồng giữa hai nhóm ngôn ngữ sử dụng bởi *Avesta* và *Veda*. Ahura trong *Avesta* tương đồng với Asura trong *Veda*; trong đó có sự hoán chuyển giữa âm **h** và âm **s**, nhưng được thấy trong cặp từ

tương đối *haoma* <> *soma*, hay *hindu* <> *sindhu*. Về mặt ngữ nghĩa, trong tiếng Avestan, *ahura* do động từ **ah**: là, tồn tại. Trong Sanskrit *Veda*, ý nghĩa cũng tương tự, *asura* do động từ **as**: là, tồn tại, như được thấy trong từ *sattva* (hữu tình, hay chúng sinh) cũng do gốc động từ *as*. *Ahura* và *Asura* như vậy đều chỉ hữu thể tối cao, nghĩa là thần linh. Mặt khác, *daevas* và *deva* đều hàm cùng ý nghĩa: sự chiếu sáng.

Sau thời *Veda*, *Asura* được hiểu với ngữ nguyên khác: *a-sura*: phi thần. Bởi vì, *sura* có nghĩa là thần, được giả thiết cùng ngữ tộc với từ *svara*, chỉ bầu trời, khung trời, thiên giới (*svarga*: sinh thiên). Các định nghĩa của *Ti-bà-sa* đại ý cũng như vậy. Trong khi đó, truyền thống Pāli do hiểu *sura* là rượu nên dệt thành chuyện kể rằng, các A-tu-la do say rượu mà bị Indra Thiên đế Thích cùng thuộc hạ ôm ném xuống biển; khi chúng tỉnh dậy, hiểu ra rằng do say rượu mà bị ném khỏi thiên quốc, nên thề thốt từ đây trở đi tuyệt đối không uống rượu (*a-sura*).

Kinh Phật cũng gọi các A-tu-la là “cựu thiên” ^[19] (Pāli: *pubbadeva*) ^[20], điều này chứng tỏ cho đến thời Phật, hay trễ hơn một chút, A-tu-la vẫn còn được kể vào hạng chư thiên. Nhất thiết hữu bộ không đặt riêng A-tu-la ngoài chư thiên, cho nên, thay vì nói có sáu thú hay sáu nẻo luân hồi, họ chỉ nói có năm thú. Tuy vậy, *Ti-bà-sa* giải thích ngữ nguyên từ này phân tích thành *a-sura* ^[21] như được hiểu trong các *Veda* hậu kỳ.

Các *Veda* về sau, có thể trước cả thời Phật, sự xung đột giữa chư thiên *deva* và *asura* trở nên gay gắt, và trong tin tưởng của người Aryan định cư trên toàn lưu vực sông Hằng, *asura* mất hẳn những phẩm tính được ca tụng trong *Rig Veda*, để trở thành đại biểu cho phẩm tính xấu xa, như *Bhagavad Gīta* định nghĩa: “Mạn, kiêu mạn, tăng thượng mạn, sân hận, thô bạo, vô trí, đó là bản tính của a-tu-la.” ^[22]

Kinh Phật mô tả cuộc chiến ly kỳ giữa chư thiên lãnh đạo bởi Thiên đế Thích chống lại chúng A-tu-la dẫn đầu bởi Tì-ma-chất-đa (Vepacitta/Vemacitra). Sự xung đột giữa các A-tu-la (*Asura*) và Chư thiên (*deva*) mà thủ lĩnh là Indra cũng được đề cập trong *Traittirīya Samhitā*, và sự kiện chư thiên bị A-tu-la đánh bại cũng được đề cập trong *Aitareya Brāhmaṇa*. ^[23]

Trong trận chiến này, Thiên đế Thích lập các tuyến phòng ngự từ biển lên cho đến sườn núi Tu-di. Ngoài ra, còn cầu viện đến chư thiên các tầng trên, từ trời Diêm-ma cho đến Tha hóa Tự tại. Nếu nhìn theo khía cạnh lịch sử, trận chiến này có một ý nghĩa rất quan trọng, trong đó có sự liên minh giữa các thế lực.

Thoạt tiên, quân của Thiên đế Thích đại bại; nhưng sau đó phản công và chiến thắng, bắt được thủ lĩnh A-tu-la rồi hai bên thảo luận hòa ước. Cuộc

thảo luận được chép trong kinh lấy đề tài nên chiến hay nên hòa. Cuối cùng lý luận về hòa bình được chấp thuận.^[24]

Dấu vết của một hòa ước như vậy không tìm thấy trong điển tịch cổ Ấn-độ. Tuy thế, trong hòa ước giữa Mitanni và Hititite^[25] có nhắc đến các thần Mitra, Varuṇa, Indra và Nasatya (Mitrašil, Uruvanaššil, Indara, và Našatianna theo ngôn ngữ Hurian), khiến người ta liên tưởng đến sự kiện lịch sử này, xảy ra khoảng 1380 tr.TL, được lưu truyền thành mẫu thần thoại với mâu thuẫn xung đột giữa các *deva* và *asura*.

Chuyện kể bởi kinh Phật không nhắm chủ đích lịch sử, mà chỉ vì đề cao chủ nghĩa nhân đạo và hòa bình, do đó tập trung vào hai điểm. Điểm thứ nhất, khi Thiên đế Thích thua chạy, kéo quân qua một khu rừng, bấy giờ ông thấy có tổ chim non trên cây, vì không muốn làm hại chim nên quyết định quay trở lại chiến đấu. Quân A-tu-la thấy quân của Thiên đế Thích đang tháo chạy đột nhiên quay trở lại; chúng ngỡ là có phục binh, bèn hoảng sợ mà tan vỡ, dẫn đến bại trận. Sau đó, điểm thứ hai, trên thiên quốc Đao-lợi, Thiên đế Thích tổ chức nghị hòa. Trong hội nghị tranh luận này, chủ nghĩa hòa bình được chấp nhận. Chư thiên và A-tu-la liền ký hòa ước với nhau.

Thần thoại hay lịch sử chỉ có ý nghĩa khi mà được kể lại với định hướng giáo dục.

iii. Sumeru - axis mundi

Núi Tu-di và bốn châu thiên hạ bao quanh nó: đây là hình ảnh quen thuộc về thế giới thường được mô tả khi nói đến vũ trụ luận Phật giáo. Điều có thể biết là những chi tiết liên hệ về Tu-di như vậy chỉ là sự phát triển về sau; vì ngay trong các *A-hàm*, mà thứ nhất là *Trường A-hàm* lại không thấy nhắc đến Tu-di trong các kinh chính tương đương Pāli. Nó chỉ được mô tả chi tiết trong phần cuối, *Khởi thế* kinh, mà kinh này không có Pāli tương đương. Các bộ *A-hàm* khác nhắc đến Tu-di trong trường hợp mô tả tình hình thế giới này bị hủy hoại. Ngụ ý mô tả được thấy rõ: tất cả đều chịu quy luật vô thường, to lớn như Tu-di cũng không bền vững lâu dài.^[26] Hoặc khi khác có dẫn đến, thì chỉ dùng làm thí dụ chỉ cho sự to lớn bậc nhất.^[27] Trong các luận thư *A-tì-đạt-ma* về sau, và trong các kinh điển Đại thừa, Tu-di là ngọn núi chiếm trung tâm thế giới, trên đỉnh của nó là thiên quốc của ba mươi ba ông trời, đứng đầu là Thiên đế Thích.

Ba điểm này: trung tâm thế giới, trú xứ các thần hay chư thiên, và cao nhất, là những đặc điểm chung được thấy trong hầu hết các thần thoại tôn giáo của các nền văn minh cổ đại, từ Lưỡng Hà, thung lũng Punjab, sang đến cả Hy-lạp, và cả tộc dân Ural-Alta trên các thảo nguyên Trung Á.

Vishnu-Purāṇa mô tả: Thế giới này gồm có bảy châu lục, bao quanh bởi bảy biển. Trong các châu, Jambu (Diêm-phù) là trung tâm; và ngay giữa trung tâm Jambu là ngọn Meru (Tu-di) bằng vàng ròng. Núi cao 84000 do-tuần (*yojana*) và sâu xuống bên dưới mặt đất là 16000 do-tuần. Đường kính trên đỉnh là 32000 do-tuần và đáy của nó cũng vậy, khiến cho Tu-di có hình dáng như một đài gương sen, hay hình phễu đầu chõm với nhau. Bao quanh Tu-di có bảy ngọn núi. Ở giữa các rặng núi này là các *varṣa* hay các địa khu; đó là xứ Bharata (Ấn-độ), phía nam Tuyết sơn (Himavan). Trên đỉnh Tu-di là đô thành rộng lớn của Brahman, đáng Tự hữu (*svayambhū*).^[28]

Ngoại trừ những khác biệt về số lượng núi, biển, cùng với chiều kích của núi, mô tả này của *Viṣṇu-purāṇa* đại loại như *Câu-xá*. Điều này có nghĩa là *A-tì-đàm* đã thâm thái truyền thuyết từ các giáo phái *Veda*. Tuy vậy, khác với các phái tôn giáo trong truyền thống *Veda*, *Câu-xá* không xem Tu-di hay Sumeru là ngọn núi thiêng, trên đó Brahman và các thần linh bất tử thường trú.^[29] Tu-di, gọi là núi, cũng chỉ là một dãy cao nguyên trên đó không có thần linh bất tử, mà chỉ là một lớp chúng sinh do đời trước hành nhiều điều thiện nên tái sinh lên đây với đời sống nhiều hoan lạc được mệnh danh là chư thiên hay thần linh theo các tôn giáo và tín ngưỡng nhân gian.

Mặt khác, *Mahābhārata* mô tả: “Núi Tu-di rực rỡ, không dao động, chiếu diệu huy hoàng bậc nhất. Ánh sáng của tia nắng mặt trời lan tỏa với những chớp đỉnh sáng chói bởi vàng ròng. Trang nghiêm bằng hoàng kim, sắc màu muôn vẻ; nơi đó chư thiên và càn-thát-bà (*gandharva*) thường lai vãng; những kẻ vô đạo phi pháp không lên đến được. Nó là ngọn núi vĩ đại, cực cao, đứng thẳng vươn lên hư không; (dưới chân núi là nơi mà) sư tử hổ báo thường du hành, và ngòi sáng bởi các loại dược thảo.”^[30]

Sự mô tả linh địa thần thánh này khiến người ta liên hệ đến núi Hara Berezaiti trong *Avesta* của Cổ Ba-tư giáo.

Khorda Avesta, trong lời cầu nguyện dâng lên các thần Mithra, cùng với Sraosha, Rashnu, Ardvī-sura, Anahita, ca tụng rằng Ahura Mazda đã tạo ra trú xứ cho Mithra trên Hara, ngọn núi sáng rực rỡ, với mặt trời, mặt trăng, tinh tú xoay chung quanh; nơi đó không có đêm, không có tối, không có gió lạnh rét, không có gió nóng rát, không có bệnh, không có những thứ bất tịnh bởi các Daeva. Mây không bay cao lên đến Hara. Chính Mithra là vị thần đã đến Hara Berezaiti trước khi thần Mặt trời, vốn có tốc độ thiên mã, đến được nơi đây.^[31]

Căn cứ vào sự tương đồng này, các học giả chủ trương nguồn gốc chung của văn minh Lương Hà và thung lũng Punjab (Proto-Indo-Iranian) tìm thấy chứng cứ vững vàng cho quan điểm của mình.

Hình ảnh Tu-di như vậy được diễn giải là quan niệm của người cổ đại về mẫu kiến trúc (*archetype*) của vũ trụ với tâm điểm là một ngọn núi cao. Ý tưởng này ảnh hưởng lên các nghệ thuật kiến trúc cổ đại, cả cho đến thời cận đại, trong nhiều nền văn minh khác nhau.

Mô hình vũ trụ với tâm điểm là núi như là trục thế giới (*axis mundi*) này được giả thuyết là chịu ảnh hưởng từ mẫu kiến trúc tối cổ, những *ziggurat* từ văn minh Lưỡng Hà, dựng bởi người Sumer, Babylon, Elamite, Akkadia, Assyria, khởi đầu có thể từ thời Ubaid, tiền văn minh Lưỡng Hà, khoảng 6500-3800 tr.TL. Những *ziggurat* được xem như những kim tự tháp có chóp bằng, nhiều tầng, phổ thông là 7 tầng. Nổi tiếng vĩ đại là *ziggurat* Ur ở Nasiriya, nay là tỉnh Dhi Qar thuộc Iraq. Chúng chỉ có thể đối chiếu với Tu-di về mặt tượng trưng; về mặt hình thức, không hoàn toàn giống nhau.

Các nhà nghiên cứu cũng đề cập đến hình tượng Tu-di trong các mẫu kiến trúc Phật giáo, đại biểu là kiến trúc Borobudur ở Java, Nam dương. Thế nhưng, hình tượng Tu-di là một đài sen, có đỉnh mặt bằng, trong khi các mẫu kiến trúc tháp hình thon có nóc nhọn, hoặc hình bát úp.

Đại khái, núi Tu-di được nhắc đến trong kinh Phật không có ý nghĩa gì đặc biệt ngoại trừ đó là sự vay mượn các giai thoại, thần thoại, trong nhân gian, rồi chuyển hướng thần thoại sang mục đích giáo dục tu đạo. Tất nhiên cũng có những người Phật giáo tin các ngụ ngôn ấy là sự thực và nỗ lực đi tìm vị trí đích thực của nó trong thế giới hiện thực này.

Dù sao, các ngọn núi thiêng trên thế giới, từ Sumeru, Haraberrezaiti, Olympic, cho đến vùng đất Meropis đã mất dấu, đều được nghiên cứu, xác định vị trí, như là nỗ lực tìm về nguồn gốc chung, về cái nôi chung của văn minh nhân loại. Vì mỗi dân tộc trong một nền văn minh nhất định thường xem xứ sở của mình là cái rốn của vũ trụ, do đó hòn núi cao ngất trong xứ của mình cũng được xem là “cột trụ chống trời”, là một *axis mundi*. Cái trục mà cả thế giới ngoại vi xoay quanh nó. Điểm cụ thể mà ta có thể nghĩ ra nguồn gốc của ý tưởng này là, bất cứ đứng trên điểm nào, từ mặt đất nhìn lên bầu trời, con người trong phần bán cầu Bắc đều thấy chòm sao Bắc đẩu trên đỉnh đầu xoay quanh một trục cố định tưởng tượng. Mặt trời, mặt trăng, các tinh tú đều xoay quanh trục ấy. Cho nên, người ta có thể hiểu lý do các *Purana*, cũng như *Avesta*, đều mô tả Meru, và Haraberezaiti, là ngọn núi làm tâm điểm cho các thiên thể ấy xoay vần.

Axis mundi, trục vũ trụ, là núi trong một số thần thoại, mà trong số khác, nó là cây. Nếu theo dõi các loại cây thiêng trong nhiều mẫu thần thoại khác nhau, người ta cũng dễ dàng hiểu được ý nghĩa tượng trưng của nó. Cây thiêng mọc trong một khu rừng nguyên thủy, dưới gốc cây đó, một thời xa xưa

từ khởi thủy, loài người đã sống một đời an ổn vui vẻ. Có thể nói, hình tượng cây thiêng là hình tượng một thiên đường mà loài người đã mất dấu để rồi phải lang thang trong thế giới đầy ải khổ lụy.

Trong thần thoại sáng thế của người Sumeria, ta có cây huluppu: Một thời xa xưa, rất xa xưa, sau khi thần An và Enlil đã tạo dựng trời đất... Bấy giờ, bên bờ sông Euphrates mọc lên cây, một cây huluppu, được tưới bằng nước sông Euphrates. Rồi một con gió nam mãnh liệt thổi bật gốc nó, cuốn theo dòng nước. Inanna, nữ vương của bầu trời, đang đi dọc theo bờ sông, vớt nó lên, đem về trồng trong vườn cây của mình, chăm sóc cẩn thận, hy vọng sau này khi cây thành to lớn, sẽ làm một cái ghế để ngồi, một cái giường để nằm. Nhưng khi cây lớn, Inanna không thể đốn cây xuống được. Vì có một con rắn không sợ thần chú làm tổ dưới gốc cây. Trên ngọn cây là một con chim Anzu tinh quái làm tổ cho chim non. Ở giữa, một ma nữ Lilith dựng một căn nhà. Inanna ngồi khóc. Rồi thì, anh hùng Gilgamesh xuất hiện, diệt con rắn. Chim Anzu thấy nguy, tha con bay lên núi. Người phá nhà và bỏ trốn vào vùng đất hoang. Ông đốn cây, chặt ngọn, tĩa cành, làm cho Inanna một cái ghế, một cái giường...^[32]

Trên đây là mẫu sử thi của người Sumer viết bằng mẫu chữ hình nêm, thuật chuyện anh hùng Gilgamesh, vị vua thứ năm thuộc vương triều Uruk đệ nhất, khoảng 2700-2500 tr.TL. Dấu vết của sử thi này còn thấy khá nhiều mẫu trong *Thánh kinh Do thái* (Cựu ước), sách *Sáng thế ký* (*Genesis*). Đoạn văn mộc mạc, ngôn ngữ của thời xa xăm ấy, cần được phiên giải trên nhiều cơ sở để có thể hiểu được ý nghĩa. Trong đây, ta chỉ có thể liên hệ đến sự hiện diện bên cạnh cây huluppu là một con rắn, một con chim Anzu, và người nữ Lilith. Những yếu tố này hợp lại trong vườn cây của Inanna, thì cũng bằng ấy yếu tố với tên gọi khác đi tạo thành khu vườn Eden. Nó gợi lên mối liên hệ nào đó với cây nguyên thủy trong vườn Eden, do sự cám dỗ của một con rắn mà Eva đã xúi dục Adam phạm tội với Thiên Chúa.

Các nhà giải thích thần thoại cho rằng chuyện kể này chỉ dấu vào sâu trong vô thức loài người nguyên thủy với khát vọng tính dục, ý thức phạm tội vì tính dục, và sự che đậy hành vi tính dục.^[33]

Mối liên hệ giữa Lilith trong thần thoại Sumeria, và Lilith trong Do thái, là vấn đề chưa có kết luận dứt khoát giữa các nhà nghiên cứu.^[34] Nhưng trong truyền thuyết nhân gian Do thái,^[35] ngoài *Thánh Kinh*, câu chuyện sáng thế kể rằng người phụ nữ đầu tiên mà Thiên Chúa tạo ra cùng với Adam không gọi là Eva mà gọi tên là Lilith. Jammy Joe cho rằng, về sự kiện này, *Genesis* 2-3 mang đầy kịch tính hơn *Genesis* 1:26-28 trong đó Chúa tạo ra người nam và người nữ cùng một lần. Theo *The Alphabet of Ben Sira*, Lilith đòi quyền bình đẳng với Adam, lý luận rằng bà cũng được Chúa tạo ra bằng cát bụi như ông.

Adam không chấp thuận. Lilith không chịu phục, bà gọi tên Chúa, rồi mọc cánh và bay đi mất vào Biển Đỏ.^[36]

Trong thần thoại Ấn-độ, một loại cây thiêng cũng được nhắc đến trong *Rig Veda*: dưới gốc cây, không rõ cây gì, tàn lá tốt tươi, nơi mà Yama uống rượu với các thần, nơi đó người cha, vị gia trưởng, dẫn dụ các vị túc cự. ^[37] Đây là bài tụng thứ nhất trong 7 thi tụng về Yama, vị thần cai quản cõi chết; cũng gọi là Yamarāja (Diêm vương). Yama ngồi đợi những vị túc cự, những bậc lão thành, dưới gốc cây sự sống với tàn lá xum xuê. *Atharva Veda* cũng nói đến cây Ásvattha, ở đó chư thiên hái được cỏ thuốc bất tử kuṣṭha. ^[38] Cả hai đoạn dẫn không cho thấy sự đề cao quan trọng của cây thiêng. Nhưng được diễn giải rằng, nó biểu tượng cho nguồn sống từ giới tự nhiên, và sự sống từ thiên nhiên có căn nguyên từ thiên giới. ^[39] Giải thích này cũng không cho thấy ý nghĩa gì quan trọng. Thế nhưng, cây hoa Parijāta lại có ý nghĩa đặc biệt, và được nói đến trong kinh Phật.

Về nguồn gốc cây Parijāta, truyền thuyết kể rằng Công chúa Parijātaka yêu thần Thái dương, nhưng không được thần đáp ứng, do vì thất vọng mà tự tử, hóa thành cây này. ^[40] Truyện kể khác nói rằng Nara mang hoa Pārijata từ thiên quốc của Indra tặng cho Kṛṣṇa, và Kṛṣṇa tặng hoa này lại cho người vợ cả là Rukmini khiến cho vợ thứ là Satyabhamā sinh tâm ghen tức. Để làm hài lòng bà này, ông mang luôn cả cây pārijāta về trồng trong vườn của Satyabhamā. Cây này có hoa nhỏ xinh đẹp với những cánh màu trắng và cuống hoa màu đỏ, nở về đêm và rụng khi mặt trời mọc, có công hiệu chữa bệnh; hương rất thơm. Thần Viṣṇu trang điểm nó nơi ngực. Hoa làm mọi người được mãn nguyện. ^[41]

Tên của nó được đặt làm nhan sách luận về thiên văn học, *Jātaka Pārijāta*, soạn bởi Vaidyanatha Dikṣita, khoảng 1425-1450 tr.TL. Ý nghĩa thiên văn của nó được ám chỉ trong kinh Phật.

Kinh nói, trong cõi trời Tam thập tam có cây Trú độ, khi lá cây vàng úa, chư thiên vui mừng vì biết không bao lâu lá sẽ rụng. Khi lá rụng, chư thiên vui mừng vì biết không bao lâu sẽ nảy chồi, lần lượt vui mừng như vậy cho đến khi hoa nở trông như cái bát, sắc màu sáng chói, hương thơm lan tỏa chu vi trăm do-tuần. Sự kiện này thí dụ cho quá trình xả gia, xuất gia của vị Thánh đệ tử, cho đến khi đạt đến A-la-hán lậu tận. ^[42]

iv. Thế giới hải

Một yếu tố khác trong kho thần thoại cổ, là vai trò đại dương vũ trụ (*cosmic ocean*) trong sự giải thích hay miêu tả khởi nguyên của thế giới và loài người.

Thần thoại của người Sumeria, được lưu truyền khoảng trên 4000 năm trước TL, trước cả thời *Thánh kinh* Do-thái được ghi chép, kể rằng Nammu là nữ thần của Biển Nguyên thủy, là bà mẹ sinh ra trời (thần An/ Anu) và đất (thần Ki): Khi mà bên trên chưa được gọi là trời, và bên dưới chưa được gọi là đất, bấy giờ đã có Abzu, thần đại dương nước ngọt, tối sơ, là cha sinh; và Tiamat, thần nước mặn, hỗn độn, bà mẹ đẻ, sinh ra cả hai.^[43]

Từ Biển Nguyên thủy Nammu sinh ra vòm trời và đất. Thần Trời gọi là An. Thần Đất gọi là Ki. Nammu cũng là mẹ của thần Enki, vị Thần Nước (nước biển, nước hồ), ẩn sâu trong lòng đất, và từ đó phát xuất những sông, suối, các nguồn nước, vốn là nguồn sống của các sinh vật. Chính thần nữ Nammu nảy sinh ý tưởng sáng tạo nên loài người. Bà đánh thức con mình là Enki đang ngủ say trong Abzu. Enki tỉnh dậy, nắn đất sét thành người.^[44]

Thần thoại sáng thế của người Do thái về cốt tủy không khác với truyền thuyết của người Sumeria bao nhiêu; nhưng nói rằng có phải bắt nguồn từ đó hay không, điều này tùy thuộc thái độ tín ngưỡng. Dù vậy, điều tương tự này có thể đọc thấy trong sách *Sáng Thế ký* (*Genesis*): “¹ Ban đầu Đức Chúa Trời dựng nên trời đất. ² Vả, đất là vô hình và trống không, sự mờ tối ở trên mặt vực; Thần Đức Chúa Trời vận hành trên mặt nước.”^[45]

Văn minh và tôn giáo Ấn-độ bắt đầu với các thi tụng *Veda*. Các Tiên nhân khai thị (Rishi) truyền tụng *Rg Veda*, trong khi chiêm nghiệm khởi nguyên vũ trụ, thấy rằng, thoát kỳ thủy không có gì hết, không tồn tại (*sad*) cũng không phi tồn tại (*asad*), không có bầu trời, không có mặt đất, không có sự sống, sự chết, tất cả bao trùm bởi nước sâu không đáy với một màu đen huyền bí.^[46] Trên đại dương vũ trụ mênh mông ấy phát sinh một bào thai bằng vàng (*hiranyagarbha*: kim thai): “Thoạt kỳ thủy, Kim Thai là Tổ Phụ độc nhất của các sinh loại. Ngài chỉ trị đại địa...”^[47] Thai vàng này trôi trên mặt nước rộng không, bao trùm trong bóng tối vô thể.^[48] Sau đó, thai vàng nứt làm hai, một nửa thành bầu trời và một nửa thành khối đất.^[49]

Thần thoại sáng thế được kể theo sách *Luật Manu* rằng, thoát kỳ thủy, vũ trụ chỉ toàn là một khối bóng tối mênh mông, không thể diễn tả, không thể biết, không thể nghĩ đến. Rồi đấng Tự Hữu (Svayambhu) tạo ra tất cả cõi này, các nguyên tố đại chủng, và bằng thần lực tối thắng, xua tan bóng tối, muốn tạo ra vạn vật từ chính tự thân, khởi lên ý nghĩ đầu tiên là sáng tạo ra nước và đặt chủng tử của mình vào đó. Hạt chủng tử này trở thành bào thai bằng vàng, sáng chói như mặt trời, và từ trong thai tạng này tự thân Svayambhu xuất hiện thành Brahman, tổ phụ của tất cả mọi loài.^[50]

Tuy là yếu tố tầm thường trong sinh hoạt thường nhật, nhưng với hầu hết sắc dân trên thế giới nước là nguồn sống linh thiêng, cho nên nó chiếm giữ ý

nghĩa quan trọng trong các thần thoại sáng thế. Người Ấn-độ, Bà-la-môn giáo cũng như Kỳ-na giáo đều có ý tưởng đặc biệt về nước, nghi thức sử dụng nước. Vì nước, tại một con sông nào đó, được cho là có thể rửa sạch tội lỗi. ^[51] Trong Phật giáo, ngoài nhu cầu thường nhật, nước không có ý nghĩa gì đặc biệt. Biển được nói đến chỉ dùng làm thí dụ, cho trí (biển trí) chẳng hạn, vì sự mênh mông và sâu thẳm của nó, cũng như các loại chúng sinh có thân hình to lớn đều từ biển. Đức Phật cũng cảnh giác các đệ tử trong sự dùng nước để không trở thành một thứ tín ngưỡng. Vì vậy, các thứ thần thoại khác được vay mượn để làm thí dụ, trong khi đó thần thoại về nước nguyên thủy hoàn toàn không được đề cập đến trong kinh Phật.

Tuy nhiên, trong sự nghiên cứu ý nghĩa thần thoại, trên phương diện nào đó, theo một phương pháp luận nào đó, nước có thể phản ánh những ức chế, những khát vọng, những tâm tư uất khuất gì đó, ẩn giấu sâu kín trong tâm thức loài người trong từng cộng đồng cá biệt trong phạm vi ảnh hưởng thiên nhiên, xã hội như thế nào đó. Cũng có khi nó phản ánh ý nghĩa lịch sử hay địa lý trong một thời đại và tại một địa phương nào đó. Đây là điều cần tìm hiểu qua ý nghĩa của thần thoại học...

Huongtichbooks

Trích Chương 1, A-tỳ-đạt-ma câu-xá tập II.

^[1] Thí dụ, Vườn Eden thực sự không phải là một mảnh vườn, mà là một ngôi làng của người Sumer có tên là Ehdin, khu vực nông nghiệp của văn minh thủy lợi trong lưu vực Lưỡng Hà. Cf. Christian & Barbara Joy O'Brien, *The Genesis of the Few* (Câu chuyện về những người xây dựng vườn Eden), 1885.

^[2] Xem đoạn sau, cht. 8.

^[3] Thánh Thư của Bái hỏa giáo Ba-tư (Zoroastrism), viết bằng ngôn ngữ Avestan, tiếng của miền Đông Iran cổ đại, soạn tập trong khoảng 700 năm vào thế kỷ thứ 6 tr. TL. Phần đầu là những Gatha, thi tụng được soạn tập bởi chính Giáo Tổ Zoroaster. Ngôn ngữ Avestan thuộc nhóm Indo-Iranian, nhánh lớn của ngữ tộc Ấn-âu.

^[4] *Encyclopedia Iranica*, mục từ INDO-IRANIAN RELIGION. Các học giả Ấn-độ giáo cực lực phản đối quan hệ này.

- [5] Manu Smṛiti 2.22: *ā samudrāt tu vai pūrvāt ā samudrāc ca oāścimāt/ tasyor eva-antaram giryor āryāvartam vidūra budhāḥ*// Nằm giữa hai dãy núi trải dài từ biển đông và từ biển tây, trí giả gọi đó là xứ sở của người āryan.
- [6] Avesta: Vendidad 1.1,2. Translated by James Darmesteter (From *Sacred Books of the East*, American Edition, 1898).
- [7] Maneckji Nusservanji Dhalla, *History of Zoroastrianism*, New York, 1938; tr.9.
- [8] Brahma Dat Bharti, *Max Muller: A Lifelong Masquerade*, dẫn bởi Jagat Motwani, *None But India*, [2010] tr. 411. Cf. Devendra Swaroop, *Max Muller – Missionary or Scholar*, tạp chí Dialogue, quý san của hiệp hội Astha Bharati, January - March, 2008, Volume 9 No. 3: “He tried to uproot our established perceptions of our own past and transplant new ones in their place. We had believed that our Vedas had a divine origin and had existed from eternity. He, by publishing for the first time the full text of the Rig-Veda along with the 14th century commentary by Sayana in six volumes between 1849 and 1873, tried to convince us that *RigVeda* was man made and that its antiquity did not go beyond 1200 B.C.”
- [9] Monier-Williams, mục từ *prthag-jana*.
- [10] Theodor Benfey, *Sanskrit-English Dictionary*.
- [11] Donald S. Lopez Jr. *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*, 2008; p. 81.
- [12] RV ii. 35: *apām napād āśuhemā kuvit sa supeśasas karati joṣiṣad dhi* || “Phải chăng Con của Thần Nước sẽ làm cho những thi tụng của tôi đáng yêu, và Ngài sẽ thưởng thức chúng?”
- [13] Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 1975; tr. 45. cf. *Encyclopedia Iranica*, mục từ APĀM NAPĀT.
- [14] RV 10.8.5: *bhuvaś cakṣurmaha ṛtasya gopā bhuvo varuṇo yad ṛtāya veṣi | bhuvo apām napāj jātavedo bhuvo dūto yasya havyam jujoṣaḥ* ||
- [15] RV 1.25.20: *tvam viśvasya medhira divaś ca gmaś ca rājasi* |
- [16] RV.1.24.14 *ava te heḷo varuṇa namobhir ava yajñebhir īmahe havirbhiḥ | kṣayann asmabhyam asura pracetā rājann enāṃsi śīsrathaḥ kṛtāni*//
- [17] RV 10.124.3-5.
- [18] RV 1.127.1. *tvam rājendra ye ca devā rakṣā nṛn pāhy asura tvam asmān* |
- [19] 舊天, *Trường A-hàm* 21, tr. 142a19.
- [20] S. 11. 5. *SubhāsitaJayasuttaṃ* (PTS. i.223).
- [21] *Ti-bà-sa* 172, tr. 868b02.
- [22] *Bhagavad gīta* 16.4: *dambho darpo'bhimanas cākrodhah parusyameva ca ajnanam cabhijātasya partha sampadam asurim*.
- [23] Dẫn bởi Sarva Daman Singh, *Ancient Indian Warfare: With Special Reference to the Vedic Period*, tr. 136.
- [24] *Trường 21*, kinh Thế kỷ, phẩm 10 “Chiến đấu”.

- [25] Mitanni, vương quốc cổ đại của người Hurri, nay là Kurdistan, bắc Méopotamia, liên minh với Ai-cập chống lại đế chế Hittite.
- [26] *Tap 10*, tr. 069b12: “Có lúc, trong một thời gian lâu dài, núi chúa Tu-di cũng hoàn toàn sụp đổ. Chúng sinh bị vô minh trùm kín, bị trói buộc bởi ái kết, mãi chịu luân hồi sinh tử lâu dài...”
- [27] *Trung 34*, tr. 647c17: “Trong các pháp thiện, không phóng dật là bậc nhất. Như trong các núi, núi chúa Tu-di là bậc nhất.”
- [28] *The Vishnu Purana*, book II, chapter II; translated by Horace Hayman Wilson, [1840], pp. 166.
- [29] *ibid.* p. 169.
- [30] *Mahabharata*, Book 1, chapter 15, phiên âm La-tinh bởi John Bruno Hare, nguồn: Sacred-texts.com.
- [31] *The Zend Avesta, Part II (SBE23)*, X. Mihir Yast, Anh dịch, James Darmesteter, [1882], tr. 120.
- [32] *Gilgamesh Epic*, Tablet 12. Cf. Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology*, [1944, revised 1961], tr. 33.
- [33] Cf. Johanna Stuckey, *Inanna and the Huluppu tree: One Way of Demoting a Great Goddess*, Lammas 2005, vol 4-4.
- [34] Freedman, David Noel, ed., *Anchor Bible Dictionary*, (New York: Doubleday) 1997, 1992.
- [35] *Alphabetum Siracidis, Othijoh ben Sira*, tác phẩm được lưu truyền trong khoảng 700-1000 TL.
- [36] Jimmy Joe, *Dark Mirror of Heaven*, 2006.
- [37] RV x.135.
- [38] RV 6. 95.1, theo bản dịch Anh, Ralph T.H. Griffith, 1895-6.
- [39] *Paradise Found*, by William F. Warren, [1885], tr. 269 n.2.
- [40] Monier-Williams: *pārijāta*, cây san hô (coral), tên khoa học *Erythrina Indica* (lá rụng vào tháng June và sau đó phủ đầy những đóa hoa lớn màu đỏ thắm); cũng là tên 1 trong 5 loại cây trên thiên giới sản sinh khi chư thiên quây đại dương thành biển cam lộ và Indra đã chiếm làm sở hữu, sau đó Kṛṣṇa chiếm được. Hán, *Trung A-hàm* dịch là 晝度樹 trú độ (đặc) thọ, cây trú độ (đặc); Huyền Trang dịch là 圓生樹 cây viên sanh . Pāli: *pāricchattaka*.
- [41] *Śrīmad Bhagavantam* (SB) 8.8.6.
- [42] *Trung 1*, kinh số 2 “Trú độ thọ”. Pāli, A.vii. 65 *Pāruchattaka*.
- [43] *Enuma Elish, The Epic of Creation*, The First Tablet; bản dịch Anh, L.W.King.
- [44] *Enuma Elish, The Epic of Creation*.
- [45] *King James Bible, Genesis chap.1*: “¹ In the beginning God created the heaven and the earth. ² And the earth was without form, and void; and darkness was upon the face of the deep. And the Spirit of God moved upon the face of the waters.”
- [46] Xem cht. 45 dẫn trên.

^[47] *Rg-veda* x.121: *Hiraṇyagarbha sūkta: hiraṇyagarbhaḥ samavartatāgre bhūtasya jātaḥ patirekāśīta | sa dādhāra prthvīm...*

^[48] So sánh chuyện Eros trong thần thoại Hy-lạp (Aristophanes, k. 446–386 tr.TL): Thoạt kỳ thủy chỉ có Chaos (thần Hỗn Độn), Nyx (thần Đêm), Erebus (thần Hắc Ám), Tartarus (thần Vực Thẳm). Không có Đất và Trời. Thoạt tiên, Nyx đẻ ra một quả trứng không thụ tinh trong đáy vực sâu vô hạn của Erebus, và từ đó trải qua thời gian rất lâu dài trứng nở, trong đó ra Eros (thần Tình Yêu) có đôi cánh vàng lấp lánh bay nhanh như gió bão. Eros giao hợp với Chaos trong đáy vực Tartarus tối tăm và do đó đẻ ra loài người. Phỏng theo bản dịch Anh, Eugene O'Neill, *Birds*.

^[49] *Rg-veda* x.121: *Hiraṇyagarbha sūkta*.

^[50] *Laws of Manu*, chapter I, Anh dịch, George Buhler.

^[51] *Trung* 23, kinh 93, “Tịnh thủy phạm chí”: Một người phạm-chí đề nghị Phật đi tắm sông để rửa sạch ác nghiệp.

^[51] Thomas Bulfinch, *The Age of Fable or Stories of Gods and Heroes*,” Introduction, (Bulfinch’s Mythology) [1855].

KINH DUY-MA-CẬT SỞ THUYẾT

DUY-MA-CẬT SỞ THUYẾT TIỂU DẪN LỊCH SỬ TRUYỀN DỊCH

I. CÁC BẢN HÁN DỊCH

Được ấn hành trong Đại chánh hiện tại, trước sau có tất cả ba bản Hán dịch. Bản dịch sớm nhất do Chi Khiêm,^[1] tựa đề “Phật thuyết Duy-ma-cật kinh”, thực hiện trong khoảng niên hiệu Hoàng Vũ thứ nhất (222) dưới thời Ngô Tôn Quyền, đến giữa niên hiệu Kiến Hưng (253) thời Ngô Tôn Lượng. Bản dịch này hình như không còn được lưu hành dưới thời Tăng Hựu.

Bản dịch do Cưu-ma-la-thập được kể là bản thứ hai, gần 200 năm sau đó.

Theo mục lục của Tăng Hựu, giữa bản dịch của Chi Khiêm và của Cưu-ma-la-thập còn có ít nhất hai bản nữa đã được lưu hành.

Theo đó, kế tiếp “Phật thuyết Duy-ma-cật kinh” do Chi Khiêm dịch, là “San Duy-ma-cật kinh”^[2] một quyển, do Sa-môn Trúc Pháp Hộ thực hiện trong khoảng niên hiệu Thái Thủy, Tấn Vũ đế (265), đến khoảng niên hiệu Vĩnh Gia năm thứ hai, đời Tấn Hoài đế (308), cùng lúc với nhiều kinh điển khác, mà Tăng Hựu nói là do Trúc Pháp Hộ sang Tây Vực tìm được bản Phạn mang về. Tuy vậy, Tăng Hựu cũng cho biết ý kiến là, Pháp Hộ cắt xén bớt một số kệ trong bản dịch cũ của Chi Khiêm được xem là hơi rườm rà.

Bản dịch tiếp theo đó nữa là «Dị Duy-ma-cật kinh» do Trúc Thúc Lan,^[3] thực hiện dưới thời Tấn Huệ đế, niên hiệu Nguyên Khang năm thứ nhất (291).

Khoảng trên dưới mười năm sau, cũng trong thời Tấn Huệ đế, Sa môn Chi Mẫn Độ tập hợp hai bản dịch trước đó, của Trúc Pháp Hộ và Trúc Thúc Lan, biên tập thành một hiệp bản, tựa đề là «Hiệp Duy-ma-cật kinh», năm quyển.^[4]

Như vậy, theo liệt kê của Tăng Hựu, về các bản dịch cổ, hay được gọi là «cựu dịch», trước sau có tất cả bốn bản. Nếu kể luôn cả hiệp bản do Chi Mẫn Độ biên tập, có tất cả năm bản.

Trong liệt kê của Pháp Kinh,^[5] chỉ kể có bốn:

1. *Duy-ma-cật*, ba quyển, Chi Khiêm dịch, đời Ngô, niên hiệu Hoàng Vũ.
2. *Duy-ma-cật kinh*, một quyển, Trúc Pháp Hộ dịch, đời Tấn.
3. *Dị Duy-ma-cật kinh*, ba quyển, do Trúc Thúc Lan, đời Tấn Huệ đế.
4. *Duy-ma-cật sở thuyết kinh*, ba quyển, do Cưu-ma-la-thập, đời Hậu Tần, niên hiệu Hoàng Thủy.

Các bản dịch nêu trên, trừ bản của Chi Khiêm, đến nay đều không còn được lưu hành. Tuy nhiên, Tăng Hựu cũng ghi lại được bài tựa của Chi Mẫn Độ viết cho “Hiệp Duy-ma-cật kinh”.^[6] Qua bài tựa này, cùng với bài tựa của Tăng Triệu, cũng như vị trí của Tăng Triệu trong sự hoằng truyền tư tưởng Tánh Không tại Trung Quốc, cho thấy ngay từ đầu khi bản dịch của Chi Khiêm mới được phổ biến, tư tưởng Duy-ma-cật đã có tầm ảnh hưởng nhất định. Thêm vào đó, nhiều bản dịch, kể cả hiệp bản, cũng cho thấy những nỗ lực của các dịch giả và các nhà nghiên cứu, cố gắng truyền đạt nội dung uẩn áo của Duy-ma-cật bằng phương tiện ngôn ngữ, mà như chính trong đối thoại giữa Duy-ma-cật và Văn-thù thể hiện rất sinh động qua những biểu tượng phong phú hình tượng văn học lãng mạn để vượt qua giới hạn mà ngôn ngữ không thể vượt qua.

Trong các bản dịch, bản do La-thập được truyền bá rộng rãi nhất, với rất nhiều bản chú giải khác nhau qua nhiều thế hệ khác nhau.

Khi La-thập đang ở Cô Tạng, một thanh niên trí thức tìm đến. Đó là Tăng Triệu.^[7] Bấy giờ chưa đầy ba mươi tuổi. Ngay vừa gặp gỡ và trao đổi lần đầu tiên, La-thập rất trân trọng không những tài năng văn học và cả về tư tưởng uyên áo của người thanh niên này.

Trước đó, Tăng Triệu rất hâm mộ tư tưởng Lão Trang, nghiền ngẫm lẽ huyền vi của Đạo đức kinh. Nhưng Triệu cũng từng than thở: “Đẹp thì đẹp thật. Nhưng vẫn chưa thể tận thiện chỗ u vi mờ mịt của Thần minh”. Sau đó, nhân gặp kinh *Duy-ma-cật*, bản cựu dịch, cảm thấy bị lôi cuốn, nói rằng, “Bây giờ mới biết đâu là chỗ quay về”. Rồi Triệu xuất gia. Vào lúc tuổi chưa quá hai mươi, mà danh tiếng đã khiến những thanh niên cùng thế hệ cảm thấy phải ganh tị vì sở học quảng bác, tư tưởng sâu sắc, tài biện luận bén nhọn không dễ có người đương nổi.

La-thập đến Trường An năm 401. Bấy giờ Triệu mới hai mươi bảy tuổi. Dưới sự hỗ trợ, và cũng là đại tín thí rất ngưỡng mộ La-thập, của Dao Hưng

(366-416) vua nước Hậu Tần, La-thập khởi đầu sự nghiệp phiên dịch vĩ đại tại Trung quốc cùng với người môn sinh xuất sắc và cũng là người trợ thủ đắc lực trong công trình phiên dịch; đó là Tăng Triệu. Văn dịch của La-thập được các thế hệ nghiên cứu Phật học Hán tạng rất hâm mộ vì sự lưu loát và trong sáng, trong đó không thể bỏ qua sự đóng góp không nhỏ của Tăng Triệu. *Duy-ma-cật sở thuyết kinh* ^[8] do La-thập dịch là một trong những đóng góp rất sáng giá của Tăng Triệu. Ngoài nội dung vừa uyên áo, vừa bao la hoằng vĩ, cùng với rất nhiều hình tượng văn học mang đầy tính chất lãng mạn, *Duy-ma-cật* nhanh chóng chinh phục tình cảm của rất nhiều văn thi sỹ Trung quốc qua nhiều thế hệ khác nhau.

Tuy nhiên, nếu đối chiếu bản dịch của La-thập và bản do Huyền Trang dịch lại sau này (Vĩnh Huy nguyên niên, 650 stl.), người đọc có thể thấy không có hình thái ngôn ngữ nào có thể phụ diễn tận cùng sâu thẳm nội dung của *Duy-ma-cật*. Giới hạn cuối cùng của sự diễn đạt ngôn ngữ, là sự im lặng. Sự im lặng này trở thành nguồn rung động bất tuyệt cho nhiều sáng tạo nghệ thuật, từ thi ca cho đến hội họa.

II. VIỆT DỊCH

Hiện có tương đối khá nhiều bản dịch Việt, mà tất cả đều y trên bản Hán của La-thập, nhưng chúng tôi không biết chính xác số lượng bao nhiêu. Trước đây, chúng tôi chỉ mới đọc được bản dịch của Hòa thượng Huệ Hưng, và bản dịch khác của Ông Đoàn Trung Còn. Các bản dịch khác, rất tiếc là chưa có điều kiện để đọc. Điều đáng tiếc hơn hết là hiện chúng tôi không có bất cứ bản dịch tiếng Việt nào để tham khảo, mặc dù không phải đây là những bản tuyệt gốc. Lý do đơn giản vì sự di chuyển của người dịch rất khó khăn, và những quan hệ xã hội bị hạn chế.

Bản dịch Việt này chủ yếu y trên bản Hán của La-thập. Nhưng đồng thời cũng có sự đối chiếu với bản của Huyền Trang. Những dị biệt về dịch ngữ, cũng như về phong cách dịch, sẽ được ghi ở phần cước chú. Một số chi tiết cần thiết, chúng tôi cũng cần tham khảo đến bản dịch của Chi Khiêm khi nội dung giữa hai bản dịch nói trên hoặc không rõ ràng, hoặc mâu thuẫn nhau.

Mặt khác, rất nhiều đoạn cần phải tham khảo giải thích, hay bình chú của La-thập và Tăng Triệu, cũng như sớ giải của Khuy Cơ. Chính yếu, đây là hai hệ tư tưởng khác nhau; tiếp thu nội dung của *Duy-ma-cật* từ hai nhãn quang khác nhau. Những tham khảo này cũng được ghi lại trong phần cước chú.

Ở đây cũng cần phải thừa nhận rằng, có những nếp gấp của tư tưởng mà ngôn ngữ Hán, vốn rất dị ứng với các ý tưởng siêu hình, không thể chuyển tải trung thực tiếng Phạn, là loại hình ngôn ngữ giàu chất siêu hình và luận lý. Vì

vậy, những khi cảm thấy cần thiết, dịch giả chưa thêm một vài từ ngữ Sanskrit.

Điều may mắn cho người dịch là sau khi hoàn tất bản dịch căn cứ trên các bản Hán dịch và các chú giải Trung Hoa, trong lúc đang chuẩn bị cho ấn hành, bấy giờ anh Đỗ Quốc Bảo từ Đức quốc mang về cho bản Sanskrit và bản dịch tiếng Tây Tạng, vừa mới được công bố tháng Ba 2004, do nhóm Nghiên cứu Văn học Phật giáo Sanskrit, Viện Đại học Taisho, Tokyo.

Bản Sanskrit này được phát hiện do Giáo sư Takahashi Hisao (Cao Kiêu Thượng Phu), tháng Sáu, ngày 30, 1999, trong khi ông cùng nhóm nghiên cứu, được sự cho phép của Chính phủ Trung Quốc, đang sưu tầm thư tịch trong Thư viện của Cung điện Potala, thủ phủ Lhasa, Tây Tạng. Có thể nói, đây là bản Phạn duy nhất của kinh *Duy-ma-cật* mà chúng ta có thể có hiện nay. Cuối tả bản có ghi đây là phẩm vật pháp thí của Bhikṣu Śīladhvaja (Tỳ-kheo Giới Tràng). Niên đại sao tả được ghi là ngày 29 tháng Bhādra, khoảng tháng Tám, Chín dương lịch, dưới triều vua Gopāla trị thế năm thứ 12, mà người chép là Caṇḍoka, thị tòng của Vua (*Śrīmadgopāladevarājye samvat 12 bhādradine 29 likhityam upasthāyakacāṇḍoka-syeti*). Nhà Vua thuộc Vương triều Pāla, cai trị vùng Đông Ấn, bao gồm địa phương Bengal và Orissa, trong khoảng 750-1200, Tây lịch. Trong đó có ba Vua cùng tên hiệu Gopāla nên khó đoán định niên đại dứt khoát. Gopāla I : 750-775; Gopāla II: 967-987; Gopāla III: 1143-1158. Dù sao, giả thiết niên đại sao tả sớm nhất, vẫn là sau bản dịch của Huyền Trang cả trăm năm. Vì vậy, đây chưa phải là bản chuẩn để hiệu chỉnh các bản dịch Hán.

Thực tế phải nói là chính khi đối chiếu với bản Sanskrit này chúng tôi mới phát hiện nhiều chỗ mình đã hiểu nhầm từ hai bản dịch Hán. Bởi vì bản dịch của La-thập phần lớn theo nguyên tắc ý dịch, cho nên có nhiều đoạn quá cô đọng, và nhiều đoạn gần như tóm tắt nội dung từ bản Phạn chứ không phải dịch. Đây là điều thường dẫn đến giải thích sai lầm của nhiều nhà nghiên cứu chỉ dựa trên các bản dịch của La-thập.

Mặt khác, bản dịch của Huyền Trang theo nguyên tắc trực dịch, do đó nhiều câu văn Hán chịu ảnh hưởng cấu trúc ngữ pháp Phạn, mà nếu người không có kiến thức cơ bản về Phạn ngữ sẽ phân tích nhầm lẫn về mối quan hệ giữa các từ trong một mệnh đề, và mối quan hệ nhân quả giữa các mệnh đề phụ và mệnh đề chính. Chính cấu trúc phức tạp ngữ pháp này của Phạn ngữ mà hai vị đại dịch giả La-thập và Huyền Trang đã không đồng ý nhau nhiều điểm, đôi khi ý nghĩa mâu thuẫn nhau. Khuy Cơ đã phát hiện ra nhiều điểm dị biệt này và cố ý hội thông. Đôi khi Ông không ngần ngại cho rằng La-thập có thể dịch sai. Ngay trong phần chú giải, nhiều đoạn La-thập cũng cho biết ngài

đã dịch thoát như thế nào, khiến bản văn Hán khác biệt với nguyên bản Phạn như thế nào.

Ngoài ra, trong khi tham khảo tả bản Sanskrit, chúng tôi cũng nhờ đến sự hỗ trợ rất nhiều của bản dịch Tây Tạng. Một số lỗi sao chép trong tả bản Sanskrit chưa được hiệu chỉnh và chuẩn hóa, nên cần phải dò theo bản Tây Tạng để biết chính xác từ ngữ. Nhiều đoạn ta thấy rõ ràng giữa hai bản dịch Hán đều có chung một văn bản Phạn, nhưng do phân tích ngữ pháp bất đồng nên văn nghĩa dịch mâu thuẫn nhau. Trong trường hợp như vậy cũng cần đến sự viện trợ của bản Tây Tạng để tìm hiểu ý nghĩa được xem là tương đối chính xác từ nguyên bản Phạn, vì người dịch biết rằng trình độ Phật pháp cũng như trình độ Phạn ngữ của mình không đủ để thẩm định văn nghĩa của hai nhà Phật học vĩ đại này. Tất nhiên không thể mong có mức độ chính xác tuyệt đối.

Mặt khác, Thư mục trong bản giới thiệu và công bố tả bản Sanskrit của *Vimalakīrtinirdeśa* cung cấp khá đầy đủ tin tức các bản dịch Hán, Tây Tạng, và dựa trên các bản dịch này là các bản dịch và các công trình nghiên cứu phương Tây và Nhật Bản. Trong số các tư liệu này, chúng tôi chỉ tìm thấy được vài ba bản dịch qua mạng điện toán toàn cầu. Các bản dịch này không giúp ích gì được nhiều nên chúng tôi không ghi như là sách tham khảo ở đây. Tuy nhiên, khi đọc qua các bản dịch này, chúng tôi mới thấy sự khó khăn của người dịch nếu muốn đòi hỏi sự chính xác. Bởi vì, trước khi phát hiện được Phạn bản để đối chiếu, nhiều ước đoán về nguyên ngữ Sanskrit trong các bản dịch ấy đã sai lầm. Trong hoàn cảnh như vậy, bản dịch Việt tự cảm thấy chưa được như mong muốn. Hy vọng độc giả có thể siêu việt ngôn từ để đi thẳng vào những nội dung tiềm ẩn mà các bản dịch không làm nổi.

Song song với bản dịch này, là “*Huyền thoại Duy-ma-cật*”, tạm gọi như vậy, giới thiệu nội dung các chương của “*Kinh Duy-ma-cật*”, sẽ được in thành tập sách riêng biệt. Tập Pháp thoại này chỉ có mục đích nêu những điểm mà bản dịch không thể chuyển tải hết.

Người xưa đã nỗ lực rất nhiều để đi sâu vào nguồn mạch tư tưởng của Duy-ma-cật, và từ đó cũng đã tỏa sáng những ảnh tượng diệu kỳ của sự sống, của con người và thế giới sinh động của con người.

Cho đến ngày nay, những ảnh tượng ấy cũng còn là chất liệu sáng tạo nên những giá trị tuyệt vời của sự sống. Thiên nữ tán hoa vẫn hiện diện ngay giữa trái tim rung động của mỗi chúng sinh theo nhịp rung động của sự im lặng bao la, từ cõi tịch mặc vô ngôn của thực tại.

Quảng Hương Già-lam.

- [1] Tăng Hựu, Xuất Tam tạng ký tập (445-518), T55n2145, tr. 6c14: «Duy-ma-cật kinh», 2 quyển, khuyết.
- [2] Tăng Hựu, nt., T55n2145, tr. 8c16: San Duy-ma-cật kinh, 1 quyển 刪維摩詰經一卷, Sa-môn Trúc Pháp Hộ 沙門竺法護.
- [3] Tăng Hựu, nt., T55n2145, tr. 9c12: Dị Duy-ma-cật kinh, 3 quyển 異維摩詰經三卷, Trúc Thúc Lan 竺叔蘭.
- [4] Tăng Hựu, nt., T55n2145, tr. 10a11: *Hiệp Duy-ma-cật kinh*, 5 quyển 合維摩詰經五卷, Sa môn Chi Mẫn Độ 沙門支敏度.
- [5] Pháp Kinh, Chúng kinh mục lục (594), T55n2146, tr. 119a9.
- [6] Tăng Hựu, nt., T55n2145, tr. 58b21.
- [7] Tuệ Hạo, Cao tăng truyện, quyển 6, T50n2059, tr. 357c13.
- [8] Xem bài tựa của Tăng Triệu.

KINH TRUNG A-HÀM

TRUNG A-HÀM - TIỂU SỬ TRUYỀN DỊCH

I. CÁC TRUYỀN BẢN

Trung A-hàm, bản Hán dịch của Tăng-già-đề-bà (Saṅghadeva) hiện hành được nói là Thánh điển của Hữu bộ (Sarvāstivāda). Điều này được phần lớn các nhà nghiên cứu hiện đại thừa nhận.^[1]

Luật của các bộ phái, như *Ngũ phần*, *Tăng-kỳ*, *Tứ phần*, *Thiện kiến*,^[2] đều có quan điểm như nhau, theo đó, ngay trong đại hội kết tập lần thứ nhất tại thành Vương xá các bộ loại Thánh điển nguyên thủy đã được định hình, trong đó, các kinh có lượng trung bình, không dài không ngắn được tập hợp chung thành một bộ loại gọi là *Trung*.^[3] Định nghĩa này không tuyệt đối chính xác, xét theo hình thức các kinh thuộc Trung A-hàm bản Hán dịch hiện tại. Trong số các kinh được gọi là *Trung*, tương đương với các kinh được tìm thấy trong *Majjhima-Nikāya*, cũng có một số các kinh được tìm thấy tương đương trong *Trường A-hàm*, *Tạp A-hàm*, *Tăng nhất*, hoặc trong các bộ *Dīgha-Nikāya*, *Samyutta-Nikāya*, *Khuddaka-Nikāya*. Vì vậy, luật *Tát-bà-đa tì-ni tì-bà-sa* của Hữu bộ nêu một định nghĩa khác: “Những nghĩa lý sâu xa được nói cho hàng chúng sinh lợi căn, tập hợp thành Trung A-hàm.”^[4]

Do bởi nguyên bản Phạn hay Sanskrit đã thất lạc,^[5] cũng không có bản dịch Tây Tạng tương đương, ngoại trừ bản dịch Hán, cho nên hiện nay cũng chưa có khảo cứu nào khả dĩ xác định hình thức tập thành nguyên thủy của Kinh này. Trong thời kỳ đầu, các kinh thuộc *Trung A-hàm* được dịch Hán sớm nhất có thể nói do bởi An Thế Cao, nay vẫn có thể đọc được trong *Đại chính tạng*. Đây chỉ là bảy trong số 222 kinh hiện được biết.

Nhìn chung, khởi đầu từ An Thế Cao, trong khoảng niên hiệu Kiến Hòa 2 đời Hậu Hán (tl. 148), cho đến Pháp Hiền, đến niên hiệu Hàm Ninh 4 đời Tống (tl. 1001), có tất cả 70 kinh đơn hành bản thuộc *Trung A-hàm*.

An Thế Cao người nước An Tức (Ba-tư). Từ đây đi vào Ấn, ngang qua Gandhara, căn cứ địa phía Tây của Nhất thiết hữu bộ; như vậy, các bản kinh thuộc *Trung A-hàm* mà An Thế Cao dịch tất có những liên hệ giáo nghĩa đối với bộ phái này, trực tiếp hoặc gián tiếp.

Theo Tăng Duệ, trong bài tựa cho *Trường A-hàm*, nguyên hình của *Trung A-hàm* gồm bốn phần, năm tụng.^[6] Về năm tụng, đó là chỉ cho hình thức kết tập, theo thời gian – mỗi ngày một tụng, còn được thấy nguyên hình trong bản Hán dịch hiện tại. Về bốn phần, hiện chưa xác định được cách phân chia này.

Tổ chức của Kinh, tổng cộng có 222 kinh, được kết tập trong năm ngày tụng. Theo đó, tụng ngày thứ nhất gồm 6 phẩm, gọi là 6 “trương ung”, gồm 64 kinh. Không nói địa điểm tụng.

Tụng ngày thứ hai, được nói là tụng tại Tiểu thổ thành,^[7] gồm 5 phẩm, 52 kinh.

Tụng ngày thứ ba, được gọi là “Niệm tụng”; không nói địa điểm; gồm 2 phẩm, 35 kinh.

Tụng ngày thứ tư, “Phân biệt tụng”; 3 phẩm, 35 kinh.

Tụng ngày thứ năm, “Hậu tụng”; 3 phẩm, 36 kinh.

Căn cứ theo bài tựa cho *Tập A-hàm* bởi Thích Đạo An, và theo bản kinh lục của Tăng Hựu,^[8] toàn văn *Trung A-hàm* lần đầu tiên được phiên dịch sang Hán phải kể là do Đàm-ma-nan-đề (Dharmanandi) trong khoảng niên hiệu Kiến Nguyên 20 (tl. 384), gồm 59 quyển. Đàm-ma-nan-đề người Đâu-khư-lặc (Tukhāra), chuyên trì hai bộ *Trung* và *Tăng nhất A-hàm*. Niên hiệu Kiến Nguyên triều vua Tần Phù Kiên, đến Trường An, rất được Phù Kiên trọng vọng. Vũ uy Thái thú Triệu Chính, thị thần của Phù Kiên, rất sùng mộ Phật pháp, thỉnh cầu ngài Đạo An, tập hợp các tăng sĩ nghĩa học trong thành Trường An, dưới sự chủ trì của Đàm-ma-nan-đề, phiên dịch *Trường* và *Tăng*, có Trúc Phật Niệm và Đạo Tung làm bút thọ.^[9] Bản dịch này - cũng như các bản dịch khác của Đàm-ma-nan-đề, theo nhận xét của Đạo Từ, trong bài tựa cho *Trung A-hàm*, phần nhiều sai lạc với ý chỉ của nguyên bản, danh không phù hợp với thật.^[10] Hẳn đây là lý do xuất hiện bản trùng dịch của Tăng-già-đề-bà.

Tuy có sự nghi ngờ về dịch giả của bản dịch *Trung A-hàm* hiện tại có thể là cải bản từ bản dịch trước đó của Đàm-ma-nan-đề,^[11] nhưng ý kiến này chưa được đồng tình một cách phổ biến. Vì vậy, ở đây Tăng-già-đề-bà vẫn được chấp nhận là dịch giả.

II. TIỂU TRUYỆN TĂNG-GIÀ-ĐỀ-BÀ

Tăng-già-đề-bà là từ phiên âm của Sanskrit Saṅghadeva, Hán dịch là Chúng Thiên, nguyên người nước Kế-tân, họ Cù-đàm (Gotama). Các sử liệu Hán văn đều ghi chép Sư sau khi xuất gia chuyên tâm nghiên cứu *A-tì-đàm tâm luận*. Kế-tân, mà phần lớn sử truyện Trung Hoa đồng nhất với Ca-thấp-di-

la (Kāśmīra), là địa phương chịu ảnh hưởng của Hữu bộ. *A-tì-đàm tâm luận*, nguyên bản Phạn có tên là *Abhidharmahṛdaya*, hay *Abhidharmasāra*,^[12] được soạn tập bởi Pháp Thắng (Dharmaśrī), là bản tóm tắt các tinh nghĩa của A-tì-đàm, có ảnh hưởng khá lớn trong Hữu bộ. Điều này có thể xác nhận Sư xuất gia theo Hữu bộ. Tuy nhiên, ngoài *A-tì-đàm tâm luận*, Sư còn chuyên học *Tam pháp độ luận*, rất lấy làm thương thức, cho đây là uyên phủ của Đạo. *Tam pháp độ luận*, soạn tập bởi Sơn Hiền (hay Thế Hiền: Vasubhadra?) mà Huệ Viễn^[13] xưng tụng là bậc Ứng chân Đại nhân tức A-la-hán, được xem là luận điển của phái Độc tử bộ (Vātsīputriya). Như vậy, bộ phái này hẳn có ảnh hưởng nhất định đối với tư tưởng Phật học của Sư.



Dưới triều Phù Kiên, trong khoảng niên hiệu Kiến Nguyên (365-384), Sư đến Trường An. Cũng trong khoảng thời gian ấy, cao tăng Thích Đạo An được Phù Kiên đón về Trường An. Bấy giờ tuy tuổi đã gần 70, nhưng Đạo An vẫn chuyên tâm hỗ trợ sự nghiệp phiên dịch.

Sau đó, niên hiệu Kiến Nguyên 18 (tl. 382), có Cưu-ma-la-bạt-đề,^[14] vốn là quốc sư của vua nước Xa-xư Tiên-bộ, đến Trường An mang theo một số kinh luận bằng Phạn bản; đồng thời các sa-môn người Kê-tân là Tăng-già-bạt-trùng và Đàm-ma-tì, sa-môn người Đâu-khư-lặc là Đàm-ma-nan-đề, cũng lần lượt đến Trường An. Niên hiệu Kiến Nguyên 19 (tl. 383), theo thỉnh cầu của Pháp Hòa, đồng học của Đạo An, Tăng-già-đề-bà khởi sự dịch *A-tì-đàm Bát kiên-độ luận*.^[15] Rồi Sư cùng với Đàm-ma-nan-đề hỗ trợ Tăng-già-bạt-trùng dịch *Bà-tu-mật Bồ-tát sở tập luận*.

Các bản dịch này chưa được hoàn chỉnh. Nhưng vào cuối đời Kiến Nguyên, do loạn Mộ Dung Xung, Tăng-già-đề-bà và Pháp Hòa tập hợp môn đồ cùng đi về phương Nam lánh nạn. Ở đây được chừng 4, 5 năm, khi ấy vốn Hán ngữ của Tăng-già-đề-bà có phần thông thạo, do đó duyệt lại các bản dịch trước kia mới phát hiện còn có khá nhiều sai lạc. Sư cùng với Pháp Hòa kiểm lại bản dịch *Bát kiên-độ luận*. Không bao lâu, được biết đất Trường An, dưới sự thống trị của Diêu Tần, pháp sự có cơ hội trùng hưng, Pháp Hòa bèn từ giả trở về đó. Riêng Tăng-già-đề-bà lại tiếp tục vượt sông Trường Giang đi về phương Nam. Lúc bấy giờ cao đệ của Đạo An là Tuệ Viễn đang trụ trì tại Lô Sơn. Hay tin Đề-bà đang đi về phía Nam, Tuệ Viễn liền đi đón Đề-bà về Lô Sơn. Tại đây, Sư thực hiện các bản dịch *A-tì-đàm tâm luận*, *Tam pháp độ luận*. Tuệ Viễn viết lời Tựa.

Lịch đại Tam bảo ký^[16] còn ghi một bản dịch nữa được thực hiện tại Lô Sơn là *Giáo thọ ti-kheo-ni pháp*, 1 quyển, nhưng nay đã thất lạc.

Niên hiệu Long Hòa 1 (tl. 397), Tăng-già-đề-bà đến Kiến Khang, thủ phủ của nhà Tấn. Ở đây Sư được các hạng vương công, danh sĩ rất tôn trọng. Thượng thư lệnh Vương Tuân trước đã cho xây dựng một tinh xá, tập hợp đông đảo học chúng chuẩn bị dịch kinh. Khi Tăng-già-đề-bà đến đây, Vương Tuân thỉnh cầu Sư đến ở tại tinh xá này giảng *A-tì-đàm*.

Vương Tuân nhận thấy các bản dịch *Trung* và *Tăng nhất A-hàm* bởi Đàm-ma-nan-đề chưa được hoàn chỉnh, do đó tập hợp tại kinh đô khoảng 40 sa-môn nghĩa học, dẫn đầu là Huệ Trì, tổ chức dịch trường, thỉnh Tăng-già-đề-bà dịch lại *Trung A-hàm*, và hiệu chỉnh, biên tập lại *Tăng nhất*. Đạo Từ làm người bút thọ. Nhân đó, Đạo Từ viết bài tựa cho bản dịch *Trung A-hàm* này, được ấn hành trong Đại Chính, ở cuối kinh, tựa đề là “Hậu xuất Trung A-hàm kinh ký.” Bài tựa viết:

“Trước đây, tại Trường An Thích pháp sư dịch *Trung A-hàm*, *Tăng nhất A-tì-đàm Quảng thuyết* (Bê-bà-sa, hay A-tì-đàm ti-bà-sa, thất lạc), *Tăng-già-la-xoa* (*Tăng-già-la-sát tập kinh*), *A-tì-đàm tâm* (*A-tì-đàm tâm luận*, thất lạc), *Bà-tu-mật*, *Tam pháp độ*, *Tùng giải thoát* của hai chúng, *Tùng giải thoát*

duyên. Các Kinh Luật được phiên dịch này, tổng cộng, có hơn trăm vạn lời; nhưng thấy đều sai lạc ý chỉ của nguyên bản, danh không phù hợp với thực, từ nghĩa mơ hồ, văn cú lệch lạc. Đây là do người dịch nông nổi, chưa thông thạo Hán ngữ.

“Gặp lúc chiến trạng bộc phát giữa Yên và Tần; Quan Trung rơi vào đại loạn. Do bởi bậc Lương tượng lánh xa cõi đời, cho nên không người cải chính.

“Trải qua mấy năm, Quan Đông có hơi yên ổn. Đạo nhân người Ký Châu là Thích Pháp Hòa; sa-môn người Kế-tân là Tăng-già-đề-hòa, cùng tập hợp môn đồ đi về Lạc Ấp. Trong vòng 4, 5 năm, Sư nghiên cứu, diễn giảng chuyên tinh, do đó Hán ngữ dần dần trở nên thông thạo, nên mới nhận biết những chỗ sai lầm trong các bản dịch trước. Pháp Hòa ân hận vì những sai lầm này, bèn hỗ trợ Đề-bà dịch lại *A-tì-đàm Quảng thuyết*. Từ đó trở đi, các bản dịch Kinh Luật dần dần được chính xác. Duy *Trung A-hàm*, *Tăng-già-la-xoa*, *Bà-tu-mật*, *Tùng giải thoát duyên*, đều được dịch trở lại. Gặp lúc bảy giờ Tăng-già-đề-bà đến Kinh đô, tùy vận mà giáo hóa, ban bố Pháp ở Giang Tả.

“Bấy giờ có vị Đại trưởng giả nước Tần là Thượng thư lệnh Vệ tướng quân, Đông đình hầu Ưu-bà-tắc Vương Nguyên Lâm, xem sự thường hộ trì Chánh pháp là phận sự của mình; tức là đàn-việt. Vì mục đích dịch Kinh, ông tạo lập tinh xá, thỉnh mời cao tăng hữu đạo như Thích Huệ Trì, cùng với các sa-môn nghĩa học, hơn 40 vị; cung cấp nơi ở, cùng các nhu yếu không thiếu. Lại dự thỉnh Kinh sư Tăng-già-la-xoa cúng dường đến mấy năm. Sau đó, niên hiệu Long An thứ nhất, tại tinh xá ở Dương Châu, ông đề nghị dịch lại *Trung A-hàm* này. Thỉnh sa-môn người Kế-tân là Tăng-già-la-xoa đọc bản Phạn; Tăng-già-đề-bà chuyển dịch sang tiếng Hán; Dự Châu sa-môn Thích Đạo Từ bút thọ. Năm sau, bản thảo hoàn tất.

“*Trung A-hàm* này gồm 5 tụng, 18 phẩm, 222 kinh, kể có đến 51 vạn 4 nghìn 8 trăm 25 chữ, phân làm 60 quyển.

“Bấy giờ, trong nước có đại nạn, nên bản dịch cho đến Long An thứ 5 mới được chính thức sao chép, hiệu đính và lưu truyền.

“Bản dịch này, so với bản dịch trước (bởi Đàm-ma-nan-đề) có nhiều chỗ bất đồng. Trong số 222 kinh, nếu dịch cho êm xuôi thì e sợ trái với ý chỉ của bậc Thánh; nếu y theo bản gốc, thì các từ ngữ phần nhiều khác với trước, nghịch với thói quen đã có, không thiếp với nhận thức số đông. Vì vậy, người dịch không thể tự chuyên. Giờ có bản cải chính, nhưng vẫn theo tên gọi như trước. Song le, sự dị đồng giữa năm bộ, ai biết đâu là chính, mà Đạo Từ thì theo ý ngu nhật ra những chỗ sai lầm với nguyên bản đã được cải chính, sao chép lại dưới đây; cả hai bản mới và cũ đều được giữ lại, tập thành một quyển, cùng liền với mục lục, để truyền cho đời sau, các bậc Hiền trong tương lai biết

những chỗ dị đồng, tiện bề tham khảo. Nếu may mà gặp vị cao minh ngoại quốc giỏi của Hán và Phạn, sẽ có thể tham vấn những được mất, rồi sửa lại cho hoàn hảo.”

Trong bài Tựa Đạo Từ có nói đến bảng đối chiếu những điểm dị đồng giữa hai bản dịch; rất tiếc, bảng đối chiếu này hiện thất lạc.

Qua các tường thuật dẫn trên, chúng ta cũng được biết sự nghiệp phiên dịch của Tăng-già đại khái chia làm hai giai đoạn. Thời kỳ đầu, tại Trường An và Lạc Dương. Khởi đầu, mới đến Hoa nên chưa thông Hán ngữ; khởi sự tham gia hỗ trợ Đàm-ma-nan-đề dịch *Trung* và *Tăng nhất*. Các bản dịch của Sư trong thời này được nhắc đến gồm có *A-tì-đàm bát kiên độ luận*, 8 quyển; *A-tì-đàm tâm luận*, 20 quyển; *Bệ-bà-sa A-tì-đàm* (= *Quảng thuyết*), 14 quyển. Các bản dịch này về sau khi Tăng-già-đề-bà lánh nạn sang Lạc Dương khá tinh thông Hán tự được hiệu chỉnh lại.

Thời kỳ thứ hai, do thỉnh cầu của Tuệ Viễn, Tăng-già-đề-bà đến Lô Sơn; tại đây dịch *A-tì-đàm tâm luận*, 4 quyển; đồng thời hiệu chỉnh *Tăng nhất* bản dịch của Đàm-ma-nan-đề và dịch lại *Trung A-hàm*, 60 quyển. Bản dịch này do Tăng-già-la-xoa đọc Phạn bản; Tăng-già-đề-bà đọc lời dịch. Như vậy, trong cả hai lần dịch, lần trước do Đàm-ma-nan-đề chủ trì; lần này do tự thân; thầy đều do người khác đọc bản Phạn; theo đó có thể biết Tăng-già-đề-bà không phải chuyên tinh *Trung A-hàm*. Điều này cũng có thể giải thích lý do về một số nhầm lẫn trong bản Hán; tất nhiên do người dịch chưa nắm hết ý nghĩa của Kinh văn. Những nhầm lẫn này thầy đều được ghi chú trong bản dịch Việt ở đây.

Về cuối đời, theo lời tán của *Cao tăng truyện*, Tăng-già-đề-bà do du lãm rất nhiều nơi trong và ngoài Trung Hoa, nên biết rất nhiều phong tục các địa phương; tính cách con người rất thông dong, nhạy bén, rất khéo léo trong đàm luận; sự nghiệp hoằng pháp rất rộng rãi; nhưng cuối đời không biết đi đâu.

Tuệ Sĩ

[1] Cf. Bhikṣu Thích Minh Châu, *The Chinese Madhyama Agama and the Pali Majjhima Nikaya*. Evidences to prove that the CMA belongs to the Sarvastivada School. Motilal Banarsidas Publishers Pvt. Ltd. 1991. - Ấn Thuận, *Nguyên thủy Phật giáo Thánh điển chi tập thành*, Chánh văn, Đài bắc, 1993; tr. 703. – Tiên Điền Huệ Học, *Nguyên thủy Phật giáo Thánh điển chi tập thành lập sử nghiên cứu*, dẫn bởi Ấn Thuận, op.cit., tr. 95.

^[2] *Di-sa-tắc bộ Hòa-hê Ngũ phần luật*, quyển 30, T22 No.1421, tr. 191a25; *Ma-ha Tăng-kỳ luật*, quyển 32, T22 No. 1425, tr. 491c17; *Tứ phần luật*, quyển 54, T22 No. 1428, tr. 68b20 ; *Thiền kiến luật tì-bà-sa*, quyển 1, T24 No. 1462 tr. 677a26.

^[3] Hán, *Trung A-hàm* 中阿含, Skt. *Madhyama-āgama*, tương đương Pāli, *Majjhima-Nikāya*.

^[4] *Tát-bà-đa tì-ni tì-bà-sa*, quyển 1, T23 No. 1440 tr. 503c28.

^[5] Cf. Natsuda Kazunobu, *New Sanskrit Fragments of the Madhyama-āgama from the Cecil Bendall Manuscripts in the National Archives Collection, Kathmandu*. 印度學佛教學研究, Vol. 44(2), 1995, pp. 868-862.

^[6] Tăng Duệ, *Trường A-hàm kinh tự*, T1 No 1; tr. 1a11.

^[7] Tiểu thổ thành, có lẽ là thuộc Cổ thành của Vương xá mà tên Pāli gọi là Giribbaja. Cf. *Dictionary of Pāli Proper Names*; ii. 721.

^[8] *Xuất Tam tạng ký tập*, quyển 2, T55 No. 2145, tr. 10c5.

^[9] *ibid.*, quyển 13, tr. 99b11.

^[10] *Xuất Tam tạng ký tập*, quyển 9, tr. 63c22.

^[11] Thủy Dã Hoảng Nguyên, *Trung A-hàm giải thuyết*: bản Hán dịch 60 quyển hiện lưu truyền chính là bản dịch 59 quyển của Đàm-ma-nan-đề, được hiệu chỉnh bởi Tăng-già-đề-bà. Dẫn bởi Phụ lục của *Phật quang Đại tạng kinh*.

^[12] L. de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, tom. I, Bruxelles, 1971, tr. lxii.

^[13] *Xuất Tam tạng ký tập*, quyển 10: Tam pháp độ tự, Thích Huệ Viễn soạn.

^[14] *Xuất tam tạng ký tập*, quyển 8, tr. 52b12. *Đại Đường nội điển lục*, quyển 3, đọc là Cưu-ma-la-phát-đề.

^[15] *Tức Phát tri luận*, bản Hán dịch, Huyền Trang, T26 No 1544.

^[16] quyển 7, T49 No 2034, tr. 70c10.

KINH TRƯỜNG A-HÀM

TOÁT YẾU NỘI DUNG CÁC KINH TRƯỜNG A-HÀM

1. Kinh Đại bản

[Tương đương Pāli: *Mahāpadānasutta*, D 14]

Cũng được gọi là *Đại bản duyên*. Hán dịch *Đại bản*, tương đương Pāli là *Mahāpadāna*. Pāli nói *apadāna* hay Sanskrit nói *avadāna* là một thể loại văn học Thánh điển nguyên thủy, được kể trong chín loại gọi là cửu phần giáo, sau này phát triển thành mười hai phần giáo. Hán dịch âm là a-ba-đà-na, và dịch nghĩa thông dụng là “thí dụ”. Đó là các đoạn thí dụ trong Kinh được kể để minh giải một đề tài giáo lý hay một ý nghĩa nào đó. Nói rộng ra, đây là loại ngụ ngôn trong văn học Phật giáo nguyên thủy.

Kinh này kể sự tích các đức Phật quá khứ mà đặt vào thể loại thí dụ hay ngụ ngôn cho thấy đầu tiên Kinh được kể cho quần chúng nghe về cuộc đời các đức Phật thay vì giảng giải giáo lý đôi khi khó hiểu đối với họ. Có lẽ vì được kể cho quần chúng nghe cùng với nhiều loại truyện kể khác, như chuyện tiền thân, nhân duyên các đệ tử, và các chuyện ngụ ngôn Phật giáo khác, nên Kinh đầu tiên được kể theo thể loại thí dụ. Nhưng vì đây là chuyện kể về cuộc đời các đức Phật, nên thêm từ “đại” vào gọi là “Đại bản” (*Mahāpadāna*).

Trong Kinh *Đại bản*, Đức Phật truyền ký sự xuất hiện lần lượt sáu vị Phật, cho đến đức Thích-ca là vị thứ bảy. Kinh có thể được chia thành ba phần chính.

Phần I: Lược thuật về kiếp số, danh tính, chủng tộc, quốc gia, phụ mẫu, các đại đệ tử, thị giả, các hội thuyết pháp.

Phần II: Tường thuật chi tiết sự tích Phật Tì-bà-thi (P. *Vipassī*), từ Đâu-suất giảng thân, đản sinh, hiện thọ dục lạc, xuất du bốn cửa thành, xuất gia, thành đạo, thuyết pháp, thuyết giới, và sau cùng nhập Niết-bàn. Nội dung sự tích hoàn toàn đồng nhất với sự tích đức Thích Tôn. Sự đồng nhất này có thể diễn dịch là tính cách chung của hết thầy chư Phật, cho nên, mỗi khi bắt đầu tường thuật một sự kiện, Kinh giới thiệu bằng cụm từ “*pháp thường của chư*

Phật là như vậy”. Cụm từ này tương đương trong bản Pāli là *dhammatā esā*: pháp tính như thị hay pháp nhĩ như thị, pháp tính là như vậy.

PHẦN III: Đức Thích Tôn xuất hiện trên Tịnh cư thiên (*Suddhāvāsa*). Đây là Thánh địa của các Thánh giả Bất hoàn (*Anāgamī*). Các vị Bất hoàn trong năm tầng Tịnh cư thiên lần lượt đến gặp đức Thích Tôn. Các vị này đều là đệ tử của sáu vị Như Lai trong quá khứ, cho đến bây giờ vẫn tồn tại. Sau khi chết ở Dục giới, họ tái sinh lên đây và sẽ nhập Niết-bàn tại đây, không trở lại dưới đó nữa.

Về hình thức văn học, sau mỗi đoạn tường thuật bằng văn xuôi (văn trường hàng), Kinh lặp lại bằng thể kệ. Điều này có thể giải thích là dạng truyền bản xưa nhất của Kinh được nói bằng kệ. Về sau, phần văn xuôi được thêm vào như thường thấy trong lịch sử hình thành Thánh điển Phật giáo. Nếu điều này được xác nhận, truyền bản được dịch Hán ở đây có thể cổ xưa hơn so với Pāli.

2. Kinh Du hành

[Tương đương Pāli: a. *Mahāparinibbānasutta*, D 16; b. *Mahāsudassanasutta*, D 17]

Trong nguyên bản Hán dịch, Kinh được chia làm ba quyển theo số trang trung bình của bản Hán. Căn cứ theo đó, Kinh thường được chia làm ba đoạn lớn. Sự phân chia này tất nhiên chỉ có trong bản Hán, vì dựa theo số quyển chữ Hán. Căn cứ theo nội dung của Kinh, bản dịch Việt phân đoạn lại như sau.

Kinh được chia làm ba phần chính:

Phần I: Khởi đi từ thành Vương-xá (*Rājagaha*) cho đến xóm Trúc phương (*Beluva*) gần thành Tì-xá-li (*Vesālī*); tại đây Phật dừng chân cho mùa an cư cuối cùng.

Giáo pháp Phật dạy trong khoảng thời gian này bao gồm các pháp cho sự hòa hiệp và hưng thịnh của Tăng, cùng với hưng thịnh của quốc gia và đời sống cá nhân của cư sĩ tại gia. Ở đây Phật cũng huyền ký về sự hưng thịnh của Hoa tử thành (Pāṭaliputta), mà theo sự thực lịch sử sau này là kinh đô của Đại đế A-dục, trung tâm từ đó Phật pháp được lan tỏa sang các nước và khắp thế giới.

Phần II: Tại làng Trúc phương, Thế Tôn trải qua một cơn bệnh nặng (*atha kho bhagavato vassūpagatassa kharo ābādhō uppajji, bālāhā vedanā vattanti māraṇantikā*), mà theo tường thuật của A-nan là đã khiến cho A-nan

kinh sợ, hoảng hốt, vì Phật có thể nhập Niết-bàn. Nhưng Thế Tôn đã dùng năng lực của định lưu lại mạng hành (*jīvitasāṅkhāraṃ adhiṭṭhāya viḥāsi*), tức kéo dài sự sống thêm một thời gian, vì chưa có lời di giáo cho các Tỷ kheo. Mặc dù có những dấu hiệu dự báo Phật sắp nhập Niết-bàn, A-nan không nhận thấy nên không có thỉnh cầu. Một lát sau, Ma Ba-tuần đến thỉnh cầu Phật nhập Niết-bàn. Thế Tôn hứa khả. Sau đó, Phật xả thọ hành sau khi lưu mạng hành (*jīvitasāṅkhāraṃ adhiṭṭhāya ... āyusāṅkhāraṃ ossajji*), tức là cắt đứt dòng chảy tồn tại, nhưng duy trì mạng căn hay sự sống. Phật lưu mạng hành trong thời gian ba tháng. Từ đây cho đến sau khi thọ bữa cúng dường cuối cùng của Châu-na hay Thuần-đa (Cunda) rồi Phật đi đến tắm trong dòng sông Câu-tôn (*Kakutthā* hay *Kakutthā*), có thể được ghi nhận là đoạn đường và khoảng thời gian mà dấu ấn vô thường, sinh-lão-bệnh-tử thị hiện rõ nét nhất trong cuộc đời đức Thích Tôn.

Phần III: Từ sông Câu-tôn, Phật lại vượt qua sông Hi-liên (*Hiraññavati*) rồi đến rừng Sa-la song thọ (*Yamakasālā*), thuộc địa phận thành Câu-thi (*Kusinārā*) của dòng họ Mat-la (Malla). Đây là phần tường thuật những ngày và giờ cuối cùng của đức Thích Tôn: nghi thức tần táng, lễ trà-trì, cúng dường và phân bố xá-lợi. Phần quan trọng trong đoạn này là những giáo huấn tối hậu Phật dạy dò các Tỷ-kheo những điều cần làm, pháp gì là chỗ nương tựa sau khi Phật nhập Niết-bàn. Cũng quan trọng không kém trong phần này là đoạn tường thuật sự kiện Ma-ha Ca-diếp cùng chúng đệ tử về Câu-thi để tham dự lễ hỏa táng. Tường thuật cho thấy vị trí của Tôn giả trong Tăng già đệ tử Phật lúc bấy giờ, và cũng báo trước những gì có thể xảy ra trong hàng các Tỷ-kheo sau khi Phật diệt độ.

Cuối Kinh là phần ghi nhớ các ngày tháng trong cuộc đời của đức Thích Tôn. Phần này chắc không phải là kết tập nguyên thủy bởi A-nan, mà có thể do những vị lưu truyền Kinh thêm vào sau này. Phần này không có trong bản Pāli.

3. Kinh Diễn tôn

[Tương đương Pāli: *Mahāgovindasutta*, D. 19]

Kinh gồm ba phần.

Phần I: Ban-giá-dục (Pañcasikha), con của nhạc thần (*gandhabba*), tường thuật một buổi tập hội của chư thiên trời Đao lệ (*Tāvātimsa*). Trong buổi quần tiên hội này, Thiên đế Thích nói cho chư thiên nghe về tám pháp Vô đẳng nơi một vị Phật. Tám pháp Vô đẳng là tám điều như thực (*yathābhucca*) chỉ có thể tìm thấy nơi một vị Phật chứ không thể nơi nào khác

(*na ... aññatra tena bhagavatā*). Tiếp theo đó, Phạm Thiên xuất hiện, xác nhận tám pháp Vô đẳng, và cũng giới thiệu một pháp Vô đẳng của Phật.

Phần II: Toàn bộ nội dung là những chi tiết về Đại Diễn Tôn, một tiên thân của Phật, được chính Phạm Thiên kể lại cho chư thiên Đao-lị nghe. Nội dung này được Ban-giá-dục thuật lại cho đức Phật.

Trong quá khứ, Bồ tát tức tiên thân của đức Thích Tôn, tái sinh làm một người bà-la-môn, được vua bảy nước phong làm Phụ tướng Đại thần, và vừa là Quốc sư của bảy vua. Chính sự phân chia toàn thể quốc thổ thành bảy nước để bảy chi sát-lị (*khattiya*) cùng cai trị cũng do đề nghị của Đại Diễn Tôn. Điều này là sự thực lịch sử liên hệ đến sự xuất hiện các quốc gia cổ đại trong lịch sử Ấn độ. Một thời gian sau, Đại Diễn Tôn tạm gác việc nước, sống biệt cư trong bốn tháng mùa mưa để tu tập bốn vô lượng tâm, và ông được hội kiến với Phạm Thiên. Sau buổi hội kiến, Đại Diễn Tôn nhận ra những triền phược và những thấp kém của đời sống thế tục, nên quyết định từ chức để xuất gia học đạo. Lần lượt, các quốc vương, các gia chủ bà-la-môn, cùng các phụ nữ của họ, cũng xuất gia theo Đại Diễn Tôn. Sau khi chết, tất cả đều sinh thiên. Riêng Đại Diễn Tôn tái sinh lên Phạm thiên giới.

Phần III: Ban-giá-dục thỉnh cầu Phật xác nhận chuyện được kể bởi Phạm Thiên. Phật xác nhận Đại Diễn Tôn cũng chính là tiên thân của Phật. Tuy rằng khi sống thế tục Đại Diễn Tôn làm được lợi ích cho nhiều người, và sau khi xuất gia cũng làm lợi ích cho nhiều người; nhưng sự tu tập và giáo hóa ấy chưa phải là đạo cứu cánh, còn phải chịu tái sinh, chịu khổ của sinh tử mặc dù có thể dẫn tái sinh lên Phạm thiên. Chỉ đến nay đức Thích Tôn mới đạt đến đạo cứu cánh ấy và cũng khai thị cho thế gian đạo cứu cánh ấy, dẫn đến cứu cánh an ổn và Niết-bàn.

4. Kinh Xà-ni-sa

[Tương đương Pāli: *Janavasabhassutta*, D 18]

Đề của Kinh này trong Pāli là *Janavasabha*, trong đó *jana*: con người, *vasabha*: ngu vương, có thể dịch là “Nhân trung Ngu vương” chỉ cho bậc thủ lãnh tôn quý trong loài người (Sở giải Pāli: *dasasahassādhikassa janassatasasassassa jetṭho hutvā sotāpanno jāto, tasmā javanasabhotissa nāmaṃ ahoṣi*: vị ấy vốn từng là bậc nhân chủ, đứng đầu trên hàng triệu triệu người, rồi chứng Thánh quả Dự lưu, cho nên có tên là Janavasabha).

Trong bản dịch Hán, từ phiên âm là Xà-ni-sa, kèm theo lời chua là “Thắng kết sử”. Bản Hán dịch đơn hành của Kinh này có nhan đề là *Nhân tiên kinh*; theo đây có thể truy gốc tiếng Phạn là *Nararshabha*: bậc Ngu vương hay Đại Tiên của loài người. Từ này xuất hiện trong *Đại thừa Bồ tát tập học*

luận dưới dạng là nhân trung tiên, mà nguyên hình có thể tìm thấy trong Phạn bản hiện có *Sikṣāsamuccaya* của Śāntideva. Nhưng phiên âm trong bản kinh hiện tại là Xà-ni-sa cho phép truy gốc Phạn Janarsabha mà ý nghĩa vẫn không thay đổi, vì trong tiếng Phạn *nara* và *jana* có thể dùng như đồng nghĩa. Tuy vậy, từ Phạn được giả thiết này không hoàn toàn phù hợp với từ phiên âm ta có. Vì vậy, cần tìm lại nguồn gốc hỗn chủng của nó, so sánh với từ Pāli. Từ Janarsabha nói trên là dạng của Sanskrit nhĩ ngữ, mà gốc hỗn chủng của nó có thể còn lưu lại trong Pāli là Janesabha, từ kép của *Jana* (loài người với *Isabha* (Ngưu vương)). Trong kinh *Đại hội* (Pāli, *Mahāsamayasutta* 20) xuất hiện từ *Janesabha* này và được Sớ giải đồng nhất nó với *Janavasabha*. Ta thấy từ *Janesabha* gần với phiên âm Hán dịch, nên có thể tạm xác nhận đây là dạng nguyên thủy của từ đang được tìm hiểu.

Xà-ni-sa, hay Janesabha, là tên mới của vua Bình-sa (Tần-bà-sa-la, Bimbisāra) sau khi chết tái sinh lên trời Đạo-lị là con trai của Tì-sa-môn Thiên vương (Vessavana).

Phần đầu của Kinh, A-nan khởi lên nghi vấn về các đệ tử tại gia đã tạ thế tại Ma-khiet-đà, trong đó có vua Bình-sa (Bimbisāra).

Tiếp theo, Xà-ni-sa mà trước kia là vua Bình-sa từ Đạo-lị hiện xuống hầu Phật, và tường thuật nội dung buổi luận Pháp của chư thiên Đạo-lị. Khi chư thiên tập hội, Phạm Thiên xuất hiện trong hình dạng một đồng tử. Phần này tương tự như Ban-giá-dục kể với Phật trong kinh *Điển tôn*. Trong buổi hội này, Phạm Thiên trình bày cho chư thiên Đạo-lị các pháp vi diệu đã được Phật thuyết: bốn niệm xứ, bảy định cụ, bốn thần túc, và ba lối đi mà Phật mở ra cho chư thiên và loài người hướng đến Chính giác.

5. Kinh Tiểu duyên

[Tương đương Pāli: *Aggaññasutta*, D 27]

Kinh nói về nguồn gốc của loài người và xã hội loài người, hình thành chế độ giai cấp.

Có hai thanh niên thuộc chủng tộc bà-la-môn là Bà-tát-tra (Vāsetṭha) và Bà-la-đọa (Bhāradhbāka) muốn xuất gia theo Phật và đang trong thời gian bốn tháng cộng trú để được thọ giới cụ túc, bảy giờ thân quyến của họ, những người cùng huyết thống, chỉ trích kịch liệt về quyết định này. Bởi vì, những người bà-la-môn thuộc giai cấp cao quý, là “Con của Phạm Thiên, được hóa sinh bởi Phạm Thiên, sinh từ miệng của Phạm Thiên”, không có thể sống chung với các giai cấp thấp hèn khác. Nhân đó, để nêu rõ sự bình đẳng giữa mọi người trong xã hội, Phật nói về khởi nguyên của con người và xã hội loài người.

Thoạt kỳ thủy, khi quả đất này được hình thành, chưa có sinh vật nào tồn tại. Sau một thời gian rất dài, có một loại chúng sinh sống bằng hỷ lạc, du hành trong ánh sáng từ thế giới khác bay ngang quả đất, bị thu hút bởi dưỡng chất của nó nên mất khả năng bay trong ánh sáng. Do hấp thụ dưỡng chất trên mặt đất, thân thể nó càng lúc càng lớn dần, càng thô kệch. Loài người bắt đầu xuất hiện. Sự thay đổi của dưỡng chất cùng tiến hóa theo sự thay đổi thân thể của con người, hay ngược lại; cả hai tác động lẫn nhau. Cho đến một lúc, bắt đầu có sự phân biệt nam và nữ, và bắt đầu có sự luyến ái và dâm dục, Cùng lúc, lúa tự nhiên xuất hiện; loại lúa không cần gieo trồng, đun nấu. Con người cứ sáng hái lượm, chiều dùng; chiều hái lượm, sáng dùng.

Một thời gian lâu dài sau nữa, ý niệm tích lũy bắt đầu phát sinh, và con người đua nhau thu hoạch để tích lũy, tài nguyên trở nên khan hiếm, từ đó nảy sinh tranh dành, dẫn đến xung đột. Con người bấy giờ bèn thỏa thuận với nhau phân chia đất để mỗi người tự thu hoạch phần của mình, không tranh dành nhau để gây xung đột. Hình thức tư hữu bắt đầu phát sinh. Nhưng rồi, có hạng chúng sinh lười biếng hay thiếu khả năng, thu hoạch không đủ theo ham muốn, bèn lấy trộm của người khác. Khi bị bắt, người này chống trả. Cộng đồng nguyên thủy trở nên rối loạn. Bấy giờ mọi người họp nhau lại, chọn một người có tướng mạo uy nghiêm, có trí sáng suốt, và tính ngay thẳng, công bằng; bầu người ấy lên làm thủ lĩnh để giải quyết những tranh chấp, duy trì trật tự cộng đồng. Người ấy được gọi là “Đại bình đẳng chủ”. Từ Hán dịch này, trong Pāli gọi là *Mahāsammato*, trong đó, *mahā* tức là *mahājāna*: đại chúng hay cộng đồng; *sammato*: người được lựa chọn, được tán thành. Như vậy, *Mahāsammato* là người được đại chúng hay cộng đồng bầu lên. Trong Hán dịch, *sammato* được đọc là *sama(to)*: bình đẳng; như vậy đã bỏ sót nội hàm dân chủ trong khái niệm về chính quyền nguyên thủy.

Bấy giờ mọi người cùng thỏa thuận giao ước sẽ góp một phần thu hoạch của mình cấp cho thủ lĩnh *Mahāsammato*, để ông này không phải bận tâm việc thu hoạch mà chuyên tâm giải quyết tranh chấp và duy trì trật tự cho cộng đồng. Chính quyền nguyên thủy xuất hiện, và nhân dân có nhiệm vụ đóng thuế để duy trì sự tồn tại của chính quyền. Bởi vì người này không sản xuất hay thu hoạch nên không có đất đai riêng; tuy vậy, trên thực tế, tất cả đất đai cộng đồng đều thuộc quyền phân phối của ông, cho nên ông đích thực là sở hữu chủ, và từ đó xuất hiện giai cấp xã hội gọi là *sát-lị*. Tương đương Pāli của nó là *khattiya*, từ này có nguồn gốc từ *khetta*: đất đai, lãnh thổ. Cho nên, *khattiya* có ý nghĩa nguyên thủy là *địa chủ*.

Khái niệm chính quyền cùng với vai trò của nó xuất hiện cùng lúc với sự xuất hiện của từ *rāja* trong tiếng Phạn. Ngữ nguyên của từ này, theo các nhà Phạn ngữ học, có gốc bởi động từ *rāj*: cai trị. Nhưng định nghĩa theo Kinh này

thì khác; dẫn theo Pāli: *dhammena pare rañjetīti kho, vāseṭṭha, rājā, rājā*, “Này Vāseṭṭha, người làm cho những người khác vui lòng đúng theo pháp, người ấy là *rājā*”. Do dị biệt về quy luật cấu tạo ngữ vựng nên Hán dịch không thể lột tả hết ý nghĩa được hàm trong Pāli. Hán dịch tương đương đoạn này chỉ có thể nói: 大王。善哉。大王。於是。世間便有王名。以正法治民 “Lành thay, Đại vương! Lành thay, Đại vương! Thế gian bèn xuất hiện từ vương, bằng chính pháp mà trị dân.” Phổ thông, từ *rājā* được hiểu là “vua” tức người cai trị; và đó là cách hiểu theo tín ngưỡng thần quyền để vua có quyền sinh sát tối thượng. Nhưng theo định nghĩa bởi Pāli như đã thấy, *rājā* là người đứng đầu chính quyền nguyên thủy, và nhiệm vụ của người ấy là “làm vui lòng mọi người”; tức chính quyền nguyên thủy do cộng đồng lựa chọn và bầu lên với nhiệm vụ trọng tài, giải quyết những tranh chấp và duy trì trật tự xã hội.

Thế nhưng, xã hội càng ngày càng phức tạp, càng xuất hiện nhiều hình thức tội ác, cho đến đủ cả mười nghiệp đạo bất thiện: từ sát sinh cho đến mê tín dị đoan. Bây giờ có người chán ghét tình trạng ấy, bèn bỏ lên rừng, sống bằng khát thực, trầm mặc tư duy. Giai cấp bà-la-môn xuất hiện từ đó. Hán dịch không có định nghĩa về từ bà-la-môn theo ngữ nguyên. Bản Pāli tương đương nói: *pāpake akusale dhamme vāhentī ti... brāhmaṇā brāhmaṇā*. “Họ loại bỏ các pháp ác bất thiện, nên được gọi là bà-la-môn.” Theo đây, tiếng Phạn *brāhmaṇā* (bà-la-môn) có nguồn gốc từ động từ căn là *vāh* của Pāli, mà trong tiếng Phạn ngữ nó là *vṛh* hay *brh*: tước bỏ, nhỏ bỏ. Động từ căn theo tiếng Phạn ngữ này cũng có nghĩa là “làm cho lớn mạnh, tăng trưởng.” Nghĩa thứ hai này được dùng phổ thông hơn vì dễ liên hệ đến tín ngưỡng thần linh hơn.

Tiếp đến, xuất hiện giai cấp tì-xá (Pāli: *vessa*): giai cấp cư sỹ, của những người ưa doanh nghiệp, chất chứa tài bảo. Cuối cùng, xuất hiện giai cấp của những người lao động tay chân làm nghề được xem là hèn hạ: giai cấp thủ-đà-la (*sudda*).

Kinh cho thấy xã hội có giai cấp hay đẳng cấp không phải do quy định, chỉ định của thần linh, Thượng đế, mà do quá trình phát triển của con người và xã hội loài người. Kinh kết luận: Thế gian y cứ phân biệt giai cấp thì sát-lị là trên hết. Nhưng bậc nhất trên tất cả Trời và Người là những ai đầy đủ Minh và Hành, đầy đủ Trí tuệ và Giới đức.

6. Kinh Chuyển luân vương tu hành

[Pāli tương đương: *Cakkavattisutta*, D 26]

Kinh mở đầu bằng lời dạy: “Hãy tự thấp sáng cho mình.” Nói cách khác: hãy tự mình là hòn đảo an toàn cho chính mình. Trên nền tảng giáo huấn này, Phật nói về các quá trình tiến hóa và thoái hóa của xã hội loài người, bao gồm cả vật chất và tinh thần.

Bắt đầu từ vị Chuyển luân vương đầu tiên, vua Kiên Cố Niệm (Dalhameni), kỷ nguyên thịnh vượng và an lạc nhất của xã hội loài người. Truyền đến đời thứ bảy, giá trị đạo đức không còn được tôn trọng như trước; xã hội bắt đầu quá trình suy thoái, nghèo đói bắt đầu xuất hiện. Do nghèo đói mà phát sinh trộm cướp. Do trộm cướp mà phát sinh giặc giã, chém giết. Lần lượt các tội ác phát sinh. Mỗi thời kỳ đặc trưng bằng một loại tội ác, và cùng theo đó với sự giảm thiểu tuổi thọ. Từ tám vạn tuổi, giảm dần cho đến tuổi trung bình chỉ còn mười. Bây giờ bắt đầu thời kỳ nhân loại tương tàn và tự hủy. Cọng cỏ trong tay trở thành vũ khí giết người. Thấy người là giết, như thợ săn gặp nai, bắt kẻ thân sơ.

Trong tình trạng tàn sát kinh hoàng đó, một số ít người chạy trốn vào rừng, ẩn núp trong hang đá, hốc cây. Đó là một số ít không có ác tâm tương tàn tương sát. Cho đến khi người bị giết và kẻ giết hết sạch, nhóm người tị nạn này lần lượt trở về đồng bằng. Họ gặp nhau, tư duy và phản tỉnh, và khuyến khích nhau tu tập điều thiện. Đạo đức bắt đầu quá trình phục hồi, và theo đó tuổi thọ loài người cũng tăng dần. Mỗi thời đại phát triển đặc trưng bởi một giá trị đạo đức, từ điều thiện, từ tâm không sát sinh, cho đến chính kiến, không tà kiến dị đoan.

Khi xã hội phát triển với đạo đức đầy đủ mười thiện nghiệp, cho đến tôn kính sư trưởng, hiếu dưỡng cha mẹ, thọ mạng loài người lên đến tám vạn tuổi. Bây giờ có Phật ra đời hiệu là Di-lặc (Metteyya). Đồng thời có Thánh vương trị thế là Chuyển luân vương hiệu Tương-già (Saṅkha). Dòng tiến hóa quay trở lại điểm khởi đầu, như đã từng với vua Kiên Cố Niệm.

Thế gian luân chuyển tuần hoàn theo sự tăng tiến hay suy thoái của mười thiện nghiệp hay mười bất thiện nghiệp. Cực thịnh rồi suy giảm. Cực suy lại bắt đầu hưng thịnh. Thế gian không có cái gì vững chắc để nương tựa. Cho nên, để tìm nương tựa, Tỳ-kheo tu tập các thiện pháp để phát triển hưng thịnh. Các pháp thiện này là bốn thần túc, thọ trì giới bổn, thủ hộ căn môn, phát triển bốn thiền, chứng ngộ bốn Thánh đế. Đó là quá trình phát triển hưng thịnh vững chắc nhất.

7. Kinh Tệ-tú

[Pāli: *Pāyāsisutta*, D 23]

Bà-la-môn Tệ-tú (Pāyāsi) có quan điểm được gọi là hư vô thuyết (*natthivāda*). Ông cho rằng “Không có thế giới khác. Không có loài hóa sinh. Không có quả báo của tội phước”. Không có thế giới khác, nghĩa là ngoài thế giới ta đang sống, không có thế giới chư thiên, hay địa ngục. Ông tìm gặp Đồng tử Ca-diếp (Kūmar-Kassapa) để chứng minh quan điểm của mình, và đưa ra hàng loạt chứng cứ được xem là cụ thể. Ông đã làm nhiều thí nghiệm và quan sát, không thấy có dấu hiệu gì chứng tỏ có linh hồn người chết. Ca-diếp đối lại bằng hàng loạt thí dụ chứng minh những thí nghiệm và quan sát của Tệ-tú là không chính xác, và quan điểm của ông hoàn toàn không có cơ sở. Sau đó, Ca-diếp khuyên ông nên bỏ tà kiến ấy đi để cho được lợi ích; nhưng Tệ-tú vẫn chấp chặt quan điểm, với nhiều lý do. Lý do quan trọng là vấn đề danh dự. Ca-diếp lại đưa ra hàng loạt thí dụ khác cho thấy sự cố chấp ấy vừa ngu xuẩn vừa nguy hiểm. Cuối cùng, Tệ-tú chịu khuất, và thú nhận đã chịu khuất phục ngay thí dụ thứ nhất của Ca-diếp, nhưng ông muốn nghe biện tài vi diệu của Ca-diếp nên cố tình bảo thủ quan điểm. Tiếp theo, ông xin quy y với Ca-diếp, và tổ chức hội đại thí, bố thí chẩn tế cho tất cả mọi người, theo lời khuyên của Ca-diếp. Nhưng ông cho bố thí với loại y phục, ẩm thực thấp kém, nên người thanh niên bà-la-môn được ông giao phụ trách việc bố thí chỉ trích. Ông nghe theo, bố thí rộng rãi. Sau khi chết, do bố thí hà tiện, ông sinh lên trời Tứ thiên vương, ở vị trí rất thấp.

Kinh này được nói bởi Ca-diếp Đồng tử sau khi Phật đã diệt độ. Bản Pāli tương đương không đề cập chi tiết bảy giờ Phật đã diệt độ, mà thêm chi tiết rằng Tệ-tú có gặp A-la-hán Gavampati (Kiều-phạm-ba-đề) trên trời Tứ thiên vương.

8. Kinh Tán-đà-na

[Pāli: *Udumbarikasutta*, D 25]

Tán-đà-na (Sandhāna) là vị cư sỹ nổi danh sống tại thành Vương xá. Ngoài thành có một khu vườn mang tên Ô-tạm-bà-lị (Udumbarikā), tại đó có một nhóm phạm chí đứng đầu là Ni-câu-đà (Nīgodha). Phạm chí ở đây là từ phiên âm tương đương với Pāli là *paribbājaka*, dịch là phở hành giả, là nhóm xuất gia ngoài đạo, tôn sùng khổ hạnh.

Trên đường đi lên Kỳ-xà-quật để hầu Phật, Tán-đà-na ghé vườn Ô-tạm-bà-lị thăm. Phạm chí Ni-câu-đà bày tỏ sự chống đối gay gắt của ông đối với Phật, và thách thức luận chiến với Phật. Vừa lúc ấy, Phật xuất hiện. Ni-câu-đà muốn biết Phật dạy các đệ tử những gì để dẫn đến an lạc. Phật từ chối giải thích, cho rằng với sở tri và sở hành của Ni-câu-đà và đệ tử của ông không thể hiểu được giáo lý của Phật, nhưng nếu họ muốn, Phật sẽ diễn giải cho họ rõ về pháp tu khổ hạnh mà họ chủ trương.

Tiếp theo, Phật kể chi tiết các hình thức khổ hành khác nhau được các đạo sỹ thực hành. Đó là những hình thức hành xác, tự làm khổ thân bằng đủ mọi cách. Nhiều hình thức rất kỳ dị. Một vài chi tiết bất đồng giữa bản Hán và bản Pāli. Điều này có thể ảnh hưởng bởi tập quán địa phương mà kinh này lưu truyền. Cũng có thể do nhiều hình thức khổ hành mà Hán văn khó kiếm từ và cú tương đương để dịch cho được chính xác. Dù sao, bản kinh cũng liệt kê rất chi tiết những hình thức khổ hành ép xác của các nhóm đạo sỹ thời Phật.

Ni-câu-đa xác nhận những chi tiết Phật đã kể, và ông cho rằng sự thực hành như vậy là thanh tịnh, nghĩa là hoàn hảo về mặt đạo đức tu tập. Nhưng Phật lại chỉ điểm những điểm cấu uế tồn tại trong các lối tu khổ hành mà nhiều người kính phục này. Phật lần lượt kể ra những điểm cấu uế ấy. Bởi vì những thực hành ấy không đủ hiệu quả để diệt tâm ô nhiễm bởi tham lam, tật đố, tà kiến, kiêu mạn, xảo ngụy, khen mình chê người, cố chấp, ... Phật lại chỉ ra những ưu điểm trong lối khổ hành ấy: người tu khổ hành mà không bị chi phối bởi tham lam, sân hận, xảo quyệt v.v... Tuy vậy, những khổ hạnh đó không phải là chắc thật, có cốt lõi. Khổ hạnh chắc thật là diệt trừ các nghiệp bất thiện, tu tập các vô lượng tâm. Những pháp Phật dạy cho các đệ tử còn cao hơn thế nữa.

Ni-câu-đa bấy giờ liền bày tỏ sự hối hận của mình, là đã ngông cuồng thách thức Phật với Tán-đa-na.

Tiếp theo, Phật nói với các Phạm chí, mục đích Ngài đến đây không phải thuyết pháp để tranh ảnh hưởng và các thứ lợi dưỡng. Những gì họ tin tưởng, những điều họ đang có, tất cả vẫn thuộc về họ, Như Lai không can thiệp đến. Phật đến, chỉ nêu rõ pháp thiện và bất thiện cho những ai muốn thực hành để được an lạc.

Phật biết rõ Ma Ba tuần đang chi phối tâm các Phạm chí. Vì không muốn quấy rầy, nên Phật nắm tay Tán-đa-na nương hư không mà đi.

9. Kinh Chúng tập

[Pāli: *Saṅgītisutta*, D 33]

Xá-lợi-phất vâng lời Phật, thuyết pháp cho các Tỳ kheo.

Bấy giờ, Ni-kiền Tử vừa tạ thế, các đệ tử tức thì chia rẽ thành hai phái, tranh chấp nhau kịch liệt. Xá-lợi-phất lưu ý các Tỳ kheo, không thể có chuyện như vậy xảy ra giữa các đệ tử Phật sau khi đức Đạo Sư diệt độ. Như vậy, các Tỳ-kheo hãy cùng nhau kết tập những điều Phật dạy, cùng nhau đọc tụng, không tranh cãi. Kinh này được Xá-lợi-phất thuyết, là bản liệt kê Phật pháp dưới danh mục pháp số. Các pháp được phân loại thành nhóm theo số thập tiến, từ nhóm một pháp cho đến nhóm mười pháp. Hình thức kết tập của Kinh

này trở thành cơ sở thành lập Luận tạng. Về sau, phái Hữu bộ khai triển Kinh với chú giải chi tiết để trở thành một trong sáu luận nền tảng gọi là Lục túc. Bản luận được Huyền Trang dịch với nhan đề là *Tập dị môn túc luận* (T 1536), với tác giả được ghi là Tôn giả Xá-lợi Tử. Đại bộ phận giáo nghĩa Phật thuyết được kết tập khá đầy đủ trong Kinh này.

10. Kinh Thập thượng

[Pāli: *Dasuttarasutta*, D 34]

Kinh này cũng do Phật khiến Xá-lợi-phất thuyết cho các Tỳ-kheo nhân ngày Tăng thuyết giới. Nội dung của Kinh cũng là bản kết tập pháp tạng theo phân loại thập tiến như kinh *Chúng tập*; nhưng ở đây có điểm khác biệt là mỗi pháp số lại được chia thành mười khoa mục như sau:

1. Thành pháp 成法, P. dhammo bahukāro (pháp đa sở tác), pháp đem lại nhiều lợi ích;
2. Tu pháp 修法, bhāvitabbo (ưng tu), cần phải tu tập;
3. Giác pháp 覺法, pariññeyyo (ưng biến tri), cần được nhận thức toàn diện;
4. Diệt pháp 滅法, pahātabbo (ưng đoạn), cần phải loại trừ;
5. Thối pháp 退法, hānabhāgiyo (thuận thối phần), dẫn đến thoái hóa;
6. Tăng pháp 增法, visesabhāgiyo (thắng tiến phần), dẫn đến sự thăng tiến;
7. Nan giải pháp 難解法, duppaṭivijjho (nan giải), khó lý giải, khó thể nhập;
8. Sinh pháp 生法, uppādetabbo (ưng sinh pháp), cần phải làm cho phát sinh;
9. Tri pháp 知法, abhiññeyyo (ưng thắng tri), cần được chứng tri;
10. Chứng pháp 證法, sacchikātabbo (ưng tác chứng), cần được chứng nghiệm.

Trong pháp số một thì có một thành pháp cho đến một chứng pháp; trong pháp hai thì có từ hai thành pháp, cho đến hai chứng pháp, v.v., cho đến nơi pháp số mười thì có mười thành pháp, cho đến mười chứng pháp.

11. Kinh Tăng nhất

[Pāli: không có tương đương]

Nội dung Kinh này đại thể cũng đồng với Kinh *Thập thượng*; chỉ có điểm khác là do chính Phật thuyết.

12. Kinh Tam tụ

[Pāli: không có tương đương]

Kinh do Phật thuyết. Nội dung cũng là kết tập pháp tạng theo danh mục pháp số như các kinh trên. Điểm khác biệt ở đây là, trong mỗi pháp số gồm ba khoa mục. Như trong pháp một: một pháp dẫn đến ác thú; một pháp dẫn đến thiện thú; một pháp dẫn đến Niết-bàn. Cho đến trong pháp mười: mười pháp dẫn đến ác thú, mười pháp dẫn đến thiện thú, mười pháp dẫn đến Niết-bàn.

13. Kinh Đại duyên phương tiện

[Pāli: *Mahānidānasutta*, D. 15]

A-nan nhận xét: lý duyên khởi Phật thuyết thật thậm thâm, nhưng sao Tôn giả thấy rất dễ hiểu. Nhận xét ấy không được Phật chấp nhận. Nhân đó, Phật giải thích các mối quan hệ của các chi. Kinh có thể được chia làm ba phần.

Phần I: Quan hệ các chi duyên khởi. Các mối quan hệ này, tùy theo góc nhìn, dẫn đến ba hậu quả:

1. Mối quan hệ dẫn đến tranh chấp và bất an của xã hội, dẫn đến khổ quả trong hiện tại. Quan hệ các chi duyên khởi ở đây tập trung trên ái. Bắt đầu từ ái đến lão tử, có tất cả năm chi, nên trường hợp này được gọi là “duyên khởi năm chi.” Lấy ái làm gốc, (ái bản, P. *taṇhāmūla*), phát sinh 9 chi: ái, cầu, lợi, dụng, dục, trước, tật, thủ, hộ. Các chi này được gọi tên theo Pāli.: *taṇhā* (khát ái), *pariyesanā* (tầm cầu), *lābho* (thủ đắc), *vinicchayo* (quyết định, sử dụng), *chandarāgo* (dục tham, ham muốn hay tham lam), *ajjhosānaṃ* (tham chấp), *pariggaho* (nhiếp hộ, giữ chặt), *macchariyaṃ* (xan lận, keo kiệt), *ārakkho* (thủ hộ, canh giữ).

2. Mối quan hệ dẫn đến kiến chấp, tập trung trên xúc. Từ xúc đến lão-tử có bảy chi, nên quan hệ ở đây được gọi là “duyên khởi bảy chi.” Xúc có hai: hữu đối xúc tức xúc chạm vật chất và tăng ngữ xúc hay tâm xúc tức những xúc chạm tâm lý. Hữu đối xúc dẫn đến tham đắm ngũ dục. Tăng ngữ xúc làm sở y cho sự phát sinh các tướng, hay khái niệm, từ đó dẫn đến hình thành nhận thức, là cơ sở của kiến chấp.

3. Mỗi quan hệ dẫn đến tái sinh, tập trung trên quan hệ thức và danh sắc. Quan hệ này có mười chi. Hai chi vô minh và hành tuy có nhắc đến nhưng không được giải thích rõ trong Kinh này.

Phần II: Quan hệ các chi duyên khởi tạo thành một chỉnh thể gọi là sinh mạng. Sinh mạng này được quan niệm là tự ngã. Có hai y cứ làm phát sinh ý niệm hay kiến chấp về ngã: thọ và sắc.

Phần III: Ngã tồn tại theo giới địa. Trong phạm vi bị chi phối bởi khổ lạc, có bảy trú xứ của thức. Ngoài bảy trú xứ này, có hai xứ tức hai trạng thái tồn tại của thức mà các tôn giáo xem là cõi vĩnh hằng: vô tưởng xứ và phi tưởng phi phi tưởng xứ. Tất cả đều thuộc về thế gian, trong vòng luân chuyển giới địa của thế gian. Trên tất cả là con đường dẫn xuất thế gian, có tám cấp bậc giải thoát của thức mà cuối cùng là tướng thọ diệt tận định.

14. Kinh Thích Đề-hoàn Nhân vấn

[Pāli: *Sakkapañhasutta*, D 21]

Những câu hỏi của Thiên đế Thích. Kinh gồm ba phần.

Phần I: Thiên đế Thích và chư thiên Đao-lị chuẩn bị xuống hầu Phật. Nhạc thần Ban-giác-dục (Pañcaskhi: Ngũ Kế) được khiến đi trước. Ông cầm cây đàn lưu ly đến trước hang đá nơi Phật đang tĩnh tọa. Trong tầm vừa đủ nghe, ông hát bản tình ca dâng cúng Phật. Bài ca nói về tình yêu say đắm của ông đối với con gái của thần nhạc trưởng, nhưng không được đáp lại. Nghe xong bài ca, Phật ngợi khen về âm điệu cũng như nội dung. Tiếp đó, Ban-giác-dục trình Phật ý của Thiên đế Thích và chư thiên Đao-lị muốn đến hầu Phật.

Phần II: Thiên đế Thích và chư thiên Đao-lị cùng vào trong hang đá lễ Phật. Đế Thích nêu câu hỏi về nguyên nhân thù hận tranh chấp giữa chư thiên và nhân loại. Phật dẫn chuỗi nhân duyên quan hệ, từ tham lam tật đố cho đến hý luận vọng tưởng. Tức nguyên nhân chính là từ xu hướng bất đồng.

Tiếp đến Đế Thích hỏi về con đường diệt trừ hý luận. Phật dạy tuân tự tu tập từ chính hành nơi thân, khẩu, ý; y nơi các thọ đáng thân cận và không nên thân cận mà thành tựu phòng hộ bằng giới luật nghi; y nơi các căn mà tu tập căn luật nghi.

Phần III: Những hoài nghi thắc mắc được giải đáp, Thiên đế Thích thuật lại tâm tư của ông trước khi Phật xuất hiện. Khi chứng kiến chư thiên hết phước hết thọ mà mạng chung, ông lo sợ, đi khắp nơi tìm cầu chân lý, nhưng không được giải đáp. Rồi ông so sánh hỷ lạc mà ông có sau khi nghe pháp với

hỷ lạc mà ông có trước đây khi đánh nhau với A-tu-la mà được chiến thắng. Đó là hỷ lạc do thắng lợi trong đấu tranh hận thù, không thể so với hỷ lạc do được nghe Chính pháp. Sau hết ông nêu những điều ích lợi do hỷ lạc này mang lại, và cuối cùng là Niết-bàn giải thoát.

Ngay lúc ấy, Phạm Thiên xuất hiện, đọc bài kệ tán thán, rồi biến mất.

Cuối Kinh, kể chuyện Thiên đế Thích thưởng công cho Ban-giá-dục bằng cách gả con gái của nhạc thần trưởng mà ông này say đắm cho làm vợ.

15. Kinh A-nậu-di

[Pāli: *Pāthikasutta*, D 24]

Tỳ-kheo Thiện Tú (Sunakkhatta) từ bỏ Phật, không theo Phật tu hành nữa, vì Phật không chứng tỏ cho ông hai việc: không thị hiện thần thông, không nói về khởi nguyên của thế giới. Phật trả lời Thiện Tú: dù Như Lai hiện hay không thị hiện thần thông, khởi nguyên thế giới được hay không được thuyết, pháp mà Phật thuyết có mục đích là chân chính dẫn đến diệt khổ.

Về việc thứ nhất: Thiện Tú tán thán các đạo có lỗi tu và hành vi kỳ dị, cho đó là các bậc Thánh như Ni-kiền tử Giá-la-lâu (Acela Kalārama) và Cứu-la-đế (Korakkhattiya). Khi Phật bác bỏ các hình thức kỳ quái ấy thì Thiện Tú cho là Phật ganh tị với các vị Thánh được mọi người tôn sùng. Phật cho biết họ không phải là Thánh chỉ vì tỏ vẻ khổ hạnh ép xác; vì rồi Giá-la-lâu sẽ từ bỏ những điều mà ông thề suốt đời giữ và chết trong bãi tha ma mất hết danh tiếng; còn Cứu-la-đế sẽ trúng thực mà chết. Những điều này xảy ra sau đó đúng như vậy.

Lại khi Phạm chí Ba-lê Tử tuyên bố trước đám đông sẽ sẵn sàng đấu trí và đấu thần thông với Sa-môn Cù-đàm, Thiện Tú rất phản khởi về việc này. Nhưng Phật nói, Ba-lê Tử sẽ không dám đến gặp Phật, nói gì đến đấu trí hay thần thông. Thiện Tú cảnh giác Phật: “Thế Tôn hãy giữ miệng.” Vì rồi Ba-lê Tử sẽ đến, và như vậy, Phật sẽ mất hết danh dự. Kết quả, Ba-lê Tử thật sự không dám đi gặp Phật, mặc dù được nhiều người tìm gặp ông tận mặt mà thúc giục.

Vấn đề thứ hai, về khởi nguyên của thế giới: Phật nêu rõ nguồn gốc đưa đến các thuyết. Có bốn thuyết được đề cập: nguồn gốc bởi Phạm Thiên sáng tạo, bởi sự đọa lạc của chư thiên Hỷ tiêu và chư thiên Ý phần, và vô nhân luận. Các thuyết này, chi tiết hơn và đầy đủ hơn, được nói trong kinh *Phạm võng* (*Brahmajāla*). Phật biết rõ các thuyết này, cũng như nguồn gốc của chúng, và còn biết hơn thế nữa; biết rõ nhưng không nhiễm trước.

Cuối cùng, Phật nêu sự xuyên tạc của các sa-môn bà-la-môn nói rằng: Sa-môn Cù-đàm dạy các đệ tử, khi họ chứng đắc pháp thanh tịnh, họ thấy tất cả đều bất tịnh. Nhưng Phật nói, khi đệ tử Phật chứng nhập giải thoát thanh tịnh, vị ấy thấy tất cả đều thanh tịnh.

16. Kinh Thiện sinh

[Pāli: *Sīṅgālasutta*, D 31]

Thiện Sinh mỗi sáng ra công viên lễ bái sáu phương. Anh làm theo lời cha dặn mà không rõ ý nghĩa gì. Phật bèn chỉ cho biết ý nghĩa sáu phương theo Thánh pháp. Đó là những mối quan hệ gia đình và xã hội của một người tại gia. Nếu biết duy trì tốt những mối quan hệ ấy, người tại gia được sống an lạc, tài sản không bị tổn thất, không sợ tai họa sẽ đến.

Trước hết, đối với bản thân, người ấy (a) tránh xa bốn hành vi xấu ác: giết, trộm, tà dâm, và nói dối; (b) tránh bốn trường hợp xúi làm xấu: do tham lam, do sân hận, do ngu si, do sợ hãi; (c) tránh sáu nguyên nhân tổn thất tài sản: 1. đam mê rượu chè, 2. cờ bạc, 3. phóng dăng, 4. đam mê kỹ nhạc, 5. kết bạn người ác và 6. biếng lười.

Trong giao thiệp, người ấy cần phân biệt bạn giả dối với bạn chân thật.

Về ý nghĩa sáu phương: Phương Đông là cha mẹ, phương Nam là sư trưởng, phương Tây là thê thiếp, phương Bắc là bạn bè thân thích, phương trên là các bậc trưởng thượng, sa-môn, bà-la-môn, phương dưới là tôi tớ. Bản thân đối với các phương là mối quan hệ nghĩa vụ. Con giữ trọn nghĩa vụ làm con; cha mẹ cư xử trọn phận sự cha mẹ. Cho đến đàn việt đối với sa-môn, sa-môn đối với đàn việt. Mỗi bên đều làm tròn nghĩa vụ của mình, như vậy bản thân, gia đình và xã hội được an lạc, thịnh vượng.

Cuối cùng, trong phần kệ tụng, Kinh nêu bốn pháp cơ bản giữ chặt các phương quan hệ này. Đó là bốn nhiếp sự: bố thí, ái ngữ, lợi hành, đồng sự, mà Hán dịch ở đây không rõ nghĩa. Kệ nói: Đời không có bốn việc, sẽ không có hiếu dưỡng.

Phần kệ cũng chỉ dạy người tại gia cần học nghề khéo, siêng năng, biết quân phân chi thu; như thế đời sống sẽ không hao hụt, thiếu thốn.

17. Kinh Thanh tịnh

[Pāli: *Pāsādikasutta*, D 29]

Sau mùa an cư, Sa-di Châu-na (Cunda-samaṇuddesa) đến hầu thăm Anan, và tường thuật sự kiện tranh chấp nội bộ xảy ra giữa các đệ tử Ni-kiền tử (Nigaṇṭha Nātaputta) khi Thầy vừa tạ thế, như được kể trong kinh *Chúng tập*

(*Saṅgītiśutta*, D 33). A-nan liền dẫn Châu-na đến hầu Phật, thuật lại sự kiện này. Nhân đó Phật nói về các yếu tố cơ sở mà trên đó giáo đoàn được xây dựng sẽ dẫn đến hòa hiệp hay chia rẽ trong nội bộ.

Nội dung từ đây trở xuống của Kinh gồm ba phần chính: (I) Pháp và luật, (II) An lạc hành, (III) Diệt trừ tà kiến.

I. Pháp và luật:

- Pháp luật hoàn hảo hay không hoàn hảo và đệ tử hành trì hay không hành trì. Quan hệ này tạo thành bốn trường hợp, trong đó, trường hợp thứ tư: pháp luật được khéo thuyết, đệ tử khéo hành trì, giáo đoàn ấy sẽ đứng vững.

- Đạo sư chính giác nhưng diệt độ sớm, giáo đoàn không đứng vững. Đạo sư chính giác chỉ diệt độ sau khi các đệ tử đã tự mình chứng ngộ đầy đủ lại còn có thể công bố pháp rộng rãi: giáo đoàn ấy sẽ đứng vững.

Với giáo đoàn được thiết lập và đứng vững trên cơ sở như vậy, đời sống của mỗi thành viên trong giáo đoàn được gọi là phạm hạnh (*brahmacariya*). Tùy thuộc một số điều kiện mà đời sống phạm hạnh ấy được xem là hoàn hảo (*brahmacariyam paripūram*). Các yếu tố để phạm hạnh được hoàn hảo: (a) Đạo sư danh tiếng; (b) hàng đệ tử trưởng lão đã từ chứng ngộ lại còn có thể công bố pháp rộng rãi; lần lượt, các tỳ kheo, Tỳ-kheo ni, cho đến nam nữ cư sĩ đều có thực chứng như vậy; (c) đời sống vật chất không thiếu thốn.

Tăng đệ tử Phật với phạm chi đầy đủ như vậy được nói là phạm thanh tịnh bậc nhất, “thấy mà không thấy”, nghĩa là không thể bỏ hay thêm cho đầy đủ hơn nữa.

Phần trên đây là nói về những nguyên lý hay có mà trên đó giáo đoàn được thiết lập và tồn tại. Để duy trì sự tồn tại của giáo đoàn, Phật nói đến hai khía cạnh thiết thực: tri và hành.

II. An lạc hành:

Đối với các pháp Phật đã thuyết, các Tỳ-kheo phải cùng hòa hiệp tụng đọc, thảo luận và dung hòa dị biệt phù hợp với Chính pháp, không dẫn đến tranh luận và tranh chấp. Đối với giới luật, Tỳ-kheo sống tri túc với ăn, mặc, chỗ ở và thuốc thang; không bị lôi cuốn bởi ngũ dục. Đời sống an lạc mà đệ tử Phật mong cầu là những an lạc không bị chi phối bởi ngũ dục, năm triền cái; là hiện pháp lạc trú do chứng đắc bốn thiền, là lạc vô lậu do chứng bốn Thánh quả, là lạc do ái tận giải thoát của A-la-hán với chín điều bất hành.

III. Diệt tà kiến:

Sau hết là phân biệt chính kiến và tà kiến. Hết thấy sở kiến được chia làm hai: ký thuyết và không ký thuyết. Những gì thuộc quá khứ tối sơ, tương lai mật kiếp, Phật đã thấy đã biết, nhưng nếu không ích lợi thiết thực, không dẫn đến ly dục tịch tịnh, Niết-bàn, Phật không ký thuyết, tức không nói về các pháp ấy. Phật chỉ nói những gì ích lợi thiết thực, vì dẫn đến chứng ngộ; nghĩa là người nghe có thể tự chứng nghiệm chân lý ấy bằng sự giác ngộ của mình.

Có 14 vấn đề vô ký thuyết, không được Phật giảng nói: thế giới thường hằng hay không thường hằng, ...; thế giới hữu hạn hay vô hạn, ... như liệt kê trong kinh.

18. Kinh Tự hoan hỷ

[Pāli: *Samapasādanīyasutta*, D 28]

I. Xá-lợi-phất sư tử hống.

Xá-lợi-phất tuyên bố: Trong quá khứ, hiện tại, vị lai, không có sa-môn, bà-la-môn nào có trí tuệ, thần túc có thể sánh ngang với Phật. Tuyên bố như vậy được gọi là sư tử hống. Vì sao?

II. Tổng tướng pháp.

Xá-lợi-phất không thể biết tâm tư của Phật, không biết rõ chư Phật có giới như vậy, pháp như vậy, trí tuệ như vậy, giải thoát như vậy, nhưng căn cứ vào pháp tổng tướng mà xác tín như lời tuyên bố. Pháp tổng tướng (*dhammanvaya*) là những điều được diễn dịch từ chứng nghiệm trực tiếp của mình. Những pháp ấy được liệt kê gồm có, theo thứ tự từ thấp lên cao: phân biệt pháp đen, pháp trắng, hai phần đối trị nhau. Thứ đến, chế pháp, là các pháp được Phật thiết lập mà hành trì có kết quả, đó là: bốn niệm xứ, bốn chính cần, bốn thần túc, bốn thiền, năm căn, năm lực, bảy giác chi, tám chi Thánh đạo. Thứ đến, phân biệt các nội ngoại xứ. Pháp được thuyết càng lúc càng vi diệu: bốn nhập thai, bảy giác chi, bốn thông hành, hành vô thượng ngôn thanh tịnh, kiến đẳng chí, thường trú luận, quán tha tâm, giáo giới, giới thanh tịnh, túc mạng trí, thiên nhãn trí, thần túc thông. Do các pháp vi diệu như vậy, hành trì có kết quả như vậy, nên biết pháp được khéo thuyết bởi Phật, là bậc Chính đẳng giác.

III. Phật ẩn chứng.

Được Phật hỏi, Xá-lợi-phất trả lời: Trong quá khứ và trong đời vị lai, đã có và sẽ có nhiều vị ngang bằng Phật. Vì đã có nhiều Phật xuất hiện trong quá khứ và sẽ có nhiều Phật xuất hiện trong đời vị lai. Nhưng trong hiện tại, không ai có thể sánh. Vì trong một thời, không bao giờ có hai đức Như Lai cùng xuất hiện.

Phật xác nhận những điều Xá-lợi-phất đã thuyết, và nhân đó nói với vị thí giả bấy giờ là Ưu-đà-di về đức thiếu dục tri túc nơi Phật. Thiếu dục tri túc ở đây được hiểu là hài lòng, không tự mãn. Nghĩa là, những điều Phật chứng ngộ và thuyết, là pháp tính tự nhiên như vậy, không có gì để phải nói xứng đáng được tán thán nhiều hơn hay tán thán ít hơn.

19. Kinh Đại hội

[Pāli: *Mahāsamayasutta*, D 20]

Kinh này có thể xem là mang dấu ấn của Mật giáo, hay chứa đựng mầm mống tư tưởng Mật giáo được phát triển sau này.

Đây là bản liệt kê danh sách hầu như đầy đủ các thần linh được tin ngưỡng thời Phật hay sau đó. Phật trú tại Ca-tì-la-vệ, cùng với 500 tỷ kheo. Trước hết, chư thiên Tịnh cư hiện đến. Sau đó lần lượt, nhiều loại quỷ thần cũng xuất hiện. Chư thiên ở đây bao gồm các đại thiên thần diêu, tức chư thiên có uy lực rất lớn, có bốn Đại Thiên vương, các thần trú trên các núi non, hang động danh tiếng khắp nơi, cùng các địa thần. Mỗi thiên thần thủ lãnh dẫn theo vô số quỷ thần: càn-thát-bà, dạ-xoa, la-sát, v.v...

Dấu ấn Mật giáo trong bản Pāli tương đương khá mờ nhạt; nhưng trong bản Hán dịch thì rất hiển nhiên. Điều này tất do ảnh hưởng các địa phương khác nhau nơi mà bản kinh được lưu hành đọc tụng.

Trong Kinh, ngoại trừ danh hiệu các thiên thần, các quỷ thần, những từ còn lại đều có thể dịch nghĩa nhưng Hán dịch đã không làm như vậy, mà phiên âm tất cả, cho nên nhiều đoạn kệ trở thành các đoạn thần chú. Đó cũng là yếu tố khiến Kinh này trong bản Hán có xu hướng Mật giáo.

20. Kinh A-ma-trú

[Pāli: *Ambaṭṭhasutta*, D 3]

Bà-la-môn Phất-già-sa-la (Pokkharasāti) hay tin Phật đang đến ngụ trong địa phương của mình, và từ lâu ông cũng nghe đồn rằng Sa-môn Cù-đàm có đủ ba mươi hai tướng của bậc đại nhân; mà ông thì rất rành về khoa tướng pháp này. Theo khoa này nói, ai có đủ ba mươi hai tướng đại nhân, nếu tại gia sẽ trở thành Hoàng đế Chuyển luân thống trị cả bốn châu thiên hạ; nếu xuất gia sẽ thành bậc Đại giác. Ông muốn chứng thật lời đồn này, nên sai đệ tử tâm đắc là thanh niên A-ma-trú, cũng đã được ông truyền dạy kỹ về khoa tướng pháp, đến gặp Phật để chứng kiến xem lời đồn có đúng như vậy không.

Khi đến gặp Phật, A-ma-trú tự cao về huyết thống giai cấp, tự hào về sở học, nên tỏ thái độ khinh mạn với Phật. Phật bèn nói thẳng với A-ma-trú là

anh chàng không được giáo dục. Tức giận vì bị Phật gọi là vô giáo dục, thanh niên này buông lời sỉ nhục Phật và dòng họ Thích. Nhân đó, Phật bèn hỏi anh thuộc dòng họ nào. Anh nói, dòng họ Thanh vương. Phật liền dẫn giải gốc tích cho biết, như vậy tổ tiên của A-ma-trú nguyên là con trai của một nữ tỳ của các vương tử họ Thích thời xưa. Tiếp đó, Phật bảo A-ma-trú xác nhận điều này, nhưng anh ngần ngại. Phật chỉ cho biết thần Kim cang Lực sỹ đang cầm chày sắt đứng ngay trên đầu, nếu không xác nhận câu hỏi của Phật, sẽ bị đánh vỡ đầu. Hoảng sợ, anh xác nhận những điều Phật vừa kể là sự thực lịch sử của dòng họ anh. Điều này làm cho A-ma-trú mất hết khí ngạo mạn lúc đầu.

Bây giờ Phật mới đặt vấn đề với A-ma-trú về sự ưu việt trong các giai cấp. Liên hệ vấn đề này, A-ma-trú tất nhiên tự nhận thuộc giai cấp bà-la-môn là cao nhất trong xã hội. Phật nguyên là vương tử họ Thích, thuộc giai cấp sát-lị, điều này khỏi phải nói.

Đức Phật giả thiết một người nữ sát-lị lấy chồng bà-la-môn, con trai của người bà-la-môn này không được hưởng các quyền lợi bên sát-lị. Mặt khác, nữ bà-la-môn gả cho nam sát-lị, con trai của người này vẫn hưởng được các quyền bên mẹ là bà-la-môn. Như vậy, xét về đặc quyền, giai cấp sát-lị ưu việt hơn. Nhưng, Phật nói thế gian y cứ chủng tộc nên sát-lị là nhất; duy chỉ ai đầy đủ Minh và Hành mới là tối thắng trên cả Trời và Người.

A-ma-trú liền hỏi Phật về ý nghĩa Minh Hành này. Phật dẫn giải quá trình tu tập để thành tựu Minh và Hành, kể từ một thiện nam tử chí tín xả tục xuất gia, thành tựu giới, thành tựu căn luật nghi, sống tri túc, tu tập chính niệm chính tri, đoạn trừ năm triền cái, lần lượt chứng sơ thiền cho đến tứ thiền, và tiếp theo là các thắng trí: thần túc thông, thiên nhĩ thông, tha tâm trí, túc mạng trí, sinh tử trí, lậu tận trí: “sinh đã dứt, phạm hạnh đã vững, điều cần làm đã làm xong, không còn tái sinh đời sau nữa.”

Thành tựu Minh Hành đến như vậy, không còn gì tối thượng hơn.

Những ần sỹ sống trong rừng sâu, ăn củ, ăn trái cây rừng; hoặc cất am tranh thờ lửa, sống gần thôn xóm, hoặc tại ngã tư đường cất nhà bó thí; những hành vi như vậy là sự thoái thác đối với Minh Hành, không thể dẫn đến thành tựu Minh Hành. Ngay cả bốn điều như vậy thầy trò A-ma-trú vẫn không thể thực hành được; nhưng họ lại ngông cuồng ngạo mạn về sở tri và sở hành của mình, khinh thường Sa-môn Thích tử cho là thuộc giai cấp thấp hèn.

Tiếp theo đó, Phật nêu gương các Tiên nhân cổ đại, những vị soạn tập các kinh thơ, các tán tụng mà đương thời các bà-la-môn học theo để trở thành Tiên nhân như họ, để được tái sinh lên Phạm thiên. Không phải chỉ thuật lại, phỏng theo lời các Tiên nhân cổ là có thể trở thành Tiên nhân. Các bà-la-môn nay muốn học theo Thiên nhân cổ nhưng sống xa hoa trong các dinh thự mà

mong trở thành như Tiên nhân. Điều này chẳng khác nào một kẻ thấp hèn thuật lại lời của vua Ba-tư-nặc được nghe lỏm đâu đó, không thể vì vậy mà trở thành đại thần của vua Ba-tư-nặc.

Đến đây, tất cả thái độ ngạo mạn ban đầu của thanh niên A-ma-trú, ngạo mạn về huyết thống giai cấp, ngạo mạn về trình độ học thức; tất cả hoàn toàn sụp đổ. Phật bảo, thôi, bỏ qua chuyện này, mà hãy nhớ lại mục đích anh đến đây. Mục đích đó là tìm hiểu tướng pháp. Sau khi quan sát đầy đủ các tướng hảo nơi Phật, A-ma-trú cáo từ.

Phất-già-sa-la đứng chờ sẵn học trò nơi cửa. Ông bảo A-ma-trú tường thuật lại buổi hội kiến. Nghe xong, ông nổi cơn thịnh nộ, đập A-ma-trú té ngửa. Người học trò thông minh của ông đã đi bêu xấu ông, đã khiến cho thầy trò ông đoạ địa ngục. Rồi ông thân hành đi gặp Phật. Tự mình quan sát đầy đủ các tướng hảo của Phật, ông phát sinh tín tâm, thỉnh Phật và Tăng về nhà thọ thực.

Hôm sau, Phật cùng chúng Tỳ-kheo đến nhà của Phất-già-sa-la nhận trai Tăng cúng dường. Ăn xong, Phật thuyết pháp cho ông nghe. Sau thời pháp, Phất-sa-già-la liền đắc Sơ quả. Ông phát nguyện trọn đời quy y Tam bảo, thọ trì năm giới làm người ưu-bà-tắc.

Bảy ngày sau, Phất-già-sa-la phát bệnh và mất. Phật thọ ký, ông đắc quả Bất hoàn, tái sinh lên Tịnh cư thiên và sẽ nhập Niết-bàn tại đó, không trở lại nơi này nữa.

21. Kinh Phạm võng

[Pāli: *Brahmajālasutta*, D 1]

Có hai thầy trò Phạm chí, nhóm tu ngoại đạo (*paribbājaka*: phở hành giả, du sĩ ngoại đạo) là Thiện Niệm (Suppiya) và Phạm-ma-đạt (Brahmadatta) đi theo sau Phật và các Tỳ-kheo trên con đường đến Trúc thôn. Một người chê bai Phật bằng đủ mọi cách; một người ngợi khen Phật cũng bằng đủ mọi cách.

Các Tỳ-kheo tập hợp tại giảng đường, bàn luận về sự kiện này. Phật dạy các Tỳ-kheo, không hoan hỷ khi được tán thán, cũng không ưu sầu khi bị chê bai. Sự khen chê của hai thầy trò kia chỉ do ảnh hưởng bởi khác biệt kiến giải, tư duy, thân cận. Những điều mà phạm phu tán thán Như Lai chỉ dựa trên những tiểu tiết về giới luật. Chỉ có kẻ trí mới biết tán thán Phật vì những pháp thâm diệu hơn.

Tiếp theo, Kinh gồm hai phần chính.

Phần I: Tán thán về giới. Các điều về giới ở đây cũng giống như trong kinh A-ma-trú (*Ambaṭṭhasutta*, D 3), nhưng văn dịch không thống nhất. Phần này bao gồm ba đoạn nhỏ: (a) những điều khoản liên hệ đạo đức căn bản của người xuất gia; (b) sinh hoạt ác hành, tức những trò tiêu khiển không tốt gây chướng ngại đạo; (c) sinh hoạt tà mạng, là bằng các phương tiện và tà thuật mà mưu sinh.

Phần II: Đây là phần trọng tâm của kinh. Đức Phật nêu ra tất cả luận thuyết về vũ trụ và nhân sinh đương thời, bao gồm trong 62 loại, gọi là “Lục thập nhị kiến”. Tất cả luận thuyết này y cứ trên hai phần thời gian: y cứ tối sơ, gọi là bản kiếp bản kiến, liên hệ đến khởi nguyên của thế giới. Phần thứ hai là y cứ tương lai mật kiếp, gọi là mật kiếp mật kiến. Từ hai y cứ này xuất hiện 62 luận thuyết như sau:

i. Bản kiếp bản kiến (*pubbantakappikā*), tổng quát có 18 luận thuyết:

- **4 thường trú luận** (*sassatavāda*), chủ trương ngã và thế giới là thường hằng, bất biến. Ba trường hợp đầu, y vào mặc khải; trường hợp thứ tư, y vào suy lý.

- **4 bán thường trú luận** (*ekaccasassatavāda*), bản ngã và thế giới một phần thường trú và một phần không thường trú, chịu biến dịch. Tức duy chỉ Brahman (Thượng đế) là thường hằng bất biến, ngoài ra đều chịu biến dịch.

- **4 hữu biên vô biên luận** (*antānantavāda*), tự ngã và thế giới là hữu biên (hữu hạn), vô biên (vô hạn) và vừa hữu vừa vô biên (phương trên có giới hạn, bốn phương thì vô biên). Ba trường hợp này y vào mặc khải; trường hợp thứ tư y vào suy lý.

- **4 ngụy biện luận** (*anarāvikkhepavāda*).

- **2 vô nhân luận** hay **ngẫu nhiên luận** (*adhiccasamuppannavāda*), thế giới này do ngẫu nhiên, không bởi nguyên nhân nào cả, xuất hiện từ hư vô.

ii. Mật kiếp mật kiến (*aparantakappikā*), bao gồm 44 luận thuyết:

- **16 hữu tướng luận** (*saññīvāda*): đời sau có tướng đồng thời có sắc (hữu hình), hoặc không sắc (vô hình), có biên (hữu hạn), hay không có biên (vô hạn), thuần lạc, hay thuần khổ, tướng cục bộ hay tướng vô lượng, v.v...

- **8 vô tướng luận** (*asaññīvāda*), đời sau có sắc, không có tướng, v.v...

- **8 phi tướng phi phi tướng luận** (*nevasaññīnāsaññīvāda*), đời sau không phải có tướng cũng không phải không có tướng, v.v...

- **7 đoạn diệt luận** (*ucchedavāda*),

- 5 **hiện tại Niết-bàn luận** (*ditṭhadhammanibbānavāda*), năm dục là Niết-bàn trong hiện tại, hoặc Sơ thiên, cho đến Tứ thiên, là Niết-bàn trong hiện tại.

Đoạn cuối Phật chỉ nguyên nhân phát sinh các kiến chấp ấy: các quan điểm này tùy thuộc trình độ các cảm thọ. Do căn, cảnh, thức, ba sự hòa hiệp sinh thọ. Thọ là duyên cho ái; ái là duyên cho thủ, thủ duyên hữu... cho đến, tập khởi thuận đại khổ tụ. “Nếu Tỳ-kheo biết rõ như thực sự tập khởi của sáu xúc, sự diệt tận, vị ngọt, tai họa và sự xuất ly của xúc, Tỳ-kheo ấy là người tối thắng, vượt ngoài các kiến chấp.”

Do thấu tóm tắt cả mọi kiến chấp, như người chài tóm tắt cả cá trong một tấm lưới, Kinh được gọi là *Phạm võng*, “lưới Phạm thiên”. Bản Hán dịch này gọi là *Phạm động*, nghi là do âm tương tự trong truyền bản: Brahmajāla (Phạm võng) đọc thành Brahmacāla (Phạm động). Bản dịch *Luật Tỉ phàn* cũng gọi Kinh này là *Phạm động*. *Trường A-hàm* và *Luật Tỉ phàn* được phiên dịch đồng thời, cách nhau vài năm, trong niên hiệu Hoảng thủy đời Hậu Tần. Vậy nếu không do nhầm lẫn sao chép, hay đọc sai âm gốc, có thể Kinh này trong phái Đàm-vô-đức (Dharmagupta) đọc như vậy. Trong các bản Hán dịch khác, như T 21, hay một bộ luật của Đại thừa, đều gọi là *Phạm võng*.

Kinh cũng còn được đặt tên là Nghĩa động, Pháp động, Kiến động, Ma động. Tất nhiên, những chữ *động* này đều có thể hiểu là *võng* (lưới).

22. Kinh Chủng đức

[Pāli: *Soṇadaṇḍasutta*, D 4]

Bà-la-môn Chủng Đức (Soṇadaṇḍa) đang tổ chức đại tế đàn, tức đại lễ hiến hy cúng tế thần linh. Tế đàn này rất lớn và rất tốn kém. Khi hay tin Phật du hành đang đến ngụ tại địa phương mình, ông liền đến tham khảo nghi thức đại tế đàn nơi Phật.

Đức Phật không giải thích trực tiếp, mà thuật lại một đại tế đàn được tổ chức trong thời quá khứ xa xưa.

Điều kiện cơ bản để tổ chức đại tế đàn là quốc dân phải an cư lạc nghiệp. Nhân đó Phật kể lại biện pháp kinh tế mà quốc vương bấy giờ áp dụng: cấp vốn cho người đi buôn, cấp bò, bê, thóc giống cho người làm ruộng; tạo điều kiện cho dân chuyên tu nghề nghiệp của mình. Sau khi nước giàu binh mạnh, vua tổ chức đại tế đàn.

Đại tế đàn được tổ chức với đầy đủ mười sáu yếu tố, gọi là mười sáu tư cụ:

1. Bốn tư trợ: vua truyền hịch bố cáo cho bốn thành phần tham gia, bao gồm nội cung, thái tử, quần thần, tướng sỹ. Nói chính xác, bao gồm hoàng thân, triều thần, tăng lữ, và dân chúng.

2. Tám thành tựu của quốc vương, là những phẩm chất mà quốc vương phải có, từ huyết thống, cho đến tri thức, võ nghệ...

3. Bốn thành tựu của đại thần, tức quan tể tướng của vua cũng phải đủ các phẩm chất cần thiết, bao gồm huyết thống, học thức, khả năng ngôn ngữ và mưu lược.

Trước khi cử hành đại tế, vị phụ tướng đại thần kiểm điểm tất cả điều kiện cần thiết, gọi là mười sáu khai giải. Trong khi tế đàn diễn tiến, có nhiều hạng người đến xin bố thí, vua cần bố thí bình đẳng, không hoài nghi người ấy hành mười thiện nghiệp hay mười bất thiện nghiệp. Đây gọi là mười hành sự hay mười tính cách của những người đến tham dự trong lúc cử hành tế đàn. Tiếp theo, vị đại thần cũng giải thích để vua không sinh tâm hối tiếc về việc tổ chức này, gọi là ba hồi tâm. Tế đàn được hỗ trợ với bốn thành gọi là bốn tư trợ mà vua đã truyền hịch bố cáo cho biết. Mỗi tư trợ cử hành các lễ phụ tại bốn cổng kinh thành.

Tế đàn có ý nghĩa, mang lại kết quả thiết thực, là không giết bò, dê và các chúng sinh; chỉ dùng bơ, sữa, dầu mè, mật, đường đen, đường mía.

Sau khi nghe Phật tường thuật chi tiết, Cứu-la-đàn-đầu trầm ngâm suy nghĩ. Với chi tiết được kể như vậy, hình như chính Phật là người đã trực tiếp tham dự đại tế đàn hồi đó. Ông nói ý nghĩ này với Phật. Đức Phật xác nhận, quả thật, quốc vương thời đó chính là tiền thân của Phật.

Rồi ông hỏi, có nghe tế tự nào mà kết quả phước báo hơn thế không? Phật trả lời là có. Và lần lượt kể từ thấp lên cao, từ bố thí cho Tăng, cho đến tự mình tu tập, thành tựu giới, đắc bốn thiền, các thắng trí, cho đến chứng đắc ba minh, lậu tận giải thoát, là tế đàn ít tốn kém nhất mà thành tựu kết quả cao nhất. Chi tiết đoạn này giống như đã nói trong kinh *A-ma-trú* (*Ambaṭṭhasutta*, D 3).

Cứu-la-đàn-đầu rất hoan hỷ, phát khởi tín tâm, thỉnh Phật và Tỳ-kheo Tăng về nhà để cúng dường.

Hôm sau, Phật cùng chúng Tăng đến nhà ông để nhận trai tăng cúng dường. Sau khi ăn xong, Phật thuyết pháp. Bà-la-môn sau khi nghe pháp liền đắc sơ quả, phát tâm quy y, thọ trì năm giới.

Bảy ngày sau, Cứu-la-đàn-đầu mất. Phật thọ ký, ông đắc quả Bất hoàn, tái sinh lên Tịnh cư thiên và sẽ nhập Niết-bàn tại đó, không trở lại nơi này nữa.

23. Kinh Kiên cố

[Pāli: *Kevaṭṭasutta*, D 11]

Kinh này Phật nói rõ giá trị của thần thông. Các tôn giáo đều yêu cầu giáo chủ hiện thần thông, làm phép lạ. Một số đệ tử Phật cũng thỉnh cầu Phật thị hiện thần thông, làm phép lạ, để cho người đời dễ tin tưởng. Vị Cư sỹ Kiên Cố (*Kevaṭṭa/ Kevaddha*) trong Kinh thỉnh cầu như vậy. Phật từ chối, và nêu lên ba loại thần thông, gọi là ba thị đạo (*tīṇi pāṭihāriyāni*), tức ba sự thị hiện lôi cuốn người khác, khiến người kinh ngạc, thán phục vì sự thần kỳ: (a) Thần biến thị đạo (*iddhipāṭihāriya*), là hiện các phép thần thông biến hóa như một thân thành nhiều thân, đi trong hư không như chim, đi xuyên qua vách đá... (b) Ký tâm thị đạo (*ādesanāpāṭihāriya*), đọc rõ tâm của người khác, biết rõ người đang nghĩ gì. (c) Giáo giới thị đạo (*anusāsanīpāṭihāriya*), giáo dục, dạy người xấu trở thành tốt, biến kẻ hung ác thành người thiện. Trong ba loại, Phật chỉ nhận giáo hóa thị đạo là sự thị hiện thần thông phép lạ kỳ diệu nhất.

Nhân đó, Phật kể chuyện một Tỳ-kheo đã đắc thần thông, nhưng không biết rõ bốn đại này khi diệt tận thì trở về đâu. Ông vận thần thông lên hỏi chư thiên. Không vị nào biết để trả lời. Ông lần lượt lên cung trời cao hơn. Cuối cùng lên đến Phạm Thiên. Khi được hỏi, Phạm Thiên không trả lời trực tiếp, mà lại tuyên bố: “Ta là Đại Phạm, là đấng Vô Năng Thắng, thống lãnh một nghìn thế giới, phú quý, tôn quý, hào quý, hoàn toàn được tự tại, có khả năng tạo hóa mọi vật, là cha mẹ của chúng sinh.” Tức là Thượng đế Toàn năng, Toàn trí. Vị Tỳ-kheo yêu cầu trả lời câu hỏi chứ không cần đến tuyên bố ông là thế nào. Phạm Thiên thú nhận là không biết, và đề nghị trở về Kì viên hỏi Phật.

Tỳ-kheo này trở về Kì viên hỏi Phật. Phật kể chuyện ngụ ngôn, như con chim của người đi biển được thả ra tìm bờ. Nếu tìm thấy bờ, nó đi luôn. Nếu không thấy bờ, nó quay trở lại thuyền. Tỳ-kheo này cũng vậy, đi suốt mấy cõi, không tìm ra giải đáp mới trở lại với Phật.

Đó là ý nghĩa thần thông trong Phật pháp.

25. Kinh Lỏa hình phạm chí

[Pāli: *Kassapaśāhanādasutta*, D 8]

Một người ngoại đạo xuất gia, tu theo hạnhỏa thể, gặp Phật và hỏi rằng, người ta nói Phật chỉ trích các pháp khổ hạnh, như vậy có xuyên tạc không?

Phật trả lời, những điều Phật chỉ trích hay tán thán, thường được hiểu và giải thích một chiều, do đó thường là xuyên tạc. Đối với pháp khổ hạnh cũng vậy, không phải Phật hoàn toàn chỉ trích.

Do đó, để hiểu những điều Phật nói mà không xuyên tạc, cần biết phân biệt tỉ giáo những pháp gì đồng và bất đồng giữa Phật và các giáo phái khác. Trong đó, những pháp thiện và bất thiện nào mà Phật thuyết không đồng với ngoại đạo; với những pháp này cần biết phân biệt tỉ giáo giữa Tông sư với Tông sư, giữa đệ tử và đệ tử. Căn cứ để phân tích tỉ giáo đúng, là đạo tích, tức y cứ trên sự hành trì, dẫn đến kết quả thiết thực trong hiện tại. Căn cứ đó là bảy giác chi, từ trạch pháp cho đến xả. Trong bản Pāli tương đương, đạo tích được nói ở đây là Thánh đạo tám chi.

Tuy thừa nhận đó là đạo tích để pháp đoán điều được thuyết đúng hay không đúng, nhưng Ca-diếp vẫn cho rằng pháp khổ hành duy nhất là pháp của Sa-môn, Bà-la-môn, tức pháp chân chính. Những pháp khổ hành này đã được kể chi tiết trong Kinh *Tán-đà-na* (*Udumbarikasutta*, D 25).

Phật nói, những lỗi khổ hành ấy ngay đến phụ nữ nếu muốn vẫn có thể hành theo được. Chúng không có gì đáng gọi là khó hành để tác thành phẩm chất Sa-môn, Bà-la-môn, nếu người thực hành mà thiếu giới và tuệ.

Ca-diếp hỏi giới và tuệ ấy là gì, Phật giải thích như đã nói trong kinh *A-ma-trú* (*Ambaṭṭhasutta*, D 3). Nhưng ở đây chỉ kể đến tứ thiền, an lạc ngay trong hiện tại. Bản Pāli nói lược hơn: Tỳ-kheo tu từ tâm, không nhuế, không hại, lậu tận, tâm giải thoát, tuệ giải thoát.

Dù vậy, Ca-diếp vẫn cho rằng khổ hành là pháp khó hành nhất, khó biết nhất của Sa-môn. Phật nói, đó chỉ là cách nói theo nhận thức phổ thông của thế gia, Nếu chỉ ở trường, nằm trên đất, trên phân, v.v., mà là khổ hạnh khó hành, thì một phụ nữ cũng có thể biết. Biết như vậy chỉ là bề ngoài, chứ không thể biết tâm hành giả khổ hành ấy có nhuế hay không nhuế, hại hay không hại. Tối thượng, tối thắng, duy chỉ với vị đã thành tựu giới, thành tựu tuệ, đắc tam minh, chứng lậu tận trí.

Nói như vậy không phải là Phật hoàn toàn phủ nhận giá trị của các pháp khổ hành. Một thời, khi Phật ngụ trong hang Thất diệp Cao sơn, thành Vương xá, cũng đã từng nói pháp khổ hành cho phạm chí Ni-câu-đà như trong kinh *Tán-đà-na* (*Udumbarikasutta*, D 25).

Sự thuyết pháp của Phật như vậy được gọi là sư tử hống, vì không do dự sợ hãi trước bất cứ chúng hội nào. Những ai nghe Phật thuyết đều sinh tín tâm, tu tập theo, cho đến cứu cánh phạm hạnh, chứng vô dư Niết-bàn.

Sau thời luận pháp, Lỗa hình Ca-diếp phát sinh tín tâm, cầu xuất gia, thọ cụ túc. Một thời gian sau, do tinh cần tu tập, ông đắc quả A-la-hán.

26. Kinh Tam minh

[Pāli: *Tevijjasutta*, D 13]

Cho đến thời đức Thích Tôn, kinh điển Vệ-đà được lưu truyền chỉ mới ba bộ mà trong Hán dịch thường gọi là Tam minh (*tevijjā*). Đây không phải là tam minh trong sự chứng đắc của một vị A-la-hán. Kinh này gọi là *Tam minh*, chỉ cho ba Vệ-đà, vì nội dung đề cập tín ngưỡng căn bản của Bà-la-môn, là sinh lên Phạm thiên giới, cộng trú với Phạm thiên (*Brahman*). Thuyết cộng trú Phạm thiên về sau phát triển thành chủ đề triết học và thần học trong trường phái Phệ-đàn-đà (*Vedānta*) và Di-man-tát (*Mīmāṃsā*).

Kinh Phật không hoàn toàn bác bỏ tín ngưỡng Phạm Thiên. Vị trí của Phạm Thiên trong vòng lưu chuyển sinh tử cũng như nguồn gốc phát sinh tín ngưỡng Phạm thiên, được nói rõ trong kinh *Phạm võng* (*Brahmajālasutta*, D 1).

Bấy giờ có hai thanh niên bà-la-môn là Bà-tất-tra (*Vāsetṭha*) và Phả-la-đọa (*Bhāradvāja*) tranh luận với nhau về con con đường nào chân chính dẫn lên Phạm thiên, theo Bà-la-môn Phất-già-sa-la (*Pokkharavāṭi*) hay Đa-xá-lê (*Tārukkha*). Mỗi người bảo thủ quan điểm của mình. Họ đề nghị cùng đến tham khảo Phật.

Đức Phật lần lượt theo truyền thuyết lần đến các Đạo sỹ tối thượng cổ, từ đó xuất phát về truyền thuyết cộng trú Phạm Thiên; được xác nhận là tất cả các vị Cổ Tiên nhân đó chưa ai thực sự thấy Phạm Thiên, mặc dù họ là những vị tinh thông Tam minh, soạn các thị tụng tán ca, tập thành Thánh điển Vệ-đà. Thực sự trong Kinh Phật cũng có nhiều trường hợp nói đến sự diện kiến Phạm Thiên, nhưng đó hầu hết hoặc là tiền thân Bồ tát, hoặc các đệ tử Phật.

Đức Phật nêu lên ba thí dụ chỉ rõ ý nghĩa truyền thuyết từ những người không tự mình trực tiếp chứng kiến là không đáng tin tưởng. Thứ nhất, như một người đàn ông kể chuyện mình yêu một phụ nữ, nhưng hỏi về diện mạo, dòng họ, gia đình, xứ sở của người nữ, thì anh ta không biết gì cả. Sự tường thuật ấy là hư dối.

Thứ hai, một người bắc thang muốn leo lên hư không mà nói là đang leo lên nhà trên; như thế là vọng tưởng. Những người không biết rõ Phạm Thiên ở đâu mà muốn được tiếp nhận lên Phạm Thiên thì cũng vậy.

Thứ ba, như một người muốn qua sông A-di-la; đứng bên này mà gọi bờ, thì bờ kia không thể xấp lại bên này để cho bước qua được, trừ phi người ấy phương tiện làm bè. Cũng vậy, người bị ràng buộc với ngũ dục mà mong sinh Phạm thiên.

Tiếp theo, Phật hỏi hai thanh niên về các phẩm tính nơi Phạm Thiên, và những người muốn sinh lên Phạm thiên. Phạm Thiên là vị không có san tâm,

hận tâm, hại tâm, không ôm giữ của cải, hoàn toàn tự tại. Vậy, những người còn sân tâm, hận tâm, hại tâm, còn giữ chặt của cải, không được hoàn toàn tự tại, thì không thể cộng trú với Phạm Thiên. Vì bản tính bất đồng. Đây là điều mà về sau phát triển thành thuyết Phạm Ngã đồng tính trong triết học Ấn độ.

Hai thanh niên bèn hỏi Phật về con đường chân chính dẫn đến Phạm Thiên. Trước khi trả lời, Phật nêu thí dụ. Một người sống tại nơi mình sinh từ nhỏ đến lớn; nếu được ai hỏi đường đi đến chỗ đó, tất nhiên người ấy sẽ chỉ dẫn rành rẽ, không thể sai lạc được. Phật đối với Phạm Thiên cũng vậy.

Để có thể tái sinh lên Phạm Thiên, trước hết cần phải đồng tính với Phạm Thiên. Làm thế nào để trở thành đồng tính với Phạm Thiên? Phật giảng về sự tu tập bốn Phạm trụ (Brahmavihāra): từ, bi, hỷ, xả. Nếu ai thành tựu bốn vô lượng tâm này, sau khi chết chắc chắn tái sinh lên Phạm Thiên.

27. Kinh Sa-môn quả

[Pāli: *Samññaphalasutta*, D 2]

A-xà-thế (Ajātasattu) trước đây nghe lời xúi dục của Đề-bà-đạt-đa (Devadatta) đã giết cha để cướp ngôi.

Vào một đêm rằm, trăng đẹp, vua ngự lên lầu cùng quần thần, thê nữ. Cảm hứng, vua hỏi tả hữu quần thần nên làm gì vào lúc đêm trăng đẹp như thế này. Tùy theo sở thích mỗi người đề nghị theo cách riêng của mình. Trong đó có nhiều người đề nghị đến thăm viếng và luận đạo với các Tông sư ngoại đạo hiện đang trú tại Vương xá thành, nổi tiếng bấy giờ gọi là Lục Sư. Vua im lặng. Cuối cùng, y sĩ Kỳ-bà đề nghị đến gặp Phật, bấy giờ đang ngụ tại vườn Xoài của ông. Vua nhận lời.

Với đoàn tùy tùng hộ giá, voi ngựa, rầm rộ kéo đến vườn Xoài. Đến cách vườn không xa, A-xà-thế bỗng cảm thấy kinh sợ, lông tóc dựng đứng. Y Sĩ Kỳ-bà trấn an vua, khuyến khích hãy tiến tới, sẽ được nhiều lợi ích. A-xà-thế kinh sợ và kinh ngạc vì sao một tập thể Tỳ-kheo đông như vậy trong khu vườn này, mà khu vườn hoàn toàn im lặng không một tiếng động?

Vua bước vào giảng đường. Phật ngồi giữa, chúng Tỳ-kheo vây quanh. Nhìn khung cảnh yên tĩnh, vua chợt cảm thán: “Mong sao thái tử Ưu-đà-di cũng được trầm lặng như vậy.”

Chào hỏi xong, A-xà-thế hỏi Phật: Mỗi người theo chức nghiệp của mình, thấy đều có kết quả hiện tại. Kết quả thiết thực hiện tại của sa-môn là gì?

Vua nói, trước đây đã từng đặt câu hỏi này với Lục Sư, nhưng không được hài lòng. Rồi lần lượt thuật lại những lần hội kiến ấy, với chi tiết đầy đủ về lập trường chủ trương của họ. Nhóm Lục Sư gồm có:

1. Phất-lan Ca điếp (Pūraṇa-kassapa), vớ chủ trương thuyết phi nghiệp hay vô tác (*akiriyavāda*), hành vi thiện hay ác không mang lại kết quả báo ứng gì.

2. Mạt-già-lê Câu-xá-lị (Makkhali-Gosāla), chủ trương đoạn diệt luận (*ucchedavāda*), không có đời sau, không có linh hồn các thứ. Nhưng theo bản Pāli, đoạn thuật trong Hán dịch là phần đoạn diệt luận của Ajita Kesakambali. Chủ trương của Makkhali Gosāla là thuyết luân hồi tịnh hóa (*samsārasuddhi*).

3. A-kì-đa Sí-xá-khâm-bà-la (Ajita-Kesakambala), chủ trương đoạn diệt luận (*ucchedavāda*).

4. Bà-phù-đa Già-chiên-na (Pakudha- Kaccāyana), mà chủ trương theo Pali thuyết không biến chuyển (*aviparriṇama*), không có sáng tạo, không có bị tạo. Nhưng trong Hán dịch, chủ trương của ông là thuyết luân hồi tịnh hóa, đồng với phần đầu của Makkhali Gosāla được thuật trong Pāli.

5. Tán-nhã-di Tì-la-lê-phất (Saṅjaya Balatṭhiputta), theo xu hướng hoài nghi, ngụy biện luận (*amarāvikkhepika*), trả lời vấn đề uồn lượn như lượn trườn.

6. Ni-kiền Thân Tử (Nigaṇṭha-Nāta-putta), theo bản Pāli, chủ trương bốn loại phòng hộ (*cātuyāmasaṃvarasaṃvuto*), nhưng trong Hán dịch không nêu chủ trương gì mà chỉ khẳng định “Tôi là bậc Nhất thiết trí” thấy tất cả, biết tất cả.

Sau cùng, A-xà-thế đặt lại câu hỏi với Phật: kết quả thiết thực hiện tại của sa-môn là gì?

Trước hết, Phật nêu hai trường hợp: một người nô tì của vua, và một người dân tự do khác; khi hai người này từ bỏ thế tục xuất gia học đạo, vua vẫn đối xử với họ như trước kia là nô tì và thuộc hạ của mình hay không? Vua đáp: Không; mà trái lại phải kính trọng họ.

Phật nói, đó là kết quả thiết thực hiện tại của sa-môn. Nhưng kết quả ấy dung tục. Còn có kết quả cao hơn nữa, vi diệu hơn nữa. Kết quả đó là gì? Bản Pāli tường thuật chi tiết, từ khi có Phật xuất thế, thiện gia nam tử phát tâm xuất gia, lần lượt thành tựu giới, căn luật nghi, cho đến chứng lậu tận trí. Chi tiết tương đương Hán dịch trong kinh A-ma-trú. Vì vậy, ở đây, bản Hán không lặp lại chi tiết nữa, mà chỉ tóm lược trong vài ba dòng.

Sau thời pháp, A-xà-thế tỉnh ngộ, tỏ bày sự hối hận về hành vi bạo ngược giết cha trước đây, và phát tâm quy y Tam bảo, thọ trì năm giới, thành người ưu-bà-tắc, rồi thỉnh Phật và Tăng vào vương cung để cúng dường.

Khi A-xà-thế đã đi rồi, Phật nói với các Tỳ-kheo, nếu trước kia vua không giết cha thì bây giờ đã có thể đắc Sơ quả.

28. Kinh Bồ-tra-bà-lâu

[Pāli: *Poṭṭhapādasutta*, D 9]

Một ngoại đạo xuất gia, Phạm chí Bồ-tra-bà-lâu (*Poṭṭhapāda*) thuật lại Phật nghe về tranh luận vừa xảy ra trong một buổi hội luận giữa các Phạm chí: nguyên nhân tướng sinh và nguyên nhân tướng diệt. Tướng (*saññā*) đây là tướng uẩn trong năm uẩn, là sở y của ngôn ngữ và tư duy. Từ vấn đề tướng, liên hệ đến vấn đề tự ngã. Từ vấn đề tự ngã, liên hệ vấn đề tồn tại tự thân đồng thời và dị thời trong các giới hệ. Đó là ba đề tài trọng điểm của Kinh.

Về tướng, Phật chỉ rõ nhân và duyên cho tướng sinh và tướng diệt. Nhận thức vấn đề này phải y cứ trên quá trình sinh và diệt của tướng từ tán tâm đến định tâm qua các bậc thiền và định, cho đến cuối cùng tướng hoàn toàn diệt trong tướng thọ diệt tận định. Trong quá trình đó, bằng phương pháp nào mà hành giả diệt tướng cấp thấp để làm phát sinh tướng cấp cao hơn.

Chúng sinh được thấy là đang tồn tại tức đang sống vì nhận thấy có hoạt động của tướng bất kể trong cấp bậc nào. Cho đến nhập tướng thọ diệt, bây giờ tuy vẫn tồn tại nhưng nhìn bên ngoài thì như là đã chết. Vì vậy, tướng liên hệ đến tự ngã. Nói cách khác, nếu không thấy dấu hiệu hoạt động của tướng, không thể quan niệm được tồn tại của ngã. Do bởi tướng sai biệt theo cấp bậc, hoạt động với đối tượng lớn hay nhỏ, cục bộ hay vô hạn, mà quan niệm về tự ngã cũng bất đồng theo. Có chủ trương thân tứ đại Dục giới là tự ngã; hoặc thân Dục giới thiên, hoặc Sắc, Vô sắc giới thiên là tự ngã. Phật nói, chỉ có thể biết rõ điều này nếu biết rõ tướng sinh và tướng diệt. Nhưng do tập quán dị biệt, xu hướng dị biệt, sở thích dị biệt, những Phạm chí như Bồ-tra-bà-lâu không thể hiểu được vấn đề tướng sinh tướng diệt.

Do căn cơ hay thiên tính sai biệt như vậy, để có thể hiểu hay không hiểu vấn đề, cho nên Phật thuyết pháp có điều được ký thuyết, có điều không được ký thuyết. Đây là trọng điểm thứ hai của Kinh. Bản chất của vấn đề ngã hay vô ngã mà vì lý do thực tiễn được liệt vào mười bốn vô ký, là những vấn đề Phật không đề cập đến. Những vấn đề này bao gồm ngã và thế giới thường hay vô thường, hữu hạn hay vô hạn, tồn tại hay không tồn tại, đồng nhất dị biệt thân. Đó là vấn đề trọng yếu nhất trong các tranh luận tư tưởng giáo thuyết thời Phật, và cả sau này. Ngoại đạo thường công kích Phật vì không trả

lời thẳng vấn đề. Các đệ tử Phật cũng có vị bất mãn vì Phật không trả lời vấn đề. Ở đây, Phật khẳng định, chỉ ký thuyết những gì hữu ích, dẫn đến diệt trừ hữu lậu, đạt đến giải thoát, Niết-bàn.

Nhân khi Bồ-tra-bà-lâu thuật lại chỉ trích của các Phạm chí, Phật nêu lại bản chất của vấn đề: cái gì thực và cái gì hư dối? Ngã và thế giới thường hay vô thường, đời sau thuần khổ hay thuần lạc; những người tuyên bố quan điểm mà chưa hề chứng nghiệm điều mình tuyên bố, chẳng khác nào một người đàn ông khoe mình thông gian với một phụ nữ mà thực tế phụ nữ ấy không hề tồn tại. Nhưng, từ trên chính thân tứ đại này mà nhận thức đâu là thanh tịnh, ô nhiễm, là điều mà ai cũng có thể chứng nghiệm. Trừ ô nhiễm, được thanh tịnh, từ thấp lên cao, như quá trình tướng sinh tướng diệt qua các cấp, cho đến giải thoát, cứu cánh an lạc.

Đến đây, Tượng Thủ Xá-lợi-phất, nguyên là Tỳ-kheo đã hoàn tục, hỏi Phật về quan hệ tồn tại của tự thân và giới hệ. Vấn đề như sau: từ tự thân tứ đại thuộc Dục giới, tu tập thăng tiến lên các cấp cao, cùng với quá trình tướng sinh tướng diệt qua các bậc thiền định, khi tự thân Dục giới có đồng thời tồn tại với thân thuộc các giới hệ kia, Sắc và Vô sắc, hay không? Nhận thức được vấn đề sẽ có thể xác nhận điều nói rằng “Trong quá khứ tôi đã từng hiện hữu; không phải không hiện hữu. Trong vị lai, tôi sẽ sinh, chứ không phải không có; trong hiện tại, tôi đang tồn tại. Chứ không phải không có”.

Sau bài pháp này, phạm chí Bồ-tra-bà-lâu xin xuất gia, và rồi bằng tinh cần tu tập cuối cùng ông đắc quả A-la-hán.

29. Kinh Lộ-già

[Pāli: *Lohiccasutta*, D 12]

Bà-la-môn Lộ-già (Lohicca) thỉnh Phật và Tăng về nhà cúng dường, nhưng lại có ác kiến này: “Các Sa-môn, Bà-la-môn đã tự mình chứng đắc thiện pháp rồi, không nên thuyết pháp cho người khác. Việc ấy chỉ là pháp tham ác. Như phá ngục cũ lại xây ngục mới.”

Người thợ hớt tóc được ông bà-la-môn sai đến Phật để báo giờ. Ông này thuật lại quan điểm ấy với Phật, và thỉnh cầu Phật dứt trừ ác kiến.

Sau khi thợ thực xong, Phật thuyết pháp, hỏi lại ông bà-la-môn về quan điểm đã được thuật. Ông bà-la-môn xác nhận đó là sự thật.

Trước hết, Phật nêu có ba hạng tôn sư ở đời đáng bị chỉ trích, theo quan điểm của Lộ-già.

Hạng thứ nhất, đạo nghiệp chưa thành mà lại đi thuyết pháp. Thầy ấy không được đệ tử tôn kính. Thầy trò chỉ nương nhau để sống mà thôi. Hạng

thầy này hoàn toàn chưa chứng được pháp thiện cũng chưa diệt được phiền não mà lại đi thuyết pháp, chẳng khác nào phá ngục cũ mà xây ngục mới. Đó là pháp tham ác.

Hạng thứ hai, tuy chứng đắc một ít pháp thượng nhân, nhưng đạo nghiệp vẫn chưa thành tựu mà lại đi thuyết pháp. Cũng chẳng khác nào xoa lưng cho người mà thôi. Đó là pháp tham ác.

Hạng thứ ba, tuy đầy đủ pháp thượng nhân, nhưng đạo nghiệp chưa thành tựu hoàn toàn. Lợi mình chưa thành, lại đi thuyết pháp. Chẳng khác nào bỏ cỏ ruộng mình mà đi cày ruộng cho người khác. Đó là pháp tham ác.

Nhưng có hạng Tôn Sư bậc nhất, vị ấy thành tựu Chính giác, đầy đủ Minh Hành. hạng Tôn Sư ấy thuyết pháp để dẫn người chứng đắc bốn Thánh quả. Nói cách khác, Ngài đã hoàn thành tự lợi, rồi lại thuyết pháp lợi người. Ai ngăn vị ấy thuyết pháp, cản người nghe pháp vị ấy thuyết, người này có tâm bất thiện, sẽ tái sinh vào cõi khổ. Cũng như vua Ba-tư-nặc xuất tài sản vương gia mà chu cấp cho người khác; ai cản trở vua làm việc này là bất thiện. Cũng như bà-la-môn muốn xuất của cải riêng của mình để cung cấp cho người, ai cản trở, người ấy bất thiện. Người có tâm bất thiện tất sẽ đọa đường dữ.

Sau bài pháp, Lộ-già từ bỏ ác kiến.

30. Kinh Thế ký

[Không có Pāli tương đương]

Kinh này dài nhất trong toàn bộ *Trường A-hàm*, chiếm khoảng một phần, gồm năm quyển Hán dịch, từ quyển 18 đến 22. Về nội dung, có thể được xem quảng diễn chi tiết Kinh *Tiểu duyên* mà tương đương Pāli là *Aggaññasutta*, D 27. trong Kinh có nhiều chi tiết có thể được tìm thấy trong văn hiến Pāli, nhưng cũng có rất nhiều chi tiết chưa tìm thấy. Những chi tiết này có thể là những mẫu thần thoại được lưu truyền tại các vùng dân tộc mà các vị truyền kinh thuộc Thượng tọa bộ Pāli không có quan hệ hay biết đến. Tuy thoát nhìn sơ khởi, nhiều chi tiết của Kinh mang nhiều tính chất thần thoại hoang đường, nhưng dưới con mắt của nhà thần thoại học, chúng chứa đựng những ký ức lịch sử của mỗi dân tộc, cung cấp khá phong phú nguồn tài liệu về thời cổ đại, và lên đến các thời tiền sử, của loài người.

Nội dung toàn bộ kinh có thể được chú trọng trên hai điểm:

- Thế giới quan Phật giáo, qua các chu kỳ sáng thế và tận thế, tức trải qua các thời thành kiếp, trung kiếp rồi hoại kiếp. Thế giới quan này bao gồm thiên nhiên, gọi là khí thế gian, và sinh vật tồn tại trong đó, gọi là hữu tình thế gian.

Thế giới như vậy trải qua các chu kỳ thành, trụ, hoại, không; rồi lại thành trụ, hoại không; tiếp diễn bất tận; như bánh xe quay liên tục.

- Thế giới như vậy tùy theo trình độ cảm thọ lạc và khổ mà được phân thành nhiều cấp, mà ta có thể gọi nhiều tầng sinh thái khác nhau. Thấp nhất là các địa ngục thuần khổ và cùng cực khổ, cao nhất là chư thiên thuần lạc, cho đến cùng cực lạc. Không gian cho các giai tầng sinh thái ấy trải rộng theo nhiều chiều, gọi là mười phương thế giới, mà số lượng trong một phạm vi cõi Phật là ba nghìn đại thiên thế giới: một nghìn thế giới với một mặt trời, mặt trăng là một tiểu thiên. Một nghìn tiểu thiên hợp thành một trung thiên. Một nghìn trung thiên hợp thành một đại thiên. Trong các cõi và các giai tầng tồn tại, tuổi thọ lấy theo nhân loại làm chuẩn thì dài đến vô lượng, kéo dài đến gần con số vô cùng. Với thời gian vô tận và không gian vô biên từ điểm đứng của loài người mà nhìn như vậy, nhưng tất cả đều phải chịu quy luật vô thường, biến dịch. Sinh lên cõi trời cao nhất, hay đọa xuống địa ngục đau khổ nhất với tuổi thọ cực kỳ lâu để thọ lạc hay thọ khổ, nhưng từ chỗ cực cao rồi sẽ rơi xuống, từ chỗ cực thấp rồi sẽ cất lên; thăng trầm bất định. Đó là ý nghĩa của tồn tại. Thấy như vậy mà tỉnh ngộ để biết con đường xuất ly, tìm cầu giải thoát cho mình và cho người. Đó là điều mà Kinh thường xuyên nhắc, sau mỗi khi kể về một biến cố của thế giới.

Kinh chia làm 12 phẩm:

1. **Phẩm Diêm-phù-đề:**

Lấy chuẩn từ vùng Ngũ hà, tạm gọi là khu vực khởi điểm văn minh Ấn độ, lần xuống phương nam là châu Diêm-phù-đề. Theo Kinh kể, nói phía nam là chỉ vị trí ở phía nam núi Tu-di. Gọi là Diêm-phù, vì vùng đất này mọc lên rất nhiều rừng cây diêm-phù mà tiếng Phạn nói là *jambu*. Nếu theo mô tả của Kinh thì cây này chỉ có trong thần thoại. Nhưng theo thực tế, thì đây có thể là loại cây hồng táo, tìm thấy tại các vùng nhiệt đới, nhiều nhất là ở Ấn độ, Pakistan, và Nam Á.

Liên hệ với châu Diêm-phù-đề, phía đông có Phất-vu-đãi, mà nguyên gốc Sanskrit của nó là *Pūrvavideha*, tương đương Pāli là *Pubbavideha*; dịch nghĩa là Đông Thắng thân, là châu lục mà ở đó con người có thân hình đẹp đẽ.

Phía tây có châu Cù-đa-ni, mà Sanskrit là *Godānīya*. Pāli cũng đồng. Dịch là Ngưu hóa châu. Hóa ở đây có nghĩa là hóa vật, tức vật ngang giá dùng trong giao dịch. Nói cách khác, ở đây, tài sản được tính bằng trâu bò.

Với mỗi châu, Kinh mô tả chi tiết hình dáng, diện tích, khí hậu, sản vật, con người. Vị trí của các châu này đều lấy núi Tu-di làm tâm điểm.

2. *Phẩm Uất-đan-viết:*

Nói riêng về châu lục phía bắc Tu-di. Phổ thông trong văn hệ Hán, châu này được phiên là Bắc Câu-lâu, mà Sanskrit là *Uttara-Kuru*, chỉ vùng đất phía bắc *Kuru*. *Kuru* là một trong 16 vương quốc lớn trong thời Phật, thường được nhắc đến trong các Kinh. Tuy vậy, theo đại thể, *Kuru* ở đây hẳn là một vương quốc thần thoại, và Bắc *Kuru* cũng là vùng đất thần thoại, có thể tận phía bắc ngoài dãy Thông lĩnh. Xa hơn nữa, về lịch sử, có thể là vùng đất ở phía bắc các thành bang Sumeria cổ đại.

Châu này được kể riêng vì sinh hoạt xã hội ở đây khác hẳn ba châu kia. Trong châu này, hoàn toàn chưa có hình thức sinh hoạt sản xuất. Thực phẩm, có loại lúa tự nhiên không cần gieo trồng. Về y phục, có loại cây tự nhiên sản xuất ra áo quần, ai cần thì đến lấy. Các dụng cụ khác như chén bát, đàn địch, hương liệu, cũng được cung cấp tự nhiên như vậy. Dân ở đây không có khái niệm về gia đình, vợ chồng, cha mẹ và con cái. Trai gái thích nhau, dẫn vào chỗ khuất nào đó, rồi chia tay. Trẻ nít mới sinh, bỏ giữa đường, mọi người đi ngang qua, chăm sóc nó. Không có các tội ác như giết nhau, trộm cắp, nói dối; nghĩa là không hề có khái niệm về đạo đức. Vì vậy, ở đó không hề biết Phật pháp. Ngay cả các thuyết ngoại đạo, ở đây cũng không biết. Ở đây cũng không có các thứ bệnh tật như ba châu kia, cho nên ai cũng sống hết thọ lượng của mình, không có chết yểu.

3. *Phẩm Chuyển luân thánh vương:*

Chuyển luân Thánh vương chỉ xuất hiện trong châu Diêm-phù, nhưng chinh phục luôn cả ba châu kia, và như vậy thống trị cả bốn châu thiên hạ. Chi tiết về thành lập đại đế quốc này, với đời sống sung túc thịnh vượng, như được kể trong Kinh *Chuyển luân vương* nói về vua Đại Thiện Kiến (Mahāsudassana) ở phần trước.

4. *Phẩm Địa ngục:*

Bên ngoài bốn châu thiên hạ bao bọc bởi một dãy núi Đại kim cang. Ngoài dãy này lại bao thêm một dãy núi Đại kim cang nữa. Khoảng trung gian hai dãy núi là vùng không gian tối mịt, không ánh sáng nào có thể lọt vào. Dù đại thiên thần có đại uy lực cũng không rọi ánh sáng vào đó được. Tại đó có tám địa ngục lớn, nơi chỉ thuần khổ, không hề có chút lạc. Chung quanh mỗi địa ngục lớn có 16 địa ngục nhỏ. Kinh mô tả chi tiết các hình thức thọ khổ của các chúng sinh trong các địa ngục này.

5. *Phẩm Long điều:*

Về các loại rồng và quái điều. Từ mà ta quen gọi rồng, Sanskrit nói là *nāga*, cũng thường chỉ các loại rắn lớn như mãng xà hay rắn thần. Có khi chỉ

loại voi có thân hình to lớn. Ta cũng có thể xem các loại rồng hay *nāga* này là các khổng long cổ đại. Chúng được chia làm bốn loại: loại sinh từ trứng, sinh từ bào thai, sinh bởi thấp khí, và sinh bởi biến thái. Các loại rồng này đều sống dưới đáy biển.

Các quái điều là *garuda*, kim sủy điều, chim cánh vàng. Chúng cũng gồm bốn loại: noãn, thai, thấp, hóa như loài rồng. Chúng sống ở bờ biển phía bắc, trên một đại thụ. Thực phẩm của các quái điều cánh vàng là rồng. Quái điều thai sinh chỉ có thể bắt loại rồng thai sinh mà ăn thịt. Các loại kia cũng vậy.

6. **Phẩm A-tu-la:**

Các a-tu-la sống trong biển bắc của Tu-di. Cung điện, thành quách, được mô tả cũng gần như trên trời Đao-lị. Trong hàng Dục giới, các A-tu-la thường được xếp sau chư thiên vì sức mạnh ngang với chư thiên Đao-lị. Nhưng vì cấp thọ lạc, có khi bị xếp xuống cấp dưới loài người, vì chúng là loài nhiều sân hận, thường bị hành hạ bởi sự sân hận của mình. Trong các thủ lĩnh A-tu-la có thủ lĩnh tên là La-hầu (Rahū); mỗi khi thịnh nộ, lấy tay che mặt trời mặt trăng khiến sinh hiện tượng nhật thực hay nguyệt thực.

7. **Tứ thiên vương:**

Trên A-tu-la một bậc là cõi trời Tứ thiên vương (S. *Catūrmahārājakāyika-devā*; P. *Catummahārājikā*), được ngự trị bởi bốn vị Hộ thế thiên vương. Mỗi vị trấn một góc Tu-di để bảo vệ trời Đao-lị ngăn quân A-tu-la kéo lên tấn công.

8. **Phẩm Đao-lị thiên:**

Đao-lị là phiên âm (S. *Trāyastriṃśa*; P. *Tāvatisa*), dịch là Tam thập tam thiên, là cõi trời thứ hai thuộc Dục giới, được ngự trị bởi 33 vị Thiên vương mà đứng đầu là Thiên đế Thích. Cõi trời này ở ngay trên đỉnh Tu-di.

Trong cõi này, có rất nhiều cung điện, thành quách. Trung tâm là Thiên pháp đường (P. *Sudhammā-sālā*, S. *Sudharmā devasabhā*), là Hội trường của chư thiên, nơi tập họp nghị sự của chư thiên Đao-lị. Vị trí ở trong thành Thiên kiến, là nội thành của Thiên đế. Phía Bắc Thiên pháp đường là cung điện riêng của Thiên đế. Chung quanh có các khu vườn dành cho các đẳng cấp thiên thần khác nhau vào thưởng ngoạn, hưởng lạc. Khoảng giữa các khu vườn có cây đại thọ gọi là cây Trú độ, nghĩa đen là đo bóng ngày. Nó là một loại thời khắc kế của chư thiên. Gốc Sanskrit của nó *Pārijātaka* (P. *Pāricchattaka*). Trong Câu-xá, Huyền Trang dịch là Viên sinh thọ.

Kinh cũng tường thuật chi tiết sinh hoạt của chư thiên ở đây, nói về các thú vui, về lượng tuổi thọ v.v...

9. Phẩm Tam tai:

Nói về ba tai kiếp, ba kiếp tai họa, hay ba chu kỳ dẫn đến hủy diệt thế giới hoàn toàn.

Thứ nhất, tai kiếp lửa.

Mỗi tai kiếp gồm hai phần, phần đầu là sự biến mất của các chúng sinh ở những cấp mà tai kiếp sẽ xảy ra. Tai kiếp thứ nhất hủy diệt toàn bộ địa ngục, lên cho đến toàn bộ Sơ thiên bao gồm cả Phạm thiên giới. Các chúng sinh địa ngục dần dần thọ hết tội báo, hoặc tái sinh lên làm người, hoặc sinh lên cao hơn. Những nghiệp dẫn tái sinh các cõi thấp từ súc sinh xuống đến địa ngục, nếu còn lại, gọi là túc tàn nghiệp, thì chúng bấy giờ do nhân duyên cộng nghiệp nên không hiện hành; tất nhiên là không bị mất hẳn. Bấy giờ thế gian chỉ có từ cõi người trở lên. Trong đó, hết thấy đều tu tập, và chúng các bậc từ Nhị thiên trở lên. Tất cả loại nghiệp từ Sơ thiên trở xuống đều không hiện hành. Do đó, khi các chúng sinh này mạng chung thấy đều tái sinh từ các cõi thuộc Nhị thiên trở lên. Cho đến lúc, toàn bộ thế giới hữu tình từ Sơ thiên trở xuống biến mất. Bấy giờ bắt đầu phần hai của tai kiếp.

Quả đất bị hâm nóng bởi bảy mặt trời lần lượt xuất hiện. Trước hết do một trận đại cuồng phong làm lệch quỹ đạo mặt trời, khiến cho hai mặt trời xuất hiện, rồi ba, cho đến bảy. Sông ngòi khô cạn, rồi nước biển cạn cho đến khô kiệt. Rồi quả đất bốc cháy. Lửa thiêu hủy lên đến cõi Phạm thiên, ngưng lại phía dưới Quang âm thiên. Một thời gian lâu dài về sau, thế giới được phục hồi, từ cõi Phạm thiên trở xuống được cấu tạo trở lại. Các chúng sinh từ các cõi trời trên, khi phước tận, hành tận, chết ở đó, và do túc tàn nghiệp trước kia còn lại bấy giờ hiện hành để dẫn tái sinh trở lại các cõi dưới. Thế giới hữu tình bắt đầu phục hồi, từ Sơ thiên, xuống đến địa ngục.

Đó là chu kỳ hủy diệt thứ nhất, do bởi lửa.

Thứ hai, do bởi nước.

Cũng chia làm hai phần như trên. Tai kiếp lần này hủy diệt lên đến toàn bộ Nhị thiên. Các chúng sinh lần lượt tái sinh lên các cõi Tam thiên hoặc cao hơn. Từ Nhị thiên trở xuống, thế giới hữu tình trống không. Sau đó một đám mây đen lớn tụ lại, đổ mưa xuống khắp nơi. Nước nóng như đun sôi, làm tiêu chảy hết các thứ đá, sắt thép, cho đến cả kim cương. Tất cả thiên cung cũng tiêu rụi, cho đến khi toàn bộ khí thế gian từ Nhị thiên trở xuống tiêu hủy sạch hết. Cũng như trước, một thời gian sau, thế giới bắt đầu được tái tạo, toàn bộ từ Nhị thiên xuống đến các tầng địa ngục. Do túc tàn nghiệp, các chúng sinh lần lượt tái sinh xuống, cho đến địa ngục. Như thế là tròn một chu kỳ hủy diệt thứ hai do bởi nước.

Thư ba, do bởi gió.

Chu kỳ này hủy diệt lên đến toàn bộ các cõi Tam thiên. Các chúng sinh lần lượt tái sinh lên Tứ thiên. Sau đó, một cơn lốc vũ trụ gọi là gió đại tăng-già nổi lên, xoáy mọi vật, từ các thiên cung, cho đến núi non, va chạm nhau, nghiền nát lẫn nhau, cho đến tất cả trở thành tro bụi. Gió thổi đám tro bụi bay tứ tán không còn dấu vết gì, thế giới hoàn toàn trống rỗng. Một thời gian lâu dài về sau nữa, thế giới bắt đầu phục hồi. Cũng như các lần tai kiếp trước, thiên giới và địa ngục lần lượt tràn đầy các hạng chúng sinh. Chu kỳ hủy diệt thứ hai hoàn tất.

10. *Phẩm Chiến đấu:*

Tường thuật các trận chiến giữa chư thiên Đao-lị và A-tu-la. Trước kia, cõi Đao-lị là thế giới của A-tu-la. Sau đó, 33 chúng sinh do phước báo rất lớn từ cõi người tái sinh lên. Do phước báo lớn, nên uy lực ngang với các thủ lĩnh A-tu-la. Giai đoạn đầu, hai bên sống chung hòa bình. Nhưng A-tu-la thường buông trôi trong say sưa, phóng dật. Do đó, vào một dịp, khi các A-tu-la uống rượu say, 33 thiên thần này bèn hợp lực trói chúng lại, liệng xuống biển bắc. Sau đó, họ chiếm lĩnh Đao-lị, sắp đặt các đội quân bố phòng.

Các thủ lĩnh A-tu-la sau khi tỉnh rượu, bèn tập hợp lực lượng để chiếm lại Thiên cung. Trước khi đồ bộ lên đất liền chúng đụng độ với lực lượng phòng thủ thứ nhất của Đế Thích là loài rồng, do Long vương Bạt-nan-đa chỉ huy.

Khi tuyến phòng thủ thứ nhất bị vỡ, Long vương dẫn quan rút lui về tuyến thứ hai hợp lực với quân Ca-lâu-la, tức kim sủy điều, ngăn chặn. Khi tuyến phòng thủ này cũng bị vỡ, các quỷ thần lại rút lui về tuyến thứ ba trấn bởi các quỷ thần Trì hoa, rồi lui về tuyến thứ tư trấn bởi các quỷ thần Thường lạc.

Tuyến cuối cùng bảo vệ cung thành của Đế Thích, trấn giữ bởi bốn vị Đại thiên vương. Nếu quan của Tứ Đại thiên vương cũng không đủ lực đẩy lui A-tu-la trở xuống biển, Thiên đế Thích đích thân lâm chiến. Ông cầu viện trợ lên các cõi trời trên, cho đến trời Tha hóa tự tại.

Đế Thích trực tiếp điều quân đánh nhau với A-tu-la, nhưng chống không lại, bèn rút lui tháo chạy. Quân A-tu-la đuổi theo truy kích. Khi xe Đế Thích tháo chạy đến gần một gốc cây trên đó có tổ chim con. Vì ông giữ giới bất sát, không thể làm hại chim con. Nếu kéo cả đoàn quân chạy ngang qua tổ chim sẽ bị rơi và chim con sẽ chết. Suy nghĩ như vậy, Đế Thích liệng bảo quân hộ giá quay xe trở lại chiến đấu. Đoàn quân A-tu-la đang đuổi theo, chợt thấy xe Đế Thích quay trở lại, tưởng là mình đã lọt vào ổ phục binh, chúng hoảng sợ,

quay lại tháo chạy. Quân của Đế Thích nhân cơ hội, quay lại phản công. Cuối cùng bắt sống được thủ lĩnh A-tu-la, trói dẫn về thiên cung.

Vì chỉ muốn hòa bình, Đế Thích bèn tổ chức hội luận với thủ lĩnh A-tu-la, về công lý chiến tranh và hòa bình. Cuối cùng, Đế Thích lại chiến thắng trong luận chiến, A-tu-la không còn có gây chiến nữa.

Kinh kết luận: Chư thiên và A-tu-la đánh nhau, là do bởi dục vậy.

11. Phẩm Ba trung kiếp:

Giữa thành kiếp và hoại kiếp, những chu kỳ tiến hóa và suy thoái của chúng sinh, lấy nhân loại làm tâm điểm, gọi là các trung kiếp. Mỗi trung kiếp được đánh dấu bằng sự kiện tăng hay giảm của tuổi thọ. Thoạt đầu, tuổi thọ trung bình nhân loại cực lâu là 8 vạn tuổi, giảm dần cho đến tuổi thọ trung bình chỉ còn 10 tuổi. Tuổi thọ càng giảm, sự phát triển về các mặt sinh dục và trí lực càng nhanh. Đó là một trung kiếp. Rồi từ 10 tuổi, tăng dần lên đến 8 vạn tuổi, như vậy hết một kiếp. Từ kiếp thành cho đến kiếp hoại, tựu trung có 20 đợt tăng giảm như vậy.

Khi kiếp giảm đến tuổi thọ trung bình chỉ 10 tuổi, đao binh tai nổi lên. Trong tâm mỗi con người bấy giờ chỉ độc nhất một niệm ác là giết. Cho nên, gặp ai là giết, như thợ săn gặp nai trên rừng. Ngọn cỏ lá cây đều biến thành vũ khí giết người lợi hại.

Phần lớn nhân loại bị tiêu diệt bởi đại họa này. Một số ít còn sống sót. Bấy giờ xảy ra tật dịch tai. Có lẽ do tàn sát nhau, chết nhiều quá không chôn cất hết, môi trường trở thành kịch độc, nên tật dịch lây nhiễm khởi lên, giết thêm hàng loạt con người nữa.

Số ít còn lại, có lẽ do bởi chiến tranh và tật dịch, nên thực phẩm trở thành khan hiếm, nạn đói xảy ra, giết thêm hàng loạt con người nữa.

Số ít còn lại bắt đầu tỉnh ngộ. Hoặc số ác tâm đã tàn sát lẫn nhau sạch hết rồi, số thiện ít ỏi còn lại trốn thoát các tai họa. Họ khuyến khích nhau tu thiện. Do thiện nghiệp được tích lũy, tuổi thọ càng lúc càng tăng, cho đến 8 vạn như trước kia.

Hết chu kỳ giảm rồi lại tăng. Hết chu kỳ tăng như vậy rồi lại giảm. Khi tăng tới đa, con người vì sung sướng quá, buông lung, dần dà quên mất tu thiện nên thoái hóa, đọa lạc. Cho đến giới hạn chót, lại hồi tỉnh, tu tập trở lại. Như vậy là vòng quay của thiện ác, tạo thành vòng quay của thế giới, sinh thành rồi hủy diệt. Diệt rồi lại sinh, lưu chuyển bất tận.

Tuy nhiên, chu kỳ tam tai kể trên không thống nhất trong các kinh luận. Chủ yếu có hai giải thích. Hoặc cả ba tai xảy ra liên tiếp trong một trung kiếp, đặc trưng là trung kiếp giảm. Hoặc cách khác, mỗi trung kiếp đặc trưng bởi tai

họa, do đặc trưng bởi hoặc sân nhiều thì sinh đao binh tai; si nhiều thì sinh tật dịch tai; tham nhiều thì sinh cơ cấn tai, đói kém. Tuy nhiên, những bất đồng này không quan trọng. Kinh điển chỉ cốt nhấn mạnh đến ý nghĩa vô thường, biến dịch, và sự thăng tiến hay thoái hóa do nguyên nhân thời đại của con người.

12. *Phẩm Thế bản duyên:*

Nội dung phẩm này gần đồng nhất với Kinh *Tiểu duyên*, chỉ có thuật chi tiết hơn. Như sự hình thành núi Tu-di, bốn châu thiên hạ. Nhưng cũng không chi tiết hơn các phẩm trên, mà chỉ chú trọng vào sự phát sinh và tiến hóa của con người và xã hội loài người, từ khởi thủy cho đến thời đức Thích Tôn.

Kinh cũng thiết lập phả hệ truyền thừa các đời vua, kể từ vị đầu tiên do dân bầu gọi là Đại bình đẳng chủ, truyền cho đến thời vua Tịnh Phạn và Thái tử Bồ tát Tất-đạt-đa và cuối cùng là La-hầu-la; nghĩa là phả hệ của dòng họ Thích của đức Thích Tôn.

Huongtichbooks

* * * * *

PHỤ LỤC

TUỆ TRUNG THƯỢNG SĨ

[TUỆ TRUNG THƯỢNG SỸ NGŨ LỤC GIẢNG GIẢI]

THIỆN SƯ THÍCH THANH TỪ

LỜI ĐẦU SÁCH

Đạo Phật lấy giác ngộ làm cội gốc, Thái tử Tất Đạt Đa (Siddhartha) tọa thiền dưới cội Bồ đề được giác ngộ gọi là thành đạo hay thành Phật. Thành Phật có nghĩa là hoàn toàn giác ngộ, nói gọn là toàn giác. Những người tu hành được giác ngộ từng phần gọi là Bồ Tát (Bodhisattva) hay phần giác. Bồ Tát định nghĩa là hữu tình giác và giác hữu tình, tức là mình giác ngộ và chỉ dạy cho người cùng được giác ngộ. Từ Phật đến Bồ Tát đều căn cứ trên giác ngộ mà thành quả vị sai khác. Do đó, nó đến Đạo Phật là nói đến giác ngộ, không giác ngộ là không phải Đạo Phật.

Phật giáo Bắc tông nói chung, Thiền tông nói riêng đều lấy giác ngộ làm mục đích tiến tu. Dù là tu sĩ xuất gia hay cư sĩ tại gia trong khi tu hành được đôi phần giác ngộ đều được mọi người quý kính. Hiện thời đức Phật có cư sĩ Duy Ma Cật (Vimalakirti), mặc dù là cư sĩ mà giác ngộ cũng được chư vị Bồ Tát và A La Hán quý trọng. Hay tin ông bệnh, Phật sai các vị Bồ Tát và La Hán đến thăm, nhân đó đáp đạo lý các ngài bị ông khuấy phục. Do đó bộ kinh Duy Ma Cật được ra đời. Ở Trung Hoa đời Đường có ông cư sĩ Bàng Long Uẩn ngộ đạo nơi hai Thiền sư Thạch Đầu Hy Thiên và Mã Tổ Đạo Nhất, các Thiền khách xuất gia mỗi khi ứng cơ đối đáp đều nể trọng ông. Nước Việt Nam đời Trần có Tuệ Trung Thượng Sĩ là cư sĩ tại gia do ngộ đạo, được cả cư sĩ cùng Tăng sĩ tìm đến tham học. Người học đạo chỉ quý trọng vấn đề giác

ngộ, chớ không quan tâm bởi những vấn đề khác. Đây là chứng minh cụ thể Phật giáo Bắc tông cũng như Thiền tông đặt giác ngộ lên trên tất cả.

Quyển “TUỆ TRUNG THUỘNG SĨ NGŨ LỤC” là một tác phẩm trác tuyệt, triết lý uyên thâm, văn chương thanh thoát. Thế mà, rất ít người Việt Nam chịu đọc, vì lẽ rất khó hiểu. Muốn cho đa số người Việt Nam hiểu được những tác phẩm hay của Tổ tiên mình, hàng Phật tử Việt Nam biết rõ đường lối tu hành của các bậc tiền bối, chúng tôi mạo muội giảng giải ra. Biết rằng làm như thế là trái tinh thần “đa nghi đa ngộ” của Thiền tông, song vì thương những người không biết của báu của ông cha mình, chúng tôi cam nhận sự chê trách của bậc tác giả mắt sáng, cốt cho độc giả đọc hiểu và ứng dụng được phần nào là thỏa nguyện của chúng tôi. Hơn nữa vì làm sống dậy Thiền Học Việt Nam nên chúng tôi không ngại đức mỏng tài hèn cố gắng giảng giải.

Quyển sách này do Ngài Điều Ngự (Trần Nhân Tông) ghi lời dạy của Thượng Sĩ, Thiền sư Pháp Loa lo khắc bản in. Trong phần chữ Hán có chia bốn phần: Đối cơ, Tụng cổ, Thi tụng, Tiểu sử. Chúng tôi dịch giảng đối phần Tiểu sử lại trước để cho người đọc dễ lĩnh hội hơn.

Trước đây, ông Trúc Thiên đã phiên dịch quyển sách này từ chữ Hán ra chữ Việt và xuất bản năm 1968. Sau này trong **Thơ Văn Lý Trần Tập II** do Nhà Khoa Học Xã Hội xuất bản cũng dịch ra. Hai bản dịch trên khá hay, song thỉnh thoảng có đôi chỗ không thích hợp lý Thiền. Chúng tôi nương theo hai bản dịch này, dịch lại và giảng rõ ra, cốt giúp độc giả dễ cảm nhận và dễ lĩnh hội. Chúng tôi chân thành tri ân những nhà dịch trước, đã đóng góp lớn lao cho ngôi nhà Phật Giáo Việt Nam và cho công tác gây dựng lại “TỦ SÁCH PHẬT GIÁO VIỆT NAM” của chúng tôi. Chắc rằng việc giảng giải của chúng tôi có rất nhiều sai sót, mong những hàng thức giả cao minh thứ cho và hoan hỉ chỉ những điểm sai lầm, để lần tái bản sau được chu toàn hơn.

Kính

THÍCH THANH TỪ

Thiền Viện Viên Chiếu

Mùa An Cư năm 1996

Tuệ Tung Thượng Sĩ Ngũ Lục Giảng Giải

Hội Thiền Học Việt Nam,

in tại Kim Ân Quán, Garena, CA

Phật lịch 2548- Dương lịch 2005, tr. 5-7

TUỆ TRUNG THƯỢNG SỸ
BÀI NGÂM PHÓNG CUỒNG

THIỀN SƯ THÍCH THANH TỪ

DỊCH

*Trời đất liếc trông chừ sao thên thang
Chông gậy rong chơi chừ phương ngoại phương.
Hoặc cao cao chừ mây đỉnh núi
Hoặc sâu sâu chừ nước trùng dương.
Đói thì ăn chừ cơm tùy ý
Mệt thì ngủ chừ nào có quê hương.
Hứng lên chừ thổi sáo không lỗ
Chỗ lạng chừ đốt giải thoát hương,
Nhọc chút chừ nghỉ đất hoan hỷ
Khát uống no chừ thang tiêu dao.
Qui Sơn lảng giềng chừ chẵn con trâu nước
Tạ Tam đồng thuyền chừ hát khúc Thương Lang.
Thăm Tào Khê chừ chào Lư Thị
Viếng Thạch Đầu chừ sánh Lão Bàng.
Vui ta vui chừ Bô Đại vui
Cuồng ca cuồng chừ Phổ Hóa cuồng.
Chao! Chao! Chừ giàu sang mây nổi
Năm tháng chừ cửa sổ ngựa qua.*

*Đi càn chừ đường quan hiểm trở
Chịu sao chừ ảm lạnh tình đời.
Sâu thì xấn chừ cạn thì vén.
Dùng thì hành chừ bỏ thì tàng.
Buông bốn đại chừ đừng nắm bắt
Tĩnh một chừ thôi chạy quàng.
Thỏa nguyện ta chừ được sở thích
Sống chết bức nhau chừ nơi ta vẫn ngại gì.*

GIẢNG:

Tuệ Trung Thượng Sĩ là một cư sĩ mà thấy tốt cùng được giáo lý Phật. Cuộc sống của Ngài là một cuộc sống thênh thang không bị cột trói ràng buộc bởi danh lợi quyền thế ở thế gian. Đọc bài *Ngâm Phóng Cuồng* này, chúng ta thấy được tâm hồn của Ngài một cách rõ ràng. Trước hết tôi giảng tựa bài *Ngâm Phóng Cuồng*. Phóng là phóng khoáng phóng đạt, rộng thênh thang, tự do không giới hạn, không gò bó trong một khuôn khổ nào. Cuồng là cuồng loạn hay điên cuồng, nhưng cuồng còn có nghĩa là cuồng nhiệt, là ý khí mạnh mẽ. Hiểu theo nghĩa Thượng Sĩ dùng trong bài thì không có nghĩa là điên mà là ý khí mạnh mẽ như cuồng nhiệt.

“*Trời đất liếc trông chừ sao thênh thang, chông gậy rong chơi chừ phương ngoại phương*”. Thượng Sĩ thấy trời đất thênh thang không giới hạn. Ngài chông gậy rong chơi ngoài nơi chốn không chỗ nơi. Ngài thông thả tự tại như thế.

“*Hoặc cao cao chừ mây đỉnh núi, hoặc sâu sâu chừ nước trùng dương*”. Nhìn lên thì thấy mây áp chót núi, phủ đỉnh núi. Đó là chỗ cao. Nếu nhìn xuống thì thấy biển cả mênh mông không giới hạn. Đó là chỗ sâu. Cao như mây trên đỉnh núi, sâu như nước mênh mông đầy biển cả.

“*Đói thì ăn chừ cơm tùy ý, mệt thì ngủ chừ nào có quê hương*”. Cơm tùy ý nguyên chữ là hòa-la-phạn, nghĩa là cơm do tùy ý thí chủ mười phương đóng góp, nên gọi là cơm tùy ý. Các vị tỳ kheo đi khất thực đúng pháp là ôm bình bát đi tuần tự từ nhà này đến nhà kia, tùy ý ai phát tâm cúng dường thì cúng chứ không nài ép. Thức ăn này gọi là hòa-la-phạn. Thượng Sĩ không phải là người xuất gia sao nói ăn cơm của mười phương thí chủ góp? Và, mệt thì cứ ngủ, hoặc dưới gốc cây, hoặc trên bãi cỏ, hoặc trong sân chùa... tùy lúc mệt thì cứ ngủ, không định trước nơi chốn xứ sở. Ý này Ngài dẫn từ câu “Hà hữu hương” trong *Nam Hoa Kinh* của Trang Tử.

“Hứng lên thì thôi sáo không lỗ, chỗ lặng thì đốt giải thoát hương”. Thường thường người đời thôi sáo có lỗ và đốt hương trầm hoặc hương quế. Ở đây Thượng Sĩ thôi sáo không lỗ, đốt hương giải thoát. Vậy sáo không lỗ là sáo gì và hương giải thoát là hương gì? Khi hứng lên là lúc tâm thanh tịnh sáng rực là thôi sáo không lỗ; khi tĩnh lặng thì nằm chơi hoặc ngồi nghỉ lòng không vướng mắc, cảnh nào cũng là cảnh giải thoát, đó là đốt giải thoát hương. Như vậy, hứng thì hiện tượng thanh tịnh sáng suốt của Thiên, khi lặng yên thì hiện cả tâm trạng giải thoát.

“Nhọc chút chừ nghỉ đất hoan hỷ, khát uống no chừ thang tiêu dao”. Nếu nhọc mà nghỉ thì nghỉ đất hoan hỷ; nghỉ ở đâu cũng là đất hoan hỷ; vườn cây, đồng trống, núi rừng... đối với Ngài đều là đất hoan hỷ, Ngài nghỉ ở đâu cũng thấy vui cả. Nếu khát thì uống nước tiêu dao đến no thôi. Giả sử nước lấy từ giếng, Ngài uống cũng thành nước thuốc tiêu dao. Còn chúng ta dù có được uống thang thuốc bổ, song chưa chắc tâm hồn đã được tiêu dao thanh thản, vẫn còn rối loạn nặng nề.

Từ câu đầu đến câu này thì nói lên phong độ sống của Thượng Sĩ, Ngài thanh thoi tự tại, không có gì giới hạn ngăn ngại, ở đâu đi đâu, ăn, uống, ngủ, nghỉ... đều ở trong tư thái nhàn nhã thông dong, không hề thấy khó khăn vướng bận. Đối với Thượng Sĩ trời đất thân thang nơi nào cũng là quê hương xứ sở, dù có xin cơm của ngàn nhà Ngài ăn cũng thấy vui, chỗ nào Ngài ngồi cũng thấy thoải mái, nước giếng nước suối Ngài cũng thấy tâm hồn thanh thản giải thoát, không có gì chướng ngại. Tóm lại, tất cả mọi oai nghi đi, đứng, nằm, ngồi, ăn, uống, ngủ, nghỉ... bất cứ ở đâu Ngài cũng đều ở trong tư thái tự do tự tại, phong thái này mới hàm nghĩa chữ Phóng. Chúng ta ngày nay ở chỗ này đi tới chỗ khác là đã thấy chướng rồi, lạ nơi lạ chỗ khó ngủ, khó ăn, khó chịu đủ thứ.

“Qui Sơn láng giếng chừ chẵn con trâu nước”. Qui Sơn nào chẵn trâu? Qui Sơn Linh Hựu khi sắp tịch Ngài nói: “Sau khi lão Tăng trăm tuổi đến dưới núi làm con trâu, hông bên trái viết năm chữ “Qui Sơn Tăng Linh Hựu”. Khi ấy gọi là Qui Sơn Tăng hay gọi là trâu? Gọi là con trâu hay gọi là Qui Sơn Tăng? Gọi thế nào mới đúng?” Và, người kế thừa trụ trì núi Qui sau khi Thiên sư Linh Hựu tịch là Thiên sư Đại An cũng nói: “Đại An này ở tại núi Qui, mà không học thiền núi Qui, chỉ coi chừng con trâu. Nếu nó lạc đường hay vào trong cỏ, liền lôi nó lại. Nếu nó ăn lúa mạ của người, liền đánh đập điều phục nó. Đáng thương đã lâu chịu người rầy rà, hiện giờ nó đổi thành con trâu trắng đứng trước mặt, trọn ngày hiện sờ sờ đuôi cũng chẳng đi”. Chẳng biết Thượng Sĩ làm bạn với Qui Sơn Linh Hựu hay Qui Sơn Đại An? Thượng Sĩ nói chẵn trâu thì chắc là làm bạn với Qui Sơn Đại An.

“Tạ Tam đồng thuyền chừ hát khúc Thương Lang”. Tạ Tam gọi đủ là Tạ Tam Lang, chỉ cho Thiền sư Tông Nhất pháp danh là Sư Bị Huyền Sa. Người đời thường gọi là Huyền Sa Sư Bị. Sư con nhà họ Tạ, mà là con thứ ba nên gọi là Tạ Tam. Ngài quê ở huyện Mân, Phước Châu, thuở nhỏ thích câu cá sư sắm một chiếc thuyền nhỏ thường thả câu trên sông Nam Đài. Năm ba mươi tuổi sư phát tâm giải thoát, liền bỏ thuyền câu, lên núi xuất gia. Sau ngộ đạo, nổi tiếng cả hai mặt đức hạnh và trí tuệ. Thượng Sĩ sánh mình là bạn đồng thuyền với Huyền Sa Sư Bị nên nói Tạ Tam đóng thuyền. Tức là Ngài đi đồng thuyền câu với chàng Tạ Tam, thuyền nổi lênhên đênh trên mặt nước, Ngài hát khúc nhạc Thương Lang là khúc nhạc của ông chài. (Thương Lang còn là một tên một đoạn sông Hàn Thủy). Thượng Sĩ sánh mình là bạn Qui Sơn Đại An. Và, Ngài cũng sánh mình là bạn của Huyền Sa Sư Bị cũng đi câu cá như Tạ Tam hát khúc hát ông chài trên khúc sông Thương Lang.

“Thăm Tào Khê chừ chào Lư Thị, viếng Thạch Đầu chừ sánh Lão Bàng”. Thượng Sĩ oai quá! Ngài đi Tào Khê thăm cư sĩ họ Lư, là Lư Hành Giả tức là Lục Tổ Huệ Năng. Và Ngài tự sánh mình như cư sĩ Bàng Long Uẩn tới Thạch Đầu hỏi đạo, được Hy Thiên Thạch Đầu khai ngộ tỉnh ra.

“Vui ta vui chừ Bồ Đại vui, Cuồng ta cuồng chừ Phổ Hóa cuồng”. Thượng Sĩ có cái vui như cái vui của Bồ Đại. Bồ Đại là một vị tăng họ Thi đời nhà Lương trong thời Ngũ Đại, quê ở Minh Châu, Chiết Giang, Thuận Hóa. Trong *Cảnh Đức Truyền Đăng Lục* chép Hòa thượng Bồ Đại mập mạp, mày rậm, bụng to, nói năng không chừng, ngủ nghỉ tùy ý, vai vác cây gậy, trên đầu gậy quấy một cái dây, mọi đồ tùy thân đều chứa trong dây. Người đời gọi là Trường Đinh Tử Bồ Đại Sư. Hòa thượng hay nói trước chuyện kiết hung cho người, và hay dự biết mưa nắng. Hòa thượng ngồi trên bàn thạch đồng lang Chùa Nhạc Long nói kệ:

Di Lặc chơn Di Lặc

Phân thân thiên bách ức

Thời thời thị thời nhơn

Thời nhơn tự bất thức

Tạm dịch:

Di Lặc thật Di Lặc

Phân thân ngàn trăm ức

Luôn luôn chỉ người đời

Người đời tự chẳng biết

Nói kệ xong Ngài ngồi an nhiên thị tịch.

Như vậy là Hòa thượng Bồ Đại vui lắm, lúc nào và ở đâu Ngài cũng cười. Hiện tại chúng ta thấy tượng Ngài cười toe toét, người đời cho là tượng Bồ tát Di Lặc. Thực tế thì Ngài mới là con người lịch sử còn Bồ tát Di Lặc chỉ là hình ảnh biểu trưng, Trước khi tịch Ngài nói bài kệ này thì biết đó là hóa thân của đức Di Lặc, nên đời sau tạc tượng thờ Ngài lấy theo hình ảnh hóa thân đó. Thượng Sĩ có cái vui giống như cái vui của Hòa thượng Bồ Đại. Và, nếu Thượng Sĩ có nổi cuồng lên thì cuồng như Phổ Hóa cuồng. Phổ Hóa là đệ tử nổi pháp của Thiền sư Bảo Tích, núi Bàn Sơn ở Úc Châu. Bàn Sơn sắp tịch bảo chúng:

- Ai vẽ được chân dung ta?

Phổ Hóa thưa:

- Con vẽ được.

- Sao chẳng trình ta xem? Phổ Hóa bèn nhào ngược thân rồi đi. Bàn Sơn bảo:

- Gã này về sau như khùng điên tể độ người.

Lúc Thiền sư Nghĩa Huyền đến giáo hóa ở đất Lâm Tế, nơi đây Phổ Hóa đã ở trước, Ngài giúp Thiền sư Lâm tế giáo hóa ở đây với cái hạnh như điên như tỉnh.

Thượng Sĩ sánh mình là bạn của Qui Sơn Đại An, của Huyền Sa Sư Bị, Thượng Sĩ là người đi viếng Lục Tổ ở Tào Khê, là người đồng chí với Bàng Long Uẩn, Ngài luôn luôn vui cười như Hòa thượng Bồ Đại, và có cái cuồng như Phổ Hóa. Vậy trong bài này có phải là tỏ ý chí mãnh liệt không? Nếu ý chí không mãnh liệt đâu dám sánh mình với các Thiền sư nổi tiếng ở Trung Hoa, kể cả Lục Tổ. Ngài tự thấy mình có phần trong những vị ấy nên mới nói như thế.

“Chao! Chao! Chừ, giàu sang mây nổi, năm tháng chừ cửa sổ ngựa qua”. Những cái sang giàu ở thế gian này đối với Thượng Sĩ giống như đám mây tụ rồi tan, không bền lâu, thế mà người đời ai cũng đuổi tìm tranh nhau nắm bắt. Ngài thấy thương mới than “Chao! Chao! Chừ...”. Còn năm tháng đối với Thượng Sĩ mau chớp nhoáng như ngựa chạy qua cửa sổ. Người đứng trong nhà nhìn ra cửa sổ, bỗng thấy ngựa sải chân chạy qua, vừa thoáng thấy dáng ngựa chạy qua là mất hút. Ngày tháng qua nhanh như ngựa chạy, thế mà người đời không tỉnh; sự giàu sang như mây tụ rồi tan, thế mà người đời không biết. Ngài tỉnh, thấy rõ ràng, cảm thương người đời mê muội nên mới có lời than như thế.

“Đi cần chừ đường quan hiểm trở, chịu sao chừ ấm lạnh tình đời”. Đường quan là đường đi tới cửa quan, nói rõ hơn là ra làm quan, là con đường rất hiểm trở, mà người đời đua nhau giành nhau để đi. Đường hiểm trở mà vẫn đua nhau đi cần đi bướng không ngại khó khổ. Chính vì người đời ai cũng chen nhau đi trên quan lộ để được lợi danh, nên mới có xảy ra tình đời khi ấm khi lạnh. Gặp nhau vui vẻ tay bắt mặt mừng là ấm, gặp nhau không nhìn không chào là lạnh. Trong mối quan hệ giữa bạn bè, giữa láng giềng, giữa anh em thân thuộc... Khi làm ăn phát đạt giàu, đi tới đâu ai cũng mừng rỡ đón tiếp đó là ấm, khi làm ăn thất bại cảnh nhà sa sút, nghèo thiếu thì bị bỏ rơi không chào hỏi đó là lạnh. Hoặc giả ở trong đường quan không được thăng quan lên cấp thì được nể trọng cục cung, đó là ấm; nếu bị hất ra hay bị giáng cấp thì bị khinh thường xem nhẹ, đó là lạnh. Quý vị chắc đã từng trải qua những ấm lạnh này rồi, chắc cũng thấm thía lắm. Đừng chen vào, chỉ khổ thôi! Qua bốn câu này, chúng ta thấy Thượng Sĩ có vẻ bi quan, nhìn đời với con mắt chán ngán. Nhưng không, Ngài có thái độ tùy thời rất hay.

“Sâu thì xắn chừ cạn thì vén, dùng thì hành chừ bỏ thì tàng”. Gặp chỗ nước sâu thì xắn quần xắn áo lên cao cho gọn để đi qua khỏi ướt. Nếu gặp chỗ nước cạn chỉ vén quần qua là được. Ý nói khi gặp tình đời ấm lạnh, tùy duyên tùy thời xử sự ra sao cho ổn thôi, không cố chấp. Khi thiên hạ cần thì đem hết khả năng ra làm mọi việc để giúp. Lúc thiên hạ không dùng, xã hội không ngó ngang tới thì ẩn tu dưỡng thân dưỡng trí, có gì đâu mà buồn! Đó là sống tùy thời trong vòng tương đối. Ở đây thái độ sống của Thượng Sĩ còn vượt cao hơn nữa!

“Buông bốn đại chừ đừng nắm bắt, tỉnh một đời chừ thôi chạy quàng”. Người đời mắc kẹt với bao thứ: được, mất, khổ, vui, gốc từ chấp thân này mà ra. Bỏ chấp thân nên mới có phiền não. Bây giờ đối với thân tứ đại này buông bỏ đi không bám chặt không chấp giữ nó nữa thì tinh táo sáng suốt, sống đời an nhàn tự tại, không còn điên đảo chạy ngược chạy xuôi nữa.

“Thỏa nguyện ta chừ được sở thích. Sống chết bức nhau chừ nơi ta ngại gì?” Sống giữa thiên hạ, Thượng Sĩ tự thấy mình đã được thỏa nguyện. Vì những sở thích ước muốn Ngài đã đạt được. Giữa trời đất thênh thang núi cao biển rộng Ngài đã dạo khắp. Ăn uống ngủ nghỉ lúc nào Ngài cũng tự tại. Ngài thấy nơi nào cũng là quê hương. Ngài thanh thoi đi thăm viếng các Thiền sư lỗi lạc ở Trung Hoa. Thái độ vui hay cuồng của Ngài chẳng khác Bồ Đề hay Phổ Hóa ở Trung Hoa. Và, việc sống chết đối với Ngài, Ngài không ngại.

Kiếp người nay sống tạo nghiệp, mai chết theo nghiệp sanh ra; sanh ra rồi chết, chết rồi sanh. Sống chết cứ đuổi nhau bức ngặt con người không dừng. Song, sống chết không làm ngại Thượng Sĩ. Thượng Sĩ là một cư sĩ mà đồng đặc tuyên bố một câu mạnh mẽ như vậy, chúng ta là hàng tu sĩ xuất

gia thấy sao? Đa số chúng ta ở đây đều là những người tu từ mười năm, hai mươi năm trở lên, đối với việc sanh tử có dám tuyên bố câu nào không? Hay tâm còn lo nghĩ về cái chết của mình, không biết mai kia chết rồi sẽ đi về đâu? Sở dĩ chúng ta sợ là vì mình chưa làm chủ được mình nên mới sợ chết sợ sanh. Thượng Sĩ vì đã làm chủ được mình nên Ngài không sợ sanh tử.

Qua bài *Ngâm Phóng Cuồng* này, tuy Thượng Sĩ nói Thượng Sĩ điên, nhưng Ngài điên trong tỉnh, chúng ta cũng nên điên như Ngài. Nhưng rất tiếc, đa số chúng ta đều điên trong mê loạn, những cái không đáng quý trọng mà cứ đuổi theo để nắm bắt, rốt cuộc rồi vẫn tay không. Điên mà không biết mình điên, cứ nghĩ mình sáng. Còn Ngài nói Ngài điên mà thực sự Ngài không điên. Đó chính là hình ảnh đẹp của Thượng Sĩ qua bài ca trên.

Thiền Sư Thích Thanh Từ

Tuệ Trung Thượng Sĩ Ngữ Lục Giảng Giải

tr. 302-315

SIÊU TUYỆT THIỀN SƯ THI SĨ

TÂM NHIÊN

Sương mù bàng bạc ùn lên lãnh đăng trộn lẫn với ngàn mây trắng bao la, hòa quyện cùng hương rừng gió núi, chập chùng trên tuyết đỉnh Hy Mã Lạp Sơn, chờn vờn ngất tạnh bay quanh pháp hội Linh Sơn vào một thời xa xưa, cách đây mấy nghìn năm rồi mà tưởng chừng như mới hôm nào, vẫn còn nghe văng vẳng những lời thơ bất hủ của đức Thế Tôn vang vọng trầm hùng:

Trùng trùng pháp hữu vi

Như huyền bọt tan liền

Như sương rơi ánh chớp

Thường quán tưởng như nhiên

Tất cả vạn pháp trong vũ trụ như nhật nguyệt, rừng núi, biển sông, con người ...đều như huyền mộng, bọt nước, như chớp lóe sương mai. Hãy quán tưởng thường xuyên như vậy. Một khi thấy rõ tận tường như thế là thể nhập tự tánh Không của vạn hữu để xa lìa mọi cố chấp, tham đắm, bám víu, dựa nương:

Nương âm thanh sắc tướng

Để cầu thấy Phật Đà

Kẻ ấy hành tà đạo

Chẳng bao giờ thấy ta

Qua sắc tướng, âm thanh để chiêm ngưỡng, nhìn ngắm, cầu nguyện, tôn thờ Đức Phật thì kẻ đó chẳng bao giờ hiểu Phật, thấy được Phật, vì đã vô tình lạc vào chốn đạo tà ma quỷ sứ mất rồi, rơi xuống nẻo hướng ngoại tầm cầu, vọng tưởng mơ hồ huyền hoặc đầu đầu. Chính Đức Phật đã nhắc nhở chúng ta một cách khẩn thiết như thế, bằng những lời thơ súc tích tịch lặng mà sấm sét như trời long đất lở, vang dội cực kỳ làm vỡ bùng mê ám cho tâm thức bừng sáng mở phơi.

Rồi trên pháp hội Hoa Nghiêm, điệp trùng hùng vĩ núi rừng cao xanh vách đá, vào một sớm tinh sương mùa hạ, Thế Tôn lại mỉm cười đọc mấy lời thơ bày tỏ:

Nếu người muốn biết rõ

Chư Phật khắp ba đời

Hãy quán pháp giới tánh

Đều do tâm tạo thôi

Ơi chao! Hết thấy mọi cảnh giới thánh phàm, thiện ác, khổ vui... chỉ một bài thơ này là bao gồm đầy đủ. Pháp giới trùng trùng vô tận, nhưng tựu trung cũng đều luân lưu trong mười pháp giới: Phật, Bồ tát, Duyên giác, Thanh văn, Trời, Người, A tu la, Ngạ quỷ, Súc sanh, Địa ngục, vốn chẳng có tự thể, chẳng có tự tánh. Tất cả đều do một tâm tạo ra mà thôi.

Nói đến cái tâm của chúng ta cũng như hư không chẳng ngăn mé, vốn là thanh tịnh trong sáng, chẳng có hình dạng, chẳng có nơi chốn, vốn là bất sanh bất diệt, bất động bất biến. Tuy bất biến mà cũng tùy duyên, vì tùy duyên mà sinh động, linh hoạt và sáng tạo vô cùng. Thông dong trên cung cách khoan hòa độ lượng, Thế Tôn ôn tồn tiếp tục đọc thơ gợi mở vi diệu nghĩa tuyệt trần:

Nếu người muốn biết cảnh giới Phật

Ý căn thanh tịnh như hư không

Xa lìa vọng tưởng và chấp thủ

Thì tâm vô ngại giữa trần hồng

Cảnh giới Phật là gì? Khi chúng ta thấy không và có thay phiên nhau hiện bày lý vô ngại, nhất thừa linh động, vạn đức trang nghiêm, một là tất cả, tất cả là một, thì đấy chính là cảnh giới Phật vậy. Do đó, cảnh giới Phật luôn luôn hiện hữu ở đây và bây giờ giữa thực tại hiện tiền. Sở dĩ mình chẳng thấy, vì ý căn chưa được thanh tịnh, suốt ngày cứ đầy khởi đủ thứ vọng tưởng điên đảo mãi thì làm sao thấy được phải không?

Vậy thì, muốn thấy cảnh giới Phật, chúng ta chỉ cần chuyển hóa các thứ vọng tưởng điên đảo, vô minh chấp trước ấy, xoay trở về thể tánh tự nhiên, khiến cho mọi ý căn đều thanh tịnh như hư không, lúc đó tuệ nhãn bừng sáng tỏ, liền thấy vũ trụ là cảnh giới Phật, trời đất là cảnh giới Phật, núi rừng, biển cả, sông suối, bụi cát, mưa nắng, gió mây, cỏ hoa, người vật... không nơi nào là chẳng phải cảnh giới Phật cả. Như thế, khắp sơn hà đại địa, bất cứ nơi nào cũng là cảnh giới Phật, kể cả trà đình tửu điểm, chợ búa ồn ào, náo nhiệt...

Hết thấy đều là đạo tràng thanh tịnh, nếu tâm mình thanh tịnh Nhất như,

Kỳ diệu thay! Tiếng thơ đại hùng, đại lực, đại từ bi của Thế Tôn mở ra những phương trời cao rộng, mông mênh hoằng viễn. Kể từ đó, nguồn thơ thiền bắt đầu phát sinh mãnh liệt, dữ dội, trôi chảy, tuôn trào bất tuyệt miên man quá cùng bát ngát giữa thiên thu vạn đại rạt rào.

Vào đầu thế kỷ thứ I, ở xứ sở u huyền Ấn Độ xuất hiện thiền sư Mã Minh với tập thơ *Phật sở hành tán* dài hơn 9000 câu thơ ngũ ngôn, tán thán ca ngợi cuộc đời và tư tưởng Đức Phật. Bản trường ca kết thúc bằng mấy vắn thơ trong sáng:

Tán thán đức Thế Tôn

Suốt cuộc đời hành đạo

Để chuyển hóa chúng sinh

Được an lành giải thoát

Giải thoát là hương vị tuyệt vời của nguồn thơ thiền, cứ mãi mãi quyện hòa trong không khí, thoảng ngát chan chứa giữa lòng người khắp mọi miền chốn cõi nơi nơi, qua các thiền viện, am cốc, đô thành, thị tứ, sơn dã, làng quê. Hương vị giải thoát ấy thấm sâu vào trái tim nhân loại, làm tan đi xiết bao phiền não, khổ đau, xiết bao những đục ngầu u minh mịt mù tăm tối.

Nối tiếp mạch nguồn giải thoát an nhiên, đến gần cuối thế kỷ thứ VI, ở Trung Hoa, thiền sư Huyền Giác (665-713) từ nơi thảo am hoang vắng tịch liêu, cạnh bên dòng sông xanh quanh quẽ cô tịch, bỗng cất lên tiếng hát động trời *Chứng đạo ca* hùng tráng, vang âm rung chuyển rền ngân trên cung bậc tối thượng thừa. Thi phẩm *Chứng đạo ca* dài 266 câu thơ thất ngôn, tuy ra đời cách đây hơn 15 thế kỷ nhưng thần lực của thơ vẫn còn tinh khôi mới mẻ, rực ngời ngọn lửa thiêng trong tim hồn rực rỡ, mở đầu bằng mấy câu thơ nhảy tung vào đồn ngộ bản thể tự thân:

Dứt học vô vi ấy đạo nhân

Không trừ vọng tưởng chẳng cầu chân?

Tánh thực vô minh tức Phật tánh

Thân không ảo hóa tức Pháp thân

Pháp thân giác rồi không một vật

Vốn nguồn tự tánh thiên chân Phật

Năm ám ảo hư mây lại qua

Ba độc huyễn hoặc bọt còn mắt

Tuyệt đối chẳng còn chi phải học nữa, bậc liễu đạt là người hoàn toàn vô sự, nhàn nhã, vượt qua thế giới nhị nguyên, hết còn phân biệt chân vọng, bởi thấu hiểu vọng chân đều huyễn hóa. Chẳng nhọc lòng tiêu diệt vọng tưởng hay truy tìm Chân lý, Chân tâm gì thêm. Tâm thể vốn hiện hữu sờ sờ đang tỏa chiếu hào quang sáng rực ngời ra đó từ muôn thuở muôn nơi rồi. Mê thì không thấy, ngộ thì hoát nhiên thấy ngay trước mắt rõ ràng. Ngộ rồi mới thông suốt lẽ “Tánh thật vô minh tức Phật tánh. Thân không ảo hóa tức Pháp thân.” Thật ra cũng dễ hiểu, bởi vô minh chỉ là một khái niệm không có tánh riêng biệt nào cả mà chỉ do mình bỏ quên, chẳng biết có Phật tánh nên tạm gọi là vô minh thể thôi. Khi tuệ giác quán chiếu bùng vỡ, lập tức Phật tánh hiển lộ huy hoàng thì vô minh tan mất. Cũng vậy, thân huyễn hóa và Pháp thân chẳng đối lập gì nhau mà vốn là bất nhị, Pháp thân ở ngay trong thân ảo hóa này, chứ tuyệt nhiên chẳng ở một nơi chốn nào khác tận ngoài xa kia.

Thiền sư liễu ngộ Pháp thân Phật tánh, nên nhìn đâu cũng thấy không có một vật nào chướng ngại, nên thông tay vào chợ, tùy duyên hóa độ chúng sinh, khai thị cho họ biết năm ấm (sắc thọ tưởng hành thức) ba độc (tham sân si) như ảo ảnh, huyễn mộng, như bọt nước mong manh chẳng thật. Đừng làm chấp thật sinh tâm dính mắc, ham muốn rồi tranh giành, chiếm hữu... đưa đến căm thù, nhẫn tâm tàn sát lẫn nhau, gây bao đổ nát tang thương, sầu hận chất chồng.

Rỗng rang buông xả, thư thả hòa chung nhịp bước viên dung đôi bờ sống chết, có không, mộng thực... giữa chốn miền Niết bàn thanh thản vô song đó, có biết bao đạo sư, hiền nhân, ẩn sĩ, đại trượng phu lẫm liệt đi về hòa tấu khúc Diệu Tâm ca. Làm sao kể hết được những tâm hồn thượng đẳng thăng hoa ấy, những con người siêu việt đã khơi dậy sự sống nhiệm mầu, thương thức niềm hân hoan tối thượng của cuộc sống toàn diện như thiền sư kỳ vĩ Milarepa (1052-1135) ca hát vang lừng những bài thơ phát khởi từ một trí tuệ nhìn thấu suốt ba nghìn thế giới. Tiếng hát lời ngâm trầm hùng như sư tử trên các triền núi cao nguyên bạt ngàn Tây Tạng, tiếp giáp với mây trời vùn vù thiên thu. Những bài thơ xuất thần bay bổng, lồng lộng tràn đầy ánh sáng quang minh rạng chiếu ngời ngời:

Nhất quyết xa lìa ngã tướng là vui

Từ bỏ lòng yêu quê hương xứ sở là vui

Thoát khỏi luật lệ đất nước là vui

Chẳng làm kẻ cắp của cải tâm thường là vui

Không có lý do để tham đắm là vui
 Có nhiều hiểu biết phong phú tinh thần là vui
 Không phải khổn khổ vì kiếm ăn là vui
 Cứ an nhiên tự tại chẳng lo bị mất mát gì cả là vui
 Chẳng lo bị suy đồi trụy lạc là vui
 Có tín tâm thâm hậu sâu xa là vui
 Vô ngại đối với tư lợi của kẻ bố thí là vui
 Giúp đỡ nhiệt tình không chán nản là vui
 Không sống lừa đảo giả trá là vui
 Thể hiện tín tâm bằng mọi hành vi là vui
 Thích du hành chẳng mệt mỏi là vui
 Không sợ chết thình lình là vui
 Chẳng lo lắng bị cướp giết là vui
 Thấy tinh tấn trên đường đạo là vui
 Tránh hành động độc ác xấu xa là vui
 Cần mẫn hiểu thảo thuận hòa là vui
 Vững lặng tánh tham lam sân hận là vui
 Chẳng kiêu ngạo ganh ghét tỵ hiềm là vui
 Thoát khỏi hy vọng và sợ hãi là vui
 Làm chủ điều động tâm thức, ý thức là vui
 Và giải thoát sinh tử là vui, là cực lạc Niết bàn

Bản hoan ca nhập cuộc siêu thoát, đại hòa điệu chơi với cõi ta bà, hòa âm thấm thía nguồn vui lai láng, tràn ngập trong thi phẩm Gởi lại trần gian của Milarepa vẫn còn mãi đồng vọng giữa lòng nhân thế xưa nay.

Chảy tuôn nguồn mạch suối thiền qua nhiều sa mạc hoang vu, len lỏi quanh
 co, gập ghềnh khúc khuỷu, chịu đựng tuyết băng thử thách, lách mình LÊ
 MỘNG NGUYỄN

qua nhiều trắc trở gai chông... dòng thiền vi diệu, trong trẻo thanh lương đã vượt qua bao rừng núi mịt mù sương phủ, rồi đổ xuống vùng bờ biển xanh biếc Việt Nam, tựu thành một nhánh Thiền Trúc Lâm Yên Tử từ cuối thế kỷ XII kéo dài mãi tận đến bây giờ.

Sơ Tổ Trúc Lâm Điều Ngự Giác Hoàng (1258-1308) trước kia là vua Trần Nhân Tông. Năm 40 tuổi (1298) nhường ngôi cho con là Trần Anh Tông và phát tâm đại nguyện xuất gia, quyết chí lên đỉnh núi rừng thiêng Yên Tử học đạo với các bậc thầy thâm hậu. Tuyệt diệu làm sao! Đăng quân vương thượng đẳng, lặn lẽ trút bỏ ngai vàng điện ngọc lên đường, thực hiện một bước đi phi thường, chọn am mây nhập thất, dụng công quyết liệt hành trì miên mật và đã trở thành một vị thiền sư uyên áo với khúc hát *Cư trần lạc đạo* thanh thản an nhiên:

*Ở đời vui đạo hãy tùy duyên
Lúc đói thì ăn mệt nghỉ liền
Trong nhà sẵn ngọc thôi tìm kiếm
Đối cảnh vô tâm chớ hỏi thiền*

Chỉ cần 4 câu thơ thôi, đủ nêu bật yếu chỉ của Thiền tông. Sống giữa cõi đời đầy đầy phong ba bão tố mà chúng ta vẫn có thể an vui với tâm đạo thường hằng, bằng thái độ vô tư, vô chấp, tùy hỷ tùy duyên “lúc đói thì ăn mệt nghỉ liền” thì mọi việc đều rộng rang vô sự. Vô sự vô ngại, vô ưu vô úy vì đã ngộ ra lẽ thực, cái thể tánh của cuộc đời nên không còn chạy khắp đông tây kiếm tìm chi nữa. Cái thực đó ở ngay trong tâm này vốn sẵn đầy đủ Chân Như rồi. Đó là kho tàng châu báu vô lượng, dùng hoài chẳng bao giờ hết. Vậy hãy quay về mở cửa lòng ra mà tha hồ sử dụng. Cứ ung dung với nụ cười tỉnh thức, trong lòng không nhiễm vướng trước muôn sự việc xảy ra thì cần chi phải khổ nhọc hỏi thiền vấn đạo làm gì thêm hao hơi tổn sức?

Tâm tức là Phật, dù tâm của kẻ phàm phu như chúng ta hay tâm của Phật Thích Ca, bản thể của tâm ấy chẳng có gì khác nhau, vẫn thường nhiên hiện hữu ngay bây giờ và ở đây. Chỉ cần một cái thấy chiếu diệu thì mười phương vũ trụ sẽ bừng hiện hiển lộ lập tức ngay trước mắt.

Phải chăng, đó là cái thấy quán triệt thiên thu, tử sinh thấu thị của Sơ Tổ Trúc Lâm cũng như của Tuệ Trung Thượng Sĩ (1230-1291)? Một bậc kỳ nhân dị thường làm dậy sóng nguồn thiền âm vang lên tận đỉnh ngàn cao xanh lồng lộng của tâm linh. Chính vua Trần Nhân Tông lúc còn niên thiếu đã được Tuệ Trung Thượng Sĩ dạy dỗ giáo dục. Hôm từ giả thầy trở về hoàng cung, ngài hỏi: “Yếu chỉ Thiền tông là gì?” Tuệ Trung Thượng Sĩ trả lời: “Hãy nhìn trở lại nơi mình là phần sự gốc, chứ không phải từ bên ngoài mà được.”

Đúng vậy, đây là tự tri tự giác, tự mình trực nhận, đón ngộ, kiến tánh ngay nơi đương xứ tức chân, chứ tuyệt nhiên không nên hướng ngoại tầm cầu ở đâu đâu bên ngoài, tận chốn nào xa lơ xa lắc. “Hãy tự mình thấp đuốc lên mà đi” Đức Phật đã nói như thế. Hãy hùng tâm tráng khí, tự tin quyết chí thì

mới có cơ may nhận diện được cái mặt mũi xưa nay của chính mình như thiên sư Quảng Nghiêm (1122-1190) từng khích lệ:

Làm trai dốc chí xông trời thăm

Chớ dẫm Như Lai bước đã qua

Hòa nhịp cung cầm như thế, Tuệ Trung Thượng Sĩ đi về thế giới ta bà rong chơi nhàn hạ vì đã khám phá ra kho tàng ngọc quý ở ngay trong lòng mình rồi. Cầm cây Tuệ kiếm Kim Cang ngoạn du thỏa thích, tung hoành ngang dọc khắp nơi mọi chốn như chỗ không người. Vung gươm Tuệ chém đứt những sự phân biệt của đối đãi như có không, sống chết, đến đi, giàu nghèo, được mất, hơn thua, đúng sai, phải trái, chê khen, ghét thương, sướng khổ, thiện ác, trí ngu... đưa con người trở về với cái đang là, đưa muôn vật trở về Như:

Từ không hóa có, có không thông

Có có không không rớt lại đồng

Phiền não Bồ đề nguyên chẳng khác

Chân Như vọng niệm thấy đều không

Thân như huyễn hóa nghiệp như bóng

Tâm tợ gió qua tánh cỏ bông

Đừng hỏi tử sinh ma với Phật

Ngàn sao châu bắc nước về đông

Ồ ồ, muôn việc muôn sự vốn từ nơi không mà hóa thành có. Thì ra như vậy, có và không đều thông lưu nhau, thông suốt nhau, rớt ráo thì không và có chẳng khác mà giống nhau thôi, cho đến phiền não hay Bồ đề, vọng niệm hay Chân Như cũng đều như thế cả. Cái thân, cái tâm này hay cái nghiệp, cái tánh này cũng chỉ là những duyên hợp giả tạm như bóng trăng lồng dưới nước, như sương khói bèn bồng lòng gió thoảng mây bay.

Vậy thì, đừng mê cuồng, điên đảo chạy đây đó lo kiếm tìm tra vấn Phật với ma, đừng thắc mắc chi chuyện sinh từ đâu đến, chết đi về đâu nữa. Bởi mọi sự việc trên thế gian này đều thuận theo nhân quả, nghiệp báo, theo lẽ tự nhiên như nhiên của trời đất rồi. Trật tự thiên nhiên đang kỳ diệu điều hòa cả vũ trụ nhân sinh từ vô thủy đến vô chung giữa trùng trùng duyên khởi đó thôi.

Thực ra, Phật với tâm vốn chẳng hai, bản lai đều như nhiên tịch tịnh, vượt ngoài ý niệm chia phân thật hay giả, thánh hay phàm, thị hay phi. Khi tâm mình khởi vọng tưởng chao đảo, quên mất bản tánh thanh tịnh, tự chuốc

lấy phiền não, khổ đau, thì lúc bấy giờ mình liền đem tâm cầu tâm, ngỡ rằng tâm kia nằm ngoài vọng tưởng, vọng niệm, vọng động này, nên cố truy tìm bản lai thanh tịnh ở ngoài những động niệm. Tìm hoài không thấy đâu cả, nào ngờ tâm động, tâm tịnh vốn chẳng hai như nước với sóng là một vậy. Tâm với Phật từ vô thủy đến nay vẫn thế, cũng như sóng và nước chẳng khác, chẳng lìa, chẳng loại trừ nhau. Cho nên không phải bỏ vọng tâm, tiêu diệt vọng tưởng đi, chỉ giữ Chân tánh Chơn tâm thôi mà lập tức trực nhận ngay, thấy vọng tưởng đúng là vọng tưởng thì ngay đó là Chân tâm rồi. Vấn đề rõ ràng là chỉ có mê và ngộ. Khi mê thì chân vọng là hai, khi ngộ thì vọng chân bất nhị Như Như.

Tuệ Trung Thượng Sĩ muốn chỉ ra cái lẽ thật Như Như hay tự tánh Không vốn sẵn có trong mỗi người chúng ta và hãy quay về sống với cái tánh Không ấy thì giải quyết hết tất cả mọi sự đời rắc rối nhiều khê. Nhẹ nhõm thở phào, quay đầu là tới bến. Hết mê liền ngộ. Ngộ rồi thì thấy tất cả vạn pháp, sơn hà đại địa cho đến sinh lão bệnh tử, chân vọng Phật ma, thiên đường địa ngục, phiền não Bồ đề, chợ búa đạo trường, vô minh Phật tánh, trí tuệ ngu si... gì gì đi chăng nữa thì hết thấy cũng đều là diệu dụng của Như Như mà thôi.

Một khi đã mở được kho báu, đẩy cửa vào thực tại hiện tiền, triệt ngộ tự tánh thanh tịnh vô vi, Tuệ Trung Thượng Sĩ phiêu bồng thông tay vào chợ rong chơi. Thể hiện cái thần khí đặc thù ấy là bài thơ *Phóng cuồng ca* xuất thần phát phối:

*Trời đất liếc trông hễ sao thênh thang
Chống gậy chơi rong hễ phương ngoài phương
Hoặc cao cao hễ mây đỉnh núi
Hoặc sâu sâu hễ nước trùng dương
Đói thì ăn hễ cơm mười phương góp
Mệt thì ngủ hễ nơi chẳng quê hương
Hứng lên hễ thổi sáo không lỗ
Lẳng xuống hễ đốt giải thoát hương
Mỏi nghỉ chút hễ đất hoan hỷ
Khát uống no hễ tiêu dao thang
Quy Sơn lảng giềng hễ chẵn con trâu đất
Tạ Tam tâm ý hễ trôi khúc Thương lang
Thăm Tào Khê hễ ra mắt Lư Thị*

*Viếng Thạch Đầu hễ ghé lão Bàng
Vui ta vui hễ Bó Đại vui sương
Điên ta điên hễ Phổ Hóa điên gà
Chà chà bóng ngày hễ qua khe cửa
Ồi ời mây nổi hễ mộng giàu sang
Chịu sao hễ thối đời ẩm lạnh
Đi chi hễ gai góc đường quan
Sâu thì nhón gót hễ cạn thì dần bước
Dùng thì phô ra hễ bỏ thì ẩn tàng
Buông bốn đại hễ đừng nắm bắt
Tình một đời hễ thôi chạy quàng
Thỏa nguyện ta hễ rỗng rang tĩnh lặng
Sống chết bức nhau hễ ta vẫn như thường*

Phóng cuồng ca đích thực là bản tiêu dao ca quá cùng thâm thúy. Tiếng hát ấy bay lên từ trái tim rực ngời pháp khí, siêu quần bạt tụy, là điệu thở phieu nhiên thoát tục giữa bình sinh cuộc sống đời thường. *Phóng cuồng ca* là một thái độ tự khiêm hạ mà cũng biểu lộ tính chất tự tại của một tâm hồn thượng đạt, thấu triệt lẽ tử sinh, là khúc hát ngông nghênh xiêu quàng, ngêu ngao chuênh choáng, thoát khỏi mọi ràng buộc hạn hẹp, nhỏ bé của thế gian, bằng điệu cười hào sảng phóng khoáng quang minh.

Tinh thần giải thoát trác việt của Thiền tông là nguồn cảm hứng thâm trầm bay dậy khắp muôn phương, thấm nhuần toàn thể thế giới hoàn cầu nói chung và đại lục Châu Á nói riêng, thiền như cánh bướm trắng băng qua đại dương đến tận miền viễn đông xứ hoa Anh Đào Nhật Bản, kết tinh thành thơ haiku, thể hiện tài tình một cách hàm súc, độc đáo qua những bài thơ cô đọng của Basho (1644-1694) một thiền sư thi sĩ phiêu bồng suốt trọn một đời phiêu lãng, rong ruổi dưới trời xanh:

*Một lữ khách
Tên tôi là như thế
Giữ nhân gian này*

Trần gian là quán trọ cho khách lữ ghé qua, là cõi tạm dừng chân cho thi sĩ nghỉ ngơi, thưởng thức những vẻ đẹp phù du như kiệt tác *Con đường*:

*Trên con đường này
Giữa chiều thu nọ
Ai về chẳng hay*

Phải chăng, đó là trạng thái vô tâm trước những sự kiện hiển bày? Có một lần vân du qua rừng núi Phú Sĩ đầy tuyết trắng, Basho ghé trọ một lữ quán, bất ngờ gặp các kỹ nữ đang ngủ say giấc nồng, thi nhân chạnh lòng cảm thương:

*Quán bên đường
Các kỹ nữ nằm ngủ
Trắng và đỉnh hương*

Ta bà cảnh giới thành Tịnh độ là như thế, mắt biếc thiền sư nhìn thấy mà không nhiễm dính, chẳng mắc vướng, vẫn thông dong tự do tự tại. Cõi thơ Basho bàng bạc trắng sương, ngạt ngào hoa cỏ, lãng đãng gió mây và chập chờn chim bướm lượn vờn quanh gót du hành trên cuộc lữ thi ca:

*Ôi đóa nazuna
Chú tâm nhìn thật kỹ
Bên giậu rào trở hoa*

*Mỗi gót lang thang
Quán trọ nào ghé lại
Gặp hoa tử đằng*

*Giữa cuộc đường trình
Chỉ còn mộng tôi phiêu phưởng
Trên cánh đồng hoang*

Nhẹ nhàng giản dị, những bài thơ tuy ngắn gọn, đơn sơ mà vô cùng chon mĩ, đẹp như những cụm mây trời trong nắng sớm tinh sương hay chiều thu mưa giữa biển đời xanh lấp loáng, phản ánh nếp sống thiền Nhật Bản. Đối với họ, cuộc sống thường nhật là đạo, bất cứ phương diện nào của cuộc sống như uống trà, cắm hoa, võ thuật, viết chữ, ngao du... đều là đạo là thơ cả.

Khởi mạch nguồn thơ thiền bắt đầu từ thời đức Thế Tôn khơi mở trên

tuyệt đỉnh Linh Sơn chập chờn phù vân Ấn Độ. Trào tuôn ngút ngàn qua mây dải sa mạc mênh mông vào lục địa Trung Hoa chập chùng sông núi. Trùng trùng điệp điệp chất ngất chột bùng sáng, dâng lên bành bồng sương khói trời mây Tây Tạng xa vời, rồi mênh mang tràn xuống muôn trùng rừng biển Việt Nam đến tuyệt cùng bao la xanh ngàn Nhật Bản...Bát ngát mở ra không bờ bến, trên cuộc về vô tận, vô sở trú của các thiền sư thi sĩ dị thường.

Tâm Nhiên

TƯỞNG NHỚ:

*** 16 năm, Mẹ tôi – Cụ bà Nguyễn Thị Tứ đi xa [29-4-2000]**

*** 10 năm, Em tôi – Nguyễn Đình Hân đi xa [01-4-2006]**

Nguyễn Hiền-Đức

Santa Ana, tháng 4 - 2016