

Table of Contents

Tamhoc.org	12
Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ Tập 1	15
Phần giới thiệu	19
Mục Lục	20
Ảnh ngài Tsongkhapa Losangdrakpa	22
Lời Nói Đầu Của Bản Dịch Việt Ngữ(lần tái bản thứ 5)	26
Lời Cảm Tạ	40
Lời Tựa Từ Chủ Biên Của Bản Dịch Anh Ngữ	42
Lời Nói Đầu Cho Bản Dịch Anh Ngữ	48
Danh Sách Ban Dịch Thuật và Hiệu Đính Bản Dịch Việt Ngữ – Quyển 1	54
Bảng Chữ Viết Tắt	55
Dàn Ý Tập I	58
Khai Luận	70
Chương 1: Atisa	74
1. Chỉ ra sự vĩ đại về giáo pháp của tác giả để xác lập rằng đó là nguồn chánh pháp {quyền năng}:	75
A. Tái sinh trong một dòng dõi quý tộc	75
B. Đạt được các phẩm hạnh cao quý.	77
1. Bằng cách hiểu biết nhiều về các kinh văn, ngài đạt đến tri kiến trác tuyệt về kinh điển	77
2. Qua việc tiến hành tu tập đúng đắn, ngài chứng nghiệm được các phẩm chất cao quý về tri kiến chứng ngộ.	82
a. Ngài Atisa thành tựu rèn luyện giới luật	83
1) Giữ gìn các thệ nguyện tối cao về giải thoát cá nhân	84
2) Atisa thành tựu trì giữ các giới nguyện Bồ-tát	84
3) Atisa thành tựu trì giữ các giới nguyện Kim Cương thừa	85
b. Atisa thành tựu tu tập thiền định	87
c. Ngài Atisa thành tựu trong rèn luyện trí huệ	87
c. Sau khi có được các phẩm hạnh cao quý, ngài Atisa đã tiếp tục hoằng hóa	88
1. Hành trạng tại Ấn-độ	88
2. Hành trạng tại Tây Tạng	89
Chương 2: Giá Trị Cao Quý Của Phật Pháp	96

I. Chứng minh giá trị cao quý của Phật pháp để khởi sinh lòng kính trọng những lời giảng dạy	96
A. Giá trị cao quý trợ giúp người tu học hiểu biết rằng Phật pháp không có gì mâu thuẫn	97
B. Giá trị cao quý để trợ giúp người tu học hiểu biết rằng tất cả kinh điển là hướng dẫn để thực hành	104
C. Giá trị cao quý để trợ giúp người tu học dễ dàng tìm thấy mục tiêu của Bạc Tối Thắng	109
D. Giá trị cao quý để trợ giúp người tu học tự kiểm chế được những sai lầm trầm trọng	109
Chương 3: Phương Cách Lắng Nghe và Lý Giải về Giáo Pháp của Đức Phật	112
A. Phương cách lắng nghe Phật pháp theo đó cả giáo pháp và tác giả đều cao quý	112
1. Suy tưởng về lợi ích của việc lắng nghe Phật pháp	113
2. Phát triển lòng tôn kính Phật pháp và người hướng dẫn	115
3. Phương pháp thực sự lắng nghe	116
a. Từ bỏ ba khuyết điểm của cái thùng chứa	117
b. Dựa trên 6 điều tâm niệm	118
B. Phương cách giảng pháp làm sao qua đó người nghe thấy cả giáo pháp và tác giả cùng cao quý	124
1. Suy tư về lợi ích của việc giảng pháp [28]	125
2. Phát triển sự tôn kính Thầy (Đức Phật Thích-ca-mâu-ni) và giáo pháp	126
3. Giảng pháp với suy tưởng và cách ứng xử nào?	126
4. Phân biệt giữa người mà các vị nên giảng pháp hay không nên giảng	128
C. Phương cách kết thúc một thời giảng trong liên hệ giữa lắng nghe và giảng giải giáo pháp.	129
Chương 4: Nương Tựa Vào Thầy	132
A. Phương cách nương tựa vào thầy, căn cơ của con đường tu tập Có h	132
1. Một số giải thích chi tiết cho việc phát triển đến mức hiểu biết chắc chắn.	133
a. Các đặc tính đặc trưng của thầy để nương tựa được	134
b. Các phẩm chất đặc trưng của đệ tử để nương tựa vào thầy.	142
c. Phương cách đệ tử nương tựa vào thầy	144
1) Cách nương tựa trong tư duy	145
c) Nhớ nghĩ về lòng tử tế của thầy và kính trọng	155
b) Đặc biệt, luyện niềm tin, là căn rễ	149
a) Một chỉ dẫn tổng quát về thái độ cần có khi nương tựa vào thầy	145
2) Phương cách nương tựa trong thực hành	157

d. Lợi ích khi nương tựa vào thầy	162
e. Các Lỗi lầm khi không nương tựa vào thầy	166
f. Tóm tắt ý nghĩa của năm phần trên	171
Chương 5: Thời Thiền	174
A. Phương tiện thực tiễn để duy trì thiền	174
1) Phải làm gì khi đang trong thời thiền	174
a) Chuẩn bị	175
b) Buổi nhập thiền thực sự	184
c) Làm gì sau khi nhập thiền	186
a) Kiểm soát các giác quan	188
b) Hành vi với tinh thức	190
c) Âm thực đúng đắn	195
d) Thực hành tinh tấn như thế nào để không ngủ trái giờ và hành vi đúng trong khi ngủ	198
Chương 6: Bác Bỏ Quan Niệm Sai Lầm về Thiền	202
Chương 7: Một Kiếp Người An lạc và Thuận duyên	216
B. Những giai đoạn người đệ tử điều phục tâm thức sau khi họ nương tựa vào đạo sư	216
1. Sự khuyến khích về việc tận dụng toàn vẹn đời sống an lạc và thuận duyên	216
a. Nhận diện sự an lạc và thuận duyên	217
1) An lạc	217
2) Thuận duyên	220
a) Năm khía cạnh của thuận duyên thuộc về bản thân quý vị	220
b) Năm khía cạnh của cơ duyên liên quan đến những chúng sinh khác	221
b. Quán chiếu về tầm quan trọng to lớn của an lạc và thuận duyên	222
c. Quán chiếu về sự khó khăn để đạt được an lạc và thuận duyên	229
Chương 8: Ba Loại Người	236
Làm thế nào để tận dụng lợi thế của một cuộc sống an lạc và thuận duyên	236
a. Làm thế nào để phát triển tri thức tổng quát một cách chắc chắn về lộ trình	236
1) Nội dung bao hàm của tất cả kinh điển về các lộ trình của ba loại người như thế nào	237
2) Vì sao các đệ tử được hướng dẫn theo các giai đoạn áp dụng các rèn luyện dành cho ba loại người	240

a) Mục đích của việc hướng dẫn các đệ tử qua phương tiện của các lộ trình về ba loại người	240
b) Vì sao các đệ tử được hướng dẫn qua những giai đoạn như vậy	242
i) Nguyên nhân thật sự	242
ii) Mục đích	252
Chương 9: Chánh Niệm về Cái Chết	256
Con đường thật sự để được lợi thế trọn vẹn của một cuộc sống an lạc và thuận duyên. [98]	257
1) Rèn luyện trí tuệ trong các giai đoạn của lộ trình dành cho hành giả có khả năng giới hạn	257
a) Sự rèn luyện thật sự về tâm thức cho hành giả có khả năng giới hạn	258
i) Phát triển trạng thái quán chiếu tâm nỗ lực tinh tấn cho lợi ích của những kiếp sống vị lai	258
a' Chánh niệm về cái chết, quán chiếu rằng quý vị sẽ không tồn tại lâu trong cõi đời này	258
1' Các sai lầm vì không tra dồi sự quán niệm về cái chết	258
2' Lợi ích của việc tra dồi sự hiểu biết về cái chết	261
3' Loại quán niệm về cái chết mà quý vị cần phát triển	263
4' Làm thế nào để tra dồi chánh niệm về cái chết	264
a'' Quán chiếu rằng cái chết là điều chắc chắn	265
b'' Quán niệm về thời điểm không chắc chắn của sự chết	273
Chương 10: Quán Tưởng về Kiếp Sống Tương Lai của Quý Vị	284
1' Quán chiếu sự đau khổ của chúng sinh ở những địa ngục	286
2' Quán chiếu sự đau khổ của súc sinh	298
3' Quán chiếu sự đau khổ của ngã quý	299
Chương 11: Quy Y Tam Bảo	308
1' Những nguyên nhân cho việc quy y	309
2' Dựa vào đó, những đối tượng quý vị sẽ quy y	311
3' Con đường quý vị quy y	314
1'' Những phẩm hạnh tốt của Phật	314
(a) Những phẩm hạnh tốt của thân Phật	314
(b) Những phẩm hạnh tốt của khẩu Phật	316
(c) Những phẩm hạnh tốt của tâm Phật	318
(d) Những phẩm hạnh tốt của những hành động giác ngộ	320
2'' Những phẩm hạnh diệu hảo của Pháp	324
3'' Những phẩm hạnh tốt của Tăng đoàn	324

Chương 12: Giới Quy Y	329
1" Tập hợp phân chi thứ nhất	332
2" Tập hợp phân chi thứ hai	333
1" Giới đặc biệt	333
(a) Giới tập quán	335
2" Giới tổng quát	338
Những lợi ích của việc giữ giới	348
(1') Quý vị sẽ tạo được rất nhiều phước đức	348
(2') Quý vị sẽ được cả hỷ lạc lẫn hỷ lạc tối thượng	348
(3') Quý vị sẽ đạt được định và (4') đạt được sự thanh tịnh	349
(4') Quý vị làm vui lòng và được sự chấp thuận của thầy và bạn đạo, và của chư thần hoan hỷ nơi giáo pháp	350
Chương 13: Các Tính Chất Tổng Quát của Nghiệp	358
1" Tính chắc chắn của nghiệp	360
2" Tính khuếch đại của nghiệp	361
3" Không phải chịu những hậu quả của các hành động quý vị không làm	365
4" Những hành động quý vị làm sẽ không mất đi	366
Chương 14: Các Loại Nghiệp Khác Nhau	368
1" Giáo pháp nền tảng của mười đạo pháp về hành vi {nghiệp đạo}	369
2" Việc xác định các quả của hành vi	372
(ii) Phân biệt độ nặng nhẹ	386
(a') Các độ nặng của mười nghiệp đạo bất thiện	386
(b') Yếu lược về những tiêu chuẩn của các hành động mãnh liệt	391
(1') Sức mạnh về phía người nhận	391
(2') Sức mạnh về mặt yểm trợ	395
(3') Sức mạnh về mặt đối tượng	397
(4') Sức mạnh về mặt thái độ	397
(iii) Một trình bày về quả	399
(a') Quả kết trái	399
(b') Quả tương hợp với nhân	399
(c') Quả hoàn cảnh	400
Hành động thiện và quả của nó	402
Sự phân biệt giữa biểu nghiệp và bổ nghiệp	404
2' Quán chiếu chi tiết về nghiệp và nghiệp quả	409

a" Những tính chất của các hậu quả	409
b" Hiệu quả của các quả	410
c" Các nguyên nhân của các quả	411
b" Từ đó quý vị tích lũy nghiệp như thế nào	494
(a) Tích lũy nghiệp vì cảm giác vui thú	500
(b) Tích lũy nghiệp vì cảm giác trung tính	501
c" Quý vị chết và tái sinh như thế nào	502
Chương 15: Trau dồi Giới Hạnh	416
Đặc biệt là cách tịnh hóa qua bốn năng lực	423
Chương 16: Thái Độ của Người Có Ít Khả Năng	436
Tầm mức thái độ của người có ít khả năng	436
Làm sáng tỏ những quan niệm sai lầm về thái độ của người có căn cơ thấp	436
Chương 17: Tám Loại Khổ	439
Chương 18: Sáu Loại Khổ	464
Chương 19: Thiền Quán Thêm về Khổ	476
Thiền quán về ba loại khổ ¹	476
(i) Khổ của thay đổi [227]	476
(ii) Khổ do đau đớn	477
(iii) Khổ do duyên sinh	477
2" Suy ngẫm về các khổ đau cụ thể	480
Chương 20: Nguồn Gốc của Sự Khổ	486
1" Nhận diện phiền não	488
2" Thứ tự theo đó phiền não khởi lên	490
3" Các nguyên nhân của phiền não	491
4" Những sai lạc của phiền não	492
Chương 21: Mười Hai Yếu Tố Duyên Khởi	512
1' Sự phân chia thành mười hai yếu tố [249]	512
2' Sự phân loại giản lược các yếu tố [252]	517
3' Số đời cần có để hoàn tất tất cả mười hai yếu tố	521
4' Tóm lược tầm quan trọng của các yếu tố duyên khởi	524
Chương 22: Thái Độ của Một Người Có Khả Năng Trung Bình	526
Mức độ quyết tâm muốn được giải thoát	526
Phá tan những ý niệm sai lầm	527

Chương 23: Năm Chắc Bản Chất của Con Đường Dẫn Tới Giải Thoát	532
i) Loại đời sống qua đó quý vị làm ngưng luân hồi	535
ii) Loại đường đạo quý vị tu tập để làm ngưng luân hồi	541
a' Sự chắc chắn của việc liệt kê ba tu tập	542
b' Việc quyết định thứ tự của Tam vô lậu học	543
Chương 24: Tính Chất của Tam Vô Lậu Học	546
Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ Tập 2	567
Giới thiệu	570
Tsongkhapa Losangdrakpa	571
Danh Sách Ban Dịch Thuật và Hiệu Đính Bản Dịch Việt Ngữ – Quyển 2	577
Lời Tựa Của Chủ Biên Cho Bản Dịch Anh Ngữ	578
Mục Lục	582
Bảng Chữ Viết Tắt	584
Dàn Ý cho quyển 2	586
Chương 1: Giai Trình Dành Cho Những Cá Nhân Có Khả Năng Cao	596
a) Chỉ ra rằng chỉ có sự phát triển của Tâm giác ngộ là cánh cửa duy nhất dẫn đến Đại thừa	600
b) Làm thế nào để phát triển Tâm Bồ-đề	609
Chương 2: Từ Bi, Cánh Cửa Bước Vào Đại Thừa	616
ii) Giai trình rèn luyện tâm giác ngộ	616
b'' Cách thức sáu phép luyện tâm còn lại hoặc là các nhân hoặc là các quả của cửa tâm từ bi	623
a' Rèn luyện trên nền tảng bảy phép luyện tâm trong truyền thừa tuyền xuống từ Trượng Lão	616
Chương 3: Bảy Phép Luyện Tâm	628
a'' Rèn luyện tâm để có được sự kiên quyết vì lợi ích của chúng sinh	628
(a) Đạt được tâm bình đẳng hướng về chúng sinh	629
(b) Yêu mến tất cả chúng hữu tình	631
(i) Nuôi dưỡng nhận biết rằng mọi chúng sinh đều là mẹ của mình	632
(ii) Nuôi dưỡng hồi ức về lòng tốt của họ	633
(iii) Nuôi dưỡng tâm nguyện đền đáp lòng tốt của các bà mẹ mình	634
2'' Phát triển thái độ quyết tâm vì lợi ích của tha nhân	638
(a) Nuôi dưỡng lòng yêu thương	638
(b) Nuôi dưỡng lòng từ bi	641
(c) Nuôi dưỡng sự quyết tâm tuyệt đối	648

b'' Rèn luyện lòng quyết tâm giác ngộ	650
c'' Nhận diện Bồ-đề tâm, kết quả của sự rèn luyện	650
Rèn luyện dựa trên các giảng dạy từ đấng con của các đấng chiến thắng, ngài Tịch Thiên	652
1' Quán chiếu về những lợi lạc của việc hoán chuyển ngã-tha và lỗi lầm của việc không hoán chuyển như vậy	652
2' Khả năng để hoán chuyển ngã-tha nếu quý vị làm quen với ý nghĩ về việc làm như vậy	653
3' Các giai đoạn thiền định về làm sao hoán chuyển ngã-tha	655
iii) Phương pháp tạo ra tâm giác ngộ	666
Làm sao để phát khởi Bồ-đề tâm thông qua các nghi lễ	668
a' Đạt đến điều mà quý vị chưa đạt được	669
2'' Tích tập công đức	675
3'' Thanh tịnh thái độ của mình	676
Chương 4: Hoán Chuyển Ngã-Tha	652
Chương 5: Lễ Phát Tâm Bồ-đề	668
Chương 6: Nuôi Dưỡng Bồ-đề Tâm	680
Duy trì và không làm suy yếu những gì quý vị đã đạt được	680
1' Rèn luyện giới luật khiến quý vị không làm suy yếu Bồ-đề tâm trong đời này	681
b'' Rèn luyện giới luật để phát Bồ-đề tâm ngộ sáu lần mỗi ngày nhằm tăng cường Bồ-đề tâm thật sự	686
1'' Không từ bỏ phát triển Bồ-đề tâm nguyện	686
2'' Rèn luyện nâng cao Bồ-đề tâm nguyện	688
c'' Rèn luyện giới luật để không có ý từ bỏ chúng sinh, mà là vì lợi ích của họ, quý vị phát triển tâm giác ngộ	688
d'' Rèn luyện giới luật để tích lũy các tư lương công đức và trí tuệ siêu phàm	689
Chương 7: Dẫn Nhập về Lục-độ Ba-la-mật-đa ¹	704
Cách tu học Bồ-tát hạnh sau khi đã phát tâm Bồ-đề	704
Lý do vì sao phải tu tập sau khi đã phát tâm giác ngộ	705
Chương 8: Tu Tập Đại Thừa: Các Giới Luật và Ba-la-mật-đa	732
iii Giải thích tiến trình tu học giới luật	733
1' Xác lập nguyện ước học giới luật của Bồ-đề tâm	733
2' Thọ giới Bồ-tát sau khi đã xác lập nguyện ước tu học các giới luật.	734
3' Cách tu tập sau khi thọ giới	734
Chương 9: Bồ Thí Ba-la-mật-đa	748

Chương 10: Cách Thức Bồ Thí	770
Giải thích chi tiết về vật nội thân được và không được bồ thí	775
Phải làm gì nếu không thể bồ thí	785
Dựa vào các biện pháp đối trị các chướng ngại trong việc bồ thí	786
Bồ thí thuần túy bằng ý nghĩ	789
Chương 11: Trì Giới Ba-la-mật-đa	792
Trì giới là gì?	792
Cách thức bắt đầu tu tập hạnh trì giới	794
Chương 12: Nhẫn nhục Ba-la-mật-đa	804
Nhẫn nhục là gì?	806
Cách thức bắt đầu tu tập nhẫn nhục Ba-la-mật-đa	807
Phân loại nhẫn nhục	818
Ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những kẻ ngăn trở hạnh phúc của mình và những kẻ gây đau khổ cho mình	818
(1)) Phân tích về mặt đối tượng thì sân hận là không chính đáng	819
(a)) Chứng minh rằng sân hận là không chính đáng	818
(b')) Phân tích cho thấy bất kể là ngẫu nhiên hay bản chất, thì sân hận là không chính đáng	822
(c')) Phân tích cho thấy bất kể sự gây hại là trực tiếp hay gián tiếp, thì sân hận là không chính đáng	823
(d')) Phân tích cho thấy bất kể nguyên nhân thúc đẩy của kẻ gây ác, thì sân hận là không chính đáng	824
(2)) Phân tích về mặt chủ quan thì sân hận là không chính đáng	825
(3)) Phân tích về cơ bản, thì sân hận là không chính đáng	827
Phát triển sự nhẫn nhục chấp nhận khổ đau	838
Phát triển nhẫn nhục về sự xác tín vào giáo pháp	848
Chương 13: Tinh Tấn	852
Cách thức tu tập tinh tấn Ba-la-mật-đa	853
(a")) Tinh tấn như áo giáp	857
(b")) Tinh tấn trong tích lũy công đức	859
(c")) Tinh tấn hành động vì lợi ích của chúng sinh	859
Phương pháp phát triển tinh tấn	860
(a)) Loại bỏ những duyên không thuận lợi ngăn trở tinh tấn	860
(b)) Ngưng bám luyến vào những hoạt động thấp kém	862
(c)) Ngưng chán nản hay tự xem thường	863

(c'') Căn cứ vào việc loại bỏ những duyên không thuận lợi và huân tập thuận duyên, hãy chuyên chú tinh tấn ¹	885
(b'') Thu thập các năng lực của sự thuận duyên	873
(1'') Phát triển năng lực của ước nguyện	873
(2'') Phát triển năng lực của sự kiên định	876
(3'') Phát triển năng lực của sự hoan hỷ	881
(4'') Phát triển năng lực của dừng nghỉ	883
(d'') Cách thức vận dụng tinh tấn	891
Chương 14: Thiền Định và Trí Huệ	896
(a') Sự an định thiền ¹ là gì?	896
(b') Cách bắt đầu tu tập bình ổn hóa thiền	898
(c') Phân loại Bình ổn thiền	898
(d') Cách tu tập	899
(e') Tổng kết	899
Cách thức rèn luyện trí huệ Ba-la-mật-đa	900
(a') Trí huệ là gì?	900
(b') Làm thế nào để khởi sự việc phát sinh trí huệ	901
Phân loại trí huệ	919
Chương 15: Giúp Người Phát Triển - Bốn Phương Tiện Thu Phục Đệ Tử	922
Tứ nhiếp pháp là gì?	922
Lý do chúng được ước định là bốn phương pháp	923
Chức năng của Tứ nhiếp pháp	924
Việc cần thiết dựa vào Tứ nhiếp pháp cho những người thu phục đệ tử	925
Một số giảng giải chi tiết	926
Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ Tập 3	934
Giới thiệu	935
Mục Lục	936
Tsongkhapa Losangdrakpa (1357 - 1419)	938
Lời Nói Đầu Cho Tập 3	942
Lời Tựa Của Chủ Biên Bản Anh Ngữ	947
Danh Sách Ban Dịch Thuật và Hiệu Đính	951
Bảng Chữ Viết Tắt	952
Dàn Ý Tập 3	954
Phần I: Định Từ thiền ¹	964

Chương 1: Định Và Tuệ	964
Chương 2: Chuẩn Bị Cho Định Từ Thiên	991
Chương 3: Tập Trung Tinh Thần	1023
Chương 4: Đối Phó với Hôn Trầm và Trạo Cử	1037
Chương 5: Thành Tựu Định	1059
Chương 6: Định, Một Phần của Đạo Pháp	1086
Phần II: Tuệ Giác	1104
Chương 7: Tại Sao Trí Huệ là Cần Thiết	1104
Chương 8: Nương Dựa vào Các Nguồn Liễu Nghĩa	1110
Chương 9: Giai Trình Bước Vào Thực Tại	1121
Chương 10: Nhận Diện Sai Đối Tượng Bị Phủ Định	1132
Chương 11: Sinh khởi phụ thuộc và Tánh Không	1147
Chương 12: Phân Tích Lập Luận	1177
Chương 13: Sự Xác Lập Hiệu Quả	1189
Chương 14: Sự Tồn Tại Ước Lẽ	1213
Chương 15: Sự Sinh Khởi Không Bị Bác Bỏ	1225
Chương 16: Phủ Định Không Đủ	1243
Chương 17: Đối Tượng bị Phủ Định Thật Sự	1255
Chương 18: Những Diễn Dịch Sai Lạc Về Sự Khác Nhau Giữa Phái Cụ Duyên và Y TỰ Khởi	1288
Chương 19: Bác Bỏ các Diễn Dịch Sai Lạc {của phái khác} về Y TỰ Khởi và Cụ Duyên	1302
Chương 20: Diễn Dịch Của Chúng Tôi Về Sự Khác Nhau Giữa Y TỰ Khởi Và Cụ Duyên	1329
Chương 21: Phê Phán của Chúng Tôi về Y TỰ Khởi Không Ảnh Hưởng Đến các Luận Điểm của Chúng Tôi	1353
Chương 22: Phân Tích về Một Cổ Xe Ngựa	1367
Chương 23: Cá Nhân Thiếu Bản Chất Cố Hữu {nhân vô ngã}	1385
Chương 24: Các Đối Tượng Thiếu Vắng TỰ Tính {Pháp Vô Ngã}	1417
Chương 25: Trí Huệ Đòi Hỏi Phân Tích	1445
Chương 26: Hợp Nhất Định và Tuệ	1482
Chương 27: Lược Yếu và Kết Luận	1495
Tài Liệu Tham Khảo Chung	1507

Sách PDF Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ full 3 tập được gộp lại từ tài liệu mới nhất tìm được trên thuvienhoasen.org

- + Gộp 3 tập thành 1 tập duy nhất
- + Chỉ thêm bookmark cho dễ tra cứu (xem tốt trên máy tính)
- + Giữ nguyên nội dung
- + Vẫn còn một số lỗi do đánh số chỉ mục khó hiểu
- + Chia sẻ miễn phí

Tamhoc.org lần 1 9/3/2022

Tsongkhapa

Truyền Thừa Nālandā

NHÓM LAMRIM LOTSAWAS



ĐẠI LUẬN VỀ GIAI TRÌNH CỦA ĐẠO GIÁC NGỘ - 1

༄༅། བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཚེན་མོ། །།།།
རྗེ་ཙོང་ཁ་བ་སློབ་བཟང་གྲགས་པ།

Tsongkhapa

Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ

Tập 1

(Bổ-đề Đạo Thứ Đệ Đại Luận – Quyển Thượng)

Phiên bản rev.1.10.23

༄༅། བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཆེན་མོ། །།།།
རྗེ་ཙོང་ཁ་པ་སྒྲོ་བཟང་གྲགས་པ།

Bản Quyền:

Nhóm Dịch Thuật Lamrim Lotsawas giữ toàn quyền xuất bản dạng điện tử cho bản dịch này.

Chúng tôi rất hoan hỉ các cơ sở quảng bá Phật giáo cũng như người tu học hay tìm hiểu Phật giáo được chuyển dụng rộng rãi bản dịch này với mục tiêu đem lại lợi ích cho người tu học, tìm hiểu về Phật giáo cũng như là vì mục đích đem lại lợi ích cho tất cả chúng sinh.

Để tránh vi phạm các tác quyền và các nghiệp quả xấu, đề nghị đừng sử dụng sách này qua các hình thức đem lại lợi nhuận tài chánh riêng tư như buôn bán hay đổi chác cũng như không được tự ý chỉnh sửa, thay đổi nội dung hay trích dịch bản quyền này mà không có giấy chuẩn thuận của nhóm dịch thuật Lamrim Lotsawas.

Việc tái dụng sửa chữa hay sao chép lại một phần hay toàn bộ bản dịch này mà có đi kèm với việc đổi danh sách dịch giả, hay việc dùng đến dịch phẩm này mà vượt ra khỏi các chuẩn mực về việc trích dẫn thông thường thì phải có sự chuẩn thuận của nhóm dịch Lamrim Lotsawas bằng văn bản.

Các sai sót trong bản dịch đều là lỗi và trách nhiệm của nhóm dịch thuật Lamrim Lotsawas.

Mọi liên hệ xin liên lạc về người đại diện chịu trách nhiệm phát hành bản dịch điện tử:

Võ Quang Nhân

Email: Lang.dau@gmail.com

© *Lamrim Lotsawas Group 2012-2016*

Mục Lục

Lời Nói Đầu Của Bản Dịch Việt Ngữ (cho lần tái bản thứ năm)	9
Kính Lễ	21
Lời Cảm Tạ	23
Lời Tựa Từ Chủ Biên Của Bản Dịch Anh Ngữ	25
Lời Nói Đầu Cho Bản Dịch Anh Ngữ	31
Lamrim Lotsawas	37
Bảng Chữ Viết Tắt	38
Dàn Ý Tập I	41
Khai Luận	53
Chương 1: Atisa	57
Chương 2: Giá Trị Cao Quý Của Phật Pháp	79
Chương 3: Phương Cách Lắng Nghe và Lý Giải về Giáo Pháp của Đức Phật	95
Chương 4: Nương Tựa Vào Thầy	115
Chương 5: Thời Thiền	157
Chương 6: Bác Bỏ Quan Niệm Sai Lầm về Thiền	185
Chương 7: Một Kiếp Người An lạc và Thuận duyên	199
Chương 8: Ba Loại Người	219
Chương 10: Quán Tưởng về Kiếp Sống Tương Lai của Quý Vị	267
Chương 11: Quy Y Tam Bảo	291
Chương 12: Giới Quy Y	313
Chương 13: Các Tính Chất Tổng Quát của Nghiệp	341
Chương 14: Các Loại Nghiệp Khác Nhau	351

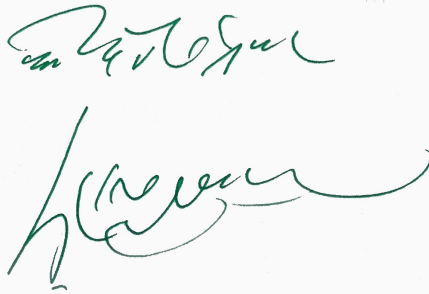
Chương 15: Trau dồi Giới Hạnh	399
Chương 16: Thái Độ của Người Có Ít Khả Năng	419
Chương 17: Tám Loại Khổ	423
Chương 18: Sáu Loại Khổ	447
Chương 19: Thiên Quán Thêm về Khổ	459
Chương 20: Nguồn Gốc của Sự Khổ	469
Chương 21: Mười Hai Yếu Tố Duyên Khởi	495
Chương 22: Thái Độ của Một Người Có Khả Năng Trung Bình	509
Chương 23: Năm Chắc Bản Chất của Con Đường Dẫn Tới Giải Thoát	515
Chương 24: Tính Chất của Tam Vô Lậu Học	529



Tsongkhapa Losangdrakpa (1357 - 1419) — རྗེ་ཙོང་ཁ་པ་ལྷོ་བཟང་གྲགས་པ
Ảnh nguồn: Phuntsok Cho Ling Buddhist Center

**ĐẠI LUẬN VỀ
GIAI TRÌNH CỦA ĐẠO GIÁC NGỘ - 1**

༄༅། བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཚེན་མོ། །།།།
རྗེ་ཙོང་ཁ་བ་སྐྱོ་བཟང་གཤགས་པ།



*Ảnh: Thủ ký của đức Dalai Lama cho bản in
Đại Luận về Giai Trình của Đạo Giác Ngộ I*

Lời Nói Đầu Của Bản Dịch Việt Ngữ (lần tái bản thứ 5)

Kính bạch quý độc giả, các thiện tri thức, và chư tôn đức,

Bộ sách *Lamrim Chenmo* (tib. ལམ་རིམ་ཆེན་མོ་) hay *Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ* (Tên Hán-Việt là *Bồ-đề Đạo Thứ Đệ Đại Luận*) được đạo sư Tsongkhapa Losangdrakpa (tib. རྗེ་ཙོང་ཁ་པ་ལྷོ་བཟང་འགྲམ་པ་) hoàn tất và phát hành vào năm 1402 tại Tây Tạng và được xem là bộ giáo pháp liễu nghĩa¹. Bộ sách này sau đó đã trở thành một trong những giáo pháp thực hành tối quan trọng của dòng truyền thừa Gelug, vốn là một trong bốn trường phái Phật giáo lớn nhất tại Tây Tạng đồng thời cũng là dòng truyền thừa mà đương kim Thánh đức Dalai Lama thứ 14 hiện đứng đầu.

So với 3 lần in trước, thì lần thứ tư là lần xuất bản dạng âm thanh do đạo hữu Lê duy Nhựt cùng với nhóm làm việc đã phát tâm thực hiện trong thời gian khá dài vượt qua nhiều trở ngại khác nhau, đến nay thì chúng tôi quyết định cho tái bản lần thứ 5.

Trong lần tái bản thứ tư và thứ năm, chúng tôi đã có tiến hành rà sát và có đưa vào chỉnh sửa của những sai sót của những lần in trước cũng như điều chỉnh các sai sót do bản dịch Anh ngữ tạo ra. Xin chân thành cảm tạ tất cả các đạo hữu, các học giả Tạng và Việt nhiệt tâm đã góp ý cho các chỉnh sửa này.

Riêng trong lần in thứ năm chúng tôi cũng có một số điều chỉnh theo nguyên bản Tạng ngữ. Các điều chỉnh này hầu như không

¹ *The Great Lam Rim*. Choden Rinpoche. {Theo định nghĩa của Trung Quán tông, phái mà ngài Tsongkhapa tu trì, thì Kinh Luận liễu nghĩa là loại kinh luận nói về tánh Không hay trạng thái tối hậu của thực tại}. Truy cập 07/01/2012.

<<http://www.lamrim.com/lamrim/>>.

thay đổi ý so với các lần in trước nhưng việc thay đổi này là để tiếp cận phong cách trình bày và sử dụng thuật ngữ Tạng vốn được thiết kế cho kinh luận Phật giáo.

Trong lần này, chúng tôi vô cùng vinh dự chuyển đăng ảnh chụp lại chữ ký của đức Dalai Lama thứ 14 khi ngài ký nhận cho lần xuất bản thứ ba tại Việt Nam.

Vì nội dung và hình thức của bộ sách rất sâu sắc, chi tiết và thâm diệu nên chúng tôi chỉ xin có ít lời mô tả sơ lược. Người đọc chỉ có thể đánh giá được hay tự mình minh định giá trị của nó qua các nghiên cứu cụ thể, chi tiết và thật sự vận dụng các giảng dạy trong sách.

Một cách ngắn gọn, về mặt hình thức thì đây là một bộ giáo pháp cỡ lớn trình bày chi tiết về các phương tiện tu tập cũng như các tri kiến cơ bản từ đơn giản dễ tu học đến phức tạp vi diệu cho hành giả Đại thừa ở mọi mức căn cơ cũng như trình bày về toàn bộ tiến trình tu tập từ lúc chuẩn bị cho đến mức thiền quán để đạt mức tuệ giác thâm cao nhất của hàng Bồ-tát. Trong bộ sách, có khi Ngài đề cập một số chi tiết liên quan đến các kỹ năng tu tập Mật tông nhưng tuyệt đại đa số các phương pháp và các giáo huấn trình bày trong bộ sách đều là tông quan, cụ thể và hoàn toàn khả thi cho tất cả mọi đối tượng nào với quyết tâm tu tập cao, có thể thuộc vào trong truyền thống Phật giáo bất kỳ, không bắt buộc là người tại gia hay xuất gia, dẫu rằng, có nhiều chi tiết của bộ sách này dường như thích nghi và sâu sắc hơn cho các Phật tử xuất gia. Song, nhìn chung thì không có gì trở ngại cho một người tại gia tu tập các phương tiện được giảng giải miễn là áp dụng đúng theo các biệt huấn này. Bộ sách được chia làm ba quyển Thượng (tập 1), Trung (tập 2) và Hạ (tập 3).

Về nội dung:

Một cách tổng quát, song song với mức độ thực hành tiến bộ, Ngài Tsongkhapa nâng mức triết lý và kiến thức biện luận trình bày dần dần từ sơ đẳng dễ hiểu ở quyển thượng cho đến mức

thâm diệu với rất nhiều tranh biện triết lý sâu sắc và miêu tả các trạng thái thiền định và tuệ trong quyền hạ. Thật sự sẽ rất khó cho một độc giả nếu các kiến giải vô cùng vi tế về tính Không và một số tri kiến về thực tại tối hậu (Chân Đế) lại được trình bày ngay từ những bước đầu hay diễn giải cho những người chưa đủ sức để quán chiếu chúng. Đây rõ ràng là dụng ý có tính sư phạm của tổ Tsongkhapa.

Trong quyền thượng, ngoài chương đầu tiên về tiểu sử ngài Atiśa thì còn lại bao gồm các nội dung hay khái niệm rất cơ bản về mà một Phật tử khi bắt đầu tu học cần biết bao gồm các chuẩn bị cho thầy và trò, luân hồi, duyên khởi, Tứ Diệu Đế và đạo pháp tu tập và vv... Quyền 2 tập trung vào các chủ đề tu tập cho người có căn cơ cao hơn bao gồm các giáo pháp tu tập về lòng từ bi, bảy phép luyện tâm, phép hoán chuyển ngã-tha, phát tâm Bồ-đề, nhập môn vào sáu Ba-la-mật-đa và giải thích chi tiết về bốn Ba-la-mật-đa đầu. Quyền hạ đặc biệt nhấn mạnh vào tu tập định lực và tuệ giác tức là hai Ba-la-mật-đa cuối thông qua phương tiện thiền. Trong quyền hạ, ngài Tsongkhapa đưa ra nhiều lý giải chi tiết hay đúng hơn là các bác bỏ cụ thể của Trung Quán Cự Duyên (hay Trung Quán Quy Mậu, skt. Prasaṅgika) về luận điểm của các trường phái khác, qua đó cho thấy cách thức mà Trung Quán Cự Duyên “chỉ ra” tánh Không hay về chân lý tối hậu.

Để thấy rõ hơn về hoàn cảnh lịch sử của bộ luận cũng như để hiểu thêm về tác giả chúng tôi xin trình bày sơ lược về tiểu sử đại sư Tsongkhapa.

Tóm lược tiểu sử Ngài Tsongkhapa:

Ngài sinh năm 1357 tại Amdo đông bắc Tây Tạng. Cho đến 7 tuổi thì ngài sống với đại sư Chöje Döndrup Rinchen. Ngài đã tiếp thụ nhiều giáo pháp và các lễ ban truyền năng lực tu tập cũng như là các tu tập thiền khi còn rất nhỏ.

Từ năm 16 tuổi Ngài được tu học với hơn 50 đạo sư xuất chúng. Từ 1371 đến 1376, Ngài tập trung tu học về các bộ kinh Bát-nhã cũng như là 5 bộ Luận chính của ngài Di-lặc. Tổ Tsongkhapa đã

có một tu tập phong phú và tri kiến rất uyên thâm về cả kinh điển lẫn mật điển cũng như là ngài tiếp tục nhận thêm các lễ ban truyền năng lực tu tập từ rất nhiều đạo sư thuộc các truyền thừa khác nhau. Ngài đã mong mỗi phát triển được tri kiến đúng đắn về bản chất của thực tại.

Mười một năm tiếp theo đó Ngài đã đi du hóa tại các đại học Phật giáo đào sâu thêm tri kiến triết học và giảng dạy.

Vào tuổi 35, tổ Tsongkhapa gặp gỡ học trò là ngài Umapa, người này có được năng lực trực kiến được các thị hiện về thân trí huệ {Pháp thân trí huệ (tib. ཡེ་ཤེས་ཚལ་སྐྱེ)} của ngài Văn-thù-sư-lợi.

Umapa trở thành người giúp Tsongkhapa trực tiếp liên lạc với đức Văn-thù-sư-lợi. Sau cùng chính tổ Tsongkhapa cũng đã tự mình trực kiến được Ngài Văn-thù. Trong 1392-1393, theo giáo huấn của Văn-thù, ngài từ bỏ các hoạt động công cộng và tập trung ẩn cư tu thiền. 1394 Ngài chuyển đến Wölka và có thêm có trực kiến của giác thể liên hệ đến các tu tập của mình. Đến 1395 Ngài tạm ngừng ẩn cư để tham gia tu sửa tôn tượng Phật Di-lặc. Ba năm tiếp sau ngài tu tập ở Lodrak và vào năm 1397 ngài bắt đầu lần ẩn cư cuối tại Wölka. Trong năm 1398 Ngài có duyên trực kiến tổ Phật Hộ, trao truyền cho Ngài bản luận (*Phật Hộ Căn Bản Trung Quán Luận Thích*). Ngài đã dịch ra Tạng ngữ bản Luận này của tổ Phật Hộ. Qua đó, Ngài thấu tỏ được trí huệ về bản chất của thực tại tức là Ngài tìm được lời đáp cho điều mà Ngài truy tâm.

Về hành trạng, Ngài đã có 4 hoạt động quan trọng bao gồm: (1) Trùng tu tôn tượng Di-lặc Bồ-tát, (2) Hoằng hóa sâu rộng cho các tăng sĩ trong nhiều tháng tại tự viện Namste Deng qua đó chấn hưng lại truyền thống tu tập xuất gia, (3) Xác lập “Đại Lễ Cầu Nguyện” tại Lhasa 1409, mở đầu cho một truyền thống vẫn được lưu truyền đến nay vào mỗi hai tuần lễ đầu năm Tây Tạng, (4) Xây dựng tự viện Ganden (Hỷ Lạc Tự)¹

¹Lama Tsongkhapa's Biography. Lama Yeshe Wisdom Archive. Truy cập 07/01/2012.

Ngài viên tịch năm 1419. Sự nghiệp lớn nhất mà ngài để lại chính là sự ra đời của dòng truyền thừa Gelug cũng như là đóng góp to tát vào việc làm sống lại Phật giáo Tây Tạng.

Về hệ thống viết tắt:

Để tạo điều kiện cho quý vị khi đọc một giáo pháp khá công phu này được thuận lợi hơn, chúng tôi xin có vài nhận định lược qua về cách trình bày của bản dịch Anh ngữ. Bản Anh ngữ đã được dịch và trình bày theo phương cách truyền thống Tây Phương. Các chú giải theo hệ thống định dạng tiêu chuẩn và hệ thống viết tắt về tên tựa đề cũng như một số chữ viết tắt thông dụng đã được sử dụng. Vì tôn trọng cách trình bày này, bản dịch Việt ngữ sẽ giữ hầu như nguyên vẹn các chú thích đó. Do vậy, bắt buộc người đọc phải ít nhiều “làm quen” với bảng viết tắt để nắm bắt tên các tác phẩm tham chiếu. Để cho tiện, bảng các chữ viết tắt này được trình bày ở phần đầu của mỗi quyển sách (thay vì ở cuối sách như bản Anh ngữ dùng). Điều này sẽ tiện lợi hơn cho việc truy cứu.

Trong bảng viết tắt này, cũng có thêm vào đó một ít chữ viết tắt mà bản dịch Việt ngữ có dùng thêm chẳng hạn: skt. tức là Sanskrit hay Phạn ngữ, chn. tức là Chinese hay Hoa ngữ, tib. tức là Tạng ngữ, ... Tuy nhiên, trong các trường hợp không ghi rõ thì chúng tôi mặc định cho skt. tức là Sanskrit.

Về hệ thống chú thích và các giải thích ngắn:

Trong bản dịch Việt ngữ sẽ có thêm một số thuật ngữ chuyên biệt cần được giải thích rõ ràng hơn, rất tiếc là bản dịch Anh ngữ vì lý do nào đó trong lần xuất bản đầu tiên này đã không đề cập hay đề cập không đủ thông tin. Để khắc phục việc này, chúng tôi đã dùng thêm một số dạng phụ chú để làm rõ các danh từ Phật học được dùng. Đồng thời, để cho tiện trình bày theo cách thông dụng của các sách Việt ngữ, các chú thích từ bản dịch Anh ngữ

thay vì được đặt ở cuối quyển sách sẽ rất bất tiện cho người đọc theo dõi (nhất là khi sách này sẽ có thêm định dạng ebook) nay sẽ được chuyển thành các ghi chú cuối mỗi trang. Và nếu chú thích đó là do bản dịch Anh ngữ tạo ra thì chúng tôi sẽ đánh số ký hiệu bắt đầu bởi BA<XYZ>, trong đó, BA hàm ý “chú thích của bản Anh ngữ” và <XYZ> là số thứ tự của chú thích này từ bản Anh ngữ. Qua đó người đọc có thể truy cứu các tham chiếu hay so sánh lại với bản dịch Anh ngữ được dễ dàng.

Trong vài trường hợp cụ thể, một số chú thích về các thuật ngữ trong bản dịch Anh lại thiếu thông tin, không rõ ràng hay ngay cả có khi lạc đề. Trong trường hợp như thế chúng tôi mạnh dạn thay vào bằng những chú thích tương đối rõ ràng hơn và dựa vào các nguồn dẫn có thẩm quyền hay có uy tín.

Ngoài ra, trong nhiều trường hợp chúng tôi có ghi chú thêm vào mạch văn chính một số cụm từ, thuật ngữ hay tên tương đương. Để các cụm từ ghi thêm này hoàn toàn được tách biệt so với mạch văn chính, thì chúng tôi đặt chúng trong các dấu ngoặc nhọn: {định dạng của các cụm từ chèn thêm của bản dịch Việt}. Ngược lại, khi đọc, thỉnh thoảng quý vị sẽ thấy có các cụm từ trong ngoặc vuông; đây là các ghi chú thêm của bản dịch Anh ngữ đã có sẵn: [định dạng của các cụm từ chèn thêm của bản dịch Anh ngữ].

Có nhiều thuật ngữ Phật học, nhất là trong tập một, để giúp các độc giả trẻ còn ít kinh nghiệm về từ vựng Phật giáo dễ theo dõi, chúng tôi chú ý thêm vào cũng như là lặp lại một số chú thích về các thuật ngữ này cho các độc giả được thuận tiện hơn trong việc hiểu và nắm mạch chính văn.

Về các thuật ngữ Phật học:

Các thuật ngữ Phật học thật ra có nhiều điểm phức tạp. Đa số các từ dùng trong kinh điển trước đây đều mang nặng ảnh hưởng chữ Hán trong đó có nhiều thuật ngữ rất khó hiểu nếu người đọc không biết chữ Hán hay không biết cách tra cứu. (Bên cạnh khó khăn này là việc cùng một cách viết chữ Hán-Việt thì có thể có đến rất nhiều chữ Hán đồng âm rất dễ gây hiểu nhầm nếu dùng

sơ suất, khiến người tu học hầu như phải học rành tiếng Hoa trước khi có thể đọc hiểu các thuật ngữ Phật giáo như vậy và đây là điều mà chúng tôi không mong muốn xảy ra trong đề án này). Mục tiêu của đề án không phải là để biểu dương kiến thức hay khoe khoan chữ nghĩa mà chính là làm sao cho càng có nhiều người đọc hiểu và nội dung trình bày càng rõ ràng chính xác càng tốt. Do đó, sẽ tùy theo tình huống hay ngữ cảnh mà chúng tôi sẽ lựa chọn các câu chữ thích nghi. Nguyên tắc cơ bản chung để lựa chọn là các thuật ngữ nào đã rất phổ biến sẽ được ưu tiên dùng lại và nếu nó là loại thuật ngữ mượn từ vốn chữ Hán hay từ nước ngoài (chữ Phạn) thì chúng tôi sẽ cố gắng giải thích thêm qua hệ thống chú thích nếu cần. Ngoài ra, để cho rộng rãi trong việc hành văn các từ ngữ nào mà chúng tôi xem (định danh) là tương đương thì sẽ được lưu ý qua cách đặt thêm các chú thích ngắn đóng khung trong hai dấu ngoặc nhọn {...} hay qua các ghi chú. Các thuật ngữ Hán-Việt nào tương đối không còn thông dụng, như quan điểm đã đề cập trên sẽ có thể được xem xét thay thế bằng các thuật ngữ rõ ràng hơn nếu thấy cần.

Riêng về các chữ phiên âm: Chúng tôi hết sức tránh né lối dùng chữ phiên âm của những chữ vốn đã phiên âm lại từ một ngôn ngữ trung gian (như các lối phiên âm của Hoa ngữ chẳng hạn), trừ trường hợp chữ phiên âm đó đã thật sự quen thuộc. Chẳng hạn chữ Ba-la-mật-đa (skt. Pāramitā) có nghĩa là “tối hảo”, “toàn hảo” hay “toàn thiện” sẽ được dùng lại vì nó quá quen thuộc trong khi tên Ba-tẩu-bàn-đậu vốn cũng là một lối phiên âm lại từ chữ Hán sẽ không được dùng mà thay vào đó là tên Thế Thân được dịch nghĩa trực tiếp (skt. Vasubandhu). Ngoài ra, một số thuật ngữ khi được phiên âm sẽ có dấu gạch nối để cho thấy các thuật ngữ đó có nguồn gốc đa âm tiết nay được phiên âm lại. Thí dụ: Thích-ca Mâu-ni, Mục-kiền-liên, Bồ-đề, Bồ-tát, ...

Ngoài ra, chúng tôi cũng cố gắng theo một quy cách đặt tên thống nhất riêng để người đọc dễ theo dõi và tra cứu thêm về sau.

1. Tên kinh luận: Theo truyền thống chung, hầu hết tên các kinh hay luận đều được dịch nghĩa và dùng từ Hán-Việt nên bản dịch này sẽ theo cùng một quy cách. Ngoại trừ các thuật ngữ không thể dịch vì có quá nhiều nghĩa hay quá thông dụng thì sẽ được dùng theo lối phiên âm. Thí dụ *Kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa*.

Ngoài ra, tên tựa của các bộ kinh, các luận, các tác phẩm hay trước tác (trừ các tên tựa viết tắt của bản Anh ngữ) sẽ được xem là danh từ riêng và do đó sẽ được viết hoa tất cả các chữ trong tên đó (trương tự như cách viết tên người). Thí dụ *Diệu Pháp Liên Hoa Kinh* chứ không phải là *Diệu pháp Liên hoa kinh*. Các tên này cũng sẽ được in nghiêng.

Về tên các kinh luận, trường hợp có được tên Phạn nguyên gốc, chúng tôi sẽ ưu tiên dịch lại chiếu theo các tên theo tên Phạn ngữ này có tham khảo với các thư mục kinh văn Hán tạng thay vì dùng tên dịch lại từ kho Hán tạng, ngoại trừ trường hợp các kinh luận đã có tên quen thuộc. Đặc biệt, chúng tôi tham chiếu nhiều thuật ngữ từ Kho Dữ Liệu Số Thư Mục Tam Tạng của Sở Nghiên Cứu Phật Học Trung Hoa – Hiệp hội Phật Điện Điện Tử (<<http://jinglu.cbeta.org/>>)

2. Tên nhân vật :

a) Nhân vật thuộc các truyền thống Pali: Hầu hết các tên này đã được sử dụng rất nhiều trong các kinh điển và thường là các tên phiên âm nên các tên phiên âm này sẽ được dùng lại. Hoặc nếu không thì sẽ dùng lối phiên âm La-tinh hóa trực tiếp từ chữ Pali (hay chữ Phạn). Chẳng hạn A-nan-đà hay Ānanda.

b) Nhân Vật thuộc các truyền thống Sanskrit (Phạn): dùng lối tên dịch nghĩa như: Long Thọ, Thế Thân, Nguyệt Xứng,

Pháp Xứng, Liên Hoa Giới ... Trong trường hợp tên dịch nghĩa quá dài thì có thể chúng tôi sẽ dùng lại tên Phạn đã La-tinh hóa chẳng hạn dùng Atisa thay vì dùng Nhiên Đăng Cát Tường Trí (quá dài) hay A-đề-sa (phiên âm)

c) Nhân Vật thuộc truyền thống Tây Tạng: tên của các nhân vật này thường mang nhiều ý nghĩa và rất dài, do đó chúng tôi sẽ dùng lối phiên âm La-tinh hóa. Chẳng hạn như Sopa Rinpoche, Dalai Lama.

3. Tên địa danh:

a) Các địa danh nổi tiếng: dùng lại các tên thường thấy trong các kinh luận.

b) Tên các địa danh không quen thuộc: dùng lối phiên âm La-tinh hóa theo lối viết Anh ngữ.

Lý do mà trong khá nhiều trường hợp nêu trên chúng tôi ưu tiên dùng lại tiếng Phạn đã La-tinh hóa (thay vì tiếng phiên âm Hán-Việt) là vì muốn tạo điều kiện cho các học giả mới và các tu sinh thuộc giới trẻ có được sự thuận lợi để tra cứu trực tiếp qua Internet (thay vì phải tìm cách truy ngược lại dạng viết từ chữ Hán và rồi sau đó lại cũng phải tra cứu tiếp cho ra chữ Phạn nguyên gốc, đôi khi là một quá trình gai góc không cần thiết)

Ngoài ra, tương cũng xin lưu ý thêm, trong vài trường hợp đặc biệt, một số thuật ngữ chuyên dùng trong sách này vốn được giải thích và ghi rõ thông qua hệ thống phụ chú, có thể không hoàn toàn tương hợp theo một ý nghĩa thông dụng hay không hoàn toàn đúng theo cách giải thích hay cách hiểu trong các sách của các dịch giả hay tác giả khác. Do đó, các thuật ngữ đó chỉ đặc thù trong nội hàm của bản dịch này. Kính mong quý độc giả lưu ý để tránh ngộ nhận về ý nghĩa.

Về nguồn tài liệu tham chiếu chính:

Trong phần này chúng tôi chỉ liệt kê vài tài liệu tham chiếu chính. Còn chi tiết của rất nhiều nguồn tham chiếu khác được

trình bày trực tiếp trong các ghi chú qua đó người đọc có thể truy tìm lại được nguyên bản.

Tác phẩm *Steps on the Path to Enlightenment* (vol1, 2, and 3 – Copyright 2008) là luận giải chi tiết về bộ Lamrim Chenmo do ngài Geshe Lhundub Sopa soạn thảo sẽ được sử dụng như là tài liệu đối chiếu, tham khảo và phụ chú tối quan trọng. Có nhiều chú thích sẽ được trích lại từ bộ luận này cũng như các chi tiết khó hiểu hay không rõ ràng của bản dịch Anh ngữ cũng sẽ được đối chiếu từ các giải thích trong đó để tìm ra nghĩa Việt ngữ sáng tỏ hơn.

Ngoài ra, tản mạn trong các ghi chú thêm của phần Việt ngữ cũng được chọn lọc từ các nguồn tương đối đủ tin nhiệm. Một số nguồn dẫn về các thuật ngữ Phật học thường xuyên được lấy từ Rigpa Shedra (www.rigpawiki.org) và từ các tác phẩm Tạng ngữ đáng tin cậy đã được dịch ra Anh ngữ.

Một số danh từ Phật học đã quen thuộc nhưng chúng vẫn có thể được chú thích giải nghĩa vì e rằng các độc giả trẻ muốn học thêm sẽ gặp nhiều khó khăn trong việc hiểu các thuật ngữ đó.

Về dàn ý:

Dàn ý của bản dịch Việt ngữ hoàn toàn theo sát bản dịch Anh ngữ. Tuy nhiên, do dàn ý của nguyên bản tương đối phức tạp nên người đọc cần có vài chú ý. Trong nội dung trình bày sẽ không chừa lề cho các tiêu đề, phân mục, ... ngoại trừ việc đánh số thứ tự và dùng kiểu chữ tô đậm. Việc hiểu và biết cách dùng dàn ý sẽ giúp người đọc biết được vị trí tương đối của chi tiết trong bài so với tổng dàn ý chung cũng như là tiến độ của pháp giảng tại đó. Do vậy, trong mỗi quyển trong bộ sách, dàn ý đầy đủ của quyển sách sẽ được nêu lại trong phần đầu sách.

Vì đây là bộ luận lớn, rất khó tránh khỏi các sơ xuất, dù rằng nhóm những người dịch thuật và hiệu đính đã dùng rất nhiều tâm huyết và thì giờ trong nhiều năm và theo nhiều công đoạn xử lý khác nhau để giảm thiểu tối đa các lỗi lầm. Chúng tôi xin hoàn toàn nhận trách nhiệm và sẽ vô cùng cảm kích tất cả những đề

nghi, phê phán, khuyến cáo về các chi tiết dù nhỏ hay lớn để bộ luận được hoàn thiện hơn.

Ngược lại, về phía người đọc, để thấu hiểu các chi tiết mấu chốt quan trọng cũng có các đòi hỏi như là trình độ căn bản tối thiểu về hiểu biết Phật học phổ thông, biết ít nhiều về kinh luận, có lòng tri nhẫn khi đọc một giáo pháp lớn và ý hướng thật sự muốn trau dồi tu học.

Trong phần dẫn nhập của bài giảng Định và Tuệ về bản Đại Luận này đức Dalai Lama có dạy: ... *Do đó thật sự quan trọng trong việc áp dụng lập luận vì đạo sư Tsongkhapa đã nói: ‘nếu một ai đó chấp nhận các lời dạy của ta (bao gồm cả những giải thích về các lời dạy liễu nghĩa và diễn nghĩa của đức Phật) mà thiếu đi việc đạt đến các luận chứng và lại khẳng định chúng như là chân lý thì các con không nên xem kẻ đó là người học giả có đủ thẩm quyền, có giá trị hay có đủ uy tín’.*¹

Theo như ý chỉ trên, rõ ràng đối với một người tu học nghiêm túc với chí hướng Đại thừa thì không thể nào chỉ nhắm mắt đọc tụng rồi làm theo các lời giảng dù là của Phật, của bốn sư hay của tổ mà một trong những thao tác căn bản cần có nữa chính là việc rèn luyện thói quen phân tích luận lý các lời giảng mà mình học được trên đường tu dong ruộng.

Cuối cùng, mục đích của việc chuyển dịch bộ đại luận này không ngoài việc cung ứng thêm một phương tiện mạnh, rõ và khả thi cho các đạo hữu và các tăng sinh vốn mong mỏi tham khảo thêm các biệt huấn nhưng lại không đủ khả năng theo dõi các giảng luận bằng tiếng nước ngoài cũng như là đóng góp thêm cho phần giảng luận về Kim Cương thừa vốn còn nhiều mới mẻ cho các bậc thiện tri thức có dịp xem qua, so sánh và tìm

¹Phút 40. Ngày giảng thứ nhất buổi sáng. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. Tại: Chánh Tự viện Tây Tạng, Dharamsala, Ấn-độ Ngày: 23-25 tháng 10 2011. Truy cập 04/02/2012.

<<http://www.dalailama.com/webcasts/post/211-the-great-treatise-on-the-stages-of-the-path-to-enlightenment>>.

hiểu sâu hơn về các phương tiện tu tập Phật giáo. Mong rằng công trình này sẽ là một tài liệu thật hữu dụng cho các hành giả, các thiện tri thức nỗ lực tu tập tinh tấn để đạt hạnh phúc tối hậu.

Mọi công đức xin hồi hướng cho sự giải thoát tất cả chúng sinh hữu tình¹.

Liên lạc:

Xin vui lòng dùng điện thư để liên lạc với người đại diện của nhóm dịch thuật Lamrim Lotsawas qua địa chỉ lang.dau@gmail.com về các vấn đề liên quan đến đề án này.

Kính chúc tất cả thân tâm hằng tinh thức và an lạc

Đầu thu 2016.

Hiệu chỉnh tại Dharamsala, Ấn-độ

Thay mặt Nhóm Lamrim Lotsawas

Phật tử Làng Đậu Kính Bút

¹ Thuật ngữ chúng sinh hữu tình dùng để chỉ các sinh vật có khả năng cảm xúc tức là biết đau khổ. Trong khuôn khổ bộ sách, chúng tôi viết gọn thuật ngữ này thành chúng sinh là dùng để chỉ chúng sinh hữu tình.

•

*Trước tiên và trên hết chúng con xin dâng lời tán
thán chư Phật, chư Bồ-tát, chư thiên Hộ pháp,
chư Thầy, chư Tổ, và chư Tăng thuộc các dòng
truyền thừa Phật giáo, đặc biệt là các sư phụ của
dòng truyền thừa Nālandā đã hộ trì chánh Pháp
dẫn dắt chúng đệ tử tiếp tục bảo tồn các phương tiện tu
tập và hướng dẫn chúng con rèn luyện tinh tấn, nương
tựa nơi Tam Bảo.*

*Chúng con xin dâng lên Thánh Đức Dalai
Lama bản dịch Lamrim Shenmo với ước nguyện
cảm tạ lòng từ bi vô lượng của Ngài đã không mệt
mỏi hoằng hóa chánh Pháp và hỗ trợ chúng sinh rõ
phân biệt trên con đường tu tập bất bạo động.*

*Nguyện hồi hướng tất cả công đức và các hệ quả tốt
đẹp của công trình này về cho sự giác ngộ của toàn thể
chúng sinh*

Lời Cảm Tạ

Xin chân thành cảm tạ Bộ Văn Hóa và Tôn Giáo Tây Tạng, đặc biệt là ngài bộ trưởng – Tôn Đức Tsering Phuntsok Rinpoche đã hoan hỷ hỗ trợ cho đề án này với mong mỏi đem lại lợi ích lớn lao cho các Phật tử Việt Nam muốn tìm đến an lạc trong thế giới hỗn độn này¹.

Xin thành kính tri ân ngài Lama Zopa Rinpoche sáng lập viên cũng như ni sư Tôn Đức Holly Ansett Tổng thư ký của tổ chức FPMT (Sáng Hội Bảo Tồn Truyền Thống Đại Thừa) đã ủng hộ và tạo duyên cho chúng tôi được dễ dàng liên lạc và ký kết các giấy phép thuận lợi cho việc chuyển dịch bộ đại luận.

Vô cùng cảm thán hỗ trợ của ngài đạo sư học giả Geshe Lhundub Sopa, qua điện đàm đã vui lòng cho phép chúng tôi được sử dụng bản luận giải Steps on the Path to Enlightenment (Các Bước Trên Lộ Trình Đến Giác Ngộ) như là tài liệu tham chiếu và chú giải chính cho đề án này. Không có sự hỗ trợ tinh

¹Theo nội dung thư gửi của Bộ Trưởng Văn Hóa Tôn Giáo Tây Tạng cho đạo hữu Lê Xuân Dương, đại diện nhóm dịch lamrim lotsawas vào ngày 12 tháng 01 năm 2009.

thần và cụ thể của ngài, bản dịch sẽ khó lòng có được hình thành như hiện tại.

Xin chân thành cảm tạ các giáo viên Phật học tại trung tâm Library of Tibetan Works and Archives đã vui lòng chỉ dẫn các chi tiết phức tạp để so lại trong bản in lần thứ năm.

Cũng xin trân trọng ghi ân tất cả thân quyến gia đình của các thành viên trong nhóm dịch thuật lamrim lotsawas đã tán đồng, hỗ trợ và động viên các đạo hữu này có được đủ duyên và thì giờ quý báu để tham gia đề án này trong thời gian lâu dài.

Ngoài ra, mọi nỗ lực đều sẽ vô ích nếu không có sự góp sức cố gắng của tất cả các đạo hữu khắp nơi đã hỗ trợ qua các hình thức khác nhau để giúp luân chuyển, giữ gìn và phát hành các giáo pháp của đức từ phụ Thích-ca Mâu-ni. Xin chân thành cảm tạ tất cả các nỗ lực âm thầm hoằng hóa chánh Pháp của từng Phật tử.

Lời Tựa Từ Chủ Biên Của Bản Dịch Anh Ngữ

Cuốn sách này là tập đầu tiên của bộ sách gồm ba tập trình bày toàn bộ bản dịch *Đại Luận về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ* (*Byang chub lam rim che ba*). Tập đầu tiên trình bày tất cả những thực hành sơ khởi để phát triển tâm Bồ-đề (*bodhichitta*, *byang chub kyi sems*). Những tập kế tiếp tập trung vào động lực và sự thực hành của Bồ-tát, và tập cuối cùng là một trình bày chi tiết về định (*samatha*, *zhignas*) và tuệ (*Vipassanā*, *lhag mthong*). Công việc dịch thuật này được thực hiện với sự bảo trợ của Trung Tâm Học Tập Phật Giáo Tây Tạng (TTHTPGTT). Trung tâm này được Geshe Ngawang Wangyal¹ đã quá cố thành lập năm 1958 tại Washington, New Jersey. Geshela là người đi tiên phong trong việc giảng dạy Phật giáo Tây Tạng tại xứ sở này và đã dạy rộng rãi các giáo pháp của mọi truyền thống Tây Tạng, kể cả nhiều trình bày ngắn về *Giai Trình Của Đạo Pháp* (*lam rim*) do Tsongkhapa viết. Một số những trình bày này đã được xuất bản trước khi Geshela viên tịch vào năm 1983. Trình bày giáo pháp *lam rim* như là con đường có trình tự để dẫn tới giác ngộ cũng đã trở thành một trong những đề tài học tập cốt lõi tại

¹Geshe tương đương với thuật ngữ *kalyāṇamitra*, theo nghĩa đen là "tôn đức hữu" (bạn tôn đức). Trong lối sử dụng thông thường, đây là học vị chỉ dành cho các học giả tu sĩ trong trường phái Gelugpa hay trong Sakya Tây Tạng khi họ tốt nghiệp. Trong Gelugpa, geshe được chia thành nhiều đẳng cấp trong đó cao nhất là Lharampa. Một số cho rằng geshe là học vị tương đương với học vị tiến sĩ. Trong thực tế, thời gian để hoàn tất học vị này là từ 12-20 năm tập trung vào việc hiểu nhớ kinh luận và tranh luận. Chương trình học xoay quanh 5 chủ đề chính gồm: (1) Vi Diệu Pháp, (2) Trí huệ Bát-nhã Ba-la-mật-đa, (3) Trung Đạo, (4) Nhân Minh Luận (hay Luận lý học Phật giáo) và (5) Giới Luật. Để tỏ sự tôn kính và thân mật đối với các geshe, người Tạng thường gọi các ngài là geshela. *Geshe*. Wikipedia. Truy Cập 20/02/2012.

<<http://en.wikipedia.org/wiki/Geshe>>

TTHTPGTT cũng như tại nhiều trung tâm Phật giáo Tây Tạng khác trên khắp thế giới. Đối với những người bận rộn trong xã hội ngày nay như quý vị, tài liệu về *Giai Trình Của Đạo Pháp* trình bày một hình ảnh ngắn gọn, dễ nắm bắt về con đường Phật học. Tất cả mọi sách nói về giai trình đạo pháp theo truyền thống Gelug¹ đã được xuất bản từ trước tới nay đều được rút ra từ *Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ*, và tự nó mang một giả định rằng người đọc có thể tham khảo nguồn chính văn. Tuy nhiên, cho tới nay chưa có một bản dịch tiếng Anh đầy đủ của bản văn này.

Vào năm 1991 Loling Geshe Yeshe Tapkay và Donald Lopez, khi đó là thỉnh giảng sư tại TTHTPGTT, đề nghị TTHTPGTT tổ chức một nhóm dịch giả để hoàn tất việc phiên dịch bộ *Đại Luận*. Tôi nhiệt tình đón nhận ý kiến này. Là đệ tử của Geshe Wangyal tôi đã luôn luôn muốn đảm nhận việc phiên dịch một tác phẩm lớn của ngài Tsongkhapa, bởi vì lòng tôn kính của thầy đối với ngài đã khiến tôi rất cảm kích. Một lần thầy đã nói với tôi rằng thầy đặc biệt quan tâm tới các trước tác của ngài Tsongkhapa bởi vì ngài đã được đức Văn-thù-sư-lợi xuất hiện dạy riêng. Điều này lại càng gây thêm ấn tượng cho tôi khi tôi đọc cuốn *Giai Trình Đạo Nhanh Chóng (Lam rim myur lam)* của Losang Yeshe ghi rằng đức Văn-thù-sư-lợi muốn bảo đảm rằng ngài Tsongkhapa viết *Đại Luận* với điểm đặc biệt là hòa nhập ba loại người (*skyes bu gsum*) – người có khả năng nhỏ, trung bình, hoặc lớn – với ba khía cạnh nền tảng của đạo pháp (*lam gyu gtso*

¹Gelugpa, nghĩa đen là 'hiền nhân'. Đây là trường phái Phật giáo lớn nhất Tây Tạng, do ngài Tsongkhapa sáng lập vào thế kỷ 14. Giới luật và học tập uyên bác được nhấn mạnh trước khi bước vào tu tập thiền định. Đứng đầu dòng Gelugpa là các Đức Dalai Lama liên tục tái sinh để đảm nhận trách vụ này; vào năm 1642 Đức Dalai Lama đời thứ V trở thành lãnh tụ tôn giáo và thế tục của Tây Tạng và từ đó đến nay Tây Tạng vẫn giữ tập tục này. *Gelugpa*. Wikipedia. Truy cập 20/01/2012.

<<http://en.wikipedia.org/wiki/Gelugpa>>.

bo mam gsum) – quyết tâm muốn giải thoát (*nges byung*), tâm Bồ-đề (*byang chup kyi sem*) và chánh kiến (*yang dag pa'i lta ba*). Hơn nữa, vì TTHTPGTT có nhiều dịch giả có đủ trình độ, kế hoạch này xem như có thể thực hiện được. Bản văn đã được chia ra cho mười bốn dịch giả và như thế Ban Phiên Dịch Lamrim Chenmo đã ra đời. Vào mùa hè năm 1992 một số phiên họp đã được tổ chức tại TTHTPGTT để đi đến sự đồng ý về một danh sách thuật ngữ chuyên môn. Khi xem những phần dẫn nhập sau đây, độc giả sẽ thấy rằng đạt được sự đồng ý về các từ chuyên môn bản thân nó đã là một việc làm vĩ đại.

Để dễ dàng cho người đọc, các dịch giả đã sắp xếp Tập 1 thành hai mươi bốn chương phỏng theo phác thảo Tạng ngữ. Toàn bộ phác thảo của phần đầu bản văn này được đưa thêm vào ở phụ lục cuối tập sách {đây là phần dàn ý được để ở đầu bản dịch Việt}.

Các dịch giả làm công việc dịch thuật với ý hướng nhắm tới người đọc thông thường. Do đó, mặc dù Tsonkhapa hầu như luôn luôn dùng chữ viết tắt khi trích dẫn, ở đây chúng tôi đưa ra chữ tương cận bằng tiếng Anh của tên đầy đủ hơn của bản văn. Ở lần trích dẫn đầu tiên một văn bản, chúng tôi sẽ cung cấp tên đầy đủ trong ngôn ngữ gốc. Tên đầy đủ của văn bản như trong *Tam Tạng Kinh Điển Tạng Ngữ*, *Ấn bản Bắc Kinh* do D.T. Suzuki hiệu đính (1955-1961) sẽ được ghi lại trong chú thích ở lần trích dẫn đầu tiên của mỗi tác phẩm. Trong trường hợp Tsonkhapa không đưa ra tên của tác giả khi trích dẫn, tên tác giả – như được xác định bởi các nhà có thẩm quyền từ trước tới nay của Tây Tạng, ngay cả khi các học giả hiện đại không xác định tác giả hoặc đã xác định một tác giả khác – được ghi thêm vào bản dịch. Dịch giả sẽ cho biết trích dẫn nằm ở đâu như trong bản Suzuki hiệu đính khi nào có thể được để cung cấp nguồn tham khảo cho những học giả muốn theo đuổi một nghiên cứu chi tiết hơn về bản Tạng ngữ. Những thông tin thêm về thư mục tác giả liên quan đến những văn bản này có ở trong phần tham chiếu.

Các dịch giả không có ý định đưa ra một thư mục tỉ mỉ chi tiết mà chỉ cung cấp các thông tin về những ấn bản trong ngôn ngữ gốc và những bản dịch mà nói chung họ đã dùng. Độc giả muốn có những thông tin chi tiết về các bản dịch và các tác phẩm khác viết bằng tiếng Anh có thể tham khảo ở Pfandt (1983), de Jong (1987), Nakamura (1889) và Hirakawa (1990).

Các dịch giả đã dùng một hình thức xấp xỉ tương đương về phiên âm của tiếng Anh để viết tên những tác giả Tây Tạng, dòng phái, và nơi chôn của xứ sở này. Cách viết chữ Tây Tạng chính xác theo lối Wylie (1959) được để trong ngoặc khi xuất hiện lần đầu tiên. Các dịch giả cũng đưa thêm vào cuối sách một bảng ngắn gồm các thuật ngữ tiếng Tây Tạng.

Các thành viên của Ban Phiên Dịch Lamrim chenmo làm công việc dịch thuật trong tập này gồm có Elizabeth S. Napper, Joshua W. C. Cutler, John Newman, Joe B. Wilson, và Karen Lang. Các dịch giả đã dùng ấn bản được xuất bản bởi Nhà Xuất Bản Nhân Dân Tso Ngön (Thanh Hải - 青海) năm 1985 dựa vào bản in khắc gỗ Ja-kyung (Bya khyung). Số trang tiếng Tây Tạng của ấn bản này được đưa vào trong khắp bản dịch, viết trong ngoặc và in chữ đậm để tiện việc tham khảo. Các dịch giả đã dùng ấn bản Gaden Bar Nying để tham khảo bởi vì bản này được coi là bộ khắc gỗ xưa nhất của bản văn. Văn bản không ghi chính xác ngày những bản gỗ này được khắc, nhưng một văn bản quan trọng khác trong cùng bộ khắc gỗ này, *Đại Luận về Giai Trình của Đạo Chân Ngôn Thừa (sNgags rim chen mo)*, được khắc vào năm 1462. Đức Dalai Lama đã ân cần trao cho Elizabeth Napper mượn tập bản thảo Gaden Bar Nying từ thư viện riêng của ngài. Với sự bảo trợ của Thư Viện Tác Phẩm và Văn Khố Tây Tạng, bà đã chụp ảnh vi phim tài liệu này. Các dịch giả đã so sánh các ấn bản Tso Ngön và Gaden và không thấy những sai biệt quan trọng. Các dịch giả cũng tham khảo *Bốn Chú Thích Đan Kết (Lam rim mchan bzhi sbrags ma)* và nhất quán sử dụng nó để diễn giải các trích dẫn. Các người hiệu đính đã đọc toàn bộ văn bản và thảo luận việc diễn giải các đoạn

văn khó với các học giả Phật giáo Tây Tạng lỗi lạc đương thời Denma Locho Rinbochay và Loling Geshe Yeshe Tapkay.

Cũng như bất cứ kế hoạch nào ở kích thước này, đã có rất nhiều người giúp đỡ và yểm trợ chúng tôi. Đầu tiên và trước hết, tôi muốn bày tỏ lòng tri ân và tôn kính tới người đã khiến cho kế hoạch này thành hình, bậc cha già vĩ đại của Phật giáo Tây Tạng tại đất nước này, cố Geshe Ngawang Wangyal, người đã giúp tôi nhìn cuộc đời qua con mắt của Đức Phật. Kế đến, tôi rất cảm tạ các dịch giả và các học giả Tây Tạng đã được đề cập ở trên vì những đóng góp to lớn của họ cho kế hoạch này. Tôi đặc biệt tri ân người cộng tác hiệu đính của tôi là Guy Newland về những đóng góp thiết yếu mà ông đã năng nổ thực hiện. Tôi cũng cảm ơn Don Lopez về những gợi ý hiệu đính và những lời khuyên hữu ích, cũng như Brady Whitton, Carl Yamamoto, và Paul Coleman về công việc hiệu đính của họ. Tôi cũng rất biết ơn người chủ biên của Snow Lion là Susan Keyser về những nỗ lực bền bỉ để tra chuốt cho tác phẩm này. Tôi cảm kích sâu xa vô vàn nỗ lực của các geshe thuộc TTHTPGTT, Thupten Gyatso, Ngawang Lundhup, Lozang Jamspal, và Lobzang Tsetan đã giúp đỡ trong việc truy nguyên những tham khảo về các trích dẫn và làm sáng tỏ văn bản. Tôi cũng cảm ơn David Ruegg và Robert Thurman về những đóng góp thích đáng cho phần tư liệu giới thiệu. Trong số các dịch giả tôi đặc biệt cảm tạ Elizabeth Napper về những nỗ lực hơn thường lệ và về việc sẵn lòng cung cấp cho đề án tất cả những công trình liên quan đến văn bản mà bà đã thực hiện được trước đây. Tôi cũng tri ân Natalie Hauptman và Gareth Sparham về những nỗ lực tốt bụng của họ về chú thích và thư mục. Kế hoạch này không thể nào tiến triển được nếu không có sự yểm trợ tài chánh rộng lượng của Buff và Johnnie Chace và Joel McCleary, những người mà tình bạn của họ tôi cũng không kém phần cảm kích. Tôi tri ân sâu xa song thân tôi, Eric và Nancy Cutler, vì tấm lòng nhân từ không thể đo lường được của các người dành cho tôi và TTHTPGTT. Cuối cùng, tôi xin cảm ơn vợ tôi là Diana về sự ủng hộ không ngại và sự trợ giúp không lay chuyển để hoàn thành đề án này.

Joshua W. C. Cutler
Trung Tâm Học Tập Phật Giáo Tây Tạng
Washington, New Jersey

Lời Nói Đầu Cho Bản Dịch Anh Ngữ

Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ của Jey Tsongkhapa là một trong những tác phẩm vĩ đại nhất về tôn giáo hoặc thế tục trong thư viện di sản nhân loại. Đại luận này trình bày một tầm nhìn làm quý vị sống sờ về nguồn gốc vô thủy vô chung và những chuyển hóa vô cùng tận của mọi dạng sống; việc xác định giá trị châu báu về sự hiện thân làm cá nhân con người ở một thời điểm mang tính quyết định của cuộc tiến hóa cho riêng mình. Đại luận trình bày khái thị này trong một cung cách khiến lay chuyển được cho cá nhân người đọc để họ đạt một thay đổi mô hình cơ bản trong tầm nhìn về cuộc đời của họ: từ một tác nhân riêng tư, tự kỷ trung tâm, chỉ-hướng-vào-cuộc-đời-này, phấn đấu với những dòng nước lũ và những trở ngại quanh mình, nóng lòng tìm một chút an toàn và hạnh phúc trước khi hy vọng tìm được một sự xóa sạch bình yên trong cái chết; để trở thành một chúng sinh thức tỉnh huy hoàng bay vút ra khỏi một kinh nghiệm vô tận của quá khứ trong một chuyến bay tiến hóa kỳ diệu tới một vận mệnh đẹp không thể tưởng tượng được của trí tuệ, từ ái, và phúc lạc – Phật quả, hoặc đơn thuần là sự vinh quang tiến hóa tối thượng mà bất kỳ chúng sinh hữu thức nào cũng có thể đạt được.

Dĩ nhiên tầm nhìn này không khởi nguyên nơi *Đại Luận*. Đó chính là tầm nhìn đã được Đức Phật Thích-ca và các đệ tử giác ngộ của ngài đề xuất, trong tất cả các nền văn minh Á Châu trong gần suốt hai thiên niên kỷ, qua một số lượng kinh văn bao la với rất nhiều nhánh trong nhiều ngôn ngữ. Tầm nhìn này khái thị con người về chính họ như là tham dự viên trong quá trình tiến hóa huy hoàng và đầy ý nghĩa này.

Đại Luận thâm nhóm lại những đầu mối về câu chuyện, hình ảnh, và giáo pháp từ số kinh văn sáng ngời này và đan dệt chúng thành một dạng thức cô đọng, một tấm vải phong phú, toàn diện và đa năng đến nỗi nó có thể được thiết kế thành y phục hữu dụng, mỹ miều và có khả năng thích nghi cho bất kỳ người nào muốn mặc nó. Đôi khi người ta nói rằng Jey Tsongkhapa tiếp

nhận Giáo Pháp của Đức Phật vào thời điểm mà Giáo Pháp đó tới lúc bị phai mờ rơi vào quên lãng và không còn được sử dụng – vì do chúng sinh khắp nơi cãi cọ và tranh giành nhau về những nghi thức và đặc tính liên hệ tới giác ngộ – Ngài khiến nó thâm thấu những chân lý tinh túy, và đem lại sức sống mới cho việc hành trì của họ một cách mãnh liệt đến nỗi những giảng dạy này sẽ mang lại sinh lực cho hàng triệu người có đầu óc cởi mở trong suốt năm trăm năm kế tiếp.

Một khi các độc giả đã đạt đến sự dịch chuyển có hướng về nhận thức được tiết lộ một cách hệ thống trong tác phẩm như một đại tấu khúc, *Đại Luận* đưa ra cho họ những phương pháp thực tiễn rõ rệt và chi tiết để thực hiện tầm nhìn của họ trong những hành trì chuyển hóa cần thiết để giúp họ bay lên. Những hành trì được khéo léo sắp xếp để đánh thức con người trần tục bị ám ảnh với sự thành công trong đời này và đưa cả ba loại người tầm đạo từ giai đoạn tiến hóa này qua giai đoạn tiến hóa khác. Các giai đoạn này khởi từ việc nương tựa vào bậc thiện tri thức, qua những chủ đề sẽ giải phóng tâm thức trong sự từ bỏ thế tục siêu tuyệt – sự quý báu của thân người có đủ tự do và cơ hội, sự kè cận của cái chết, lý nhân quả tiến hóa, và sự có mặt khắp nơi của đau khổ trong kiếp sống không giác ngộ; tới những chủ đề mở rộng tâm lòng – lòng bi, lòng từ, và tinh thần giác ngộ vì tha nhân; và cuối cùng tới những điều phức tạp sâu xa và dứt khoát có tính giải phóng của trí tuệ siêu việt về tính vô ngã về chủ và khách quan. Người học hỏi và người hành trì có thể dùng đi dùng lại những chủ đề và những phương tiện này, thấu hiểu mỗi ngày một sâu hơn vào trong tâm, và cuộc đời của họ sẽ từ từ nhưng chắc chắn trở nên tốt đẹp hơn.

Điều thiết yếu quý vị cần nhớ là *Đại Luận* không phải là một tác phẩm theo chủ thuyết tiệm tiến, không đơn thuần là một tập hợp những thực hành sơ khởi nhằm chuẩn bị người đọc cho giáo pháp mật truyền cao hơn đang chờ đợi ở đó và nằm bên kia giáo pháp của lộ trình. Đứng ra đây là hiền giáo – giáo pháp công khai – và con đường của giáo pháp này được chính tác giả nhắc đến như là con đường “chia sẻ chung” (*thun mong*), con đường

được dùng chung của cả hiền và Mật giáo. Nó là giáo pháp đầy đủ nhất, cao nhất, là tinh túy cô đọng của toàn thể con đường Phật học rút ra từ biển cả bao la của kinh văn nhà Phật, cô đọng bằng cách hợp nhất với các nghi quỹ của Mật giáo siêu đẳng trong từng bước một trên con đường này. Thí dụ, giai đoạn khởi đầu, việc nương tựa vào người thầy dạy đạo, quả thật là giai đoạn cơ sở trong mọi giảng dạy Phật giáo. Nhưng *Đại Luận* không dạy điều này bằng phương pháp sơ khởi. Phép quán tưởng cảnh giới quy y, thiên cung chứa các Đạo Sư và tất cả chư Phật, Bồ Tát, chư thần, chư thiên, và chư tổ – hình ảnh này được rút ra từ các phương pháp Mật giáo sâu kín nhất và sẵn sàng để mọi người tự do sử dụng một cách hữu ích không sai sót mà vẫn không khiến người thực hành chưa được làm lễ khai tâm Mật giáo vướng vào những nguy hiểm của việc thực hành Mật giáo chính quy. Cách thức những điều siêu việt được giảng dạy, cách thức lòng bi mẫn và tâm Bồ-đề được giảng dạy, và ngay cả cách thức trí tuệ được giảng dạy như là sự bất khả phân không thể lay chuyển của tánh Không và tánh tương đối – tất cả những điều này khiến cho quý vị có thể tiếp cận được với sức mạnh của Mật giáo trong một cung cách rộng rãi, chuyển hóa, năng động, nhưng an toàn, và thuận duyên; có lẽ quý vị có thể nói, một cách không thất bại nữa. Đây là sự thiên tài của *Đại Luận*.

Một số người thực hành khi họ trải qua sự thay đổi tầm nhìn từ tình trạng tự kỷ trung tâm của thế giới này tới tình trạng rộng mở tiến hóa vị tha ở tâm mức vũ trụ, họ bị choáng ngợp đến nỗi họ cảm thấy một sự cần thiết mãnh liệt để thanh tịnh thân mình bằng hàng trăm ngàn lần lễ lạy, những chuyển hành hương, những thực hành khổ hạnh, và những nghi thức phức tạp, thanh tịnh khẩu bằng cách trì tụng hàng triệu chân ngôn, và thanh tịnh ý bằng hàng trăm ngàn lần những nghi thức tạo mối dây nối kết qua việc phụng thờ đạo sư¹. Đây là những thực hành nhập môn

¹Trong Mật tông có nhiều hình thức lễ nghi và thực hành để nối kết hành giả với đạo sư. Trong đó có các phương tiện thiền hình dung hóa (hay quán tưởng) vị đạo sư như là một vị Phật hay một giác

mãnh liệt. Chính Jey Tsongkhapa, sau khi đã sâu xa nghiên cứu tất cả các phiên bản trước đó về giai trình của đạo pháp từ mọi truyền thống, đã thực hành 3,500,000 hạ bái, cúng dường 10,000,000 maṇḍala¹, trì tụng vô số chân ngôn thanh tịnh Kim-Cương Tát-Đỏa², thực hành vô số các nghi thức nối kết đạo sư, và hành trì mười bốn thực hành khác nữa. Và cuối cùng đại sư đã đạt được mục đích của mình. Khi đó, đại sư viết *Đại Luận* để giúp người khác thuộc mọi hạng loại đạt được mục đích của họ, bằng bất cứ con đường nào họ cần phải đi, bằng cách thức tốt nhất có thể được cho họ, và luôn luôn với sự hữu hiệu tối ưu của việc có thể điều chỉnh hoàn hảo vào tình trạng tiến hóa cụ thể của họ. Trong những thế kỷ tiếp theo đó, rất nhiều người đã đạt được tầm nhìn mới này, toàn thể văn hóa Tây Tạng đã hoàn tất sự chuyển hóa để trở thành một cỗ xe hướng về giác ngộ cho toàn thể dân chúng của xứ sở này, và cái không khí độc đáo đó

thể, và ở một mức cao, có các phép quán tưởng hợp nhất hành giả với đạo sư trong dạng bốn tôn. Pháp tu quan trọng được biết là Guru Yoga.

¹Còn được dịch là đàn-tràng hay mạn-đà-la theo nghĩa đen là trung tâm hay một hình khép kín, thường được miêu tả như một vòng tròn quay quanh một trung tâm. Ở mức thấp nhất, maṇḍala có thể được hiểu như là chúng ta, các hành giả, và hiện tượng giới bao quanh ta. Thuật ngữ maṇḍala cũng được mô tả như một cấu trúc tích hợp được thành lập quanh một nguyên lý hợp nhất trung tâm. *Mandala*. Rigpa shedra. Truy cập 18/02/2012.

< <http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Mandala>>.

²Kim Cương Tát-đỏa: được dịch từ chữ Phạn Vajrasattva — là vị Phật tối cao trong tất cả các dòng Phật và maṇḍala. Một lời nguyện của Kim Cương Tát-đỏa Phật là: *trong tương lai khi tôi đạt Phật quả toàn hảo, xin cho những ai đã phạm tội ngũ nghịch, hay bất kỳ ai đã làm hư hại giới nguyện samaya được thanh tịnh hoàn toàn tất cả các hành vi và hư hại tai ách của họ chỉ bởi nghe tên của tôi, nghĩ về tôi hay tụng đọc bách âm chú, thần chú oai nghiêm nhất trong các chân ngôn. Cho đến khi tôi chưa hoàn thành thì tôi vẫn ở lại mà không giác ngộ.* *Vajrasattva*. Rigpa Shedra. Truy cập 20/2/2012.

<<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Vajrasattva>>.

đã lan ra khỏi cao nguyên Hy-mã-lạp-son tới các vùng thảo nguyên của Nội Á.

Trong suốt gần 600 năm kể từ khi *Đại Luận* được trước tác, những người được lợi lạc vẫn chủ yếu là người Tây Tạng và Mông Cổ và con số này vẫn lên tới nhiều triệu người. Trong thế kỷ này đã có những bản dịch thử sang Nga văn và Hoa văn nhưng cả hai bản dịch này vẫn chưa được truyền bá trong các nền văn hóa đó. Trong những thập niên gần đây, một số phần về tác phẩm này và các chú giải đã được dịch sang tiếng Anh.

Như thế đây quả là một sự kiện lịch sử khi các đệ tử của cố đại sư Geshe Wangyal đã thành lập một nhóm học giả để phiên dịch kiệt tác này sang Anh ngữ. Họ đã góp chung nỗ lực, phân tích các văn bản với tính nghiêm túc về tri thức, tìm tòi trong tâm mình với lòng chân thành sâu xa, thử nghiệm để mong tìm ra những thuật ngữ hay nhất, và đã cho ra đời thành quả lao động thương yêu này. Quý vị phải hy vọng rằng lời tiên đoán về sự hữu dụng năm trăm năm của giáo pháp *Đại Luận* là lời tiên đoán quá dè dặt, và rằng phiên bản tiếng Anh mới này sẽ kéo dài những lợi ích của nó cho nhiều thế hệ sắp tới, dẫn tới việc phiên dịch thêm sang nhiều ngôn ngữ khác.

Thật là niềm vinh dự và hân hoan cho tôi, trong lời nói đầu này, để có lời chúc mừng các dịch giả và bày tỏ lòng hoan hỷ trong sự thành tựu của họ, một sản phẩm phát sinh từ những nỗ lực của chính họ để đền trả tấm lòng đại từ của vị thiện tri thức chân chính của quý vị, vị kalyāṇamitra của quý vị, Đạo sư thiêng liêng Geshe Wangyal, người đã đến vùng đất hoang dã và man rợ mơ hồ này của quý vị, nơi đã bị ám bởi các thế hệ đi xâm chiếm và bắt nô lệ, bởi sự hung bạo tiếp diễn cả ở bên ngoài thế giới lẫn bên trong tâm hồn, và người đã mang đến cho quý vị ngọn đèn không lu mờ của Con Đường Giác Ngộ, sống động trong người như niềm hy vọng vui tươi, như lòng từ can đảm, như trí tuệ sắc bén, như niềm quan tâm tuyệt đối thực tiễn và kiên định như cương thạch, và như là một quyết tâm kỳ diệu bao gồm tất cả và vẫn còn sống mãi. Xin cảm ơn Geshela bất khả

phân với Jey Rimpochey!¹ Cảm ơn các dịch giả đã hoàn thành tác phẩm này! Và chào mừng mỗi người và mọi người đến với *Đại Luận!*

Robert A. F. Thurman
Chủ tịch, Tibet House
Giáo sư Jey Tsongkhapa về Các Nghiên cứu Phật học Ấn-Tạng
Đại học Columbia

¹Rimpochey, cũng được viết là Rinpoche nghĩa là "tôn giả". Đây là một danh hiệu cao quý dành cho các vị lama (đạo sư) của truyền thống Phật giáo Tây Tạng. *Rinpoche*. Rigpa Shedra. Truy cập 20/2/2012. <<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Rinpoche>>.

Lamrim Lotsawas
Danh Sách Ban Dịch Thuật và Hiệu Đính
Bản Dịch Việt Ngữ – Quyển 1



Dịch Thuật

Mai Tuyết Ánh
Nguyễn Thị Trúc Mai
Võ Quang Nhân
Trần Cường Việt



Hiệu Đính và Biên Tập

Mai Tuyết Ánh
Lê Xuân Dương
Võ Quang Nhân
Nguyễn Thị Trúc Mai
Nguyễn Phương
Lê Lam Sơn



Trách Nhiệm Tổng Quát

Võ Quang Nhân

Bảng Chữ Viết Tắt

A-kya	A-kya-yongs-'dzin, <i>Lam rim brda bkroi</i>
AA	<i>Abhisamayālaṃkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-kārikā</i>
AK	<i>Abhidharma-kośa-kārikā</i>
AKbh	<i>Abhidharma-kośa-bhāṣya</i>
AS	<i>Abhidharma-samuccaya</i>
Bhk	<i>Yogā-caryā-bhūmau-bodhisattva-bhūmi</i>
BCA	<i>Bodhisattva-caryāvatāra</i>
Bk1	1 st <i>Bhāvana-krama</i>
Bk2	2 nd <i>Bhāvana-krama</i>
Bk3	3 rd <i>Bhāvana-krama</i>
Bpālita	<i>buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti</i>
Chn.	<i>Chinese</i>
Cś	<i>Catuh-śataka-śāstra-kārikā-nāma</i>
Cśt	<i>Catuh-śataka-śāstra-kārikā-nāma-ṭīkā</i>
D	<i>sDe dge</i> Các bản dịch kinh và luận Tạng ngữ
Great Treatise 1	Cutler et al. 2000
Great Treatise 2	Cutler et al. 2000
Great Treatise 3	Cutler et al. 2002
Jm	<i>Jātaka-mālā</i>
LRCM	Tsongkhapa (1985) <i>sKyes bu gsum gyi myams su blang ba'i rim pa thams cad tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa</i>
MAV	<i>Madhyamakāvatāra</i>
MAVbh	<i>Madhyamakāvatāra-bhāṣya</i>
mChan	'Jam-dbyangs-bzhad-pa, et al. <i>Lam rim mchan bzhi sbrags ma</i>
MMK	<i>Prajñā-nāma-mūlamādhyamka-kārikā</i>
MSA	<i>Mahāyānā-sūtralaṃkāra-kārikā</i>
P	Suzuki (1955-61)
PPd	<i>Prasanna-padā, Dharamala 1968</i>
PPs	<i>Prasanna-padā, La Vallée Poussin 1970a</i>

PS	<i>Paramitā-samāsa</i>
RGV	<i>Uttara-tantra (Ratna-gotra-vibhāga)</i>
rNam thar rgyas pa	<i>Nag-tsho, Jo bo rje dpal Idan mar me mdzad ye shes kyi mam thar rgyas pa</i>
Rā	<i>Rāja-parikatha-ratnavali</i>
Śbh	<i>Yogā-caryā-bhūmau-śrāvaka-bhūmi</i>
Skt.	Sanskrit
Sn.	<i>Samdhi-nirmocana sūtra</i>
SP	<i>Sad-dharma-puṇḍarīka-nāma-mahāyānā-sūtra</i>
SR	<i>Sarva-dharma-svabhā-samatā-vipaṅcita- samādhi-rāja-sūtra</i>
Tib.	<i>Tibetan</i>
Toh	Ui et al. 1934
Ud	<i>Udāna-varga</i>
Vs	<i>Viniścaya-saṃgrahaṇi</i>
VV	<i>Vigraha-vyāvartanī</i>
VVv	<i>Vigraha-vyāvartanī-vṛtti</i>
YS	<i>yukti-śaṣṭhikā</i>
YSv	<i>yukti-śaṣṭhikā-vṛtti</i>

Dàn Ý Tập I

[Chương 1 Atisa]

I. Chỉ ra sự vĩ đại về giáo pháp của tác giả để xác lập rằng đó là nguồn quyền năng:

- A. Tái sinh trong một dòng dõi quý tộc
- B. Đạt được các phẩm hạnh cao quý.
 - 1. Qua học hỏi nhiều kinh văn đạt được tri kiến trác tuyệt
 - 2. Đạt phẩm hạnh thâm sâu về tri kiến chứng nghiệm từ việc thực hành đúng.
 - a. Ngài Atisa thành tựu trong rèn luyện giới luật
 - 1) Giữ gìn các thệ nguyện tối cao về việc giải thoát cá nhân
 - 2) Giữ gìn Bồ-tát giới
 - 3) Giữ gìn các thệ nguyện Kim Cương thừa
 - b. Ngài Atisa thành tựu trong tu tập thiền định
 - 1) Rèn luyện định lực theo kinh điển và mật điển thông thường
 - 2) Rèn luyện các định lực siêu việt
 - c. Ngài Atisa thành tựu trong rèn luyện trí huệ
 - 1) Rèn luyện trí huệ thông thường
 - 2) Rèn luyện Trí huệ siêu việt
- C. Sau khi có được các phẩm hạnh cao quý, ngài Atisa đã tiếp tục hoằng hóa
 - 1. Hành trạng tại Ấn
 - 2. Hành trạng tại Tây Tạng

[Chương 2 Giá Trị Cao Quý của Phật Pháp]

II. Chứng minh giá trị cao quý của Phật pháp để khởi sinh lòng kính trọng những lời giảng dạy

- A. Giá trị cao quý trợ giúp người tu học hiểu biết rằng Phật pháp không có gì mâu thuẫn
- B. Giá trị cao quý để trợ giúp người tu học hiểu biết rằng tất cả kinh điển là hướng dẫn để thực hành.
- C. Giá trị cao quý để trợ giúp người tu học dễ dàng tìm thấy mục tiêu của Bắc Tội Thắng
- D. Giá trị cao quý để trợ giúp người tu học tự kiểm chế được những sai lầm trầm trọng

[Chương 3 Phương cách lắng nghe và lý giải về giáo pháp]

III Phương cách lắng nghe và lý giải về giáo pháp.

- A. Phương cách lắng nghe Phật pháp theo cách qua đó cả giáo pháp và tác giả đều cao quý
 - 1. Suy tưởng về lợi ích của việc lắng nghe Phật pháp
 - 2. Phát triển sự tôn kính giáo pháp và người hướng dẫn

3. Phương pháp thực sự lắng nghe
 - a. Từ bỏ ba khuyết điểm của một cái thùng chứa
 - b. Phụ thuộc vào sáu ý niệm
- B. Phương cách giảng giải Phật pháp theo cách qua đó cả giáo pháp và tác giả đều cao quý
 1. Suy tưởng về lợi ích của việc giảng giải Phật pháp
 2. Phát triển sự tôn kính Thầy và giáo pháp.
 3. Với tư duy và cách ứng xử nào khi giảng giải Phật pháp
 4. Phân biệt người nên hay không nên giảng giải Phật pháp.
- C. Phương cách kết thúc một thời giảng trong liên hệ giữa lắng nghe và giảng giải Phật pháp

[Chương 4 Nương Tựa vào Thầy]

IV. Phương cách dẫn dắt tu sinh với những hướng dẫn thực tế

- A. Phương cách nương tựa vào thầy {đạo sư}, căn cơ của con đường tu tập
 1. Một số giải thích chi tiết để phát triển được mức hiểu biết chắc chắn
 - a. Các đặc tính đặc trưng của Thầy để nương tựa được
 - b. Các đặc tính đặc trưng của tu sinh khi nương tựa vào thầy
 - c. Phương cách đệ tử nương tựa vào thầy
 - 1) Nương tựa về tư duy
 - a) Những chỉ định tổng quát về thái độ cần có khi nương tựa vào Thầy.
 - b) Đặc biệt, tạo niềm tin là căn cơ.
 - c) Nhớ lòng từ tế của Thầy và kính trọng Thầy
 - 2) Nương tựa về hành trì
 - d. Các lợi ích của việc nương tựa vào Thầy
 - e. Các lỗi lầm khi không nương tựa vào Thầy
 - f. Tóm tắt ý nghĩa của năm phần trên

[Chương 5 Thời Thiền]

2. Một chỉ định tóm tắt về phương cách duy trì thiền
 - a. Phương cách thực tiễn để duy trì thiền
 - 1) Phải làm gì khi đang trong thời thiền
 - a) Chuẩn bị
 - b) Thực sự nhập thiền
 - i) Làm sao để duy trì thiền tổng quát
 - ii) Làm sao để duy trì thời thiền chuyên biệt
 - c) Phải làm gì sau khi xả thiền
 - 2) Phải làm gì giữa các thời thiền
 - a) Kiểm soát các giác quan
 - b) Hành động với cảnh giác
 - i) Các nền tảng để hành động đặt làm căn bản
 - ii) Hành động một cách cảnh giác với tôn trọng nền tảng
 - c) Chế độ ẩm thực thích hợp

d) Làm sao hành trì một cách tinh tấn để không ngủ sai thời và làm sao hành động đúng lúc đi ngủ.

[Chương 6 Bác Bỏ Quan Niệm Sai Lầm Về Thiên]

b. Bác bỏ quan niệm sai lầm về thiên

[Chương 7 Một Kiếp Người An Lạc và Thuận Duyên]

B. Những giai đoạn người đệ tử điều phục tâm thức sau khi họ nương tựa vào đạo sư

1. Sự khuyến khích về việc tận dụng toàn vẹn đời sống an lạc và thuận duyên

a. Sự nhận diện an lạc và thuận duyên

1) An lạc

2) Thuận duyên

a) Năm khía cạnh của thuận duyên thuộc về bản thân quý vị

b) Năm khía cạnh thuận duyên liên quan đến những chúng sinh khác

b. Quán chiếu về tầm quan trọng to lớn của an lạc và thuận duyên

c. Quán chiếu về sự sự khó khăn để đạt được an lạc và thuận duyên

[Chương 8 Ba Loại Người]

2. Làm thế nào để tận dụng lợi thế của một cuộc sống an lạc và thuận duyên

a. Làm thế nào để phát triển tri thức tổng quát một cách chắc chắn về lộ trình tu tập

1) Nội dung bao hàm của tất cả kinh điển về các lộ trình của ba loại người như thế nào

2) Vì sao các đệ tử được hướng dẫn theo các giai đoạn áp dụng các rèn luyện dành cho ba loại người

a) Mục đích của việc hướng dẫn các đệ tử qua phương tiện của các lộ trình về ba loại người

b) Vì sao các đệ tử được hướng dẫn theo những giai đoạn như vậy

i) Nguyên nhân thật sự

ii) Mục đích

[Chương 9 Chánh Niệm về Cái Chết]

b. Con đường thật sự để tận dụng cuộc sống an lạc và đầy thuận duyên

1) Rèn luyện trí tuệ trong các giai đoạn của lộ trình dành cho người có khả năng giới hạn.

a) Điều phục tâm thức cho một người có ít khả năng {căn cơ thấp}

i) Phát triển trạng thái quán chiếu tâm nỗ lực tinh tấn cho lợi ích của những kiếp sống vị lai.

a' Chánh niệm về cái chết, quán chiếu rằng quý vị sẽ không tồn tại lâu trên cuộc đời này.

1' Sai lầm của việc không trau dồi chánh niệm về cái chết

- 2' Lợi ích của việc trau dồi chánh niệm về cái chết
- 3' Loại chánh niệm về cái chết mà quý vị cần khai triển
- 4' Phương pháp trau dồi chánh niệm về cái chết
- a'' Tư duy rằng cái chết là lẽ tất nhiên
- 1'' Hãy quán chiếu rằng thân chết chắc chắn sẽ đến và vì vậy điều đó là không thể tránh khỏi.
- 2'' Hãy quán chiếu rằng đời sống của quý vị không thể kéo dài và thường xuyên suy giảm.
- 3'' Hãy quán chiếu về cái chết là chắc chắn ngay cả trong lúc quý vị còn sống thì cũng có rất ít thì giờ cho tu tập tôn giáo
- b'' Hãy quán chiếu về thời điểm bất định của cái chết
- 1'' Quán chiếu về tuổi thọ trên thế gian này thật không chắc chắn
- 2'' Quán chiếu rằng có quá nhiều nguyên nhân dẫn đến cái chết và rất ít nguyên nhân dành cho sự sống
- 3'' Quán chiếu rằng thời điểm xảy ra cái chết là không chắc chắn bởi vì thân thể con người rất mong manh dễ hư hoại.
- c'' Quán chiếu rằng vào thời điểm diễn ra cái chết, sẽ không ai có thể hỗ trợ ngoại trừ sự tu tập tôn giáo
- 1'' Bạn bè sẽ không thể hỗ trợ.
- 2'' Tài sản vật chất không thể hỗ trợ.
- 3'' Thân thể của quý vị cũng không thể giúp ích.

[Chương 10 Quán Tưởng về Kiếp Sống Tương Lai của Quý Vị]

- b' Quán chiếu những điều sẽ xảy đến trong đời sống tương lai của quý vị: hạnh phúc và khổ đau của hai hạng chúng sanh
- 1' Quán chiếu sự đau khổ của chúng sinh ở những địa ngục
- a'' Quán chiếu sự đau khổ của chúng sinh trong những địa ngục nóng
- b'' Quán chiếu sự đau khổ trong những địa ngục cận biên
- c'' Quán chiếu sự đau khổ trong những địa ngục lạnh
- d'' Quán chiếu sự đau khổ trong những địa ngục phụ
- 2' Quán chiếu sự đau khổ của súc sinh
- 3' Quán chiếu sự đau khổ của naga quý
- a'' Loài naga quý không lấy được thức ăn và nước uống do những trở ngại bên ngoài
- b'' Loài naga quý không lấy được thức ăn và nước uống do những trở ngại bên trong
- c'' Loài naga quý gặp những trở ngại đối với thức ăn và nước uống

[Chương 11 Quy Y Tam Bảo]

ii) Nương tựa vào những phương tiện mang đến hạnh phúc cho kiếp sống tiếp theo

a' Điều phục tâm thức cho sự quy y tam bảo, cánh cửa thù thắng để đến với lời huấn thị

1' Những nguyên nhân cho việc quy y

2' Dựa vào đó, những đối tượng quý vị sẽ quy y

a'' Nhận diện những đối tượng quý vị sẽ quy y

b'' Những nguyên nhân vì sao các đối tượng này xứng đáng để quý vị quy y

3' Con đường quý vị sẽ quy y

a'' Quy y thông qua sự hiểu biết những phẩm hạnh tốt

1'' Những phẩm hạnh tốt của đức Phật

(a) Những phẩm hạnh tốt của thân Phật

(b) Những phẩm hạnh tốt của khẩu Phật

(c) Những phẩm hạnh tốt của ý Phật

(i) Những phẩm hạnh tốt về tri thức

(ii) Những phẩm hạnh tốt về lòng từ bi

(d) Những phẩm hạnh tốt của những hành động giác ngộ

2'' Những phẩm hạnh tốt của Pháp

3'' Những phẩm hạnh tốt của Tăng đoàn

b'' Quy y thông qua hiểu biết những sự thù thắng

1'' Sự thù thắng dựa vào những tự tướng của tam bảo

2'' Sự thù thắng dựa vào những hành động giác ngộ của tam bảo

3'' Sự thù thắng dựa vào lòng thành kính

4'' Sự thù thắng dựa vào việc thực tập

5'' Sự thù thắng dựa vào sự hồi tưởng

6'' Sự thù thắng dựa vào cách thức của ba ngôi báu làm tăng trưởng công đức

c'' Quy y thông qua nguyện lực

d'' Quy y bằng cách khước từ sự nương tựa vào những đối tượng khác

[Chương 12 Giới Quy Y]

4' Sau khi quy y, các giai đoạn giữ giới

a'' Các giới này được ghi lại như thế nào trong *Quyết Định Yếu Luận*

1'' Tập hợp phân chi thứ nhất

(a) Nương tựa nơi bậc xuất chúng

(b) Lắng nghe giáo pháp siêu việt

(c) Định tâm đúng mức vào các giáo pháp này

(d) Trau dồi thực hành tương hợp với giáo pháp

2” Tập hợp phân chi thứ hai

- (a) Dùng kích thích các giác quan
- (b) Thọ giới một cách đúng đắn
- (c) Có lòng bi mẫn đối với chúng sinh
- (d) Gắng sức cúng dường định kỳ lên Tam Bảo

b” Các giới này được trình bày như thế nào trong truyền thống Khâu truyền

1” Giới đặc biệt

- (a) Giới cấm
- (b) Giới tập quán

2” Các giới tổng quát

- (a) Bằng cách nhớ lại những điểm ưu việt và những phẩm hạnh cao quý của Tam Bảo, không ngừng quy y
- (b) Bằng cách nhớ lại lòng từ quảng đại của Tam Bảo, nỗ lực thờ phụng Tam Bảo không ngừng và dâng lên Tam Bảo miếng ăn, thức uống trước tiên
- (c) Khiến các chúng sinh khác được thuận lợi trong cách hành trì này bằng cách thương xót chiếu cố đến họ
- (d) Bất cứ làm việc gì với bất cứ mục đích gì, cúng dường và khấn cầu Tam Bảo, từ bỏ mọi phương pháp thế gian khác
- (e) Sau khi đã hiểu những lợi ích, quy y ba lần ban ngày và ba lần ban đêm

(i) Những lợi ích được trình bày trong *Quyết Định Yếu Luận*

(a’) Tập hợp đầu tiên gồm bốn lợi ích

- (1’) Tạo được rất nhiều phước đức
- (2’) Được hỷ lạc và hỷ lạc tối thượng
- (3’) Đạt được định
- (4’) Đạt được sự thanh tịnh

(b’) Tập hợp thứ hai gồm bốn lợi ích

- (1’) Sẽ nhận được nhiều hộ trì
- (2’) Làm giảm, chấm dứt và hoàn toàn tiêu trừ mọi ngăn che xuất phát từ niềm tin không chân chính
- (3’) Được liệt vào bậc xuất chúng, người thực sự thành tựu tình trạng siêu phàm
- (4’) Làm vui lòng và được sự chấp thuận của thầy và bạn đạo, và của chư thần hoan hỷ nơi giáo pháp

(ii) Những lợi ích được trình bày trong các chi dạy riêng

- (a') Được kể là Phật tử
- (b') Xứng đáng được thọ trì tất cả các giới
- (c') Làm giảm và diệt trừ những ngăn che do nghiệp báo đã tích lũy trước đây
- (d') Tích lũy được rất nhiều phước đức
- (e') Không bị rơi vào các cõi khổ
- (f') Không bị các chướng ngại nhân hoặc phi nhân ngăn trở
- (g') Thành tựu mọi điều ước muốn
- (h') Mau chóng đạt được Phật quả
- (i') Giữ gìn quy y và không từ bỏ Tam Bảo ngay cả khi nói đùa hoặc phải mất mạng

[Chương 13 Các Tính Chất Tổng Quát của Nghiệp]

b' Phát triển được niềm tin xác tín rằng nghiệp là cội rễ của mọi hạnh phúc tạm thời và điều thiện lành chắc chắn

1' Quán chiếu về nghiệp và ảnh hưởng của nó nói chung

a'' Phương cách thật sự để quán chiếu một cách tổng quát

1'' Tính chắc chắn của nghiệp

2'' Tính khuếch đại của nghiệp

3'' Không phải chịu những hậu quả của các hành động quý vị không làm

4'' Những hành động quý vị làm sẽ không mất đi

[Chương 14 Các Loại Nghiệp Khác Nhau]

b'' Quán chiếu những đặc thù về sự phân hóa của nghiệp

1'' Những giảng dạy chính về mười nghiệp đạo

2'' Việc xác định các quả của hành động

(a) Các hành động bất thiện và quả của nó

(i) Những nghiệp đạo thật sự của các hành động bất thiện

(ii) Phân biệt độ nặng

(a') Độ nặng của mười bất thiện đạo

(b') Bàn qua về những tiêu chuẩn của các hành động mãnh liệt

(1') Sức mạnh về phía người nhận

(2') Sức mạnh về mặt yểm trợ

(3') Sức mạnh về mặt đối tượng

(4') Sức mạnh về mặt thái độ

(iii) Bàn về quả

(a') Quả đã thành hình

(b') Quả tương hợp với nhân

- (c') Quả gián tiếp/phương tiện quả
- (b) Các hành động thiện và quả của nó
 - (i) Hành động thiện
 - (ii) Quả của hành động thiện
- (c) Một trình bày về các cách phân loại khác của nghiệp
 - (i) Phân biệt giữa biểu nghiệp và vô biểu nghiệp
 - (ii) Nghiệp mà quả của nó quý vị chắc chắn sẽ trải qua hoặc chỉ có triển vọng trải qua
- 2' Suy ngẫm chi tiết về nghiệp và nghiệp quả
 - a" Những tính chất của quả thành hình
 - b" Những kết quả của quả
 - c" Những nguyên nhân của quả

[Chương 15 Trau Dồi Giới Hạnh]

- 3' Làm thế nào để trau dồi giới hạnh, lánh xa điều ác sau khi đã quán chiếu về nghiệp và nghiệp quả một cách tổng quát và chi tiết
 - a" Giải thích tổng quát
 - b" Đặc biệt là cách tịnh hóa qua bốn năng lực
 - 1" Năng lực diệt trừ
 - 2" Năng lực của việc áp dụng các biện pháp đối trị
 - 3" Năng lực của việc xa lánh các lỗi lầm
 - 4" Năng lực nền tảng

[Chương 16 Thái Độ của Người Có Khả Năng Nhỏ]

- b) Tầm mức thái độ của người có khả năng nhỏ {hạ căn, căn cơ thấp}
- c) Làm sáng tỏ những quan niệm sai lầm về thái độ của người có khả năng nhỏ

[Chương 17 Tám Loại Khổ]

- 2) Điều phục tâm trong các giai trình đạo của người có khả năng trung bình
 - a) Huấn luyện tâm trí
 - i) Xác định thế nào là tâm hướng tới giải thoát
 - ii) Phương pháp phát triển tâm hướng tới giải thoát
 - a' Suy ngẫm về khổ và nguồn gốc của khổ
 - 1' Suy ngẫm về khổ đế - những khuyết điểm của sinh tử luân hồi
 - a" Cho thấy tầm quan trọng của việc Đức Phật khẳng định khổ đế là chân lý đầu tiên của Tứ Đế
 - b" Cách thiền quán thực tế về khổ
 - 1" Suy ngẫm về cái khổ chung của sinh tử luân hồi
 - (a) Suy ngẫm về tám loại khổ

- (i) Khổ của việc sinh ra đời
- (ii) Khổ của tuổi già
- (iii) Khổ của bệnh
- (iv) Khổ của chết
- (v) Khổ của việc phải gặp điều bất như ý
- (vi) Khổ của việc phải xa lìa điều như ý
- (vii) Khổ của việc không có được những thứ mình muốn
- (viii) Khổ của ngũ uẩn bị chiếm hữu

[Chương 18 Sáu Loại Khổ]

- (b) Suy ngẫm về sáu loại khổ
 - (i) Khuyết điểm về tính không chắc chắn
 - (ii) Khuyết điểm về tính không thể toại nguyện được
 - (iii) Khuyết điểm về việc phải bỏ thân thể lập đi lập lại
 - (iv) Khuyết điểm về việc phải tái sinh lập đi lập lại
 - (v) Khuyết điểm của việc phải giáng hạ xuống thấp lập đi lập lại
 - (vi) Khuyết điểm của việc không có bạn đồng hành

[Chương 19 Thiên Quán Thêm về Khổ]

- (c) Thiên quán về ba loại khổ
 - (i) Khổ do thay đổi
 - (ii) Khổ do đau đớn
 - (iii) Khổ do duyên sinh
- 2'' Suy ngẫm về các đau khổ cụ thể
 - (a) Cái khổ của con người (skt. manuṣya)
 - (b) Cái khổ của A-tu-la (skt. Asura)
 - (c) Suy ngẫm về cái khổ của chư thiên (skt. deva)
 - (i) Chư thiên của dục giới
 - (a') Cái khổ của việc phải chết và bị giáng xuống các giới thấp
 - (1') Cái khổ của chết
 - (2') Cái khổ của việc phải giáng xuống các cảnh giới thấp
 - (b') Cái khổ của âu lo
 - (c') Cái khổ của việc bị cắt chém, đâm rạch, giết chết, và bị đuổi đi
 - (ii) Chư thiên của sắc giới và vô sắc giới

[Chương 20 Nguồn Gốc của Sự Khổ]

- 2' Suy ngẫm về tiến trình luân hồi về mặt nguồn gốc

- a” Phiền não khởi lên như thế nào
 - 1” Nhận diện phiền não
 - 2” Thứ tự theo đó phiền não khởi lên
 - 3” Các nguyên nhân của phiền não
 - 4” Những sai sót của phiền não
- b” Từ đó quý vị tích lũy nghiệp như thế nào
 - 1” Xác định nghiệp mà quý vị tích lũy
 - (a) Nghiệp từ sự dụng tâm
 - (b) Nghiệp từ hành động có dụng tâm
 - 2” Quý vị tích lũy nghiệp như thế nào
 - (a) Tích lũy nghiệp vì các cảm giác lạc thú
 - (i) Tích lũy nghiệp vì lạc thú xuất phát từ vui hưởng những đối tượng ưa thích – sắc, thanh, và những thứ tương tự
 - (ii) Tích lũy nghiệp vì đạt hỷ lạc trong thiền định, sau khi quý vị đã từ bỏ tham luyến đối với các lạc thú giác quan bên ngoài
 - (b) Tích lũy nghiệp vì các cảm giác trung tính
- c” Quý vị chết và tái sinh như thế nào
 - 1” Trạng huống của cái chết
 - 2” Tâm thức vào lúc chết
 - (a) Chết với tâm thiện lành
 - (b) Chết với tâm bất thiện
 - (c) Chết với tâm trung tính về mặt đạo đức
 - 3” Hơi nóng tụ ở đâu
 - 4” Sau khi chết quý vị vào tình trạng trung ấm như thế nào
 - 5” Rồi quý vị tái sinh như thế nào

[Chương 21 Mười Hai Yếu Tố Duyên Khởi]

- b’ Suy ngẫm từ quan điểm mười hai duyên khởi
 - 1’ Sự phân chia thành mười hai yếu tố
 - 2’ Sự phân loại giản lược các yếu tố
 - 3’ Số đời cần trải qua để hoàn tất tất cả mười hai yếu tố
 - 4’ Tầm quan trọng của mười hai yếu tố được tóm lược như thế nào

[Chương 22 Thái Độ của Một Người Có Khả Năng Trung Bình]

- b) Mức độ quyết tâm muốn được giải thoát
- c) Phá tan những ý niệm sai lầm

[Chương 23 Năm Chắc Bản Chất của Con Đường Dẫn Tới Giải Thoát]

- d) Năm chắc bản chất của con đường đưa tới giải thoát
 - i) Loại cuộc sống qua đó quý vị có thể làm ngưng luân hồi
 - ii) Loại lộ trình quý vị phải tu tập để làm ngưng luân hồi

a' Sự chắc chắn của việc liệt kê ba tu tập

1' Các giai đoạn điều phục tâm

2' Các kết quả

3' Những đối tượng mà chúng tiêu trừ

b' Việc quyết định thứ tự của ba tu tập

[Chương 24 Tính Chất của Tam Vô Lậu Học]

c' Tính Chất của Tam Vô Lậu Học

Khai Luận

Xin kính lễ hồi hướng lên bốn sư Văn-thù-sư-lợi {Diệu Âm - Mañjughoṣa}.

Con cúi đầu đánh lễ đấng Thế Tôn Thích-ca,
Thân của Người được tạo từ muôn ngàn đức hạnh Ba-la-mật-đa,
Khẩu của Người làm thỏa nguyện vô hạn chúng sanh,
Ý của Người thấu rõ chánh tri kiến về vạn pháp.

Con hạ mình đánh lễ trước ngài Vô Năng Thắng {Di-lặc - Ajita}
và ngài Văn-thù-sư-lợi,
Là các truyền nhân tối cao của đấng Bốn Sư Vô Thượng Sĩ [đức Phật],
Đã tiếp thụ gánh vác tất cả các hành vi của đấng Chiến Thắng,
Các hạnh đó tỏa hào quang đến vô lượng cõi Phật-đà.

Con cúi đầu dưới chân Tổ Long Thọ và Vô Trước,
Đã nổi danh trong tam cấp¹, trang nghiêm toàn cõi Nam Thiệm Bộ Châu²
Người đã soạn các luận giảng chính xác
Về chủ ý thâm thâm khôn lường của các đấng Phật mẫu.³

¹Tức là các cấp giới luật của Thanh Văn thừa, Bồ-tát thừa và Mật thừa – ở đây có sự phân biệt với thuật ngữ *tam thừa* hay dùng trong các tài liệu Phật giáo Việt Nam bao gồm Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ-tát thừa.

²BA1 Trong thiên văn học Phật giáo, Nam Thiệm Bộ Châu {skt. Jambudvīpa} là châu lục phía Nam của Tứ Đại Châu bao quanh núi Tu-di {skt. Meru} trung tâm của thế giới. Đây là châu lục mà loài người có đủ duyên (điều kiện) bên trong và bên ngoài cho việc tu tập tôn giáo.

³BA2 "Phật Mẫu của đấng Chiến Thắng" (tức các vị Phật) là kinh *Bát-nhã Ba-la-mật-đa* {skt. *Prajñāpāramitā-sūtra*} Trí huệ là mẹ của tất cả các đấng Chiến Thắng có nghĩa là chư Phật, trong phạm trù về

Con cúi đầu trước tổ Nhiên Đăng [Atiśa], đã gánh vác kho tàng giáo huấn,
Bao gồm các mấu chốt hoàn chỉnh và không sai lạc
Của lộ trình về quan điểm thâm sâu và các hành vi quảng bác
Đã được trao truyền từ hai tổ tiên phong vĩ đại kia

Con hạ mình tôn kính trước các đạo sư
Là người mà hành vi thiện xảo được hướng động bởi lòng từ ,
Là sự sáng soi cho cửa ngõ thiện duyên dẫn đưa đến giải thoát,
Là mắt để thấy được muôn vàn kinh điển vô biên.

Nay những ai xúc tiến nỗ lực vào thiền đã học hỏi một ít [kinh văn cổ điển],
Trong khi những kẻ đa văn lại không đủ thiện xảo về mấu chốt của việc thực hành.
Họ thường có khuynh hướng xem kinh văn qua các nhãn quan bộ phái,
Không thể nào dùng luận lý để phân biệt ý chỉ của kinh văn

Cho nên, sau khi thấy họ thiếu vắng lộ trình để đạt đến thiện tri,
Đấng Thế Tôn hoàn tất các giáo huấn, các điểm chính của giáo pháp, [2]
Tôi đã hứng khởi để giảng giải
Về con đường của các nhà tiên phong vĩ đại này.

Tất cả những ai có duyên may không bị che mờ bởi bóng đen về bộ phái.
Và những ai có khả năng tinh thần phân biệt được chánh tà,
Và những ai mong ước tạo ra cuộc đời tốt đẹp an lạc
Hãy nên giữ nhất tâm lắng nghe [3]

việc phát triển trí huệ vốn hiểu biết tánh Không và v.v... thì có thể đạt Phật quả tối hậu.

Ở đây việc giảng dạy mà tôi sẽ giải thích là cách thức mà những người thiện duyên sẽ được dẫn dắt đến Phật quả bằng phương tiện của giai trình đến giác ngộ: (1) là sự gồm thâu các điểm chính của tất cả các kinh văn của đấng Chiến Thắng, (2) là các lộ trình tu tập đã được rèn luyện bởi hai đại tiên phong: Long Thọ và Vô Trước, (3) là hệ thống cho các chúng sinh tối cao tiến bộ lên trạng thái nhất thiết trí {toàn giác} và (4) là một nội hàm đầy đủ tất cả các giai đoạn được tu tập bởi ba loại người {hạ, trung và thượng căn}.

Các thiện tri thức của Học viện Nālandā vinh quang được xem là đã giải thích việc giảng dạy bằng cách thức của ba thuần khiết {thanh tịnh}: lời giảng thuần khiết của đạo sư, tâm thức thuần khiết của đệ tử, và giáo pháp thuần khiết sẽ được giảng dạy. Sau một thời gian giáo pháp này được lan rộng đến Vikramalaśīla,¹ người ta cho rằng thật là điều quan trọng cho các thiện tri thức để bắt đầu {việc giảng dạy} bằng ba đề tài gồm: sự vĩ đại về tác giả của giáo pháp, sự to tát chính giáo pháp và cách thức nên được giảng giải và lắng nghe giáo pháp đó. Giữa hai phương cách {dạy và học} đã nổi tiếng này, ở đây, tôi sẽ theo cách thứ nhì trong các giảng giải của tôi.

Giảng dạy này về giai trình đến giác ngộ gồm bốn phần:²

¹BA3 Chữ đã được sửa chính tả lại từ chữ "Vrikāmalaśīla" theo A-kyā:92.5-93.3, người đã đề cập đến cách viết đúng của tên này và nói rằng bất kể sự xuất hiện của nó bao lâu và bao nhiêu lần xuất bản bài luận của tổ Tsonkhapa như là Vrikmalāśīla, chữ viết đúng chính tả là Vikramalaśīla.

²BA4 Phần dàn ý này là một phần của kinh văn Tây Tạng. Các dịch giả đã bao gồm dàn ý nội dung cho mỗi chương ở phần đầu của các chương đó và các phân mục của dàn bài này được trình bày xuyên suốt trong chương. Khi một phân mục đề cập đến các chương tới, các dịch giả sẽ chỉ ra đó là các chương nào. Khi một phân mục đề cập đến các chi tiết bao gồm trong hai tập kế, họ sẽ ghi rõ số chương mà trong đó chi tiết đó bắt đầu và thêm vào từ "và tiếp sau đó".

1. Chỉ ra sự vĩ đại của tác giả của giáo pháp này để xác lập rằng giáo pháp đó là nguồn chánh pháp (chương 1)
2. Chỉ ra sự vĩ đại của giáo pháp để mang đến lòng tôn kính với các huấn thị (chương 2)
3. Cách thức để lắng nghe và giảng giải các giáo pháp này (chương 3)
4. Các thức dẫn dắt đệ tử với các huấn thị thật sự (chương 4 trở đi)

Chương 1: Atiśa¹

1. Chỉ ra sự vĩ đại của tác giả của giáo pháp này để xác lập rằng giáo pháp đó là nguồn chánh pháp {quyền năng}:

A. Tái sinh trong một dòng dõi quý tộc

B. Đạt được các phẩm hạnh cao quý.

1. Qua học hỏi nhiều kinh văn đạt được tri kiến trác tuyệt

2. Đạt phẩm hạnh thâm sâu về tri kiến chứng nghiệm từ việc thực hành đúng.

a. Ngài Atiśa thành tựu trong rèn luyện giới luật

1) Giữ gìn các thệ nguyện tối cao về việc giải thoát cá nhân²

2) Giữ gìn Bồ-tát giới³

3) Giữ gìn các thệ nguyện Kim Cương thừa

b. Ngài Atiśa thành tựu trong tu tập thiền định

1) Rèn luyện định lực theo kinh điển và mật điển thông thường

2) Rèn luyện các định lực siêu việt

c. Ngài Atiśa thành tựu trong rèn luyện trí huệ

1) Rèn luyện trí huệ thông thường

2) Rèn luyện Trí huệ siêu việt

¹Có nơi dịch là A-Đề-sa hay Nhiên Đăng Cát Tường Trí (skt. Atiśa) , một Đại sư người Đông Ấn (982-1054), đã đóng góp rất nhiều trong việc truyền Phật giáo sang Tây Tạng. Sư chuyên nghiên cứu các phương pháp phát triển Bồ-đề tâm (skt. bodhicitta). Là Tổ của dòng Ma-kiệt-đà (skt. magadha) và thuyết sư tại đại học Siêu Giới (skt. vikramāśīla), Sư được mời qua Tây Tạng và sống ở đó 12 năm cuối đời mình. Sư là người sáng lập trường phái Kadampa (Ca-đương) và có ảnh hưởng lớn đến phái Gelug (Cách Lỗ).

²Chữ Phạn là Prātimokṣa hay tên phiên âm từ chữ Hán là Ba-la-đề Mộc-xoa (chn. 波羅提木叉) còn gọi là biệt giải thoát giới là các giới luật ban đầu của hàng tăng sĩ Phật giáo – tức là các thệ nguyện hay là các nội quy cấm kỵ mà người tu hành không được vi phạm. Việc giữ gìn các giới luật được gọi là trì giới hay giữ giới.

³Hay còn gọi là các hạnh nguyện Bồ-tát.

C. Sau khi có được các phẩm hạnh cao quý, ngài Atiśa đã tiếp tục hoằng hóa

1. Hành trạng tại Ấn
2. Hành trạng tại Tây Tạng



1. Chỉ ra sự vĩ đại về giáo pháp của tác giả để xác lập rằng đó là nguồn chánh pháp {quyên năng}:

Những huấn thị này một cách tổng quát là từ *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận (Abhisamayālaṅkāra)*¹ được soạn thảo bởi đức Di Lặc. Riêng, nội dung của luận này là từ tác phẩm *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận*

(*Bodhi-patha-pradīpa*)² của Atiśa; do đó, tác giả của *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận* cũng chính là tác giả của bản [luận] này³.

Tên khác của Atiśa tuyệt vời là đại sư dīpaṅkaraśrījñāna.

A. Tái sinh trong một dòng dõi quý tộc

Như đã được nhắc đến trong bài kệ *Bát Thập Kệ Tụng (bsTod pa brygad cu pa)* viết bởi đại dịch giả Nag-tso (Nag-tsho)⁴

¹BA5 Đoạn văn này hàm ý về các kinh điển Ba-la-mật-đa (prajna-paramita sutra), chi tiết hóa lộ trình để giác ngộ (Sopa tr. 22).

²*Bồ-đề Đạo Đẳng Luận* (skt. *bodhipathapradīpa*) là một tác phẩm quan trọng của Đại sư Atiśa (980-1054), người truyền Phật pháp sang Tây Tạng trong thời kỳ truyền pháp thứ hai. Tác phẩm này là nền tảng tu học của hầu hết các tông phái Phật giáo tại đây. Đại ý của tác phẩm này là việc chia ra thứ bậc trong việc tu hành Phật pháp do căn cơ không giống nhau.

³BA6 Vì nguồn chính văn của bản luận *Lamrim Chenmo* là *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận*, nên Tsongkhapa cho rằng bản luận này cũng là của Atiśa qua đó nêu bật sự vĩ đại của Atiśa. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol1. P22. Lhundub Sopa. Wisdom. 2004.

⁴BA7 Nag-tsho-lo-tsa-ba-tshul-khriims-rgyal-ba (1011 - ?) sinh tại vùng Gung-thang của nNga'-ris nay là Ladakh. Ông đã thành công trong việc thỉnh mời và tháp tùng Atiśa đến Tây Tạng và lưu lại đó nhiều năm làm thầy dạy. Tên đầy đủ của bài kệ xưng tụng này về Atiśa

Ở Za-hor (nay là Bengal) thuộc phía đông Ấn độ,
Có một thành phố lớn là Vikramanipūra.
Đóng tại trung tâm thành phố là cung điện nguy nga
Của Hoàng gia với tên Kim Thắng Phướng
Với tài nguyên, sức mạnh và sự thịnh vượng
không thua kém vương triều của Trung Hoa ở phương đông.¹
Vua của xứ này là Kalyanaśri
Và hoàng hậu Śriprabhā
Có ba hoàng tử là Padmagarbha,
Candragarbha, và Śrigarbha.
Hoàng thái tử, Padmagarbha có năm hoàng thái phi và chín
người con trai.
Con trai cả của ông, Puṇyaśri,
Là một học giả vĩ đại thời bấy giờ
Thường được biết đến qua tên gọi Dhanaśri¹.

của Nag-tsho là Khams gsum chos kyi rgyal pod pal ldan mar me mdzad ye shes la bstod pa'í rab tu byed pa tshigs bcad brgyad cu pa. Bài tụng được tìm thấy trong Legs par bshad pa bka' gdams rin po che'í gsung gi gces btus nor bu'í bang mdzod (bKa' gdams bces btus) được dịch bởi Ye-shes-don-grub-bstan-pa'í-rgyal-mtsha, pp.30 -39. Một bản tiểu sử nhiều chi tiết hơn, Jo bo rje dpal ldan mar me mdzad ye shes kyi rnam thar rgyas pa (rNam thar rgyas pa) (bản tiểu sử chi tiết của Atiśa) phần lớn dựa vào Nag-tsho về Atiśa. Trích dẫn trên và trích dẫn sau đây lấy từ tác phẩm của Nag-tsho là bsTod pa brgyad cu pa đều thấy có trong rNam thar rgyas pa (Jo bo rje dpal ldan mar me mdzad ye shes kyi rnam thar rgyas pa), và khoảng gần mười câu kệ khác tiếp sau đó – có thể có một ngoại lệ. Các trích dẫn theo sau của Tsongkhapa từ các bài câu xưng tụng này sẽ được trích ra từ rNam thar rgyas pa. Các câu trích dẫn ở đây (với một ít khác biệt) là từ rNam thar rgyas pa: 48.8-12 và 49.9-16 nhưng là của Paṇḍita Kaṣitigarbha (Sa'í-snying-po), đệ tử đầu tiên của Atiśa. Đọc thêm chi tiết về rNam thar rgyas pa xem Eimer 1979, chi tiết về bsTod pa brgyad cu pa xem Blue annals (Roerich:242), và Eimer 1997: 142-146).

¹Theo niên đại thì đây có thể là Vương triều hậu Đường – Tóngguāng (同光) (923-926).

Người con út, Śrigarbha, tức là sư viryācandra.

Người con giữa, Candragarbha là đạo sư² tức tôn sư [Atiśa]

B. Đạt được các phẩm hạnh cao quý.

Việc ngài đạt đến các phẩm hạnh cao quý được giải thích trong 2 phần:

1. Bằng cách hiểu biết nhiều về các kinh văn, ngài đạt đến tri kiến sâu sắc về kinh điển.

2. Qua việc tiến hành tu tập đúng đắn, ngài chứng nghiệm được các phẩm chất cao quý về tri kiến chứng nghiệm.

1. Bằng cách hiểu biết nhiều về các kinh văn, ngài đạt đến tri kiến trác tuyệt về kinh điển

Trong *Bát Thập Kệ Tụng* của Nag-tsho có viết:³

Vào tuổi hai mươi một,

Người đã tinh thông sáu mươi bốn bộ môn⁴.

¹BA9 Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan (mChan: 20.5) cho rằng đó là Dhanaśrimita

²Từ chữ guru (skt. गुरु – guru) dịch nghĩa là *đạo sư*, thuật ngữ từ tiếng Tây Tạng nghĩa là một người có được tri kiến và trí tuệ sâu sắc cũng như có đủ thẩm quyền và đủ khả năng để hướng dẫn người khác. Còn được dịch là thiện sư hay thiện xảo sư. Theo trang WEB Rigpa Shedra thì thuật ngữ này được xem là tương đương với thuật ngữ "lama" {lạt-ma} (tib. ལ་མ་རྒྱལ་པ་པའི།, lama nampa shyi): Trong Phật giáo Tây Tạng thì người ta chia làm 4 loại guru: (1) Truyền nhân (tib. གང་ཟག་བརྒྱུད་པའི་ལ་མ་, gangzak gyüpe lama) nắm giữ truyền thừa, (2) Phật ngôn sư (tib. རྒྱལ་པ་བཀའ་ལི་ལ་མ་, gyalwa ka yi lama) là người thầy đại diện cho ngôn từ của đức Phật, (3) Tôn sư {bốn sư} (tib. ལྷང་པ་བཅད་ལི་ལ་མ་, nangwa da yi lama) là một vị sư phụ biểu tượng cho mọi trình hiện, (4) Chân sư (tib. རིག་པ་དོན་གྱི་ལ་མ་, rigpa dön gyi lama) là vị đạo sư tuyệt đối, là bản chất thật của tâm.
Guru. Rigpa Shedra. Truy cập 12/02/2012.

<<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Guru>>.

³BA10 rNam thar rgyas pa: 51.2-51.5.

⁴BA11 Sgyu rtsal. A-kyayongs'-dzin (A-kya: 89.1-2) có cho giải thích chi tiết về 64 môn công nghệ mà ông cho rằng đến từ bộ luận

Tất cả các loại hình công nghệ,
Phạn ngữ và toàn bộ triết học.

Như khẳng định ở đây, vào thời điểm hai mươi mốt tuổi, ngài đã trở thành một học giả trưởng thành sau việc rèn luyện trong các đề tài về kiến thức chung trong và ngoài Phật giáo, bốn loại kiến thức về văn phạm, lý luận, các kỹ năng, và y học.¹ [5] Đặc biệt hơn, Dro-lung-ba đệ nhất (Gro-lung-pa) kể rằng vào tuổi mười lăm, sau một lần nghe qua *Chính Lý Nhất Đích Luận*² của

Mahāvihāṃsa (Thuyết nhất thiết hữu bộ đại luận hay Tì-bà-sa đại luận), một yếu giải về Vi Diệu Pháp của phái Thuyết nhất thiết hữu bộ. Những bộ môn này cũng có liệt kê trong Bod rgya tshig mdzod chjen mo (Từ điển Tạng – Hoa) (Nhà xuất bản Nhân Dân 1984). Bao gồm 30 kỹ năng (bzo), như văn chương, thiên văn, võ nghệ, nài và huấn luyện các loại thú, và các môn thể thao; 18 kỹ năng thuộc về âm nhạc (rol mo'i bye brag) chủ yếu là các loại nhạc cụ khác nhau cùng như là giọng hát và các điệu đi kèm với tay chân; 7 loại cất giọng (glu dbyangs kyi nges pa), là các âm thanh giống các loài chim hay thú khác nhau để diễn bày các cảm xúc khác nhau; và 9 kỹ năng là các trạng thái cảm xúc mùa (gar gyui cha byad) diễn bày các ý tưởng cung cách khác nhau của thân (mãnh liệt, hùng dũng), khẩu, và ý (từ bi, an hòa). Ganguly (1962) có mô tả những điều này từ quan điểm của truyền thống Ấn.

¹BA12 rNam thar rgyas pa:34-35 có cho chi tiết về những gì mà Atiṣa đã tu học.

²skt. *Nyāyabindu-prakarana* đây là một trong loạt 7 tác phẩm làm nền tảng cho luận lý học Phật giáo của ngài Pháp Xứng (~ 600-650) Các tác phẩm đó là *Quan Tướng Thuộc Luận* (skt. *saṃbandhaparīkṣāprakarana*), *Lượng Quyết Định Luận* (skt. *pramāṇaviniścaya*) *Lượng Thích Luận* (skt. *pramāṇavarttika-kārikā*), *Chính Lý Nhất Đích Luận* (skt. *nyāyabindu-prakarana*), *Nhân Luận Nhất Đích Luận* (skt. *hetubindu-nāma-prakarana*), *Luận Nghị Chính Lý Luận* (skt. *vādanyāya-nāma-prakarana*), *Thành Tha Tướng Thuộc Luận* (skt. *saṃtānāntarasiddhi-nāma-prakarana*). Pháp Xứng là một trong những luận sư quan trọng của Phật giáo truyền thừa Nālandā. Ngài có nhiều đóng góp trong Duy thức học và Nhân minh học (tức là khoa học về lập luận).

Nguyệt Xứng, Atisa đã tranh luận với một học giả luận lý học phi Phật giáo nổi tiếng và đã đánh bại người này, bởi đó danh tiếng của ngài lan rộng khắp nơi.

Sau đó, ngài nhận điểm đạo trọn vẹn từ đạo sư Rāhulagupta, vị tổ thiên quán của Hắc Sơn Tự¹, người đã mục quán được Hevajra² và nhận được lời tiên tri từ Vajradākini³. Ngài đã được đặt pháp danh Mật thừa là Jñānaguhyavajra. Bằng sự rèn luyện trong suốt hai mươi chín năm trong Kim Cương Thừa với nhiều đạo sư, ngài đã đạt tới các thành tựu tinh thần và trở nên thiện xảo trong tất cả các mật điển và các giáo huấn. Khi ý tưởng “ta một mình thiện xảo trong Mật chú thừa”⁴ nảy lên với ngài thì lòng tự hào đó đã bị khuất phục bởi các Không hành nữ⁵ trong một giấc mơ khiến ngài thấy khối lượng lớn về lộ trình Mật chú mà ngài chưa bao giờ được biết trước đó.

Sau đó, các đạo sư và các giác thể⁶ được ủy thác hoặc trực tiếp hoặc trong mơ thúc giục ngài xuất gia, bảo rằng làm thế sẽ mang

¹BA13 Tức là vùng Kṛṣṇagiri hay Kālaśīlā (Chattopadhyaya 1981:73).

²Hevajra còn được mang tên là Hô Kim Cương, một giác thể (thánh bốn tôn) chính trong Mật tông. Vị đối ngẫu của Hevajra là Nairātmyā.

³Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan (mChan: 20.5) cho rằng đó là Dhanaśrimita.

⁴BA14 Mật chú thừa (gsang sngags kyi theg pa), hay Kim Cương thừa (rdo rje theg pa) là pháp tu hành được giảng dạy trong các kinh văn Mật tông, các Mật điển, và các lớp Mật điển (rgyud sde).

⁵BA15 về *Thub pa'i dgongs gsal*, Xem Geshe Wangyal and B. Cuttillo, *Illuminations* (Novato, 1988)

⁶Từ chữ “deity”.

Trong trường hợp được sử dụng thông thường thì thuật ngữ này chỉ đến các thần linh, các vị thuộc cõi trời, hay các biểu tượng siêu việt và sẽ được dịch là phạm thiên, chư thiên, thần thể, trời, hay thần linh tùy ngữ cảnh hay dòng văn.

Trong ngữ cảnh tu tập thiền Phật giáo, có một sự gắn gũi giữa khái niệm này và khái niệm Yidam được dùng rộng rãi trong Anh ngữ. Theo giải thích của ngài Sogyal Rinpoche về thuật ngữ này thì: “*Trong Mật thừa, nguyên lý về các giác thể là phương cách của giao cảm. Thật khó khăn để liên hệ sự biểu thị của các năng lực*

lại ích to tát cho giáo pháp và cho chúng sinh. Theo lời khẩn
hoãn của họ, ngài đã xuất gia, nhận lễ thọ cụ túc giới¹ từ một trụ

giác ngộ nếu chúng [các giác thể] không có sắc tướng hay nền tảng cho việc giao cảm cá nhân. Các giác thể được hiểu như là các biểu tượng, vốn được nhân cách hóa và thu bắt các phẩm chất và năng lực vô hạn của tâm trí huệ của các vị Phật. ... Qua tu tập việc tạo ra và thâm thấu vào các giác thể trong thực hành quán tưởng, hành giả ngộ ra rằng tâm thức vốn nhận thức giác thể và chính giác thể đó không tách biệt". Như trong nhiều giáo pháp mô tả về đối tượng thiền cũng như trong các maṇḍala {đàn tràng} thì giác thể có thể mang hình thức của các sự vật (không phải người) như hoa sen hay các âm tiết Phạn ngữ, xa hơn trong nhiều trường hợp liên quan đến tu tập thiền và maṇḍala giác thể có thể là một biểu tượng về sự hợp nhất của hai đặc tính giác ngộ dưới dạng kết hợp trong dạng hai người hay dạng hai chúng sinh đối ngẫu. Một số tài liệu đã dịch từ này trùng nghĩa với thuật ngữ Yidam là *bốn tôn* hay *hộ Phật* với ý tưởng các giác thể đó mang sắc tướng một con người hay chúng sinh đã giác ngộ (nghĩa hẹp); tuy nhiên, ở đây chúng tôi dùng thuật ngữ giác thể trong ý nghĩa tổng quát như vừa nêu trên.

Về khái niệm "yidam" (iṣṭadevatā) hay thần thể, bốn tôn hay bốn sư: Cũng theo Sogyal Rinpoche thì: "*Các hành giả Phật giáo Tây Tạng sẽ có một bốn tôn, đó là, một pháp tu tập về một vị Phật hay một vị giác thể cụ thể mà với vị bốn tôn đó họ có một mối liên hệ về nghiệp mạnh mẽ, vốn đối với họ là hiện thân của chân lý [giác ngộ], và họ mời gọi bốn tôn như là trọng tâm của tu tập. Vì sự tu tập của họ đã công nhận bốn tôn như là sự phát tỏa hào quang của tâm thức giác ngộ, nên họ có thể thấy các trình hiện cùng với sự công nhận này và khiến họ khởi sinh hình ảnh bốn tôn như là một giác thể".*

Như vậy, trong sách này, chúng tôi sẽ tùy theo ngữ cảnh để dùng thuật ngữ bốn tôn, giác thể, thần thể, hay thiên cho phù hợp. Nói chung giác thể trong một nghĩa hẹp chính là bốn tôn.

The Tibetan Book of Living and Dying. P 289. Sogyal Rinpoche. HarperOne. 1994.

¹Tức là lễ tấn phong để trở thành một tăng sĩ chính thức (sa-di).

trì đã đạt mức chứng nghiệm được thực tại¹ qua thiền định đạt đến lộ trình chuẩn bị². Vị Trụ trì này tên Śilarakṣita³, là một trưởng lão của Đại chúng bộ⁴ là một cột trụ lớn về kinh văn của luật tạng. Như phát biểu trong *Bát Thập Kệ Tụng*, trụ trì của ngài đã được mọi người biết đến như là người đã đạt tới lộ trình chuẩn bị”⁵ Xa hơn nữa, Atiśa đã được đặt pháp danh là Śri Dipaṃkarajñāna¹.

¹Ngụ ý vị thầy của Atiśa đã thực chứng được tính Không. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol1 p24. Lhundub Sopa. Wisdom. 2004.

²BA16 Có 5 giai đoạn tu tập từ lúc bắt đầu tu tập thiền định cho đến giác ngộ được gọi là 5 lộ trình: (1) Lộ trình Tích lũy – đạt được chánh định mạnh mẽ và làm việc hướng tới một trạng thái giác ngộ tính Không khởi lên từ thiền định. (2) Lộ trình Chuẩn bị – quen thuộc với trạng thái giác ngộ tính Không, cùng với việc nuôi dưỡng động lực từ bi, nhận thức được sự trình hiện của tính Không ngày càng rõ ràng hơn. (3) Lộ trình Tri kiến – tính Không được liễu ngộ trực tiếp, mà không có các ô nhiễm vi tế từ sự trình hiện nhị nguyên. Ở thời điểm này trong Đại thừa, bắt đầu giai đoạn thực hành Bồ-tát đạo. (4) Lộ trình Thiền định – lộ trình thiền định này là một lộ trình mở rộng sự thân thuộc hoá về tính Không. Ở cấp độ này, các mức cao hơn của Bồ-tát đạo lần lượt được chứng đắc. (5) Lộ trình Vô học – các trở ngại rất vi tế bị loại trừ hoàn toàn để đạt chánh giác. Tiếp theo đó, tâm thức đạt thành chánh đẳng chánh giác, và bản chất sâu xa của tâm trở thành Phật trí. *How to Practice*. p202-207. Dalai Lama. Pocket Books. 2002.

³Tên Śilarakṣita có thể dịch là Hộ Giới.

⁴Đại Chúng Bộ (skt. mahāsāṅghika) là thuật ngữ chỉ chỉ phái “đại chúng”, phần lớn, đa số của Tăng-già, tách ra từ đại hội kết tập Phật giáo lần thứ ba tại pāṭaliputra. Quan điểm của Đại chúng bộ được xem là tiền thân của giáo pháp Đại thừa sau này. Người ta đã tìm thấy nơi Đại chúng bộ quan điểm cho rằng, tất cả đều chỉ là giả danh, cái tuyệt đối cũng như tương đối, Niết-bàn hay Luân hồi, thể gian hay xuất thể gian. Tất cả những danh tự đó không hề có một thật chất trường tồn.

⁵ BA17 *rNam thar rgyas pa*: 61.12. Tài liệu ở đây và đoạn tiếp sau tìm thấy ở *rNam thar rgyas pa*: 60.3-62.6. Có sự khác biệt nhỏ trong trích dẫn ở dòng thứ hai: như được trích bởi Tsongkhapa, kết thúc

Cho đến tuổi ba mươi mốt, Atiśa đã tu học qua tập hợp các kinh luận ở các trình độ cao và thấp trong nội dung triết lý truyền thống Phật giáo. Đặc biệt tại O-tan-ta-pū-ri², Ngài tu học ở đó trong mười hai năm với vị đạo sư là Dharmarakṣita³ về *Đại Tì-bà-sa Luận*⁴. Qua việc thông tuệ các kinh luận của bốn truyền thừa⁵, ngài phân biệt và không nhầm lẫn cho đến từng chi tiết nhỏ nhất giữa các trường phái này về các ứng xử nào nên được tiếp thu và nên tránh trong các giới luật như là những phương thức để bố thí và thọ thực. [6]

Do vậy, thông hiểu qua lượng giáo pháp nhiều tựa biên của truyền thống riêng và của các truyền thống khác, ngài đạt đến chính kiến về tất cả các mâu chốt của giáo pháp kinh điển.

2. Qua việc tiến hành tu tập đúng đắn, ngài chứng nghiệm được các phẩm chất cao quý về tri kiến chứng ngộ.

Một cách tổng quát có Tam Tạng kinh điển⁶ quý báu bao gồm tất cả các giáo pháp của đức Tội Thắng¹. Giống như là việc tất

dòng là *rab tu grags*; như được tìm thấy trong *rNam thar rgyas pa* lại viết thành *grags pa yin*. Về ý thì cùng một nghĩa.

¹Tên Śri Dipaṃkarajñāna dịch nghĩa là Nhiên Đăng Cát Tường Trí.

²BA18. Có nhiều cách viết tên này, một cách viết thông dụng khác là Odantapuri. Vị trí chính xác của Odantapuri chưa được khẳng định.

³Dịch nghĩa tên này là Pháp Hộ.

⁴BA19 *Đại tì-bà-sa Luận* (skt. *mahāvibhāṣā*), một bộ luận được biên soạn trong lần Đại hội kết tập Phật giáo lần thứ IV tại Kashmir dưới sự chủ trì của Thế Hữu (skt. *vasumitra*). Đại tì-bà-sa luận trình bày quan điểm chính thức của phái Thuyết nhất thiết hữu bộ.

⁵BA20 Bốn truyền thừa hay bốn trường phái thuộc Tiểu thừa. Theo Ngag-dbang-rab-brtan (mChan:23.6) đó là Thuyết nhất thiết hữu bộ (skt. *Sarvāstivādin*), Đại chúng bộ (skt. *Mahāsaṃghika*), Thượng tọa bộ hay Trưởng lão bộ (skt. *Sthāvira*) và Chánh lượng bộ (skt. *Sammitīya*).

⁶Toàn bộ giáo pháp Phật giáo được phân chia thành 3 loại chính đó là Kinh tạng (*sūtra-piṭaka*) bao gồm các bài giảng của chính đức Phật hoặc các đại đệ tử.

cả các giáo pháp của kinh điển được chứa trong Tam tạng thì tất cả các giáo pháp như khi được chứng nghiệm gọi là Pháp của giác ngộ được bao gồm trong Tam học² Với mỗi quan hệ như thế, các kinh văn và các chú giải của giáo pháp đề cao việc tu tập giới luật như là một cơ sở cho tất cả các phẩm chất tốt đẹp như là các tu tập trong định và tuệ. Do đó, ngay từ khởi đầu các thiện tri thức cần phải có những phẩm chất tốt của tri kiến đến được từ khung cảnh của việc rèn luyện giới luật.

a. Ngài Atisa thành tựu rèn luyện giới luật³

Việc ngài Atisa thành tựu rèn luyện giới luật được giải thích trong mỗi quan hệ đến 3 khía cạnh:

1. Các thế nguyện tối cao cho việc giải thoát cá nhân

Luật tạng (vinaya-piṭaka) chứa đựng lịch sử phát triển của Tăng-già (saṅgha) cũng như các giới luật cho người tu hành.

Luận tạng (abhidharma-piṭaka) cũng được gọi là A-ti-đạt-ma chứa đựng các quan niệm đạo Phật về triết học và tâm lý học. Ba thành phần này gọi chung là Tam Tạng (tripiṭaka).

¹Đức Tối Thắng ở đây tức là đức Phật Thích-ca Mâu-ni.

²BA21 Tam học (trīśikṣā) là ba pháp môn tu học chính của người theo đạo Phật gồm:

giới (adhiśīlāsīkṣā): Hạn chế các hành vi tạo nghiệp bất thiện và phát huy các hành vi thiện đức; *định* (adhicitta-sīkṣā): Thiền định tập trung, rèn luyện sự tỉnh giác trong đời sống; *tuệ* (adhiprajñā-sīkṣā): phát triển tuệ giác thấu hiểu bản chất của sự vật (pháp) nhằm đạt đến giải thoát trọn vẹn. Cả ba pháp môn trên liên hệ chặt chẽ và bổ xung nhau. Hành giả không thể đạt đến giác ngộ viên mãn nếu không hoàn tất cả ba pháp môn trên.

³BA23 Đề mục này không được nêu rõ trong đại luận của Tsongkhapa, nhưng nó lại được tìm thấy trong danh mục của các dàn bài khác như trong bộ luận Byang chub lam rim chen mo'i sa bcad và trong bộ luận 'Jam-dbyangs-bzhad-pa. 's mChan (Chú giải về bốn mối tương quan chặt chẽ) 24.5. Sự thích đáng cần nêu ra của đề mục này được biểu thị qua luận điểm song hành với các phần tiếp theo sau là: b. Ngài Atisa thành tựu trong rèn luyện thiền định và c. Ngài Atisa thành tựu trong rèn luyện trí huệ.

2. Giới nguyện Bồ-tát
3. Giới nguyện Kim Cương thừa

1) Giữ gìn các thế nguyện tối cao về giải thoát cá nhân

Trong *Bát Thập Kệ Tụng*, Nag-tso viết:¹

Con cúi đầu trước trưởng lão trì giữ các giới luật,
Các tăng sĩ tối cao, thành tựu trong các hạnh nghiệp cao quý
Ngài, đã bước vào ngưỡng cửa Thanh Văn² thừa
Bảo tồn giới hạnh tựa bò-tót³ giữ đuôi.

Bò-tót thật luyện chấp các sợi lông đuôi của nó đến nỗi lỡ khi một cọng lông vướng vào trong bụi cây, thì nó có thể bất chấp tính mạng nhằm bảo đảm không để mất cọng lông nào ngay cả khi nó có thể bị giết bởi người thợ săn. Cũng như thế, sau khi nhận đủ các hạnh nguyện tu sĩ, không phải chỉ với các giới điều trọng yếu mà dù chỉ với những chi tiết nhỏ, ngài đã dám liều thân để gìn giữ. Do đó, như có nêu trong *Bát Thập Kệ Tụng*, ngài là một trưởng lão trì giữ các giới luật.

2) Atisa thành tựu trì giữ các giới nguyện Bồ-tát

Trong *Bát Thập Kệ Tụng* có nêu:⁴

Ngài, đã bước vào ngưỡng cửa Bát-nhã thừa

¹BA24 rNam thar rgyas pa:94.15-18.

²BA25 Điều này có nghĩa là các thế nguyện tu sĩ được thực thi tương hợp với kinh văn của Thanh Văn thừa chứ không phải nói rằng Atisa là một Thanh Văn trong ý nghĩa ngài có một động lực theo tiểu thừa.

³Anh ngữ viết là Yak, tên giống đực của một loại bò-tót với lông dài phổ biến ở các vùng Hymalaya Trung Nam Á, cao nguyên Tây Tạng, Tân Cương và Mông Cổ. Vì chúng thuộc dạng bò-tót và ở Tây Tạng không bị nhầm lẫn với các loài bò khác, chúng tôi đôi khi sẽ dùng thuật ngữ "bò-tót" để chỉ giống bò Yak này.

⁴BA26 rNam thar rgyas pa:95.9-12.

Phát triển một giải pháp toàn tâm thuần khiết và dựa trên tâm
giác ngộ, ngài
không bỏ rơi các chúng sinh
Con cúi đầu trước ngài, đấng trí huệ và từ bi.

Cho nên, điều đó nói lên rằng ngài đã tu tập nhiều giáo pháp để
phát triển tâm thức của giác ngộ, có gốc rễ từ yêu thương và bi
mẫn. Đặc biệt, nhờ vào ngài Ser-ling-pa (gSer-gling-pa)¹, ngài
đã tu tập trong thời gian dài giáo pháp được chuyên xuống từ
Bồ-tát Di lạc và Văn-thù-sư-lợi cho đến Vô Trước và Tịch Thiên
một cách tương ứng. [7]

Qua đó, như trong *Bát Thập Kệ tụng* có nêu:²

Người gạt một bên quyền lợi riêng mình và nhận lấy
gánh nặng từ lợi ích của tha nhân³ chính là đạo sư của con
[Atiśa]

Khởi lên trong tim ngài là tâm thức của giác ngộ chắt chiu cho
tha nhân hơn cho chính mình. Tâm nguyện đó trong ngài bao
gồm tâm thức của giác ngộ {Bồ-đề tâm (tib. བྱང་ཀྱི་སེམས་)} đã phải
được thực thi. Sau đó, ngài tu học các pháp nhằm theo đuổi các
hứa nguyện của ngài để rèn luyện trong các đợt sóng vĩ đại của
các nguyện ước Bồ-tát, và với những hành vi thiện đức đó, ngài
không bao giờ vi phạm các giới luật của các con Phật⁴.

3) Atiśa thành tựu trì giữ các giới nguyện Kim Cương thừa

¹BA27 Xem J. Hopkins, *Practice of Emptiness: The Perfection of Wisdom* Chương về *Fifth Dalai Lama's "Sacred Word of Manjusri"* (Dharamsala, 1976).

²BA28 rNam thar rgyas pa:87.2-3.

³Chữ "tha nhân", người dịch dùng ở đây và về sau là để ám chỉ tất cả các chúng sinh hữu tình khác với chủ thể trong câu chú không riêng dành cho những "con người" hay "chúng sinh dạng người".

⁴BA29 Con Phật (rgyal sras) tức là Bồ-tát.

Bát Thập Kệ Tụng có ghi:¹

Đã bước qua ngưỡng của Kim cương thừa,
Ngài tự quán mình là một giác thể và đạt được Tâm Kim
cương²
Thiền Vương, Avadhūtipa³,
Con cúi đầu trước ngài người tiến hành các tu tập Mật.

Nag-tso biểu lộ một xung tụng chung, gọi Atiśa là Du-già vương do ngài đạt được mức tập trung của giai đoạn tổng quát, trong đó ngài xem thân mình như là một giác thể, và sự thiền định của giai đoạn hoàn tất, theo đó ngài đạt tới trạng thái kim cương của tâm thức. Đặc biệt, trong khía cạnh về việc bảo đảm các thể nguyện và không vi phạm các luật Mật thừa, thì *Bát Thập Kệ Tụng* có nêu⁴:

Vì ngài luôn toàn tâm và tinh thức,
Ngài không còn những ý tưởng vô hạnh
Tế nhị và cảnh giác, không mảnh khóc không đòi hỏi,
Ngài không nhiễm ứ bởi những sai phạm.

¹BA30 rNam thar rgyas pa:95.16 - 96.1.

²BA31 Ở đây ngài Atiśa tu tập pháp môn thiền định giác thể (diety yoga). Điều này cho thấy Atiśa đã đạt giai đoạn hoàn tất của thực hành Mật điển tối cao tức là đạt trạng thái thiền định trí huệ bất nhị giữa tính Không và hỷ lạc. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol1 p30-31. Lhundub Sopa. Wisdom. 2004.

³BA32 Avadhūtipa là một danh hiệu cho Atiśa nghĩa là "người đã tiến hành các tu tập liên quan đến kinh (mạch) trung ương". – {Ngoài ra, theo tài liệu của Berzin Archieve, và nhiều trang Phật giáo Tây Tạng như www.lamrim.com và www.fpmt.org thì Atiśa cũng có một sư phụ tên là Avadhutipa.

<http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/approaching_buddhism/teachers/lineage_masters/life_Atisa.html>. May 02 2009. Geshe Ngawang Dhargyey. 2009. The Berzin Archives}.

⁴BA33 rNam thar rgyas pa:96.17 - 97.1.

Do vậy, Atiśa không chỉ dừng cảm trong việc hứa hẹn tu tập các giới luật của cả ba cấp độ¹ mà còn bảo trì các giới luật đó bằng cách giữ gìn các tuyên hứa và không vi phạm các giới hạn của các giới luật. Ngay cả với vi phạm nhỏ nhất, ngài lập tức gột rửa sai sót đó bằng nghi thức thích hợp để phục hồi lời nguyện. Biết rằng bản tiêu sử này làm hoan hỷ các học giả hiểu biết về các điểm mấu chốt của kinh điển; nêu gương cho họ. [8]

b. Atiśa thành tựu tu tập thiền định

1) Rèn luyện định lực theo kinh điển và mật điển thông thường

Tâm thức ngài trở nên hoạt dụng trong thiền định

2) Rèn luyện các định lực siêu việt

Ngài đạt tới một sự an trụ cao trong giai đoạn tổng quát bởi do đã thực hành các công năng thâm diệu trong sáu hay ba năm². Thời đó, sau khi nghe các bản nhạc mật điển được hát bởi các Không hành nữ tại Odḍiyāna, ngài ghi nhớ chúng.

c. Ngài Atiśa thành tựu trong rèn luyện trí huệ

1) Rèn luyện trí huệ thông thường

Ngài đạt đến một tuệ giác hợp nhất giữa thiền định và trí huệ

2) Rèn luyện trí huệ siêu việt

Ngài đạt tới một định lực đặc biệt của giai đoạn hoàn tất. *Bát Thập Kệ Tụng* viết:

Rõ ràng ngài thành tựu lộ trình chuẩn bị
Theo đúng với kinh điển mật chú thừa

¹BA34 Ba cấp độ giới luật là Thanh Văn, Bồ-tát, và Mật thừa.

²BA35 Lochö Rimbochay cho rằng “thực hành các công năng thâm diệu” (rig pa brtul zhugs) tức là các rèn luyện của người thực hành Mật tông cao cấp tương phản với những người thông thường rằng người đó trông như mất trí.

c. Sau khi có được các phẩm hạnh cao quý, ngài Atiśa đã tiếp tục hoằng hóa

1. Hành trạng tại Ấn-độ

Trong cung điện về đại giác ngộ ở Bodh-gaya¹, ngài duy tôn Phật pháp ba lần bằng cách sử dụng các giáo pháp để đánh bại giáo lý của các triết gia ngoài Phật giáo. Với sự tôn trọng đến các giáo phái Phật giáo cao lẫn thấp, ngài đã thuyết giảng sâu hơn thông qua việc dọn sạch những sai lạc của vô minh, những tà kiến, và những nghi ngờ. Vậy nên các giáo phái không cùng hệ phái, xem ngài như là một bảo trang. Như trong *Bát Thập Kế Tung*:²

Trong thánh điện của toàn giác
Khi tất cả đã tụ họp về
Với giọng âm tựa sư tử hồng
Ngài làm bối rối tâm trạng tất cả
Những ai bênh vực các tín điều thấp kém,
Của giáo phái mình và giáo phái khác

Cũng như là:³

Có tại Otantapūri
Hai trăm năm mươi tầng sĩ
Tại vikramaśīla
hiện diện gần đủ trăm
Cả bốn truyền thừa chính⁴ đều tham dự
Ngài không chút kiêu hãnh trước các truyền thừa

¹Là thánh địa Phật giáo thuộc bang Bihar Ấn-độ. Đây chính là nơi đức Phật Thích-ca Mâu-ni nhập niết bàn. Còn gọi là Bồ-đề Đạo tràng.

²BA36 rNam thar rgyas pa:40.13-16. Bốn trang cuối cũng được trích dẫn tại 21.7-8.

³BA37 Ibid.: 92.13-93.1. Roerich (1979: 43) các trích dẫn của kệ này như là nguồn chỉ cho thấy sự suy tàn như thế nào của Phật giáo tại Ấn trong vào thời gian của Atiśa.

⁴BA38 Xem lại chú thích 30 về các giáo phái chính trong tiểu thừa

Mà trở nên bảo trang của tất cả
Tứ chúng của cùng một bồn sư
Trong mọi lãnh vực
Thuộc vương quốc Magadha¹ [9]
Vì ngài truyền các giáo pháp chung
Của cả mười tám bộ phái² [và do đó là bất bộ phái]
Mọi người cùng tu học theo ngài.

2. Hành trạng tại Tây Tạng

Các hoàng thân đã xuất gia, chú và cháu³, nối tiếp nhau gửi hai dịch giả đến Ấn độ là Gya-dzön-seng (brGya-brtson-seng)⁴ và Nag-tso Tshul-trim-gyal-wa (Nag-tsho-tshul-khrims-rgyal-ba). Vì họ đã có những nỗ lực rất lớn để mời ngài nhiều lần, Atiśa đã đến Thượng Nga-ri (mNga'-ris) trong thời đại của chup-ö (byang-chub-'od).

Được chào đón tại đó, những thí chủ đã cầu nguyện rằng ngài có thể tinh lọc Phật pháp. Dựa trên lời cầu này, ngài truyền giảng

¹BA39 Tứ chúng tức là bốn loại người theo Phật giáo gồm: tăng chúng (các tu sĩ nam), ni chúng (các tu sĩ nữ), các nam cư sĩ và các nữ cư sĩ.

²Mười tám bộ phái được hình thành từ bốn truyền thừa chính. Đó là: (1) Bắt nguồn từ Đại Chúng Bộ gồm: Đông Sơn Trụ Bộ, Tây Sơn Trụ Bộ, Tuyết Sơn Bộ, Thuyết Xuất Thế Bộ và Thuyết Giả Bộ. (2) Có nguồn gốc từ Nhất thiết Hữu Bộ (Sarvastivadin) bao gồm: Căn Bản Nhất thiết Hữu Bộ, Âm Quang Bộ, Hóa Địa Bộ, Pháp Tạng Bộ, Đa Văn Bộ và một phần của Phân Biệt Thuyết Bộ. (3) Có nguồn gốc từ Chánh Lượng Bộ, bao gồm Kê Dẫn Bộ, Đại Bất Khả Khí Tử Bộ, và Độc Tử Bộ. (4) Có nguồn gốc từ Thượng tọa bộ bao gồm Chế Đa Sơn Bộ, Vô Uy Sơn Trụ Bộ và Đại Tự Phái. *Các Bộ Phái Phật Giáo ở Ấn Độ* Nalinaksha Dutt. Nguyễn Tạng dịch. Chptr4 . PL.2015.

³BA40 Họ là vua Ye-shes-'od (ye-shay-ö) sống và cuối thế kỉ 9 đầu thế kỉ thứ 10, và Byang-chub-'od (jang-chup-ö) sống trong tiền bán thế kỉ thứ 11 đã từng là vua của miền Tây Tây Tạng.

⁴BA41 brGya-brtson-'grus-seng-ge mất năm 1041 trên đường về Tây Tạng cùng với Atiśa.

sâu hơn qua các hoạt động như là soạn thảo *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* một tác phẩm kết nối các giai đoạn tu tập lại với nhau, cô đọng những điểm mấu chốt của kinh thừa và mật chú thừa. Hơn thế nữa, với ba năm tại Nga-ri, chín năm tại Nye-tang (sNye-thang), và năm năm tại những nơi khác trong Ü (dBus) và Tsang (gTsang), ngài dạy tất cả các giáo pháp của các kinh văn trong kinh thừa và mật chú thừa cho các đệ tử có cơ duyên¹. Kết quả là ngài đã tái lập hệ thống tu hành Phật giáo vốn đã bị suy thoái; ngài đã tiếp thêm sinh lực trở lại cho những truyền thống mà chỉ còn lại một cách lu mờ; và xóa bỏ sự sai lạc dựa trên những tà kiến. Do đó, ngài đã tạo ra những giáo lý quý giá không bị ô nhiễm.

Một cách tổng quát, các đại sư trứ danh Tịch Hộ và Liên Hoa Sinh đã du nhập hệ thống tu hành Phật giáo vào Xứ Tuyết [Tây Tạng] trong giai đoạn sơ khai của sự hoằng hóa giáo pháp². Tuy nhiên, vị trụ trì Trung Hoa là Ha-sang (Hva-shang)³ đã làm cho giáo pháp bị suy sụp. Ông ta đã không hiểu tính Không một cách đúng đắn và do đó đã phê phán yếu tố phương tiện và phủ nhận việc đem bất kì điều gì vào tâm thức, ngay cả các công hạnh.

¹BA42 Ngag-dbang-rab-brtan (mChan: 29.4-6) đề cập tới việc có hai truyền thuyết về khoảng thời gian mà Atiśa lưu lại tại Tây Tạng. Một cho rằng ngài ở đó mười một năm, thuyết khác mà Tsongkhapa tin theo cho rằng ngài đã ở hết mười bảy năm; cả hai đều xác định ngài mất lúc bảy mươi ba tuổi.

²Tịch Hộ (skt. sāntaraksita), 750-802, là một Cao tăng Ấn Độ thuộc truyền thừa Trung Quán tông, người truyền bá Phật pháp sang Tây Tạng thời kỳ đầu. Sư quê tại Bengal (Đông Bắc Ấn) và là giảng sư tại viện Nālandā. Ngài đến Tây Tạng cả thảy hai lần, trong lần thứ hai đi cùng cùng với Liên Hoa Sinh. Lần đó, sư hoằng hóa 13 năm tại Tây Tạng.

Liên Hoa Sinh (skt. padmasambhava, padmakāra) là một đại sư Ấn Độ sống vào thế kỉ thứ 8. Người có công truyền Mật tông sang Tây Tạng và sáng lập phái Ninh Mã (Nyingma) là một trong bốn tông phái lớn nhất ở đây. Tên Padmasambhava có nghĩa là sinh từ hoa sen. Ngài thường được gọi là Guru Rinpoche.

³Ha-sang còn được phiên âm là Hòa Thượng.

Đại sư Tịch Hộ, sau đó cũng đã bác bỏ Ha-sang, thiết lập chủ ý của Đấng Điều Ngự¹; do đó, lòng tốt của ngài to tát nhất.

Trong việc hoằng hóa giáo pháp sau này tại Tây Tạng, một số người cho rằng những học giả và nhà du-già giả đã giải thích sai về ý nghĩa của các lớp mật điển. Vì thế, họ đã gây thiệt hại lớn cho việc bảo tồn giới luật, nguồn cội của các giáo pháp. Kể xuất chúng này [Atiśa] đã bác bỏ họ hoàn toàn. Hơn nữa, ngài đã làm cho các lỗi lầm của họ tiêu biến và sau đó đã hồi phục lại giáo pháp hoàn mỹ. [10] Bởi vậy, sự tử tế của ngài đã ảnh hưởng rộng đến tất cả người sống ở Xứ Tuyết.

Xa hơn nữa, tác giả của các luận giải về chủ ý của bậc Thánh giả phải nên có được 3 phẩm chất. Đó là, tác giả cần (1) thông thạo năm đề tài của tri thức²; (2) làm chủ được các giáo pháp mà đó là các điểm mấu chốt cho việc tu tập theo ý nghĩa của các đề tài về tri kiến Phật giáo đã được truyền giao trong một truyền thừa không đứt đoạn qua các truyền nhân xuất chúng từ đức Phật toàn hảo truyền xuống; và (3) được chuẩn y cho phép để soạn thảo luận giải đã trải qua sự thị kiến về một giác thể được chọn trước. Một người có bất kì phẩm chất nào trong ba điều kể trên có thể soạn thảo một luận giải, và trường hợp lý tưởng là có cả ba phẩm chất. Người đại sư này được phú cho cả ba phẩm chất như sau:

1. Về việc các giác thể được chọn của ngài hỗ trợ cho ngài, *Bát Thập Kệ Tụng* nêu³:

¹Tức là đức Phật.

²BA43 Năm đề tài của tri thức mà một học giả cần thông thạo là: Phật giáo (nang rig pa), phi Phật giáo (phyi'i rig pa), văn phạm và luận lý (sgra gtan tshigs), các nghệ thuật (bzo), và y học (gso ba). Có trường hợp danh mục của năm đề tài được chia thành: kiến thức Phật giáo, văn phạm, luận lý, các nghệ thuật và y học.

³BA44 rNam thar rgyas pa: 4.4-8. Dòng thứ năm, "venerable tārā, and so forth", được cắt bỏ vì là lỗi sao chép. Trong chú giải theo câu này, rNam thar rgyas pa liệt kê sáu giác thể chính (thugs dam gyi gtso bo) của Atiśa là Đà-la tôn (skt. Tārā, tib. Jo-mo sGol-ma),

Vì có các thị kiến và nhận được chuẩn y
Từ Hevajra cao quý
Trisamayavyūharāja¹,
Quán Thế Âm dưng mãnh
Thánh giả và tôn sư Tārā², và v.v...
Ngài luôn lắng nghe lời giáo huấn tuyệt luân
Của những tri kiến thâm diệu và hạnh nghiệp đại từ bi
Trong mơ hay trực tiếp.

2. Về các dòng truyền thừa của các vị đạo sư³, có hai truyền thừa: tổng quát [cho cả Tiểu thừa và Đại thừa] và riêng của Đại thừa. Trong dòng Đại thừa, lại chia làm hai: Bát-nhã thừa và Mật chú thừa. Trong Bát-nhã thừa có hai lần phân chia – truyền thừa về tri kiến thâm diệu và truyền thừa về các hạnh nghiệp⁴ –

Quán Thế Âm (skt. Avalokiteśvara, tib. Phags-pa sPyan-ras-gzigs), Bất Động Địa (skt. Ācala, tib. Mi-g yo-ba), Đề-li-tam-muội-da Trang nghiêm vương (skt. Trisamayarājavyūharāja; tib. Dam-tshig-gsum-bkod-pa'i-rgyal-po), Luân Cấm (skt. cakrasaṃvara, tib. bDe-mchog-'khor-lo) và Hồ Kim Cương (skt. Hevajra tib. dPal dGyes-pa-rdo-rje).

¹Dịch Việt là *Tam Muội Hoa Nghiêm Mật Điển*.

²Tārā (Tib. ཇཱ་རྟ་མཚན་), nghĩa là: 'Thánh Nữ người giác ngộ' — một giác thể thị hiện trong dạng nữ liên quan đến các hành vi từ bi và giác ngộ. Có nhiều dạng Tārā như là Tám vị Tārā Hộ trì khỏi sự sợ hãi và 21 vị Tārā nhưng vị phổ biến nhất là vị hộ thần Lục Tārā (Tārā có thân hình màu xanh lục) và Bạch Tārā hỗ trợ cho sự trường thọ. Tương truyền là khởi thủy Tārā thị hiện từ các giọt nước mắt của đức Quán Thế Âm (skt. Avalokiteśvara). Tara. Rigpa Shedra. Truy cập 16/06/2011.

<<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Tara>>.

³Các dòng truyền thừa này không bị gián đoạn tính từ đức Phật Thích-ca-mâu-ni truyền xuống (Sopa vol1 p.40).

⁴Truyền thừa Tri kiến thâm diệu còn được gọi là truyền thừa Trí huệ và truyền thừa về các hạnh nghiệp còn được gọi là truyền thừa Phương tiện.

và trong dòng Phương tiện này tách xuống kể từ ngài Di-lặc và từ ngài Văn-thù-sur-lợi, tạo nên ba dòng truyền thừa trong Bát-nhã thừa. Xa hơn, riêng về Mật chú thừa, có năm hệ thống truyền thừa¹. Thêm vào đó, còn có các dòng truyền thừa như dòng các giáo thuyết, dòng các hỷ lạc, và dòng của nhiều pháp môn. Atiśa đã được phú cho các giáo pháp từ rất nhiều dòng kể trên. Các đạo sư mà Atiśa nhận được giáo huấn trực tiếp, theo Nag-tso nêu ra là²:

Những guru mà ngài luôn tin nhận
Đã thành tựu những tri kiến tinh thần; nhiều vị là:
Śānti-pa và Ser-ling-ba
Bhadrabodhi, và Jñānaśrī³
Và, biệt lệ, ngài thành tựu
Các giáo pháp tri kiến thâm diệu và hạnh nghiệp đại từ
Chuyển xuống qua nhiều thế hệ từ Long Thụ. [11]

Tiếng vang là ngài có mười hai đạo sư những người đã thành tựu các tri kiến tinh thần, và cũng có nhiều sư phụ khác.

3. Sự tinh thông về năm đề tài của tri thức đã được giải thích trước đây.

¹BA45 Năm truyền thừa bao gồm: Dòng truyền chung cho mọi giáo pháp mật điển, truyền thừa Bí Mật Tập Hội (skt. Guhyasamāja), dòng Mẫu Thân, dòng Phụ Thân, dòng Mật điển Hành động và Du già, và dòng Diêm Vương Bất Động hay Diêm-mạn-đức-ca (skt. Yamāntaka) (Sopa Vol1 p .41).

²BA46 Trích dẫn trong rNam thar rgyas pa:21.17-22.2. Đoạn ngay trước đó là một phiên bản cô đọng của phần 6-21 trong rNam thar rgyas pa. Các phần tương ứng với 3 đoạn tiếp theo có thể tìm thấy trong rNam thar rgyas pa ở các phần:6.3, 18.16 và các phần tiếp sau của chúng cũng như là trong 225.1-226.8.

³Các tên gọi Śānti-pa, Ser-ling-ba (hay Dharmarakshita), Bhadrabodhi, và Jñānaśrī lần lượt có tên dịch nghĩa là Tịch Tĩnh, Pháp Hộ, Giác Hiền (hay Bồ-đề Hiền) và Cát Tường Trí.

Do đó, đại sư này đã có thể xác định được chủ ý của Đấng Điều Ngự.

Đại sư này với những phẩm chất trên đã có số đệ tử đông không tưởng tượng nổi tại Kashmir, Oḍḍiyāna, Nepal và Tây Tạng. Nói về các đệ tử đứng đầu ở những nơi này, thì tại Ấn-độ, có bốn học giả Bi-do-ba (Bi-to-pa), Dharmākārāmati, Mahyasinha, và Kṣitigarbha tất cả đều có tri kiến tương đương với ngài Trưởng Lão [Atiśa]. Một số người cũng bao gồm thêm Mitraguhya như là học giả thứ năm. Tại Nga-ri, có dịch giả Rin-chen-sang-bo (Rin-chen-bzang-po), dịch giả Nag-tso, và hoàng thân đã xuất gia Jang-chup-ö. Tại Tsang, có Gar-gay-wa ('Gar-dge-ba) và Gö-kuk-ba-hlay-dzay ('Gos-khug-pa-lhas-btas). Tại Hlo-drak (lHo-brag), có Chak-ba-tri-chok (Chag-pa-khri-mchog) và Gay-wa-gyong (dGe-ba-skyong). Tại Khams có Nal-jor-ba-chen-bo (rNal-'byor-pa-chen-po), Gön-ba-wa (dGon-pa-ba), Shay-rap-dor-jay (Shes-rab-rdo-rje), và Chak-dar-dön-ba (Phyag-dar-ston-pa). Tại trung tâm Tây Tạng, có 3 vị, Ku-dön Dzön-dru-yung-drung (Khu-ston-brtson-'grus-gyung-drung), Ngok Lek-bay-shay-rap (Ngog-legs-pa'i-shes-rab) và Drom-dön-ba Gyel-way-jung-nay ('Brom-ston-pa-rgyal-ba'i-'byung-gnas)¹.

Từ những vị này, người truyền nhân của dòng truyền thừa tiếp tục các hoằng hóa của chính đạo sư [Atiśa] là Drom-dön-ba Gyel-way-jung-nay – người đã được tiên tri bởi Tārā.

Đây là bài tóm lược về sự vĩ đại của tác giả. Chi tiết có thể tìm biết từ văn chương tiểu sử lớn².

¹BA47 Sơ lược tiểu sử của nhiều nhân vật trên tìm thấy trong Tshemchog-gling-Ye-shes-rgyal-mtshan (Ye-shay-gyen-tsen, 1713-1793), *Byang chub lam gyi rim pa'i bla ma brgyud pa'i rnam par thar pa* (Cuộc Đời các Đại Sư thuộc Giáo Huấn Lamrim), vol. 1, pp. 259-385. Các niên lịch đã biết về họ không được ghi rõ trước đây là: Rin-chen-bzang-po (958-1055), rNal-'byor-ba-chen-po (1015-1077), dGon-pa-ba (1016-1082), 'Brom-ston-pa-rgyal-ba'o-'byung-gnas (1005-1064).

²BA48 rNam thar gyi yi ge chen mo rnam. Chúng ta không biết có một lý lịch chuẩn mực nào của Atiśa qua tựa này. Nó có thể là

rNam thar rgyas pa hay là các tiểu sử đã được biết vào thời của Tsongkhapa, bao gồm cả rNam thar rgyas pa và rNam thar rgyas pa yongs grags (xem chú thích trước).

Chương 2: Giá Trị Cao Quý Của Phật Pháp

II. Chứng minh giá trị cao quý của Phật pháp để khởi sinh lòng kính trọng những lời giảng dạy

A. Giá trị cao quý trợ giúp người tu học hiểu biết rằng Phật pháp không có gì mâu thuẫn

B. Giá trị cao quý để trợ giúp người tu học hiểu biết rằng tất cả kinh điển là hướng dẫn để thực hành.

C. Giá trị cao quý để trợ giúp người tu học dễ dàng tìm thấy mục tiêu của Bạc Tội Thắng

D. Giá trị cao quý để trợ giúp người tu học tự kiểm chế được những sai lầm trầm trọng



Đề giảng giải về giáo pháp của Đức Phật, kinh điển cốt yếu đã tham khảo là *Ngọn Đèn Soi Đường Giác Ngộ*. Có rất nhiều kinh điển do các bậc Trưởng Thượng soạn thảo, nhưng *Ngọn Đèn Soi Đường Giác Ngộ* {*Bồ-đề Đạo Đăng Luận*} là dễ hiểu và căn bản nhất. Bởi vì kết hợp được những điểm chủ yếu trong cả hai thừa: Kinh Văn Thừa và Mật thừa {Hiển Giáo và Mật giáo} nên các đề tài thuyết giảng dễ hiểu; bởi vì được nhấn mạnh vào các giai đoạn của luyện tâm, nên dễ dàng thực hành; và bởi vì kinh điển này được trang nghiêm bằng khai thị của hai guru {đạo sư, thiện sư} tinh thông các hệ thống giáo pháp từ hai bậc đại sư tiền phong¹ mà những giáo pháp này vi diệu hơn các hệ thống khác. [12]

II. Chứng minh giá trị cao quý của Phật pháp để khởi sinh lòng kính trọng những lời giảng dạy

¹BA49 Hai vị đại sư đó là gSer-gling-pa chuyên về hệ thống của ngài Vô Trước {tức là Duy thức Tông}, và một vị trẻ hơn Vidyākōkila (Rjg-pa'i-khu-byug-chung-ba), còn được gọi là Avadhūtipa, người đã học theo hệ thống của Ngài Long Thọ {Tức Trung Quán Tông} (*mchan*: 34.2-3, A-kyā: 106.5-6).

Sự cao quý của giáo huấn Phật pháp được biểu thị bằng bốn tính chất hiển lộ nơi người tu học:

1. Hiểu biết rằng Phật pháp không có gì mâu thuẫn
2. Hiểu biết rằng tất cả kinh điển là các hướng dẫn để thực hành.
3. Dễ dàng tìm thấy mục tiêu của Bạc Tỏi Thắng
4. Tự kiểm chế được những sai lầm trầm trọng

A. Giá trị cao quý trợ giúp người tu học hiểu biết rằng Phật pháp không có gì mâu thuẫn

Về phần giáo pháp, *Chú Giải Về Bồ-đề Đạo Đẳng Luận (Bohdi-pradīpa-pañjikā-tīkā)*

Ngài Avalokitavrata {Tên dịch nghĩa Quán Vô Giới} giảng giải rằng:¹

Liên quan đến “giáo pháp”, các kinh điển của Bhagavan² {Thế Tôn, Bạc Tỏi Thắng} giảng giải một cách chính xác những gì mà các vị Phạm Thiên và Phật tử phải biết thấu đáo, những gì cần loại bỏ, những gì nên biết rõ ràng, và tu tập như thế nào nếu muốn đạt được chứng nghiệm như các vị thánh [của vô trụ xứ niết-bàn {skt. apratiṣṭhitanirvāṇa}].

Như thế giáo pháp chính là những gì Bạc Tỏi Thắng đã giảng giải kỹ càng. Ở đây, [trong nội dung của *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận*] hiểu rằng giáo pháp không có gì mâu thuẫn nghĩa là thấu rõ đó chính là đạo lộ {lộ trình, con đường} hướng dẫn người tu tập trở thành Phật. Có một số là những trọng điểm, một số khác là các đường hướng khác nhau của lộ trình giác ngộ.

¹BA50 *Prajñā-pradīpa-tīkā*, P5259:275.3.7-8.

²BA51 Một danh xưng tụng của một vị Phật có nghĩa là “Người đã chiến thắng (bragna) bốn thần linh độc ác” và là Vị có sáu thiện mỹ (bhaga) : vẻ đẹp, danh tiếng, quyền lực, vinh quang, trí tuệ, và sự bền chí đầy hoan hỷ. Các kinh điển thường dịch là Thế Tôn.

Bồ-tát dùng đó để làm mục đích thực hành những thiện nghiệp vì thế gian [tất cả các loại chúng sanh]. Bởi vì Bồ-tát phải hướng dẫn các đệ tử tu theo cả bà dòng truyền thừa [Thanh Văn, Phật Độc Giác {Phật Duyên Giác}, và Bồ-tát], nên các vị phải được huấn luyện theo ba dòng truyền thừa đó. Cho nên, Ngài Long Thọ trong *Bồ-đề Tâm Luận* (*Bodhicitta-vivaraṇa*) nói rằng¹:

Do có thể làm khởi sinh điều khác
Nên kiến thức mang theo cần phải
Luôn áp dụng khôn ngoan
Và không lỗi lầm dính mắc.

Và, Nguyệt Xứng trong *Nhận Thức Hiệu Quả Luận* (*Pramāṇa-varttika-kārikā*) {Lượng Thích Luận} đề cập:²

Thật khó giải thích cho người
Quả của nhân là chứng ngại cho mình

Vì thế, nếu các vị không biết chắc chắn một điều nào đó, thì không thể hướng dẫn người khác được.

Xác định rằng: “Những người làm việc tốt đó phải là người đã hoàn thành những thiện hạnh bằng hiểu biết về lộ trình giác ngộ....”, Ajita {Di-lặc} trong *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận* đã

¹BA52 Đây là *Bodhicitta-vivaraṇa*: 38, theo bản dịch của Rab-zhi-chos-kyi-bshes-gnyen (Ra-shi-cho-gyi-shay-nyen) và cộng sự (P5470:273.3.4-5). Lindner (1982: 196-197) đọc là *rang la de bzhin gzhan dag la/ nges pa bskyed par bya ba'i phyir*, tuy nhiên việc đọc này được ngài Smrtijñānakīrti {Chánh Niệm Tuệ Xứng} ủng hộ trong *Bodhicitta-vivaraṇa-ṭīkā* (*Chú Giải về Bồ-đề Tâm Luận* {hay *Bồ-đề Tâm Luận Thích*}) (P2694:140.2.3), được đọc là *de bas na rang gi nges pa gzhan rnams la nges pa bskyed pa'i don du ni...*Thì đoạn này ở giữa của phần Long Thọ bác bỏ về *Vijñānavāda* {*Giáo Thuyết Duy Thức*}, và sự liên hệ của nó ở đây với nội dung đó không rõ ràng.

²BA53 *Pramāṇa-varttika-kārikā*, Shāstri 1968: 50.3; P5709:85.5.1-2.

cho biết thấu hiểu về lộ trình của ba thừa là phương pháp để Bồ-tát đạt được mục đích mình đã định.¹ Cũng vậy *Mẹ của Bạc Tối Thắng* [*Bát Vạn Tử Thiên Kệ Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh* {*Kinh Bát-nhã Ba-mật-đa 84 Ngàn Câu*}] viết rằng:² [13]

Bồ-tát phải dẫn ra tất cả các lộ trình - bất luận là lộ trình của *Thanh Văn*, *Độc Giác Phật* hay Phật – và phải biết tất cả các lộ trình giác ngộ. Bồ-tát phải thực hiện tất cả các hạnh nguyện và đưa tất cả họ đến chỗ hoàn thành.

Vì thế, thật là mâu thuẫn khi đề nghị rằng quý vị không cần phải học kinh điển của Tiểu Thừa vì mình là người tu theo Đại Thừa.

Có những lộ trình có thể và không thể chia sẻ khi tu học theo Đại Thừa. Bởi vì những gì có thể chia sẻ được là từ kinh tập của Tiểu Thừa, làm sao đặt riêng ra một bên được? Thế nên, hành giả theo Đại Thừa phải thực hành những gì được giảng dạy trong kinh tập của Tiểu Thừa, chỉ với vài ngoại lệ, như là tâm cầu tính tấn một chân lý tối thượng an lạc chỉ mỗi cho riêng mình. Đây chính là lý do để giáo pháp giảng dạy thâm sâu về cả ba thừa trong sưu tập kinh điển quảng đại của Bồ-tát.

Thêm vào đó, một đức Phật toàn hảo không phải chỉ là dập tắt đi được một phần lỗi lầm và hoàn thành chỉ một phần của thiện tánh mà phải là dập tắt hoàn toàn tất cả các loại lỗi lầm và hoàn thành tất cả các đức tính tốt. Người tu theo Đại Thừa phải tầm cầu đạt được điều này. Bởi vì hành giả theo Đại Thừa phải diệt trừ tất cả các lỗi lầm và phát huy các thiện tính từ việc diệt trừ các lỗi lầm và đạt thêm nhiều kiến thức từ giáo pháp của các thừa khác bao gồm Đại Thừa. Thế nên, mọi kinh điển đều được

¹BA54 AA: 1.1;P5184:3.1.1-2. Các "Lộ trình" này có nghĩa là các lộ trình của *Thanh Văn*, *Độc Giác Phật*, và *Bồ-tát*.

²BA55 *Ārya-aṣṭadaśasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*, P732:129.3.4-6. Nhóm chữ này hơi khác với đoạn trích của Tsongkhapa nhưng ý nghĩa giống nhau.

coi là một nhánh của Đại Thừa để đạt được Phật tánh. Nên không có ai nói rằng Thánh nhân chẳng diệt được lỗi lầm và phát huy thiện tánh. Và trên tất cả, không có người theo Đại Thừa nào mà chẳng thực hành.

Nghi vấn: Để có thể tu học theo con đường {lộ trình, đạo pháp} toàn hảo của Đại Thừa, quý vị cần những lộ trình giải thích về sưu tập kinh điển Tiểu Thừa. Tuy nhiên, để tu học theo con đường Kim cang thừa, lộ trình Đại Thừa là không thường có điểm chung tổng quát để chia sẻ, bởi vì hai lộ trình này thuận nhau¹. [14]

Đáp: Điều này thật vô lý. Chất liệu của lộ trình hoàn chỉnh {đạo pháp Ba-la-mật-đa} bao gồm tư duy cho sự phát triển tâm giác ngộ {Bồ-đề tâm} và hành trạng để thực hiện lục độ Ba-la-mật-đa. Tất cả những điều đó phải phụ thuộc vào mọi cơ hội được chỉ rõ trong *Kim Cương Đỉnh Mật Điển (Vajra-sikhara)*:²

Cả khi để cứu đời mình
Đừng làm phai nhạt ý tâm Bồ-đề.

Và:

Không bao giờ bỏ quên hành trạng lục độ Ba-la-mật.

Thêm vào đó, những điều đó cũng được đề cập trong nhiều kinh điển Mật thừa.

¹BA56 Một vài giới thọ trong cách thực hành chung, như không sát sanh, không nói láo, không sinh hoạt tình dục, không uống bia, và v.v..., được đề cập trong Mật Thừa, và như thế, hai thừa này dường như mâu thuẫn.

²BA57 *Vajra-sikhara-guhya-yoga-tantra* {*Kim Cương Đỉnh Đại Mật Du-già*}, P113:7.2.7;26.3.8-26.4.1;31.2.5.

Các kinh điển như thế cũng khẳng định trong nhiều dịp của việc nhập vào maṇḍala của Du-già tối thượng Mật tông, các vị phải thọ cả hai giới chung và riêng biệt. Giới chung chỉ đơn giản là Bồ-tát giới, và thọ nhận giới nghĩa là tự mình hứa làm theo hạnh nguyện của Bồ-tát, như là ba quy luật đạo đức¹ Vì thế, con đường tu toàn bích là không có lỗi nào khác ngoài lời thệ nguyện làm theo Bồ-tát hạnh sau khi phát triển tâm thức giác ngộ.

Ngoài ra, nghi vấn trên là rất không hợp lý bởi vì các vị phải hứa trì giữ tất cả lãnh vực của giáo pháp khi thọ giới Mật thừa. Điều này tương hợp với những gì đề cập trong *Kim Cương Không Hành Nam Mật Điển (Vajra-dāka)*, *Hợp Nghi Đại Mật Điển (Samputi)*, và *Kim Cương Đỉnh Mật Điển* khi nhận thọ lời nguyện của Phật A-di-đà:

Gìn giữ các giáo pháp tuyệt hay
Ngay cả ba thừa, thuộc hiển và mật²

¹BA58 Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan (mChan: 38.6) ba quy luật đạo đức đó là (1) tránh việc ác (nyes spyod sdom pa) ; (2) làm điều lành (dge ba chos bsdu), và (3) hoàn thành những lợi ích cho chúng sanh (sems can don byed).

²BA59 Khi thọ nhận giới tu theo Mật tông có 19 lời nguyện (*samaya, dam tshig*) được liệt kê, trong đó có lời nguyện của Đức Phật A-di-đà, tìm thấy trong *Sri-vajra-dāka-mahā-tantra-rāja* {*Kim Cương Không Hành Nam Mật Điển*} (P18:107.3.7) là *phyi nang gsang ba'i theg pa gsum / dam chos yang dag gsung bar bgyi*; trong *Samputi-nāma-mahā-tantra* {*Hợp Nghi Đại Mật Điển*} (P26:255.2.8-255.3.1) là *phyi dang gsang ba theg pa gsum/dam pa'i choskyang so sor gsung*; và trong *Vajra-sikhara* {*Kim Cương Đỉnh Mật Điển*} (P113:19.2.8) là *phyi nang gsang ba'i theg pa gsum/dam pa'i chos ni gzung bar bgyi*. *Vajra-sikhara* và *Vajra-dāka* là rõ ràng hơn và cho rằng giáo pháp phải duy trì là "*ba thừa: ngoại, nội và mật*". Mặc dù vậy, phần giảng của Tsongkhapa là gần nhất với bản *Samputi*, ngài đã trích dẫn trong *rTsa ltung nam bshad (Nguồn Gốc Các Suy Trụy Trong Mật Thừa)*: 3b2. Theo Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan (mChan: 39.2) "ngoại" đề cập đến Mật

Có một số người nhận ra được sự khác biệt nhỏ giữa điều nên làm và điều không nên và kết luận rằng đây là những điều mâu thuẫn nhau, như nóng và lạnh. Hiển nhiên, đó là một thẩm định vội vàng. Ngoài một số điểm cần thiết phải làm hay không, giáo pháp rất là đồng thuận. Thế nên, khi bước vào mức độ cao nhất của ba thừa hay năm lộ trình, chẳng hạn, các vị phải có tất cả phẩm chất tốt của các thừa và lộ trình căn bản.

Liên quan đến con đường toàn hảo {Ba-la-mật-đa Thừa, Kinh Thừa, Hiển Thừa}, thi kệ *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tổng Lược Bát Thiên Kệ* (*Ratna-guṇa-saṅcaya-gāthā*) viết rằng:

Lộ trình của các Bạc Tội Thắng trong quá khứ
Của các vị thành tựu trong tương lai, và ngay hiện tại
Là không gì khác, ngoài viên mãn toàn hảo {hay Bát-nhã
Ba-la-mật-đa} [15]

Đạo pháp Ba-la-mật-đa là trung tâm chính trụ của con đường đưa đến Phật tánh. Vì thế, thật không thích hợp gì cả khi bỏ chúng qua một bên. Như đã đề cập nhiều lần ngay cả trong Kim Cang Thừa, thì lộ trình của các Ba-la-mật-đa này là con đường chia sẻ chung cho cả Hiển giáo lẫn Mật giáo.

Bằng việc cộng thêm các lộ trình riêng của Mật thừa vào đạo pháp chia sẻ chung này – bao gồm các lễ quán đảnh, các thệ nguyện, thọ giới, hai giai trình {giai trình phát khởi và giai trình hoàn tất}, và các hành trình đi kèm – thì tiến bộ trên con đường về Phật tánh nhanh chóng hơn. Tuy nhiên, nếu các vị để lộ trình chia sẻ chung qua một bên, thì đó chính là lỗi lầm to lớn.

Nếu quý vị không có được những hiểu biết đó, thì mỗi khi đường như có thể hiểu được một giáo pháp riêng thì sẽ từ bỏ đi

thừa Hành Động và Mật Thừa Thiện Hạnh, “mật” là để nói về Du-già và Tối thượng Du-già, và “ba thừa” là để nói về hai thừa này và Thừa Ba-la-mật-đa.

giáo pháp kia. Khi các vị phát triển cách quan tâm như thế đối với các thừa cao hơn, các vị lại từ bỏ những kinh điển đã học được từ Tiểu Thừa và Ba-la-mật-đa thừa. Ngay cả trong Mật thừa, các vị sẽ từ bỏ ba Mật thừa thấp¹ và các thừa tương tự. Như thế, các vị sẽ huân tập những chướng ngại của ác nghiệp vì từ bỏ giáo pháp, đó quả là nghiêm trọng. Trong ý này, chướng ngại đã khởi lên rồi và thật là một nguy hiểm khi làm như thế. Các nguồn tạo ra điều này được giải thích sau đây.

Vì vậy, nương nhờ vào sự bảo hộ tuyệt hảo, vững tin vào kinh điển là những yếu tố nhân duyên cho các vị trên đường thành Phật. Vậy thì hãy hành trì những gì các vị có thể làm được bây giờ. Đừng lầy lý do mình không có khả năng để từ bỏ đi những gì mình không thể tiến hành được hay quay lưng lại với điều đó. Tốt hơn là, suy nghĩ với dự liệu: “Khi nào thì tôi sẽ hành trì giáo pháp này thực sự với những gì phải làm và quay lưng với những gì không nên làm?” Tu tập với những nhân như huân tập những lời giảng dạy, xóa trừ các chướng ngại, lập hạnh nguyện. Rồi sức mạnh tâm linh sẽ ngày càng lớn hơn, và các vị có thể hành trì tất cả giáo pháp mà trước đây mình chưa làm được.

¹Ba thừa thấp của Mật tông là: *Mật thừa Hành Động* (Kriyātantra) — là cỗ xe đầu tiên trong 3 lớp Mật tông ngoại vi. Các Mật điển Hành Động có tên như thế vì chúng chú trọng chính yếu vào các hạnh kiểm bên ngoài, các thực hành về lễ tịnh hóa, tẩy uế và v.v....

Mật thừa Thiện Hạnh (Caryātantra) còn gọi là Mật thừa Cận Du-già (UpaYogatantra) or hay Mật thừa Lương Thế (Ubhayatantra) — là lớp thứ nhì trong 3 lớp ngoại vi. Được gọi là Mật thừa Thiện Hạnh vì nó nhấn mạnh một cách bình đẳng giữa các hành vi bên ngoài của thân khẩu và sự nuôi dưỡng bên trong của định lực. Do đó tên Mật thừa Lương Thế tương hợp với Mật thừa Du-già trong khi hạnh kiểm của nó lại tương tự như Mật thừa Hành Động.

Mật thừa Du-già (Yogatantra) — thuộc lớp ngoại vi thứ ba của Mật thừa. Được gọi như thế vì nó nhấn mạnh trên thiên du-già nội thể, kết hợp các phương tiện thiện xảo và trí tuệ.

Nguồn từ các bài: *Kriya Tantra, Charya Tantra, và Yoga Tantra*. Rigpa Shedra. <<http://www.rigpawiki.org>>. Truy cập 19/08/2010.

Vị Thầy Cao Quý [Drom-dön-ba] nói: “Thầy của tôi [Atiśa {A-đề-Sa, Nhiên Đăng Cát Tường Trí}] là người biết cách mang tất cả các giáo pháp về trong lộ trình có bốn mặt”.¹ Những lời này mang đầy ý nghĩa.

Bởi vì những hướng dẫn trong *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận* chỉ cho người tu học phương cách góp nhặt tất cả những điểm tinh yếu của hiền giáo và Mật giáo trên con đường tu thành Phật, và họ có năng lực cao cả để tạo nên sự chắc chắn rằng trong giáo pháp không có gì mâu thuẫn. [16]

B. Giá trị cao quý để trợ giúp người tu học hiểu biết rằng tất cả kinh điển là hướng dẫn để thực hành

Nói một cách tổng quát, chỉ có kinh điển của Bạc Tội Thắng giảng dạy những phương tiện để đạt được lợi ích tạm thời hay tối hậu và an lạc cho những ai khát vọng được giải thoát, và chỉ có Đức Phật là không có lỗi lầm nào trong việc chỉ dạy những gì phải áp dụng và những gì hãy bỏ qua. Thế nên, trong *Tối Thượng Luận (Uttara-tantra)* có đề cập:²

Bởi vì không ai trên thế giới này trí huệ uyên thâm hơn Bạc Tội Thắng

¹BA61 A-kya-yongs-'dzin (A-kya:107.4-108.6) trình bày những giải thích về “lộ trình bốn mặt này”, đó là tam vô lậu học {giới, định và tuệ} và Mật thừa, nhưng dường như những giảng giải về những gì tương tự như vật có bốn mặt, như hạt xúc xắc, vốn hoàn chỉnh như chúng sẵn là, bất kể nhìn từ góc cạnh nào cũng vậy. Tương tự như vậy, không là vấn đề gì hết khi ta nhìn các khía cạnh của giai trình giác ngộ mà mình đang hành trì, tự nó là một giáo pháp hoàn chỉnh.

²BA62 *Mahāyānottara-tantra-śāstra* {Đại Thừa Tối Cao Mật Điển Luận}, Johnston 1950 (RGV):5.20; P5525:31.5.2-3. Theo truyền thống Tây Tạng bộ kinh này tác giả là Đức Phật Di-lặc, nhưng theo truyền thống Trung Hoa tác giả là ngài Sāramati {Thường Tín}. Về câu hỏi này xin xem Takasaki 1966:6-9 và Ruegg 1969:32-55.

Không ai biết một cách chính xác với hiểu biết thông suốt [mọi hiện tượng trên thế giới] {nhất thiết trí, toàn giác} và thực tại tối thượng –

Hãy đừng xáo trộn bất cứ gì trong bộ tập kinh điển Thế Tôn đã dạy.

Hủy hoại hệ thống của Thế Tôn, là chính các vị làm hại giáo pháp thiêng liêng.

Vì vậy, những lời của Bạc Tỏi Trắng, những kinh tập quý báu của hiền giáo và Mật giáo là những lời hướng dẫn {giáo huấn} tối thượng. Cho dù thế, bởi vì người tu học ở thời sau này sẽ không tìm thấy mục đích của các lời giảng dạy đó bằng cách tự mình tìm tòi mà không phụ thuộc vào những lời bàn luận có giá trị và những hướng dẫn trực tiếp từ các bậc cao minh {thiện giả, thiện tri thức}. Từ đó các nhà đại tiền phong trước tác các luận thuyết và những hướng dẫn cá nhân bàn luận về ý nghĩa chủ đích.

Thế nên, đối với những giáo huấn thuần túy cá nhân, thì phải được ban cho tri kiến chắc thật về những kinh sách cổ điển. Không kể các vị học thông suốt bao nhiêu, sự hướng dẫn cá nhân phải từ bỏ đi nếu nó không mang theo tri kiến chắc thật về ý nghĩa của lời Phật dạy và những lời giảng giải cao kiến, hay là nếu nó giảng dạy đạo pháp không phù hợp với các kinh sách này.

Cũng có những người kết luận rằng các kinh sách cổ điển phải chỉ được xem là những giảng giải thôi, nên thiếu hẳn những điểm cơ yếu cho thực hành. Họ cho rằng những hướng dẫn cá nhân riêng biệt chỉ dạy những cốt lõi của giáo pháp và đó là trung tâm điểm của hành trì. Rồi thì họ tưởng tượng rằng có hai hình thức riêng biệt của giáo pháp tuyệt diệu: giáo pháp được giảng dạy và giáo pháp đang hành trì. Phải biết rằng thái độ này ngăn chặn sự phát triển của lòng thượng tôn đối với Hiền giáo và Mật giáo vì việc không có tí vết cũng như là vì những luận cứ không sai lầm đã được đề cập. [17] Cũng phải biết rằng các vị cũng tích lũy chướng nghiệp vì từ bỏ giáo pháp và khi tâm cứu

về các kinh cổ điển mà cho rằng: “Tất cả những điều ấy chỉ là vì người ta muốn đề cao kiến thức ở bề ngoài và để loại trừ các quan niệm sai lầm của người khác, mà không chỉ dạy ý nghĩa sâu xa”

Vì thế, đối với người mong cầu giải thoát, những hướng dẫn xác thực và tối thượng chính là kinh sách cổ điển. Tuy nhiên, vì sự thông minh có giới hạn và v.v..., các vị có thể không biết được đó là những lời dạy tối thượng dù là phải phụ thuộc vào. Do đó, các vị phải tìm cầu những hướng dẫn cá nhân, hãy nghĩ rằng “Tôi sẽ cầu học những kiến thức từ các kinh điển đó với sự hướng dẫn của bậc xuất chúng”. Đừng nghĩ rằng “Các kinh điển này thiếu thực chất, vì chúng chỉ xiển dương tri kiến bề mặt và loại trừ các nhậm lẫn của các giáo thuyết khác; nhưng các giáo huấn cá nhân thì lại là tối thượng vì chúng biểu lộ ý nghĩa thâm sâu”.

Đại sư Chang-chup-rin-chen (Byang-chub-rin-chen) nói rằng:

Về vấn đề giảng dạy, sự hiểu biết hoàn bị không có nghĩa là đạt đến việc hiểu biết chắc chắn về một khối lượng nhỏ năm gọn trong lòng bàn tay; mà có nghĩa là hiểu thấu tất cả kinh điển để áp dụng vào thực hành.

Cũng vậy, đệ tử của Đại sư Trưởng lão Gom-ba-rin-chen-la-ma (sGom-pa-rin-chen-bla-ma) nói rằng ông hiểu tất cả kinh điển như là những lời huấn dạy về phương cách thực hành bằng cách “nghiền nát thành bụi” những ác nghiệp của thân, khẩu và ý¹ trong một thời thiền định theo sự hướng dẫn của Atiśa. Các vị rồi sẽ phải đạt được sự hiểu biết như vậy.

Vị Tôn Sư [Drom-dön-ba] nói rằng thật là một lỗi lầm nếu, sau khi học nhiều pháp môn, mà các vị vẫn còn cảm thấy cần phải đi

¹Thân, khẩu và ý là các thuật ngữ chỉ đến nguồn từ đâu tạo ra nghiệp và là cách dùng quen thuộc. Tuy nhiên nếu nói đến phương tiện tạo nghiệp thì có thể dùng các thuật ngữ thân thể, ngôn ngữ và ý thức (hay tâm thức) hay ngắn gọn là thân, ngữ, ý (hay tâm).

tìm những nơi khác phương cách thực hành. Như thế, nghĩa là vẫn có những người đã học nhiều giáo pháp trong thời gian dài, nhưng vẫn không biết cách thực hành. Khi họ mong ước thực hành thì họ lại tìm kiếm nơi khác. Lỗi lầm của các vị đó là không hiểu những gì tôi đã giảng dạy.

Này đây, giáo pháp được chỉ rõ trong Vi Diệu Pháp Báu Luận (*Abhidharma-kośa*) của Ngài Thế Thân:¹

Giáo pháp vi diệu của Đức Thế Tôn có hai phần:
Phần riêng mang bản chất về kinh điển và phần kia
về bản chất của chứng ngộ

Như kệ đề cập, không có nhiều hơn hai loại giáo pháp: kinh điển và chứng ngộ. Giáo pháp về kinh điển quyết định cách các vị hiểu giáo pháp, phương pháp thực hành; giáo pháp về đạt ngộ là sự tu tập của các vị về các phương pháp này theo như các mà các vị đã xác định chúng. [18]

Như vậy, hai giáo pháp này chính là nhân và quả. Thí dụ, giống như giới thiệu trường đua cho con ngựa trước khi cuộc đua bắt đầu. Một khi đã chỉ rõ trường đua rồi thì hãy chạy đua ở đó. Thật là buồn cười khi chỉ con ngựa trường đua này mà lại phải đua ở nơi khác. Tương tự như vậy, tại sao các vị quyết định một phương tiện học hỏi và suy nghiệm, rồi đến khi thực hành lại chọn một phương cách khác? Trong ý này, Ngài Liên Hoa Giới đã đề cập trong quyển ba của bộ ba quyển “*Giai Trình Thiền*” (*Bhāvana-krama*):²

Xa hơn nữa, những gì các vị thiền quán lên chúng mà từ đó trí huệ khởi sanh thì đó chính là những gì các vị biết bằng trí tuệ khởi lên từ học hỏi và suy nghiệm. Các vị không thiền lên

¹BA63 *Abhidharma-kośa-kārikā*, Shastri 1972 (AK): 8.39; P5590:127.1.8.

²BA64 *Bhāvana-krama*, P5312:40.1.2-3.

những gì khác. Điều này tương tự như khi các vị chỉ đường chạy đua cho con ngựa và rồi cuộc thi khởi động trên đó.

Như thế, trong hình thức đầy đủ, những hướng dẫn này bao gồm tất cả những điểm chủ yếu của lộ trình từ các kinh điển và những luận giải, từ phương cách phụ thuộc vào giảng sư qua định và tuệ. Và rồi các vị sẽ đưa các vị vào các giai tầng súc tích của hành trì theo đó các vị xúc tiến bình ổn thiền {thiền định, thiền chỉ} đối với những gì cần có thiền chỉ, và phân tích với trí huệ phân biệt¹ cho những gì cần đến thiền quán {thiền phân tích, thiền minh sát}.

Bằng cách như vậy, các vị sẽ hiểu tất cả kinh điển là những hướng dẫn cho việc thực hành. Nếu không, các vị sẽ mất cả một đời mà không có trí huệ phân biệt, thực hành chỉ một phần của lộ trình mà không phải là toàn bộ. Như vậy các vị sẽ không hiểu những kinh điển cổ điển là để thực hành, mà lại bỏ chúng đi, nhận chúng như chỉ là để xiển dương những kiến thức bề mặt và để xóa bỏ những ý niệm sai sót khác. Trong phần lớn, có chứng cứ rõ ràng cho những đề tài được giảng giải, chỉ một số phần đòi hỏi phân tích bằng trí huệ phân biệt. Nếu để chúng sang một bên khi thực hành, thì làm sao các vị có thể phát triển một sự hiểu biết để nhìn thấy chúng là những lời hướng dẫn tối thượng? Nếu đây không phải là những lời hướng dẫn tối thượng thì làm sao các vị có thể tìm được một vị thầy có khả năng giảng dạy vượt qua được những điều này?

Vì thế, một khi rõ ràng rằng tạng kinh điển sâu sắc và bao la này cùng với những luận giải là hướng dẫn để tu tập, thì các vị sẽ nhanh chóng hiểu là các kinh văn cổ điển của tập hợp các mật điển thâm diệu cùng với những chú giải cũng chính là những hướng dẫn để các vị thực hành. [19] Các vị sẽ trở nên vững chắc tin rằng đó chính là những lời giáo huấn tối thượng. Các vị sẽ hoàn toàn vượt qua được ý niệm sai lầm cho rằng các mật điển

¹Trí huệ phân biệt (tib. རྣམ་ཐོག་པར་ལྟོགས་པའི་ཤེས་པ་) còn được gọi là diệu quan sát trí.

này nên đặt sang một bên bởi vì đó không phải là giáo huấn để thực hành.

C. Giá trị cao quý để trợ giúp người tu học dễ dàng tìm thấy mục tiêu của Bậc Tối Thắng

Những kinh luận cổ điển, nghĩa là kinh đi kèm với các chú giải của chúng, là giáo huấn tối thượng. Ngay cả đối với người mới bắt đầu - người chưa được huấn luyện nhiều - khi đào sâu vào trong đó, họ cũng sẽ không tìm thấy ý nghĩa chủ đích mà không phụ thuộc sự hướng dẫn riêng biệt của một bậc xuất chúng. Ngay cả khi họ tìm thấy được ý nghĩa chủ đích, thì thời gian bỏ ra rất dài và nỗ lực cũng rất nhiều. Tuy nhiên, nếu nhờ sự hướng dẫn của một đạo sư {guru}, họ sẽ dễ dàng tìm được ý nghĩa chủ đích.

Những huấn thị từ *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận* có chỉ rõ cho những kiến giải chắc chắn về các điểm chủ yếu của giáo huấn của Đức Phật và đại luận này. Tôi sẽ giải thích làm sao đạt được những điều này ở những phần thích hợp sau đây.

D. Giá trị cao quý để trợ giúp người tu học tự kiểm chế được những sai lầm trầm trọng

Kinh Pháp Hoa (*Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra*¹) và chương *Người Thuyết Chân Lý* {*Phẩm Để Thuyết Nhân*} (*Satyaka-parivarta*)² nói rằng tất cả những ngôn từ của Đức Phật trực tiếp hay gián tiếp đều là những phương pháp hướng dẫn để tu thành Phật. Có những người hiểu lầm cho rằng trong các phương pháp tu tập này có một số phương cách để tu tập thành Phật và một số khác lại là chướng ngại cho con đường tu tập thành Phật. Rồi thì họ phân biệt lời dạy của Đức Phật thành tốt và xấu, có lý và vô

¹BA65 *Sad-dharma-puṇḍarīka-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Diệu Pháp Liên Hoa Đại Thừa Kinh*}, Vaidya 1960a (SP):2.54; P781: 10.5-15.45.

²BA66 *Satyaka-parivarta* là phẩm thứ tư của kinh *Ārya-bodhisattva-gocāopāya-viśaya-vikurvāṇa-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra*. {*Bồ-tát Diệu Hiển Hóa Pháp Giải Đại Thừa Kinh – Kinh Giải Thích Chi Tiết về Hiển Lộ Sự Siêu Việt Bồ-tát*}.

lý, rồi thì phân biệt Đại Thừa và Tiểu Thừa. Cuối cùng, họ giữ lại những gì phải bỏ qua một bên và nói rằng: “Một vị Bồ-tát phải được huấn luyện như thế này và không được huấn luyện như thế kia”. Kết quả là họ xa rời giáo pháp.

*Nhất Thiết Quảng Phá Tập Kinh (Sarva-vaidalya-saṃgraha-sūtra)*¹ nói rằng:

Này Văn Thù Sư Lợi, chương ngại về nghiệp của việc từ bỏ những giáo pháp tuyệt hảo là phức tạp. Này Văn Thù Sư Lợi, bất kỳ ai phân biệt một số ngôn từ của Đức Phật là tốt và một số khác là xấu mà từ bỏ giáo pháp của Ngài. Người từ bỏ giáo pháp, thì việc từ bỏ đó chính là phỉ báng Như Lai² và nói xấu về cộng đồng Phật tử. [20]

Nếu các người bảo rằng “Điều này có lý, điều kia vô lý” thì các người sẽ từ bỏ giáo pháp. Nếu các người nói “Đây là những gì được soạn thảo vì lợi ích cho các Bồ-tát, cho các *thanh văn*”, các vị sẽ từ bỏ giáo pháp. Nếu nói rằng: “Đây là những gì được soạn thảo cho các *phật độc giác*” các vị sẽ từ bỏ giáo pháp. Nếu nói rằng: “Đây không phải là phương pháp tu cho Bồ-tát”, các vị sẽ từ bỏ giáo pháp

Lỗi lầm của việc từ bỏ giáo pháp rất là trầm trọng. *Định Vương Kinh (Samādhi-rāja-sūtra)* nói rằng:³

¹BA67 *Ārya-arva-vaidalya-saṃgraha-nāma-mahāyānā-sūtra*, {nghĩa: Kinh Đại thừa về sự thu nhiếp tất cả các mạch. Tên khác: là *Biến Nhiếp Nhất Thiết Nghiên Ma Kinh*} P893:124.5.4-7. Hàng chữ đầu tiên trích dẫn bởi Tsongkhapa không có trong bản kinh tiếng Tây Tạng, nhưng lại có trong bản tiếng Sanskrit ở chương bốn của Tịch Thiên *sīkṣāsamuccaya (Bồ-tát Học Luận)*, Vaidya 960b: 56. Ở đây và vài kinh khác Tsongkhapa trích dẫn từ bản kinh này, không phải từ bản kinh nguyên thủy.

²BA68 *Như Lai* Là tên gọi khác của Đức Phật. Nghĩa là “người đã đạt được (*Tathāgata*) giác ngộ theo cách giống như (*tathā*) các vị Phật trước đó đã.

³BA69 *Sarva-dharma-svabhā-samatā-vipaṅcita-samādhi-rāja-sūtra*, Vaidya 1961 (SR): 18.31-32; P795: 300.3.7-8.

Việc làm sai trái của người từ bỏ kinh tập là lớn lao hơn cả người gây nên việc phá hoại tất cả các *ngôi tháp*¹ ở Nam Thiệm Bộ Châu (Jampudīpa)². Việc làm sai trái của người từ bỏ kinh tập là lớn hơn cả người giết số lượng A-la-hán bằng với cát sông Hằng.

Nói một cách tổng quát, có nhiều cách từ bỏ giáo pháp có thể xảy ra. Tuy nhiên, cách nói trên là tệ nhất, thật hãy chịu đau để loại trừ cách đó. Thêm nữa, khi các vị vượt qua được sự từ bỏ chỉ đề đạt được hai tri kiến cao quý đề cập trên, thì tự động các vị tránh xa được việc sai trái. Để đạt được hiểu biết đó, hãy đọc kỹ *Phẩm Đế Thọại Giả* {nghĩa là *Người Thuyết Chân Lý*} và *Kinh Pháp Hoa*. Trong kinh *Nhất Thiết Quảng Phá Tập Kinh* quý vị sẽ thấy được những cách khác của việc từ bỏ giáo pháp.

¹BA70 Một *ngôi tháp* là tích điểm tưởng niệm về sự giác ngộ của Đức Phật, biểu tượng cho tâm giác ngộ của Đức Phật. Đó cũng là nơi thờ phụng tro cốt của người được tôn kính trong đạo và thân quyến quá vãng.

²Nam Thiệm Bộ Châu là một châu lục của núi Tu-di (*Sumeru*) được xem là trung tâm của mỗi thế giới được bao quanh bởi 4 châu lục {Tứ Châu} là 1. Phất-bà-đề (Pūrvavideha) tại phương đông (cũng dịch là Đông Thắng Thần châu), 2. Cù-da-ni (Aparagodāniya) tại phương tây (cũng dịch là Tây Ngưu Hóa châu), 3. Diêm-phù-đề (Jambudvīpa) tại phương nam (cũng dịch là Nam Thiệm Bộ châu) là nơi cư ngụ của thế giới. 4. Uất-đan-việt (Uttarakuru) tại phương bắc. (cũng dịch là Bắc Cù Lô châu).

Chương 3: Phương Cách Lắng Nghe và Lý Giải về Giáo Pháp của Đức Phật

III Phương cách lắng nghe và lý giải về giáo pháp.

A. Phương cách lắng nghe Phật pháp theo cách qua đó cả giáo pháp và tác giả đều cao quý

1. Suy tưởng về lợi ích của việc lắng nghe Phật pháp
2. Phát triển sự tôn kính giáo pháp và người hướng dẫn
3. Phương pháp thực sự lắng nghe
 - a. Từ bỏ ba khuyết điểm của một cái thùng chứa
 - b. Phụ thuộc vào sáu ý niệm

B. Phương cách giảng giải Phật pháp theo cách qua đó cả giáo pháp và tác giả đều cao quý

1. Suy tưởng về lợi ích của việc giảng giải Phật pháp
2. Phát triển sự tôn kính Thầy và giáo pháp.
3. Với tư duy và cách ứng xử nào khi giảng giải Phật pháp.
4. Phân biệt người nên hay không nên giảng giải Phật pháp.

C. Phương cách kết thúc một thời giảng trong liên hệ giữa lắng nghe và giảng giải Phật pháp.



A. Phương cách lắng nghe Phật pháp theo đó cả giáo pháp và tác giả đều cao¹ quý

Làm sao để lắng nghe Phật pháp được giảng giải trong ba phần:

1. Suy tưởng về lợi ích của việc lắng nghe Phật pháp
2. Phát triển sự tôn kính Phật pháp và người hướng dẫn
3. Phương pháp thực sự lắng nghe

¹BA71 *Udāna-varga*, Bernhard 1965 (Ud):22.6.22.3-5;P992:97.2.1-3
Thi kệ về Lắng nghe là đầu đề của Chương 22 của *Tiểu Bộ Kinh*.

1. Suy tưởng về lợi ích của việc lắng nghe Phật pháp

Thi Kệ Lắng Nghe (Śrutivarga) trong *Tiểu Bộ Kinh (Udānavarga)* nói rằng:¹

Nhờ lắng nghe, hiện tượng thấu hiểu
Nhờ lắng nghe, sai quấy vượt qua
Nhờ lắng nghe, vô nghĩa tiêu trừ
Nhờ lắng nghe, Niết-bàn đạt đạo [21]

Và:

Như người ở kín trong nhà
Vây quanh phủ đầy bóng tối
Có mắt đó nhưng nào thấy
Sắc hình hiện hữu kia đâu,

Cũng như người sanh trong dòng quý phái
Dù thông minh mang sẵn theo cùng
Cũng đâu hiểu được đến khi được chỉ
Đâu là điều thiện, đâu là không

Cũng như người với đôi con mắt
Nhìn sắc hình nhờ ngọn đèn tỏ soi
Nên nhờ lắng nghe điều thiện là gì và những gì không phải
Người sẽ hiểu chuyện cần thiết phải làm.

Cũng như thế, *Bốn Sanh Kinh (Jātakamālā)* nói rằng¹

Nhờ lắng nghe, người trở nên người thành tín
Niềm vui trong đạo hạnh khiến lòng kiên định

¹BA72 *Jātakamālā*, Vaidya 1959a (Jm):31.31-34ab, 31.38cd; P5650:56.5-57.1.2, 57.1.5-6. Theo P. tác giả của *Jātakamālā* là *Āryasūra* {*Thánh Dũng*}

Trí huệ bùng lên và tan biến vô minh
Đây chính là điều giá trị thật đáng có
Cho dầu đổi bằng xương thịt của chính ta.

Lắng nghe {tức là phần của Văn trong Văn, Tu, Tu} là ngọn
đèn xóa tan tăm tối vô minh
Tài sản tối thượng mà kẻ cắp không tài nào lấy được,
Một vũ khí đánh tan kẻ thù của bói rôi;
Đó là người bạn tốt nhất, cho ta những giáo huấn cá nhân¹,
những phương tiện kỹ xảo.

Là bằng hữu không rời bỏ lúc người cần đến,
Một dược chất không hại trị bệnh buồn rầu
Là đại chiến tiêu diệt quân đày tội lớn
Là vinh quang, là vẻ vang và trang bảo
Là quà tặng tối thượng khi gặp thánh giả
Trong một hội chúng; ôi! Thật hoan hỷ với bậc thắng tri

Và:

Kết quả của lắng nghe là ngõ vào chánh hạnh;
Người sẽ được giải thoát, với ít khó khăn, khỏi thành trì của
tái sanh

Hãy phát triển tinh tấn từ tận đáy lòng mình khi đề cập đến lợi
ích của việc lắng nghe {giáo pháp}.

Ngoài ra, Ngài Vô Trước trong *Bồ-tát Địa (Bodhisattva-bhūmi)*²
nói rằng các vị phải lắng nghe với năm điều tâm niệm; nghĩa là:

¹ *Giáo huấn cá nhân* còn được gọi là *biệt huấn*.

² BA73 *Yogā-caryā-bhūmau-bodhisattva-bhūmi {Du-già Hạnh Địa Bồ-tát Địa Luận}*, Duit 1966 (Bbh):165;P5538:190.1.6-190.2.2. The *Bodhisattva-bhūmi* là phần 15 trong *Yoga-carya-bhūmi (Cấp bậc*

với (1) tâm niệm về một bảo vật, bởi vì giáo pháp là hiếm quý và ít khi Đức Phật xuất hiện cùng giáo pháp của Ngài; (2) tâm niệm về một con mắt, bởi vì trí huệ khởi sinh cùng với sự lắng nghe giáo pháp nên càng lúc càng tăng trưởng; (3) tâm niệm về tỏa sáng, là do con mắt trí huệ đã, đang và sẽ khởi sinh đó sẽ nhận thức được bản chất thực sự [tính Không] và sự phân hóa [của mọi hiện tượng {các pháp}]; (4) ý niệm về lợi ích lớn lao, cũng vì kết quả cuối cùng của giáo pháp là Niết-bàn và đại ngộ;^[22] và (5) ý niệm về không chỉ trích, do ngay từ khoảnh khắc này quý vị sẽ đạt được hỷ lạc của định từ thiên¹ và trí huệ, đạt được nhân của Niết-bàn và đại giác ngộ. Đây chính là những suy ngẫm về lợi ích của việc lắng nghe giáo pháp Phật.

2. Phát triển lòng tôn kính Phật pháp và người hướng dẫn Kinh Địa Tạng (*Kṣitigarbha-sūtra*) nói rằng:²

Lắng nghe Pháp bằng nhất tâm tin tưởng và tôn kính
Đừng chế nhạo và chỉ trích người giảng cho mình
Hãy vinh danh những người hướng dẫn –
Phát triển tâm xem họ như những Phật-đà.

Như vậy, theo cách nói này, hãy xem người hướng dẫn như là đức Phật. Xoá bỏ hết mọi bất kính, trân trọng sự hiện diện bằng cách quỳ lạy và dâng tặng những đồ vật như sư tử hay những vật tương tự.

của hành trạng Du-già) – theo truyền thống Tây Tạng đây một tuyển tập lớn của Vô Trước.

¹*Định từ thiên* là thuật ngữ được dùng để chỉ khả năng hay trạng thái định có được từ việc huân tập thiền, tương ứng với thuật ngữ *thiền định*. Tuy nhiên, vì nguyên bản Anh ngữ dùng thuật ngữ "meditative serenity" với danh từ chính là serenity và tính từ bổ nghĩa của nó là meditative nhấn mạnh định lực có được từ thiên.

²BA74 *Daśa-cakra-kṣitigarbha-nāma-mahāyānā-sūtra*, {*Địa Tạng Thập Luân Đại Thừa Kinh*} P905:96.3.6-7. *Kṣitigarbha* (Địa Tạng) là tên của một vị Bồ-tát.

Cũng như vậy, theo *Bồ-tát Địa*, lắng nghe lời giảng không có phiền não [của sự kiêu ngạo và khinh thường] và không mang trong tâm năm điều kiện của một người hướng dẫn¹. *Không kiêu ngạo* nghĩa là lắng nghe với sáu thuộc tính sau: (1) lắng nghe ở một thời điểm thích hợp, (2) tỏ sự hồi hướng, (3) tỏ sự tôn kính, (4) không tức giận, (5) thực hành đúng như lời hướng dẫn và (6) không tìm cơ hội để tranh cãi. *Không khinh rẻ* nghĩa là kính trọng giáo pháp cùng người giảng dạy và không làm giảm giá trị của cả hai. *Đừng mang vào tâm trí mình năm điều kiện* nghĩa là bỏ đi những ý nghĩ “Tôi sẽ không nghe lời người này giảng bởi vì vị này (1) đã vi phạm những nguyên tắc đạo đức, (2) thuộc về một truyền thống yếu kém, (3) có một thể ngoại hình không hấp dẫn, (4) không phân minh không rõ ràng, (5) hay là nói lời thô thiển và khó chịu”.

Cũng như trong *Bốn Sinh Kinh* có đề cập:²

Hãy ngồi trên ghế thấp.
Biểu trưng vinh quang của giới luật.
Nhìn với đôi mắt hoan hỷ,
Bày tỏ kính trọng và nhất tâm tuân phục,
Tựa như khi uống những lời cam lồ.
Tỏ lòng tôn kính và lắng nghe giáo pháp
Với lòng hoan hỷ trong sáng và tâm không phiền não,
Như khi bệnh nhân lắng nghe lời khuyên của người thầy thuốc.

3. Phương pháp thực sự lắng nghe

Làm sao để lắng nghe gồm có hai phần:

- a. Từ bỏ ba khuyết điểm của một cái thùng chứa
- b. Dựa trên sáu tâm niệm

¹BA75 Bbh: 73, 165; P5538: 158.4.4-158.5.2-8. Phần bàn luận về năm điều kiện không mang trong tâm sẽ được đề cập trong chương 16.

²BA76 Jm: 31.69-70; P5650:58.2.6-8.

a. Từ bỏ ba khuyết điểm của cái thùng chứa

Một cái thùng chứa có thể có ba khuyết điểm sau: (1) bị úp ngược, hay là (2) dù được dựng đứng thẳng, nhưng dơ bẩn; hoặc (3) dù sạch nhưng có lỗ thủng ở đáy. Nếu có những lỗi này, ngay cả khi mưa rơi xuống từ những đám mây do các Giác thể tạo nên thì mưa cũng: (1) không lọt vào bên trong thùng; [23] hay là, (2) lọt vào bên trong thùng chứa, nhưng không thể làm tròn nhiệm vụ của mình – nghĩa là có thể uống được v.v... bởi vì nó nhiễm những chất dơ; hoặc (3) không nhiễm những chất dơ, nhưng không giữ được vì bị chảy ra ngoài. Tương tự như vậy, ngay cả khi các vị ở một nơi mà giáo pháp được giảng giải, sẽ không có mục đích cao quý trong khi lắng nghe lời giảng nếu các vị (1) không chú tâm; hay (2) dù chú tâm, nhưng hiểu lầm những gì đã nghe hay nghe với động cơ xấu như tham chấp; hoặc (3) dù không các lỗi trên, nhưng đã không thấm nhuần ý nghĩa của lời giảng lúc nghe mà để phai mờ đi vì lãng quên và v.v... Vì vậy, các vị phải tránh tất cả các lỗi trên.

Phương thuốc để trị liệu cho các khuyết điểm này được hướng dẫn trong kinh điển trong ba cụm từ sau: “Lắng nghe chú tâm, một cách xuyên suốt và ghi nhớ trong tâm!”¹ Thêm vào đó, như trong *Bồ-tát Địa* có nói², lắng nghe khi mình muốn hiểu tất cả mọi sự, duy trì nhất tâm, chú ý, với tâm trí tập trung và suy ngẫm với sự bình thản hoàn toàn.

¹BA77 Lời khuyên nhủ về việc lắng nghe trước khi giảng giải có trong một số kinh điển như *Ārya-suvikkrānta-vikrami-pariprcchā-prajñāpāramitā-nirdeśa* (*Suvikkrānta Vấn Kinh*), trong bộ kinh *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha* (*Đại Thừa Tạng Kinh*) (Vaidya 1964: 3), kinh *Sāgarāmati-pariprcchā-sūtra* (*Hải Long Vương Vấn Kinh*) (P819:91.2.8-91.3.1) và *Daśa-cakra-kṣitigarbha-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Địa Tạng Thập Luân Đại Thừa Kinh*} (P905:47.4.7-8,53.2.4)

²BA78 Bhb: 74; P5538: 158.5.1-2.

b. Dựa trên 6 điều tâm niệm

1. *Hãy nghĩ mình là một bệnh nhân.* Tịch Thiên trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận (Bodhisattva-caryāvatāra)* nói rằng:¹

Vì các người phải theo lời thầy thuốc khuyên bảo,
Ngay cả phải chịu những giới hạn của bệnh thông thường,
Cần thiết phải đề cập với người hay bị tác động
Về bệnh do lỗi lầm, tham đắm và tương tự sanh ra

Như Tịch Thiên nói, các vị đã bị vướng từ lâu vào căn bệnh phiền não như tham đắm – một căn bệnh kéo dài, khó trị và tạo nên đau khổ đậm sâu. Vì vậy, các vị phải nhận ra đây là tình trạng của mình. Ga-ma-pa (ka-ma-ba) nói rằng nếu thực sự các vị không có bệnh, thì sự thiên về cái đau đớn đó là sai lầm. Tuy nhiên, bị tác động bởi căn bệnh khó trị và kinh niên của tam độc [tham, sân và si], các vị thực sự đau khổ cùng cực nhưng không nhận thức được là mình đang đau khổ.

2. *Hãy nghĩ người dạy là một thầy thuốc.* Thí dụ, khi bị bệnh nặng như đầy hơi hay rối loạn về mật, các vị phải đi tìm một thầy thuốc giỏi. Sau khi tham khảo ý kiến, các vị vô cùng hoan hỷ và lắng nghe tất cả những gì thầy thuốc nói, hết một lòng kính trọng. Tương tự như thế, tâm học theo cách này là tầm thầy truyền đạt giáo pháp [24]. Khi các vị đã tìm được ra thầy, hãy kính trọng thầy hết lòng và làm như những gì được chỉ bảo. Khi làm như thế phải xem đó là một đặc ân chứ không phải là gánh nặng. Thế nên, kinh *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tổng Luận Bát Thiên Kế {Ārya-prajñāpāramitā-ratnagaṇa-saṅcaya-gāthā}* nói rằng:²

¹BA79 *Bodhisattva-caryāvatāra* {*Nhập Bồ-đề Hành Luận* của Tịch thiên}, Bhattacharya 1960 (BCA): 2.54.

²BA80 Conze 1973:22.1; P735: 192.2.3-5.

Vì vậy, Bồ-tát thông tuệ - người có ý chí mạnh mẽ tìm kiếm giác ngộ siêu việt – sẽ quyết tâm xóa sạch kiêu mạn. Giống như người bị bệnh phải nương nhờ vào các thầy thuốc để được lành bệnh, các người phải nương vào một vị thầy, tự mình ứng dụng những lời dạy một cách tinh tấn.

3. *Hãy nghĩ lời giảng giải của người hướng dẫn như là được phẩm.* Bệnh nhân thường coi trọng những dược phẩm do thầy thuốc kê toa, các vị cũng phải như vậy, phải xem những lời hướng dẫn, những giảng giải cẩn thận thầy trao là rất quan trọng, luôn cố giữ với lòng kính trọng và đừng phí phạm thì giờ bằng những sai sót như bỏ quên chúng đi.

4. *Hãy suy nghĩ thực hành nghiêm túc là phương cách để chữa bệnh.* Bệnh nhân biết rằng bệnh không thể chữa được nếu không uống thuốc theo toa kê của thầy thuốc. Nên họ uống thuốc. Tương tự như vậy, hãy thực hành nghiêm túc khi các vị nhận thấy rằng mình không thể xóa đi những phiền não như tham đắm mà không thực hành những lời chỉ giáo của thầy. Đừng cống hiến trọn đời xếp đầy chữ nghĩa lên thành đống mà không hề thực hành.

Và lại, một hay hai liều thuốc sẽ không giúp được gì hết cho người bị bệnh phong cùi đã rụng hết tay và chân. Tương tự như vậy, đưa vào thực hành một bài học chỉ một hay hai lần thì không làm sao đủ được cho các vị - những người từ vô thủy đã bị tác động bởi cơn bệnh phiền não. Vì thế, phân tích với trí tuệ thấu suốt toàn cả mọi khía cạnh của lộ trình tu tập và làm với tất cả tinh tấn miệt mài như nước chảy một dòng sông. Như Đại Sư Candragomin {Nguyệt Quan} trong *Tuyên Nhập Tụng (Deśanā-stava)* nói rằng:¹

Tâm thức ta luôn thường bối rối

¹BA81 *Deśanā-stava*, P2048:98.3.8-98.4.1.

Bởi do mình đau bệnh đã lâu
Người bệnh hỏi đạt tới gì đâu?
Mất chân tay, thuốc lại ít dùng? [25]

Thế nên, ý niệm chính mình là người bệnh thật là vô cùng quan trọng, bởi vì khi các vị có ý niệm này thì những ý tưởng khác sẽ tiếp theo. Tuy nhiên, nếu ý niệm này chỉ thuần là lời lẽ, thì các vị sẽ không đem những ý nghĩa của lời giảng dạy vào thực hành để xóa tan đi phiền não, nên chỉ là người chỉ biết nghe mà thôi. Điều này giống như người bệnh tìm đến ông thầy thuốc. Nếu người ta chỉ mua thuốc theo toa mà không uống, thì sẽ không bao giờ lành bệnh. Như trong *Định Vương Kinh*:¹⁾

Có người bệnh, toàn thân đau đớn
Trong nhiều năm không bớt tạm thì
Do mãn tính, bệnh nhiều phiền não
Họ tầm thầy tìm phương chữa trị

Tầm cầu thầy, và tìm thêm mãi
Sau tìm thấy thầy thật mất tay
Chữa bệnh nhân với cả tâm từ
Rồi dụ nói: “thuốc đây hãy uống”

Thuốc công hiệu và đầy giá trị
Chữa dứt căn nhưng người bệnh không dùng
Đây không phải lỗi do thầy chữa,
Cũng chẳng đâu làm tại thuốc thang
Thật lỗi chỉ tại người có bệnh

Tương tự vậy khi các vị xuất gia
Đề tu học những giáo pháp này
Và đến khi biết đây năng lực,
An định thiền và các khả năng

¹BA82 SR:9.43-46,4.24;P795:284.2.1-4,278.3.1.

Làm sao ta đến được Niết-bàn
Nếu thiếu đi tinh tấn tu thiền
Như nỗ lực hướng về điều đúng?

Cũng như:

Tôi đã giải thích giáo pháp rất hay này
Nếu đã nghe, vẫn không thực hành cho đúng,
Chỉ như người bệnh giữ trên tay gói thuốc
Bệnh tình kia chẳng thể nào chữa dứt được

Và, Tịch Thiên trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*:¹

Hãy thật sự thực hành lời hướng dẫn;
Được chi đâu khi chỉ nói lan man?
Người bệnh kia có thuyên giảm chút nào?
Khi chỉ đọc thông tin về bệnh trạng?

Vì thế, nhóm chữ “thực hành nghiêm túc” trong mệnh đề “Hãy xem thực hành nghiêm túc là phương cách tẩy sạch căn bệnh phiền não” có nghĩa là đưa vào thực hành những bài học thầy đã dạy cho quý vị về những gì phải tiếp thụ và những gì phải để sang một bên. Để làm được điều đó, các vị phải biết rõ bài học; để có được điều này, các vị phải học. Mục đích của hiểu biết xuyên qua học chính là hành. Vì thế cho nên, thật là hữu diệu đem ý nghĩa của những gì ta đã nghe vào thực hành nhiều đến mức mình có thể. [26] Trong ý hướng này, theo *Thi Kệ Lăng Nghe*:²

Ngay cả khi các vị nghe giảng thật nhiều
Nếu vẫn không kiểm chế mình theo giới luật
Thì vì thế vẫn bị chế nhạo khinh khi

¹BA83 BCA: 5.109.

²BA84 Ud:22.7-10,22.18-19;P992:97.2.3-6,97.3.2-3.

Và điều học được cũng chẳng gì xuất sắc.

Dẫu khi các vị nghe giảng rất có hạn,
Nếu vẫn luôn kiểm chế mình trong giới luật
Thì vì thế vẫn được tôn trọng, xưng tán
Và như vậy điều đã nghe thật tuyệt luân.

Những ai vốn đã không nghe giảng được nhiều
Mà lại chẳng kiểm chế thuận theo giới luật
Thì vì thế bị chê bỏ về cả hai
Và đạo đức như thế là không tốt đẹp

Những ai vốn đã nghe diệu pháp thật nhiều
Và lại cũng kiểm chế mình theo giới luật
Được tôn vinh, xưng tán trên cả hai điều
Và đạo đức như thế thật là tuyệt mỹ

Thêm nữa:

Dù các vị có thể hiểu kinh do nghe
Và có thể hiểu cốt tủy của thiền định
Kiến thức và việc nghe không quan trọng chi
Nếu các vị làm những hành vi thô thiện

Ai hoan hỷ với lời dạy từ tôn giả
Và rồi thực hành với cả khẩu cùng thân
Ai nhẫn nại, vui cùng bạn hữu và sống đời đạo đức
Rồi sẽ đạt được toàn thiện trong lắng nghe và hiểu biết.

Thâm Tâm Cảnh Tĩnh Kinh (Adhyāśaya-saṃcodana-sūtra) cũng đề cập:¹

¹BA85 Kinh *Ārya-adhyāśaya-saṃcodana-nāma-mahāyānā-sūtra* { *Thâm Tâm Cảnh Tĩnh Đại Thừa Kinh* } là chương 25 của kinh *Ratnakūṭa*

Người thiếu khôn ngoan sẽ đau đớn trong giờ tử biệt
Bảo: “Tu hành tôi yếu kém. Giờ sẽ phải làm sao?”
Không tìm hiểu sâu xa, nên gặp muôn vàn đau khổ
Đó chính là lỗi lầm khi chỉ biết lý thuyết suông

Thêm nữa:

Không có gì bỏ trên vỏ mía cây
Vị ngọt thơm lành từ bên trong ruột
Nên một người chỉ chuyên ăn vỏ
Sẽ chẳng bao giờ biết mật mía ngon.

Lý thuyết giống như những gì ngoài vỏ
Vị ngon là quán chiếu nghĩa sâu xa
Nên hãy bỏ đi văn vẻ bề ngoài
Luôn cẩn thận và suy lường thâm ý. [27]

5. *Nghĩ Như Lai như là một bậc xuất chúng*. Phát triển lòng kính trọng bằng cách luôn nhớ nghĩ đến Như Lai [đức Phật], người đã thiết lập nên giáo pháp.

6. *Ước mong giáo pháp tồn tại trong thời gian dài*. Hãy nghĩ: “Tùy thuộc vào phương cách các vị tu học các giáo pháp như thế, thật là tuyệt diệu nếu giáo pháp của Bậc Chiến Thắng ngự trị trên thế giới này trong thời gian dài!”.

Thêm vào đó, khi các vị giảng giải hay lắng nghe giáo pháp, nếu tâm ta và giáo pháp cách xa thì cho dù giải thích cách nào đi nữa cũng chỉ là vụn vặt thôi. Thế nên, hãy nghe trong phương cách mà các vị khẳng định định luôn trong tâm tưởng làm cách nào để đem những lời giảng dạy này áp dụng vào đời. Thí dụ, khi các vị muốn tìm liệu có dấu vết dơ, bụi, hay bất cứ gì, trên khuôn mặt

(*Bảo Tích Kinh*) Tiếng Skt. được thấy trong Vaidya 1960b:63;p760:60.1.6-7; 60.1.8-60.2.1; 60.2.6-7.

mình, thì phải nhìn vào gương và tẩy đi những gì nhìn thấy. Tương tự như vậy, khi nghe những lời giảng dạy, những lỗi lầm của các vị như làm điều sai quấy và tham đắm {chấp thủ} xuất hiện trên tấm gương của giáo pháp Vào lúc đó, các vị hối tiếc là tâm mình đã trở nên như thế, và tự mình tìm cách xóa bỏ lỗi đó đi và tạo những tính tốt. Vì thế, quý vị phải được tu tập trong giáo pháp. *Kinh Bốn Sanh*.¹

Khi tôi nhận ra lỗi lầm mình có
Rõ ràng từ tấm gương giáo pháp
Tôi mang cảm giác hối tiếc ngập tràn
Và chuyên tâm mình về nguồn giáo pháp.

Với lời xác định này Saudana đã thỉnh cầu Hoàng tử Sutasoma ban dạy giáo pháp. Ngay sau đó, vị hoàng tử Bô-tát biết được tâm của Saudana – nghĩa là nhận ra Saudana sẵn sàng nghe pháp nên đã ban cho lời thuyết giảng.

Tóm lại, phát triển tinh thân giác ngộ, hãy phát tâm:

Vì lợi ích cho tất cả chúng sinh hữu tình, con sẽ thành phật.
Để đạt được điều này, Con phải tu tập những nhân duyên của nó {nhân duyên dẫn đến giác ngộ}; nên con phải biết rõ những nhân duyên đó. Vì tâm nguyện này, đó là chứng cứ khiến con phải lắng nghe các pháp giảng. Do đó, con sẽ lắng nghe các giáo pháp.

Hãy nhớ kỹ lợi ích của lắng nghe. Xóa bỏ đi lỗi lầm của cái thùng chứa và v.v... và lắng nghe với cả lòng hoan hỷ.

B. Phương cách giảng pháp làm sao qua đó người nghe thấy cả giáo pháp và tác giả cùng cao quý

Có bốn phần trong phương cách này:

¹BA86 Jm: 31.68-70; P5650: 58.2.4-5.

1. Suy tư về lợi ích của việc giảng pháp
2. Phát triển sự tôn kính Thầy và Phật pháp
3. Giảng pháp với suy tưởng và cách ứng xử nào?
4. Phân biệt giữa người mà các vị nên hay không nên giảng pháp

1. Suy tư về lợi ích của việc giảng pháp [28]

Thật là nhiều hữu ích để truyền đạt giáo pháp mà không chú trọng đến những gì thuộc về thế gian như: lợi nhuận, danh dự, danh tiếng và những điều giống như thế. Như trong *Thâm Tâm Cảnh Tĩnh Kinh* đề cập:¹

Này Di-lặc, có hai mươi lợi ích trong việc bố thí pháp nếu các vị tặng pháp mà không để ý tới vật chất, lợi nhuận hay danh dự. Hai mươi điều đó là gì? Được kể ra như sau. Thí chủ sẽ có được (1) trí nhớ; (2) trí thông minh; (3) hiểu biết; (4) an định; (5) trí huệ; (6) trí huệ siêu việt; (7) ít tham {thiếu dục}; (8) ít sân {thiếu sân}; và (9) ít si {thiếu si}. Cùng với (10) ma quỷ không tìm ra cơ hội làm hại mình; (11) Thế Tôn sẽ coi các vị là đệ tử quý báu; (12) Các chúng sinh không thuộc giới người sẽ bảo vệ; (13) các Giác Thể sẽ ban cho uy tín và quyền lực; (14) kẻ thù sẽ không tìm được cơ hội để hãm hại mình; (15) bạn hữu sẽ giữ lòng chung thủy; (16) lời nói được tin tưởng; (17) sẽ có được lòng không sợ hãi; (18) các người sẽ có niềm vui tràn đầy; (19) các người sẽ được các bậc cao minh tán thán; và (20) món quà pháp đó của thí chủ đáng được để người nhớ đến.

Hãy phát triển lòng tin vào các lợi ích của việc giảng pháp từ sâu thẳm của con tim như các lợi ích đó đã sẵn có trong các kinh tạng.

Với bốn lợi ích trên: “các người sẽ đạt được an định” mà theo cách chuyển dịch mới của Tịch Thiên trong *Tập Bồ-tát Học*

¹BA87 Vaidya 1960b: 187; P760.25:55.4.6-55.5.3.

Luận (Śikṣāsamuccaya) là “các người sẽ đạt được lòng tin” và trong kinh sách cổ hơn “Các người sẽ có đầy tinh tấn”

2. Phát triển sự tôn kính Thầy (Đức Phật Thích-ca-mâu-ni) và giáo pháp

Khi Đức Phật Như Lai thuyết giảng *Bát-nhã Ba-la-Mật-đa (Prajñāpāramitā)* Ngài đã tỏ ra hành động tôn kính bằng cách tự mình thiết lập tòa ngự.¹ [29] Tương tự như thế, bởi vì ngay cả các đức Phật cũng tôn kính giáo pháp, nên khi người giảng giải các giáo pháp phải tỏ lòng kính trọng giáo pháp và Thầy [Đức Phật Thích-ca-mâu-ni], luôn tưởng nhớ đến phẩm chất cao quý và từ tâm của Ngài.

3. Giảng pháp với suy tưởng và cách ứng xử nào?

Về phần suy tưởng, phát huy năm điều tâm niệm đề cập trong *Hải Huệ Vấn Kinh (Śāgaramati-paripṛcchā-sūtra)* – hãy nghĩ mình chính là thầy thuốc, giáo pháp là thuốc men, người nghe giáo pháp là bệnh nhân, và Như Lai chính là đáng toàn hảo và ước mong giáo pháp tồn tại dài lâu.²

Vun đắp tình thương cho tất cả mọi người cùng vân tập nghe pháp. Bỏ đi lòng ích kỷ muốn hơn người; sự lười biếng ngần ngại; sự chán nản mệt mỏi do sự giải thích lặp đi lặp lại nhiều lần; tự ca tụng mình và nêu lỗi của người; hà tiện về việc giảng pháp; và quan tâm đến vật chất như thức ăn hay áo quần. Sau đó, hãy tâm niệm: “Phước báu từ giáo pháp là để cho con và người khác đạt được phật tánh chính là điều kiện ưu tiên về an lạc cho mình”

¹BA88 Conze 1990:38ff.

²BA89 *Ārya-śāgaramati-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*. {*Hải Huệ Vấn Đại Thừa Kinh*} P819:92.1.1-2. Tiếng Skt. được ghi trong Vaidya 1960b: 190. Các ý niệm về phương cách nghe pháp cũng tương tự như vậy, với một ngoại lệ: ý niệm về thực hành nghiêm túc xóa tan bệnh phiền não bị bỏ qua, bởi vì ý niệm này chỉ để riêng cho người tu tự suy nghiệm một mình.

Về cách ứng xử, hãy tắm rửa sạch sẽ cơ thể mình. Rồi thay áo quần sạch, ngồi trên tòa giảng và tọa cụ ở nơi sạch và đẹp. Trong *Hải Huệ Văn Kinh* có đề cập là nếu trì tụng chơn ngôn {Mật chú} để trừ ma quỷ,¹ thì quỷ và thần của loại quỷ trong vòng đường kính một trăm lý sẽ không đến được. Ngay cả khi đến được, họ cũng không thể tạo nên những khó khăn. Vì vậy, hãy trì tụng chơn ngôn đó. Và rồi thì, với khuôn mặt ngồi sáng, giảng giải, dùng những thí dụ, lý luận, trích dẫn kinh điển và những phụ thuộc khác để xác minh ý nghĩa. *Kinh Pháp Hoa* có đề cập:²

Thiện tri thức luôn cho, không vị kỷ
Lời dạy dịu mềm với nhiều nghĩa ý.
Biếng nhác kia cũng hoàn toàn không có,
Nên sẽ chẳng chán hoài lời giảng lại
Thiện tri thức bỏ hết những ác cảm
Và luôn vun tưới thương yêu cho những người chung quanh
Ngày đêm nuôi dưỡng giáo pháp vô thượng
Dùng triệu triệu thí dụ, thiện tri thức
Mang niềm vui và hoan hỷ tới người nghe pháp
Không một gợn nhỏ nào tham vọng thế gian
Không nghĩ đến chất bổ dưỡng- thức ăn mềm, cứng hay
nước uống
Chẳng y phục, giường chiếu hay y áo,
Hay là ngay cả thuốc men để trị bệnh
Người giảng pháp không đòi gì từ người đến nghe
Mà chỉ luôn tâm niệm: “Xin cho con
Và tất cả chúng sanh hữu tình đồng thành Phật đạo” và
“Những gì con chia sẻ về giáo pháp để giúp đỡ mọi người
Là điều kiện thuận lợi cho niềm an lạc của riêng con”

¹BA90 Chơn ngôn này có thể tìm trong Vaidya 1960b: 190; P819: 92.1.1.

²BA91 SP: 13.30, 13.32-35; Vaidya 1960a: 189; P781: 50.5.8-51.1.5.

4. Phân biệt giữa người mà các vị nên giảng pháp hay không nên giảng

Đừng giảng pháp khi không có yêu cầu thỉnh giảng; như trong *Kinh Giới Luật (Vynaya-sūtra)* của Guṇabhadra {Đức Quang} có đề cập,¹ “Không nên giảng pháp khi không có yêu cầu”. Ngay cả khi được mời, cũng cần phải tìm hiểu người nghe có thích hợp khi nhận giáo pháp đó không. Và ngay cả khi không được yêu cầu, chỉ giảng giáo pháp nào đó khi biết rằng người nghe thích hợp.

Liên quan về vấn đề này, *Định Vương Kinh* có nêu:²

Khi có người yêu cầu
Xin học hỏi giáo pháp, trước tiên hãy nói:
“Tôi đã không được huấn luyện thâm sâu”
Rồi nói: ‘Bạn là người đầy kiến thức và thông thái
Làm sao tôi giảng pháp cho người cao siêu như bạn?’
Đừng giảng pháp do chỉ tình cờ
Mà chỉ sau khi xem xét người nghe có phải là thích hợp
Nếu biết rõ người nghe là khế hợp
Hãy giảng giải ngay dù chẳng có yêu cầu

Thêm vào đó, trong *Gới Luật Kinh* ngài Đức Quang có đề cập:³

Khi đứng, không giảng pháp cho người ngồi; khi ngồi, không giảng pháp cho người đang nằm; khi ngồi trên ghế thấp, không giảng pháp cho người ngồi trên ghế cao. Điều này tương tự như ghế tốt hay xấu. Đừng giảng pháp cho

¹BA92 *Vinaya-sūtra*, P5619:222.3.7.

²BA93 SR:24.44-46. Đoạn văn trong trang 795: 308.4.8-308.5.2 là hoàn toàn khác với cách Ngài Tông-khách-ba trích dẫn. Cách trích dẫn của Ngài rất gần với cách viết trong chương 19 của *Sīksā-samuccaya* {*Tập Bồ-tát Học Luận*}, Vaidya 1960b: 189; P5336: 270.3.6-8.

³BA94 *Vinaya-sūtra*, P5619:218.3.3-7.

người đi trước trong khi mình bước sau. Đừng giảng pháp cho người đi trên đường trong khi mình đi ở bên lề. [31] Đừng giảng cho người che đầu lại hay người áo trên hay váy dưới xắn lên, người áo trên xếp lại và đặt lên vai, hay là người hai tay chéo với bàn tay đặt trên vai, hay hai bàn tay đan sau cổ. Đừng giảng pháp cho người có thắt nút trên đầu, đội mũ, mang vương miện, hay người có đầu quấn vải. Đừng giảng pháp cho người đang cưỡi voi hay ngựa, người ngồi trên ghe kiệu hay xe kéo, hay cho người đang mang giày hay mang bát. Đừng giảng pháp cho người cầm cây gậy, cái dù, cái giáo, cây kiếm, hay những vũ khí khác, hay người mặc áo giáp.

Thích hợp để giảng pháp là những người không giống nhóm người kể trên. Thêm vào đó, những hướng dẫn này được áp dụng cho người không bị đau yếu.

C. Phương cách kết thúc một thời giảng trong liên hệ giữa lắng nghe và giảng giải giáo pháp.

Với tâm nguyện tha thiết hồi hướng những phước đức tạo được từ giảng giải và lắng nghe giáo pháp về mục tiêu tạm thời và tối hậu¹.

Nếu các vị giảng và nghe pháp theo cách thế đó, thì chắc chắn sẽ nhận được lợi ích như đã đề cập dù chỉ là một thời khóa. Các vị sẽ xóa tan đi được hết tất cả nghiệp chướng đã tích tạo vì không giữ trong tâm những gì đã nghe và giảng giải giáo pháp và đó là kết quả của việc không kính trọng giáo pháp và giảng sư và

¹Theo đức Dalai Lama thì mục tiêu tối hậu này chính là sự việc hạt giống Phật được hoàn toàn phát triển trong ta (phương tiện chính là giới-định-tuệ) và mục tiêu tạm thời là giữ để tiếp tục tái sinh làm người để tu tập (phương tiện chính là bất bạo động và tâm vị tha). *Shantideva's Guide to a Bodhisattva's Way of Life*. Dalai Lama. MP3. Day 3. 2010. Truy cập 07/06/2011.

<<http://www.dalailama.com/webcasts/post/94-shantidevas-guide-to-a-bodhisattvas-way-of-life>>.

v.v...Xa hơn nữa các vị sẽ ngừng các tích lũy mới của các trở ngại này. Cũng như vậy, khi các vị giữ trong tâm cách thức này để nghe và giảng giải giáo pháp, thì các giáo huấn đã được giải thích này sẽ lợi ích cho tâm thức của quý vị. Nói chung, sau khi tất cả các bậc cao minh nhận thức được điều này, các vị đã thực hành một cách tinh tấn; nói riêng, các guru {thiện xảo sư} đầu tiên trong các dòng truyền thừa của các giáo huấn này đã nỗ lực một cách nghiêm chỉnh và đầy tinh tấn.

Đây là một lời hướng dẫn cao quý. Các vị sẽ không chuyên hóa tâm được nếu không nắm chắc về điều này. Không có sự nắm chắc đó, cho dù các vị giảng giải sâu xa đến đâu về giáo pháp uyên thâm này, chính những giảng giải này thường chỉ phục vụ như là cộng hưởng với phiền não giống như là một vị giác thể hữu ích biến thành ma quỷ. Kết quả là, người ta nói: “Nếu các vị làm lỗi lầm từ ngày thứ nhất theo tháng âm lịch thì lỗi kia kéo dài đến tận ngày thứ mười lăm”. Thế nên, ai người thông minh hãy tu tập theo cách lắng nghe và giảng giải thành công này và phải có ít nhất một phần của các phẩm chất này mỗi khi hành trì. [32] Đây là điều kiện tiên quyết quan trọng nhất trong việc giảng giải những hướng dẫn này.

Sợ rằng mình nói quá dông dài, tôi đã làm cô đọng lại những điểm quan trọng. Hãy hiểu chúng sâu xa hơn qua việc sử dụng các nguồn giáo pháp khác. Tới đây là chấm dứt phần giải thích về những điều tiên quyết của lời hướng dẫn.

Chương 4: Nương Tựa Vào Thầy

IV. Phương cách dẫn dắt tu sinh với những hướng dẫn thực tế

A. Phương cách nương tựa vào thầy {đạo sư}, căn cơ của con đường tu tập

1. Một số giải thích chi tiết để phát triển được mức hiểu biết chắc chắn

a. Các đặc tính đặc trưng của Thầy để nương tựa được

b. Các đặc tính đặc trưng của tu sinh khi nương tựa vào thầy

c. Phương cách đệ tử nương tựa vào thầy

1) Nương tựa về tư duy

a) Những chỉ định tổng quát về thái độ cần có khi nương tựa vào Thầy.

b) Đặc biệt, tạo niềm tin là căn cơ.

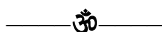
c) Nhớ lòng tử tế của Thầy và kính trọng Thầy

2) Nương tựa về hành trì

d. Các lợi ích của việc nương tựa vào Thầy

e. Các lỗi lầm khi không nương tựa vào Thầy

f. Tóm tắt ý nghĩa của năm phần trên



IV. Phương cách dẫn dắt tu sinh với những hướng dẫn thực tế

Các hướng dẫn thực sự được giải thích trong hai phần:

1. Phương cách nương tựa vào đạo sư (Chương 4-6)

2. Phương cách các đệ tử luyện tâm sau khi nương tựa vào thầy (Chương 7 và các chương sau)

A. Phương cách nương tựa vào thầy, căn cơ của con đường tu tập

Có hai phần giải thích về cách nương tựa vào Thầy:

1. Một số giải thích chi tiết cho việc phát triển đến mức hiểu biết chắc chắn (Chương 4)
2. Biểu thị lược yếu về cách duy trì trạng thái thiền (Chương 5-6)

1. Một số giải thích chi tiết cho việc phát triển đến mức hiểu biết chắc chắn.

Trong *Tâm Lưu Ký {Những Điều Cần Ghi Tâm}* (*Hṛdaya-nikṣepa-nāma*) của ngài Atiśa xác định rằng:¹

Ai trụ vững trong truyền thống Đại thừa
Là nương tựa vào bậc Đạo sư xuất chúng.

Cũng như thế Döl-wa's (Dol-ba) trong *Phương Pháp Chú Giải Của Bo-do-wa (Po To Ba'i gsung sgras)* có đề cập:

Trong tất cả những giáo huấn cá nhân “Đừng từ bỏ vị đạo sư xuất chúng” chính là hướng dẫn quan trọng nhất.

Như thế, vị thầy xuất chúng chính là cội nguồn của tất cả hạnh phúc tạm thời và lòng tốt nào đó, để bắt đầu tạo nên một phẩm chất tốt và diệt đi một lỗi lầm trong tâm và rồi từ từ sẽ thụ tạo được tất cả những nhận thức vượt qua những điều đó. Do vậy, phương cách các vị bắt đầu nương tựa vào thầy là quan trọng, vì trong *Bồ-tát Tạng (Bodhisattva-piṭaka)* xác định:²

Nói tóm tắt, đạt được và hoàn thành tất cả Bồ-tát hạnh, và các việc tương tự như đạt được và hoàn thành các Ba-la-mật-

¹BA95, P5346: 47.2.8-47.3.1.

²BA96 *Ārya-bodhisattva-piṭaka-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Bồ-tát Tạng Đại Thừa Kinh*} là chương 12 của Tạng Kinh *Ratna-kūṭa* {*Bảo Hỷ Kinh* – một tạng kinh Đại Thừa cổ bao gồm 49 kinh Đại Thừa đã được Ngài Bồ-đề Lưu-chi (skt. bodhiruci) (Thế kỷ 5-6) dịch ra Hán ngữ}, P760.

đa, các địa¹, các tính trì nhẫn, các định lực từ thiên, các tri kiến siêu việt, các khả năng ghi nhớ các giáo pháp đã nghe, các hồi hướng, các nguyện cầu, tự tin trong nói năng, và tất cả phẩm chất này của một vị Phật là được tạo duyên bởi vị đạo sư. Đạo sư là cội rễ mà từ đó các phẩm chất này khởi lên. Đạo sư là cội nguồn và nguồn gốc và là người sáng tạo từ đó chúng được phát sinh. [34]. Đạo sư tăng cường các phẩm chất đó. Chúng thuộc vào đạo sư. Đạo sư chính là nguyên nhân.

Bo-do-wa cũng nói rằng:

Đề đạt được giải thoát, không có gì quan trọng hơn đạo sư. Quan sát các hoạt động của cuộc đời này bằng cách nhìn vào người khác cũng đủ, nhưng các vị sẽ không học chúng tốt khi không có người hướng dẫn. Tương tự như vậy, không có đạo sư, làm sao ta thành công trên đường đi tới nơi mà mình chưa bao giờ đến, khi mình mới vừa tái sinh từ một cảnh giới khổ đau?

a. Các đặc tính đặc trưng của thầy để nương tựa được

Một cách tổng quát, trong các kinh và luận, những đặc tính định nghĩa của một vị thầy được đề cập tùy riêng mỗi truyền thừa. Tuy nhiên, mô tả sau đây về vị thầy hướng dẫn quý vị qua các giai tầng của con đường giác ngộ là nhân cách với các khả năng và {vị thầy này} hướng dẫn các vị theo con đường Đại thừa, đó là con đường tìm ra Phật tánh. Với tôn kính này, Phật Di-lặc trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* (*Mahāyānā-sūtralaṃkāra*):²

¹Tức là sáu ba-la-mật-đa (skt. pāramitā – toàn hảo, viên mãn) để tu tập theo Bồ-tát đạo. và mười bậc Bồ-tát danh từ Hán-việt trong các kinh gọi là “thập địa” (skt. bhūmi – cấp bậc, địa vị).

²BA97 *Mahāyānā-sūtralaṃkāra-kārikā*, Bagchi 1970 (MSA): 17.10; P5521: 13.4.5-6.

Nương tựa vào thầy thuộc Đại thừa vốn là người giữ giới hạnh, bình thân, hoàn toàn tĩnh lặng;
Có phẩm chất tốt vượt trội đệ tử; năng động; có kiến thức về kinh điển dồi dào
Đầy tình thương quan tâm; có tri kiến thức thấu suốt về thực tại và thiện xảo trong hướng dẫn đệ tử. Và đã xóa đi được sự thiếu nhuệ khí.

Như vậy, ngài Di-lặc dạy rằng đệ tử phải nương tựa vào thầy người có mười phẩm chất này. Người ta nói rằng người không giữ giới hạnh thì không có căn bản để hướng dẫn giới luật cho người khác. Vì thế, một guru khi muốn trì giới cho đệ tử trước hết phải tự mình trì giới. Làm thế nào để họ tuân theo giới luật? Thật sự không ích chi khi họ làm xong một pháp tu tập nào đó, và rồi lấy kết quả nhận được ấn định như là một phẩm chất tốt về tri thức. Các vị giảng sư cần một phương cách khép tâm mình vào giới luật theo như các lời dạy chung của Đấng Chiến Thắng {tức là đức Phật}. Ba cách huấn luyện quý giá đích thực là theo con đường đó. Vì thế, đức Di-lặc đã xác định chúng với ba nhóm chữ này: “giữ giới hạnh, bình thân, hoàn toàn bình lặng”. Theo như lời đức Di-lặc nói: “giới hạnh” ở đây là huấn luyện về kỷ luật đạo đức. *Biệt Giải Thoát Kinh* {*Giới Bản Tỳ-kheo Kinh*} (*Prātimokṣa-sūtra*) có đề cập:¹ [35]

Những giới luật giải thoát cá nhân
Là dây cương cài bằng đinh nhọn
Với tinh tấn thường hằng sẽ vừa vặn
Cho tâm ngựa chứng bị cột ràng.

¹BA98 *Prātimokṣa-sūtra*, P1031: 143.2.2. Bảng giới luật (*vinaya*) cho các vị Tăng và Ni tụng hai lần mỗi tháng trong lễ sám hối. Tiếng tây tạng *So Sor thar pa'i mdo* có nghĩa là *Kinh về Giải thoát Cá nhân*.

Cũng như trong *Giới Luật Phân Biệt Luận (Vinaya-vibhanga)* xác định:¹

Đây là cái cương cột những đệ tử không giữ giới luật.

Như đã hàm ý ở trên, các giác quan theo đuổi những mục tiêu không đúng, và giống như con ngựa hoang, đưa đẩy ta đến những hành động không phù hợp. Thử như người nài thuần phục ngựa hoang bằng dây cương tốt, các thầy cũng vậy học hạnh giới luật đạo đức để kiểm soát các giác quan và chuyển thành những hành động thích hợp với sự tinh tấn vĩ đại. Từ đây, các thầy đã thuần hóa tâm giống như là các con ngựa hoang dã.

“Định” có nghĩa là đã hoàn thành việc tu tập về thiền định. Thiền định là trạng thái tâm thức duy trì được sự xả bỏ {không dính mắc hay phân tán}. Điều này đạt được bằng phương tiện nương tựa vào sự toàn tâm {chánh niệm} và tỉnh giác² về giới luật đạo đức, xa lánh những điều xấu trái và tham dự vào các hoạt động tốt.

“Hoàn toàn bình lặng” có nghĩa là đã hoàn thành việc rèn luyện về trí huệ. Điều này được thực hiện qua việc phân tích chuyên biệt {quán chiếu phân biệt} ý nghĩa của thực tại trong sự phụ thuộc vào định lực từ thiền, nơi mà tâm thức trở nên hoạt dụng.

Tuy nhiên, chỉ có những phẩm chất cao của tri kiến đến từ việc luyện tâm qua ba cách huấn luyện đó vẫn không đủ. Các vị thầy cũng phải có những phẩm chất tốt về việc tu học kinh điển. Vì thế: “hiểu biết sâu rộng về kiến thức kinh điển” có nghĩa là uyên bác về Tam Tạng Kinh Điển {gồm Giới, Luật và Luận} và các

¹BA99 *Vinaya-vibhariga*, P1032: 149.5.1. Tsongkhapa muốn nói đến kinh *Lung rñani 'byed (āgama-vihariga, Phân Biệt Luận)*. Đây là phần thứ hai trong giới luật.

²*Toàn tâm* hay *chánh niệm* ở đây được hiểu như là khả năng lưu giữ bền bỉ của tâm thức không bị phân tán hay xao lãng. Tỉnh giác (tỉnh thức, tự quán kiểm) là khả năng cảnh tỉnh và sáng suốt tự nhận ra được trạng thái hiện có của tâm để tự điều nghi cho thích hợp.

điều tương tự. Geshe¹ Drom-dön-ba (dGe-bshes [‘Brom]-ston-pa nói rằng khi “các đạo sư Đại thừa” giảng giải, thì các vị sẽ khiến cho đệ tử mình có một hiểu biết sâu xa. Khi thực hành những lời dạy này, các đạo sư phải chứng minh được điều gì thật có ích vào lúc giáo pháp suy yếu và những gì hữu dụng trong tình huống hiện tiền.

“Kiến thức về thực tại” nghĩa là tu tập đặc biệt về trí huệ – ý thức về tính vô ngã của mọi hiện tượng {pháp vô ngã}. Nói cách khác, tốt nhất là các vị Thầy có một cảm nhận về thực tại; nhưng nếu các thầy không có thì có thể chấp nhận được việc các thầy thấy biết về thực tại qua kinh điển và lý giải.

Mặc dù, các thầy đã được ban cho những phẩm chất cao trong việc học hỏi kinh điển và tri kiến, nhưng thật sự là không đủ nếu các phẩm chất này chỉ bằng hay thấp hơn đệ tử, thay vì vượt trội hơn. *Phẩm Ân Huệ (Mitra-varga)* đề cập:²

Người suy đòi bởi dựa vào ai yếu kém;
Giữ như cũ nếu tùy người cùng trình độ;
Dựa vào người khá hơn, họ thành xuất chúng [36]
Thế nên hãy nương vào kẻ giỏi hơn mình

Nếu các người nương tựa vào kẻ giỏi hơn
– Hoàn toàn bình lặng và giữ tròn giới hạnh
Cũng như vượt xa về trí huệ thậm thâm
Người sẽ thành tài hơn cả người giỏi kia.

Pu-chung-wa (Phu-chung-ba) nói rằng: “Khi nghe những câu chuyện về những người tài ba, tôi thường mô phỏng theo họ”.

¹Geshe (tib. dge bshes, dạng gọi ngắn của thuật ngữ dge-ba'i bshes-gnyen, dịch nghĩa "pháp hữu"; từ nguyên Phạn ngữ kalyāṇamitra) Đây là một học vị Phật giáo Tây Tạng dành cho các tăng sĩ. Học vị này chủ yếu dùng trong trường phái Gelug (Cách-lỗ) và được chia thành nhiều mức, mức cao nhất gọi là geshe Lharampa.

²BA100 Ud: 25.5-6;P992:98.3.3-7. *Phẩm Ân Huệ* là tiêu đề của Chương 25 trong *Tiểu Bộ Kinh*.

Tha-shi (mTha'-bzhihi) đã dạy “Tôi bắt chước những bậc trưởng lão của tăng đoàn Ra-dreng (Ra-sgreng)”. Như vậy quý vị phải mô phỏng hay vượt qua những phẩm chất tốt của người khác hơn mình.

Sáu phẩm chất này - giữ giới hạnh {trì giới}, có định lực, hoàn toàn tỉnh lặng, có những phẩm chất vượt trội đệ tử, kiến thức sâu rộng do nghiên cứu nhiều kinh điển, và thấu suốt về thực tại – là những phẩm chất tốt được hấp thu cho riêng mình. Những phẩm chất còn lại – gồm tinh tấn, có kỹ năng hướng dẫn, có lòng quan tâm từ ái và không nản chí – là những phẩm chất tốt để chăm lo cho người khác.

Thêm vào đó, đoạn kinh còn dạy:¹

Thánh nhân không rửa tội lỗi bằng nước lã,
Không xóa đau khổ chúng sinh bởi đôi tay
Cũng chẳng chuyển kiến thức sang người khác được
Họ giải thoát bởi truyền dạy chân lý của thực tại.

Như vậy, các vị Phật không tiến hành hành vi nào hết – như là “không rửa tội lỗi của người khác bằng nước lã” – mà chính là chăm lo người khác bằng cách chỉ ra chính xác đạo pháp.

Trong bốn phẩm chất để chăm lo cho người khác: “kỹ năng hướng dẫn đệ tử” bao gồm kỹ năng trong tiến trình hướng dẫn đệ tử và kỹ năng tinh thông trong việc giúp đỡ học trò hiểu biết. “Có lòng quan tâm từ ái” là có một động lực thanh tịnh cho việc trao truyền giáo pháp. Nghĩa là, thầy dạy bằng động lực từ bi và không tầm cầu vì lợi ích, kính trọng và v.v.... Bo-do-wa nói với Jen-nga-wa (sPyan-snga-ba): “Này con trai của Li-mo, dù ta đã giảng không biết là bao nhiêu giáo pháp, ta đã chưa bao giờ vui hưởng dù một lời cảm ơn. Tất cả chúng sinh thật không được hồ

¹BA101 mChims-thams-cad-mkhyen-pa (Chim-tam-jay-kyen-ba) trong luận *mChims mdzod gyi'grel pa mngon pa'i rgyam* (*Vi Diệu Pháp Báu Luận Thích của mChim*): 145-150, đã trích kệ này (LRCM: 36.7) và cho biết đó là từ giảng giải *Prajñāvarman* {*Bát-nhã Hộ Trì*} của *Mārga-varga* {*Đạo Giới*}: 12.10 trong kinh *Udāna-varga-vivaraṇa* (*Tiểu Bộ Kinh Mô Tả*), nhưng không được tìm thấy ở đây.

trợ”. Một vị thầy phải là như thế. “Tinh tấn” nghĩa là hoan hỷ thường hằng vì phúc lợi của người khác. “Không nản chí”, nghĩa là không bao giờ mệt mỏi vì phải giảng giải nhiều lần – chịu đựng được sự khổ nhọc khi giải thích.

Bo-do-wa đã nói:

Năm phẩm chất này: lòng quan tâm từ ái, kiến thức về thực tại, và ba sự tu tập là quan trọng hơn hết. Thầy của tôi Sahng-tsun (Zhang-btsun) không là học giả uyên thâm về kinh điển và không thể chịu đựng được hoàn cảnh xuống tinh thần. Thế nên, thầy ngay cả không cảm ơn những người đã giúp mình. Tuy nhiên, vì có năm phẩm chất kia, thầy thật làm lợi lạc cho bất cứ ai gặp gỡ. [37] Nyen-don (gNyanston) không có kỹ năng chút nào trong khoa ăn nói. Ngay cả khi nói một câu hỏi hướng cúng dường, thầy chỉ có thể suy nghĩ “Không ai trong số người hiện diện ở đây hiểu được tôi đang nói gì”. Nhưng, vì có năm phẩm chất trên, nên thầy thật hữu ích giúp tất cả những khi gặp gỡ.

Đây chính là trường hợp những ai thành tựu cuộc sống riêng của mình bằng cách tán dương hay giảng giải những phẩm chất cao đẹp của các tu dưỡng trên, trong khi lại không cố gắng tinh tấn thực hành, thì không thích hợp làm thầy. Loại ca ngợi vô nghĩa đó chỉ là ngôn từ mà thôi. Tương tự như khi một người hăng hái tìm trầm hỏi người kiểm kế sinh nhai chỉ bằng cách giải thích phẩm chất tốt của trầm rằng “Ông có trầm không?” và người đó sẽ trả lời “Không”.

Như trong *Định Vương Kinh* xác định:¹

Về sau sẽ có nhiều
Nhà sư không giới nguyện
Mà luôn nói “Tôi đã”

¹BA102 SR:2.21-22ab, 3.24-27; P975: 277.2.5-6, 277.2.7-277.2.1.

Họ ca tụng giới luật
Nhưng lại không tinh tấn
Tự trì giới cho mình.

Về định, huệ và giải thoát, *Định Vương Kinh* cũng đề cập:

Một số người diễn tả
Phẩm chất tốt của trầm
Nói “Trầm giống như vậy:
Đó mùi hương êm dịu”.
Rồi có người khác Hỏi:
“Bạn có một chút trầm
Đã ngợi ca đó chưa?”
Trả lời “Tôi không có
Nén hương tôi ca ngợi
Để làm phương sinh sống
Cũng vậy, càng có nhiều
Nhà sư không thiên định
Sống bằng ca tụng giới
Không hề giữ giới hạnh.

Kinh này cũng đề cập như thế cho ba phẩm chất: định, huệ và giải thoát.

Vị đạo sư giúp quý vị đạt được giải thoát chính là nền tảng của tâm nguyện sâu xa nhất của quý vị. Vì vậy, quý vị muốn nương tựa vào thầy thì phải hiểu biết những đặc tính này và cố gắng tìm được người thầy như thế. Cũng như vậy, thầy muốn kiếm trò phải hiểu những đặc tính này và cố gắng tìm cho được.

Hỏi: [38] Bởi vì đây là thời kỳ suy thoái {thời mạt pháp}, nên thật là khó khăn khi tìm thấy một vị thầy có những phẩm chất toàn diện tốt đẹp này. Vì thế, chúng tôi sẽ phải làm gì khi không tìm được một vị thầy như thế?

*Đáp: Mật Điển Đòng Tử Vấn (Subāhu-paripṛcchā-tantra) trả lời rằng:*¹

Tựa như cỗ xe chỉ có một bánh
Sẽ không lăn bánh xuống đường dù là có ngựa.
Cũng thế, như không ai trợ giúp về thiền định
Người ta sẽ không đạt được giác ngộ.
Những trợ giúp này phải với trí thông minh, trình hiện tốt,
thanh tịnh lớn lao
Của dòng truyền thừa được kính trọng, và nghiêng mình
trước giáo pháp.
Họ phải đầy tự tin, kiên trì và phải nghiêm giữ mọi giác
quan.
Họ phải nói năng dịu dàng, rộng lượng, và từ bi,
chịu đựng đói khát và chịu phiền não.
Không được tôn thờ những vị thần thể khác và người Bà la
môn.
Họ phải tập trung, tinh thông, có lòng biết ơn,
Có tín tâm vào Tam Bảo.
Bởi vì người có những phẩm chất tốt như vậy
Rất hiếm hoi trong thời đại xung đột này,
Nên hành giả Mật tông phải nương tựa vào người trợ giúp
chỉ có
Một nửa, một phần tư, hay chỉ một phần tám những phẩm
hạnh này.

Như thế, rõ ràng là người trợ giúp phải có những phẩm tính này
toàn phần hay ít nhất là một phần tám. Theo cách giải thích của
Đöl-wa trong *Phương Pháp Chú Giải của Potowa* thì Đại
Trưởng Lão [Atiśa] nói rằng: “Đó là điều tương tự như cung
kính một vị đạo sư”. Vì vậy, chấp nhận phẩm chất của một đạo
sư có tối thiểu một phần tám của phẩm chất đề ra ở đây, trong
kết hợp với những gì dễ có và khó làm.

¹BA103 *Ārya-subāhu-paripṛcchā-nāma-tantra*, P428:34.3.8-34.4.3.

b. Các phẩm chất đặc trưng của đệ tử để nương tựa vào thầy.

Thánh Thiên xác định trong *Tứ Bách Kệ Luận (Catuḥ-śataka)*:¹

Người ta nói người không phân phái, thông minh, và tinh tấn
Chính là nơi chứa đựng những gì lắng nghe từ giáo pháp.
Nếu không phẩm chất tốt của người hướng dẫn và
Của những người nghe đều không xảy ra.

Thánh Thiên {skt. āryadeva} dạy rằng người được ban cho ba phẩm chất đó thích hợp để nghe pháp. Ngài cũng nói rằng nếu quý vị có tất cả những phẩm chất này, thì những phẩm chất tốt của thầy trong việc giảng dạy sẽ thể hiện như là các phẩm chất tốt chứ không phải là như là những lỗi lầm. Thêm vào đó, ngài nói rằng đối với người nghe có đủ phẩm chất tốt như thế, thì sẽ cũng luôn thể hiện như các phẩm hạnh tốt không lỗi lầm nào. Trong luận giải của Nguyệt Xứng² {skt. candrakīrti} có đề cập là nếu quý vị – những người nghe – không có những phẩm chất thích hợp để nhận giáo pháp, thì ảnh hưởng của những sai sót này của chính quý vị sẽ khiến cho ngay cả đến bậc thầy cực kỳ thanh tịnh người vốn giảng dạy quý vị cũng xuất hiện dường như có sai sót. [39] Thêm vào đó, quý vị sẽ xem lỗi lầm của người dạy thành những phẩm chất tốt. Vì thế, mặc dù quý vị có thể tìm được một vị thầy có đầy đủ phẩm chất tốt, cũng thật là khó khăn để nhận diện các vị đó. Do đó, thật là cần thiết cho một đệ tử phải có hoàn toàn ba phẩm chất này để có thể nhận biết được người thầy đó có tất cả các phẩm chất tốt đẹp và để từ đó nương tựa vào thầy.

¹BA104 *Catuḥ-śataka-śāstra-kārikā*, Lang 1986 (Cs): 12.1;P5246: 138.1.1-2.

²BA105 *Bodhisattva-yogā-caryā-Catuḥ-śataka-tīkā* {*Bồ-tát Du-già Hạnh Tứ Bách Luận Thích*} P5266:252.5.8-253.1.7.

Về ba phẩm chất này: “không phân biệt” nghĩa là không theo phe nhóm nào cả. Nếu quý vị phân biệt, thì sẽ bị chướng ngại do thiên kiến và sẽ không nhận ra được những phẩm chất tốt. Vì bởi điều này, quý vị sẽ không khám phá ra ý nghĩa của các giáo pháp tốt đẹp. Như Thanh Biện {skt. bhāvaviveka} xác định trong *Trung Đạo Tâm Luận (Madhyamaka-hṛdaya)*:¹

Vì theo phe nhóm mà tâm căng thẳng,
Nên chẳng bao giờ ta thấy bình an.

“Theo phe nhóm” có nghĩa là đem tâm tham chấp với hệ thống tôn giáo của riêng mình và thù nghịch với những hệ thống khác. Hãy tìm những điều đó từ trong chính tâm mình và xóa bỏ nó đi, như trong *Bồ-tát Giới Kinh (Bodhisattva-prātimokṣa)*:²

Sau khi từ bỏ sự khẳng định của riêng mình, hãy kính trọng và tuân giữ văn cú của đại sư và thầy trụ trì.

Hỏi: Như vậy thì có phải chỉ mỗi một phẩm chất thôi cũng đủ rồi?

Đáp: Dù rằng “không phân biệt”, nhưng nếu quý vị không có sức mạnh tinh thần để phân biệt giữa những con đường đúng của sự giảng giải hay và những con đường giả tạo của sự diễn giảng sai lạc, thì cũng chưa thích hợp để nghe giáo pháp. Vì vậy, quý vị phải đủ thông minh để nhận ra cả hai điều này. Bằng cách này, quý vị sẽ bỏ đi được những gì không tạo nên kết quả, và rồi sẽ áp dụng những gì mang lại quả tốt.

¹BA106 *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*, P5255:4.2.3-4.

²BA107 *Bodhisattva-prātimokṣa-catuṣka-nirhāra-nāma-mahāyānā-sūtra*. Chữ prātimokṣa có nghĩa là những điều luật được hệ thống hóa của Bồ-tát giới.

Hỏi: Có phải chỉ cần hai phẩm chất là đủ?

Đáp: Dù rằng có hai phẩm chất này, thì cũng chỉ giống như vẽ một người đang nghe giáo pháp, quý vị thụ động, chưa thích hợp để nghe giáo pháp. Vì vậy, quý vị phải đầy tinh tấn.

Trong luận giải Nguyệt Xứng đề cập:¹ “Sau khi thêm ba phẩm chất của người học trò vào với hai phẩm chất về khả năng tập trung và phẩm chất về việc tôn kính giáo pháp và người giảng dạy giáo pháp đó thì tổng cộng là năm phẩm chất”

Rồi thì, năm phẩm chất này có thể giảm còn bốn:

- (1) Cố gắng luôn tinh tấn lúc theo học
- (2) Tập trung cao độ khi nghe giảng
- (3) Kính trọng giáo pháp và thầy
- (4) Loại bỏ những lời giảng xấu và giữ lại những lời giảng tốt.

Có trí thông minh là điều kiện thuận lợi để thăng tiến bốn điều trên. Không bè phái thì có thể loại bỏ được tình trạng bất lợi là theo phe này, phe nọ.

Hãy xem xét liệu rằng những yếu tố đã làm cho quý vị ứng hợp để được dẫn dắt bởi thầy được hoàn toàn chưa; [40] nếu các yếu tố đó hoàn chỉnh, hãy tu tập hoan hỷ. Nếu chưa hoàn chỉnh, quý vị phải cố gắng tạo những nhân duyên để đạt hoàn thành chúng trước khi đầu thai đời kế tiếp. Vì thế, phải biết các phẩm chất của người nghe. Nếu quý vị không biết những phẩm chất cần có, quý vị sẽ không tiến hành tìm hiểu ra rằng các phẩm chất đó có hoàn chỉnh hay không, và như thế làm hủy hoại mục đích của mình.

c. Phương cách đệ tử nương tựa vào thầy

¹BA108 *Bodhisattva-yogā-caryā-Catuḥ-śataka-ṭīkā*, P5266: 253.1.1-2.

Một người có những phẩm chất thích hợp này để nhận giáo pháp phải tìm hiểu rõ xem vị đạo sư có đủ những đặc tính cần thiết đã giải thích ở phần trên hay không. Rồi sau đó người học trò này mới nhận những lời dạy từ vị thầy có đủ tiêu chuẩn. Ngay cả như vậy, trong tiểu sử của Geshe Drom-dön-ba và Sung-pu-wa (gSung-phu-ba) lại không phù hợp nhau về vấn đề này. Sung-pu-wa có rất nhiều Guru và lắng nghe bất cứ lời giảng nào đúng. Vì thế, khi đến từ vùng Kham (Khams), thầy đã lắng nghe từ ngay cả người cư sĩ giảng giải giáo pháp dọc theo hành trình. Các đệ tử của thầy cho cách thức này là không thích hợp để học giáo pháp, nhưng thầy đã đáp lời “Đừng nói như vậy. Tôi đã nhận được hai lợi ích”.

Geshe Drom-dön-ba chỉ có vài guru – không nhiều hơn năm vị. Bo-do-wa và Gom-pa-rin-chen, chính là hai guru, bàn luận về cách nào là cách hay hơn. Cả hai đồng ý là cách của Geshe Drom-dön-ba là hay hơn trong các thời gian đó đối với những người tâm chưa được tối luyện nên vẫn thấy lỗi lầm của thầy và mất niềm tin. Những gì họ nói dường như là thật. Vì vậy, quý vị nên có vài vị thầy thôi.

Nói một cách tổng quát, thầy là người mà quý vị nhận được những lời dạy hay, thầy là người hoàn toàn có khả năng hướng dẫn quý vị trên mọi con đường tu tập

1) Cách nương tựa trong tư duy

Cách nương tựa vào thầy trong tư duy được giải thích trong ba phần:

1. Một chỉ dẫn tổng quát về thái độ cần có khi nương tựa vào thầy
2. Đặc biệt, điều cốt tủy là tu luyện niềm tin
3. Luôn ghi khắc trong lòng sự tử tế của thầy và kính trọng thầy

a) Một chỉ dẫn tổng quát về thái độ cần có khi nương tựa vào thầy

Kinh *Gaṇḍa-vyūha*¹ dạy rằng quý vị phải kính trọng và phục vụ thầy với chín thái độ. Điều này bao gồm cả những điểm chủ yếu về tất cả các thái độ mà quý vị phải có khi nương tựa vào thầy. Nếu những điều này được rút gọn lại thì còn bốn thái độ như sau: [41]

1) *Thái độ giống như đứa con có trách nhiệm*. Điều này có nghĩa là bỏ đi sự độc lập của mình và tuân theo ý muốn của đạo sư. Đứa con có trách nhiệm không bắt đầu hành động nào tự ý mình, mà phải nhìn vào những biểu tượng trên khuôn mặt cha mẹ, tuân theo ý cha mẹ và làm những gì cha mẹ nói. Hãy đối với thầy theo cách này. *Thập Phương Hiện Tại Phật Tất Tại Tiên Lập Định Kinh (Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhisūtra)* đề cập:²

Người học trò nương tựa một cách đúng đắn vào thầy phải luôn luôn từ bỏ sự quyết đoán của chính mình và phải hành động theo ý muốn của thầy.

Điều này đề chỉ về một vị thầy đầy đủ phẩm chất; có người nói rằng quý vị không nên để bất cứ ai dẫn dắt mình đi quanh co.

2) *Thái độ cứng rắn như kim cương*. Điều này có nghĩa là tạo một quan hệ gắn gũi và vững chắc giữa thầy và trò, không thể

¹BA109 Kinh *Gaṇḍa-vyūha-sūtra* {*Phẩm Hoa Nghiêm* hay *Nhập Pháp Giới* hay *Tứ Thập Hoa Nghiêm*} là phần thứ 45 của bộ Kinh *Buddhāvataṃsaka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra* (*Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh*). Phần này (P761.3.5-292.4.4) viết về những yêu cầu và lòng tôn kính đối với đạo sư (guru) Dharmottara {*Pháp Thượng*}. Tiểu đề theo tiếng Tây Tạng do Tsongkhapa viết – sDong po bkod pa - khác với tiểu đề ở trang 761, vol. 26, sDong po brygan pa.

²BA110 *Ārya-pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhināma-mahāyānā-sūtra*, {*có nơi dịch là Bát Chu Tam Muội kinh*} P801:126.2.8.

chia cắt bởi bất cứ ai – như quý dữ, bạn xấu, và những gì tương tự. Cũng cùng trong kinh trên có xác định:¹

Và hãy từ bỏ tính chất thất thường trong các quan hệ gần gũi và khả năng thay đổi trong cách biểu lộ trên khuôn mặt.

3) *Thái độ như là trái đất.* Điều này có nghĩa là nhận tất cả trách nhiệm về hoạt động của đạo sư và không xuống tinh thần vì bất cứ trách nhiệm nào được giao phó. Giống như Bo-do-wa nói với những tu sĩ của Jen-nga-wa

Các ông đã gặp geshe (dge-bshes) – người rõ ràng là một vị Bồ-tát,² và đã làm theo lời nói của thầy. Các ông đã có một phước báu thật lớn. Bây giờ hãy coi đó là điều ưu tiên, mà không phải là gánh nặng.

4) *Gánh vác trách nhiệm.* Điều này bao gồm sáu thái độ.

Thứ nhất, thái độ tương tự như là chân núi, nghĩa là những đau khổ khởi lên không làm quý vị xao động. Khi Jen-nga-wa ở tại Ruk-ba (Rug-pa), thì sức khỏe của Gom-ba-yon-den-bar's (SGom-pa-yon-ten-'bar) yếu hẳn đi vì cơn cảm nặng. Jen-nga-wa đã xin lời khuyên của thượng tọa Shon-nu-drak (gZhon-nu-grags) là có nên ra đi không. Shon-nu-drak trả lời: “Chúng ta đã ở tại lâu đài của Indra rất nhiều lần – một nơi cư trú rất tiện nghi với những cần thiết tốt về vật chất. Chỉ có hôm nay là người có

¹BA111 Ibid.: 126.3.1.

²BA112 dGe-shes[Brom]-ston-pa có ba đệ tử chính, gọi là ba “anh em” (*shu mched*) : Po-to-ba (Bo-do-wa), sPyan-snga-ba (Jen-nga-wa) và Phu-chung-ba (Pu-chung-wa) (Roerich: 263-264). Geshe Ngawang Lhundup nói họ là những người bạn tinh thần rất thân thiết. Po-to-ba khi nói “geshe của tôi” thì đó chính là sPyan-snga-ba như là biểu lộ của lòng thương mến và gọi thầy là Bồ-tát để tỏ lòng tán dương. Như vậy, geshe (dge-bshes) trong trường hợp này không thể dịch là “thầy”, mà chính là để tỏ lòng kính trọng người đã đạt được một học vị, tương tự như là “tiên sĩ”.

kinh nghiệm nương tựa vào một vị thầy Đại thừa và nghe giảng về giáo pháp Đức Phật. Vì thế , trú lại nơi con hiện đang ở là đúng đắn!”

Thứ hai, thái độ tương tự như là người đầy tớ cho cả thế giới, có nghĩa là làm tất cả công việc tẻ nhạt mà không hề nao núng. Ví dụ, thánh giả [*Atiśa*] và thông dịch viên của ngài phải ở lại tại vùng Tsang nơi đây cống rãnh và bùn đất. Geshe Drom-dön-ba cởi hết áo của thầy ra và lau sạch những chỗ dơ.[42] Thầy lại phủ lên hết cả khoảng đó bằng đất khô màu trắng từ đâu không ai biết. Thầy cũng tạo một Maṇḍala [bằng sỏi đá và đất] trước mặt trưởng lão *Atiśa*.¹ Vì thế, Trưởng lão đã thốt lên” Ô (Ah-ray!)!² Thầy cũng có một cái như thế tại Ấn Độ”.

Thứ ba, một thái độ tương tự như là người quét dọn, nghĩa là xóa bỏ hoàn toàn tất cả sự kiêu hãnh và cảm giác tự tôn, và xem mình luôn ở vị trí thấp hơn đạo sư. Như Geshe Drom-dön-ba đã nói “Nước với chất lượng tốt không tự động từ đỉnh cao của lòng kiêu hãnh” và như Jen-nga-wa nói “Khi thời gian gieo trồng của mùa xuân đến, hãy nhìn vẻ xanh mướt lớn rộng ra từ các đỉnh núi cao kia hay từ nơi thung lũng thấp này”.

Thứ tư, thái độ tương tự như là nền tảng, nghĩa là nhận những trách nhiệm lớn của các hoạt động gian khổ nhất đạo sư giao phó với niềm vui thích.

Thứ năm, thái độ tương tự như là con chó, nghĩa là không nổi giận ngay cả khi đạo sư khinh thường hay la mắng gay gắt. Ví dụ, mỗi lần Dö-lung-ba (sTod-lung-pa) gặp Geshe Lha-so (dGe-bshes ihA-bzo), Dö-lung-ba la mắng khùng khiếp. Đệ tử của Lha-so là Nyak-mo-wa (Nyag-mo-ba) nói rằng: “Vị đại sư này ghét quý vị, cả thầy lẫn trò!” Geshe Lha-so đã trả lời “Người nghĩ là ông quả mắng ta gay gắt? Đối với ta, dường như đó là

¹BA113 Một Maṇḍala ở đây là 1 phẩm vật cúng dường tượng trưng cho toàn vũ trụ, mà người dâng cúng quán tưởng mình mang trong thân nhiều điều kỳ diệu.

²BA114 *Ah-ray* (*ah re*) là cách biểu lộ một sự vui mừng rất lớn.

được Heruka¹ ban ân phước mỗi khi được la rầy”. Cũng như trong *Bát Thiên Tụng Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh (Aṣṭa-sāhasrikā)* có đề cập:²

Ngay cả khi người hướng dẫn về giáo pháp dường như coi thường và không đếm xỉa đến người đi cầu học, cũng đừng đổi chất mà chi. Hãy cầu học với lòng kính trọng, không mệt mỏi và đầy tinh tấn.

Thứ sáu, thái độ như là một chiếc phà, có nghĩa là không mệt mỏi do những công việc vì guru, không kể biết bao nhiêu lần đã làm vì những hoạt động của đạo sư.

b) Đặc biệt, luyện niềm tin, là căn rễ

Tác phẩm *Bảo Quang Minh Chân Ngôn (Ratnolka-dharani)*³ xác định:⁴

¹Giác thể trung tâm hay bốn tôn của Mật điển *Cakrasaṃvara Tantra* {*Luân Diệu Lạc Mật Điển* – vòng diệu lạc mật điển}, (tib. Korlo Demchog Gyud) được xem thuộc về lớp Mẫu hệ của Mật điển *Anuttara Yoga Tantra* (*Tối Thượng Du-già Mật Điển*). Heruka, là giác thể trung tâm của Maṇḍala được biết như là Saṃvara (Diệu Lạc) là một trong những iṣṭhadevatā (Thần Thể, Bốn tôn) nền tảng, hay các Giác thể các trường phái Phật giáo Tân dịch ở Tây Tạng.

²BA115 *Aṣṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*, Vaidya 1960d:239; P734:172.3.2-3.

³Thuật ngữ Đà-la-ni là một phiên âm từ *dhāraṇi* có nghĩa “trì giữ” trong nghĩa sâu rộng hơn thì là phương tiện nâng cao ghi nhớ và thấu suốt. Có nơi cho là một dạng chú dài. Âm thanh của Đà-la-ni có công năng mạnh phát ra công đức. Có 4 loại: kṣānt-dhāraṇī trì giữ nhãn nhục, mantra-dhāraṇī trì giữ mật chú, pada-dhāraṇī trì giữ ngôn từ và artha-dhāraṇī trì giữ ý nghĩa.

⁴BA116 *Ārya-ratnolka-nāma-dhāraṇi-mahāyānā-sūtra*, trích trong Vaidya 1960b: P5336: 184.1.1-3 {Tên dịch Việt khác là *Bảo Quang Minh Đà-la-ni Sở Thuyết Kế*. Đây là một công trình đáng kể về

Niềm tin là điều kiện tiên quyết của tất cả phẩm chất tốt
Là sinh khởi của chúng, giống như mẹ
Người bảo vệ ta và làm tăng trưởng niềm tin.
Xóa tan đi mọi nghi ngờ, tránh xa được bốn dòng sông [vô
minh, si mê, tham nhiễm và tà kiến],
Và tự tạo cho mình một thế giới đầy hạnh phúc và thiện mỹ.

Niềm tin xóa bỏ ưu phiền và làm tâm trong sáng.[43]
Tiêu diệt kiêu căng và là cội nguồn của lòng tương kính.
Đó là bảo vật và là đồ quý hiếm
Như những bàn tay, nó là căn bản của tích tụ phước điền
Đó là đôi chân tốt nhất đưa ta về con đường giải thoát

Cũng như trong *Thập Giáo Pháp Kinh (Daśa-dharmaka-sūtra)*
xác định:¹

Niềm tin là chiếc xe tốt nhất,
Chắc chắn đưa ta về Phật tánh
Thế nên, người, những kẻ thông minh
Tựa vào hướng dẫn của niềm tin.

Các công đức sẽ không khát khởi
Trong những người chẳng có niềm tin
Như mâm xanh chẳng bao giờ nở
Từ hạt bị lửa cháy xém đó.

nhiều phương diện ghi khắc biểu thị thể tính giáo pháp Đại thừa là
Bồ-tát không nên tìm kiếm cho sự giải thoát cho riêng mình mà
"cho lợi ích của tất cả chúng sinh hữu tình" mong muốn tái sinh
trong các giới khác nhau và các nơi không mong muốn của sự
sống. (*Ancient Indian Sect and Orders Mentioned by Buddhist
Writers*. Bendall.C. Royal Asiatic. Society. 1901. p 122-127}).

¹BA117 The *Daśa-dharmaka-nāma-mahāyānā-sūtra* trong chương 9
Ratna-kūṭa, trích dẫn trong Vaidyu 1960b:1.11-14;202.2.4-6.

Như thế, trong ánh sáng của những gì quý vị đạt được là hiện hữu và những gì mất đi là chẳng có, niềm tin là căn bản của tất cả phẩm chất tốt đẹp.

Geshe Drom-dön-ba nói với *Atiśa*: “Ồ Tây Tạng có nhiều vị đang tu thiền và hành trì, nhưng chưa ai đạt được phẩm chất tốt”. Vị Trưởng Lão nói: “Tất cả những phẩm chất tốt có ý nghĩa hay không có ý nghĩa trong Đại thừa Phật giáo có được nhờ việc nương tựa vào đạo sư. Người Tây Tạng các anh xem đạo sư chỉ là người thường thôi. Làm sao có được những phẩm chất tốt đây?” Lại một lần nữa, ai đó lớn tiếng hỏi Trưởng Lão: “*Atiśa*, xin Ngài vui lòng cho chúng con lời dạy bảo”, Ngài cười lớn. “Ha, ha. Thỉnh giác tôi vẫn còn rất tốt. Đối với tôi, muốn được giáo huấn cá nhân, quý vị cần phải có niềm tin, niềm tin, niềm tin!” Như thế, niềm tin là tối quan trọng.

Nói một cách tổng quát, niềm tin có nhiều loại – tin vào Tam Bảo, tin vào nghiệp và hệ quả của nó, tin vào Tứ Diệu Đế. Tuy nhiên, ở đây chúng ta nói về niềm tin đối với đạo sư. Trong nội dung về phương cách đệ tử nên nghĩ về đạo sư của mình như thế nào, trong *Kim Cương Thủ Điểm Đạo Đại Mật Điển (Vajrapāṇi-abhiṣeka-mahā-tantra)* có đề cập:¹

Nếu các người hỏi, bạch Mật Pháp Vương, phương cách nào một đệ tử nên nghĩ về thầy của mình, thì ta sẽ trả lời là hãy nghĩ về thầy mình giống như là nghĩ về Thế Tôn.

Nếu đệ tử nghĩ về thầy mình cách này,
Họ sẽ luôn luôn tu tập nhiều công đức
Họ sẽ thực chứng trở thành các quả Phật
Và mang lợi lạc đến toàn thể thế gian.

Trong các kinh điển Đại thừa cũng như đã được dạy rằng quý vị phải nghĩ về guru như là vị Tôn Sư này. Các bản văn về giới luật

¹BA118 *Vajrapāṇi-abhiṣeka-mahā-tantra*, P130; 90.5.1-2.

cũng đề cập đến điều đó, và ý nghĩa của các mệnh đề này như sau: khi quý vị công nhận ai đó là một vị Phật, quý vị sẽ không quan tâm đến các lỗi lầm của vị đó, và chỉ đề ý đến các phẩm chất tốt của người đó thôi. [44] Tương tự như vậy, phải hoàn toàn gác qua một bên quan niệm lỗi lầm của đạo sư và luyện tập mình chú tâm vào những phẩm chất tốt của đạo sư. Nghĩa là làm theo như bài kệ đã trích ở trên, trong *Kim Cương Thủ Điểm Đạo Đại Mật Điển*.¹

Hãy giữ trong tâm phẩm chất tốt của thầy
Đừng bao giờ đề ý lỗi lầm thầy có
Giữ gìn phẩm chất tốt, sẽ đạt chứng ngộ
Chỉ đề ý đến các lỗi lầm của thầy,
Người sẽ không bao giờ thấy được chứng ngộ.

Đạo sư của quý vị có thể có phẩm chất tốt nhiều hơn, và chỉ có những lỗi lầm nhỏ. Nếu quý vị chỉ xét nét những lỗi đó, thì điều này sẽ cản trở con đường giác ngộ của chính mình. Trong khi đó, ngay cả trường hợp đạo sư có rất nhiều lỗi lầm, quý vị sẽ tự tạo duyên cho thành tựu chính mình nếu tu tập niềm tin qua việc tập trung vào những phẩm chất tốt mà không tìm đến các lỗi lầm kia.

Vì thế, khi một người nào là đạo sư của mình, cho dù người đó có lỗi nhỏ hay lớn, hãy suy nghiệm về những bất lợi của việc xét nét các lỗi lầm đó. Hãy suy đi ngẫm lại để xóa tan đi khuynh hướng kia, và rồi ngưng xét nét. Ngay cả khi với ảnh hưởng của những yếu tố như quá nhiều phiền não hay là không đủ tận tâm dẫn đến việc nghĩ tưởng đến lỗi của đạo sư của quý vị, thì cũng hãy sám hối và nguyện từ đó không vi phạm nữa. Một khi quý vị đã làm như thế, ảnh hưởng của ý niệm đó sẽ từ từ phai lạt đi. Thêm vào đó, hãy chú tâm vào các phẩm chất tốt mà đạo sư có – như là trì giới, hạnh học hỏi, và niềm tin – và suy ngẫm về

¹BA119 *Ibid.*:50.3.5-6.

những đặc tính này. Khi quý vị đủ duyên với việc này, thì có thể nhận ra là đạo sư của mình chỉ có một số lỗi lầm nhỏ thôi. Tuy nhiên, điều này không làm cản trở lòng tin của quý vị bởi vì sự chú tâm đang được đặt vào những phẩm chất tốt. Ví dụ, mặc dù quý vị nhận ra có thể có nhiều phẩm chất tốt của những người mình không thích, thì cảm nhận mạnh mẽ về những lỗi lầm cũng sẽ lấn át nhận thức về các phẩm chất tốt của họ. Tương tự như vậy, quý vị có thể nhận thấy mình có nhiều lỗi của mình, nhưng nếu cảm nhận về các phẩm chất tốt rất mạnh mẽ thì nó sẽ chôn vùi được bất kỳ cảm nhận nào về các sai sót của quý vị.

Như vậy, điều đó tương tự như ví dụ sau đây. Đại Trưởng Lão theo quan điểm Trung Đạo và Ser-ling-ba theo quan điểm của “tự tính liệt kê” Duy Thức. Vì thế, quan điểm của *Atiśa* là cao siêu hơn của Ser-ling-ba {skt. Dharmarakṣita – tên dịch nghĩa: Pháp Hộ}. Nhưng *Atiśa* vẫn kính trọng Ser-ling-pa như là đạo sư mà không có đạo sư nào khác của mình qua mặt được, bởi vì *Atiśa* đã đạt được tâm giác ngộ và hiểu được tổng quan của các giai tầng trên con đường Đại thừa nhờ vào vị thầy này. [45]

Suy ngẫm về các phẩm chất tốt của guru, và đừng tìm kiếm những lỗi lầm của đạo sư. Cũng không được phân biệt các guru khỏi từ vị mà quý vị đã học một câu kệ, ngay cả khi guru có các lỗi về giới luật. Trong *Bảo Vân Kinh (Ratna-megha-sūtra)* có đề cập:¹

Khi các người nương tựa vào đạo sư, hành động đạo đức của người gia tăng và hành động phi đạo đức giảm đi. Hiểu như thế, bồi đắp ý tưởng vị thầy trụ trì chính là Thầy cho dù vị đó học nhiều hay ít, có kiến thức hay không, giữ gìn giới luật hay phạm lỗi. Tương tự như khi người thương mến và tin vào Thầy, nên hãy thương mến và tin vào thầy trụ trì như vậy. Hãy nuôi dưỡng lòng tôn kính thầy và phục vụ thầy. Hãy nghĩ rằng người sẽ hoàn thành tất cả những tích lũy

¹BA120 *Ārya-ratna-megha-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Bảo Vân Đại Thừa Kinh – kinh Đám Mây Quý Giá*}, P897: 215.1.4-8.

{công đức} dẫn đến giác ngộ và xóa tan đi những phiền não mà ta vẫn còn mang theo. Rồi thì người sẽ an vui và hoan hỷ. Hãy tôn trọng hành vi đạo đức theo lời của đạo sư, nhưng đừng làm những lời nào của đạo sư có chứa khía cạnh phi đạo đức.

Cũng như thế *Cư Sĩ Ugra Vấn Kinh* (*Gr̥ha-paty-ugra-paripṛcchā-sūtra*) có viết:¹

Ô hô, các đệ tử, một số Bồ-tát đã cố gắng một cách tinh tấn khi thọ nhận truyền khẩu các giáo pháp và trì tụng. Họ có thể có các đại sư vốn họ đã từng nghe giảng, đã được khẩu truyền, hay đã thâm nhuần từng đoạn kệ có bốn dòng giảng {tứ cú kệ đẳng} về bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí huệ, hoặc tích lũy những công năng về Bồ-tát đạo². Họ phải nên tôn kính thầy vì các giáo pháp này. Các vị Bồ-tát có thể phục vụ và kính trọng các Thầy mà không hề giả tạo. Họ có thể làm điều đó bằng tất cả hình thức của phẩm vật cúng dường, tôn kính, và thờ phượng nhiều kiếp lượng³ tương đương với số lượng chữ, câu, và mẫu tự trong

¹BA121 *Ārya-gr̥ha-paty-ugra-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Ugra* tên dịch nghĩa là *Cường Nộ* – dịch nghĩa tên Kinh là *Cư Sĩ Ugra Câu Vấn Đại Thừa Kinh*} là chương 19 của *Ratna-kūṭa*, trích dẫn trong Vaidya 1960b: 2.9-13; 271.4.4-8.

²*Kim Cương Kinh* có nhiều đoạn dạy về việc thành tựu nếu trì tụng dù chỉ bốn câu dạy về các ba-la-mật-đa đề cập bên trên. *Kinh Kim Cang*. Thích thanh Từ. 1997. Thư Viện Thường Chiếu. Truy cập 12/05/2011.

<http://www.thuong-chieu.org/uni/KinhSachThiKe/Kinh/KinhKimCang/TRANG_CHINH.htm>.

³Từ chữ eon (skt. kalpa) Đây là một khoảng thời gian rất dài. Một cách ngắn gọn có 3 loại kiếp lượng chính: Tiểu kiếp (Skt. antah-kalpa) vào khoảng 16.678.000 năm; trung kiếp (skt. asankya-kalpa) dài bằng 20 tiểu kiếp; đại kiếp (skt. maha kalpa) bằng 4

những thi kệ mà họ đã được dạy. Chưa đủ đâu, này các đệ tử, họ cũng chưa tạo đủ kính trọng các đại sư này như các thầy xứng đáng được hưởng. Trong trường hợp đó, có cần thiết phải đề cập sự thiếu sót khi bày tỏ lòng kính trọng thầy hay không?

c) Nhớ nghĩ về lòng tử tế của thầy và kính trọng

Thập Giáo Pháp Kinh đề cập:¹ [46]

Phát triển các ý tưởng sau trong việc kính trọng các thầy. Con đã lang thang một thời gian dài trong cõi luân hồi và các thầy đã đi tìm con; Con đang mê ngủ, bị che mờ bằng ảo tưởng lâu năm và các thầy đã đánh thức con dậy; thầy đã kéo con lên từ sâu thẳm nhất của bể luân hồi; Con đã đi vào con đường xấu, thầy chỉ cho đường đây thiện ý; thầy giải thoát con ra khỏi tù ngục luân hồi; Con đã hao mòn vì bệnh hoạn trong thời gian dài, và thầy là y sĩ; thầy là đám mây tạo mưa giúp con thoát khỏi cơn lửa cháy vì tham đắm và những gì tương tự.

Cũng như trong *Hoa Nghiêm Kinh* viết:²

Này Thiện tài Đồng Tử, thầy là người bảo vệ con trong những cảnh giới buồn khô; họ là người giảng cho con nghe sự đồng đẳng của các pháp; họ đã chỉ cho con đường nào dẫn đến an lạc và nẻo nào đưa đến bất hạnh; họ đã hướng dẫn con những điều lành; họ đã khai mở cho con đường đến

trung kiếp. "*Phật Giáo Chính Tín*". Thích Thánh Nghiêm. Chương Kiếp Là Gì. Thư Viện Hoa Sen.

<http://www.thuvienhoasen.org/D_1-2_2-75_4-7684_5-50_6-3_17-204_14-1_15-1/>. Truy cập 08/05/2011.

¹BA122 *Daśa-dharmaka -sūtra*, P760: 204.2.2-6.

²BA123 *Gaṇḍa-vyūha-sūtra* {*Phẩm Nhập Pháp Giới – Hoa Nghiêm Kinh*}, Vaidya 1960c: 131; P761: 184.1.7-184.2.4.

vùng thông suốt mọi sự {nhất thiết trí, toàn trí}; họ đưa con đến trạng thái nhất thiết trí; họ tạo cơ duyên cho con được vào đại dương thực tại {nhập thanh tịnh đại hải giới}; họ chỉ cho con biết các pháp trong quá khứ, hiện tại, và vị lai; và họ là người đã chỉ cho con thấy vòng pháp tập của những tôn giả {thiện tri thức}. Họ là người đã làm đạo hạnh của con gia tăng. Ghi nhớ tất cả những điều này, con sẽ rơi nước mắt.

Ôn lại sự tử tế của thầy theo như lời xác định này. Hãy tự mình thay chữ “họ” bằng nhóm chữ “những thầy này” trong tất cả những câu diễn tả về lòng tử tế của thầy. Rồi hãy đặt một bức hình của thầy trước mặt. Đọc những lời kinh thật lớn, nhất tâm tập trung vào ý nghĩa của kinh. Với cách tương tự, hãy thay những chữ này trong kinh đề cập trước đây [*Thập Giáo Pháp Kinh*].

Thêm vào đó, *Hoa Nghiêm Kinh* còn đề cập:¹

Con là Thiện Tài, đã đến đây nhất tâm niệm: “Đây là thầy của con, những người hướng dẫn về giáo pháp,
Người đã chỉ cho con thấy diệu hảo của mọi vật
Và dạy con đầy đủ về Bồ-tát Đạo”

“Bởi vì khai sanh những phẩm chất này cho con, nên được xem như là người mẹ

Bởi vì cho con nguồn sữa của phẩm chất tốt, nên được xem như là dưỡng mẫu

Các thầy dạy cho con thấu đáo mọi ngành ngọn của giác ngộ.

Đã đẩy lùi đi những tác nhân gây điều tai hại; [47]

Như y sĩ, thầy đã giải thoát con khỏi tuổi già và tử biệt.

Như Đé Thích, linh trưởng của các thần thể, nhỏ nước mưa cam lồ xuống;

¹BA124 Ibid., Vaidya 1960c: LIV.70, 72-74, 71, 75; P761: 297.4.1-6.

Như trăng tròn, thầy đã cho con tràn đầy giáo pháp trắng
trong về đức hạnh;

Chỉ cho con đường về an lạc, thầy giống như ánh sáng mặt
trời soi;

Đối với bạn hữu hay kẻ thù, thầy tựa như núi non hùng vĩ;

Thầy có tâm bình thản như đại dương;

Thầy chăm sóc toàn diện cho con, là hoa tiêu của những
chuyến phà”

Con đã đến đây với tâm tư như thế.

“Những vị Bồ-tát này khiến tâm con phát triển;

Các ngài tạo tác cho tâm con giác ngộ như là những đũa con
của Đức Phật;

Thế nên, những vị thầy của con được Phật tán dương”.

Với ý tưởng thiện đức như thế, con đã đến đây.

“Vi bảo vệ thế giới, thầy như là những anh hùng;

Thầy là thuyền trưởng, là người bảo vệ, là nơi con nương
tựa.

Là con mắt cho con niêm an lạc”.

Với tâm tưởng đó, con tôn kính và phục vụ thầy.

Để làm theo lời xác định này, quý vị cũng thế phải luôn nhớ đến
lòng tử tế của thầy với các câu kệ này, dùng giai điệu và thay
mình vào vai trò của Thiện tài Đồng Tử.

2) Phương cách nương tựa trong thực hành

Trong *Đạo Sư Ngũ Thập Tụng* (*Guru-pañcāsikā*) ngài Mã Minh
{skt. āsvaghoṣa} có đề cập:¹

Những gì cần thiết đều chi rõ ở đây –

¹BA125 *Guru-pañcāsikā*: 46-47; P4544: 206.1.7-8.

Làm bất cứ gì để vừa lòng đạo sư
Xóa tan những gì làm thầy mình khó chịu
Phân tích ngọn ngành và tinh tấn thực hành

Khi hiểu rõ lời dạy của Kim Cương Trì,
“Đạt chứng ngộ vì nương tựa đúng vào Thầy”
Làm vui lòng các đạo sư trong mọi sự.

Nói tóm tắt, quý vị phải cố gắng làm vui lòng các đạo sư và xóa tan đi hết những gì làm thầy không an vui.

Ba phương cách để làm vui lòng thầy là cúng dường phẩm vật {1}, tôn kính và phục vụ với cả thân thể và lời nói {2} và hành trì theo như lời dạy của các thầy {3}. Điều này cũng đề cập trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* của Phật Di-lặc:¹

Nương tựa vào Thầy bằng cách
Tôn kính, cúng dường, phục vụ và hành trì.

Và:

Người kiên định hành trì như lời thầy dạy
Đúng nghĩa chính là làm vui lòng thầy.

1) Cúng dường phẩm vật

Theo *Đạo Sư Ngũ Thập tụng*:²

Nếu người luôn nương tựa vào thầy như hứa nguyện
Bằng cách cúng dường những gì không thường làm -[48]
Con cái, người phôi ngẫu và chính cả đời mình –
Thì cần chi nói đến các nguồn trong tam bộ?

¹BA126 MSA: 17.11; P5521: 13.4.6-8.

²BA127 *Guru-pañcāśikā*: 17,21; P4544: 205.4.4, 205.4.6-7.

Và:

Cúng dường Bốn Sư như hứa nguyện
Thường hằng cúng dường chư Phật
Cúng dường là huân tập phước báu;
Tu huân tập phước báu và trí huệ siêu việt rồi đến chứng ngộ
tối thượng.

Thêm vào đó, Lak-sor-wa (Lag-sor-ba) còn nói:

Nếu các người cúng dường những gì xấu trong khi mình sở
hữu những gì tốt đẹp, thì đó chính là hủy hoại đi lời nguyện.
Nếu vị bốn sư bằng lòng với những điều này hay các người
không có gì khác hơn những phẩm vật xấu đó, thì mình không
có lỗi gì cả.

Điều này tương tự như trong *Đạo Sư Ngũ Thập Tụng* có đề cập:¹

Người cầu mong được vô tận
Cúng dường lên bốn sư
Từ vật ít bắt mắt nhất
Đến loại vô cùng quan trọng

Thêm vào đó, tầm nhìn của đệ tử khác với tầm nhìn của các đạo
sư. Đệ tử phải thể hiện hành động cúng dường này bởi vì đạo sư
là phạm vi vô thượng để quý vị tích tụ phước báu và trí tuệ siêu
phàm. Tuy nhiên, các đạo sư không được chỉ nghĩ về quà cáp.
Sha-ra-wa (Sha-ra-ba) nói rằng:

Chúng ta dùng chữ “đạo sư” để chỉ người hành trì tu tập và
không màn chi đến của cải vật chất.

Ai người làm trái lại những điều trên không thích hợp là một
đạo sư cho người muốn đạt được giải thoát.

¹BA128 Ibid.: 20; P4544: 205.4.6.

2) *Tôn kính và phục vụ với thân thể và lời nói.* Điều này để chỉ cho những hành động dành cho thân thể như tắm, xoa bóp, rửa sạch những vết dơ trên cơ thể, và chăm sóc về dinh dưỡng, cũng như chỉ rõ cho mọi người thấy các thiện đức của đạo sư.

3) *Thực hành theo lời dạy của đạo sư.* Nghĩa là không trái ngược lại lời dạy của đạo sư. Đây là điều quan trọng nhất. Như *Bốn Sanh Kinh* có viết:¹

Việc tôn thờ mà các con phải làm để trả ơn thầy
Chính là thực hành theo như lời thầy dạy.

Hỏi: Quý vị phải thực hành theo như lời dạy của các đạo sư. Và rồi chuyện gì sẽ xảy ra nếu ta nương tựa vào các thầy và điều đó dẫn quý vị đến con đường không đúng và đưa đến những hành động trái với ba điều giới?² Như vậy quý vị có phải làm y như lời đạo sư không?

Đáp: Về vấn đề này, Đức Hiền {skt. Guṇabhadra} trong *Giới Kinh* nói rằng:³ “Nếu thầy dạy quý vị những gì không tương hợp với giáo pháp, hãy từ chối”. Cũng như thế, *Bảo Vân Kinh* có đề cập⁴ “Đối với những điều thiện hãy làm như lời các thầy dạy, nhưng đừng làm theo như lời các đạo sư nếu đó là điều bất thiện”. Vì thế, quý vị phải không nghe theo những lời hướng dẫn bất thiện. Câu chuyện về lần tái sanh thứ mười hai rõ ràng cho

¹BA129 Jm:17.32a-b;P5650:28.5.4-28.5.5.

²Theo giảng giải của Geshe Lhundub Sopa thì ba điều đề cập gồm giáo pháp liễu nghĩa (1), các nguồn tin cậy khác (2) và lập luận hợp lý về bản chất chân thật của các hành vi đúng đắn (3). (p.147. “*Step on the Path to Enlightenment*”. Geshe Lhundub Sopa. Vol1. Widom. 2004).

³BA130 *Vinaya-sūtra*, P5619:201.2.6.

⁴BA131 *Ratna-megha-sūtra*, P897: 215.1.8.

quý vị biết ý nghĩa của việc không làm những điều trái khoáy.¹
[49].

Tuy nhiên, thật là không đúng khi lấy việc làm sai của các đạo sư làm một lý do để bào chữa cho những hành vi sai trái theo sau đó, ví dụ như không kính trọng, chỉ trích hay coi thường các đạo sư. Tốt hơn là nên từ chối một cách lịch sự, và đừng làm như lời hướng dẫn của thầy. *Đạo Sư Ngũ Thập Tung*:²

Nếu người không thể làm như lời dạy của đạo sư
Hãy xin từ chối với những lời nhẹ nhàng êm dịu.

¹BA132 Câu chuyện về lần tái sanh thứ mười hai là chuyện kể về một đời của Đức Phật khi Ngài là một vị Bà-la-môn tại Ấn Độ. Câu chuyện như sau: một hôm thầy giáo của một nhóm người Bà-la-môn trẻ quyết định thử thách học trò. Trước tiên ông khởi động lòng trắc ẩn của các học trò bằng cách kể về vấn đề tài chánh của mình. Rồi ông tuyên bố: "người ta nói: 'Khi một người Bà-la-môn mất của cải tiền tài, thì ăn cắp cũng là một hành động đạo đức.' *Đấng Phạm Thiên*, đấng sáng tạo ra vũ trụ, là cha của tất cả người Bà-la-môn. Khi một người Bà-la-môn mất của cải, sẽ là điều chấp nhận được khi họ đi ăn cắp, bởi vì mọi thứ là do Đấng Phạm Thiên sáng tạo, và Bà-la-môn là người sở hữu những sáng tạo đó. Vì vậy, xin vui lòng đi và ăn cắp một cái gì đó". Phần lớn các học trò trả lời họ sẽ không làm như vậy, duy chỉ có một người - người đã trở thành Đức Phật Thích Ca Mâu Ni - thì im lặng. Khi vị thầy hỏi người học trò này giải thích về sự im lặng, vị này đã trả lời: "Thầy, là thầy của con, đã bảo chúng con đi ăn cắp, nhưng theo lời hướng dẫn thông thường ăn cắp là một việc làm sai trái. Mặc dù thầy nói như vậy, nhưng dường như nó không đúng". Thầy giáo rất hài lòng và nói: "Ta nói như vậy để thử các con thôi. Đó là người học trò đã thực sự hiểu lời dạy của ta. Đó là người học trò không bị lôi cuốn theo bất cứ điều gì rõ ràng như dòng nước chảy, mà quán xét những lời thầy dạy, và tự mình làm quyết định. Đó là đệ tử giỏi nhất của ta".

²BA133 *gurupañcāsīkā*: 24cd; P544:205.4.8-205.5.1.

Thêm vào đó, khi quý vị nương tựa vào các thầy theo cách này, thì sẽ thấm được một phần lời thầy dạy. Như trong “Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận” có đề cập:¹

Với tâm nhận một sự chia sẻ giáo huấn của đạo sư
Đệ tử nương tựa vào thầy để có được thiện đức, mà không là
vật chất.

Bo-do-wa đã nói

Khi Ananda {tên dịch nghĩa “Khánh Hỷ”} được chỉ định là thị giả của Đức Phật, Ngài nghĩ đến những người theo đạo Phật trong tương lai và nguyện rằng: “Con sẽ phục vụ và kính trọng Thầy cho dù có phải chịu điều kiện là con sẽ không được phép giữ y áo Ngài không dùng nữa hay thọ dụng thức ăn còn lại của Ngài, và con sẽ luôn hầu cận bên Ngài”. Quý vị, những đệ tử ngày nay không hề coi trọng giá trị của giáo pháp, mà chỉ đánh giá tình trạng phân chia công việc của đạo sư cho chúng ta như là được biểu lộ qua từng tách trà mà guru ban tặng chúng ta. Đây chính là sự hư hỏng sâu xa của quý vị.

Đối với thời gian bao lâu quý vị nên nương tựa vào thầy, Bo-do-wa đề cập:

Mỗi một đệ tử đến là thêm gánh nặng cho tôi. Mỗi đệ tử đi là nhẹ chút lòng. Nếu ở xa đạo sư thì không lợi ích chi cho đệ tử. Thế nên, hãy hành trì trong thời gian dài với khoảng cách trung bình.

d. Lợi ích khi nương tựa vào thầy

Nhờ nương tựa vào thầy, quý vị sẽ đến gần Phật tánh hơn; sẽ làm vui lòng các Đấng Chiến Thắng; sẽ không mất các thầy

¹BA134 MSA: 17.14; P5521: 13.5.1.

trong tương lai; sẽ không rơi vào các giới thấp¹; nghiệp xấu cũng như phiền não không chiếm ngự ta; qua chánh niệm của những hành vi Bồ-tát {Bồ-tát hành} và bởi vì không mâu thuẫn với các hành vi đó nên những thiện đức đã thu thập được sẽ ngày càng tăng trưởng, và quý vị sẽ đạt được những mục đích tạm thời và tối hậu²; sau khi đạt được phước đức vì phục vụ và kính trọng thầy với tư duy và thực hành, quý vị sẽ tạo được lợi lạc cho mọi người và cho chính ta, và đạt được phước báu cùng trí huệ siêu phàm. [50]

Cùng trong ý hướng như vậy, *Hoa Nghiêm Kinh* có đề cập:³

Đệ tử của dòng truyền thừa tốt đẹp, Bồ-tát được sư phụ hỗ trợ đúng mực sẽ không bị đọa vào các cảnh giới đau khổ. Bồ-tát được thầy ân cần để ý không làm trái ngược lại tu tập Bồ-tát. Các Bồ-tát được thầy chăm sóc sẽ vượt cao lên trong thế giới này. Các Bồ-tát phục vụ và kính trọng thầy luôn hành động không bao giờ quên bất cứ hành vi Bồ-tát nào. Các Bồ-tát được thầy đề tâm hoàn toàn sẽ không bị khuất phục bởi nghiệp bất thiện và các phiền não.

¹Chúng sinh thuộc dục giới, theo Phật giáo được chia thành 6 giới (skt. ṣaḍgati): trời (skt. deva - thiên), người (skt. manusya - nhân), thần (skt. asura - a-tu-la), súc sinh (skt. tiryagyonī), ngạ quỷ (skt. preta) và địa ngục (skt. naraka). Trong đó, ba giới thấp hay giới đau khổ là súc sinh, ngạ quỷ và địa ngục. *Desire Realm*. Wikipedia.org. Truy cập 08/05/2011.

²Mục đích tối hậu của người tu tập là đạt thành Phật quả và mục đích tạm thời là không bị tái sinh vào các giới thấp hay tái sinh vào giới người để tiếp tục tu tập thuận tiện. Pháp giảng của đức Dalai Lama: *Shantideva's Guide to Bodhisattva Way of Life*. Day3. 2010. Truy cập 27/05/2011.

< <http://www.dalailama.com/webcasts/post/94-shantidevas-guide-to-a-bodhisattvas-way-of-life>>.

³BA135 *Gaṇḍa-vyūha-sūtra*, trích từ Vaidya 1960b: 23; cf. Vaidya 1960c: 364; P761: 291.5.7-292.1.8, có thêm một vài hàng.

Và cũng như thế:¹

Này các đệ tử của truyền thừa hạnh đức, các Đấng Thế Tôn hoan hỷ với tất cả Bồ-tát thực hành những gì các thầy dạy. Bồ-tát toại nguyện không mâu thuẫn với lời lẽ thầy sẽ đạt đến gần hơn để trở thành đấng toàn giác. Các thầy sẽ gần gũi hơn đối với đệ tử không nghi ngờ gì về lời dạy của thầy. Các Bồ-tát giữ thầy trong tâm mình sẽ hoàn thành tất cả ý hướng của các thầy.

Cũng như trong *Như-lai Bất Khả Tư Nghì Mật Thuyết Kinh* (*Tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-sūtra*) có đề cập:²

Này các thiện nam tử, thiện nữ nhân của truyền thừa hạnh đức, hãy gần gũi một các nông nân kẻ cận hơn, nương tựa nơi đạo sư, phục vụ, và kính trọng đạo sư với lòng tôn trọng cao cả nhất. Nếu các người làm như vậy, tư tưởng của người sẽ mang đức hạnh nhờ nghe những lời dạy đạo đức, và như thế hành động cũng sẽ mang đầy đức hạnh. Do đó, nhờ tạo được các thiện nghiệp và trở nên đức hạnh, các người sẽ làm vui lòng các thiện hữu. Các người cũng sẽ không mang đau khổ đến cho người khác hay cho chính mình bởi vì mình không tạo bất thiện nghiệp mà chỉ vun trồng đạo hạnh. Kết quả của việc bảo vệ người khác và chính mình, các người sẽ hoàn thành con đường vô thượng Bồ-đề, và như thế thì sẽ có thể tận giúp cho lợi ích của những người đang đi sai đường. [51] Vì vậy, một khi Bồ-tát nương tựa vào thầy thì sẽ hoàn tất được việc tích lũy thiện đức.

¹BA136 Ibid., Vaidya 1960c: 131; P761: 184.2.608. Phần chuyển dịch sang tiếng Tây tạng thì khác biệt, nhưng tương tự như phần trích dẫn trong *Sīksā-samuccaya* (Vaidya: 1960b:23; P5336: 194.4.8-194.5.3).

²BA137 *Ārya-tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra* là phần 3 của *Ratna-kūṭa*, P760.

Thêm vào đó, do kính trọng và phục vụ thầy quý vị có thể làm cạn kiệt đi các nghiệp mà nếu không thì hậu quả của chúng sẽ là những trải nghiệm ở các cõi thấp¹. Hành động phục vụ thầy sẽ làm tiêu hao đi những ảnh hưởng đau khổ này và thay chúng chỉ bởi tác hại nhẹ trên thân và tâm quý vị trong kiếp này, trong thực tế hoặc trong các giấc mơ. Thêm vào đó, các lợi lạc về kính trọng và phục vụ thầy của quý vị rất lớn lao, như là huân tập phước báu vượt qua cả các gốc rễ của phước đức mà quý vị có được do cúng dường lên vô lượng Phật và v.v... Như trong *Kinh Địa Tạng* có đề cập:²

Ai là người được thầy chăm sóc sẽ thanh tịnh hóa được các nghiệp mà nếu không sẽ khiến người ta lang thang khắp các giới thấp trong cả mười triệu vô lượng kiếp số. Họ thanh tịnh hóa các nghiệp này bởi sự tai hại cho thân và tâm trong đời hiện tại. Những tai hại này bao gồm bệnh tật như bị nhiễm trùng có bị sốt và tai ương như là nạn đói. Những người đó có thể thanh tịnh hóa các nghiệp của mình bằng việc chỉ thọ nhận một chút trong giấc mơ hay là một sự quả trách. Điều này tạo nên nhiều phước báu gốc rễ trong một buổi sáng hơn so với người đã cúng dường, thờ lạy, hay giữ giới luật từ vô lượng mười triệu chư Phật. Người kính trọng và phục vụ đạo sư được ban cho những thiện đức không thể nghĩ bàn.

Và cũng như thế:

Hãy ghi nhớ rằng tất cả thiện đức vô lượng của chư Phật để chuyển hóa tâm của người khác là khởi lên từ việc nương tựa đúng đắn vào thầy. Vì thế, nương tựa vào thầy, trở nên gần

¹*Cõi đau khổ* hay *cõi thấp* là dạng chúng sinh tái sinh thuộc một trong 3 giới: súc sinh, ngạ quỷ và địa ngục. Hai cõi được xem là thuận lợi cho tu tập là thiên (trời) và nhân (người).

²BA138 *Kṣitigarbha-sūtra* {tên đầy đủ là *Daśa-cakra-kṣitigarbha-nāma-mahāyānā-sūtra* tức *Địa Tạng Thập Luân Đại Thừa kinh*, cited in Vaidya 1960b: 51.06,51.12.

gửi hơn, phục vụ, và kính trọng đạo sư, như chính mình là chư Phật.

Tương tự như vậy, trong *Bốn Sinh Kinh* xác định:¹

Một thiện tri thức bất kỳ phải không rời xa người xuất sắc
Và phải nương tựa vào các vị cao đức này trong cung cách
có giới luật
Một khi các người gần gũi với thầy, những mầm nhỏ thiện
đức của thầy tự động nảy nở trong ta.

Bo-do-wa phát biểu:

Phần lớn, chúng ta đang ở trong sự nguy hiểm lớn lao khi trở nên giống như da thú vật bị hao mòn. Như khi ta kéo một miếng da mòn khô trên nền, những mảnh vỡ vụn sẽ dính lại trên nền, nhưng các đồng tiền vàng thì không, như vậy nếu nương tựa vào thầy chỉ thỉnh thoảng thôi thì thiện hạnh của các thầy không ươm được vào trong thân các người nhưng những lỗi lầm nhỏ thì lại dính mắc được vào. Thế nên, để đạt được tu tập thành công phải liên tục nương tựa vào thầy. [52]

e. Các Lỗi lầm khi không nương tựa vào thầy

Nếu quý vị tôn một vị nào làm thầy, và rời cách nương tựa vào thầy là sai lầm, thì chẳng những quý vị tự mình làm hại mình như nhiều điên rồ hoặc bệnh tật trong kiếp này, mà trong các kiếp sau còn chịu những đau khổ vô cùng trong các giới thấp trong khoảng thời gian vô lượng. *Kim Cương Thủ Điểm Đạo Đại Mật Điển* có đề cập:²

¹BA139 Jm: 31.72; P5650: 58.3.4-5.

²BA140 *Vajaparty-abiseka-maha-tantra*, P130:90.4.6-90.5.1.

“Bạch Thế Tôn, loại quả nào mà người chỉ trích thầy phải nhận lãnh? Thế Tôn đáp: “Vajrapani {Kim Cương Thủ – Tay Kim Cương}, đừng hỏi câu này, bởi vì câu trả lời sẽ làm cả thế giới sợ hãi, kể cả các thân thể. Tuy nhiên, hỏi Mật Vương, Ta sẽ nói vài điều. Nay người anh hùng, hãy lắng nghe một cách cẩn thận:

Như ta đã giải thích, các địa ngục bất kham nào đó
Đều do từ nghiệp báo tức thì của các hành vi
Là nơi cư ngụ của người chỉ trích thầy.
Họ phải trú nơi đó vô lượng kiếp số
Thế nên, đừng bao giờ chỉ trích thầy mình
Trong bất cứ cơ hội nào

Cũng như trong *Đạo Sư Ngũ Thập Tụng* chỉ rõ:¹

Người khinh miệt thầy mình
Là kẻ rất bối rối
Sẽ chết bởi chất độc,
Ma quỷ, bệnh truyền nhiễm
Phong hủi, sốt lây lan,
Hoặc là các bệnh khác.
Người cũng xuống địa ngục
Sau khi bị vua giết,
Hay là bị lửa đốt,
Hay bởi rắn độc cắn,
Nước, đākā,² kẻ trộm,
Ma trôi hay quỷ dữ
Hoặc linh hồn lừa dối.

¹BA141 *Guru-pañcāsīkā*: 11-12; P4544: 205.3.7-205.4.2.

²BA142 Mặc dù *dakas* là để nói về một chúng sanh ở ngoài vòng lục đạo luân hồi và luôn giúp người tu theo đạo Phật, nhưng trong đoạn văn này họ là những linh hồn gây hại. {Tuy nhiên, theo truy cứu của nhóm dịch Việt thì chữ “dākā” này theo tiếng Ấn (Hindi) là “bọn cướp”}.

Dấu sao đừng gây phiền
Đến tâm các đại sư
Vi, nếu người bối rối
Và hành vi lỗi đó,
Muôn đời bị thiêu đốt
Trong địa ngục thâm sâu.

Điều đo đã giảng rõ
Những ai bất kể thầy
Sẽ phải bị sa đọa
Nơi địa ngục kinh hãi
Nơi chốn khó giảm tha.

Tương tự, một đoạn văn trong *Yama Hắc Dịch Luận* {hay *Dạ-vương Hắc Dịch Luận*} (*Kṛṣṇa-yamāri-pañjikā*), do đại thiện tri thức Bảo Sinh Tịnh {skt. ratnākaraśānti} viết, đã xác định:¹

Người chỉ nghe dù một câu kệ
Mà không nhận đạo sư của mình
Sẽ làm chó trăm lần tái sinh
Và sẽ tái sinh trong cấp thấp.

Thêm vào đó, các thiện đức chưa phát triển sẽ không phát triển, và những gì đã phát triển sẽ giảm thiểu đi rồi tiêu biến. [53]. *Thập Phương Hiện Tại Phật Tắt Tại Tiền Lập Định Kinh* có đề cập.²

Nếu các học trò giữ oán hận, ngoan cố, hay thù nghịch với đạo sư, thì không làm sao có được thiện đức. Cũng tương tự

¹BA143 *Śrī-kṛṣṇa-yamāri-mahā-tantra-rāja-pañjikā-ratna-pradīpa*
{*Yama Hắc Dịch Đại Mật Điển Vương Nan Ngữ Bảo Đăng Luận*},
P2782:257.3.4-5.

²BA144 *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*,
P801: 107.1.6-8.

như vậy nếu họ không phát triển ý niệm vị thầy đó là không khác biệt với đạo sư. Điều này được giải thích như sau: Nếu các người không kính trọng người của cỗ xe thứ ba¹ hay là các vị sư đã dạy giáo pháp, hoặc không nghĩ đó là thầy hay là các đạo sư, thì không cách nào người có được những thiện đức mà mình chưa hề có được. Cũng như thế, người sẽ làm lãng phí đi những phẩm chất đã có, vì không kính trọng các vị này nên giáo pháp đã học biến mất khỏi tâm thức.

Thêm vào đó, nếu quý vị nương tựa vào các thầy không có đạo đức và bạn xấu, thiện đức sẽ từ từ biến mất và tất cả những lỗi lầm của mình sẽ ngày càng gia tăng. Rồi thì những gì không mong muốn lại cứ ngày càng phát triển. Vì thế, phải tránh xa họ. *Điệu Pháp Chính Niệm Hiện Tại (Sad-dharmānusmṛty-upasthāna) dạy rằng:*²

Căn bản của tất cả tham luyến, thù hận, và vô minh là những người bạn xấu, chúng giống như là một thân cây có chất độc.

Kinh Đại Bát Niết Bàn (Mahāparinirvāṇa-sūtra) cũng đề cập rằng các Bồ-tát không sợ con voi điên và với phong cách tương tự họ lại sợ những bạn xấu³. Điều trước {con voi điên} chỉ tiêu diệt thân thể, trong khi điều sau hủy diệt cả thiện đức và tâm thanh tịnh. Thêm vào đó, kinh cũng có giảng con voi điên hủy diệt thân xác và bạn xấu hủy diệt bản thân của giáo huấn. Và thêm nữa, điều đầu không thể đẩy ta vào cảnh giới bất hạnh, trong khi nỗi sợ sau chắc có thể tạo nên khốn khổ. Cũng vậy, *Satyaka-parivarta* có đề cập:⁴

¹BA145 Locho Rimbochay giải thích đây là ám chỉ một vị Bồ-tát.

²BA146 *Arya-sad-dharmānusmṛty-upasthāna*, P953: 309.5.23.

³BA147 *'Phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po'I mdo.* P787: 9.2.2-7. Không có tên bằng tiếng Sankrit trong công trình của Suzuki. Phiên bản này được dịch từ tiếng Hoa.

⁴BA148 *Satyaka-parivarta {Đế Thuyết Phẩm - Chương Thuyết Về Chân Lý}*, P813: 247.1.1-2.

Có những người tâm búa vây bằng bạn xấu, như là bởi rắn
độc,
Nhưng đã bỏ quên đi đối trị của độc chất đó chính là thầy.
Nếu họ lắng nghe giáo pháp quý giá và cao siêu,
Thì sẽ được vào nơi không bị kiềm tỏa.

Cũng như thế, theo *Mitra-Varga* {*Án Huệ Phẩm*} có viết:¹

Người sáng suốt không nên làm bạn với
Người không đức tin hay người keo kiệt,
Người nói láo hay nói lời chia rẽ;
Cũng không nên đi với kẻ tội lỗi.

Cả với người chưa làm điều tội lỗi
Nhưng tạo mối nghi rồi sẽ làm ra
Nếu cứ nương tựa vào người tội lỗi,
Thì rồi sẽ gia tăng nhiều khó chịu. [54]

Người nương tựa vào kẻ chẳng đáng tin
Sẽ có lỗi lầm như là kết quả,
Giống mũi tên sạch lại bị nhuôm dơ
Vì đặt chung bao chứa tên tẩm độc.

Khi nương tựa vào những người thầy vô đạo đức thì những gì sai
mà quý vị đã làm trước đó – những hành động sai do bản năng
và do cảm đoán – không giảm đi, và những điều sai mới gia
tăng. Geshe Drom-dön-ba dạy:

Người xấu xa nhất, dù giữ được bằng hữu tốt, cũng không
khá hơn người trung bình. Người tốt đẹp nhất, khi đánh bạn
với người xấu nhất, là đã sẵn sàng trở nên phần xấu xa nhất
kia.

¹BA149 Ud: 25.1, 25.9-10; P992: 98.2.8-98.3.1; 98.3.6-7.

f. Tóm tắt ý nghĩa của năm phần trên

Như vậy, quý vị cũng phải hiểu như đã giải thích trên về hướng dẫn vốn nổi tiếng như là một “đạo sư du-già” {skt. guru yoga}.¹ Nên nhớ, quý vị chưa đi đến đâu cả do chỉ được dạy về đối tượng thiền mới chỉ có một thời. Khi hành trì tự trong tâm, quý vị phải nương tựa vào một vị thầy xuất sắc hướng dẫn chính xác trong thời gian dài. Thêm vào đó, như lời Chay-ga-wa (mChad-ka-ba) dạy: “Khi mới dựa vào Guru, thì có khả năng bạn sẽ loại trừ ngài ra”². Như thế, nếu nương tựa mà không biết cách, quý vị sẽ không được lợi lạc gì, mà chỉ mất thêm thời.

Do vậy, những tiêu đề liên quan đến việc nương tựa vào thầy rõ ràng là căn bản của hạnh nguyện sâu xa nhất của quý vị, vốn quan trọng hơn tất cả. Hậu quả là, tôi đã trích dẫn từ các kinh điển không sai lạc và các luận giải, vốn thật dễ hiểu mà còn truyền thêm cảm hứng nữa, và tôi đã cung cấp một cái nhìn tổng quát về những lời dạy đáng tôn kính của các bậc cao tuyệt đã tiến hành theo ý nghĩa của kinh điển. Hãy hiểu những tiêu đề này từ chi tiết của các nguồn khác.

Phiền não của quý vị là vô cùng thô lậu. Một số người nghe giáo pháp từ nhiều vị thầy. Họ không biết làm cách nào để nương tựa vào đạo sư, và ngay cả khi biết họ cũng không làm. Vì thế, họ sẽ mắc phải vô số hành động sai lầm liên quan đến việc nương tựa vào thầy một cách không đúng đắn. Thêm vào đó, họ cũng sẽ

¹BA150 Khensur Yeshe Thupten định nghĩa thực hành pháp đạo sư du-già là giữ tâm trong thiền, trụ tâm vào một điểm theo phương pháp nương tựa vào thầy và áp dụng phương pháp đó trong thực hành.

²Bản Anh ngữ dịch câu này thành “When relying on the guru, there is the chance that you might give up your guru”. Tuy nhiên, sách của ngài Sopa dịch là “as soon as you rely on guru, there is a possibility that you will reject him”. Chúng tôi chọn cách viết của Sopa.

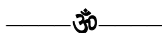
thấy khó khăn về việc nuôi dưỡng một sự sáng suốt về các pháp tu tập như sám hối những hành động xấu trong quá khứ và tự giữ mình không làm điều xấu trong tương lai.

Như thế, sau khi quý vị hiểu được các lợi ích và lỗi lầm đã giải thích, hãy tự mình quán chiếu lại nhiều lần. [55] Những ai đã luyện tập việc nương tựa vào Thầy không đúng cách trong các kiếp trước phải nên có thái độ pháp sám hối và tránh không làm như vậy nữa từ tận đáy lòng mình.

Hãy tự rèn luyện mình theo các giáo pháp thích hợp đã thọ nhận, và luôn suy tưởng về các phẩm cách toàn hảo của thầy mình. Hãy dâng nhiều lời cầu nguyện và huân tập công đức và trí tuệ cao siêu như là các nhân duyên cho việc có được một vị thầy như thế chăm sóc mình cho đến khi giác ngộ. Một khi làm được như vậy, quý vị sẽ nhanh chóng trở thành như Sadāprarudita {Thường Đề hay Thường Khấp – nghĩa là Hay Khóc} – con của Bạc Chiến Thắng, người có tánh dũng toàn hảo, và như Thiện Tài Đồng Tử – người đi tìm thầy không giới hạn.

Chương 5: Thời Thiền

2. Một chỉ định tóm tắt về phương cách duy trì thiền
 - a. Phương cách thực tiễn để duy trì thiền
 - 1) Phải làm gì khi đang trong thời thiền
 - a) Chuẩn bị
 - b) Thực sự nhập thiền
 - i) Làm sao để duy trì thiền tổng quát
 - ii) Làm sao để duy trì thời thiền chuyên biệt
 - c) Phải làm gì sau khi xả thiền
 - 2) Phải làm gì giữa các thời thiền
 - a) Kiểm soát các giác quan
 - b) Hành động với cảnh giác
 - i) Các nền tảng để hành động đặt làm căn bản
 - ii) Hành động một cách cảnh giác với tôn trọng nền tảng
 - c) Chế độ ẩm thực thích hợp
 - d) Làm sao hành trì một cách tinh tấn để không ngủ sai thời và làm sao hành động đúng lúc đi ngủ.



2. Một chỉ định tóm tắt về phương cách duy trì thiền

Làm sao duy trì thiền có hai phần:

1. Phương cách thực tế để duy trì thiền (Chương 5)
2. Bác bỏ quan niệm sai lầm về thiền (Chương 6)

a. Phương tiện thực tiễn để duy trì thiền

Phương tiện thực tiễn để duy trì thiền được giải thích trong hai phần:

1. Phải làm gì khi đang trong thời thiền
2. Phải làm gì giữa các thời thiền.

1) Phải làm gì khi đang trong thời thiền

Một thời thiền được chia làm ba giai đoạn: (1) trước khi nhập thiền; (2) trong lúc nhập thiền; (3) sau khi nhập thiền.

a) Chuẩn bị

Sáu khía cạnh của sự chuẩn bị là những hoạt động của Ser-lin-ba. Đó là: (1) dọn sạch sẽ nơi thiền, và bày biện ngăn nắp những biểu tượng về thân, khẩu và ý của Phật. (2) Chọn phẩm vật cúng dường không dối trá, và sắp xếp thật đẹp. (3) Ngồi thẳng lưng trên chỗ ngồi thoải mái với tư thế thích hợp, chân kiết già hay bán già, và chú tâm vào hành trì quy y và phát tâm giác ngộ. Trong *Thanh Văn Địa (Śrāvaka-bhūmi)*¹ dạy rằng: ngồi trong tư thế kiết già trên một ngự tòa, ghé thấp hay tương tự như vậy để xóa đi hết những chướng ngại như vương vấn những đối tượng tham muốn và đi tới đi lui để tâm tẩy sạch khỏi những chướng ngại của sự buồn ngủ và mệt mỏi. (4) Hãy quán tưởng ngồi trên không trung trước mặt quý vị là những đạo sư từ các dòng truyền thừa thâm sâu vô cùng, cũng như vô lượng chư Phật, chư Bồ-tát cao quý, chư Phật Độc Giác {skt. pratyekabuddha}, chư Thanh Văn {skt. śrāvaka}, và tất cả những ai làm theo lời Phật dạy.² Rồi hãy quán tưởng một miền rộng để huân tập phước báu và trí huệ cao siêu.

(5) Những điều kiện hỗ trợ cho sự tạo nên lộ trình trong tâm là (1) Tích lũy các công đức, đó là những thuận duyên, và (2)

¹BA152 *Yogā-caryā-bhūmau-śrāvaka-bhūmi (Śbh)* {tức *Du-già Hạnh Địa Thanh Văn Địa luận*}, P5537: 58.4-58.5.8. *Śrāvaka-bhūmi* là chương thứ 13 của *Yogā-caryā -bhūmi*.

²BA153 Geahay Nawang Lhundup giải thích là "ai người làm theo lời Phật dạy" là để chỉ về phần còn lại trong việc huân tập phước báu và trí huệ cao siêu – các thiện nam, tín nữ, dakas {Không Hành Nam} và dākinī {Không Hành Nữ} và các vị hộ pháp cho giáo pháp. "Làm theo" ở đây có nghĩa là tuân theo và thực hành những lời khuyên dạy của Đức Phật.

thanh tịnh hóa tâm từ những chướng ngại, đó là những nghịch duyên. [56] Nếu còn thiếu những điều kiện hỗ tương này, thật là vô cùng khó khăn khi tạo nên lộ trình, ngay cả khi chịu đựng nhiều đau đớn để duy trì thiện vốn là các nguyên nhân chủ yếu của lộ trình tu tập¹. Bây giờ quý vị phải thanh tịnh hóa tâm bằng hành trì bảy hạnh nguyện² – pháp bao gồm những điểm quan trọng để huân tập các pháp và thanh tịnh hóa các chướng ngại đối với tâm.

Về hạnh nguyện, trước hết là phần lễ kính, bao gồm lễ kính bằng thân, lời và tâm. Phần này được giải thích trong thi kệ đầu thứ nhất của *Hạnh Nguyện Phổ Hiền (Samantabhadra-caryā-praṇidhāna)*.³

¹Theo lời giảng của đức Dalai Lama, thì các nguyên nhân (nhân) khiến xảy ra một hậu quả có thể phân làm hai loại:

Nguyên nhân trọng yếu (hay nguyên nhân chính) là lý do trực tiếp hay vật chất khiến xảy ra hậu quả hay sự kiện đặc thù.

Nguyên nhân góp phần (hay nguyên nhân bổ phần) là các tác động thêm vào khiến sự vật được xảy ra một cách đặc thù. Tuy nhiên nó không thể đóng vai trò trực diện làm nảy sinh hậu quả đó.

Ngoài ra còn các điều kiện khác (duyên) gây ảnh hưởng đến một hậu quả cụ thể.

The Four Noble Truths. His Holiness The Dalai Lama 14. Trans – Thupten Jinpa. Chapter 2. p 62. Thorsons. 1997.

²Tác giả đề cập đến các Hạnh Nguyện Phổ Hiền. Thường trong các kinh điển Hán và Việt có liệt kê đến 10 hạnh nguyện. Trong luận này và nhiều luận Tạng ngữ khác thì các hạnh nguyện thường được giảng cô đọng thành 7. (Xem thêm phẩm Nhập Bất Tư Nghị giải Thoát Cảnh giới Phổ Hiền Hạnh Nguyện, *Kinh Đại Phương Quảng Hoa Nghiêm*. Thích Trí Tịnh Dịch Việt từ bản dịch Hán của Tam Tạng Pháp Sư. Truy cập 18/05/2011.

<<http://www.niemphat.net/Kinh/phamphohien.htm>>.

³BA154 Thi kệ này và mười hai thi kệ nổi tiếng tiếp theo được trích từ phần đầu của *bzang spyodsmoṅ lam (Samantabhadra-caryā-praṇidhāna {Phổ Hiền Hạnh Bồ-tát Nguyện})* (cũng còn mang tên *Vua của các lời nguyện*) cũng là phần cuối của *Gaṇḍa-vyūha {Hoa*

Con cúi lạy với cả thân, khẩu và ý trong sáng
Lạy tất cả những Sư tử trong loài người,¹ không sót một ai
Những ai đã đi ngang qua suốt cả ba thời trong thế giới
Và có thể còn nhiều nữa trong khắp cả mười phương

Thi kệ này là sự chân thành tôn kính hạnh nguyện thân, khẩu và ý mà không phải chỉ đơn giản tuân theo như người khác làm. Đừng lấy đôi tượng thiên là chư Phật ở một phương trong vũ trụ hay chỉ là một thời. Tốt hơn, nên là tất cả chư Phật trong mười phương cũng như cả những vị đã ngự trong thế giới này trước đây, các vị sẽ đến trong tương lai và đang hiện tiền nơi đây. Đại sư Ye-shay-day (Ye-shes-sde) giảng giải trong luận giảng,² “Ngay cả khi con cúi xuống lạy chỉ một vị Phật, phước báu cũng vô lượng. Quý vị còn gì phải bàn khi đề cập đến phước báu có được vì quán tưởng vô lượng chư Phật trong khi lễ lạy?”

Trong việc lễ lạy thân, khẩu, ý, việc lễ lạy thân được diễn tả trong thi kệ thứ hai:

Con kính lạy tất cả các Đấng Chiến Thắng
Với thân lạy nhiều như các vi trần {các hạt rất nhỏ} trong thế giới
Cảm nhận tất cả chư Phật
Qua sức mạnh của lời cầu nguyện mong mỗi các hành vi thiện đức.

Nghiêm} (P761: 320.1.7-320.3.2), phẩm cuối cùng của *Buddhāvataṃsaka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra* {Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh}. Tsongkhapa chỉ trích dẫn những dòng đầu của mỗi thi kệ, mà đã được dẫn ở đây để làm sáng tỏ.

¹BA155 *Mi yi seng ge*, sư tử trong loài người. Đây ám chỉ chư Phật.

²BA156 *bZang spyod kyi 'grel pa bzhi'i don bsdus nas brjed byang du byas pa*) (*Ghi chú Tóm tắt các đề tài trong Bốn Luận Giải về Kinh Phổ Hiền*), P5846: 89.4.5-6.

Hãy quán tưởng chư Phật ngự trong tất cả các phương và các thời như chính quý vị thực sự cảm nhận chư Phật là đối tượng trong tâm mình. Cũng như thế, khi cúi lạy, hãy quán tưởng hình tượng pho bản của chính mình hóa hiện từ trong thân ta với số lượng bằng những hạt nhỏ trong cảnh giới của chư Phật. Thêm vào đó, quý vị phải khởi năng từ sức mạnh của lòng tin sâu xa vào thiện hạnh của đối tượng mình đang lễ lạy. Đại sư Ye-shay-day giải thích¹ “Ngay cả khi lễ lạy một vị phật thôi cũng được phước báu không thể nghĩ bàn {bất khả tư lường}. Có cần chi đề cập đến việc lễ lạy số lượng khổng lồ các vị phật?”

Hạnh nguyện bằng ý được diễn tả trong thi kệ kế tiếp:

Trên mỗi hạt vi trần có nhiều đức Phật, nhiều như
Số hạt cỏ trong các thế giới đó, và
Tất cả ngồi giữa chúng đệ tử.
Với cách này, tất cả là các cảnh giới thực tại.
Con quán tưởng các đấng chiến thắng phủ đầy tất cả các hạt
nhỏ kia.

Chư Phật tọa trên mỗi một hạt nhỏ của hầu hết các hạt vi trần tạm thời đó và số lượng bằng với số lượng của tất cả các hạt này. Mỗi đức Phật được chư Bồ-tát đệ tử bao quanh. Hạnh nguyện về ý phát triển niềm tin thông qua việc huân tập các phẩm hạnh cao đẹp của chư phật.

Hạnh nguyện về khẩu được trình bày trong thi kệ sau:

Đề tán dương tất cả các *Như Lai* {skt. *sugata*},²
Con xin ví sự cao siêu của chư Phật

¹BA157 *Ibid.*, P5846: 89.5.6-7.

²BA158 *Sugata* (*bde bar gshegs pa*) là từ ngữ dành cho một vị Phật có nghĩa là “người đã đạt được an lạc cao nhất” và cũng là “người đã hoàn thành việc tốt”.

Với cả đại dương âm thanh trong giọng hát
Và vô vàn những ngợi ca không dứt. [57]

Trước hết, theo kinh điển, hãy quán tưởng vô số đầu bắt nguồn từ mỗi thân trong vô lượng thân của quý vị và vô số lưỡi từ mỗi cái đầu đó. Hạnh nguyện về khẩu {lời nói} được diễn tả bằng những bài hát êm dịu với lời tán dương vô tận về các thiện đức của chư Phật. Trong thi kệ này “bài hát” có nghĩa là những lời tán dương. “Tiếng” của bài hát là nguyên nhân: đó là “lưỡi”. “Đại dương” là từ ngữ để chỉ sự vô số.

Hạnh nguyện tôn kính thứ hai đó là cúng dường. Có hai cách đó là sự cúng dường có thể đo lường được và không đo lường được. Sự cúng dường có thể đo lường được được diễn tả trong hai thi kệ sau:

Con cúng dường lên chư Phật
Hoa đẹp, những tràng hoa tươi đẹp nhất,
Nhạc cụ, thuốc mỡ, những dù che tuyệt hảo,
Những ngọn đèn chiếu sáng, và hương thơm chọn lọc.

Con cúng dường lên chư Phật
Trang phục đẹp nhất và nước hoa thượng hạng
Bột hương cao đầy như núi Tu-di
Tất cả trong cách chung bày tuyệt hảo.

“Hoa đẹp” là những đóa hoa rơi tuyệt diệu như là các hoa từ những vùng của người hay nơi thần thánh. Các “Tràng hoa” là nhiều loại hoa khác nhau được kết thành tràng liên tiếp đan nhau. Cả hai từ ngữ này để chỉ hoa thật và hoa quán tưởng. “Nhạc cụ” là các loại nhạc khí gảy dây {đàn}, thổi {kèn, sáo}, hay có âm hưởng {chiên, trống}. “Thuốc mỡ” là các loại dầu thơm cho cơ thể. “Dù che tuyệt hảo” là những chiếc dù đẹp nhất. “Những ngọn đèn” bao gồm các châu ngọc quý giá chiếu sáng cũng như ngọn đèn thơm hương và sáng ngời như những đèn bơ.

“Hương đang đốt” là các loại hương có một mùi hay nhiều mùi hương trộn lẫn. “Trang phục đẹp nhất” là tất cả các loại y phục mỹ miều nhất. “Nước hoa thượng hạng” là loại nước có hương thơm đựng trong những bát cúng dường; bao gồm các loại nước chung cất các chất hương thơm có mùi lan tỏa khắp cả ba tỷ thế giới trong vũ trụ. Lượng “bột thơm” có chiều cao và bề rộng bằng núi Tu Di. Cũng có thêm những hàng cát màu thay đổi để tạo dựng các maṇḍala hay là bột hương thơm để rải quanh hoặc đóng thành gói nhỏ để đốt. “Cách trưng bày” để chỉ tất cả các phẩm vật trên, phải phần lớn là có phẩm chất tốt đẹp, dùng để trang trí và phong phú.

Thi kệ kế tiếp tả những phẩm vật không đo lường được:

Con quán tưởng tất cả phẩm vật to tát, không vượt qua nổi
Cúng dường lên chư Phật.
Với cả sức mạnh của lòng tin vào hạnh lành
Con quỳ xuống và dâng lên tất cả chư Phật.

Các cúng dường có thể vượt qua được là của người thế tục. Vì vậy, những cúng dường không thể vượt qua được chỉ toàn là những phẩm vật tốt đẹp tạo nên từ những vị đầy năng lực, ví như các Bồ-tát. Hai câu cuối của thi kệ này nên được đi kèm theo với tất cả các thi kệ nào đã kể trên mà trong đó cảm xúc của hai dòng này chưa được diễn bày. Chúng chỉ rõ động lực của mình và đối tượng nhận hưởng đến của hạnh nguyện cùng với phẩm vật cúng dường của quý vị.

Thi kệ kế tiếp tả hạnh nguyện thứ ba - sám hối các tội lỗi:

Bất cứ tội lỗi nào con đã làm
Qua thân, khẩu, hay ý
Dưới ảnh hưởng của tham, sân, si
Xin sám hối cho từng lỗi ấy. [58]

Bản chất của tội lỗi là tam độc {tham, sân, si} từ tâm ý đó khiến quý vị sử dụng thân, khẩu và ý thực sự tiến hành thành một hành vi – nghĩa là, tự mình làm lấy, hay kết hợp cùng làm với người khác, hay vui mừng khi người khác làm. Cho nên để bao gồm tất cả các loại này, thì kệ dùng chữ “Bất cứ”. Sám hối tội lỗi là nhớ lại tất cả tội lỗi mình đã làm và hối tiếc việc đã làm. Thú tội với tận đáy lòng bằng thái độ sẽ không tái phạm trong tương lai.

Thi kệ kệ tiếp diễn đạt hạnh nguyện thứ tư - hoan hỷ:

Con hoan hỷ với tất cả phước báu, bất cứ loại nào.
Của tất cả mười phương chư Phật, đệ tử của chư Phật,
Phật Độc Giác, của những vị đang tu học,
Của vị vô lậu học¹, và của mọi phàm phu.

“Hoan hỷ” nghĩa là luôn nhớ tới lợi ích của công đức của năm loại người này¹, và rồi phát tâm hoan hỷ như chính người nghèo tìm được kho tàng châu báu.

¹Theo một cách phân chia về con đường tu tập của các Bồ-tát sẽ bao gồm 5 giai đoạn tương ứng với Mật chú của Bát-nhã Tâm Kinh: gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā (theo đức Dalai Lama 14 chú giảng thì câu này có nghĩa là “đi, đi, đi qua, đi xuyên suốt, và đi qua đến bên kia bờ giác *Discourse on the Heart Sutra* [DVD]. Dalai Lama. Beckmann Visual. 2006.

gate – Lộ trình tích lũy

gate – Lộ trình chuẩn bị

pāragate – Lộ trình tri kiến

pārasaṃgate – Lộ trình thiên định

bodhi – Lộ trình vô lậu học

Như vậy các tầng bậc trước tầng bậc cuối thì các Bồ-tát vẫn phải còn tu học và ở bậc cuối là bậc không còn gì để học (vô lậu học – phân biệt với năm loại người được xác định do chú thích kể bao gồm Phật (1), Phật Độc Giác (2), các vị đang tu tập (3), các vị không còn gì để tu tập (4), và người thường hay phàm phu (5))

Essence of Heart Sutra. His Holiness the Dalai Lama 14. Dịch Thupten Jinpa. Wisdom. 2002.

Thi kệ kế tiếp diễn tả hạnh nguyện thứ năm - thỉnh cầu chuyển pháp luân:

Con thỉnh cầu đến chư hộ pháp,
Tỏa sáng từ khắp mười phương thế giới
Của người đã chứng nghiệm Phật tánh, thoát ngoài bám chấp
Để chuyển pháp luân không hề sánh được.

Thỉnh cầu chuyển pháp luân là liên quan đến sự quán tưởng đầu tiên, đó là quán tưởng phóng xuất từ thân mình thành nhiều thân bằng với số lượng chư Phật trong mười phương. Rồi thì chính quý vị thỉnh cầu chư Phật giảng pháp. Các vị Phật này cư ngụ trong các cảnh giới Phật của mười phương, không đợi lâu để giảng dạy sau khi tỉnh thức đi vào giác ngộ và đạt được tri kiến không còn bám chấp và cũng chẳng chi là chướng ngại. Đạo sư Ye-shay-day trích dẫn ² trong sách giảng luận và giảng giải nhóm chữ “tỉnh thức đi vào giác ngộ”.

Thi kệ kế tiếp diễn tả lễ kính thứ sáu – nguyện cầu:

Con cầu khẩn với đôi tay chấp nguyện
Cho những ai ước về Niết-bàn {skt. Nirvāṇ} rất ráo
Xin ở lại nhiều kiếp như các vị trần trong vũ trụ
Để đem an bình và lợi lạc đến cả mọi chúng sinh.

Sự nguyện cầu bao gồm quán tưởng vô số thân của chính mình. Trước mặt mình là chư Phật trong cảnh giới Phật của mười phương đang giảng dạy phương cách đi vào Niết-bàn rốt ráo. Rồi khẩn cầu chư Phật thị hiện trong nhiều kiếp lượng bằng với

¹BA159 Kensur Yeshe Thupten giảng là có năm loại người nếu đặt *các Thanh Văn*, bao gồm trong người phải học thêm và nhóm người đạt đến trình độ vô lậu học.

²BA160 *bZang spyod kyi 'grel pa bzhi'i don bsduṣ nas brjed byang du byas pa*, P5846: 92.2.3-4.

số lượng các hạt tử chónh vánh trong mỗi cảnh giới Phật để đem đến bình an tạm thời và lợi lạc tối hậu cho mọi loài chúng sinh.

Thi kệ kế tiếp nói về lễ kính thứ bảy - hồi hướng:

Bất cứ phước báu nào con huân tập, dù nhỏ bao nhiêu,
Từ sự hạnh nguyện, cúng dường, sám hối,
Hoan hỷ, thỉnh cầu và nguyện cầu
Con xin hồi hướng toàn vẹn cho giác ngộ.

Hồi hướng nghĩa là không bao giờ làm cạn kiệt hết tất cả cội nguồn của đức hạnh - được giảng giải bằng sáu cách lễ kính trên - bởi vì quý vị với hạnh nguyện dũng mãnh đã hồi hướng mọi công đức đó như là các nguyên nhân của sự giác ngộ hoàn toàn của chính mình và của mọi loài chúng sinh.

Khi hiểu về ý nghĩa của lời trong các thi kệ này, hãy chậm rãi tụng những thi kệ không phân tâm. [59]. Một khi làm được điều này, quý vị sẽ có được công đức vô lượng.

Quý vị huân tập phước báu và trí huệ siêu việt – là những thuận duyên - bằng cách thực hành năm hạnh nguyện, cúng dường, hoan hỷ, thỉnh cầu chư Phật chuyển Pháp Luân, và cầu xin chư Phật đừng nhập niết-bàn. Nhờ sám hối quý vị sẽ xóa tan đi được những chướng ngại, đó là những nghịch duyên. Vun xới niềm vui trong công đức đang làm – là một phần của hoan hỷ – sẽ gia tăng công đức của mình. Quý vị có thể có vài công đức tăng cường như là kết quả của huân tập, thanh tịnh hóa, nhưng công đức đó sẽ gia tăng rất lớn vì sự hồi hướng này. Mặc dù các hiệu quả của công đức đó có thể có tạm thời rồi tan biến đi, nhưng nhờ hồi hướng mà chúng sẽ không bao giờ biến mất. Tóm tắt, bảy hạnh nguyện thuộc về 3 phương tiện: huân tập, thanh tịnh hóa, và gia tăng công đức cùng không làm tan biến đi.

(6)¹ Sau đó, khi trong tâm quý vị đã có hình ảnh maṇḍala và đã cúng dường maṇḍala, hãy cầu khẩn nhiều lần với lời nguyện thiết tha:²

Xin gia trì cho tất cả chúng sinh – các mẹ của con – và con để chúng con được nhanh chóng ngưng các trạng thái đầy sai sót của tâm thức, kể cả việc không kính trọng thầy và cho đến việc chấp nhận các biểu tượng về sự tồn tại thật sự của hai loại ngã³.

Xin gia trì cho chúng con để chúng con dễ dàng tạo được trạng thái không lỗi lầm của tâm, bắt đầu từ sự kính trọng thầy và kết thúc bằng nhận biết thực chất của vô ngã.

Xin gia trì cho chúng con dứt sạch tất cả chướng ngại nội tại và ngoại tại.

b) Buổi nhập thiền thực sự

i) Làm thế nào để duy trì thiền một cách tổng quát

¹BA161 Đây là khía cạnh thứ sáu và cuối cùng của việc chuẩn bị cho thời thiền. Năm khía cạnh kia đã được đề cập ở phần trên. Thường thì cúng dường maṇḍala bao gồm trong phần thứ năm, trong bùa hạnh nguyện, nhưng ở đây theo 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 126.3) thì maṇḍala được cúng dường ở phần cuối.

²BA162 Bài kinh này mang tên *Don chen po gsum la gsol ba 'debs pa* (Câu khẩn cho ba đại mục đích).

³Thuật ngữ *biểu tượng* (hay *biểu hiệu*) ở đây được hiểu là các khái niệm, các tên, đặc tính hay định nghĩa chung về một loại đối tượng. Như vậy biểu tượng là các đối tượng của quá trình định danh. Về thứ nhì của câu trên đề cập đến sự tồn tại thật sự của hai loại bản ngã: ngã của tâm thức (nhân ngã) và ngã của các hiện tượng (pháp ngã). Ngài Tsongkhapa theo quan điểm của Trung Quán tông phủ nhận sự tồn tại thật sự (tồn tại tự tính hay tồn tại không phụ thuộc vào nhân duyên) hai loại bản ngã này. Do đó, nếu tâm thức ở trong trạng thái nhận thức hay có khái niệm về sự tồn tại thật sự của hai loại ngã này sẽ là các sai sót cần phải loại trừ.

Những gì được biết đến như là “thiền” là hành động duy trì được đối tượng của thiền và các phương diện chủ quan đặc thù¹ qua việc tập trung lặp đi lặp lại tâm thức của quý vị vào một đối tượng dụng công của thiền {tức là đối tượng tạo công đức do thiền}. Mục đích của việc này là như sau: từ vô thi, quý vị đã bị tâm thức kiểm soát; nhưng tâm thức của quý vị đã không được chế ngự. Thêm vào đó, tâm thức quý vị thường có khuynh hướng bị che mờ bởi các phiền não và v.v... Cho nên, mục đích của thiền là mang tâm thức vốn khởi sinh đây sai lạc trở về chịu sự kiểm soát và rồi sau đó biến nó trở nên khả dụng. Sự khả dụng này có nghĩa là quý vị có thể hướng tâm về các đối tượng dụng công của thiền tùy theo ý muốn.

Quý vị có thể cố gắng duy trì thiền bằng cách nhảy từ đối tượng thiền này sang đối tượng thiền khác. [60] Quý vị có thể sắp xếp như ý mình rất nhiều đối tượng dụng công khác nhau của thiền không theo một thứ tự đặc biệt nào cả. Mặc dù quý vị có thể làm điều này, nhưng quý vị sẽ không thể nào giữ được đối tượng thiền bằng phương cách này. Kết quả là, chính quý vị đã làm cản trở khả năng của tâm thức mình trong việc hướng như ý mình muốn về một đối tượng thiền. Nếu như quý vị tạo điều này thành một thói quen từ lúc bắt đầu, thì hành trì dụng công của quý vị trong cả đời sẽ có lỗi lầm.

Vì vậy, ngay từ đầu, quyết định một thứ tự rõ ràng một cách chắc chắn và liệt kê danh mục những đối tượng thiền mà quý vị muốn để duy trì. Sau đó, gia tăng sức mạnh ý chí mình bằng cách luôn tâm niệm “Tôi sẽ không làm gì khác với những gì mình đã quyết định”. Dù không tiến bộ hay không làm đủ những

¹BA163 Nội dung này bao gồm:

phương diện chủ quan về đối tượng (*yul gyi rnam pa*) tức là đạo sư vốn đang là một vị Phật và phương diện chủ quan về tâm thức của thiền giả (*yul can gyi rnam pa*): tức là niềm tin rằng đạo sư chính là một vị Phật.

gì đã quyết định, hãy duy trì thiền với đầy toàn tâm và tỉnh thức¹.

ii) Làm sao duy trì thiền một cách chuyên biệt

Trước tiên hãy quán tưởng về các lợi lạc của việc nương tựa vào thầy, như là nhanh chóng đạt được Phật quả, và về các bất lợi của việc không nương tựa vào thầy như là khởi tạo các đau khổ trong đời này và các kiếp sau. Rồi hãy, suy tư nhiều lần với thái độ cẩn trọng: “Con không bao giờ cho phép mình tưởng tượng đến các lỗi lầm của đạo sư”. Sau khi suy ngẫm về bất cứ thiện đức nào của thầy mà mình biết - chẳng hạn như giới hạnh, thiền, trí huệ, và tri kiến – hãy thiền về tất cả các điều đó cho đến khi quý vị tạo được niềm tin có tính rõ ràng của tâm. Sau đó, theo các bản kinh đã trích dẫn ở trên, suy ngẫm về lòng từ của đạo sư và điều đó sẽ trợ giúp ta. Thiền như thế cho đến khi tạo được sự kính trọng thầy từ tận đáy lòng.

c) Làm gì sau khi nhập thiền

Bằng cách tụng *Phổ Hiền Hạnh Nguyên* và *Thất Thập Thệ Nguyên Tụng (Pranidhāna-saptati)*,² để hồi hướng tất cả công đức quý vị đã huân tập. Làm việc đó với hạnh nguyện mạnh mẽ đến độ nó trở thành là nguyên nhân để hoàn thành mục đích tạm thời và sau cùng. Thiền theo cách này trong bốn thời: trước bình minh, buổi sáng, buổi trưa và sau khi trời tối.

¹ *Toàn tâm* hay *chánh niệm* ở đây có nghĩa là khả năng tập trung bền vững không bị quên hay phân tán khỏi đối tượng thiền.

² BA164 Luận *pranidhāna-saptati-nāma-gāthā* {*Thất Thập Thệ Nguyên Tụng* – hay *Bảy Mười Hạnh Nguyên Kệ*} thuộc về *gZan-la-phan-pa'i-dbyangs dGon-pa-pa* và Āryasūra {Thánh Dũng} (Beresford 1979).

Thêm vào đó, nếu lúc đầu quý vị thiền trong thời gian dài, thì sẽ sẵn sàng dễ bị hôn trầm và trạo cử¹. Nếu điều này trở thành thói quen, thì rồi sẽ rất khó khăn để chỉnh đốn về sự tỉnh thức. Vì thế, nên thiền trong nhiều thời ngắn. Nếu ta chấm dứt thời thiền trong khi vẫn còn muốn tiếp tục thiền, thì mình sẽ hăng hái vào thiền trong các thời tương lai. [61] Nói cách khác, quý vị sẽ có cảm giác buồn nôn khi nhìn thấy gôi đệm để ngồi thiền.

Khi các thời thiền được coi là có phần nào an định, hãy kéo dài thời thiền. Trong tất cả các thời hãy thực hành không có chút lỗi nào vì thư giãn hay ép buộc mình quá độ, và như thế là sẽ duy trì được thiền. Theo cách này quý vị sẽ có ít chướng ngại và sẽ vượt qua được quá mệt mỏi, hôn trầm và thiếu sinh khí.

2) Phải làm gì giữa các buổi nhập thiền²

Tổng quát có nhiều việc phải làm giữa hai thời thiền, như là lễ lạy, đi nhiễu quanh tượng Phật, và trì tụng [lời cầu nguyện và kinh]. Tuy nhiên, các việc chính phải làm theo sách này là như sau:

Sau khi đã cố gắng nhập thiền thực sự và ở ngay thời điểm xả thiền, quý vị có thể không tiếp tục phụ thuộc vào toàn tâm và tỉnh thức nữa, và có thể thay vào đó là hoàn toàn xả đi hết những

¹Đây là thuật ngữ thông dụng trong thiền học. Hôn trầm là trạng thái mà tâm thức không còn thấy rõ ràng hay sắc nét vào đối tượng của thiền. Ngược với trạng thái hôn trầm là trạng thái trạo cử, tức là hành giả bị rơi vào trạng thái quá kích động hay hăng hái khiến cho hành giả dễ bị phân tán hướng tưởng ra khỏi đối tượng của thiền. *Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikāya)* bài số 4 "Kinh Sở Hãi và Khiếp Đằm" (Bhayabherava Sutta) có dạy qua về hai khái niệm này. *Trung Bộ Kinh*. Bài số 4 "Kinh Sở Hãi và Khiếp Đằm". Thích Chơn Thiện. Truy cập 22/06/2009.

<<http://www.buddhanet.net/budsas/uni/u-kinh-trungbo/trung-gg-004.htm>. 2003>.

²BA165 Chi tiết trong tiểu đề này không có văn bản gốc mà được các biên tập viên thêm vào để làm cho bản dịch dễ đọc hơn.

gì đã phải trụ tâm vào như đối tượng thiền và các phương diện chủ quan. Nếu quý vị làm như vậy, sự tiến bộ sẽ rất ít. Vì thế, ngay cả ở giữa các thời thiền, hãy đọc những lời giảng dạy để nhận ra ý nghĩa của đối tượng thiền, và ghi nhớ kỹ trở đi trở lại. Huân tập, bằng nhiều phương tiện, đó vốn là thuận duyên để tạo nên các thiện đức. Cũng như thế, bằng nhiều phương tiện hãy tẩy xóa đi những trở ngại, đó chính là những chướng duyên. Bằng cách áp dụng những gì đã biết, cố gắng hết sức với lời nguyện mình đã hứa giữ, như đây chính là căn bản của mọi việc. Thêm vào đó, áp dụng lời hướng dẫn có tên gọi là “Kết hợp” gồm có (1) luyện tâm trong đối tượng thiền và các phương diện chủ quan, (2) giữ giới nguyện, và (3) huân tập các thiện hạnh.

Ngoài ra, hãy học bốn điều kiện tiên quyết cần thiết vì đó là cơ nguyên để tạo được quý vị đường về an lạc và tuệ giác: (a) kiểm chế các giác quan, (b) hành động tinh thức, (c) dinh dưỡng thích hợp, và (d) nỗ lực hành trì không ngủ sai giờ giấc, và hoạt động đúng đắn vào giờ ngủ.

a) Kiểm soát các giác quan

Có năm điềm trong phần này, trước tiên là về cách mình kiểm soát các giác quan. Kiểm soát chúng bằng việc duy trì thường hằng chánh niệm và việc liên tục trụ giữ chánh niệm này. Trong nội dung của hai việc trên, thì việc đầu, tức là duy trì chánh niệm, nghĩa là quý vị tu tập chánh niệm lập đi lập lại không quên lời dạy phải kiểm chế các giác quan cũng như giữ ba điều kiện tiên quyết kia. Thứ hai, liên tục kiên trì chánh niệm, nghĩa là quý vị hành trì chánh niệm liên tục và với lòng tôn nghiêm. Những gì quý vị đang giữ gìn là kiểm chế sáu giác quan {lục căn}. Điều mà quý vị đang kiểm chế các giác quan đó tránh xa khỏi là sáu đối tượng thụ cảm {lục trần} lôi cuốn và không lôi cuốn.¹

¹BA166 Cảm thọ hay thụ cảm trong tâm lý học Phật giáo gồm có ba khía cạnh: các giác quan {căn} (gồm ý thức và năm giác quan),

Cách thức để củng cố các giác quan có hai phần như sau:

1) *Phòng giữ năm giác quan*: [62] Sau khi sáu thức¹ phát khởi dựa trên các đối tượng cảm thụ và giác quan tương ứng của chúng, thì ý thức sẽ tạo sinh nên sự lôi cuốn hay là sự ghét bỏ đến với các đối tượng thụ cảm. Việc phòng giữ các giác quan nghĩa là bảo vệ tâm quý vị khỏi các cuốn hút hay thù ghét và nỗ lực tinh tấn to tát để tránh tạo sinh ra các thụ cảm đó

2) *Thực hành kiểm chế với sáu cơ quan cảm giác* là thực sự ngừng các giác quan cảm xúc. Chẳng hạn, quý vị không để chúng tương tác với các đối tượng thụ cảm tương ứng khiến tạo sinh phiền não khi chúng gặp các đối tượng này.

đối tượng {trần}, và các thức {tương ứng} sinh khởi lên phụ thuộc vào giác quan và đối tượng của nó. Sáu đối tượng thụ cảm {sáu trần} gồm 5 đối tượng của các thức thụ cảm: sắc tướng (sắc), âm thanh (thanh), mùi thơm (hương), vị nếm (vi), các đối tượng cảm giác được (xúc) cùng với các hiện tượng (pháp) là đối tượng của ý thức {các căn tương tác cùng với các trần làm này làm hoạt hóa các thức. Các khái niệm này được gọi chung là 18 giới}.

¹Các trạng thái cơ bản của tâm được phân chia thành các *thức* (skt. Vijñāna) (còn được gọi là các trạng thái tâm vương). Tùy theo trường phái Phật giáo mà các thức có thể được phân chia khác nhau. Theo Trung Quán tông, thì chỉ có đúng sáu loại thức (skt. ṣaḍāyatana) trong đó năm thức đầu tương ứng theo năm cơ quan thụ cảm là mắt, tai, mũi, lưỡi và xúc giác tương ứng với các cảm nhận (nhận thức thụ cảm – hoàn toàn không có khả năng khái niệm) của tâm là nhãn thức (skt. cakṣur-vijñāna), nhĩ thức (skt. śrotra-vijñāna), tỷ thức (skt. ghrāṇa-vijñāna), thiệt thức (skt. jihva-vijñāna) và thân thức (skt. kāya-vijñāna). Loại thức thứ sáu là thức đặc biệt có khả năng khái niệm là ý thức (skt. mano-vijñāna). Sáu thức này tương tác với sáu loại yếu tố của môi trường tương ứng là sắc tướng (sắc), âm thanh (thanh), mùi hương (hương), vị nếm (vi), cảm giác (xúc) và các hiện tượng (pháp) còn gọi là sáu trần.

Thêm vào đó: “phòng giữ năm giác quan” nghĩa là không lưu ý đến sáu đối tượng xúc cảm và cũng không phóng tưởng¹ đến chúng, và đạt được qua kiểm chế, ngay cả khi một ứng xử lỗi lầm như bám víu {chấp trước} khởi lên do quên lãng và nhiều phiền não. Chữ “lưu ý” ở đây có nghĩa là cảm xúc và chú ý đến sự xuất hiện có chủ tâm hay không có chủ tâm của các đối tượng xúc cảm như các sắc tướng mà mình không nên nhìn vào. “Phóng tưởng” có nghĩa là ý thức của sự nắm bắt về các đối tượng thụ cảm vốn tạo ra bám víu, ghét bỏ và vô minh sau khi sáu thức đã thụ cảm được chúng. Thuật ngữ đó cũng có thể để chỉ đến việc nghe về các đối tượng thụ cảm này từ người khác và rồi tưởng tượng chứ thực sự chưa bao giờ thọ nhận.

Kiểm chế nghĩa là bảo vệ tâm không bị phiền não động, và rời trụ tâm vào điều trung tính hay thiện đức. Ở đây, giờ trụ tâm vào điều gì đó “không chướng ngại và trung tính” không phải là vào lúc tâm thức đang nắm bắt một đối tượng thiện đầy thiện đức, mà chính là những lúc khác, ví dụ như lúc có các hành vi thể chất..

b) Hành vi với tình thức

i) Các nền tảng mà theo đó quý vị hành động

Phần này có hai điểm: năm hành vi di chuyển, và năm hành động về sinh hoạt trong chùa.

Năm hành động khi di chuyển {cần được kiểm soát} là:

- (1) *Hành vi của thân*: đi ra ngoài đến những nơi khác, ví dụ như ra phố, đi chùa, và trở về.

¹Phóng tưởng hay tưởng tượng có thể xảy ra khi tâm nhận thức về một đối tượng (từ các cơ quan thụ cảm) và liền sau đó phát sinh các trạng thái tư tưởng thứ cấp từ nhận thức đầu và dòng tư tưởng này có thể đúng có thể sai do thiếu đi các lập luận hay các chứng cứ hỗ trợ.

- (2) *Hành vi của mắt*: cả hai mắt chỉ lướt qua các đối tượng khác nhau bởi vì quý vị đã ngó chúng một cách không chủ ý và hoàn toàn quan sát đến những đối tượng nào mà quý vị đã chủ tâm nhìn đến.
- (3) *Hành vi của tay chân, ngón tay và ngón chân*: duỗi tay chân, ngón tay và ngón chân ra và co chúng lại.
- (4) *Hành vi về pháp phục {áo tràng, cà-sa, hay y} và bình bát {gọi chung là y bát}*: [63] sử dụng ba loại pháp phục và bình bát và
- (5) *Hành vi liên quan đến việc khát thực*: ăn, uống và v.v...

Năm hành động về sinh hoạt trong chùa {cần được kiểm soát} là:

- (1) *Hành vi của thân*: Hãy đi trong một nơi chốn đã định rõ; đi với những người theo cùng một pháp tu; nhập vào lộ trình vì lợi ích của giáo pháp này; đứng khi có sự hiện diện của người mình sắp gặp và người theo cùng giáo pháp như vị trụ trì, thầy, đạo sư và các vị tương tự; hoặc là ngồi thể kiết già và v.v...
- (2) *Hành vi của khẩu*: Hãy nhận khẩu truyền trong mười hai nhóm kinh điển¹ mà trước đó chưa được nhận; hiểu tất

¹Theo các trang Wikipedia về Phật giáo, 12 loại kinh điển này bao gồm:

Kinh (skt.. sūtra) hoặc *Khế Kinh*, cũng được gọi theo âm là *Tu-đa-la*, chỉ những bài kinh chính Phật thuyết;

Trùng tụng (skt. geya) hoặc *Ứng tụng*, gọi theo âm là *Ki-dạ*, một dạng kệ tụng mà trong đó nhiều câu được lặp đi lặp lại;

Thụ ký (skt. vyākaraṇa), dịch âm là *Hoa-già-la-na*, chỉ những lời do Phật thụ ký, chứng nhận cho các Bồ-tát, đệ tử mai sau thành Phật, và những việc sẽ xảy ra...;

Kệ-đà (skt. gāthā), cũng được gọi là *Ký Chú* hay *Phúng tụng*, những bài thi ca không có vần xuôi đi trước (trường hàng), xem Kệ;

(Vô vần) *Tự thuyết* (skt. udāna) hoặc *Tán Thán Kinh*, dịch âm là *Ưu-đà-na*, chỉ những bài kinh mà Phật tự thuyết, không phải đợi người thỉnh cầu mới trình bày;

cả; trì tụng những kinh được trao truyền; chỉ lại cho người khác; và chuyện trò với người khác để khuyến khích sự hoan hỷ tinh tấn.

- (3) *Hành vi của ý*: ngủ trong khoảng chu kỳ ban đêm; nghỉ ở nơi yên lặng và không được nói khi suy tưởng về ý nghĩa của những điều đã nghe, thực hành định bằng phương tiện của chín trạng thái tâm thức và cố gắng hết mức để đạt được tuệ giác; và khi cảm thấy mệt do trời nóng, hãy làm một việc gì đó để xóa tan đi ý muốn ngủ trái giờ; và
- (4) *Hành vi ban ngày* và (5) *hành vi ban đêm*: Cả hai đều để nói rõ là không ngủ ban ngày hay trong thời khoảng đầu và cuối của ban đêm. Điều này cũng đề cập đến những hành vi của cơ thể và lời nói. Thêm vào đó, ở đoạn trên

Nhân Duyên (skt. nidāna) hay *Quảng Thuyết*, dịch âm là *Ni-đà-na*, chỉ những bài kinh nói về nhân duyên khi Phật thuyết pháp và người nghe pháp...;

Thí Dụ (skt. avadāna) hoặc *Diễn Thuyết Giải Ngộ Kinh*, dịch âm là *A-ba-đà-na*, chỉ những loại kinh mà trong đó Phật sử dụng những thí dụ, ẩn dụ để dùng việc đời mà gợi mở việc đạo làm người nghe dễ hiểu hơn;

Như Thị Pháp Hiện (skt. itivṛttaka) hoặc *Bản Sự Kinh*, dịch âm là *Y-đế-mục-đa-già*, chỉ những bài kinh nói về sự tu nhân chứng quả của các vị đệ tử trong quá khứ, vị lai;

Bốn Sinh Kinh (skt. jātaḥ), gọi theo âm là *Xà-đà-già*. Kinh kể về các tiền kiếp của đức Phật;

Phương Quảng hay *Phương Đẳng* (skt. vaipulya, dịch âm là *Tì-phật-lược*;

Hí Pháp (skt. adbhutadharma) hoặc *Vị Tăng Hữu*, dịch âm là *A-phù-đà Đạt-ma*, kinh nói về thần lực chư Phật thị hiện, cảnh giới kì diệu, hiếm có mà người phàm không hiểu nổi;

Luận Nghị (skt. upadeśa), cũng được gọi là *Cận Sự Thịnh Vãn Kinh*. Dịch âm là *Ưu-ba-đề-xá*, chỉ những bài kinh có tính cách vấn đáp với lí luận cho rõ ngay thẳng, xiên vẹo.

Cách sắp xếp bên trên được các trường phái ngoài Đại thừa chấp nhận, tuy nhiên, Thượng tọa bộ loại bỏ ba phần 6., 7. và 12. ra.

có câu “Ngủ trong khoảng ban đêm” là chỉ để đề cập đến hành vi ban đêm và hành vi của tâm thức.

ii) Hành vi một cách cẩn trọng với lòng tôn trọng những căn bản

Hành vi cẩn trọng với lòng tôn trọng mười điều căn bản kể trên như sau. Khi quý vị bắt đầu một hành vi hay hoạt động, từ khởi điểm hãy hành động một cách có lương tâm và đầy chánh niệm với lòng tôn trọng các hành vi đó. Thấm nhiễm hai điều này, phân tích các yếu tố của hiện trạng và phân tích phương cách làm sao thực hiện; rồi suy tưởng để rồi thấu rõ được những gì quý vị đã kết luận.

Về vấn đề này, có bốn yếu tố:

- 1) *Yếu tố căn bản*: Với lòng tôn trọng mười điều căn bản – như hành vi của thân và v.v... - quý vị phân tích những gì sẽ xảy ra, làm sao tiến hành và rồi quán xét rõ ràng những gì đã kết luận. [64] Ví dụ, về việc tôn trọng các quy định đi ra ngoài và trở về, hãy hiểu rõ về thái độ đi và đến như được dạy trong sách về giới luật. Và suy tưởng khi đi và đến. “Bây giờ tôi đang làm điều này và bây giờ đến điều này”.
- 2) *Yếu tố về phương hướng*: Về phương hướng, bạn phải phân tích để khám phá ra điều gì sẽ xảy ra và làm sao thực hiện, và rồi xem xét rõ ràng hiện trạng mà mình đã kết luận. Chẳng hạn, như khi đi ra ngoài, đừng đi đến năm nơi sau: nơi bán rượu và v.v...¹. Phải hiểu là quý vị nên đi đến những nơi khác với năm chốn đó, hãy tỉnh thức về việc này mỗi khi đi ra ngoài.

¹BA167 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan:135.5) liệt kê năm nơi chốn như chỗ bán rượu, nhà thổ, lò sát sanh xấu, cung điện vua, và một lò sát sanh thường.

- 3) *Yếu tố thời gian*: Về khoảng thời gian, phải phân tích để khám phá ra điều gì sẽ xảy ra và làm sao thực hiện, và rồi xem xét rõ ràng hiện trạng mà mình đã kết luận. Ví dụ, một khi hiểu được đúng đắn là đi ra ngoài phố vào buổi sáng chứ không phải là buổi chiều, hành vi đúng đắn và tinh thức vào lúc đó.
- 4) *Yếu tố hành vi*: không cần biết bao nhiêu hành vi đang làm, quý vị phải phân tích để khám phá ra điều gì sẽ xảy ra và làm sao thực hiện, và rồi xem xét rõ ràng hiện trạng mà mình đã kết luận. Chẳng hạn, khi đi ra ngoài, giữ trong Tâm bất cứ giới luật gì về việc đi ra ngoài, như là “Đi qua chỗ ở khác với tư cách rất kiềm chế”.

Tóm tắt, phải toàn tâm về bất cứ hành vi nào xảy ra trong đêm hay ngày. Phải hiểu những gì cần làm và những gì không nên làm. Khi nào thì tiến hành việc phải làm và quay lưng đi với điều không nên làm, phải tỉnh thức và hãy nghĩ “Bây giờ tôi tham dự vào hay quay lưng đi với việc này và phải làm như vậy”. Nếu làm như vậy, người ta nói rằng quý vị sẽ không hoen ố danh dự vì sự phạm giới trong đời này; ngay cả sau khi chết, quý vị sẽ không tái sanh vào các giới đau khổ; và sẽ có những điều kiện trước cần có để đạt được kiến thức cho quý vị các con đường mà mình chưa tới được.

Tôi đã xếp đặt cả hai, phần này về hành vi tinh thức và phần kiểm soát các giác quan theo như phân tích dẫn kinh điển của đạo sư thánh giả Vô Trước và những lời giảng luận về ý nghĩa của các phân tích dẫn đó. Hãy thực hành những tu tập này, bởi vì người ta nói rằng nếu quý vị làm, quý vị sẽ có được những thành đạt khác thường trong tất cả các tu tập thiện đức, đặc biệt, nguyên tắc giới đức của quý vị sẽ hoàn toàn thanh tịnh; và quý vị sẽ dễ dàng đạt được trạng thái không rời rạc của sự tập trung bao gồm định từ thiện và trí huệ¹. [65]

¹Thiền, theo ý nghĩa chung của Phật giáo, có hai loại – *thiền định* (hay thiền chỉ skt. samādhi) và *thiền quán* (hay minh sát hay phân

c) Âm thực đúng đắn

Một chương trình âm thực đúng đắn có bốn đặc điểm:

- 1) *Không ăn quá ít*: Nếu ăn quá ít quý vị sẽ đói bụng, và sẽ yếu người đi, không có sức mạnh cho các hoạt động đạo đức. Vì thế, “Không được ăn quá ít” nghĩa là quý vị phải ăn vừa đủ số lượng để không phải bị khổ vì đói bụng cho đến bữa ăn ngày mai.¹
- 2) *Không ăn quá nhiều*: Bởi vì nếu ăn quá nhiều thì cơ thể sẽ nặng nề, như thể mình mang một gánh nặng. Sẽ rất khó khăn khi thở ra và thở vào. Sự buồn ngủ và mệt mỏi sẽ gia tăng. Quý vị không khỏe để làm bất cứ việc gì, và sẽ không có sức mạnh để xóa tan phiền não.

tích skt. vipaśyanā). Loại đầu, thiền chỉ là sự thực tập bình lặng hay nhất tâm rèn luyện để có định lực và loại thứ hai là thiền quán để thực hành các phân tích (tuệ giác) trong lúc vẫn giữ trạng thái định để có trí huệ (hay tuệ giác). Trong cả hai trường hợp, điều rất quan trọng để có một nền tảng vững vàng của chính niệm và tỉnh thức, được cung cấp bởi sự thực hành giới luật. Hai nhân tố này, chính niệm và tỉnh thức, là quan trọng không chỉ trong thiền, mà cũng quan trọng trong đời sống hằng ngày. Theo bài giảng *A Survey of the Paths of Tibetan Buddhism* của đức Dalai Lama vào 1988 tại Luân-đôn Anh quốc.

Chương *Concentration* < <http://www.lamayeshe.com>>. Truy cập 22/05/2011

Xem bản dịch Việt của Tuệ Uyển. Truy cập 22/05/2011.

<http://www.thuvienhoasen.org/D_1-2_2-81_5-50_6-5_17-241_14-1_15-1_4-7661/>.

Trong quyển ba của bộ đại luận này ngài Tsongkhapa sẽ dạy rõ các chi tiết và khẳng định khả năng định phải đến trước hay đồng thời với tuệ và không thể có trường hợp ngược lại.

¹Theo giới luật của nhiều tông phái Phật giáo trong đó có Phái Gelug của ngài Tsongkhapa thì các tăng ni thường sẽ không có buổi ăn tối.

- 3) *Ăn thực phẩm dễ tiêu và lành*: Với những loại thức ăn đó quý vị sẽ xóa được cảm giác cũ do khổ tạo nên vì ăn uống và không tạo nên những cảm giác mới.
- 4) *Ăn thực phẩm phù hợp không tạo các phiền hà*: Với những loại thức ăn như thế thì sẽ không làm những hành vi xấu, và quý vị có thể luôn an lạc.

Thêm vào đó, phương cách chữa trị cho việc thèm ăn nằm trong cách thiền về những khuyết điểm của thức ăn. Có ba loại khuyết điểm: (1) Khuyết điểm khởi từ nguyên nhân của sự ưa thích: Hãy suy nghĩ màu sắc, mùi thơm, và vị ngon của thức ăn như là đồ nôn mửa ra sau khi ta nhai và làm ướt nhuyễn bằng nước miếng. (2) Khuyết điểm khởi từ việc tiêu hóa thức ăn: hãy suy nghĩ về cách thức ăn tạo ra các nguyên tố trong cơ thể như thịt và huyết sau khi tiêu hóa trong khoảng thời gian giữa và cuối đêm. Hãy nghĩ về thức ăn biến thành phân và nước tiểu, rồi được giữ lại trong phần dưới của cơ thể; cộng với việc mỗi ngày quý vị phải bài tiết nó ra ngoài. Nghĩ về biết bao nhiêu bệnh hoạn khởi phát từ mỗi dây với thực phẩm này. (3) Năm khuyết điểm do việc tìm kiếm thực phẩm: Năm điểm đó được liệt kê như sau:

- 1) *Khuyết điểm trong việc tìm kiếm*: Trong khi khổ vì nóng lạnh, quý vị phải cố gắng nhiều để tìm được thức ăn và tạo ra nó. Nếu không kiếm được thì sẽ đau khổ buồn rầu. Ngay cả khi đã có thức ăn rồi, quý vị cũng sợ hãi là sẽ bị mất cắp hay phí phạm, và rồi khổ sở vì quá khổ khi bảo vệ nó.
- 2) *Khuyết điểm của việc làm tiêu tan các mối liên hệ gần gũi*: Ngay cả với thân quyến ruột thịt, như cha và quý vị, sẽ không đồng thuận và cãi nhau chỉ vì thức ăn. [66]
- 3) *Khuyết điểm của việc không thỏa mãn*: Các vị vua và những người tương tự sẽ gây ra chiến tranh và sẽ chịu nhiều đau khổ khi cường độ tham muốn về thức ăn gia tăng.

- 4) *Khuyết điểm của việc thiếu sót tính cách độc lập*: Những người ăn thức ăn của người khác sẽ chịu nhiều đau khổ khi thay mặt lãnh tụ chiến đấu với đối phương.
- 5) *Khuyết điểm khởi từ việc làm sai trái*: Có những tội lỗi lớn của thân, khẩu và ý vì thức ăn và nguyên nhân của nó, quý vị sẽ nhớ những tội lỗi của mình khi sắp từ biệt cõi đời và chết đi với sự hối tiếc. Thêm vào đó, sau khi chết, quý vị sẽ tái sanh vào giới khổ não.

Mặc dù có tất cả các điều này, những thực phẩm cũng mang lại vài lợi ích - rốt cùng thì cơ thể quý vị người phụ thuộc vào chúng. Hãy ăn sau khi quý vị nghĩ rằng: “bởi vì thật là không đúng khi nhờ vào thức ăn chỉ để dưỡng nuôi cơ thể, tôi phải tự mình tạo ra một phong cách thanh tịnh khi phải cần đến chúng như vậy. Các mệnh thường quân và những người làm việc thiện nguyện chăm chỉ đến da, thịt và máu của họ khô đi! Rồi họ mang những tặng vật này trao với ước muốn cho một kết quả đặc biệt. Tôi tin chắc chắn là hành vi của các vị ấy có một ảnh hưởng lớn”. Hãy nhớ như lời ngài Tịch Thiên dạy trong *Bồ-tát Học Luận*¹ {skt. *sikṣāsamuccaya*} khi ăn phải suy tưởng những điều sau đây (1) quý vị đang làm lợi ích cho người; (2) bây giờ là lúc quý vị đang tập hợp những vi sinh vật trong cơ thể mình từ những quà tặng vật chất đó là thức ăn, trong tương lai quý vị sẽ tập hợp các chúng sinh này qua giáo pháp; và (3) quý vị sẽ làm trọn việc phụng sự tất cả chúng sanh. Long Thọ trong *Băng Hữu Thư* (*Suhrl-lekha*) {*Lá Thư cho Bạn*} có đề cập:²

Với hiểu biết thức ăn như dược phẩm
 Thọ thực với tâm không ghét bỏ hay tham luyến
 Cũng không vì ám ảnh hay có thể là
 Nỗ lực tìm kiếm, mà chỉ vì để dưỡng nuôi cơ thể thôi.

¹BA168 Vaidya 1960b: 72; P5336: 216.5.7.

²BA169 *Suhrl-lekha*: 38; P5682: 236.2.3-4.

d) Thực hành tinh tấn như thế nào để không ngủ trái giờ và hành vi đúng trong khi ngủ

Trong *Bằng Hữu Thư*:¹

Hỡi Người Hữu lý, sau khi tạo công đức nguyên ngày
Và cũng như trong thời đầu và cuối của đêm đầu
Hãy ngủ giữa các thời này với chánh niệm
Chớ xin đừng phạm ngay cả trong thời gian ngủ.

“Nguyên ngày” và “Thời đầu và thời cuối của đêm” là những gì để chỉ ta phải làm gì giữa các thời thiền. [67] Vì thế, khi ngồi hay đứng, hãy hành động có mục đích, như tôi đã giải thích trước đây với cách tạo tâm trong sáng không chịu ảnh hưởng của năm chướng ngại.²

Có nhiều giáo pháp giảng về các thời thiền và giữa các thời thiền liên quan đến việc kiểm soát các giác quan và hành vi tinh thức, cũng như phần này nói về cố gắng thực hành thay vì đi ngủ. Thế nên, ở đây tôi chỉ rõ ra các bài giảng về giờ khắc giữa những thời thiền. Những kiểm soát trong khi ngủ xảy ra giữa các thời thiền, như thế hãy đừng xem đó là những hành vi không có mục đích.

Như vậy thì quý vị phải ngủ như thế nào? Ban ngày và một phần tư thời gian đầu của đêm, hãy dùng thời gian này để làm các hành vi đạo đức; rồi hãy đi ngủ khi các khoảng thời gian giữa đêm đến. Bởi vì, giấc ngủ sẽ làm gia tăng năng lực của các yếu tố có lợi cho cơ thể. Khi quý vị dưỡng nuôi cơ thể mình theo

¹BA170 *Ibid.*: 39;P5682: 236.2.4-5.

²BA171 *Ibid.*: 44 điểm về năm chướng ngại {ngủ triền cái}: phần khởi và hồi tiếc, ác tâm, thiếu sinh lực và buồn ngủ, ước muốn dục vọng và nghi ngờ. {Xem thêm chi tiết trong *Kinh Tăng Chi Bộ* Phẩm Đoạn Triền Cái. Thích Minh Châu dịch. Truy cập 15/012012. <<http://www.daophatngaynay.com/vn/kinh-dien/pali/3590-Kinh-Tang-Chi-Bo-Chuong-I-Pham-doan-trien-cai-Phan-tich.html>>}.}

cách đó, thì tâm mình sẽ thích ứng nhất để thực hành cả hai loại tinh tấn hoan hỷ¹ khi tạo hạnh đức, và việc này cũng mang lại nhiều lợi ích.

Khi đi ngủ, khi ra khỏi phòng thiền, việc trước tiên là rửa chân và vào phòng riêng của mình. Rồi, nằm nghiêng về phía bên phải, đặt chân trái lên chân phải, và ngủ như thể nằm của một con sư tử. Sao lại ngủ với thể nằm của sư tử, bởi vì trong tất cả các loài súc vật sư tử là loài có khả năng siêu việt, tự tin, và có sức mạnh để khuất phục đối kháng. Tương tự như thế, người tinh tấn một cách hoan hỷ hành trì thay vì ngủ sẽ dùng khả năng siêu việt và v.v... để khuất phục đối lực và khi nghỉ ngơi sẽ ngủ như là một con sư tử. Đây là sự ngủ không giống như ngựa quý, thằn lằn, hay là những ai quần quanh với tham luyến, bởi vì họ lười biếng, ít lòng kiên nhẫn, và khả năng khuất phục đối lực rất yếu kém².

Theo một quan điểm khác thì nằm ngủ nghiêng về tay phải như con sư tử nghĩa là tạo cho cơ thể mình tự nhiên mà không ở thể chơi vui. Ngay cả khi chìm vào giấc ngủ, quý vị cũng không đánh mất chánh niệm. Giấc ngủ sẽ không trở nên nặng nề. Quý vị sẽ không có những giấc mơ xấu và đây tội lỗi. Nhưng nếu quý vị ngủ theo các thể cách khác, tất cả các lỗi lầm đó là có sự xuất hiện của bốn điều trái ngược.

Có bốn loại tư tưởng khi vào giấc ngủ: (1) *Ý tưởng về sự chiếu sáng*: Trước tiên nghĩ về hình tượng của một ánh đèn và rồi ngủ trong khi tưởng tượng về ánh sáng đó. [68] Như vậy, khi đi vào

¹BA172 Hai loại tinh tấn hoan hỷ đó là hoan hỷ tinh tấn hành trì liên tục (rtag sbyor) và hoan hỷ tinh tấn đầy kính trọng (gus sbyor). Loại đầu là tự như thế và loại hai là nhập vào hoan hỷ và cố gắng tinh tấn nhiều hơn.

²BA173 ` Jam-dbyangs-bzhad-pa (mchan:141.2-3) cho biết cách ngủ của ngựa quý là úp mặt xuống, thằn lằn ngủ nằm ngửa, và người nhiều tham luyến ngủ nghiêng về bên trái.

giác ngủ, sự tối tăm sẽ không khởi lên trong tâm thức ta. (2) *Chánh niệm*: Điều này có do đã được nghe, suy nghĩ và thiền về các giáo pháp đầy ý nghĩa và thiện đức. Thực hành như vậy cho đến khi đi vào giấc ngủ. Bằng phương cách này, ngay cả khi ngủ, tâm của ta cũng tiếp tục học hỏi giáo pháp như khi ta không ngủ. Tóm lại, quý vị sẽ duy trì hành vi thiện đức ngay cả khi ngủ. (3) *Tỉnh thức*: Khi nuôi dưỡng về chánh niệm theo cách này, bất cứ phiền não nào cũng có thể khởi lên. Nếu bất cứ điều gì xảy ra, thì phải nhận dạng ngay và diệt trừ chúng hơn là chấp thuận chúng. (4) *Ý tưởng về thức giấc* Điều này có ba khía cạnh. Thứ nhất, đừng để tâm thức chìm vào trạng thái hoàn toàn do giấc ngủ chiếm ngự. Thay vào đó là ngủ nhẹ nhàng như một con nai, với tâm thảnh thơi sự tinh tấn đầy hoan hỷ. Điều này sẽ ngăn được giấc ngủ nặng nề, và quý vị sẽ tỉnh giấc mà không ngủ quá lâu. Thứ hai, hãy nghĩ rằng “À! Tôi sẽ luôn luôn thực hành pháp chánh niệm¹ như Đức Phật đã dạy”, và với một nỗ lực lớn tạo một tâm nguyện về chiều hướng này. Theo cách này, cách ngủ của quý vị sẽ không xa với cách ngủ của con sư tử mà Đức Phật đã dạy. Thứ ba, hãy nghĩ rằng “Vì tôi hoan hỷ tinh tấn tu tập thiện đức và không ngủ hôm nay, tôi sẽ làm như thế vào ngày mai”. Việc này sẽ ngăn chặn được sự gián đoạn trong tâm nguyện tu tập thiện đức. Ngay cả nếu quý vị quên tâm nguyện, hãy luôn luôn cố gắng để làm chúng tốt hơn.

Sống theo lối này khi ăn và khi ngủ thì sẽ không làm những điều sai quấy. Bởi vì hành vi chủ ý theo phương cách này thì rõ ràng là giúp quý vị không phí phạm thời gian trong đời mình, tôi đã giảng giải cũng như ngài Vô Trước, trích dẫn kinh điển, cùng quyết định như vậy. Tất cả những gì tôi đã nói về cách hành trì trước, trong, sau và giữa các thời thiền phải áp dụng trong tất cả khi tu thiền được giảng giải từ chương này và bao gồm cả

¹BA174 Điều này theo như lời dạy trong Ganden Bar Nying (33a.2) được đọc là *mi nyal ba*, tương tự như mChan (142.4). Đọc là *nyal stangs theo như trong LRCM (68.11)*.

chương về tuệ giác. [69] Ngoại lệ duy nhất là những phương cách thiền đặc biệt trong các thời thiền thực sự. Đến đây là chấm dứt phần giải thích phương cách làm thế nào giữa các thời thiền.

Chương 6: Bác Bỏ Quan Niệm Sai Lầm về Thiên

b. Bác Bỏ Quan Niệm Sai Lầm Về Thiên

Có một số người chưa nhận thức được kinh điển và các luận giảng cổ là các yếu tố cấu thành các giảng huấn cá nhân, thế nên có thể có những hoài nghi sau:

Hoài nghi: Khi thiên định trên con đường tu tập, các vị chỉ nên thực hành pháp thiên định hơn là lặp đi lặp lại việc phân tích đối tượng thiên, bởi vì sự phân tích lặp lại với trí tuệ thấu suốt chỉ dành cho những lúc nghiên cứu và suy nghiệm. Thêm vào đó, phân tích lặp lại sẽ ngăn chận việc nhận ra Phật tánh của quý vị trong tương lai bởi vì tư tưởng có ý niệm sẽ nắm bám vào những biểu hiệu {biểu tướng} của hiện hữu thực sự.

Giải đáp: Đây là hý luận {lập luận sai lạc} không có nghĩa lý gì của người hoàn toàn không hiểu biết về những điểm quan trọng của hành trì, bởi vì theo *Kinh Đại Thừa Trang Nghiêm* của ngài Di-lặc:¹

Sự chú tâm đúng đắn đặt căn cứ trên những nghiên cứu trước đó. Trí tuệ siêu phàm, vốn lấy thấy thực tại làm đối tượng, khởi lên từ sự tu tập của các người để có được một chú tâm đúng đắn.

Ở đây đức Di-lặc dạy là quý vị nên dùng trí tuệ có được từ sự quán chiếu để đạt đến một cách đúng đắn ý nghĩa của những gì đã học được. Từ đây trí tuệ sẽ khởi sinh bằng thiên và nhận ra được thực tại.

¹BA175 MSA; P5521:3.3.2.

Vì thế, việc trước tiên là hãy tu học với những ai về điều mà quý vị sẽ chủ định để tu hành, và hãy biết đến điều này như là quan hệ gián tiếp. Kế đến, hãy sử dụng kinh điển và lý luận để suy tưởng về ý nghĩa của những gì đã, đang học, và biết đến điều này là quan hệ trực diện. Một khi các vị đã xác quyết ý nghĩa của những gì mà vốn quý vị đã chủ tâm từ đầu nhằm tu tập theo loại hành trì và suy tưởng này, và một khi không còn nghi ngờ nữa, hãy lặp đi lặp lại cho đến khi thành thạo. Quý vị có thể gọi sự thành thạo lặp lại này là “thiền”. Vì thế, các vị cần thực hành cả thiền phân tích {thiền quán} và thiền định không phân tích {thiền chỉ} nhiều lần, bởi vì thiền bao gồm cả định lực bình ổn không phân tích về ý nghĩa của những gì mình chủ định tu tập từ ban đầu vốn được xác quyết thông qua học hỏi và quán chiếu lần sử dụng trí tuệ thấu suốt để phân tích ý nghĩa này. Do đó, cho rằng tất cả các loại thiền là thiền chỉ thì chẳng khác chi khi lấy chỉ một hạt lúa mạch và nói rằng “Đây là tất cả các hạt lúa mạch”. [70]

Hơn nữa, bởi vì sự học hỏi phải có trước trí tuệ phát sinh từ sự học hỏi, và sự quán chiếu phải có trước trí tuệ phát sinh từ quán tưởng, tương tự như thế thiền phải có trước trí tuệ phát sinh từ thiền. Như thế, thiền nghĩa là trở nên quen thuộc với những gì mà mình xác minh được do việc dùng trí tuệ có được từ quán chiếu. Vì thế, người ta nói là trí tuệ đến từ thiền là sản phẩm của trí tuệ phát sinh từ sự quán chiếu.

Do đó, độ sâu xa của trí tuệ phát sinh từ sự học hỏi là tương xứng với sự học hỏi của các vị. Bề rộng của sự quán chiếu này tương xứng với trí tuệ có được, trong khi độ sâu của trí tuệ phát sinh từ các quán chiếu thì tỉ lệ thuận với sự quán chiếu của các vị. Mức độ của thực hành thiền tương ứng với độ sâu của trí tuệ có từ quán chiếu, trong khi đó khả năng dùng các sai lạc và thành tựu các thiện đức là tương xứng với việc hành thiền của quý vị. Vì thế, các kinh luận đều cho rằng học hỏi và quán chiếu là rất quan trọng cho việc thực hành thiền.

Phản biện: Những gì được xác định qua học hỏi và quán chiếu là không chủ ý cho việc thiền, mà chỉ là để đề cao kiến thức bề ngoài và xóa đi hiểu biết sai lầm của người khác. Vì thế, khi thiền, các vị phải thiền về những gì không liên hệ đến điều mình học hỏi và quán chiếu.

Đáp: Điều này không dính dáng nhau, giống như chỉ đến một con ngựa trường đua này và rồi chạy thi ở một trường đua khác. Điều này hoàn toàn hủy diệt tiến trình phát triển ba loại trí tuệ¹ theo thứ tự, mà vốn theo kinh điển, như là một tổng thể, hiện hữu. Điều này cũng tiềm ẩn lời tuyên bố vô nghĩa “Học hỏi nhiều là không cần thiết khi du hành trên đạo lý chân thật”.

Một chỉ dấu của việc không nhận ra các điểm trọng yếu này nằm trong việc không phân biệt được ngay từ đầu giữa những ai được rèn luyện kỹ lưỡng về kinh tạng hay mật tạng và những người không hề được huấn tập chi cả; và sau đó, lại không được chỉ định thời gian thích hợp cho việc tu tập. Một chỉ dấu khác là các thiền giả bị chỉ trích nếu họ học hỏi hay nghiên cứu. Thói quen làm lỗi này vẫn còn cố hữu ở Tây Tạng. [71]

Nếu sự thành thực hóa đơn thuần về kiến thức có được từ trí tuệ của việc học hỏi và quán chiếu lại không thật sự có một phẩm chất tốt vốn là kết quả của thiền, thì làm thế nào điều này có thể mâu thuẫn với sự thành thực hóa một cách đơn giản chỉ qua thiền? Nếu vậy, thì có nghĩa là thiền sẽ chẳng bao giờ khả dĩ đối với một người bình thường vốn chưa từng sơ nhập² được mức an

¹BA176 Ba loại trí tuệ đó là trí tuệ phát sinh (1) từ học hỏi, (2) từ quán chiếu và (3) từ thiền {còn gọi là văn, tư và tu}.

²BA177 *sơ nhập* (eng. access) là mức thiền mà hạnh giả vừa đủ khả năng đạt đến nhưng chưa đủ kinh nghiệm và trở nên thuần thực.

định đầu tiên của thiền.¹ Vì, các văn bản về tri kiến thường giải thích rằng tiến trình của việc bước vào một mức thiền cao hơn từ mức thiền dục giới sẽ tạo ra các phẩm hạnh cao đẹp vốn là kết quả của việc thiền, nhưng lại không có kết quả nào như thế của việc thiền [sự tạo thành của một phẩm hạnh cao đẹp] vốn tự nó liên quan tới cõi dục giới.²

Vì vậy, hãy hiểu “thiền” như đã được giải thích trong *Minh Cú Luận Thích* {skt. *Prasphuṭapadā*} của Dharmamitra {tên dịch nghĩa Pháp Tú}:³

“Thiền” là đưa tâm ta vào trạng thái hay điều kiện của đối tượng thiền.

Thí dụ, “thiền về từ bi” và “thiền về tín tâm” có nghĩa là tâm thức phải chuyển hóa để phát triển những phẩm chất này. Bởi vì việc này, ngay cả các đại dịch giả đôi khi dùng thuật ngữ “lộ trình thiền”, và đôi khi khác lại dùng từ “tạo duyên” {tạo điều kiện} như các câu của Phật Di-lặc trong *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận*⁴ “lộ trình tri kiến và lộ trình tạo điều kiện {tạo duyên}”. Tạo duyên và thiền là đồng nghĩa.

Vả lại, tôn giả Di-Lặc còn đề cập:⁵

¹BA177 “truy cập được” mức thiền gọi là “mức an định {bình ổn} thiền đầu tiên” là đạt đến thông qua một loại chú tâm chuyên biệt, chẳng hạn như là việc định từ thiền.

²BA178 Thuật ngữ được dịch ở đây “phẩm hạnh cao đẹp do thiền” *bsgoms byung*, có một ý nghĩa riêng biệt. Những Phẩm hạnh cao đẹp như thế chỉ liên quan đến cõi sắc giới và vô sắc giới. Tuy nhiên, quý vị có thể đạt được các phẩm hạnh diệu hảo trong cõi dục giới; chỉ là không có những phẩm hạnh diệu hảo do kết quả từ thiền mà vốn tự nó đã liên quan đến cõi dục giới.

³BA179 *Abhisamayā-laṅkāra-prajñāpāramitopadeśa-sāstra-tīkā-prasphuṭa-padā-nāma*, {*Hiện Quán Trang nghiêm Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận Thích*} P5194:104.1.1-2.

⁴(180) AA: 4; P5184: 6.3.1.

⁵(181) Ibid: 4.53; P5184: 6.3.1.

Như để phân nhánh khác biệt chắc chắn,¹
Lộ trình tri kiến {kiến đạo} và lộ trình thiền {thiền đạo}²
Đó là quán chiếu, hiểu sâu, và khả năng suy xét thấu suốt
nhiều lần.
Điều đó tạo nên lộ trình thiền.

Đức Di-lặc còn dạy rằng quán chiếu, hiểu sâu và suy xét rõ ràng
nhiều lần cấu thành con đường thiền của một tôn giả Đại Thừa.
Dưới sự soi sáng của điều này, thì thật là buồn cười khi cho rằng
thiền và phân tích liên tục là chông trái nhau.

Thêm vào đó, không bao giờ có sự chấm dứt về các thuyết giảng
rằng mục đích của sự phân tích liên tục và lặp lại là thiền. Chẳng
hạn, có những nguồn tham khảo về “thiền về niềm tin” “thiền
về tứ vô lượng tâm và tâm giác ngộ”³ và “thiền về vô thường và
khổ”. Ngài Tịch Thiên trong cuốn *Nhập Bồ-đề Hành Luận* và
Bồ-tát Học Luận có đề cập⁴ “Tôi sáng tác thi kệ này để tạo
duyên cho tâm thức) tôi”. Theo cách này, ngài nói tất cả giai

¹BA182 *Nirveda-bhagiya* (còn được gọi là “trợ giúp để thẩm thấu”) là
tên của con đường chuẩn bị)

²Nhắc lại: Lộ trình tri kiến và lộ trình thiền là hai trong năm nhánh của
Bồ-tát đạo. Theo một cách phân nhánh, các lộ trình Bồ-tát đạo
được chia làm năm cấp tu tập tương ứng với câu chú trong Bát-
nhã Ba-la-mật-đa Tâm Kinh bao gồm: (1) *gate* – Lộ trình tích lũy
hay tích lũy đạo; (2) *gate* – Lộ trình chuẩn bị hay gia hành đạo; (3)
pàragate – Lộ trình tri kiến hay kiến đạo; (4) *pàrasaṃgate* – Lộ
trình thiền hay tu tập đạo; và (5) *bodhi* – Lộ trình vô lậu học hay
vô lậu học đạo. Câu chú *Pàragate Pàrasaṃgate Bodhi svàhà*
thường được phiên âm trong các bản dịch Tâm Kinh là: Yết-đế,
yết-đế, ba-la-yết-đế, ba-la-tăng-yết-đế, Bồ-đê-tát bà-ha. Xem
thêm: *How to Practice*. P202-3. C6. Dalai Lama. Jeffrey Hopkins
trans. Pocket Books. 2002.

³Tứ vô lượng tâm là các tâm từ, bi, hỷ, xả. Tâm giác ngộ còn gọi là
Bồ-đê tâm.

⁴BA183 BCA: 1.2d; and Ss,P5336: 183.4.8.

trình của đạo pháp mà ngài giải thích trong hai bản luận này đều là thiên. [72] Ngoài ra, *Bồ-tát Học Luận* còn cho biết¹ “Do đó, hãy thiên liên tục ở bất cứ bộ phái nào, bảo vệ, thanh tịnh hóa, hay nâng cao cơ thể, tài sản hay phước báu”. Với tâm như vậy, hãy đừng nhìn “thiên” như bị giới hạn như vậy.

Ngoài ra, bảo rằng tất cả ý tưởng định danh {sự đưa ra khái niệm hay cách đặt tên} đều liên hệ đến sự nắm bắt các biểu tượng của sự tồn tại thực sự và do đó ngăn chặn giác ngộ, có thể là điều lầm lẫn tệ hại nhất bởi vì điều đó có nghĩa là không xem trọng tất cả thiên tập phân biệt. Đây là hệ thống của Ha-shang² một vị trụ trì Trung Hoa. Tôi sẽ giải thích sự bác bỏ điều đó trong chương nói về định và tuệ. Sự hiểu lầm này cũng gây trở ngại cho việc phát triển lòng kính trọng sâu xa đến các kinh luận cổ điển, bởi vì những kinh văn này phần lớn chỉ quan tâm đến nhu cầu của việc sử dụng phân tích phân biệt, trong khi hệ thống của Ha-shang cho rằng tất cả sự phân tích là điều không cần thiết trong lúc hành trì. Đây cũng là lý do chính của suy thoái về giáo pháp, bởi vì những ai có sự lầm lẫn này đã không nhận ra các kinh điển cổ điển và những luận giảng của chúng là những lời hướng dẫn và vì thế đã làm giảm đi giá trị của các kinh điển đó.

Vấn: Như ngài đã nói, nếu có hai loại thiên: thiên quán và thiên chỉ, như vậy thì thiên quán cần có những thực hành nào và thiên chỉ cần có những phương cách thực hành nào?

Đáp: Tôi sẽ giải thích điều này. Thiên quán là cần thiết cho các thiên tập chẳng hạn những ai có lòng tin: vào đạo sư; thấy tầm quan trọng và khó khăn lớn lao trong việc thâm nhập sự an lạc và cơ duyên; vào sự chết và vô thường; vào nghiệp và nghiệp quả; vào sự khiếm khuyết của luân hồi; và vào Bồ-đề tâm. Phải có những điều này bởi vì thiên đòi hỏi sự tỉnh thức vốn bền bỉ,

¹BA184 Śs: 4; P5336: 188.4.8-188.5.1.

²Đây là tên phiên âm của chữ Hòa Thượng.

rất mạnh mẽ, và có khả năng chuyển hóa tâm thức. Không có những điều này, quý vị sẽ không thể ngăn được những lực đối nghịch lại thiên, ví dụ như bất kính.

Thêm vào đó, sự phát triển một tỉnh giác mạnh mẽ như thế chỉ tùy thuộc vào việc thiền tập nhiều lần với sự phân tích phân biệt. [73] Chẳng hạn, khi quý vị một cách lầm lạc chùng chất nhiều đặc tính hấp dẫn lên trên đối tượng tham luyến của mình, thì chính quý vị đã tạo ra một sự tham luyến mãnh liệt. Tương tự như vậy, khi quý vị thường nghĩ về những điểm xấu của kẻ thù thì lại càng tạo nên một sự thù hận kinh khủng. Điều đó hoàn toàn giống như trường hợp của bất cứ loại thiên nào trong các loại thực hành bất kỳ [sự chết và vô thường, nghiệp và nghiệp quả, .v..v..] bất kể rằng hình ảnh của đối tượng thiên đó có rõ ràng hay không. Vì thế, hãy thực hành thiền quán bởi vì tâm thức của quý vị đòi hỏi một phương cách bền bỉ và mạnh mẽ để nắm bắt các đối tượng thiên của tâm.

Khi các vị đạt được các thiên bình ổn, ví dụ như định từ thiên, thì quý vị tạo được sự hoạt dụng cho phép các vị trụ tâm mình vào đối tượng thiên như mình mong muốn. Đối với người mà tâm không thể giữ được trên một đối tượng của thiên quán một cách lập đi lập lại trong khi cố gắng đạt đến một sự an định thiên, thì họ sẽ không thể tạo ra được một tâm bình ổn. Do đó, trong trường hợp này họ nên thực tập thiền chỉ {bình ổn thiên}. Tôi sẽ giải thích về điều này sau, trong phần về định và tuệ.

Không biết gì về hệ thống này, có một số người còn dám cố sù “Nếu người là một học giả, thì người chỉ thực hành thiền phân tích. Các thiện giả thì chỉ thực hành thiền an định”. Điều này không đúng, bởi vì mỗi người phải thực hành cả hai. Học giả phải đạt được thiên an định thí dụ như là thiên đạt được sự thanh thân, trong khi thiện giả phải bảo đảm những thực hành như là niềm tin tâm mãnh liệt vào đạo sư. Thêm vào đó, trong cả hai kinh điển của Hiền giáo và Mật giáo đều thường dạy rằng các vị

phải có suy xét thấu suốt về cả hai phương pháp thiền. Nếu các vị thiếu hay không hiểu rõ thiền quán, thì sẽ không phát triển được trí huệ không ô nhiễm, mà đó chính là cuộc đời quý giá trên con đường tu tập. Ngay cả khi các vị chỉ phát triển được một chút ít trí huệ, thì rồi trí huệ đó gia tăng không đáng kể. Vì thế, các vị sẽ không tiến bộ nhanh trên con đường tu tập, bởi vì đối tượng tối hậu mà các vị sẽ đạt tới trên đường tu chính là trí huệ phân biệt, một cách toàn diện và không mơ hồ bản chất thật và sự phân hóa của các hiện tượng {các pháp}. Như đạo sư Mātreceta¹ đã khẳng định “nhất thiết trí² là điều tốt nhất trong các trí huệ”. Kết quả là, hãy hiểu điều đó như là một chỉ dấu xác định của việc đi sai đường tu, nên cho dù có phát triển trên lộ trình đó bao nhiêu đi nữa, sự tỉnh thức của các vị cũng bị che mờ đi vì sự lãng quên và các vị sẽ chậm đi trong việc loại bỏ hay nhận thêm điều mới.

Hơn nữa, bằng cách sử dụng trí huệ sáng suốt để hành trì thiền quán về ý nghĩa của kinh điển, các vị sẽ hiểu rõ các thuộc tính phẩm chất thiện đức của Tam Bảo và tương tự, và rồi lòng tin của các vị sẽ gia tăng mạnh mẽ với các thuộc tính này ..v.v... [74]. Cũng như vậy, khi đã dùng thiền phân tích để nắm bắt về nhiều sai lạc của luân hồi, các vị sẽ phát triển sự chán ghét lớn lao và ảo mộng cuộc đời tan biến đi với luân hồi, và rồi các vị nhận ra được lợi lạc của việc giải thoát từ nhiều khía cạnh. Vì thế các vị sẽ tinh tấn tâm cầu giải thoát. Dùng loại thiền này, các vị sẽ thấu hiểu được Bồ-đề tâm và nhiều hoạt động kỳ diệu của lục độ ba-la-mật-đa và ..v.v... Điều này sẽ làm gia tăng tín tâm không thể lay chuyển một cách lớn lao, tâm nguyện và tinh tấn một cách hoan hỷ. Bởi vì tất cả những điều này đặt căn bản một cách đặc thù trên trí huệ thấu suốt để thực hiện thiền phân tích

¹Tên dịch nghĩa là Mẫu Hầu có tài liệu phiên âm thành Ma-hý-lý-chế-tra.

²Hay Toàn trí là trí huệ thấu suốt được sự thật của tất cả các pháp trong cùng một lúc.

lên ý nghĩa của kinh điển, người thông minh {thiền tri thức} phải dùng phương cách này để đem lại điều xác quyết như thế mà vốn những thứ khác không làm chao đảo rời xa đường tu tập được.

Đối với những người hiểu biết rất ít về phương cách để thiền có thể nói như sau:

Vấn: Nếu các vị phân tích nhiều quá với sự thấu suốt, và bên bị đó trong thiền, thì các vị sẽ ngăn trở khả năng tập trung của mình, vốn là sự nhất tâm lên một đối tượng thiền duy nhất. Như vậy quý vị sẽ không đạt được sự tập trung vững chắc.

Đáp: Tôi sẽ giải thích về điều này. Sự tập trung cho phép các vị đạt sự chú tâm cố định của mình một cách mong muốn vào bất cứ đối tượng thiền nào. Nếu các vị chưa đạt được sự tập trung như thế, thì sự tập trung này sẽ không phát triển nếu quý vị toan thử để đạt nó lần đầu tiên trong khi cố phân tích nhiều đối tượng. Vì thế, đơn giản thực hành thiền chỉ nhằm tạo được sự tập trung cho đến khi thành tựu. Nếu đây chính là ý nghĩa câu hỏi của quý vị, thì tôi đồng ý.

Tuy nhiên, các vị có thể khẳng định rằng nếu thực hành thiền quán quá nhiều trước khi đạt được sự tập trung, thì các vị cản trở sự tập trung của mình. Nếu trường hợp này là đúng, thì rõ ràng là các vị không thông hiểu phương cách để thành tựu tập trung như đã giải thích trong các luận giảng của các đại sư tiên phong. Ví dụ, khi một người thợ vàng đốt đi đốt lại vàng và bạc trong lửa rồi rửa bằng nước, thì họ đã thanh lọc các vết dơ và cặn thừa. Vàng và bạc như thế trở nên mềm và dễ uốn nắn. Từ đó, chúng sẵn sàng được biến đổi thành bất cứ loại trang sức nào mình muốn, ví dụ như là bông tai. [75]

Tương tự như thế, các vị khởi đầu dùng trí huệ thấu suốt để thiền nhiều lần về những sai sót, ví dụ như các phiền não, phiền não khởi sanh từ phiền não {phiền não thứ cấp}, các nghiệp quả khi

làm việc xấu, và những khiếm khuyết của luân hồi tùy theo thứ tự trong kinh điển. Điều này làm các vị hoàn toàn không hài lòng hay làm tan ảo mộng. Mang những điều này vào tâm thức chính là các vị quay lưng đi với những loại sự việc xấu và xóa tan đi các phiền não này, giống như đốt vàng trong lửa. Kế đến, các vị hãy dùng trí huệ thấu suốt để thiền nhiều lần lên các phẩm hạnh tốt, ví dụ như là các phẩm hạnh của vị thầy, tầm quan trọng lớn lao của an lạc và cơ duyên, các phẩm hạnh cao đẹp của Tam Bảo, thiện nghiệp và hậu quả của nó, và lợi lạc của tâm giác ngộ, một lần nữa theo thứ tự trong kinh điển. Điều này khiến cho tâm thức trở nên “thấm đẫm” hay trong sáng¹. Tương tự như khi rửa vàng trong nước. mang điều này vào tâm trực tiếp hướng tâm đến phía những nhóm hiện tượng thiện đức, tạo nên niềm hỷ lạc, và sau đó làm tâm thức thấm đẫm đầy thiện đức. Một khi điều này xảy ra, hãy tập trung tâm vào điều mình muốn đạt được - như định hay tuệ từ thiên - và các vị sẽ đạt được nó không khó khăn. Vì thế, thiền phân tích là phương pháp siêu việt để thành tựu sự tập trung không phân tán.

Với cách tương tự, tôn giả Vô Trước giảng rằng:²

Thí dụ, để người thợ bạc hay những người học các kỹ năng của họ để làm tinh khiết bạc hay vàng lấy hết cả vết dơ và cặn thừa, họ nung chúng trong lửa và rửa bằng nước. Bằng cách làm như thế, họ hiểu rằng họ có thể làm chúng thành những vật trang sức thể này hay thể kia bằng các khả năng hữu dụng và khả năng dễ uốn nắn của nó. Rồi thì, những

¹BA185 Lochö Rimpochey chú giảng rằng điều này có nghĩa là tâm trở nên khả dụng (“serviceable” – tức là tâm được thuần hoá theo ý) và hoạt dụng (“pliant” – là trạng thái tâm trở nên mềm dẻo, uyển chuyển, linh hoạt, nhẹ nhàng – trong một số tài liệu Phật giáo, thuật ngữ này được dịch là *khinh an*). Xem quyển 3 sẽ có các mô tả chi tiết.

²BA186 Śbh, P5537: 108.5.7-109.1.5.

người khéo tay đó trong mỹ nghệ – thợ và những người học nghề khéo léo – với dụng cụ thích hợp biến đổi kim loại thành loại nữ trang nào đó theo ý muốn. Tương tự như thế, những nam và nữ thiền giả sẽ trở nên tỉnh ngộ đơn thuần qua việc không chuyển tâm mình về phía ô nhiễm hay phiền não như là tham đắm. Các vị đó tạo nên niềm hoan hỷ đơn thuần qua việc không chuyển hướng về phía bất hạnh của tâm phiền não và qua việc có xu hướng nghiêng về phía hỷ lạc trong nhóm các điều thiện đức. [76] Khi làm như vậy, các tâm thức của họ, một cách không chao động hay không dịch chuyển, trở nên liên kết và an trụ lên bất kỳ đối tượng nào mà họ áp dụng đến trong vòng nội hàm của định hay tuệ. Thế nên họ có thể dụng tâm mình đạt được bất cứ đối tượng nào mà họ nhắm đến.

Hôn trầm và trạo cử¹ là hai bất thuận duyên cơ bản cho việc đạt đến sự tập trung ở vị thế mà tâm một cách vững chãi lưu lại trên một đối tượng của thiền. Về vấn đề này, nếu quý vị có sự tỉnh thức rất mạnh mẽ và dài lâu về những phẩm hạnh cao đẹp của Tam Bảo và những điều tương tự, các vị sẽ dễ dàng loại trừ được hôn trầm. Nhiều thiền giả có uy tín khẳng định rằng phương cách trị liệu cho hôn trầm chính là nâng cao tâm thức bằng cách cảm nhận các phẩm hạnh thiện đức. Tương tự như thế, nếu có sự tỉnh thức mạnh mẽ và dài lâu về những sai sót của vô thường, khổ và những điều giống như thế, các vị sẽ dễ dàng loại bỏ được trạo cử. Nhiều kinh điển dạy rằng sự thất vọng được ca tụng là một phương cách trị liệu cho trạo cử bởi vì trạo cử chính là sự xao lãng tâm thức liên can đến tham chấp.

¹Hôn trầm là trạng thái mà tâm thiền giả trở nên xao lãng, lỏng lẻo không còn sức lực tập trung, chủ đề hay đối tượng thiền trở nên mờ nhạt tối tăm không sinh động. Trạo cử là trạng thái ngược lại ở đây tâm thiền giả trở nên kích động hay quá căng chặt, bị lạc hướng vào các đối tượng thu hút khác. Các phương tiện trị liệu sẽ được ngài Tsongkhapa đề cập chi tiết trong quyển 3.

Vì vậy, các vị sẽ dễ dàng đạt được sự trụ tâm vững chắc vốn làm vừa ý các thiên tri thức đến một mức độ tương đương với các tu tập - bắt đầu từ tín tâm vào thầy và kết thúc ở việc tiến hành Bồ-đề tâm. Quý vị không những phải duy trì được thiền định sau khi hoàn toàn không còn hôn trầm và trạo cử, mà các vị còn phải duy trì được thiền quán. Do vậy, các đạo sư uyên bác của dòng truyền thừa đã trao xuống những giáo huấn cá nhân {giáo huấn biệt truyền} chuyên chở một tri kiến rõ ràng về đối tượng thiền nào mà họ truyền thụ. Để làm được việc này, trước tiên các vị thầy đã phải suy ngẫm về ý nghĩa của những đoạn kinh và luận phù hợp dưới ánh sáng soi rọi từ các giáo huấn biệt truyền của các đạo sư tiên phong của chính mình. Với việc phong phú hóa giảng giải của mình cùng với việc kể lại về các truyền nhân đạo sư đời trước, các thầy đã giảng giải một cách toàn diện về chủ đề thiền tập. Các ngài còn dạy rằng sự thành công sẽ khó khăn hơn đối với những người thiền một mình so với người chuyên hóa tâm trong một lớp hướng dẫn, nơi những người biết cách thức giảng giải chỉ giáo cho người biết cách lắng nghe. Lời xác quyết này là tuyệt diệu và xác thật. [77] Vì thế, thật là không đúng khi nói “Bây giờ là lúc để thiền”, và rồi thì chỉ thiền một thời gian ngắn thôi, vì câu nói “một thời gian để tu tập và quán chiếu và một thời gian để thực hành”, chứng tỏ một sự hiểu lầm rằng việc giải thích sâu rộng về giáo pháp là không tương hợp với nội dung thực hành.

Tuy nhiên, những người biết cách mang tất cả những giảng giải này áp dụng vào hành trì thì thật là hiếm có. Vì vậy, các vị phải tự mình sáng tạo được một sự trình bày chính xác về những gì cần duy trì trong thiền tập.

Việc mà quý vị hiểu rằng tất cả kinh điển là giáo huấn biệt truyền chỉ được hành trì hay không là tùy theo việc liệu các vị có hiểu biết về tiến trình thiền này không. Khi hành trì trên thiền đạo này, ngay cả những người đã được huấn luyện trong thời gian dài về các kinh điển cổ của cả kinh thừa lẫn mật chú thừa

cũng có thể diễn dịch các văn bản mà vốn họ hành trì theo những cách hiểu sai lạc như đã đề cập ở phần trên. Huống hồ chi cần phải đề cập người chưa được học về các kinh tạng? Vì thế cho nên, thật sự là cần thiết để khẳng định điều này một cách thật nhiều chi tiết hơn. Tuy nhiên, vì sợ dài dòng, tôi đã không viết nhiều hơn. Đến đây là chấm dứt phần giải thích về sự bác bỏ những hiểu lầm liên quan đến phương pháp duy trì thiền.

Chương 7: Một Kiếp Người An lạc và Thuận duyên

B. Những giai đoạn người đệ tử điều phục tâm thức sau khi họ nương tựa vào đạo sư

1. Sự khuyến khích về việc tận dụng toàn vẹn đời sống an lạc và thuận duyên

a. Sự nhận diện an lạc và thuận duyên

1) An lạc

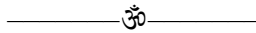
2) Thuận duyên

a) Năm khía cạnh của thuận duyên thuộc về bản thân quý vị

b) Năm khía cạnh thuận duyên liên quan đến những chúng sinh khác

b. Quán chiếu về tầm quan trọng to lớn của an lạc và thuận duyên

c. Quán chiếu về sự khó khăn để đạt được an lạc và thuận duyên



Bây giờ là lúc cần thiết để trình bày các giai đoạn mà qua đó vị đạo sư hướng dẫn đệ tử, những người nương tựa một cách đúng đắn vào vị thầy như trước đây đã giải thích.

B. Những giai đoạn người đệ tử điều phục tâm thức sau khi họ nương tựa vào đạo sư

Những giai đoạn người đệ tử điều phục tâm thức gồm hai phần:

1. Khuyến khích về việc tận dụng toàn vẹn đời sống an lạc và thuận duyên (Chương 7)

2. Làm thế nào để tận dụng toàn vẹn đời sống an lạc và thuận duyên (Chương 8 và tiếp theo)

1. Sự khuyến khích về việc tận dụng toàn vẹn đời sống an lạc và thuận duyên

Việc tận dụng toàn vẹn đời sống an lạc và thuận duyên được diễn giảng theo ba khía cạnh: nhận diện sự an lạc và thuận duyên; quán chiếu về tầm quan trọng của nó; và quán chiếu về sự khó khăn để đạt được an lạc và thuận duyên.

a. Nhận diện sự an lạc và thuận duyên

1) An lạc

Trong tác phẩm *Bát Thiên Bảo Đức Tập Kệ*:¹

Nhờ giới luật, người loại trừ được
Tám điều kiện thiếu vắng an vui
Và nhiều hoàn cảnh trong kiếp sống tựa một súc sinh
Nhờ đó, người luôn ở trong an lạc.

Theo điều này, an lạc nghĩa là sự giải thoát khỏi việc tái sinh vào bất kỳ một trong tám điều kiện thiếu sự an lạc. Tám điều kiện này được trình bày trong tác phẩm *Bằng Hữu Thư*:²

Tái sinh với tà kiến hay thiếu lời dạy của bậc Điều Ngự,
Hoặc làm một súc sinh, một ngựa quý, một chúng sinh địa ngục,
Một người không được giáo dục ở cõi biên địa
Một kẻ dốt và câm, hoặc một vị thiên thần³ trường thọ [78]
Đều bị khổ sở bởi một trong tám khiếm khuyết là các điều kiện thiếu an lạc.
Khi đạt đến an lạc, được giải thoát khỏi những điều này,
Người hãy nỗ lực chấm dứt sự tái sinh.

Với ba trong số tám điều kiện này, quý vị không thể biết được nên tiếp nhận điều gì và loại bỏ điều gì: sinh ra ở cõi biên địa trong đó bốn loại môn đệ [các vị tăng, ni, sa-di, sa-di-ni] không

¹BA187 *Ratna-guṇa-saṅcaya-gāthā*, Conze 1973:32.2; P735:192.2.5.

²BA188 *Suḥṛī-īkha* 63-64; P5682: 236.5.2-4.

³Các thuật ngữ thiên, thần, thánh hay trời ở đây được dùng để chỉ các chúng sinh thuộc các cõi cao hơn cõi người tức là các cõi trời.

hoàng pháp; bị cầm, đại, và các khả năng giác quan không hoàn chỉnh – nghĩa là các chi, tai, và v.v... không hoàn chỉnh; và thiếu giáo pháp của bậc Điều Ngự, nghĩa là sinh ra ở nơi không có một vị Phật đản sinh. Nếu quý vị mang tà kiến, nhận thức sai lạc về Tam Bảo, nghiệp và nghiệp báo và những kiếp sống quá khứ và vị lai như là những điều không tồn tại, thì quý vị sẽ không tin tưởng vào những giáo pháp tối thượng. Quý vị sẽ gặp trở ngại lớn trong việc phát triển thái độ tín ngưỡng nếu quý vị được sinh ra ở bất kỳ một trong ba cảnh giới khôn khổ, và thậm chí nếu quý vị phát triển được chút ít thì quý vị cũng không thể tu tập được bởi quý vị sẽ bị nổi đau khổ hành hạ.

Tác phẩm *Thân Hữu Thư Thích* (*Vyakta-padā-suhṛl-lekha-tīkā*) của ngài Đại Huệ¹ {skt. Mahmati} diễn giải rằng một thiên thần trường thọ là chúng sinh vô phân biệt {vô tướng}² và sống trong cõi vô sắc. Tác phẩm *Bát Bất Lạc Luận* {nghĩa là Luận về Tám Điều Kiện Thiếu An Lạc} (*aṣṭākṣaṇa-kathā*) của ngài Mã Minh³ diễn giải rằng một thiên thần trường thọ là một chúng sinh sống trong dục giới, thường bị những hoạt động tham dục làm phân tâm. Tác phẩm *Vi Diệu Pháp Sáu Luận* của ngài Thế Thân đề cập rằng các vị thiên vốn vô phân biệt hiện hữu ở một khu vực của Đại quả thiên - một cõi của tầng thiên thứ tư {tứ thiên}⁴. Cõi

¹BA189 *Vyakta-padā-suhṛl-lekha-tīkā*, P5690: 264.3.5.

²Vô phân biệt (tib. འདུ་ཤེས་མེད་པའི་སེམས་ཅན) hay vô tướng cấp thứ tư trong Tứ Thiên

³BA190 *Aṣṭākṣaṇa-kathā*, P5423:103,234.4.8-234.5.2.

⁴Một cách phân chia các cõi thiên (hay cõi trời) từ dục giới cho đến vô sắc giới là như sau:

a. Sáu cõi thiên thuộc dục giới gồm: (1) Tứ thiên vương (skt. cāturmahārājika); (2) Đạo lợi hay Tam thập tam thiên (skt. trayastriṃśa); (3) Dạ-ma thiên (skt. yāmadeva) hoặc Tu-dạ-ma thiên (skt. suyāma); (4) Đâu-suất thiên (skt. tuṣita); (5) Hóa lạc thiên (skt. nirmāṇarati); (6) Tha hóa tự tại thiên (skt. paranirmitavaśavartī);

b. Các cõi thiên của sắc giới (kskt. rūpaloka) có từ sơ thiên đến tứ thiên bao gồm:

này bắt đầu từ phần còn lại của Đại quả thiên theo phương cách như một tự viện bắt đầu từ sự an trú thế tục.¹ Hơn thế nữa, chư thiên như thế này có các tâm thức và tiến trình tâm bất động, ngoại trừ thời điểm tức khắc theo sau sự sinh ra và xuyên suốt cái chết. Sau cùng, họ sống thọ trong rất nhiều đại kiếp lượng. Việc cho rằng một vị thánh giả hiện hữu trong cõi vô sắc sẽ ở trong điều kiện thiếu an lạc là không đúng. Vì vậy, quý vị bảo rằng những chúng sinh bình thường được sinh ra trong cõi vô sắc sẽ ở trong điều kiện thiếu an lạc vì họ không có cơ duyên

b.1. Sơ thiên có 3 cõi: (1) Phạm thân thiên (skt. brahmakāyika); (2) Phạm phụ thiên (skt. brahmapurohita); (3) Đại phạm thiên (skt. mahābrahmā)

b.2. Nhị thiên có 3 cõi: Thiếu quang thiên (skt. parītābha); Vô lượng quang thiên (skt. apramāṇābha); Cực quang tịnh thiên (skt. abhāsvara)

b.3. Tam thiên có 3 cõi: Thiếu tịnh thiên (skt. parīttasubha); Vô lượng tịnh thiên (skt. apramāṇasubha); Biến tịnh thiên (skt. śubhakarṣna)

b.4. Tứ thiên có 10 cõi: (1) Vô vân thiên (skt. anabhraka); (2) Phúc sinh thiên (skt. puṇyaprasava); (3) Quảng quả thiên hay Đại quả thiên (skt. br̥hatphala); (4) Vô tướng thiên (skt. asāṃjñika); (5) Vô phiến thiên (skt. avr̥ha); (6) Vô nhiệt thiên (skt. atapa); (7) Thiên kiến thiên (skt. sudarśana); (8) Sắc cứu kính thiên (skt. akaniṣṭha); (9) Hòa âm thiên (skt. aghaniṣṭha); (10) Đại tự tại thiên (skt. mahāmaheśvara)

c. Các cõi thiên vô sắc (skt. arūpaloka) gồm: Không vô biên xứ (skt. ākāśanantyāyatana); Thức vô biên xứ (skt. vijñānanantyāyatana); Vô sở hữu xứ (skt. ākimcanyāyatana); Phi tướng phi phi tướng xứ (skt. naivasamjñā-nāsamjñāyatana)

Tam giới. Wikipedia.org. Truy cập 1/2/2012.

<http://vi.wikipedia.org/wiki/Tam_gi%E1%BB%9Bi>

¹BA191 Đại quả hay Quảng quả thiên (Skt. *Vṛtaphala*) là một trong tám cõi ở tầng thiên thứ tư. Một số vị thiên ở vùng này không có sự an lạc bởi họ đang trong trạng thái thiên vô phân biệt định {hay vô tướng định} (asamjñīsamāpatti, 'du shes med pa'i snyoms 'jug), gần giống với giấc ngủ sâu không chiêm bao của chúng ta. Khi họ được sinh ra, họ biết họ được sinh, và khi họ sắp chết, họ biết rằng họ sắp chết.

thành tựu lộ trình của sự giải thoát. Tương tự như vậy đối với việc tái sinh làm một vị thiên trong dục giới, là người thường xuyên bị phân tán tư tưởng bởi những khoái lạc.¹

Vì vậy, đối với những điều gọi là “những điều kiện thiếu an lạc”, tác phẩm *Thân Hữu Thư Thích* nói rằng:²

Ở trong tám trạng thái này, không có thời gian cho những việc làm đức hạnh; vì thế, chúng được gọi là “những điều kiện thiếu an lạc”.

2) Thuận duyên

a) Năm khía cạnh của thuận duyên thuộc về bản thân quý vị

Theo tác phẩm *Thanh Văn Địa Luận*, năm khía cạnh là:³

Được làm người, được sinh ra ở vùng trung tâm, có các giác quan hoàn chỉnh, mang nghiệp có thể chuyển hóa, và có niềm tin từ căn nguyên. [79]

“Được sinh ra ở vùng trung tâm” nghĩa là quý vị được sinh ra ở nơi có sự hiện hữu của bốn loại môn đệ. “Có các giác quan hoàn chỉnh” nghĩa là quý vị không bị ngu đốt hay câm, và quý vị có những chi chính, chi phụ, mắt, tai, và những bộ phận khác nguyên vẹn. “Mang nghiệp có thể chuyển hóa” nghĩa là quý vị không phạm hay khiến cho người khác phạm năm tội ngũ nghịch dẫn đến quả báo ngay lập tức.⁴ “Niềm tin từ căn nguyên” nghĩa là quý vị có niềm tin vào giới luật, nguồn gốc sinh khởi mọi đức

¹BA192 Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan (*mChan*: 158.2-3) luận giải rằng ngài Tsongkhapa đang chỉ rõ là chỉ có những thiên thần trong cõi dục và vô sắc là những người bình thường và không phải là Thánh giả mới không có sự an lạc.

²BA193 *Vyakta-padā-suhṛī-lekha-tīkā*, P5690: 264.3.5.

³BA194 Śbh, P5537:37.5.2-38.1.5.

⁴BA195 Năm hành động dẫn đến quả báo ngay lập tức là những việc cực ác như giết cha, giết mẹ, giết một vị A-la-hán, cố tình làm một vị Phật chảy máu, và gây ra sự ly tán trong Tăng đoàn.

hạnh thế gian và xuất thế gian. Ở đây, “giới luật” đề cập đến tất cả tam tạng kinh điển. Năm điều này gọi là “những khía cạnh của thuận duyên thuộc về bản thân quý vị” bởi vì chúng hiện diện trong dòng tâm thức của quý vị và là những điều kiện thuận lợi để thực hành giáo pháp.

b) Năm khía cạnh của cơ duyên liên quan đến những chúng sinh khác

Năm điều ấy là:¹

Một vị Phật đã thị hiện, giáo pháp tối thượng đang được hoằng hóa,

Giáo pháp được duy trì, và có những người tu tập theo

Có sự quan tâm đến chúng sinh khác

Trong đó, “một vị Phật đã thị hiện”, (hoặc đang xuất hiện), nghĩa là một vị Bồ-tát đang tích lũy công đức và trí tuệ siêu phàm trong ba a-tăng-kỳ kiếp, và đạt đến trái tim của sự giác ngộ; nghĩa là, trở thành một vị Phật toàn hảo. “Giáo pháp tối thượng được hoằng hóa” nghĩa là một vị Phật hay những đệ tử của Ngài đang truyền đạt giáo pháp. “Giáo pháp được duy trì” nghĩa là không có sự thoái hóa giữa thời điểm một người trở thành một vị Phật và truyền đạt giáo pháp đến khi vị Phật này nhập Niết-bàn. Hơn nữa, câu kệ này đề cập đến giáo pháp ở thời điểm các tín đồ đạt đến giáo pháp nhờ việc hiểu biết những lời giáo huấn siêu phàm tối hậu. “Có những người tu tập theo” giáo pháp này nghĩa là có một số người hiểu rằng chúng sinh có khả năng lĩnh hội giáo pháp siêu việt. Họ hiểu biết điều này thông qua tri kiến đích thực về những giáo pháp siêu phàm, tối hậu như trên đã đề cập. Tiếp đến, những cá nhân này tuân theo giáo pháp đồng thời truyền dạy cho những người khác theo sự hiểu biết của họ. “Có sự quan tâm đến chúng sinh khác” nói đến những người bố thí và những ai thật sự làm những việc từ thiện

¹BA196 Śbh, P5537:38.1.5-38.2.1.

bằng cách ban tặng các tầng y và các thứ tương tự. Bởi năm điều kiện này hiện hữu trong tâm thức của những chúng sinh khác và là những thuận duyên cho việc thực hành giáo pháp, chúng được gọi là “những khía cạnh của cơ duyên liên quan đến những chúng sinh khác”.

Bốn khía cạnh đầu tiên của cơ duyên liên quan đến những chúng sinh khác (như đã được trình bày ở đây từ tác phẩm *Thanh Văn Địa*)¹ là không đầy đủ đối với quý vị trong hiện tại. Tuy nhiên, thật là tiện để xem xét ở mức gần đúng của ba trong số bốn điều – gồm giáo pháp siêu việt được truyền dạy, giáo pháp được duy trì, và có những tín đồ tuân theo giáo pháp vốn được trì giữ – để bổ túc cho quý vị. [80]

b. Quán chiếu về tầm quan trọng to lớn của an lạc và thuận duyên

Loài vật cố gắng cho đến lúc chết chỉ để tránh đau khổ và đạt niềm vui. Do đó, nếu quý vị làm như vậy và không tu tập các giáo pháp thanh tịnh vì mục tiêu đạt được hạnh phúc lâu dài, thì quý vị chỉ tựa một con vật dù được sinh ra ở cảnh giới hạnh phúc. Như trong tác phẩm *Đệ Tử Thư (Śiṣya-lekha)* của ngài Nguyệt Quan:²

Như bước chân voi đang thềm ăn ngọn ngấu
Những cọng cỏ ở bờ rìa của hố sâu
Và rơi xuống vực không thấu nhận được gì,
Tương tự vậy cho ai thềm khát các niềm vui thế tục

Không phải kiếp sống bất kỳ nào cũng sẽ đáp ứng đủ cho việc tu tập những giáo pháp thanh tịnh như vậy nói chung hoặc tu tập con đường Đại thừa nói riêng. Vì vậy, quý vị phải đạt được đời sống ấy như được mô tả từ trước. Trong tác phẩm *Đệ Tử Thư*:³

¹BA197 Ibid.

²BA198 *Śiṣya-lekha*: 76 (Minareff: 1890); P5683: 240.2.8-240.3.1.

³BA199 Ibid., P5683: 240.1.1-2.

Với kiếp người, người thành tựu tâm giác ngộ
Là bước cơ bản cho lộ trình đến thành tựu Phật-đà
Mang lại tâm lực mạnh mẽ, giúp người dẫn dắt tất cả chúng
sinh.

Rồng, a-tu-la, Minh Tri, Ca-lâu-la, phi nhân,¹ hay rắn đều
không thể đạt đến lộ trình này.

Tương tự, tác phẩm *Nhập Thai Kinh* nói rằng:²

Cho dù các người được sinh ra làm người với vô vàn đau
khổ như thế, thì các người vẫn có được những hoàn cảnh tốt
nhất. Khó mà đạt được điều này thậm chí trong mười triệu
kiếp lượng nữa. Ngay cả khi các vị thiên chết, những vị thiên
khác nói rằng: “Câu chúc người một sự tái sinh hạnh phúc”.
Sự tái sinh hạnh phúc ở đây hàm ý là tái sinh làm người.

Vì vậy, ngay cả chư thiên cũng xem kiếp người là điều họ ước
mong.

Một kiếp sống làm một loại thiên thần trong cõi dục – là kẻ có
những khuynh hướng tiềm tàng mạnh do đã được tu tập trong lộ
trình trước đây khi làm một con người – có thể hỗ trợ như một
điều căn bản để bước đầu nhìn thấy chân lý. Tuy nhiên, quý vị
không thể có bước đầu đạt đến lộ trình của một thánh giá trong

¹BA200 *Nāgas* (rồng / rắn) là những sinh vật giống như loài rồng,
vidyadharas (Minh Tri) là những phụ nữ quyến rũ, *garudas* (Ca-lâu-
la) là những sinh vật giống loài chim chuyên ăn thịt rắn, và
kinnaras (phi nhân) (theo nghĩa đen “Có phải họ là người không?”)
là những á thần của vùng Himalaya.

²BA201 *Ārya-nanda-garbhāvākṛānti-nirdeśa*-[*nāma-mahāyānā-sūtra*],
P760:110.5.5-6. Đây là phân đoạn 14 của *Bảo Hỷ Kinh* {*skt. Ratna-
kūṭa*}, được dịch từ tiếng Trung Hoa. Có một phiên bản khác, the
Aryayusman-nanda-garbhavakranti-nirdesa-[*nama-mahayana*]-*sutra*
{*Hoan Hỷ Nhập Thai Thích [Đại thừa] Kinh*} nằm ở phân đoạn 13.

suốt kiếp sống ở những cảnh giới [thiên giới] cao hơn¹. Hơn thế nữa, hầu hết những thiên thần trong cõi dục được cho là ở điều kiện thiếu an lạc, như trước đây đã giải thích. Vì vậy, một kiếp người là điều căn bản tối cao để bước đầu thành tựu được lộ trình tu tập. Hơn nữa, bởi vì kiếp người ở Bắc-câu-lư Châu không phải là điều căn bản thuận lợi cho những giới nguyện, nên kiếp người ở ba châu còn lại được tán thán. Ngoài ra, trong số những châu này thì kiếp người ở cõi Diêm-phù-đề được tán thán.

Do vậy, hãy liên tục quán tưởng với những suy nghĩ như thế này:

Vì sao tôi lại lãng phí sự thành tựu này trong một kiếp sống tốt đẹp như vậy? Khi tôi hành động như thế điều đó không quan trọng, tôi đang tự lừa dối bản thân. [81] Liệu còn gì có thể đại dột hơn điều này? Chỉ có điều này thôi, một khi tôi đã được giải thoát khỏi việc phải liên tục di chuyển khó khăn trên những con đường đầy những vách đứng cheo leo ở những điều kiện bất an, như những cảnh giới khốn khổ. Nếu tôi lãng phí sự tự do này và trở lại với những điều kiện ấy, thì việc đó tương tự như đánh mất tâm trí của mình, như một người bị mê mẩn bởi mùi hương đầy ma lực.

Như ngài Thánh Dũng {skt. Āryasūra} nói:²

Kiếp người gieo hạt giống
Đề ra khỏi luân hồi,
Hạt giống vô thượng của giác ngộ huy hoàng.
Kiếp người là dòng chảy các đức hạnh
Hơn cả bảo vật có thể cho mọi điều ước muốn.

¹B202 Nghĩa là, quý vị không thể đạt đến mức Kiến đạo và trở thành Thánh giả khi là một thần tiên ở cõi sắc hoặc vô sắc.

²BA203 Trong tác phẩm *Thiên Ngôn Bảo Trang Truyện*, {*Subhāsitaratna-kāraṇḍaka-kathā*} bài kệ 15; P5424: 235.4.2-3 và P5668: 208.2.3-4.

Ai ở đây đạt được rồi lại lãng phí nó đi?

Và tương tự, trong tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận*:¹

Không có điều chi dối gạt hơn
Và không có gì mê muội hơn
Việc tôi đi tìm ra an lạc
Mà lại chẳng nuôi dưỡng công đức.

Sau khi tôi thấy điều này,
Nếu vẫn giải đãi qua mê muội,
Đau khổ cùng cực sẽ xảy đến
Vào lúc tử thân đến viếng tôi.

Khi thân tôi bị nướng thật lâu
Trong lửa địa ngục không chịu nổi,
Lửa hồi hận bùng lên mãnh liệt
Chắc chắn sẽ tàn phá tâm tôi.

Đây, cơ hội hiếm và hữu ích
Do may mắn nào tôi tìm ra.
Nếu giờ bất chấp tâm phân biệt
Tôi lại rơi vào địa ngục sâu,

Rồi như người hoang mang trước lời ma thuật,
Tôi dễ dàng đánh mất thông tuệ của mình.
Điều gì trong tôi khiến gây nên mê muội?
Cả đến việc này cũng chẳng hề hiểu nổi.

Hơn nữa, Geshe Drom-dön-ba đã hỏi Jen-nga: “Người có lưu tâm đến việc mình được phú cho một kiếp người cùng với sự an

¹BA204 BCA: 4.23-27; P5272: 248.1.3-7.

lạc và thuận duyên?” Jen-nga đáp rằng: “Mỗi khi nhập thiền, con đều tụng rằng:

Giờ tôi đang có tự tại và thuận duyên.

Nếu tôi không tận dụng tốt thời điểm này,

Tôi sẽ lao xuống vực thẳm và rơi vào vòng kiểm soát của kẻ khác.

Sau đó rồi ai sẽ nâng tôi ra khỏi đờ đẫn đây?” [82]

Vì vậy, mỗi lần thiền quán, Jen-nga đều tụng đọc bài kệ này trước tiên, được trích từ tác phẩm *Nhập Trung Quán Luận* của Nguyệt Xứng.¹ Quý vị cũng nên thực hiện như thế.

Hãy quán chiếu về tầm quan trọng to lớn của an lạc và thuận duyên đối với những mục tiêu rốt ráo của quý vị theo phương thức này. Và cũng quán chiếu về tầm quan trọng của chúng đối với những mục tiêu tạm thời của quý vị. Nghĩa là, xem xét bằng cách nào quý vị có thể dễ dàng đạt được những phẩm hạnh tốt của cuộc sống này như bố thí, trì giới và nhẫn nhục, chúng là những nguyên nhân của thịnh vượng, là người tri pháp toàn hảo, và là phân chính yếu của một chúng sinh ở trạng thái cao [tái sinh làm người hoặc trời]. Hãy tư duy như sau:

Theo cách này, cuộc đời này thật quan trọng đối với việc thành tựu trạng thái cao và những phẩm hạnh vững chắc [của sự giải thoát và toàn trí]. Nếu tôi lãng phí nó và không nỗ lực tinh tấn ngày đêm để gieo nhân cho hai mục tiêu này, thì điều đó như thể tôi từ một vùng đất đầy châu báu quay về với tay không. Hơn nữa, tôi sẽ đánh mất hạnh phúc trong tương lai và sẽ không đạt được một đời sống an lạc. Không có sự an lạc, tôi sẽ phải chịu đựng nỗi đau khổ triền miên. Vì vậy, còn có sự tự lừa dối mình nào tệ hơn không?

Như ngài Thánh Dũng nói:²

¹BA205 *Madhyamakāvatāra-nāma*: 2.5; P5262:100.4.7-8.

²BA206 *Subhāṣita-ratna-kāraṇḍaka-kathā*: 16-18b; P5424: 235.4.3-5.

Những ai có thân người giàu trong đức hạnh
Qua tích lũy công đức từ vô lượng kiếp thành,
Và chính họ, nay vô minh mê lạc,
Không tìm được dù công đức rất nhỏ nhoi

Rồi mai đây trong những kiếp vị lai
Phải vào nhà khổ đau không chịu nổi.
Như thương gia từ nơi đây châu ngọc
Bỗng trở về nhà cũ với tay không,

Nếu không đi trên đường thập thiện nghiệp
Người sẽ chẳng trở lại kiếp nhân sinh.
Không làm người, sao có được hạnh phúc?
Thiếu phúc hạnh, chỉ gánh khổ đau thôi.

Không có sự tự dối mình nào cao hơn.
Chẳng còn mê muội nào lớn hơn điều đó.

Sau khi tư duy như vậy, hãy phát triển lòng ước mong mãnh liệt để tận dụng trọn vẹn kiếp sống an lạc và thuận duyên này. Trong tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận*.¹

Thân tôi giờ đã được trả lương
Tôi khai thác nó thường làm điều ý nghĩa
Nếu thân kia không giúp được chi
Tôi cũng chẳng cung phụng gì cho nó.

Tương tự:

Nương tựa vào thuyền nhỏ của thân ta
Hãy tự thoát khỏi đại hà đầy khổ ải.
Vi thật khó đạt lại con thuyền này,

¹BA207 BCA: 5.69, 8.14; P5272:249.5.1-2,253.3.6.

Đừng mê ngủ giờ đây, kẻ ngốc ạ!

Hơn nữa, Bo-do-wa đề cập trong tác phẩm của ngài *Các Kho Tàng Bảo Pháp Qua Phương Tiện Tương Tự*:

Sự tôn kính của côn trùng, kẻ thiếu chân cưỡi một con lừa hoang, con cá của người Tsang (rTsang), và những trái banh bằng bơ làm từ bột lúa mạch nướng.¹

¹BA208 Hai sự tương đồng đầu tiên biểu trưng cho khó khăn để đạt được an lạc và thuận duyên. Hiếm khi nào một côn trùng biết tôn kính, cũng như khi một người tàn tật ở chân cưỡi được con lừa hoang. Kensur Yeshay Tupden nói rằng có một câu chuyện kể về con sấu bò ra khỏi mặt đất và cong mình xuống trước đức Phật. Cũng vậy, thật khó khăn cho chúng ta để có thể thoát khỏi những cảnh giới đau khổ và được tái sinh làm người với sự an lạc và thuận duyên. Trong câu chuyện về con lừa hoang, một người tàn tật ca xướng một bài hát sau khi anh ta tình cờ ngã trên lưng một chú lừa. Khi được hỏi rằng vì sao anh hát, anh ta đáp rằng, "Tôi ngạc nhiên khi được cưỡi trên lưng một chú lừa hoang đến nỗi nếu không hát lúc đó thì khi nào tôi mới nên hát đây?"

Hai ví dụ cuối mô tả tầm quan trọng to lớn của an lạc và thuận duyên. Một thợ xây từ vùng Tsang đi thăm một gia đình, và họ đãi anh ăn cá lần đầu tiên trong đời anh. Hương vị ngon đến nỗi anh ta tham ăn thật nhiều, và khi sắp bị nôn, anh ta thắt chiếc khăn quàng quanh cổ anh ta. Khi được hỏi vì sao anh làm thế, anh ta đáp rằng, "Cá ngon đến mức nếu tôi nôn ra sẽ là một sự mất mát lớn!" Ví dụ cuối cùng nói đến câu chuyện về một chàng trai trẻ và nghèo, anh ta đến dự một bữa tiệc và dùng thật nhiều thức ăn, tự cố ép mình ăn vượt quá sự ngon miệng. Khi người bạn hỏi anh đang làm gì, anh ta đáp rằng, "Đây có thể là dịp duy nhất tôi được ăn những món ngon tuyệt như vậy. Tôi phải ăn chúng liền!"

Một lời diễn giải hơi khác về ba ví dụ đầu tiên được tìm thấy trong tác phẩm *Các Kho Tàng Bảo Pháp Qua Phương Tiện Tương Tự* [*dPe chos rin chcn spungs pa'i 'bum 'grel*] (62.2-6) của lCe-sgom-pa; ví dụ cuối cùng (65.1) được đưa ra là *byis pa'i nas zan* thay vì *sme'u zan* trong Lamrim Chenmo. Có một câu chuyện khác được trình bày để mô tả ví dụ cuối cùng này.

Bằng cách tư duy về những dòng này, hãy phát triển sự ước mong tận dụng trọn vẹn một kiếp người an lạc và thuận duyên. [83]

c. Quán chiếu về sự khó khăn để đạt được an lạc và thuận duyên

Và lại, dù quý vị bắt đầu từ một cảnh giới hạnh phúc hay khổ khổ, thì việc đạt được an lạc và thuận duyên như thế thật khó khăn. Bởi vì, đức Phật đề cập trong tác phẩm *Giới Pháp*¹ {*Các cơ sở giới luật*} rằng những ai chết trong những cảnh giới đau khổ và tái sinh tại đó đều tương tự nhau về số lượng các hạt bụi trong địa cầu bao la, trong khi những ai tái sinh từ đó vào những cảnh giới hạnh phúc thì tương tự nhau về số lượng các hạt bụi trên từng đỉnh đầu móng tay. Hơn nữa, những ai chết đi trong cả hai loại cảnh giới hạnh phúc [người và trời] và bị tái sinh vào những cảnh giới đau khổ thì tương tự nhau về số lượng hạt bụi trong địa cầu bao la, trong khi những ai chết đi trong những cảnh giới hạnh phúc và được tái sinh tại đó thì tương tự nhau về số lượng hạt bụi trên từng đầu ngón tay.

Vấn: Vì sao một kiếp người an lạc và thuận duyên lại khó đạt như thế?

Đáp: Điều đó là do những chúng sinh trong những cảnh giới hạnh phúc – những con người và tương tự - thường nhúng tay vào những hành động hèn mọn như mười điều bất thiện. Bởi vậy nên họ bị tái sinh vào những cảnh giới đau khổ. Như tác phẩm *Tứ Bách Kế Tụng* của ngài Thánh Thiên:²

Tác phẩm *Các Kho Tàng Bảo Pháp Qua Phương Tiện Tương Tự*, Ganden Bar Nying, và LRCM đánh vần từ Tsang là *rtsang* thay vì *gtsang*.

¹BA209 *Vinaya-vastu*, {*Giới Pháp*} P1030:37.1.5-37.5.5. Ngài Tsongkhapa nói đến bài kinh *Lunggzhi (Agama-vastu)*, *Các cơ sở của Truyền Thừa*. Đây là phần đầu tiên trong giới luật.

²BA211 CS, P5246:135.4.8-135.5.1.

Bộ phận lớn con người ta
Tham gia các việc hèn mọn.
Nên hầu hết những phạm phu
Chấn chấn đi vào cõi khổ.

Ví dụ như, dù chỉ một khoảnh khắc nổi lòng sân hận với một vị Bồ-tát thì quý vị phải đọa trong Vô Gián Địa Ngục một kiếp lượng. Bởi như vậy, tất nhiên là quý vị sẽ phải đọa vào những cảnh giới đau khổ trong nhiều kiếp lượng nếu trong dòng tâm thức của quý vị ghi khắc tập khí {dấu vết} nhiều tội lỗi đã chất chồng qua nhiều kiếp sống. Những tập khí này chưa được tẩy xóa bởi một liều thuốc giải độc nào và cũng chưa phát sinh các hậu quả. Dù vậy, nếu quý vị làm tan biến hoàn toàn những nguyên nhân gây tái sinh đau khổ đã tích tụ trước đây và ngăn chặn bản thân không tái tạo những nguyên nhân này, thì đảm bảo quý vị được tái sinh hạnh phúc. Tuy nhiên, làm được điều này là cực kỳ hiếm hoi. Nếu quý vị không hành động theo cách này, quý vị sẽ tái sinh vào một cảnh giới đau khổ. Một khi ở đó, quý vị sẽ không nuôi dưỡng được công đức, mà quý vị sẽ liên tục phạm những tội lỗi. Thậm chí quý vị sẽ không nghe được cụm từ “những cảnh giới hạnh phúc” trong nhiều kiếp lượng! Vì vậy, một kiếp người an lạc và thuận duyên rất khó đạt được. Trong tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận*:¹

Với ứng xử của mình như vậy
Tôi sẽ không có lại thân người.
Nếu tôi không thành đạt điều ấy,
Tôi sẽ phạm tội và chẳng bao giờ nên đức hạnh. [84]

Nếu không nuôi thiện đức
Khi có dịp thi hành,
Làm sao tôi dưỡng được

¹BA212 BCA: 4.17-21; P5272: 247.5.7-248.1.3.

Những công đức nào đây
Trong cảnh giới khổ cùng
Đầy mê muội khổ đau?

Nếu không nuôi công đức
Lại tích tội sâu dày
Thì sao tôi nghe được
Dù đây chỉ là tên
“Những cảnh giới phúc hạnh”
Trong vô lượng thời gian.

Đức Thế Tôn đã dạy
Kiếp người này khó thấy
Như rùa biển trời lên
Đặt cổ ngay vào ách
Vốn trôi nổi bồng bênh
Trong đại dương mênh mông

Dầu chỉ trong khoảnh khắc
Một hành vi sai lầm
Khiến lâm Ngục Vô Gián
Một kiếp lượng dài lâu
Ngươi đâu đạt cõi phúc
Bởi tội chất từ đầu

Vấn: Khi tôi trải nghiệm sự đau khổ trong những cảnh giới khổ cùng, tôi sẽ dẹp tan được những nghiệp xấu trước đây, và sau đó tôi sẽ được tái sinh vào một cảnh giới hạnh phúc. Do vậy, việc thoát khỏi những cảnh giới đau khổ không quá khó khăn.

Đáp: Trong khi quý vị trải nghiệm sự đau khổ ở những cảnh giới khôn cùng, quý vị sẽ thường hằng tích lũy tội lỗi. Do đó, dù quý vị có thể chết trong một cảnh giới đau khổ, thì quý vị sẽ tiếp tục tái sinh vào những cảnh giới đau khổ. Vì lẽ này, việc thoát khỏi

những cảnh giới đau khổ thật khó khăn. Trong tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận*:¹

Chỉ trải nghiệm nghiệp quả
Người sẽ không thoát ra
Vì lúc nếm hậu quả
Người tạo ra tội khác

Sau khi quý vị quán chiếu về sự khó khăn để đạt được một kiếp người an lạc và thuận duyên theo cách này, hãy phát triển lòng khát khao để tận dụng trọn vẹn một cuộc đời như vậy. Hãy tự duy rằng: “Nếu tôi dùng cuộc đời này làm những việc sai trái thì điều đó thật lãng phí. Bởi vậy, tôi sẽ dành thời gian của mình để tu tập giáo pháp tối thượng”.

Trong tác phẩm *Bằng Hữu Thư* của ngài Long Thọ:²

Bởi việc đạt kiếp người từ một kiếp súc sinh còn khó khăn hơn
Đầu chú rùa biển đưa vào lỗ hồng
Của cái ách trôi nổi trên đại dương bao la,
Này Đại Vương, vua của loài người, hãy khiến cho đời này đầy thành quả
Qua cách tu tập giáo pháp tối thượng.
Ai được sinh làm người
Rồi làm điều sai trái
Thì thậm chí đại hơn
Kẻ nôn vào bình vàng đầy châu báu.

Và tác phẩm *Đệ Tử Thư* của ngài Nguyệt Quan nói rằng:³

Sau khi người đạt kiếp người, là việc khó có,

¹BA212 *Ibid.*: 4.22; P5272: 248.1.3.

²BA213 *Suhṛt-lekha*: 59-60; P5682: 236.4.7-8.

³BA214 *Sīṣya-lekha*: 64a; P5683: 240.1.2-3.

Hãy quyết tâm thành tựu điều người truy tầm [85]

Hơn nữa, vị đại thiên giả¹ đã nói với Jen-nga: “Hãy thực hiện điều đó mỗi lần một ít”. Jen-nga thưa rằng: “Tôi hiểu điều này, nhưng sự an lạc và thuận duyên này thật khó đạt”. Bo-do-wa nói rằng:

Tại vùng Pen-bo (Tan [po]) có một thành lũy lớn tên là May-cha-kar (rMa'i-phyva-mkhar). Thành này bị một kẻ địch chiếm đóng, và đã lâu người ta chưa thể giành lại nó. Vì vậy, có một ông lão đã bị dẫn vật bởi sự mất mát thành lũy này. Một lần ông đã nghe ai đó la lên rằng: “Thành lũy được lấy lại rồi”, thế là ông chộp lấy một chiếc giáo; do không đi được, ông tự kéo lê thân mình đi nhờ sự trợ giúp của chiếc giáo; ông kêu lên: “Thật tuyệt biết bao nếu việc giành lại thành lũy May-cha-kar không phải là một giấc mơ!” Tương tự vậy, người phải tìm thấy niềm hân hoan như thế trong việc đạt được an lạc và thuận duyên, và người phải tu tập các giáo pháp.

Hãy thiên quán cho đến khi quý vị đạt được thái độ như đã nêu trong những câu chuyện này.

Để phát triển được nỗi khát khao đủ phẩm tính một cách hoàn toàn nhằm tận dụng toàn bộ một cuộc đời an lạc, quý vị phải quán chiếu bốn yếu tố của nó như sau:

- 1) nhu cầu tu tập các giáo pháp, bởi tất cả chúng sinh chỉ mong muốn hạnh phúc và không muốn đau khổ cũng như là bởi việc đạt được hạnh phúc và giảm trừ đau khổ chỉ phụ thuộc vào sự tu tập các giáo pháp;
- 2) khả năng tu tập, bởi quý vị được phú cho điều kiện bên

¹BA215 A-kya-yongs-'dzin (A-kya: 119.2) nói rằng cụm từ này ý chỉ ngài dGe-bshes 'Brom-ston-pa.

ngoài, là một vị đạo sư, và những điều kiện nội tại, là sự an lạc và thuận duyên;

3) nhu cầu tu tập trong kiếp sống này, bởi nếu quý vị không tu tập, thì sẽ rất khó đạt lại sự an lạc và thuận duyên trong nhiều đời sau; và

4) nhu cầu tu tập ngay bây giờ, vì chẳng có gì chắc chắn về việc khi nào quý vị sẽ chết.

Trong số này, yếu tố thứ ba ngăn chặn sự giải đãi của việc muốn từ bỏ bởi ý nghĩ: “Tôi sẽ tu tập giáo pháp trong những kiếp vị lai”. Yếu tố thứ tư ngăn chặn sự giải đãi của việc rút lui bởi ý nghĩ: “Dù rằng tôi nên tu tập trong kiếp sống này, thì cứ để sau đó hãy tu tập cũng đủ rồi và không sớm tu tập trong những năm, những tháng, những ngày bắt đầu của tôi”. Vì vậy, có thể chấp nhận việc tạo ra một danh sách ba phẩm chất bằng cách gộp chung hai yếu tố này thành một, đó là “nhanh chóng tu tập”. Trong trường hợp này, chánh niệm về cái chết thực sự có liên quan ở đây, nhưng tôi sẽ diễn giải điều đó sau; nếu không việc này sẽ trở nên quá dài dòng.

Nếu quý vị quán chiếu về kiếp người an lạc và thuận duyên này từ nhiều góc nhìn, tâm thức của quý vị sẽ được tác động một cách mạnh mẽ. Vì vậy, hãy quán chiếu như đã hướng dẫn bên trên. [86] Nếu quý vị không thể thực hiện điều này, hãy cô đọng tài liệu này thành ba chủ đề: bản chất của an lạc và thuận duyên là gì, tầm quan trọng thế nào đối với các mục tiêu rốt ráo và tạm thời của quý vị, và sự khó khăn như thế nào để đạt được về mặt những nguyên nhân và hậu quả của nó. Sau đó lấy bất cứ lời giải thích nào bên trên phù hợp với tâm thức quý vị, và thiền quán về nó.

Đối với sự khó khăn để đạt được kiếp người an lạc và thuận duyên về mặt những nguyên nhân, hãy xem xét điều sau. Một cách tổng quan, ngay cả để có được một sự tái sinh hạnh phúc, quý vị phải nuôi dưỡng từng đức hạnh thanh tịnh, như giới luật. Một cách cụ thể, việc đạt được an lạc và thuận duyên toàn vẹn đòi hỏi nhiều cội nguồn công đức, ví dụ như có một nền tảng

giới luật thanh tịnh, tăng cường nó bằng bố thí và các Ba-la-mật-đa khác, và khi chết tạo sự liên kết với kiếp sống tiếp theo của quý vị thông qua những lời cầu nguyện tinh khiết đầy ước vọng mạnh mẽ. Bởi vậy, hiển nhiên là có một số rất ít người thành tựu được những nguyên nhân như thế. Do đó, một khi quý vị đã hiểu biết điều này, hãy quán chiếu về sự khó khăn để đạt kết quả chung, tức là một cuộc sống trong một cảnh giới hạnh phúc, và kết quả cụ thể, tức là một đời người với sự an lạc và thuận duyên.

Sự khó khăn để đạt được kiếp người an lạc và thuận duyên về mặt những kết quả được diễn giải như sau. So với số lượng chúng sinh trong những cảnh giới đau khổ - những chúng sinh không giống như chúng ta - thì ngay cả một sự tái sinh đơn thuần vào một cảnh giới hạnh phúc hầu như không hiện hữu. Thậm chí so với số lượng chúng sinh trong những cảnh giới hạnh phúc - những chúng sinh giống như chúng ta - thì một cuộc đời đặc biệt an lạc rất hiếm hoi. Hãy thiền quán về điều này.

Geshe Döl-wa vô cùng trân quý lời giáo huấn này về sự khó khăn để đạt được an lạc và thuận duyên. Vì thế, Ngài đã nói rằng sự tu tập tất cả những giáo pháp khác đều dựa theo giáo pháp này. Bởi vậy, hãy nỗ lực cho nó.

Chương 8: Ba Loại Người

2. Làm thế nào để tận dụng lợi thế của một cuộc sống an lạc và thuận duyên

a. Làm thế nào để phát triển tri thức tổng quát một cách chắc chắn về lộ trình tu tập

1) Nội dung bao hàm của tất cả kinh điển về các lộ trình của ba loại người như thế nào

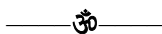
2) Vì sao các đệ tử được hướng dẫn theo các giai đoạn áp dụng các rèn luyện dành cho ba loại người

a) Mục đích của việc hướng dẫn các đệ tử qua phương tiện của các lộ trình về ba loại người

b) Vì sao các đệ tử được hướng dẫn theo những giai đoạn như vậy

i) Nguyên nhân thật sự

ii) Mục đích



2. Làm thế nào để tận dụng lợi thế của một cuộc sống an lạc và thuận duyên

Việc làm thế nào để tận dụng lợi thế của một cuộc sống an lạc và thuận duyên được trình bày trong hai phần:

1. Làm thế nào để phát triển tri thức tổng quát về lộ trình một cách chắc chắn

2. Phương pháp thật sự để tận dụng lợi thế của một cuộc sống an lạc và thuận duyên (Chương 9 và tiếp theo)

a. Làm thế nào để phát triển tri thức tổng quát một cách chắc chắn về lộ trình

Phương thức phát triển tri thức tổng quan một cách chắc chắn về lộ trình gồm hai phần:

1. Nội dung bao hàm của tất cả kinh điển về các lộ trình của ba loại người như thế nào

2. Vì sao các đệ tử được hướng dẫn theo các giai đoạn áp dụng các rèn luyện dành cho ba loại người

1) Nội dung bao hàm của tất cả kinh điển về các lộ trình của ba loại người như thế nào

Ở lúc bắt đầu, một người muốn trở thành một vị Phật sẽ phát triển tâm Bồ-đề; ở giai đoạn giữa, người này tích lũy các công đức và trí tuệ tối thượng; và cuối cùng, người này chứng được Phật quả toàn hảo. Tất cả những hành động này chỉ nhằm đến mục tiêu hạnh phúc cho chúng sinh. Vì thế, tất cả những giáo pháp một vị Phật đưa ra chỉ giản dị là nhằm đạt đến lợi ích cho chúng sinh. Điều này tức là, lợi ích của chúng sinh chính là điều quý vị nên đạt được. [87] Lợi ích này bao gồm hai phần: mục tiêu tạm thời về việc trạng thái cao làm người hoặc một vị thiên, và mục tiêu rốt ráo về điều tốt đẹp chắc chắn là sự giải thoát hay sự toàn giác. Giữa hai điều này, nhiều lời giáo huấn của đức Phật nói về việc đạt được mục tiêu tạm thời là trạng thái cao. Tất cả những giáo huấn này được bao gồm trong các lời dạy dành cho một hành giả chân chính có khả năng giới hạn {căn cơ nhỏ} hoặc trong những giáo pháp dành chia sẻ với một hành giả như vậy, bởi vì những cá nhân có khả năng đặc biệt giới hạn thật sự không làm nhiều cho kiếp sống này, mà họ nỗ lực tinh tấn để có trạng thái cao thù thắng khi tái sinh làm người hoặc trời trong những kiếp vị lai bằng cách xúc tiến nuôi dưỡng các nguyên nhân tạo ra các tái sinh đó. Tác phẩm *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* nói rằng:¹

Hãy biết rằng những ai “thấp nhất”
Nỗ lực chăm chỉ nhằm chỉ đạt
Các an vui trong cõi luân hồi
Bằng mọi cách cho hạnh phúc riêng họ.

¹BA216 *Bodhi-patha-pradīpa*, P5343: 20.4.5-6.

Có hai điều tốt lành chắc chắn: sự giải thoát mà đơn thuần chỉ là tự do khỏi luân hồi và trạng thái giải thoát tối thượng của toàn giác. Nhiều lời giáo huấn của đức Phật liên quan đến Duyên Giác và Thanh Văn thừa. Tất cả những tuyên thuyết này được đề cập trong các giáo pháp dành cho một hành giả có khả năng thật sự trung bình hoặc trong những giáo pháp dành chia sẻ với một hành giả như vậy, bởi những hành giả có khả năng trung bình sẽ phát khởi sự tỉnh giác với tất cả mọi thứ trong luân hồi và sau đó thiết lập mục tiêu là giải thoát chính họ khỏi luân hồi. Rồi họ bước vào lộ trình của ba sự rèn luyện, phương tiện để đạt giải thoát. Trong tác phẩm *Bồ-đề Đạo Đăng Luận*:¹

Những người được gọi là “trung bình”
Ngăn chặn những hành vi tội lỗi
Quay lưng với an lạc trong luân hồi,
Và tinh tấn nỗ lực cho thanh tịnh riêng mình.

Tác phẩm *Hạnh Hiệp Đăng Luận* của Trưởng lão [Atisa] nói rằng:²

Bởi bốn sư, đức Phật, nói rằng,
“Nương tựa Ba-la-mật và Chân ngôn thừa³
Và thành đạt được chân giác ngộ”,
Giờ ta sẽ viết về ý nghĩa điều này.

Theo đó, phương thức đạt đến toàn giác bao gồm hai phần: những Đại thừa của các Ba-la-mật-đa và Đại thừa của các chân ngôn {skt. mantra – còn gọi là mật chú}. Hai phần này được bao gồm trong những giáo pháp dành cho một hành giả thượng căn, vì những người này qua tác động của lòng đại bi, lấy Phật quả

¹BA217 Ibid., P5343: 103, 20.4.5.

²BA218 *Caryā-saṃgraha-pradīpa*, P5379:186.3.6-7.

³Ở đây Chân ngôn thừa là tên gọi khác của Mật thừa và xin phân biệt với Chân ngôn tông của Trung Hoa.

làm mục tiêu của họ nhằm dẹp tan mọi đau khổ của tất cả chúng sinh. Sau đó họ rèn luyện sáu Ba-la-mật-đa, hai giai đoạn¹, và tương tự. [88] Trong tác phẩm *Bồ-đề Đạo Đẳng*:²

Những người được gọi là “thượng căn”
Thành tâm muốn dẹp tan tất cả
Mọi đau khổ của những người khác
Qua cách hiểu nỗi khổ chính mình.

Dưới đây, tôi sẽ diễn giải phương thức những người này đạt tới sự giác ngộ bao hàm trong cả Ba-la-mật-đa thừa lẫn mật chú thừa. Liên quan đến những điều kiện dành cho ba loại người, các lời giáo huấn này trong tác phẩm *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận* có ý nghĩa tương tự với lời giáo huấn trong *Quyết Định Yếu Luận* của tác phẩm *Du-già Hạnh Địa Luận*:³

Hơn nữa, có ba loại người như sau: có những người trì giữ phát nguyện về giới là từ bỏ mười việc bất thiện, điều này vốn không được xem xét là một giới nguyện, tuy nhiên nó cũng tương tự như giới nguyện. Có những người phát nguyện về Thanh Văn giới. Có những người phát nguyện về Bồ-tát giới. Trong số này, loại người đầu tiên có khả năng thấp nhất; loại người thứ hai là trung bình; và loại người thứ ba là thượng hạng.

¹Tức là Giai đoạn Phát khởi và Giai đoạn Hoàn tất hay Hoàn mãn trong tu tập Mật thừa.

²BA219 *Bodhi-patha-pradīpa*, P5343: 20.4.6.

³BA220 Tác phẩm *Du-già Hạnh Địa Luận* - *rNaI 'byor spyod pa'i sa mam par gtan la dbab pa bsdu ba* (Vs), P5539: 9.2.4-5. P5539, tập 110 được trích dẫn khác nhau như *gTan la dbab pa bsdu pa* (*Viniścaya-saṃgrahaṇi*) và *rNam par ngcs pa bsdu pa* (*Nirṇaya-saṃgraha*). Tên đầy đủ trong danh mục Pali là *Yogā-caryā-bhūmau-nirṇaya-saṃgraha*.

Ngoài ra, các kinh điển cũng đề cập nhiều cách để định vị một hành giả có khả năng thấp nhất, trung bình và thượng hạng. Tương tự *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận* của ngài Atiśa, tác phẩm *Vi Diệu Pháp Bảo Luận* của ngài Thế Thân¹ cũng xác định ba loại người. Thật sự có hai loại trong số những hành giả mang khả năng giới hạn – những người nỗ lực cho kiếp sống này và những người nỗ lực cho những kiếp vị lai. Tuy nhiên, ở đây tôi đang nói đến trường hợp sau, những người sẽ được tôi nhận diện là thực hiện phương pháp đúng đắn để đạt địa vị cao.

2) Vì sao các đệ tử được hướng dẫn theo các giai đoạn áp dụng các rèn luyện dành cho ba loại người

Sự diễn giải này gồm hai phần:

1. Mục đích của việc hướng dẫn các đệ tử qua phương tiện của các lộ trình về ba loại người
2. Vì sao các đệ tử được hướng dẫn qua những giai đoạn như vậy

a) Mục đích của việc hướng dẫn các đệ tử qua phương tiện của các lộ trình về ba loại người

Tôi đã đưa ra sự diễn giải về ba loại người. Tuy nhiên, các giai đoạn trong lộ trình dành cho hành giả có khả năng cao cũng bao hàm trọn vẹn những lộ trình dành cho hai loại người còn lại. Vì thế, hai lộ trình này là những phần, hay những chi, của đạo Đại thừa. [89] Như đạo sư Mã Minh đề cập trong tác phẩm *Thế Tục Bồ-đề Tâm Tu Tập (Samvṛti-bodhicitta-bhāvanā)*:²,

Không hại ai, với tâm chân thật,
Và trong sạch; không hề trộm cắp,
Và bố thí mọi tài sản của người
Là hành vi khiến tái sinh hạnh phúc.

¹BA221 *Abhidharma-kośa-bhāṣya* (AKbh), P5591:189.1.4-6.

²BA222 *Samvṛti-bodhicitta-bhāvanopadeśa-varṇa-saṃgraha*, P5307:18.3.4-7.

Một khi thấy khổ đau của luân hồi,
Người theo lộ trình đúng để rời khỏi nó,
Và loại trừ hai hành động tội lỗi;
Đó là hành vi khởi tạo sự an nhiên.

Người thượng căn nên tu tập tất cả điều này;
Đó là những ngã đường của sự quyết tâm tối cao cho giải thoát.

Tri nhận rằng chư pháp giai không
Tạo dòng chảy từ bi cho mọi chúng sinh.

Những phương tiện thiện xảo vô hạn
Là hoạt động của quyết tâm tối thượng để giải thoát.

Vì vậy, trong việc này các vị đạo sư không dẫn dắt quý vị theo con đường dành cho những hành giả có khả năng giới hạn, những người lập mục tiêu chỉ đơn thuần vì hạnh phúc trong luân hồi, hay con đường dành cho những hành giả có khả năng trung bình, những người chỉ lập mục tiêu đơn thuần là sự giải thoát khỏi luân hồi cho bản thân họ. Đúng hơn là, các đạo sư chọn ra một số lộ trình có chung cho hai loại người này và dùng chúng làm những điều kiện tiên quyết để dẫn dắt quý vị theo lộ trình dành cho những hành giả thượng căn. Vì thế họ dùng chúng làm những thành phần của lộ trình rèn luyện dành cho những hành giả thượng căn. Do vậy, một khi quý vị đã phát triển ước mong tận dụng lợi thế của kiếp người an lạc và thuận duyên này như giải thích trước đây, quý vị phải biết được làm cách nào để tận dụng lợi thế trọn vẹn của nó. Liên quan đến điều ấy, tác phẩm *Trung Đạo Tâm Yếu Luận* của ngài Thanh Biện nói rằng:¹

Những tâm thân này thật quá mỏng manh,
Như cây chuối và như bong bóng nước.

¹BA223 *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*, P5255: 3.4.2-4.

Ai sẽ không mang lại cho chúng sự vững vàng như núi Tu-di
Bằng việc lấy chúng làm điều kiện để giúp đỡ cho những
người khác?

Những tám thân này là cơ sở của bệnh tật, tuổi già, và sự
chết
Những ai có phẩm cách tốt và lòng từ bi
Khiến cho chúng trong từng khoảnh khắc
Làm nền tảng thăng tiến hạnh phúc của tha nhân.

Đời an lạc tránh khỏi tám duyên không an lạc
Do bởi ngọn đèn của giáo pháp tối thượng sáng soi
Hãy tận dụng thật tốt an lạc này
Qua hành động của một người thượng trí.

Vì vậy, hãy bước vào Đại thừa với suy nghĩ: “ngày đêm, tôi sẽ
luôn ứng xử như một hành giả thượng căn, tận dụng tốt thân này,
vốn là một nơi trú ngụ của bệnh tật, một cơ sở của các đau khổ,
của tuổi già và điều tương tự, cũng như nó vốn thiếu vững chắc
tựa như cây chuối hay bong bóng nước”.

Vấn: Từ lúc bắt đầu, vị đạo sư nên hướng dẫn đệ tử qua các tu
tập của một hành giả thượng căn. [90] Đây là công dụng của sự
rèn luyện theo những lộ trình được chia sẻ với những hành giả
có khả năng giới hạn và trung bình?

Đáp: Rèn luyện theo các lộ trình được chia sẻ với hai loại người
này là một điều kiện tiên quyết cho sự phát triển lộ trình của một
hành giả thượng căn. Tôi sẽ giải thích cách điều này là như thế.

b) Vì sao các đệ tử được hướng dẫn qua những giai đoạn như vậy

Việc vì sao các đệ tử được hướng dẫn qua những giai đoạn như
vậy được diễn giải về các mặt nguyên nhân thật sự và mục đích.

i) Nguyên nhân thật sự

Đường vào Đại thừa chỉ có tâm Bồ-đề vô thượng. Một khi điều này phát sinh trong dòng tâm thức của quý vị thì như được đề cập trong tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận* của ngài Tịch Thiên:¹

Khi chúng sinh vô vọng,
Bị trôi trong ngục tù
Luân hồi bao đau khổ
Phát khởi tâm Bồ-đề
Họ sẽ được gọi là
“con của đấng Thiện Thệ”²
Và thật đáng tôn vinh
Trong chư thiên, nhân giới.³

Vì thế, những chúng sinh này bước vào Đại thừa được đặt tên là “những đứa con của bậc Điều Ngự” hay “những vị Bồ-tát”. Nếu họ hủy hoại tâm Bồ-đề của mình, họ sẽ tự trục xuất bản thân ra khỏi đoàn thể những hành giả tu tập Đại thừa.

Do đó, những người ước mong bước vào Đại thừa phải phát triển tâm Bồ-đề này bằng cách thực hiện nhiều dạng nỗ lực. Những bản văn tối cao dạy về những giai đoạn của lộ trình Bồ-tát đạo, các tác phẩm *Bồ-tát Học Luận* và *Nhập Bồ-đề Hành Luận* của ngài Tịch Thiên, đề cập đến phương pháp phát triển

¹Ý trong hai câu thơ cuối của đoạn kệ này không thấy trình bày trong bản Anh ngữ mà chúng được thay bằng dấu ..., nhưng lại có thấy trích dẫn trong bản chú giải của Sopa Rinpoche nên chúng tôi thay thế các dấu chấm này cho rõ. *Steps on the Path to Enlightenment*. P248. Vol1. Lhundub Sopa. Wisdom. 2004.

²“con của đấng Chiến Thắng”, “con Phật”, “con của đấng Thiện Thệ” v.v... chỉ đến các Bồ-tát đã thọ giới và được xem như trong gia đình con Phật. Chữ Hán-việt ban đầu là “Phật tử” nhưng về sau, chữ này đã bị mở rộng về mặt nội hàm bất kể là cho người có Bồ-tát giới hay không. Cho nên từ “Phật tử” có thể gây hiểu nhầm dù không sai về cách viết.

³BA224 BCA: 1.9a-c; P5272: 245.2.3-4.

tâm Bồ-đề ấy. Các tác phẩm đó nói rằng trước tiên quý vị cần thiền quán về những ích lợi của nó. Sau đó, quý vị làm mạnh mẽ nổi hân hoan về những lợi lạc này từ tận đáy lòng của mình. Điều này phải đồng hành với việc thực hành bảy hạnh nguyện {Phổ Hiền} cùng với sự thực hành quy y.

Nếu quý vị viết cô đọng lại những lợi ích được đề cập theo cách này, thì chúng bao gồm hai phần: tạm thời và rốt ráo. Phần đầu tiên lại gồm hai khía cạnh nữa: không rơi vào những cảnh giới khốn khổ và được tái sinh trong những cảnh giới hạnh phúc. Điều đó nghĩa là, một khi phát tâm Bồ-đề, quý vị sẽ loại bỏ được nhiều nguyên nhân tích lũy từ trước cho những sự tái sinh đau khổ, và quý vị chấm dứt sự tích lũy liên tục về chúng trong tương lai. Quý vị cũng tăng trưởng mạnh mẽ những nguyên nhân đã tích lũy từ trước cho những sự tái sinh hạnh phúc bởi chúng được thấm nhuần tâm Bồ-đề này. Hơn nữa, bởi quý vị được tâm Bồ-đề này thúc đẩy, nên những nhân mà quý vị gây tạo lại sẽ là khoong thể nào cạn kiệt. [91] Nương tựa tâm Bồ-đề này, quý vị sẽ dễ dàng đạt đến những mục tiêu cuối cùng, sự giải thoát và toàn giác.

Ngay từ lúc bắt đầu, quý vị phải có ước vọng chân thành mong cầu để đạt đến những lợi ích tối hậu và tạm thời này. Nếu không có điều đó, quý vị có thể nói rằng: “Tôi sẽ nỗ lực phát triển tâm Bồ-đề này” vì những lợi ích vốn sinh khởi từ việc phát triển tâm Bồ-đề, nhưng đó sẽ chỉ là những lời nói suông. Sự rỗng tuếch của lời tuyên bố này rất rõ ràng một khi quý vị kiểm chứng lại tâm thức của mình.

Vì thế, trước tiên quý vị phải rèn luyện trong tư tưởng chung cho những cá nhân có khả năng giới hạn và trung bình nhằm phát triển một niềm ước ao đạt được hai lợi ích, trạng thái cao [là người hoặc trời] và điều tốt lành chắc chắn [sự giải thoát hay sự toàn giác]. Sau khi phát triển được điều ước như vậy, quý vị nuôi dưỡng tâm Bồ-đề, là thái độ giúp sinh khởi những lợi ích ấy. Khi làm điều này, quý vị phải phát triển lòng đại từ bi vốn là nền tảng cho thái độ này. Nói cách khác, khi quý vị quán chiếu rằng mình đã lang thang trong luân hồi, bị mất đi hạnh phúc và

bị nổi đau khổ hành hạ như thế nào, thì những sợi lông trên người quý vị phải nên dựng đứng lên. Nếu không có sự trải nghiệm này, quý vị sẽ chẳng thể trở nên bất nhẫn với sự đau khổ của những chúng sinh khác khi họ phải chịu đựng và bị tước đi hạnh phúc bởi họ lang thang trong luân hồi. Trong tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận*.¹

Những ai chưa nghĩ tương
Đến một thái độ như vậy
Cho lợi ích riêng họ;
Thì ngay cả trong mơ
Làm sao khởi được nó
Cho hạnh phúc tha nhân?

Do vậy, trong bối cảnh người có khả năng giới hạn, quý vị quán chiếu cách mà mình bị hãm hại trong những cảnh giới khôn cùng đến như thế nào. Trong bối cảnh của hành giả có khả năng trung bình, quý vị quán chiếu theo phương cách rằng thậm chí ở trạng thái cao, thì cũng có đau khổ và không có được hỷ lạc an tịnh. Sau đó, quý vị thúc đẩy sự phát triển tình yêu thương và lòng từ bi bằng cách nuôi dưỡng sự đồng cảm với các chúng sinh, những người quý vị xem là gần gũi với mình. Từ đây quý vị sẽ phát tâm Bồ-đề. Vì thế, sự rèn luyện suy nghĩ chung với những người có khả năng giới hạn và trung bình là phương pháp phát khởi một tâm Bồ-đề chân thật; đó không phải là một lộ trình riêng biệt nào mà vị đạo sư dẫn dắt quý vị theo.

Tương ứng theo đó, quý vị thực hiện nhiều phương cách khác nhau để thanh tịnh hóa bản thân khỏi sự bất thiện và tích lũy công đức nhờ sử dụng những tu tập để phát triển được cả thái độ chia sẻ với những hành giả có khả năng giới hạn lẫn thái độ chia sẻ với những hành giả có khả năng trung bình. Các ví dụ là việc quy y và việc suy nghĩ về nghiệp và nghiệp báo. [192] Hãy hiểu rằng những điều này cũng giúp quý vị phát tâm Bồ-đề, bởi

¹BA225 Ibid.: 1.24; P5272: 245.3.6-7.

chúng phù hợp với bảy hạnh nguyện Phổ Hiền hoặc với tu tập quy y, vốn là những phương pháp rèn luyện đóng vai trò tiên quyết cho tâm Bồ-đề trong bối cảnh của những tu tập dành cho hành giả thượng căn.

Ở điểm này, vị đạo sư trình bày chi tiết một cách xuyên suốt về những phương cách mà trong đó, các rèn luyện của những hành giả có khả năng giới hạn và trung bình đóng vai trò như các thành phần cho sự phát tâm Bồ-đề vô thượng. Hơn nữa, quý vị, người đệ tử, sẽ đạt đến tri thức chắc chắn về điều này. Sau đó, bất cứ khi nào quý vị duy trì thiền, điều tối quan trọng là quý vị giữ vững hiểu biết này trong tâm và rèn luyện những giáo pháp này như là các thành phần cho sự phát triển tâm Bồ-đề của quý vị. Nếu không, lộ trình của hành giả thượng căn và những lộ trình của những hành giả có khả năng giới hạn và trung bình sẽ bị tách biệt và không liên quan. Và bởi quý vị sẽ không đạt tri thức chắc chắn về tâm Bồ-đề nào cả cho đến khi quý vị đạt đến lộ trình thật sự của hành giả thượng căn, nên việc thiếu rèn luyện trong những chủ đề này, như là những phần của sự phát triển tâm Bồ-đề của quý vị, sẽ khiến ngăn trở quý vị không phát triển được tâm Bồ-đề ấy, hoặc, trong khi quý vị thiếu sự rèn luyện này, sẽ khiến cho quý vị lệch khỏi mục tiêu to lớn của bản thân về việc phát tâm Bồ-đề ấy. Do đó, hãy lưu ý kỹ ở điểm này.

Theo phương cách này, hãy rèn luyện theo các lộ trình của những hành giả có khả năng giới hạn và trung bình và rèn luyện tốt những điều được diễn giải trong bối cảnh dành cho hành giả thượng căn. Sau đó, bằng tất cả khả năng tốt nhất, hãy phát khởi một tâm Bồ-đề chân thật trong dòng tâm thức của mình. Tiếp theo, để tinh thần này trở nên ổn định, hãy tiến hành một sự tu tập đặc biệt về quy y và sau đó thực hiện nghi lễ về sự phát tâm Bồ-đề mạnh mẽ. Sau khi quý vị đã tiếp nhận tinh thần nguyện ước {Bồ-đề tâm nguyện} mạnh mẽ này qua nghi lễ, quý vị phải nỗ lực học hỏi các giới luật của nó. Tiếp đến, hãy phát triển sự ước ao mãnh liệt để học hỏi những hạnh Bồ-tát, như sáu Ba-la-mật-đa và bốn cách thu nhận đệ tử. Một khi sự ước ao này sinh khởi từ tận đáy lòng quý vị, hãy kiên định áp dụng lời thệ

nguyện thanh tịnh về xúc tiến Bồ-đề tâm {Bồ-đề tâm hành}. Sau đó, với sự dần thân, hãy tránh bị những vi phạm căn bản làm cấu nhiễm. Hãy nỗ lực để ngay cả những sự ô uế nhỏ nhoi và trung bình hoặc sự gây tạo những lỗi lầm cũng không làm quý vị ô nhiễm. Ngay cả nếu quý vị bị ô nhiễm, hãy làm thanh tịnh bản thân một cách triệt để bằng cách sửa đổi những sự vi phạm như được chỉ dạy trong kinh.

Tiếp theo, hãy rèn luyện bao quát về sáu Ba-la-mật-đa. Một cách cụ thể, hãy rèn luyện thật tốt về bình ổn thiền – cốt lõi của định – để làm cho tâm thức của quý vị có khả năng được đặt lên một đối tượng thiền thiện đức, theo sự ước mong của quý vị. [93] Tác phẩm *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận* của Trưởng lão¹ nói rằng quý vị nên phát triển định từ thiền nhằm sinh khởi những tri kiến siêu việt. Ngài dẫn ra một ví dụ đơn giản. Trong những tình huống khác, Ngài nói rằng quý vị nên phát triển định lực nhằm sinh khởi tuệ giác. Vì vậy, đạt được định chủ yếu nhằm mục tiêu cho tuệ. Sau đó, để cắt bỏ những trói buộc của quan niệm về hai bản ngã {nhân vô ngã (tib. ཀང་ཟག་གི་བདག་མེད) và pháp vô ngã (tib. ཚེས་གྱི་བདག་མེད)}, hãy lập một xác định triết lý về ý nghĩa của tánh Không, tức là sự vô ngã. Sau khi duy trì một phương pháp thiền không sai sót, hãy đạt đến sự thấu suốt, tức là trái tim của trí tuệ. Theo đó, tác phẩm *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận Thích* của ngài Atiśa² đề cập rằng, ngoại trừ những tu tập về định và tuệ, tất cả những sự tu tập trong mức độ giới luật và bao gồm việc rèn luyện các giới luật của Bồ-đề tâm hành sẽ cấu thành việc rèn luyện giới luật. Định là việc rèn luyện về sự tập trung hoặc việc rèn tâm. Tuệ là việc rèn luyện về trí tuệ. Hơn nữa, tất cả những tu tập trong mức độ định từ thiền và bao gồm định từ thiền cấu thành nên nhân tố của sự giác ngộ được gọi là phương tiện, tức là sự tích lũy công đức, những đạo pháp phụ thuộc vào các chân lý ước lệ {tục đế}, hay còn được gọi là những giai đoạn của lộ trình

¹BA226 *Bodhi-patha-pradīpa*, P5343: 21.2.6-7.

²BA227 *Bohdi-mārga-pradīpa-pañjikā-nāma*, P5344, vol. 103.

bao quát. Sự phát triển của ba loại trí tuệ thấu suốt¹ cấu trúc nên nhân tố của sự giác ngộ được gọi là trí tuệ, sự tích lũy trí tuệ, vốn phụ thuộc vào những chân lý tối hậu {chân đế}, hay còn gọi là những giai đoạn của lộ trình uyên thâm. Vì thế, hãy biết thật chắc chắn về trình tự của chúng, về sự thật rằng chúng là một danh mục toàn diện, và rằng quý vị không thể đạt đến sự giác ngộ chỉ bằng phương tiện hay trí tuệ đơn thuần.

Đây là cách mà những chú ngỗng hoàng gia, những đứa con của bậc Điều ngự, tức những kẻ đang trên con đường ra đại dương mênh mông những phẩm hạnh diệu hảo của một vị Phật, sai đôi cánh của chúng và bay lên. Một cánh là những chân lý quy ước – tất cả những nhân tố về phương tiện, lộ trình bao quát. Một cánh kia, dựa vào những chân lý tuyệt đối, đang hiểu biết rõ cả thực tại lẫn vô ngã. Tuy nhiên, chúng không thể chỉ sử dụng một phần đơn lẻ của lộ trình, hay bay lên như chú chim gây một

¹Ba loại trí huệ hay tam minh (chn. 三智) này được giải thích trong *Giáo Pháp Về Đại Bát-nhã Ba-la-mật-đa*, bao gồm (1) trí huệ thấu hiểu khía cạnh phổ dụng của các pháp. Đây là loại trí huệ của Thanh Văn thừa và Duyên Giác thừa thấy biết được chân lý về bản chất không cố hữu không thật có của các hiện tượng {các pháp}, (2) Trí huệ thấu hiểu về các lộ trình khác nhau đến giác ngộ. Chư Bồ-tát có loại trí huệ này vốn khiến họ thấy biết về khía cạnh đặc thù về sự tồn tại hay chân lý về sự tồn tại tạm bợ, cũng như là nhiều lộ trình khác nhau đến giác ngộ, nên theo đó họ có thể cứu độ các chúng sinh khác, (3) trí huệ hiểu biết cả khía cạnh phổ dụng lẫn khía cạnh đặc thù của các pháp. Đây là trí huệ Phật hay Phật trí. Phật trí vốn nhận thức cả hai khía cạnh này của toàn thể các pháp còn gọi Trung Đạo, cũng như nhận thức về nhiều lộ trình đến giác ngộ khác nhau. Tuy nhiên, theo như giải thích của Sopa Rinpoche thì có vẻ như ngài Sopa ám chỉ đó chính là Tam Vô Lậu Học (giới định và tuệ). Xem thêm chi tiết trong chú thích kế.

three kinds of wisdom. The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism. Truy cập 12/02/2012.

<http://www.sgjlibrary.org/search_dict.php?id=2343>.

cánh.¹ Như tác phẩm *Nhập Trung Quán Luận Thích* của ngài Nguyệt Xứng đề cập:²

Dang đôi cánh trắng và rộng của thực tại và ước lệ,
Những chú ngỗng hoàng gia, hộ tống bởi đàn chúng sinh,
Bay trên những ngọn gió đức hạnh để đạt đến vô thượng
Trên bờ xa, những phẩm hạnh Phật lớn tựa đại dương. [94]

Sau khi quý vị rèn luyện tâm thức bằng lộ trình thông thường, quý vị chắc chắn phải bước vào con đường mật chú bởi vì khi thực hiện, quý vị sẽ nhanh chóng hoàn thành hai sự tích lũy. Nếu quý vị không thể tu tập xa hơn lộ trình thông thường, hoặc không muốn làm điều đó do thiên hướng của quý vị thừa kế từ những kiếp trước quá yếu, vậy thì chỉ cần cải thiện trên từng giai đoạn này của lộ trình.

Quý vị được chỉ dạy rằng tất cả các thừa nói chung và mật chú thừa nói riêng nương tựa vào vị đạo sư đều rất cốt yếu. Bởi thế, một khi bước vào con đường chân ngôn, quý vị nên làm theo những sự giải thích về mật chú, và tu tập một pháp môn dựa vào vị đạo sư thậm chí còn chuyên sâu hơn những gì tôi diễn giải trước đây. Sau đó, hãy làm cho tâm thức quý vị trở nên chín muồi với những quán đánh đến từ những nguồn Mật thừa thanh

¹Trong chú giải đến ba đoạn giảng luận cuối này, theo giải thích của Sopa Rinpoche thì tu tập sáu Ba-la-mật-đa tương ứng với Tam vô lậu học (giới-định-tuệ) như sau: bốn Ba-la-mật-đa đầu là *giới*, Ba-la-mật-đa thiền định là *định* và Trí huệ Ba-la-mật-đa là *tuệ*. Việc tu tập để đạt giác ngộ được so sánh như hai cánh chim bay đến thành tựu, không có cả hai thì không thể đạt giác ngộ. Cánh chim thứ nhất là phương tiện bao gồm tất cả các tu tập từ đầu cho đến nhất tâm định, được xem là khía cạnh tích lũy công đức và được chú trọng như là chân lý ước lệ (tục đế). Cánh chim còn lại là tất cả các loại tu tập để đạt đến sự chứng ngộ trực tiếp về bản chất thật sự của con người (bản ngã người) và các pháp cũng như là chính trí tuệ này. Các tu tập này được xem là sự huân tập về trí huệ và được chú trọng như là chân lý tối hậu (chân đế).

Steps on the Path to Enlightenment. Vol1. P292. Lhundub Sopa. 2004.

²BA228 *Madhyamakāvatāra-nāma*: 6.226; P5262:106.2.4-5.

tịnh, trì giữ một cách đúng đắn với ngay cả sự rủi ro cho tính mạng của quý vị, về tất cả những lời thệ và nguyện mà quý vị nhận được trong suốt các quán đảnh của quý vị. Quý vị có thể phát nguyện lại nếu mình bị một sự vi phạm căn bản tác động, tuy nhiên tâm thức quý vị sẽ bị hư hoại, và sẽ rất khó khăn để tăng trưởng những phẩm hạnh diệu hảo. Vì thế, hãy nỗ lực một cách cụ thể để không bị những vi phạm căn bản làm hư hỏng và không bị những vi phạm thứ cấp làm ô nhiễm. Ngay cả nếu quý vị bị ô uế bởi những điều này, hãy thanh tịnh hóa bản thân với sự sám hối và kiểm chế, vì những sự thệ nguyện là nền tảng của lộ trình.

Tiếp đó hãy rèn luyện theo những lời hướng dẫn tốt đẹp về Du-già với các biểu tượng (nói về những cấp độ Mật thừa thấp hơn), hoặc Du-già của giai đoạn phát khởi (nói về Mật thừa Du-già ở mức cao nhất). Sau khi sự rèn luyện này đã vững vàng, hãy rèn luyện thật tốt về Du-già không biểu tượng (nói về những cấp độ Mật thừa thấp hơn), hoặc Du-già của giai đoạn hoàn mãn (nói về Mật thừa Du-già ở mức cao nhất).¹

Tác phẩm *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận* trình bày phần chính yếu của lộ trình như vậy; những giai đoạn của lộ trình cũng hướng dẫn quý vị theo cách này. Đại Trưởng lão cũng đã giáo huấn điều này trong những bản văn khác. Tác phẩm *Đại Thừa Đạo Thành Tựu Pháp Tập* của Ngài nói rằng:²

Nếu người ước mong chứng vô thượng Bồ-đề,
Vốn cao quý bất khả tư lường,
Hãy dốc lòng tu tập và thành tựu tâm Bồ-đề,

¹Du-già với biểu tượng là loại thiền mà trong đó hành giả quán tưởng sự trình hiện của một bổn tôn hay một giác thể và mật chú trong mục tiêu thành tựu sắc thân Phật, loại thiền này không liên hệ đến hiểu biết về tính Không. Loại thiền lên tính Không trong đó nhằm đạt đến trực chứng tính Không được gọi là Du-già không có biểu tượng. Xem thêm chuyên về chủ đề này: *Yoga Tantra: Paths to Magical Feats*. Dalai Lama, Tsongkhapa and Jeffrey Hopkins. Snow Lion. 2005.

²BA229 *Mahāyāna-pāṭha-sādhana-saṃgraha*, P5352:51.5.23.

Bởi sự giác ngộ phụ thuộc vào tu tập. [95]

Bởi thân thể an lạc và thuận duyên toàn hảo này
Thật khó lòng đạt được, và một khi nhận được
Sẽ rất khó mà sở hữu lại lần sau,
Hãy khiến nó đầy ý nghĩa nhờ nỗ lực tu tập.

Và tác phẩm *Đại Thừa Đạo Thành Tựu Pháp Hạng Huống Tập*
của Ngài nói rằng:¹

Khi một cơ duyên sinh khởi
Cho những phạm nhân trốn khỏi ngục tù,
Họ bỏ chạy khỏi nơi ấy,
Bởi mục tiêu họ không như những thường nhân.

Cũng thế khi cơ duyên sinh khởi
Để vượt qua biển cả luân hồi,
Ngươi trôi lên ra khỏi chón luân hồi,
Bởi mục tiêu ngươi không như những kẻ khác.

Tương tự:²

Hành Bồ-tát giới bằng cách trì theo
Tu tập quy y, giữ giới cao hơn,
Và nên tăng Bồ-đề tâm nguyện mãnh liệt,
Hãy tu tập đúng đắn, theo các giai đoạn, bằng năng lực của
ngươi,
Tất cả những Bồ-tát hành –
Sáu Ba-la-mật-đa và tương tự.

Hơn nữa:³

¹BA230 *Mahāyāna-patha-sādhana-varṇa-saṃgraha*, P5351:50.3.3-5.

²BA231 *Ibid.*, P5351: 50.4.8-50.5.2.

³BA232 *Ibid.*, P5351: 51.3.5-6.

Nuôi dưỡng trí huệ tâm và phương tiện –
Trí huệ định lực, và hợp nhất chúng.

Ngoài ra, tác phẩm *Định Tập Phẩm* của Bodhidharma {Giác Hiền} đề cập rằng:¹

Đầu tiên, hãy vững vàng tâm Bồ-đề toàn hảo của người,
Sinh khởi từ sức mạnh từ bi.
Đừng tham chấp tận hưởng những nguồn vui trong luân hồi,
Và quay lưng đừng bám lấy chúng.
Được ban những bảo vật toàn hảo như niềm tin,
Hãy tôn kính đạo sư của người, người ngang hàng đức Phật.

Với những lời nguyện đạo sư đã dạy,
Hãy tinh tấn trong thiền.
Nhận qua lòng từ của thầy
Sự ban tặng những quán đánh, cả bình cam lồ và mật ngữ.

Làm thanh tịnh thân, khẩu, và ý,
Những hành giả như vậy thích hợp để chứng ngộ.
Bằng việc hoàn thành những sự tích tập
Sinh khởi từ định chí,
Họ sẽ chóng đạt sự chứng ngộ vô thượng.
Đó là con đường của mật chú.

ii) Mục đích

Vấn: Nếu những giáo pháp dành cho những hành giả có khả năng giới hạn và trung bình là các điều kiện tiên quyết cho hành giả thượng căn, chúng có lẽ cũng được xem là những giai đoạn cho lộ trình của hành giả thượng căn. [96] Vì sao lại sử dụng thành ngữ này: “các giai đoạn của lộ trình được chia sẻ với những hành giả có khả năng giới hạn và trung bình”?

¹BA233 *Samādhi-sambhāra-parivarta*, P3288: 257.5.2-5.

Đáp: Có hai mục đích to lớn của việc phân biệt ba loại người và theo đó hướng dẫn các đệ tử: (1) điều đó đánh tan suy đoán cho rằng quý vị là một hành giả thượng căn cho dù không phát triển những trạng thái tâm thức tương tự như những hành giả có khả năng giới hạn và trung bình, và (2) điều đó mang lại lợi ích to lớn cho những người có tâm thức ở mức tốt nhất, trung bình và thấp nhất. Nó mang lợi ích cho họ như thế nào? Ngay cả hai loại hành giả có khả năng cao hơn cũng phải tìm cầu địa vị cao và sự giải thoát, vì vậy không có gì sai lầm khi giáo huấn các đệ tử có khả năng trung bình và cao về những sự tu tập phát triển những thái độ của những hành giả có khả năng giới hạn và những hành giả có khả năng trung bình. Họ sẽ phát triển được những phẩm hạnh diệu hảo.

Những hành giả có khả năng giới hạn nhất có thể rèn luyện những sự tu tập cao hơn, nhưng điều này sẽ dẫn đến việc họ từ bỏ nhãn quan thấp hơn của họ mà lại không tăng trưởng lên được một nhãn quan cao hơn, và vì vậy họ sẽ không được gì cả. Hơn nữa, có thể có những hành giả nhiều thiện duyên đã phát khởi những lộ trình cao hơn trong những kiếp trước. Nếu họ được giáo huấn về những lộ trình chia sẻ với những hành giả khả năng thấp hơn và sau đó rèn luyện chúng, thì họ sẽ nhanh chóng tăng trưởng những phẩm hạnh diệu hảo đã phát khởi trước đó hoặc những phẩm hạnh chưa phát khởi từ trước. Vì vậy, bởi họ đã phát khởi những lộ trình thấp hơn, nên họ có thể được dẫn dắt theo những lộ trình lần lượt cao hơn, và do đó lộ trình của chính họ đã tu tập trong những kiếp trước sẽ không bị trì hoãn.

Tác phẩm *Chân Ngôn Vương Vấn Kinh*¹ dùng ví dụ về một thợ kim hoàn khéo tay dần dần tinh luyện được món trang sức để minh họa sự cần thiết cho việc hướng dẫn tâm thức của đệ tử theo các giai đoạn. Để thận trọng tránh sự dài dòng, tôi không trích dẫn chúng đầy đủ ở đây. Vị hộ pháp Long Thọ cũng đã

¹BA234 *Đà-la-ni Vương Vấn Kinh - gZungs kyi dbang phyug rgyal pos zhus pa (Dhāraṇīśvara-rāja-pariprcchā)* là tác phẩm *Arya Ārya-tathāgata-mahā-karuṇā-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra*, P814:300.5.4.

hướng dẫn các đệ tử theo những giai đoạn trong suốt những lộ trình để đạt đến địa vị cao và sự tốt lành chắc chắn:¹

Ban đầu có những giáo pháp về trạng thái cao;
Rồi đến với những giáo pháp về sự tốt lành chắc chắn.
Bởi khi đạt đến trạng thái cao,
Ngươi dần vươn tới sự tốt lành chắc chắn.

Tương tự, Tôn giả Vô Trước cũng nói rằng:²

Hơn nữa, các vị Bồ-tát hướng những đệ tử của họ thành tựu nhân tố đức hạnh của sự giác ngộ một cách đúng đắn và theo các giai đoạn. Để làm được điều này, ban đầu họ đưa ra những giáo pháp dễ dành cho những chúng sinh có trí tuệ non trẻ, yêu cầu họ tu tập theo những huấn thị và giải nghĩa ở mức dễ dàng. Khi nhận thấy trí tuệ của những chúng sinh này phát triển lên khả năng trung bình, các vị yêu cầu họ tu tập những giáo pháp và huấn thị ở mức trung bình, và những sự giải nghĩa trung bình. [97] Khi nhận thấy trí tuệ của những chúng sinh này trở nên rộng mở, các vị yêu cầu họ tu tập những giáo pháp và huấn thị uyên thâm, và những sự giải nghĩa vi diệu. Đây là luồng hoạt động mang tính quyết định cho hạnh phúc của những chúng sinh này.

Ngoài ra, tác phẩm *Hạnh Hiệp Đăng Luận* của ngài Thánh Thiên mô tả phương pháp trước tiên quý vị rèn luyện tư duy về Ba-la-mật-đa thừa và sau đó bước vào mật chú thừa. Tác phẩm chứng minh rằng quý vị phải thực hiện điều này theo các giai đoạn. Sau đó điểm này được tóm tắt như sau:³

Phương pháp những chúng sinh khởi đầu
Tham gia vào mục tiêu tối thượng

¹BA235 *Raja-parikatha-ratnavall*, Ra: 1.3-4; P5658:173.5.7-8.

²Bbh, P5538:186.1.3-6.

³*Carya-melapaka-pradipa*, P2668: 295.3.8-295.4.1.

Được đức Phật toàn hảo huấn thị
Tương tự từng bậc của cầu thang.

Hơn nữa, tác phẩm *Tứ Bách Kế Tụng*¹ cũng đề cập rằng trình tự của con đường là xác định:

Thoạt tiên, ngừng các việc thất đức.
Tiếp theo, ngừng sai lầm về ngã.
Cuối cùng, dứt tất cả tà kiến;
Ai hiểu điều này là bậc tinh thông.
Tương tự, vị đại văn đạo sư Mẫu Hầu đã nói rằng:²

Tựa như việc nhuộm vải không còn vết nhơ:
Trước tiên họ phát triển điều thiện trong tâm đệ tử
Thông qua những bàn luận về bố thí và tương tự,
Và rồi họ bảo đệ tử quán tưởng về giáo pháp.

Viện dẫn bản văn này, đại sư Nguyệt Xứng cũng cho rằng đạo pháp có một trình tự xác định. Vì trình tự mà chúng tôi dùng để hướng dẫn những người khác đi theo con đường một cách rõ ràng là rất thiết yếu cho sự tu tập của họ, hãy đạt đến sự chắc chắn vững vàng về phương pháp này.

¹Cs: 8.15; P5246:136.3.2-3.

²Trong tác phẩm *Nhất Bách Ngũ Thập Kế Tụng - Sata-pancasatka-natna-stotra (Một trăm năm mươi kệ xưng tụng)*: 12.5; P2038. Tác giả là ngài Mã Minh theo bản Pali.

Chương 9: Chánh Niệm về Cái Chết

b. Con đường thật sự để tận dụng cuộc sống an lạc và đầy thuận duyên

1) Rèn luyện trí tuệ trong các giai đoạn của lộ trình dành cho người có khả năng giới hạn.

a) Điều phục tâm thức cho một người có ít khả năng {căn cơ thấp}

i) Phát triển trạng thái quán chiếu tâm nỗ lực tinh tấn cho lợi ích của những kiếp sống vị lai.

a' Chánh niệm về cái chết, quán chiếu rằng quý vị sẽ không tồn tại lâu trên cuộc đời này.

1' Sai lầm của việc không trau dồi chánh niệm về cái chết

2' Lợi ích của việc trau dồi chánh niệm về cái chết

3' Loại chánh niệm về cái chết mà quý vị cần khai triển

4' Phương pháp trau dồi chánh niệm về cái chết

a'' Tư duy rằng cái chết là lẽ tất nhiên

1'' Hãy quán chiếu rằng thân chết chắc chắn sẽ đến và vì vậy điều đó là không thể tránh khỏi.

2'' Hãy quán chiếu rằng đời sống của quý vị không thể kéo dài và thường xuyên suy giảm.

3'' Hãy quán chiếu về cái chết là chắc chắn ngay cả trong lúc quý vị còn sống thì cũng có rất ít thì giờ cho tu tập tôn giáo

b'' Hãy quán chiếu về thời điểm bất định của cái chết

1'' Quán chiếu về tuổi thọ trên thế gian này thật không chắc chắn

2'' Quán chiếu rằng có quá nhiều nguyên nhân dẫn đến cái chết và rất ít nguyên nhân dành cho sự sống

3'' Quán chiếu rằng thời điểm xảy ra cái chết là không chắc chắn bởi vì thân thể con người rất mong manh dễ hư hoại.

c'' Quán chiếu rằng vào thời điểm diễn ra cái chết, sẽ không ai có thể hỗ trợ ngoại trừ sự tu tập tôn giáo

1'' Bạn bè sẽ không thể hỗ trợ.

2'' Tài sản vật chất không thể hỗ trợ.

3'' Thân thể của quý vị cũng không thể giúp ích.



b. Con đường thật sự để được lợi thế trọn vẹn của một cuộc sống an lạc và thuận duyên. [98]

Con đường thật sự để được lợi thế trọn vẹn của một cuộc sống an lạc và thuận duyên được trình bày trong ba phần:

1. Rèn luyện trí tuệ trong các giai đoạn của lộ trình dành cho hành giả có khả năng giới hạn (chương 9-16).

2. Rèn luyện trí tuệ trong các giai đoạn của lộ trình dành cho hành giả có khả năng trung bình (chương 17-24).

3. Rèn luyện trí tuệ trong các giai đoạn của lộ trình dành cho hành giả có khả năng siêu việt

1) Rèn luyện trí tuệ trong các giai đoạn của lộ trình dành cho hành giả có khả năng giới hạn

Có ba phân đoạn trong phần này:

1. Sự rèn luyện thật sự về tâm thức cho hành giả có khả năng giới hạn (Chương 9-15)

2. Sự đo lường thái độ dành cho hành giả có khả năng giới hạn (Chương 16)
3. Loại bỏ những nhận thức sai lầm về thái độ của hành giả có khả năng giới hạn (Chương 16)

a) Sự rèn luyện thật sự về tâm thức cho hành giả có khả năng giới hạn

Sự rèn luyện này có hai phần:

1. Phát triển trạng thái quán chiếu tâm nỗ lực tinh tấn cho lợi ích của những kiếp sống vị lai. (Chương 9-10)
2. Dựa vào những phương tiện để đạt được hạnh phúc trong kiếp sống tiếp theo (Chương 11-15)

i) Phát triển trạng thái quán chiếu tâm nỗ lực tinh tấn cho lợi ích của những kiếp sống vị lai

Điều này được diễn giải trong hai phần:

1. Chánh niệm về cái chết, quán chiếu rằng quý vị sẽ không tồn tại lâu trong cõi đời này (Chương 9)
2. Quán chiếu điều gì sẽ xảy ra trong đời sống tương lai của quý vị: hạnh phúc hay khổ đau của hai loại sự sống (Chương 10)

a' Chánh niệm về cái chết, quán chiếu rằng quý vị sẽ không tồn tại lâu trong cõi đời này

Chánh niệm về cái chết bao gồm bốn phần:

1. Các sai lầm vì không trau dồi chánh niệm về cái chết
2. Những ích lợi của việc trau dồi này
3. Loại chánh niệm về cái chết mà quý vị cần phát triển
4. Phương pháp trau dồi sự chánh niệm về cái chết

1' Các sai lầm vì không trau dồi sự quán niệm về cái chết

Như đã đề cập trong phần trước, có bốn sai lầm ngăn trở quý vị hướng đến cuộc sống hoàn toàn an lạc: [(1) lấy sự bất tịnh làm tịnh, (2) lấy khổ làm vui, (3) vô thường mà cho là thường còn, (4) vô ngã mà cho là tự ngã]. Thoạt đầu, chỉ có quan niệm cho sự vô thường là vĩnh hằng chính là con đường dẫn đến khổ đau. Quan niệm này bao gồm hai phần: nghĩa thô thiển và tinh tế. Trong hai phần trên, từ phần suy nghĩ thô thiển của quý vị về sự vô thường, hay chính là sự chết, thì con đường dẫn đến đau khổ

chính là ý nghĩ “Tôi sẽ không chết” [99] Tất cả mọi người đều biết rằng cái chết cuối cùng rồi sẽ đến. Tuy vậy, với từng ngày trôi qua, họ đều cho rằng “Ngày mai tôi vẫn chưa chết đâu, ngày mai tôi vẫn chưa chết đâu” và họ gắn chặt suy nghĩ này cho đến phút giây diễn ra cái chết. Nếu thái độ này che mờ lý trí và quý vị không tìm phương thuốc cứu chữa cho tâm thức, quý vị sẽ tiếp tục nghĩ rằng quý vị tồn tại mãi trên cuộc đời này. Tiếp theo, khi quý vị vẫn còn thái độ này, quý vị sẽ tiếp tục suy nghĩ đơn thuần về cách đạt được hạnh phúc và tránh đau khổ chỉ cho kiếp sống này “Tôi cần điều này và điều kia”. Quý vị sẽ không tinh tấn tu tập tôn giáo bởi lẽ quý vị không nghĩ về những điều quan trọng vô cùng, như về những kiếp sống tương lai, sự giải thoát, và nhất thiết trí {toàn giác}. Dù rằng quý vị có thể tinh cở tham gia học hỏi sự quán chiếu, thiền định, v.v..., thì điều đó chỉ phục vụ cho mục đích của kiếp sống này, và bất cứ phẩm hạnh nào quý vị tạo ra cũng chỉ có năng lực yếu ớt. Hơn nữa, bởi vì sự thực tập của quý vị bao gồm cả những việc sai trái, tội lỗi và sự vi phạm, sẽ rất hiếm để việc thực tập phẩm hạnh này không bị trộn lẫn với nguyên nhân dẫn đến sự tái sinh đầy đau khổ. Thậm chí nếu quý vị cố gắng thực tập để hướng đến những kiếp sống tương lai thì quý vị cũng không thể tránh được trì hoãn do lười biếng với suy nghĩ “Cuối cùng tôi cũng sẽ làm thôi”. Bằng việc tiêu phí thời gian cho những sự xao lãng như ngủ nghê, thờ ơ, những cuộc tán gẫu vô nghĩa, ăn uống, quý vị sẽ không đạt được thành quả thích đáng, vì chỉ có những nỗ lực tinh tấn mới vươn đến được thành quả ấy.

Do đó, nếu quý vị bị cám dỗ bởi mong nghĩ rằng cơ thể và cuộc sống này sẽ kéo dài trong một thời gian dài, quý vị sẽ tạo ra sự tham chấp to lớn vào vật chất và dịch vụ phục vụ cho bản thân. Như thể bị cuốn vào dòng sông, quý vị sẽ đắm chìm vào sự thù nghịch hướng đến những điều đã cản trở quý vị, hay những điều mà quý vị lo ngại rằng sẽ cản trở quý vị có được những thú vui mà quý vị đang bám víu; quý vị sẽ đắm chìm vào ảo tưởng vốn thiếu hiểu biết về những sai trái của chúng; và hậu quả của cả hai là, quý vị sẽ đắm chìm vào các phiền não của sự kiêu ngạo

và đổ ky, cũng như những phiền não hệ lụy tiếp theo. Hậu quả của những điều này là quý vị tiếp tục gây tạo thêm những việc bất thiện mỗi ngày như mười ác nghiệp của thân, khẩu, ý, năm tội ác ngũ nghịch, các hành động xấu khác tiếp cận với các tội ngũ nghịch¹, và sự từ bỏ những lời huấn thị vĩ đại, tất cả chúng đều có mãnh lực hoàn toàn trong việc tạo ra sự khốn khổ cùng cực ở những nơi ví dụ như những giới bất hạnh. [100] Bằng việc tạo khoảng cách ngày càng lớn giữa bản thân với những phương pháp chữa trị - vị cam lồ của những lời huấn thị vĩ đại, quý vị sẽ phá hủy cuộc đời quý vị ra khỏi địa vị cao đẹp² và những điều tốt lành khác. Rồi thì, cái chết sẽ mang quý vị đi và ác nghiệp sẽ đưa quý vị đến nơi đây khó chịu và nóng bức với sự đau khổ cùng cực và khắc nghiệt của những giới bất hạnh. Còn điều gì tệ hơn thế nữa không? Trong tác phẩm *Tứ Bách Kệ Tụng*³:

Điều gì có thể nguy hiểm hơn
Việc ngủ vùi như thể thật no ấm
Trong khi lại phó mặc cho thân chết
Là thủ lĩnh ba giới, chỉ mình hảnh mà không có bậc đạo sư?

Tương tự, trong tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận*⁴

Ta sẽ phải từ bỏ tất cả
Nhưng bởi không nhận biết điều này
Nên ta đã phạm nhiều lầm lỗi
Chỉ vì lợi ích về bản hay thù

¹BA240 Đó là năm loại trọng tội kể sau tội ngũ nghịch: (1) Loạn luân với mẹ mình nếu bà ấy là một A-la-hán; (2) Giết một vị Bồ-tát; (3) hay giết một vị tôn giả theo lộ trình thiền Tiểu thừa; (4) trộm cắp các tài nguyên, nguồn lợi của cộng đồng; và (5) thù hận, phá hủy một ngôi chùa hay một bảo tháp.

²Địa vị cao đẹp ở đây chính là việc sinh ra làm người hay làm một vị trời.

³BA241 Cs: 1.1; P5246:131.2.3-5.

⁴BA242 BCA: 2.34; P5272: 246.3.4.

2' Lợi ích của việc trau dồi sự hiểu biết về cái chết

Khi người ta có một ít hiểu biết về lời huấn thị rằng họ sẽ chết vào hôm nay hoặc ngày mai, họ nhận thấy rằng bạn bè và những sở hữu vật chất sẽ không đồng hành cùng họ, và vì vậy họ từ bỏ sự khát vọng về chúng. Rồi một cách tự nhiên, họ mong muốn tận dụng hữu ích cuộc sống của con người thông qua đức hạnh ví dụ như hạnh bố thí. Vì vậy, nếu quý vị hình thành sự hiểu biết đích thực về cái chết, quý vị sẽ nhận thấy mọi nỗ lực vất vả để đạt đến những điều trên thế gian như vật chất, sự tôn kính và nổi tiếng đều vô ích tương tự như hành động lựa trâu mà thôi, và đó cũng là căn nguyên của sự lừa dối. Tiếp đó, quý vị sẽ rời xa được những việc làm sai trái. Với sự nỗ lực bền bỉ và tinh tấn, quý vị tích lũy thiện nghiệp bởi những việc đức hạnh như quy y và duy trì sự kỷ luật đạo đức. Bằng phương tiện ấy, quý vị sẽ mang lại ý nghĩa lâu bền cho những thứ vốn dĩ không có ý nghĩa như vậy, ví dụ như thân thể này. Quý vị sẽ vươn đến một tư cách cao thượng và hướng dẫn người khác cùng đi con đường này. Còn điều gì ý nghĩa hơn thế nữa không?

Vì nguyên do ấy, nhiều ví dụ được sử dụng trong kinh tạng nhằm ca ngợi sự chính niệm về cái chết. Kinh *Đại Bát Niết Bàn*¹ nói rằng²:

Trong tất cả các mùa thu hoạch, thì vụ gặt mùa thu là quan trọng nhất. Trong các dấu chân thì dấu chân voi là to lớn nhất. [101] Trong tất cả sự hiểu biết thì sự hiểu biết về vô thường và cái chết là cao cả nhất bởi vì với điều ấy, người loại bỏ được sự chấp thủ, vô minh, và tự ngã của ba giới.

¹Theo bản kinh Tạng ngữ cùng tên chương 3 Phẩm Ai Thán – rất tiếc không tìm thấy đầy đủ trong các bản dịch Việt cùng phẩm này, tất cả đều thiếu mất một câu *trong các mùa thu hoạch, thì vụ gặt mùa thu là quan trọng nhất.*

² BA243 *'Phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i mdo*, P787:147.3.5,147.3.7-8

Tương tự như vậy, thật đáng xung tưng để là một cái búa lập tức đập tan những phiền não và hành động sai trái, để là cửa ngõ mở ra cho mọi đức hạnh và tốt lành, v.v.... Trong tác phẩm – *Tiểu Bộ Kinh* {Udāna-varga}¹:

Hiểu rằng thân thể tựa như chiếc bình bằng đất sét.
Và tương tự, hiểu rằng các hiện tượng {pháp} chỉ là ảo ảnh,
Như vậy các người sẽ phá hủy được thứ vũ khí hoa tâm độc
của quỷ ma
Và vượt ra khỏi cái nhìn của thần chết.

Tương tự²:

Bằng cách nhận biết sự lão hóa, khổ sở vì bệnh tật
Và cơ thể chết đi mà tâm thức rời khỏi từ đó,
Các người sẽ kiên quyết từ bỏ ngôi nhà ngục tù này,
Trong khi những phạm phu thông thường không bao giờ
buông được sự dính mắc.

Tóm lại, thời điểm duy nhất để hoàn thành các mục đích của cuộc sống là ngay bây giờ, khi quý vị đã đạt đến cuộc sống đặc biệt đây an lạc và thuận duyên. Phần lớn quý vị vẫn tiếp tục sống trong những giới đau khổ; một số ít người đến được những cõi hạnh phúc, tuy nhiên đa số họ vẫn ở trong tình trạng thiếu sự an lành. Vì vậy, quý vị sẽ không có cơ may thực tập các lời huấn thị trong những tình huống như thế. Ngay cả khi quý vị ở vào hoàn cảnh thuận lợi cho sự thực tập, thì lý do quý vị không thực tập những lời huấn thị rất có thể là ý nghĩ “Tôi sẽ chưa chết đâu”. Do vậy, chính ý nghĩ rằng quý vị sẽ chưa chết là căn nguyên của sự sa đọa, và phương pháp chữa trị cho điều này chính là chánh niệm về cái chết, nguồn gốc của mọi điều thù

¹BA244 Ud: 18.19; P992: 95.5.7-8.

²BA245 Ibid.: 1.27; P992: 90.1.2-3. Thay vì lus in line 3, Bernhard 1965 đọc là *jig rten. lib.* Jm: 31.60-62; P5650: 58.1.2-6.

thắng. Bởi thế, quý vị không nên nghĩ rằng việc thực tập này chỉ dành cho những người không có được lời huấn thị thâm diệu khác để trau dồi trong lúc thiền. Hay quý vị cũng không nên cho rằng mặc dù điều này có giá trị cho sự thiền tập, quý vị chỉ nên trau dồi nó một ít vào thời điểm bắt đầu quá trình thiền định bởi vì nó không thích hợp cho tu tập tiếp theo. Trái lại, từ sâu thẳm con tim, quý vị phải kiên định rằng sự chánh niệm ấy cần thiết cho cả tiến trình từ ban đầu, trong khi và kết thúc thiền, và sau đó trau dồi điều đó trong quá trình thiền. [102]

3' Loại quán niệm về cái chết mà quý vị cần phát triển

Đối với những ai chưa hề tu tập con đường này thì sự sợ hãi cái chết tự nó hiện ra như một nỗi lo lắng rằng họ sẽ phải rời xa những người thân của mình, v.v.... Sự bám víu mạnh mẽ của họ chính là nguyên nhân gây ra nỗi sợ này. Vì thế, đừng tiếp tục phát triển điều này ở đây. Vậy thì, quý vị nên phát triển điều gì? Dĩ nhiên, không có bộ phận nào trên cơ thể quý vị, cái mà quý vị chiếm giữ thông qua nghiệp và những phiền não, sẽ tồn tại trước cái chết. Nhưng, điều này có thể làm quý vị sợ hãi, quý vị không thể ngừng sợ hãi được. Tuy nhiên, quý vị chỉ nên e sợ cái chết nếu quý vị không đảm bảo được hạnh phúc cho mình trong những kiếp sống tương lai bằng cách chấm dứt những nguyên nhân dẫn đến những giới khổ khổ và gieo nhân cho địa vị cao đẹp và những điều tốt lành khác. Nếu quý vị soi xét nỗi sợ của mình về điều này, thì quý vị hoàn toàn đủ năng lực để không phải sợ hãi vào thời điểm diễn ra cái chết bởi vì quý vị có thể làm những việc để đảm bảo hạnh phúc trong tương lai. Nếu quý vị không hành động những việc này, quý vị sẽ bị nỗi hối tiếc dày vò vào thời điểm cái chết đến, một cách khái quát, quý vị sợ hãi rằng mình sẽ không được giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử hay một cách cụ thể, quý vị sợ mình sẽ bị đọa vào cảnh giới đau khổ. *Kinh Bốn Sanh*¹ nói²:

¹Hay *Túc Sinh Truyện Kinh, Jàtakamàlà* còn có tên gọi khác là *Bodhisattva Avadànamàlà*.

²BA246 Jm: 31.60-62; P5650: 58.1.2-6.

Dù các người có giữ nhanh thì các người cũng không thể ở lại.

Điều gì lợi ích ở nơi đó

Ngoài sự kinh sợ và hãi hùng

Về những điều không thể thay đổi

Vì vậy, nếu các người phân tích về bản chất của thế gian,

Con người hối tiếc trước cái chết vì họ đã phạm tội

Và không tạo được những đức hạnh.

Họ lo lắng về những đau khổ sẽ đến trong đời sống tương lai

Và nỗi sợ hãi cái chết đã phủ mờ tâm trí của họ.

Tuy nhiên, tôi không hề biết về bất cứ điều gì tôi đã làm

Sẽ khiến tôi hối tiếc,

Và tôi đã giúp bản thân quen với những hành động lương thiện

Vậy thì vì sao một người làm theo lời huấn thị lại phải sợ hãi cái chết?

Trong *Tứ Bách Kệ Tụng*:¹

Những ai thấy chắc chắn rằng,

“Tôi sẽ chết”,

Từ bỏ được nỗi sợ hãi.

Vì vậy,

Làm sao họ có thể sợ hãi ngay cả khi tử thần đến? [103]

Do đó, khi quý vị liên tục quán chiếu về sự vô thường, quý vị nghĩ rằng “Chắc chắn tôi sẽ sớm lìa xa thân thể của tôi và mọi nguồn khác”, và quý vị chấm dứt lòng khát khao đã khiến mình hy vọng về việc không rời bỏ chúng. Kết quả là, quý vị sẽ không còn nỗi sợ hãi cái chết gây ra bởi sự đau buồn về việc rời bỏ.

4’ Làm thế nào để trau dồi chánh niệm về cái chết

Tu tập điều này thông qua ba căn nguyên, chín lý do, và ba quyết định. Ba căn nguyên là:

¹BA247 Cs: 1.25; P5246:133.3.4-5.

- (1) Chết là điều chắc chắn
- (2) Không thể biết rõ ràng về thời điểm chết
- (3) Vào thời điểm diễn ra sự chết, không điều gì giúp ích được ngoài sự thực hành tu tập tôn giáo

a” Quán chiếu rằng cái chết là điều chắc chắn

Sự thiên về lẽ tất nhiên của cái chết bao gồm ba khía cạnh:

- (1) Tử thần dứt khoát sẽ đến, và vì vậy không thể né tránh được;
- (2) Cuộc đời của quý vị không thể kéo dài và dần dần suy giảm; và
- (3) Khi quý vị còn sống, có rất ít thời gian để thực hành tu tập tôn giáo

1” Quán chiếu rằng Tử thần (thần chết) dứt khoát sẽ đến, và vì vậy không thể né tránh được

Bất kể khi sinh ra quý vị mang thân hình như thế nào, thì cái chết sẽ đến. Trong *Tiểu Bộ Kinh*¹:

Nếu tất cả các vị Phật, các vị Bích Chi Phật và các đệ tử Thanh Văn,
Đều rời xa thân thể họ,
Thì có thể nói gì về thân phàm phu?

Bất kể quý vị ở đâu, thì cái chết sẽ đến. Trong tác phẩm cùng tên²:

Nơi sinh sống nào không bị cái chết ảnh hưởng –
Một nơi như thế không hề tồn tại.
Nơi ấy không tồn tại ở không trung, không tồn tại ở biển khơi,
Hay không tồn tại ngay khi các người sống giữa vùng núi

¹BA248 Ud: 1.25; P992: 90.1.1-2. Kệ này trích trong bản skt. của Bernhard.

²BA249 Ibid.: 1.26-27 (1.25-26 Bản của Bernhard); P992: 90.1.2-3.

Sự hủy hoại do cái chết của chúng sinh đang sống là như nhau ở bất kỳ thời điểm nào trong quá khứ hay tương lai. Trong tác phẩm cùng tên:

Người khôn ngoan hiểu rằng
Tất cả những ai đã sinh ra cũng sẽ mất đi,
Rời bỏ thân này, và đi đến cuộc đời kế tiếp
Vì vậy, hãy tạo những nghiệp lành bằng cách tuân theo lời
huấn thị.

Quý vị không thể thoát khỏi cái chết bằng việc trốn chạy, quý vị cũng không thể xua đuổi cái chết bằng những câu thần chú. Trong *Gián Vương Kinh* {*Kinh Như Lai Thị Giáo Thắng Quân Vương*}¹:

Lấy ví dụ, bốn ngọn núi vĩ đại từ bốn hướng – rắn chắc, cứng cỏi, đặc ruột, không thể phá hủy, không thể làm hỏng, không khe nứt, vô cùng kiên cường và cùng hiệp thành một – vươn thẳng lên bầu trời và hủy hoại trái đất. [104] Tất cả cỏ cây, thân, cành, lá và tất cả chúng sinh, sự sống, và sinh vật đều bị nghiền thành tro bụi. Khi những ngọn núi này đến, thì không dễ dàng để trốn chạy nhanh chóng, hay xua đuổi chúng bằng vũ lực, của cải, những chất liệu ma thuật, Mật chú hay thuốc men. Đại Vương, ngài cũng vậy, bốn điều đáng sợ này đến, và không dễ dàng để trốn chạy nhanh chóng, hay xua đuổi chúng bằng vũ lực, của cải, những chất liệu ma thuật, Mật chú hay thuốc men. Bốn điều ấy là gì? Đó là tuổi già, bệnh tật, cái chết và sự suy tàn. Tâu Đại Vương, tuổi già đến và hủy hoại thời thanh niên, bệnh tật đến và hủy hoại sức khỏe, sự suy tàn đến và hủy hoại tất cả những điều thù thắng, và cái chết đến để hủy hoại cuộc sống. Thật không dễ dàng để trốn chạy nhanh chóng khỏi chúng, hay xua đuổi

¹BA250 *Ārya-rājavavādaka-nāma-mahāyānā-sūtra*, trích dẫn trong Vaidya 1960b: 114;P887:79.5.4-80.1.2.

chúng bằng vũ lực, của cải, hay đập tắt chúng với chất liệu, Mật chú hay thuốc men.

Ga-ma-pa (Ka-ma-ba) nói rằng “Hiện giờ chúng ta nên sợ hãi cái chết. Đến thời điểm diễn ra cái chết chúng ta không nên sợ hãi. Nhưng chúng ta đang làm ngược lại – hiện tại chúng ta không sợ chết và đến thời điểm chết chúng ta lại đâm móng tay vào ngực mình”.

2” Quán niệm rằng cuộc đời của quý vị không thể kéo dài và dần dần suy giảm

Trong *Kinh Nhập Thai*¹:

Hiện tại, nếu chúng ta bảo vệ tốt cơ thể để sống thoải mái, thì chúng ta sẽ thọ lâu nhất là một trăm năm hoặc hơn một chút.

Vì vậy, tuổi thọ tối đa không vượt qua con số này. Ngay cả khi có thể sống lâu, thì thời gian dẫn đến cái chết sẽ trôi qua rất nhanh. Một năm qua đi bởi nhiều tháng, tháng qua đi bởi nhiều ngày, ngày qua đi bởi ban ngày và ban đêm, tương tự như vậy đối với bình minh, v.v... Do đó, ít ai trong quý vị đạt được tuổi thọ một trăm năm như mong đợi, vì hầu hết quãng đời của quý vị dường như đã kết thúc, và những gì còn lại không thể kéo dài hơn thậm chí trong một khoảnh khắc [105]. Cuộc đời làm giảm đi ngày và đêm mà không hề có khoảng dừng. Trong tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận*²:

Cuộc đời này dần dần mất đi
Cả ngày và đêm mà không dừng
Không gì có thể kéo dài thêm.
Vì sao cái chết lại không đến với một người như ta?

¹BA251 *Garbhāvākṛānti-sūtra* P760:108.4.7-8.

²BA252 BCA: 2.40; P5272: 246.3.7-8.

Hãy quán chiếu điều này qua nhiều ví dụ. Khi dệt vải, người dệt chỉ cần sử dụng một con thoi cho mỗi lần dệt, tuy vậy họ cũng nhanh chóng hoàn tất công việc. Khi những loài vật như con cừu bị đưa đến lò sát sinh, chúng ngày càng tiến gần đến cái chết trong từng bước đi. Nước bị cuốn đi bởi dòng chảy mạnh mẽ của sông hay nước ở thác trên dốc núi nhanh chóng trôi đi mất. Tương tự như những ví dụ này, cuộc đời quý vị sẽ trôi qua và mất đi nhanh chóng. Giống như khi những người chăn gia súc giờ gậy lừa, thì đàn thú nuôi buộc phải theo họ về nhà, vì vậy bệnh tật và tuổi già sẽ đưa quý vị đến nơi hiện diện của thần chết. Bằng cách này, hãy quán tưởng về lẽ tất nhiên của sự chết từ nhiều viễn cảnh. Trong *Tiểu Bộ Kinh*¹:

Ví như khi dệt vải
Các người hoàn tất việc
Do kết từng sợi vải
Thì đời người cũng thế.
Ví như thú giết thịt
Tiến gần lò sát sinh
Qua mỗi bước của mình,
Thì đời người cũng thế.
Như dòng nước chảy xiết
Không thể đảo ngược,
Thì đời người cũng thế
Không đảo ngược được đâu.
Đời khắc nghiệt, ngắn ngủi
Và đầy dẫy khổ đau.
Nó thật nhanh tàn lụi
Tựa như viết trên nước
Bằng một que củi kia.
Tựa đàn gia súc về
Người chăn dắt lừa gậy,

¹BA253 Ud: 1.13-17; P992: 89.5.1-4.

Bệnh tật và tuổi già
Đưa người đến thần chết.

Hơn nữa, kinh điển nói rằng những vị Đại Trưởng lão đã đi đến bờ sông và thiên, dạy rằng chính dòng nước chảy lăn tăn hữu ích cho việc quán tưởng về vô thường. Trong *Phật Truyện Kỳ Kinh*¹, sự vô thường cũng được nói đến qua nhiều ví dụ [106]:

Ba cõi thế gian đều vô thường tựa như áng mây mùa thu.
Sự sống chết của chúng sinh tựa như xem một vũ điệu.
Dòng đời như tia chớp giữa bầu trời;
Trôi đi thật nhanh, tựa dòng thác đổ.

Vì vậy, khi sự quán chiếu nội tâm mang lại ý thức vững vàng về vô thường, hãy quán tưởng vô thường bằng cách ứng dụng hiểu biết của quý vị về nó vào nhiều vấn đề, bởi vì tất cả mọi điều diễn ra xung quanh ta đều dạy về vô thường.

Sau khi liên tục quán tưởng điều này, quý vị sẽ đạt được tri thức vững vàng. Sẽ chẳng ích lợi gì nếu quý vị chỉ quán tưởng sơ sài và rồi cho rằng không có điều gì xảy ra. Ngài Ga-ma-pa đã nói: “Các người cho rằng không có gì xảy ra khi các người tư duy về vô thường, nhưng các người đã thật sự quán chiếu vào lúc nào? Nếu đó là ban ngày, thì các người thường xuyên bị phân tán, và nếu là ban đêm thì các người đã ngủ rồi. Đừng nói dối như vậy!” Vào cuối cuộc đời này, thần chết sẽ hủy hoại quý vị và quý vị sẽ bước vào thế giới tiếp theo. Cho đến thời điểm đó, sẽ không có khoảnh khắc nào mà cuộc đời của quý vị không bị suy giảm, bất kể quý vị đang đi đâu, dạo lòng vòng, hay nằm xuống. Vì vậy, bắt đầu từ thời điểm nhập thai, quý vị không thể dừng lại dù chỉ trong một khoảnh khắc mà luôn luôn tiến đến đời sống tiếp theo. Do đó, thậm chí cuộc sống bị can thiệp của quý vị hoàn toàn tiêu hủy trong một tiến trình đưa đến cái chết mà dẫn đầu là những

¹BA254 *Ārya-lalita-vistara-nāma-mahāyānā-sūtra* Vaidya 1958:13.70; P763:195.1.6.

sứ giả của bệnh tật và sự lão hóa. Cho nên, đừng hân hoan với ý nghĩ rằng khi còn sống, quý vị ổn định một nơi và không đi chuyên đến kiếp sống tiếp theo. Lấy ví dụ, khi bị rơi xuống từ hẻm núi cao, thì khoảng thời gian ở trong không trung đến khi rơi xuống mặt đất không dễ chịu chút nào. Như lời trích dẫn của Nguyệt Xứng trong tác phẩm *Tứ Bách Kệ Tụng (cātuḥ-śakaṭa-īkā)*¹:

Này những con người anh hùng,
bắt đầu từ đêm đầu tiên
Nhập thai vào thế giới này
Người sẽ đi chuyên hằng ngày, không hề trì hoãn
Đề đến nơi Tử thần hiện diện

Trong tác phẩm *Tứ Ngộ Đoạn Diệt Truyện* {Truyện Về Đoạn Diệt Bốn Sai Sót} (*Catur-viparyaya-parihāra-kathā*)²:

Liệu những ai từ đỉnh núi cao rơi xuống?
Có thấy chăng hạnh phúc giữa khoảng không đang hủy diệt?
Nếu họ luôn đuổi theo cái chết từ lúc sinh ra, [107]
Làm sao họ có thể tìm được hạnh phúc trong khoảng thời gian ấy?

Đoạn văn này ngụ ý rằng cái chết chắc chắn sẽ nhanh chóng đến với quý vị.

3” Quán niệm về sự chắc chắn của cái chết đến nỗi thậm chí khi còn sống, quý vị cũng có rất ít thời gian để thực hành tu tập

Thậm chí nếu quý vị có thể sống thọ được khoảng thời gian dài nhất như đã diễn giải ở trên, quý vị sẽ sai lầm khi nghĩ rằng

¹BA255 *Bodhisattva-yogā-caryā-Cātuḥ-śataka-tīkā* P5266: 184.5.2-3.

²BA256 *Catur-viparyaya-[parihāra]-kathā* P5669: 213.3.2-3. Theo danh mục P thì tác giả là Matricitra.

mình có nhiều thời gian. Hầu hết cuộc đời của quý vị đã và đang bị lãng phí. Một nửa quãng đời dành cho việc ngủ, và rất nhiều khoảng thời gian tỉnh thức của quý vị bị hao phí cho những sự phân tán tư tưởng. Hơn thế nữa, khi tuổi trẻ tàn phai, thời điểm cho sự già nua sẽ đến. Sức mạnh của quý vị về thể chất lẫn tinh thần bị thoái hóa đến mức ngay cả nếu quý vị muốn thực hành tu tập, quý vị cũng không còn đủ khả năng làm được. Vì vậy, quý vị chỉ có một vài cơ hội ít ỏi để thực hành những lời giáo huấn. Kinh Nhập Thai nói rằng¹:

Và lại, một nửa thời gian của quãng đời một trăm năm dành cho việc ngủ. Mười năm trải qua thời thơ ấu. Hai mươi năm là của tuổi già. Sự phiền não, than van, nỗi đau đớn về thân xác, bực dọc về tinh thần, và sự lo âu đã chiếm hết thời gian. Hàng trăm loại bệnh tật khác nhau cũng tiêu tốn thời gian của các người.

Trong phẩm *Tứ Ngộ Đoạn Diệt Truyện* {*Truyện Về Đoạn Diệt Bốn Sai Sốt*}²

Trong quãng đời một trăm năm này, ngay cả người thọ nhất cũng kết thúc cuộc đời trong vòn vẹn một trăm năm. Trong số đó, khoảng thời gian khởi đầu của tuổi ấu thơ và kết thúc của tuổi già là hoàn toàn vô ích. Những điều như ngủ nghỉ và bệnh tật làm tiêu hủy mọi hy vọng về việc tu tập, không còn thời gian cho điều đó. Vậy thì còn lại bao nhiêu thời gian trong quãng đời của một chúng sinh để được sống hạnh phúc?

Hơn nữa, Chay-ga-wa nói rằng nếu trừ sáu mươi năm quý vị mất đi cho việc ăn mặc, ngủ nghỉ, và bệnh tật, thì thời gian còn lại

¹BA257 *Garbhāvakraṅti-sūtra* P760:108.4.7-8. Dường như Tsongkhapa dùng bản dịch khác cho đoạn này.

²BA258 *Catur-viparyaya-[parihāra]-kathā* P5669: 213.4.2-3.

quý vị dành để thực hành những lời giáo huấn là không quá năm năm.

Điều này có nghĩa là, những điều kỳ diệu của cuộc đời sẽ chỉ còn là ký ức vào thời điểm của cái chết, như thể quý vị tỉnh dậy và nhớ lại những trải nghiệm thú vị trong một giấc mơ. Hãy suy nghĩ xem: “Nếu kẻ thù của quý vị, cái chết, chắc chắn sẽ đến và không thể ngăn cản, thì vì sao tôi lại hân hoan trong những ảo tưởng về cuộc đời này?” [108] Sau đó hãy quyết tâm rằng quý vị phải thực hành lời giáo huấn và dành những sự phát nguyện thành tâm để thực hiện.

Trong *Kinh Bốn Sanh* {*Túc Sinh Truyện Kinh*}¹:

Alas, này những người thế tục đầy khổ đau,
Ta không yêu thích những điều tạm bợ.
Đến cả đóa sen trắng lộng lẫy này
Rồi sẽ thành ký ức mà thôi.
Alas, thật đáng kinh ngạc rằng người không biết sợ,
Khi sống trong cảnh giới như thế này.
Người vui sướng và hành động không hề lo lắng
Dù Thân chết đã khóa kín mọi con đường.
Bởi vì người có những kẻ thù đầy quyền năng,
Hiểm nguy và không thể ngăn chặn
Đó là bệnh tật, tuổi già và sự chết,
Người hẳn phải đến nơi kinh khiếp trong kiếp sống tiếp kè.
Ta tự hỏi người chín chắn sẽ vui thích điều gì trong việc
đấy?

Tương tự như vậy, trong tác phẩm *Ka-nị-sắc Đại Vương Thư* {*Thư Gửi Vua Kaniṣka*} (*Māha-rāja-kaniṣka-lekha*)²:

Sự nhẫn tâm của Thân chết,

¹BA259 Jm: 32.7-9; P5650: 59.5.7-60.1.2.

²BA260 *Māha-rāja-kaniṣka-lekha* P5411: 221.1.5-7. Tác giả theo danh mục của P. là Māticitra.

Tiêu diệt chúng sinh đầy sức mạnh một cách vô tình
Khi sự tàn sát ấy chắc chắn đến,
Người khôn ngoan có thanh thân gì chẳng?
Nên, khi kẻ chiến binh không khoan nhượng ấy
Chưa đốt cháy chiếc tên bất khả dùng
Mà chúng ta không thoát nổi
Thì hãy tự nỗ lực cho chính hạnh phúc của mình.
Hãy quán chiếu theo phương pháp này.

b” Quán niệm về thời điểm không chắc chắn của sự chết

Cái chết chắc chắn sẽ đến vào một thời điểm giữa ngày hôm nay và một trăm năm sau; nhưng quý vị không chắc chắn trong khoảng thời gian này nó sẽ đến vào ngày nào. Vì vậy, quý vị chẳng thể xác định được liệu rằng hôm nay mình sẽ chết hay không. Tuy nhiên, quý vị phải thừa nhận mình sẽ chết và nên nghĩ là “Tôi sẽ chết hôm nay”. Bởi vì, nếu quý vị không thừa nhận mình sẽ chết và nghĩ là “Hôm nay tôi sẽ không chết”, hay “Có lẽ hôm nay tôi chưa chết đâu”, thì quý vị sẽ tiếp tục dành những sự chuẩn bị để ở lại cuộc đời này mà không chuẩn bị cho kiếp sống tiếp theo của mình. Trong khi đó, quý vị sẽ bị Tử thần bắt đi, và rồi quý vị sẽ chết trong sự hối tiếc. Nếu mỗi ngày quý vị đều chuẩn bị cho cái chết, quý vị sẽ thành tựu được nhiều mục tiêu cho kiếp sống tiếp theo. Vì thế, ngay cả nếu hôm nay quý vị không chết thì trong tương lai quý vị sẽ hoàn thành điều này rất tốt. Nếu quý vị chết, thì điều đó thậm chí ý nghĩa hơn bởi quý vị đã thực hiện những việc mình cần phải làm. [109] Lấy ví dụ, khi chắc chắn rằng kẻ thù lớn sẽ đến và làm hại quý vị nghiêm trọng vào thời điểm giữa hiện tại và một lúc nào đó trong tương lai, nhưng quý vị không biết nó sẽ đến vào ngày nào, thì quý vị đều phải cẩn trọng từng ngày. Đó chính là như thế.

Nếu quý vị suy nghĩ từng ngày rằng “Hôm nay tôi sẽ chết”, hoặc ít nhất là “Có thể hôm nay tôi sẽ chết”, quý vị sẽ hành động tất cả những điều mang lại lợi ích cho kiếp sống tiếp theo mà mình sẽ đi tới, và quý vị sẽ không chuẩn bị để ở lại cuộc đời này. Nếu quý vị không tư duy như vậy, quý vị sẽ nhận thấy mình đang ở

tại kiếp sống này, và quý vị tích trữ mọi thứ cho cuộc sống hiện tại thay vì vì sự lợi lạc cho kiếp sống tiếp theo. Ví như khi dự định ở lại nơi nào đó trong khoảng thời gian dài thì quý vị sẽ dành nhiều sự chuẩn bị để ở lại đó. Nếu quý vị nghĩ rằng quý vị sẽ không ở nơi đó, mà đi đến chỗ khác, quý vị sẽ chuẩn bị để rời khỏi. Vì thế, mỗi ngày quý vị phải tăng trưởng nhận thức rằng cái chết là điều nhất định sẽ đến bằng cách sau.

1” Quán niệm rằng kiếp sống trong thế giới này (Jambudvīpa {Diêm Phù Đề}) thật bất định

Nói chung, tuổi thọ ở Bắc Câu Lưu Châu là khá rõ ràng. Dù ở các châu khác bên cạnh Diêm Phù Đề và Bắc Câu Lưu Châu, không hề có sự chắc chắn rằng liệu một người có thể hoàn thành trọn vẹn kiếp sống của chính mình hay không, nhưng phần nhiều có một tuổi thọ xác định. Tuổi thọ ở cõi Diêm Phù Đề vô cùng bất định, vào khoảng từ khởi đầu gần không thể đo đạc được, cho đến độ dài tối đa cuối cùng là mười năm. Xa hơn, quý vị có thể nhận thấy rằng không có gì chắc chắn về việc cái chết sẽ đến vào tuổi thanh niên, tuổi già hay vào khoảng giữa. Cùng trong nguồn cảm hứng ấy, tác phẩm *Vi Diệu Pháp Báo Luận* nói rằng¹:

Tuổi thọ nơi đây thật bất định:

Vào lúc kết thúc chu trình, nó là mười năm;

Vào lúc khởi đầu, không thể đo được.

Trong tác phẩm *Tiểu Bộ Kinh*²:

Trong số chúng sinh mà ta gặp buổi sáng

Chiều đến ta không còn thấy một vài người

Trong số chúng sinh mà ta gặp buổi chiều nay

Sớm mai vài người ta không còn thấy nữa

Tương tự:

¹BA261 AK: 3.78cd; P5590:120.2.5.

²BA262 Ud: 1.7-10; P992: 89.4.6-8.

Khi rất nhiều đàn ông và phụ nữ
Và ngay cả những thanh niên qua đời,
Làm sao người tự tin để nói,
“Người ấy còn quá trẻ để chết đi”?
Một số người chết trong bụng mẹ,
Một vài người chết mới đẻ ra
Số kia chết ở lứa biết trườn
Số nữa chết khi vừa biết chạy.
Một số đã già, một vài trẻ
Số tuổi thanh niên, số tuổi chơi
Đều phải ra đi từng kẻ một,
Tựa trái chín kia phải rụng rời. [110]

Hãy ghi nhớ những trường hợp khi quý vị chứng kiến hoặc nghe tin về các vị đạo sư hay bạn bè đã đến đoạn cuối của kiếp sống nhưng lại ra đi mà chưa hoàn thành được những dự định, hay đột ngột qua đời bởi các nguyên do nội tại hoặc ngoại cảnh. Hãy nhận thức về cái chết, ngẫm nghĩ và ngẫm nghĩ rằng: “Minh cũng phải lệ thuộc vào cái chết như thế thôi”.

2” Quán chiếu rằng nguyên nhân của cái chết thì vô cùng và nguyên nhân cho sự sống thật ít ỏi

Nhiều chúng sinh hữu tình và những vật vô tri đã làm tổn hại cuộc sống này. Hãy nghĩ sâu sắc về nhiều loại tổn thương do con người và ma quỷ gây ra; bao nhiêu loài vật nguy hiểm gây tổn hại đến sự sống và tay chân; và tương tự, những điều tai hại thật lớn xảy ra bởi những chứng bệnh bên trong và các yếu tố ngoại cảnh. Hơn nữa, cơ thể của quý vị được cấu thành từ bốn yếu tố - đất, nước, lửa và gió - và ngay cả chúng sẽ gây nguy hiểm cho nhau nếu bị mất cân bằng. Khi một yếu tố nào đó dư thừa và các yếu tố kia thiếu hụt thì bệnh tật phát sinh, và cuộc đời của quý vị bị cướp đi. Do vậy, khi những điều nguy hiểm có mặt bên trong

quý vị thì cơ thể và cuộc sống sẽ không được an toàn. Trong nguồn cảm hứng này, *Kinh Đại Bát Niết Bàn*¹:

Ý niệm về cái chết là những kẻ thù đáng ghét đó luôn vây quanh cuộc đời này, hủy hoại cuộc sống trong từng khoảnh khắc. Không điều gì có thể kéo dài tuổi thọ của các người.

Tương tự, trong tác phẩm *Bảo Hành Vương Chính Luận* {Tràng Hoa Quý Báu} của Long Thọ²:

Các người đứng giữa những nguyên nhân của cái chết
Như ngọn đèn hiu hắt đứng giữa cơn gió mạnh.

Thêm vào đó là tác phẩm *Bằng Hữu Thư* {Lá Thư Bằng Hữu} của Ngài³:

Cuộc đời vô thường hơn cả bong bóng nước
Bị đập vỡ bởi những làn gió hiểm nguy
Nên, người có thể thờ ra rồi hít vào
Hay thức dậy sau giấc ngủ - đã là những điều kỳ diệu.

Trong tác phẩm *Tứ Bách Kệ tụng*⁴:

Khi Tứ Đại không đủ sức mạnh làm hại lẫn nhau,
Được gọi là hợp thể cân bằng, và sự hỷ lạc về thể chất xuất hiện
Nhưng thật hoàn toàn không hợp lý khi dành tên gọi “hỷ lạc”
Cho một hợp thể vốn xảy ra ngược lại.

Vì đây là thời điểm mà năm điều không thanh tịnh {ngũ chủng bất tịnh}¹ nhanh chóng lan tỏa nên rất ít người tích lũy được đại

¹BA262 Ud: 1.7-10; P992: 89.4.6-8.

²BA263 *Rāja-parikathā-[mala]ratnāvalī* (Ra): 4.17; P5658,179.5.2.

³BA264 *Suḥrī-lekha*: 57; P5682: 236.4.5-6.

⁴BA265 Cs: 2.41; P5246: 133.4.7.

lực của những nghiệp lành, điều giúp cho tuổi thọ lâu dài. Tương tự, vì năng lực chữa bệnh của thực phẩm và v.v... mà ta dùng rất yếu, nên quý vị kém sức đề kháng bệnh tật. Thực phẩm dư trữ mà quý vị dùng không dễ dàng tiêu hóa và vì vậy, điều đó làm giảm khả năng thúc đẩy những thành tố tốt cho cơ thể. Hơn nữa, bởi vì quý vị rất ít làm những việc tích lũy công đức và những việc sai trái của quý vị lại đẩy sức mạnh, nên những việc thực hành như tụng đọc Mật chú rất ít công hiệu. Tất cả những điều này khiến cho việc kéo dài tuổi thọ của quý vị vô cùng khó khăn.

Hơn nữa, không có nguyên nhân nào để sống còn lại không trở thành nguyên nhân của cái chết. Nói cách khác, quý vị tìm kiếm những điều như thức ăn và nước uống, chỗ nương náu và bằng hữu để không phải chết đi, nhưng thậm chí những điều này có thể trở thành nguyên nhân cho cái chết. Ví dụ như quý vị có thể ăn nhầm thực phẩm hoặc uống nhầm nước, hoặc tiêu thụ quá nhiều hay quá ít. Nơi ở của quý vị có thể bị sập đổ, hoặc bạn hữu có thể lừa dối quý vị. Vì vậy, rõ ràng là không có nguyên nhân nào để sống còn lại không thể trở thành nguyên nhân của sự chết. Bởi vì bản thân cuộc đời luôn di chuyển về phía cái chết, nên những điều kiện phục vụ cuộc sống không mang lại sự an toàn cho dù chúng có nhiều vô số. Trong tác phẩm *Bảo Hành Vương Chính Luận*²:

Nguyên nhân của cái chết thì nhiều
Nguyên nhân cho sự sống lại ít ỏi
Chúng cũng thành nguyên nhân gây cái chết
Nên hãy luôn thực hành lời huấn thị.

¹BA266 Năm bất tịnh (snyigs ma Inga) là các bất tịnh về (1) chúng sinh, (2) phiền não, (3) các ngã, (4) quan điểm triết học và (5) các nguồn tài nguyên.

²BA267 Ra: 3.79; P5658: 179.1.5.

3” Quán niệm rằng thời điểm diễn ra cái chết là không chắc chắn bởi cơ thể con người rất mong manh

Thân thể quý vị thật mong manh như một bong bóng nước. Vì vậy, việc tiêu hủy nó không gây ra nhiều thiệt hại. Cuộc đời của quý vị có thể bị lấy đi bởi những điều mà quý vị chỉ tưởng tượng rằng nó có hại, như thể bị một cái gai châm chích. Do đó, quý vị sẽ dễ dàng bị bất kỳ nguyên nhân nào của cái chết đánh bại. Trong tác phẩm *Bằng Hữu Thư*¹ [112]:

Nếu ngay cả tro tàn cũng không còn lại khi thế giới vật chất
Trái đất, núi Tu-di, và biển cả
Bị bảy vàng thái dương nóng rực đốt cháy tan,
Liệu có cần đề cập đến con người, vốn tạm bợ mong manh?

Sau khi quán chiếu theo cách này, quý vị nên quyết tâm rằng bởi vì không có gì chắc chắn về thời điểm thân chết sẽ hủy hoại cơ thể và cuộc sống của quý vị, nên quý vị sẽ thực hành giáo huấn ngay bây giờ, và không còn tự cho rằng mình vẫn còn thời gian. Hãy cam kết điều này nhiều lần từ sâu thẳm con tim quý vị. Trong tác phẩm *Ka-ni-sắc Đại Vương Thư* {*Thư Gửi Vua Kaniṣka*)}²:

Thân chết không là
bằng hữu của ai,
Đột ngột tấn công.
Nên đừng chờ đợi
Để mà nói rằng
“Để đến ngày mai
Tôi làm điều đó”.
Hãy nên nhanh chóng
Thực hành lời dạy
Siêu tuyệt thâm sâu.

¹BA268 *Suḥṛī-lekha*: 57; P5682: 236.4.5-6.

²BA269 *Māha-rāja-kaniṣka-lekha* P5411: 221.1.4-5.

Thật là không hay
Người ta nói rằng,
“Tôi hoãn việc kia
Đến ngày mai làm
việc của hôm nay”
Rồi ngày mai đến,
Người phải ra đi
Chắc chắn sẽ đến.

Hơn nữa, vua của các nhà du-già, śrī Jagata mitrananda {tên dịch nghĩa Thượng sư Toàn Hữu Lạc} trong tác phẩm *Nguyệt Vương Thư* nói rằng¹:

Này vị vua thế gian,
Khi thân vay mượn này
Vẫn hãy còn khỏe mạnh,
Chưa bệnh tật yếu suy,
Hãy tận dụng thân kia
Một cách thật hữu ích,
Hãy hành động để dứt
Nỗi sợ hãi của người
Về bệnh, chết, hư hoại.
Khi bệnh, chết, suy tàn,
Và tương tự xảy ra,
Có lẽ người nhớ đến
Việc thực hành tu tập,
Nhưng rồi điều chi nữa
Có thể làm được đây?

Quan niệm về thời điểm bất định của cái chết là một trong ba điều căn bản quan trọng nhất. Đây chính là điều sẽ tái định hướng tâm trí của quý vị, vì vậy hãy thật nỗ lực cho việc ấy.

¹BA270 *Candra-rajā-lekha (Thư gửi cho Nguyệt Vương)*, P5689: 251.2.2-4. Danh mục P liệt kê tác giả là Jagata-mitrānanda.

c” Quán niệm rằng vào thời điểm diễn ra cái chết, không điều gì có thể giúp đỡ cho quý vị ngoài sự thực hành tôn giáo 1” Bạn hữu sẽ không giúp được

Khi quý vị nhận thấy mình phải đi đến kiếp sống tiếp theo, bất kể có nhiều người thân và bạn hữu lo lắng, yêu thương và ở xung quanh quý vị vào thời điểm ấy, thì quý vị cũng không thể mang một ai đi cùng với mình.

2” Vật chất sẽ không giúp được

Bất kể quý vị có hàng đồng trang sức đẹp đẽ như thế nào thì quý vị cũng không thể mang theo dù chỉ một món đồ nhỏ.

3” Thân thể quý vị sẽ không giúp được

Bởi vì quý vị phải vứt bỏ ngay cả thịt xương mình mà quý vị đã được sinh ra cùng nó, thì liệu có cần đề cập điều gì khác nữa không?

Vì vậy, hãy nghĩ rằng: “Điều tất nhiên xảy ra là mọi thứ tuyệt vời trên thế gian này sẽ rời bỏ tôi; Tôi cũng phải bỏ chúng lại phía sau, và đi tới một thế giới khác. Thật vậy, hôm nay điều ấy sẽ xảy ra!”. [113] Quán niệm rằng bằng cách nào, để ở thời điểm của cái chết, chỉ có sự thực hành tôn giáo sẽ là nơi nương tựa, là sự bảo vệ và phòng hộ cho quý vị. Trong tác phẩm *Ka-ni-sắc Đại Vương Thư* {Thư Gửi Vua Kaniṣka)¹:

Khi nghiệp quá khứ đã tạo nên kiếp sống này
Trôi qua,
Và các người được kết nối bởi tạo nghiệp mới
Và được thần chết dẫn dắt đi,
Thì mọi người đều quay trở về.
Ngoại trừ công đức và tội lỗi của các người,
Thì không điều gì sẽ đi theo các người được.
Hãy hiểu điều này và thực hành thật tốt.

Tương tự, Sri Jagata-mitrananda nói rằng²:

¹BA271 *Māha-rāja-kaṇiṣka-lekha T54U*: 242.4.8-242.5.2.

²BA272 *Candra-rajā-lekha P5689*: 251.4.8-251.5.2.

Thánh Vương, bất kể người đã đạt giàu sang đến mức nào,
Khi người khởi hành đến kiếp sống khác,
Như chiến binh đại bại trên sa mạc,
Người cô độc không con trẻ vợ hiền,
Không bằng hữu, và cũng không y phục
Không vương quốc, không cung điện nguy nga.
Dù quyền lực và đội quân bất bại,
Thì người cũng không nghe hay thấy họ.
Rút cuộc không một người hay một vật
Sẽ đi theo người.
Tóm lại, nếu cái tên người cũng thiếu,
Liệu cần nói về điều gì nữa không?

Hãy cố gắng đạt đến hạnh phúc vĩnh cửu cho những kiếp sống tiếp theo của quý vị bằng việc quán niệm về cái chết theo cách này, quán chiếu về sự an lạc và thuận duyên quan trọng, khó đạt được, và dễ dàng đánh mất như thế nào bất kể quý vị phải khó khăn để nhận về. Nếu thay vào đó, quý vị chỉ đi tìm kiếm niềm vui và né tránh né đau khổ cho đến thời điểm chết, thì quý vị sẽ cần tham dự một khóa học về đạo hạnh để vượt qua hành vi của loài vật, bởi vì những con vật giỏi hơn loài người trong việc tìm những niềm vui tạm thời. Nếu không, dù quý vị có đạt được một cuộc sống trong cảnh giới hạnh phúc, điều đó cũng vô nghĩa như là quý vị không có mà thôi. Bởi vì, như trong tác phẩm “*Nhập Bồ-đề Hành Luận*” nói rằng¹:

Những người bị nghiệp xấu hành hạ,
Đã lãng phí sự an lạc và cơ duyên tuyệt vời thật khó đạt
Để tìm lấy những điều vật vãnh
Những điều không hiếm hoi mà ngay cả loài vật cũng có
được.

¹BA273 BCA: 8.81; P5272: 256.2.2-3.

Vì vậy, dù rằng thật khó khăn trong việc sinh khởi chánh niệm về cái chết, quý vị vẫn phải thực hiện vì đó là nền tảng cho con đường giác ngộ. Bo-do-wa đã nói rằng:

Đối với tôi: “sự trình hiện và loại trừ”¹ chính là phương pháp thiền của tôi về vô thường. [114] Với cách đó, tôi gạt ra tất cả những trình hiện trong cuộc đời này như bạn bè, người thân họ hàng, và tài sản sở hữu. Sau đó, nhận thức rằng tôi luôn phải một mình đi đến kiếp sống tiếp theo mà không mang gì bên mình, tôi nghĩ rằng tôi sẽ không làm điều gì ngoài tu tập tôn giáo. Từ đó, cuộc sống không dính mắc bắt đầu. Trước khi điều này sinh khởi được trong tâm trí các người thì con đường thực tập những lời huấn thị vẫn còn đóng kín.

Tương tự, ngài Dōl-wa nói rằng:

Đi theo con đường này, hãy tích lũy những sự góp nhặt tri thức và thanh lọc những ngăn trở. Hãy gửi lời thỉnh cầu đến đức Phật và đạo sư. Hãy quán niệm một cách thiết tha với sự kiên trì bền chí. Nếu các người thực hiện những điều này, cho dù các người có thể nghĩ rằng tri thức ấy không nảy sinh thậm chí trong một trăm năm nữa, thì nó vẫn sẽ sinh khởi

¹BA274 Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan, mChan: 223.6, cho rằng po-to-wa được hỏi một cách nhún nhường bởi một triết gia: có khẳng định gì về hệ thống của ông trong mối liên hệ đến sự trình hiện và sự loại trừ cũng như là các hiện tượng tích cực và tiêu cực. Ngài đã khéo léo trả lời qua việc dùng thuật ngữ trong khuôn khổ kinh nghiệm về tôn giáo của mình, hơn là trong khuôn khổ bàn luận triết lý. Việc chơi chữ của ông ta về các thuật ngữ trình hiện và loại trừ thật rõ ràng trong bản dịch, nhưng không được rõ cho các hiện tượng tích cực (sgrub pa) và tiêu cực (sgrub pa), ông dùng từ ngữ cho hiện tượng tiêu cực để tạo thành một lối chơi chữ qua việc sử dụng từ có âm tương tự vốn nghĩa là "ngăn trở" ('gags pa).

bằng cách nào đó bởi vì không một pháp cấu hợp nào giữ nguyên như ban đầu.

Khi có người hỏi ngài Ga-ma-pa về việc thay đổi đối tượng thiền, ngài bảo vẫn sử dụng lại cùng một đối tượng ấy. Khi có người hỏi ngài về điều gì sẽ đến tiếp theo, ngài bảo: “Không có điều gì nữa”¹.

Điều này nghĩa là nếu trong trường hợp tâm thức của quý vị thích hợp, hãy thiền về những điều tôi đã giải thích bên trên². Nếu tâm không hợp, hãy nắm bắt bất cứ điều gì thích hợp trong số chín nguyên nhân và ba căn nguyên. Hãy quán chiếu lặp lại nhiều lần cho đến khi quý vị xoay chuyển được tâm thức khỏi những hoạt động trong cuộc sống, như thể tô điểm cho chính quý vị trong quá trình dẫn đến nền tảng của sự thực tập.

Bất kể những lời huấn thị phụ thuộc vào vị đạo sư, sự an lạc và thuận cảnh, và sự vô thường có thể xảy ra ngay trong lời dạy của đức Phật và những luận giải, hãy nhận biết rằng những điều này cần phải được thực tập và duy trì bằng thiền. Nếu thực hiện như vậy, quý vị sẽ dễ dàng nhận thấy mục tiêu của Bạc Điều Ngự. Hãy hiểu biết rằng quý vị cũng phải tiến lên theo phương pháp này trong bối cảnh của những lời huấn thị khác.

¹BA275 Locho Rimbochay nói rằng hai điều này hoán đổi nhau nghĩa là quý vị phải ở lại với một đối tượng thiền.

²BA276 Locho Rimbochay chú giải rằng điều này nghĩa là sự thông tuệ của quý vị đủ rõ để quán chiếu lên điều đã được giải thích trên.

Chương 10: Quán Tưởng về Kiếp Sống Tương Lai của Quý Vị

b' Quán chiếu những điều sẽ xảy đến trong đời sống tương lai của quý vị: hạnh phúc và khổ đau của hai hạng chúng sanh

1' Quán chiếu sự đau khổ của chúng sinh ở những địa ngục

a'' Quán chiếu sự đau khổ của chúng sinh trong những địa ngục nóng

b'' Quán chiếu sự đau khổ trong những địa ngục cận biên

c'' Quán chiếu sự đau khổ trong những địa ngục lạnh

d'' Quán chiếu sự đau khổ trong những địa ngục phụ

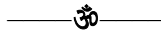
2' Quán chiếu sự đau khổ của súc sinh

3' Quán chiếu sự đau khổ của ngạ quỷ

a'' Loài ngạ quỷ không lấy được thức ăn và nước uống do những trở ngại bên ngoài

b'' Loài ngạ quỷ không lấy được thức ăn và nước uống do những trở ngại bên trong

c'' Loài ngạ quỷ gặp những trở ngại đối với thức ăn và nước uống



b' Quán chiếu những điều sẽ xảy đến trong đời sống tương lai của quý vị: hạnh phúc và khổ đau của hai hạng chúng sanh

Như đã đề cập trong phần trước, bởi việc quý vị sẽ sớm chết đi là điều tất nhiên nên quý vị không thể duy trì mãi kiếp sống này. Vì quý vị không chấm dứt sự hiện hữu sau khi chết nên quý vị sẽ tái sinh. Hơn nữa, quý vị sẽ tái sinh vào cảnh giới hạnh phúc hoặc khổ đau, bởi vì không có một nơi đầu thai nào khác cho hai hạng chúng sinh này. Vì quý vị bị nghiệp của mình kiểm soát và không thể lựa chọn nơi đầu thai, nên quý vị sẽ tái sinh theo cách những nghiệp thiện và bất thiện buộc quý vị phải tái sinh vào.

[115] Trong trường hợp này, khi quán chiếu về sự khổ đau ở những cảnh giới khôn cùng, hãy suy tư rằng: “Mọi việc sẽ thế nào nếu tôi bị sinh vào cảnh giới đau khổ?” Như ngài hộ pháp Long Thọ Bồ-tát nói:

Ngày ngày quán chiếu những địa ngục,
Cả hai cực nóng và cực lạnh.
Cũng suy tư về các nạn quỷ
Bị gây mòn vì đói và khát.
Quan sát và quán chiếu súc sinh
Bị khổ đau vô minh đánh bại.
Hãy diệt trừ nhân gây ra chúng
Cây duyên lành cho bao phúc hạnh.
Thân người đây đời nay khó thành
Có được nó, tinh tấn, đừng gieo
Những nhân gây tái sanh đau khổ.

Thiền quán về những đau khổ của luân hồi nói chung và những đau khổ trong những cảnh giới khôn cùng nói riêng là điều tối quan trọng, bởi vì nếu quý vị quán chiếu về việc mình phải rơi vào đại dương đau khổ như thế nào, thì sau đó quý vị sẽ tránh xa khỏi nó, và nhờ vậy quý vị vượt qua được sự ngã mạn và kiêu ngạo. Nhận thấy đau khổ chính là kết quả của nghiệp bất thiện, quý vị sẽ cẩn trọng để tránh xa những tội lỗi và những sự vi phạm. Bởi vì quý vị mong mỏi hạnh phúc chứ không phải khổ đau, và hiểu rằng hạnh phúc là kết quả của sự đức hạnh nên quý vị sẽ yêu thích việc trau dồi phẩm hạnh. Một khi đánh giá được tình trạng của chính mình thì quý vị sẽ phát triển được lòng từ bi dành cho người khác. Sau khi chuyển hóa được vòng sinh tử luân hồi, quý vị sẽ phát triển được lòng ước mong giải thoát. Vì sợ hãi đau khổ nên quý vị quy y tam bảo một cách đầy nhiệt thành. Thiền quán về đau khổ là sự tóm lược tuyệt vời bao gồm những điều này và những điểm quan trọng khác của việc thực tập.

Tương tự, trong tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận*:¹

Bởi không có khổ đau, sẽ không có quyết tâm được giải thoát

Các người, tâm thức, hãy giữ trong chánh niệm!

Và tương tự như vậy:

Vả lại, đặc tính tốt của đau khổ – đó là

Giúp các người tỉnh ngộ và xua tan ngạo mạn

Tăng trưởng lòng bi mẫn với chúng sinh trong vòng luân hồi

Cẩn trọng tránh xa tội lỗi, và yêu thích đức hạnh

Và xa hơn nữa là:

Bị nổi sợ hãi tràn ngập lòng

Tôi dâng mình cho đức Phổ Hiền Bồ-tát

Mặc dù tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận* thảo luận những đặc tính này của đau khổ trên quan điểm nói về sự đau khổ đã trải nghiệm trong quá khứ, thì sự đau khổ trong tương lai cũng có những tính chất tương tự như vậy. [116]

**1’ Quán chiếu sự đau khổ của chúng sinh ở những địa ngục
a’’ Quán chiếu sự đau khổ của chúng sinh trong những địa
ngục nóng {đại địa ngục}**

[Trong tác phẩm *Du-già Sư Địa Luận*].²

¹BA277 Vaidya 1960b: 72; P5336: 216.5.7.

²BA278 Ngài Tsongkhapa sử dụng đề tựa *Du-già Hạnh Địa Yếu Luận* (*Sa'i dngos gzhi*), theo tác giả Thurman (1984: 410), để nói đến các phân đoạn trong *Du-già Sư Địa luận* chứ không phải là Bbh và Śbh. Phần trích dẫn dài này (P5536: 230.3.8-231.5.6) là phần đầu của *Du-già Sư Địa luận*.

Có tám Địa Ngục nóng¹. Đầu tiên là *Đẳng Hoạt Địa Ngục*, nằm bên dưới quý vị ba mươi hai ngàn dặm; dưới nơi ấy là bảy Địa Ngục khác mỗi nơi nằm cách nhau bốn ngàn dặm. Chúng sinh ở Đẳng Hoạt Địa Ngục hợp lại và chém chặt nhau bằng nhiều loại vũ khí xuất hiện lần lượt thông qua nghiệp lực, cho đến khi họ bất tỉnh và ngã xuống sàn. Sau đó, một giọng nói từ trên trời ra lệnh: “Hãy hồi sinh!” và họ đứng lên trở lại, chém nhau giống như trước đó, và trải qua vô vàn đau khổ.

Ở *Hắc Thăng Địa Ngục*, những quản ngục dùng các dây thừng đen để đánh dấu và chia cơ thể của chúng sinh nơi này thành bốn phần, tám phần và nhiều phần nhỏ khác. Chúng sinh chịu đựng sự đau đớn khi bị chia cắt và chặt ra từng mảnh theo những đường đánh dấu này bằng các loại vũ khí.

Khi chúng sinh ở *Chúng Hợp Địa Ngục* tập hợp lại, những quản ngục dồn họ vào giữa hai ngọn núi sắt có hình dạng như những đầu dê và sau đó nén chặt họ giữa những ngọn núi ấy, khiến những dòng máu phun ra từ miệng họ. Họ cũng bị ép vào những ngọn núi có hình đầu cừu, đầu ngựa, đầu voi, đầu sư tử và đầu hổ. Khi họ tập hợp lại lần nữa, thì họ bị chèn vào một cỗ máy khổng lồ bằng sắt và bị ép chặt như thể ép mía đường. Sau đó, họ tái hợp trên một mặt phẳng sắt đá, nơi những tảng đá cuội khổng lồ bằng sắt được ném mạnh

¹Còn gọi *tám hỏa ngục* hay *bát nhiệt địa ngục*. Chữ Phạn Naraka có nghĩa là thế giới bên dưới (hạ thế). Tên Phạn ngữ của tám địa ngục tương ứng kể trên và các tên Hán-Việt thường dùng trong kinh điển là: (1) saṃjīva-naraka (Đẳng Hoạt Địa Ngục hay Địa Ngục Hoàn Sinh), (2) kālasūtra-naraka (Hắc Thăng Địa Ngục hay Địa Ngục Dây Trói Chết), (3) saṃghāta-naraka (Chúng Hợp Địa Ngục), (4) raurava-naraka (Hào Khiếu Địa Ngục hay Địa Ngục Kinh Khiếp), (5) mahāraurava-naraka (Đại Khiếu Địa Ngục hay Địa Ngục Kinh Khiếp Lớn), (6) tāpana-naraka (Viêm Nhiệt Địa Ngục hay Địa Ngục Gây Đau Đớn), (7) pratāpana-naraka (Đại Nhiệt Địa Ngục hay Địa Ngục Gây Đau Đớn Lớn), (8) avīci-naraka (Vô Gián Địa Ngục, Địa Ngục Không Suy Giảm, hay Địa Ngục A-tì).

vào họ, chia cắt thân thể họ, đập họ tan ra từng mảnh, san phẳng họ, và tiếp tục khiến những dòng máu vọt ra phía trước. [117]

Ở *Viêm Nhiệt Địa Ngục*, những chúng sinh đang đi tìm nhà ở bị dồn vào một ngôi nhà sắt và bị những ngọn lửa và đám cháy nóng rực thiêu đốt thành tro.

Đại Nhiệt Địa Ngục cũng tương tự như thế, chỉ khác một điều là chúng sinh ở trong hai ngôi nhà sắt, một cái nằm bên trong cái còn lại.

Trong *Hào Khiếu Địa Ngục*, những quả ngục ném chúng sinh vào một cái ấm đun nước nóng rực sâu vài dặm và đun sôi, chiên họ như thể chiên cá. Sau đó, các quả ngục dùng những cây xiên sắt nóng rực đâm xuyên qua hậu môn lên đến đỉnh đầu của họ; những ngọn lửa nóng rực phừng cháy phía trước từ miệng, mắt, mũi, tai và các lỗ chân lông của họ. Tiếp đến, cả lưng hoặc mặt của họ bị đặt xuống một bề mặt nóng rực bằng sắt, nơi mà họ bị giã đập phẳng lì bởi một cái búa sắt nóng như thiêu đốt.

Trong *Đại Khiếu Địa Ngục*, những quả ngục đâm các đinh ba bằng sắt vào hậu môn của các nạn nhân, hai ngạnh trái và phải xuyên lên vai họ và ngạnh chính giữa xuyên lên đỉnh đầu họ, khiến cho những ngọn lửa cháy bùng lên từ miệng và những lỗ khác. Thân thể họ bị đặt vào một cái máy ép bằng sắt nóng rực, họ bị ném theo hướng từ đầu vào một ấm đun nước cực nóng bằng sắt chứa đầy nước sôi và họ bị nấu sôi, trôi nổi lên xuống và xung quanh, cho đến khi da, thịt, máu bị tiêu hủy và chỉ còn lại bộ xương. Ngay sau đó, những quả ngục moi họ ra, trải dài thân họ trên một bề mặt bằng sắt – nơi mà da thịt và máu của họ được tái tạo – và tiếp đó chúng lại ném họ vào ấm đun nước. Những sự tra tấn còn lại tương tự như trong *Hào Khiếu Địa Ngục*.

Ở *Vô Gian Địa Ngục*, mặt đất bốc cháy dữ dội đến hàng trăm dặm từ hướng đông. Khi ngọn lửa này bốc lên thì nó chất chứa sức mạnh của một tai họa lớn. Tiếp đó, lửa dần dần thiêu đốt da

thịt, ruột và xương của chúng sinh thành tro, thâm nhập mọi ngõ ngách dẫn đến phần cốt tủy của họ. [118] Toàn thân của chúng sinh bị nhận chìm trong những ngọn lửa nóng rực, như thể họ là những con bấc trong ngọn đèn. Điều tương tự cũng diễn ra từ ba hướng khác. Khi những ngọn lửa đến từ cả bốn phương thì chúng kết hợp lại, và chúng sinh phải trải qua sự đau đớn không ngừng nghỉ. Quý vị nhận biết họ là chúng sinh chỉ nhờ vào những tiếng than khóc thảm thương mà họ phát ra. Trong những tình cảnh khác, họ bị đặt cạnh những cục than hồng nóng rực bằng sắt trong một cái rổ sàn bằng sắt, và cái rổ được lắc rất mạnh. Trong những tình cảnh khác, họ bị buộc phải leo lên những ngọn núi sắt khổng lồ, sau đó ngã từ núi xuống một bề mặt bằng sắt. Trong những tình cảnh khác, lưỡi của họ bị một trăm cái móc sắt kéo ra từ miệng và bị căng dài ra, giống như những tấm da bò, cho đến khi chúng không còn nếp gấp hay đường rãnh. Vào những dịp khác, lưng họ bị đặt nằm trên mặt phẳng bằng sắt, miệng họ bị cái kẹp sắt cạy mở ra, trong lúc đó những cục sắt nóng rực và đồng đỏ đun sôi được nhét vào cho đến khi miệng, thực quản và ruột họ bị đốt cháy và phần cặn bã trôi xuống bên dưới. Những sự tra tấn khác tương tự như trong Đại Khiếu Địa Ngục.

Đây chỉ là sự mô tả sơ lược về những sự hành hạ, nhưng còn có nhiều hình phạt khác. Ta đã viết về các vị trí và những nỗi khổ sở trong những địa ngục này một cách chính xác như được trình bày trong tác phẩm *Du-già Sư Địa Luận*.

Tiền trình của những nỗi đau khổ này được giải thích trong tác phẩm *Bằng Hữu Thư*.¹

Dù các người trải bao đau khổ
Khủng khiếp dài đến một tỷ năm
Thì các người cũng không thể chết
Đến khi nghiệp bất thiện trả xong.

¹BA279 *Shurl-lekha*: 87; P5682: 237.2.8-237.3.1.

Vì vậy, quý vị phải trải nghiệm những sự đau khổ này cho đến khi nghiệp lực của quý vị cạn kiệt. Liên quan đến điều này, người ta nói rằng năm mươi năm ở cõi người là một ngày của các vị thần tiên ở cõi trời {thiên giới} Tứ Thiên Vương [là cảnh giới thấp nhất trong sáu loại chư thiên ở dục giới], ba mươi lần của năm mươi năm là một tháng, và mười hai lần của con số này là một năm. Năm trăm năm theo cách tính ấy là tuổi thọ của những vị thiên này. Lấy tất cả khoảng thời gian này tính là một ngày, ba mươi ngày như thế là một tháng, mười hai tháng như thế là một năm, kiếp sống của những cư dân ở Địa Ngục Đẳng Hoạt là bằng năm trăm năm theo cách tính như vậy. [119] Tương tự, một trăm, hai trăm, bốn trăm, tám trăm, và sáu trăm năm ở cõi người, lần lượt tương đương với từng ngày của các vị tiên từ cung trời Đao Lợi cho đến cõi trời Tha Hóa Tự Tại [những cảnh giới còn lại trong sáu cõi chư thiên ở dục giới]. Kiếp sống của họ dài một ngàn, hai ngàn, bốn ngàn, tám ngàn, và mười sáu ngàn năm thánh¹. Những chu kỳ thời gian này lập thành từng đơn vị ngày cho các cư dân Địa Ngục tương ứng lần lượt từ *Hắc Thần Địa Ngục* đến *Hào Khiếu Địa Ngục*, những kẻ phải chịu đựng từ một ngàn đến mười sáu ngàn năm tính theo thời gian của chính họ. Trong tác phẩm *Vị Diệu Pháp Bảo Luận*:²

Năm mươi năm trong cõi người

¹Có tổng cộng 6 cõi trời (hay cung trời) thuộc về dục giới. Đó là: (1) cõi Tứ Thiên Vương cai trị bởi 4 vị vua trời (skt. Caturmahārājakāyika), (2) cõi Đao Lợi có 33 vị trời làm chủ (skt. Trāyastriṃśa), (3) cõi Vô Chiến hay Dạ-man (skt. Yāma), (4) cõi Đâu Suất (skt. Tushita) nơi các vị Phật trụ thế trong đó có Phật Di Lặc, (5) cõi Hóa Lạc Thiên (skt. Nirmāṇarataya) nơi các vị trời có thể tạo ra hưởng thụ các thú cực lạc của họ, và cõi Tha Hóa Tự Tại (skt. Parinirmitvashavartin) là cõi Thiên cao nhất trong dục giới. Các vị trời ở đây hưởng lạc thú tạo được từ các vị trời khác.

²BA280 AK: 3.79, 3.82-83b; P5590:120.2.5-7.

Chỉ là một ngày trong tầng trời thấp
Của cõi dục giới;
Và gấp hai lần trong mỗi tầng trời cao hơn.

Và tương tự:

Kiếp sống của chư thiên trong dục giới tương đương một ngày
Của Địa Ngục Đẳng Hoạt trong sáu địa ngục, và v.v..., theo trình tự
Vì vậy kiếp sống của họ
Dài tương tự như thân tiên trong dục giới.
Kiếp sống trong Đại Khiếu Địa Ngục bằng phân nửa một niên kỷ trung bình
Kiếp sống trong Vô Gián Địa Ngục tương đương một niên kỷ trung bình

Tác phẩm *Du-già Sư Địa Luận* cũng diễn giải điều này theo cách tương tự.¹

b'' Quán chiếu sự đau khổ trong những địa ngục cận biên

Trong tám địa ngục nóng, mỗi nơi đều có bốn bức tường và bốn cánh cửa và bị một hàng rào sắt với bốn cửa ấy bao quanh. Ở mỗi cánh cửa này, có thêm bốn địa ngục dành cho chúng sinh: Hàm Than {hay Địa Ngục Thiêu Cước}; Đầm Lầy của những Tử thi thối rữa hay còn gọi là Đầm Phân, nơi bốc mùi hôi thối giống như xác chết; Con đường dao {hay Địa Ngục Dao Đò}; và Dòng sông không chỗ cạn.

Địa ngục đầu tiên chứa những cục than hồng mà cư dân trong đó bị lún đến đầu gối họ. Khi những chúng sinh này đến đây để tìm kiếm một ngôi nhà, họ bước vào trong đó, và da thịt cũng như máu của họ hoàn toàn bị hủy hoại, chỉ phục hồi khi họ nhấc được bàn chân lên.

¹BA281 *Yogā-caryā-bhūmi* {Sa'i dngos gzhi}, P5536: 230.3.8.

Cách đó không xa là địa ngục thứ hai, một đầm phân bốc mùi hôi thối như xác chết, ở nơi đó những chúng sinh đang đi tìm nhà cố gắng băng qua nhưng thất bại và bị lún xuống qua cả vai họ. Cái đầm này bị những con trùng mũi nhọn chiếm cứ, chúng chọc thủng da thịt, ruột, xương của họ và khoan đến tận cùng. [120]

Gần đó là địa ngục thứ ba, nơi chúng sinh đi tìm nhà phải bước qua một con đường chứa đầy những mũi dao. Với mỗi bước họ đi, những mũi dao xé rách da thịt và máu, nhưng mỗi lần họ nhấc bàn chân lên thì cơ thể họ lại được phục hồi. Gần đó là Rừng Lá Gươm. Khi chúng sinh đi tìm nhà ngồi xuống nghỉ ngơi trong bóng tối, những thanh gươm rơi xuống từ trên cây, đâm thủng và chia cắt các chi, các ngón tay và các ngón chân của họ. Khi họ bất tỉnh, những con chó lai tấn công họ, tóm gáy họ mang đi và ăn thịt họ. Gần đó là Rừng cây bông gòn sắt. Những chúng sinh đi tìm nhà đến đó và trèo lên những cây này với những cái gai bao quanh, chúng chĩa xuống khi họ leo lên và chĩa lên khi họ trèo xuống, để cho gai đâm thủng và cắt đứt các chi, các ngón tay và các ngón chân của họ. Những con quạ mổ sắt đậu trên vai hay đầu họ, móc nhãn cầu của họ ra và ăn mất. Vì tất cả những nơi này đều buộc cư dân phải chịu tổn hại bởi các loại vũ khí, chúng nên được tính như là một địa ngục cận biên.

Địa ngục thứ tư ở gần đó là những cây bông gòn sắt. Dòng sông không chỗ cạn chứa đầy nước sôi. Những chúng sinh đi tìm nhà té ngã vào đó, bị lật qua trở lại và bị nấu chín, như thể họ là những hạt đậu bị ném vào ấm nước trên một ngọn lửa lớn nóng rực. Ngồi ở cả hai bờ dòng sông là những kẻ được trang bị gậy, lưới câu và lưới, họ ngăn chặn những người bị tra tấn trốn thoát, hay dùng những lưới câu và lưới để lôi họ đi và đặt lưng họ trên mặt đất nóng rực, gặng hỏi họ muốn cái gì. Khi họ trả lời rằng: “Chúng tôi không hiểu gì cả và không thể nhìn thấy, nhưng chúng tôi đói và khát”, thì họ bị cho ăn những cục sắt nóng rực và đồng xu đun sôi. [121]

Tôi đã nói về những địa ngục này theo như tác phẩm *Du-già Sư Địa Luận* trình bày. Tác phẩm nói rằng những kiếp sống của chúng sinh trong những địa ngục cận biên và địa ngục phụ không cố định, nhưng họ phải chịu đựng trong những nơi này một thời gian dài cho đến khi nghiệp lực trải nghiệm những nỗi khổ này cạn kiệt.

c” Quán chiếu sự đau khổ trong những địa ngục lạnh¹ **{Lãnh Địa Ngục}**

Tám địa ngục nóng, mỗi nơi nằm cách nhau mười ngàn dặm theo chiều rộng, và tám địa ngục lạnh nằm bên ngoài chúng. Địa ngục đầu tiên là *Át-phù-đà* nằm bên dưới cách mặt đất ba mươi hai ngàn dặm. Dưới nơi ấy là bảy địa ngục khác mỗi nơi nằm cách nhau hai ngàn dặm.

Trong *Át-phù-đà Địa Ngục*, cư dân bị tàn phá bởi một cơn gió khủng khiếp làm teo quắt người và sau đó nổi lên những vết bong giộp trên khắp cơ thể. *Ni-la-phù-đà Địa Ngục* cũng tương tự, chỉ thêm một điểm là những vết bong giộp bị bề ra khi cơ thể teo quắt lại. Các địa ngục *A-đa-đa*, *A-bà-ba*, và *Hổ-bà-bà* mang tên những âm thanh rên rỉ mà cư dân phát ra. Trong *Ưu-bát-la Địa Ngục*, cư dân bị tàn phá bởi một cơn gió khủng khiếp, khiến da họ tái xanh và nứt vỡ ra thành năm hay sáu mảnh. Trong *Bát-đặc-ma Địa Ngục*, da họ chuyển từ xanh sang đỏ và nứt vỡ ra thành mười mảnh hay nhiều hơn, trong khi ở *Ma Ha Bát-đặc-ma Địa Ngục*, da của cư dân trở nên đỏ sẫm và nứt vỡ ra thành hàng trăm mảnh hay nhiều hơn nữa. Tôi đã diễn giải về thứ tự, quy mô và những nỗi khốn khổ ở các địa ngục này dựa theo tác phẩm *Du-già Sư Địa Luận*.

Kinh Bốn sanh nói rằng cư dân ở những địa ngục này sống trong bóng tối như sau:¹

¹Tên Phạn của 8 địa ngục lạnh này lần lượt là (1) Arbuda (nghĩa là *bóng dập*), (2) Nirarbuda (nghĩa là *nổ vỡ bóng dập*), (3) Atāṭa, (4) Hahava, (5) Huhuva, (6) Utpala (nghĩa là *hoa sen xanh lam*), (8) Padma (nghĩa là *hoa sen đỏ*), (8) Mahāpadma (nghĩa là *sen đỏ lớn*).

Trong kiếp sống tương lai của kẻ theo thuyết đoạn kiến
Luồng gió lạnh sẽ nổi lên từ nơi tuyệt nhiên tăm tối ấy.
Bởi nó khiến các người bệnh tật đến nỗi xương bị hủy hoại,
Thì liệu ai muốn vào giúp đỡ các người?

Tương tự, tác phẩm *Đệ Tử Thư* nói rằng:²

Làn gió vô song xuyên thấu xương; [122]
Cơ thể người run và đông lại;
Người cong người xuống và teo quắt.
Trăm vết giộp nổi lên vỡ ra
Thú vật ăn và cào xé người;
Mỡ, bạch huyết và tủy rỉ ra
Kiệt sức, nghiền răng, tóc dựng đứng
Thương tích ở mắt, tai và cổ họng tra tấn người
Tinh thần và thể xác u mê bởi đau đớn,
Người sống trong hàn ngục và phát ra tiếng rên đau xót.

Quý vị chịu đựng những nỗi khổ này cho đến khi nghiệp xấu
(gây tạo đau khổ) cạn kiệt. Tác phẩm *Du-già Sư Địa Luận* nói
rằng:³

Hãy hiểu rằng kiếp sống của chúng sinh trong những địa
ngục lạnh dài hơn gấp một lần rưỡi so với kiếp sống của
chúng sinh trong những địa ngục nóng tương ứng.

Tác phẩm *Vi Diệu Pháp Bảo Luận Tự Thích* của ngài Thế Thân
có trích dẫn một đoạn kinh như sau:⁴

¹BA282 Jm: 29.22; P5650: 52.2.3-4.

²BA283 *Sīsya-lekha*: 52-53; P5683: 239.4.3-5.

³BA284 *Yogā-caryā-bhūmi (Sa'i dngos gzh)*, P5536: 230.4.1-2.

⁴BA285 AKbh, P5591: 187.1.4-6.

Ví dụ như, này các tỳ kheo: Một con thuyền lớn được chất đầy hạt vùng nhiều gấp tám mươi lần so với diện tích xứ Ma-kiệt-đà này. Sau đó, hãy nhờ người nào đó cứ mỗi một trăm năm ném đi một hạt vùng. Này các tỳ kheo, với cách thức ấy, con thuyền này trở nên trống rỗng hoàn toàn một cách rất nhanh chóng và sớm hơn nhiều so với kiếp sống của những chúng sinh trong Át-phù-đà Địa Ngục, nhưng ta không thể nói được kiếp sống như thế có ý nghĩa gì. Này các tỳ kheo, hai mươi kiếp trong Át-phù-đà Địa Ngục mới cấu thành một kiếp sống trong Ni-la-phù-đà Địa Ngục.

Và {bài luận} tiếp tục như thế cho đến:

Tương tự, này các tỳ kheo, hai mươi kiếp trong Bát-đặc-ma Địa Ngục mới cấu thành một kiếp sống trong Ma Ha Bát-đặc-ma Địa Ngục.

Theo cách ấy, họ phải sống và chịu đựng trong một khoảng thời gian như vậy.

đ” Quán chiếu sự đau khổ trong những địa ngục phụ

Những địa ngục phụ nằm sát những địa ngục nóng và lạnh, tác phẩm *Du-già Sư Địa Luận* nói rằng chúng có tồn tại trong cõi người. Theo tác phẩm *Các cơ sở giới luật*,¹ chúng cũng hiện hữu gần những bờ hồ lớn, như mô tả trong *Tăng Hộ Thuyết*.² [123] Tác phẩm *Vi Diệu Pháp Báo Luận Tự Thích* cũng nói rằng:³

Mười sáu địa ngục dành cho các chúng sinh này được tạo ra bởi nghiệp lực của tất cả chúng sinh. Những địa ngục phụ

¹BA286 *Vinaya-vastu*, P1030: 42.5.2.

²BA287 *Tăng Hộ Thuyết* {skt. *Samgharaksitavadāna*} là câu chuyện thứ 67 trong tác phẩm *Bồ-tát Bách Truyện* {skt. *Bodhisattvāvadāna-Kalpalarā*} của Kṣemendra, P5655: 83.4.3-85.1.6; cf. Vaidya 1959b: 204-212.

³BA288 AKbh: 717; P5591:184.2.3-5.

được tạo ra bởi nghiệp của cá nhân một, hai, hay nhiều chúng sinh, và vì thế có rất nhiều loại khác nhau. Chúng không có một địa điểm cố định, bởi chúng tồn tại ở những con sông, những ngọn núi, những vùng đất hoang, dưới mặt đất cũng như ở những nơi khác.

Vì vậy, như đã giảng giải bên trên, việc gây tạo những cơ duyên dẫn đến bị sinh vào những địa ngục là rất dễ dàng, và cứ mỗi ngày qua quý vị càng tích lũy chúng nhiều hơn. Bởi quý vị đã tích tụ vô số những nhân trong quá khứ nên sự tự mãn của quý vị là không thích đáng. Do đó, sau khi quán chiếu về những địa ngục này, hãy biết sợ hãi – không ai cách ly được quý vị khỏi chúng sau khi hơi thở cuối cùng của quý vị chấm dứt.

Tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận* nói rằng:¹

Đã gây tạo nghiệp đọa địa ngục,
Sao người còn tự mãn như thế?

Và trong tác phẩm *Bằng Hữu Thư*:²

Những kẻ tội lỗi nghe về sự khốn khổ khôn cùng nơi địa ngục
Chỉ cách biệt chúng đến khi trút hơi thở cuối cùng
Mà không hoàn toàn khiếp sợ
Chỉ khi họ có trái tim cứng như kim cương.

Nếu các người sợ hãi đơn thuần bởi nhìn thấy bức tranh địa ngục,
Bởi nghe hay nhớ về chúng,
Bởi đọc về chúng và bởi những sự miêu tả

¹BA289 BCA: 8.12cd; P5272: 253.3.5.

²BA290 *Shurl-lekha*: 83; P5682: 237.2.4-6.

Thì đâu cần phải đề cập đến việc trải nghiệm nỗi sợ thực tế về địa ngục?

Trong những sự khốn khổ của luân hồi, thì nỗi đau khổ trong các cảnh giới khốn cùng là khó chịu đựng nhất. Trong đó, những đau khổ ở các địa ngục là điều khó kham nổi nhất, bởi vì nỗi đau đớn khi thân thể liên tục bị ba trăm cây xiên sắc nhọn đâm thủng suốt cả ngày cũng không thể sánh nổi với ngay cả những sự đau khổ nhẹ nhất trong địa ngục. Trong số những địa ngục, thì sự khốn khổ ở Vô Gian Địa Ngục là kinh khủng nhất. Tác phẩm *Bằng Hữu Thư*:¹

Trong tất cả những điều hạnh phúc
Chấm dứt ái dục là niềm vui lớn nhất, [124]
Vì vậy trong những nỗi khổ đau
Thì nỗi đau đớn trong Vô Gian Địa Ngục là đáng sợ nhất.

Nỗi đau khắc nghiệt khi bị đâm
Bởi ba trăm ngọn giáo một ngày
Không thể so sánh hay diễn đạt,
Với nỗi đau nhẹ nhất địa ngục.

Hãy ý thức được rằng nguyên nhân duy nhất gây tạo những nỗi khổ như thế chính là việc làm sai trái của quý vị về thân, khẩu và ý. Hãy nỗ lực với tất cả khả năng có thể để quý vị không bị những việc sai trái, ngay cả điều nhỏ nhất, làm ô uế. Trong đoạn văn tương tự:

Hạt giống gây quả xấu chính là
Sự sai lầm về thân, khẩu, ý
Hãy nỗ lực hết khả năng mình
Không sai lầm dù điều nhỏ nhất!

¹BA291 Ibid.: 84-86, 88; P5682: 237.2.6-8, 237.3.1-2.

2' Quán chiếu sự đau khổ của súc sinh

Những con vật mạnh giết những con yếu hơn. Những thần thánh và con người khai thác loài vật. Do bị những kẻ khác kiểm soát, những con vật không có tự do, bị làm hại, đánh đập và giết chết. Tác phẩm *Du-già Sư Địa Luận* giải thích bởi vì chúng ở cùng thần thánh và con người, nên chúng không còn nơi cư ngụ nào khác. Tác phẩm *Vi Diệu Pháp Báo Luận Tự Thích* nói rằng:¹

Loài vật có mặt khắp trên đất liền, dưới nước và trên trời.
Nơi ở đầu tiên của chúng là đại dương bao la, và những loài vật khác bắt đầu nhân rộng ra từ đó.

Tương tự, trong tác phẩm *Bằng Hữu Thư*:²

Có nhiều nỗi khổ khi tái sinh làm thú
Bị giết, trói, đánh, và v.v...
Những con vật không phẩm hạnh an bình
Ăn thịt lẫn nhau một cách khiếp đảm
Một số bị giết để lấy ngọc, lông, xương, thịt hay da.
Những con yếu hơn bị bắt làm việc
Do bị đá, đâm, quất, dùng lưỡi sắt đâm mạnh, hoặc bị chọc thủng. [125]

Đoạn thơ đầu tiên diễn giải tổng quát về những nỗi khổ khổ của súc sinh và đoạn thứ hai mô tả cụ thể những nỗi khổ ấy. Cụm từ “và v.v...” trong “bị trói, đánh, và v.v...” bao hàm bị bắt làm việc, bị xỏ mũi lôi đi, và tương tự thế, và thậm chí ám chỉ việc loài người và những loài khác giết hại súc sinh, và v.v.... “Ăn thịt lẫn nhau” nói về những nguy hại nói chung đối với súc vật. “Phẩm hạnh an bình” bao hàm những phẩm chất dẫn đến niết bàn. Những kẻ đã rời xa các phẩm chất này được ngụ ý là rất ngu dốt và không thích hợp cho con đường dẫn đến niết bàn. Từ

¹BA292 AKbh, P5591:184.2.5-6.

²BA293 *Shurl-lekha*: 89-90; P5682: 237.3.2-4.

“bị đá” cho đến “bị chọc thủng” diễn tả năm cách thức bắt loài vật làm việc – lần lượt dành cho ngựa, trâu, lừa, voi, và bò, và tương tự. Những luận giải đã nói ở trên được trích từ tác phẩm *Thân Hữu Thư Thích* của Mahāmati.¹ {Tên dịch nghĩa là Đại Huệ}

Một số con vật bị sinh ra trong bóng đêm hay dưới nước, nơi mà sau đó chúng già và chết đi. Một số khác bị kiệt sức bởi những gánh nặng chồng chất. Một số bị bắt đi cày, bị cắt lông, hay bị đui bắt. Một số bị giết bởi những cách thức khác nhau sau khi bị nạp mạng không ai giúp vào lò sát sinh. Một số bị những cơn đói, khát, nắng và gió hành hạ. Một số bị những kẻ đi săn làm hại bằng những cách khác nhau. Vì vậy, chúng lúc nào cũng lo lắng sợ hãi. Sau khi quán tưởng những đau khổ mà súc sinh phải chịu đựng, hãy biết tinh ngộ và tránh xa.

Đối với kiếp sống của súc vật, tác phẩm *Vi Diệu Pháp Báo Luận* nói rằng:² “dài nhất đến tận một kiếp lượng”. Tác giả giảng giải rằng những con vật sống lâu nhất phải chịu đựng sự khốn khổ khoảng một kiếp lượng, và những con vật có kiếp sống ngắn hơn thì độ dài không cố định.

3’ Quán chiếu sự đau khổ của ngựa quý

Những kẻ hà tiện quá mức sẽ bị sinh làm ngựa quý. Những chúng sinh này đói khát và da, thịt, máu của họ bị sây khô, khiến cho họ mang vẻ ngoài như những khúc gỗ bị đốt cháy. Khuôn mặt họ bị tóc che phủ, miệng cực kỳ khô cằn, và lưỡi thường xuyên liếm môi. Có ba loại ngựa quý:

a” Loài ngựa quý không lấy được thức ăn và nước uống do những trở ngại bên ngoài

Khi những ngựa quý này đến gần những con suối, hồ và ao thì những kẻ cầm kiếm, cầm giáo dài, ngăn chặn đường họ. [126] Hoặc nước sẽ biến thành mù và máu trước mắt họ, khiến họ mất đi niềm khao khát được uống nước.

¹BA294 *Vyakta-padā-Shurī-likha-tīkā*, P5690: 267.3.5-268.1.1.

²BA295 AK: 3.83c; P5590:120.7.8.

b” Loài naga quý không lấy được thức ăn và nước uống do những trở ngại bên trong

Những chúng sinh này có những bướu ở cổ và cái bụng thật to, nhưng miệng họ phun ra lửa và nhỏ như cái lỗ kim. Dù những kẻ khác không ngăn cản họ nhưng họ cũng không thể tiêu hóa được thức ăn hay nước uống ngay cả khi họ lấy được chúng.

c” Loài naga quý gặp những trở ngại đối với thức ăn và nước uống

Một số loài naga quý không thể sử dụng thức ăn, nước uống sạch và lành mạnh được, họ cắt thịt của chính mình để ăn. “Những kẻ sở hữu vòng hoa lửa” bị đốt cháy bởi bất kỳ món gì họ ăn hay uống vào đều nổ tung thành những ngọn lửa. “Những kẻ ăn rác bần” chỉ có thể tiêu hóa được những món dơ bẩn, hôi hám, có hại và hèn hạ, vì thế họ ăn phân và uống nước tiểu.

Về nơi ở của họ, tác phẩm *Vi Diệu Pháp Báu Luận Tự Thích* nói rằng:¹

Vua của các loài naga quý được gọi là “Diêm-la Vương”. Nơi ở nguyên thủy của chúng là cách bên dưới thành Vương Xá {skt. Rājagṛha nay là Rajgir} trong cõi Nam Thiệm Bộ Châu {skt. Jambudvīpa} năm trăm dặm. Những loài naga quý khác bắt đầu nhân rộng ra từ đó.

Tương tự, trong tác phẩm *Bằng Hữu Thư*:²

Naga quý không bao giờ chữa lành được
Nỗi khổ sở thiếu thốn do tham dục
Họ bị nỗi khốn khổ kinh sợ thống trị
Đến từ sự đói khát, nóng, lạnh, kiệt sức, và sợ hãi.

¹BA296 AKbh: 517; P5591:184.2.6-7.

²BA297 *Shurī-lekha*: 91-95; P5682: 237.3.4-8.

Một số miệng nhỏ bằng lỗ kim
Và bụng tròn như những trái núi
Cơn đói hành hạ không đủ sức
Tìm thức ăn dù chỉ rác bần.

Một số thân trơ xương và da
Tựa như thân cây không chút lá,
Tựa như cây cọ không có ngọn.
Một số miệng hóa lửa mỗi đêm,
Bỏ thức ăn bốc cháy khi vào miệng.

Những kẻ cùng khô thì thậm chí
Không tìm được cả thứ bần dơ
Như phân, mù, máu và tương tỵ;
Đám vào mặt nhau để uống mù
Rỉ ra từ bươu chín ở cổ.

Cõi nga quý, mùa hè mặt trăng nóng,
Và mặt trời lạnh vào mùa đông. [127]
Cây có trái trở thành không trái
Chỉ một ánh nhìn, suối cạn khô.

Đoạn thơ đầu tiên diễn giải tổng quan về những nỗi khôn khổ của nga quý, và những câu kệ còn lại mô tả cụ thể những sự thống khổ ấy. “Kiệt sức” ý chỉ sự mệt mỏi khi phải chạy theo tìm thức ăn. “Kinh sợ” ám chỉ nỗi kinh hoàng khi thấy những kẻ cầm gươm, dùi và thòng lọng. “Rác” ám chỉ đến rác rưởi không mong muốn. “Mỗi đêm” cho thấy lửa từ miệng của họ hằng đêm. “Thức ăn bốc cháy khi vào miệng” ngụ ý rằng những thứ họ ăn vào miệng sẽ bốc thành lửa cháy. Những cái nhìn chăm chăm của một số nga quý sẽ làm khô cạn ngay cả một con suối mát mẻ và ngọt ngào, như thể ánh mắt họ đốt cháy dòng suối với chất độc cực mạnh. Tác phẩm *Thân Hữu Thư Thích*¹ giảng giải

¹BA298 *Vyakta-padā-suhṛl-lekha-tīkā*, P5690: 267.3.1-6.

ràng với một số ngạ quỷ, một dòng suối trở nên như thể nó bị một đồng than hồng nóng rực lấp đầy; với một số khác nó tựa như một dòng suối toàn mù với nhiều loại côn trùng khác nhau. Tương tự, hãy quán chiếu những điều trong tác phẩm *Đệ Tử Thư*² của ngài Nguyệt Quan:

Bị cơn khát khủng khiếp hành hạ, họ tìm thấy dòng suối trong lành

Từ phía xa và khát khao được uống nước

Khi họ đến, suối hóa thành dòng sông hỗn tạp đầy vỏ sò,

Những lợn tóc, chất mù thối rữa, một hàm cầu chứa đầy máu và phân.

Nếu họ đi lên một đỉnh đồi mát mẻ

với những cơn gió nhẹ mùa xuân

Và một lùm cây đàn hương xanh tươi,

Nó sẽ thành đám cháy rừng trong mắt họ

với những ngọn lửa nhấp nhô

Và những khúc gỗ cháy ngã thành đồng.

Khi họ đi đến một bờ biển

Sủi đầy bọt lấp lánh trong veo từ những cơn sóng vỗ

Nó lập tức biến thành một hoang mạc

Héo tàn bởi cát nóng, sương đêm và gió khô.

Ở nơi ấy, họ mong chờ những đám mây báo mưa xuất hiện

Khi mây đến, một cơn mưa rơi xuống

Gồm những mũi tên sắt, tro thuốc lá,

và những tảng đá lăn sắc và cứng như kim cương,

Và ngay sau đó, những tia sét vàng và cam

đột ngột đánh xuống người họ như mưa.

Những kẻ bị sức nóng hành hạ

²BA299: 35-40; P5683: 239.2.1-7.

thì bão tuyết cũng trở nên nóng; [128]
Những kẻ bị gió bão dày vò
thì lửa cũng trở thành lạnh lẽo.
Với nga quý, vũ trụ này hoàn toàn đảo ngược
Rối tung bởi kết quả nghiệp ác.
Dù một kẻ khổ sở với cái miệng chỉ bằng lỗ kim
Và bụng to vài dặm, uống hết nước đại dương rộng lớn
Thì nước cũng không thể qua khỏi cổ
Và miệng độc làm bay hơi từng giọt.

Về kiếp sống của họ, tác phẩm *Du-già Sư Địa Luận*¹ và *Vi Diệu Pháp Báo Luận*² giảng giải rằng nga quý phải chịu đựng năm trăm năm tính theo thời gian của nga quý, nghĩa là một ngày của họ tương đương một tháng của loài người. Trong tác phẩm *Băng Hữu Thư*:³

Một số chúng sinh, tiếp tục chịu đựng đau khổ,
Bị dây thừng của nghiệp sai trái,
Trói chặt lại mà không được chết
Trong khoảng năm ngàn, thậm chí mười ngàn năm.

Tác phẩm *Thân Hữu Thư Thích*⁴ giảng giải rằng một số nga quý sống năm ngàn năm và một số khác sống đến mười ngàn năm. Tác phẩm *Du-già Sư Địa Luận* nói rằng kích thước cơ thể của họ không cố định trong cả ba cảnh giới đau khổ - nó biến đổi tùy theo nghiệp bất thiện của họ.

Vì vậy, khi quý vị quán chiếu về những nỗi khổ này trong những cảnh giới khốn khổ, hãy tư duy rằng: “Hiện tại, tôi thật khó lòng chịu đựng nỗi việc ngồi với bàn tay đặt trong lò than hồng nóng hổi dù chỉ trong một ngày, hoặc trần trụi chỉ một ngày trong

¹BA300 *Yogā-caryā-bhūmi (Sa'i dngos gzhi)*, P5536:230.2.8-230.4.1.

²BA301 AK: 3; P5590:187.1.3.

³BA302 *Shurī-lekha*: 96; P5682: 237.3.8-237.4.1.

⁴BA303 *Vyaktapada-Shurī-lekha-tīkā*, P5690: 268.1.1-2.

hang đá dưới những cơn gió đông, hoặc đi đâu vài ngày mà không thức ăn nước uống, hoặc cơ thể bị ong đốt và tương tự thế. Nếu ngay cả những điều này thật khó mà chịu nổi, thì làm sao tôi chịu đựng những khốn khổ của những địa ngục nóng, những địa ngục lạnh, của ngục quý, hay những súc sinh đang ăn tươi nuốt sống ngẫu nhiên lẫn nhau?” Sau khi quý vị đánh giá được hoàn cảnh thực tại của mình, hãy thiền quán đến khi tâm thức quý vị mang đầy nỗi sợ hãi và khiếp đảm. Nếu chỉ đơn thuần nhận biết điều này mà không điều phục tâm thức tập trung vào nó, hoặc chỉ thiền quán về điều này trong một chốc lát, quý vị sẽ không đạt được gì cả. Tác phẩm *Các cơ sở giới luật* dạy rằng:¹ [129]

Hai người con trai của người chị của tôn giả A-nan {skt. Ānanda} gia nhập tăng đoàn và được yêu cầu nghiên cứu và đọc sách. Sau khi đọc được vài ngày, họ trở nên lười biếng và ngừng học. Sau đó họ được giao cho tôn giả Mục-kiền-liên {skt. Maudgalyāyana} trông coi, nhưng vẫn lười nhác như trước, vì vậy A-nan bảo Mục-kiền-liên: “Ngài phải buộc họ từ bỏ thói biếng nhác”.

Vì vậy Mục-kiền-liên dẫn họ đi dạo và bằng thần thông ngài khai mở cho họ thấy địa ngục của chúng sinh. Khi nghe những âm thanh của tiếng cắt, chém, và những hành động khác, hai người cháu trai bèn đi khám phá và chứng kiến sự đau đớn khi bị cắt xén, v.v... Vì nhìn thấy hai ấm nước sôi khổng lồ ở đó, họ hỏi rằng liệu có ai bị đem bỏ vào đó hay không. Những quần ngục bèn đáp: “Hai người cháu của A-nan đã trở thành tu sĩ và đang lãng phí thời gian cho sự lười nhác; nên khi chết, họ sẽ tái sinh vào đây”. Cả hai đều khiếp sợ và tự nghĩ: “Nếu tôi thật sự sáng suốt, tôi sẽ nỗ lực ngay bây giờ!”

Họ trở về nơi của Mục-kiền-liên và tường thuật lại những điều đã xảy ra. Sau đó Mục-kiền-liên bảo rằng: “Này các Sa-

¹BA304 *Vinaya-vastu (Lunggzhi)*, P1030: 36.3.3-37.1.3.

di, sự lười nhác sẽ gây ra các vấn đề như vậy cũng như gây ra những điều khác. Các người hãy hoan hỷ kiên trì!” Kê từ đây, cả hai bắt đầu tinh tấn tu tập một cách nhiệt thành. Nếu họ nhớ đến cảnh tượng địa ngục trước khi ăn thì họ không thể ăn nổi. Nếu họ nhớ đến sau khi ăn, họ lập tức bị nôn mửa.

Sau đó, Mục-kiền-liên đưa họ dạo bước trên con đường khác, nơi họ nghe được giai điệu đầy lôi cuốn của những vị thần tiên từ một hướng khác. Khi tiến đến khám phá, họ nhìn thấy những cung điện đẹp tuyệt trần đầy những vị nữ thần, nhưng không hề có vị chư thiên nào. Khi họ hỏi vì sao không có chư thiên thì được đáp rằng: “Hai người cháu của A-nan đã trở thành tu sĩ và đang hoan hỷ tinh tấn tu tập; nên khi chết, họ sẽ tái sinh vào đây”. Cả hai vui mừng và về thuật lại với Mục-kiền-liên, ngài bảo họ: “Này các Sa-di, vì điều đó đem lại những lợi ích, hãy gia tăng sự hoan hỷ tinh tấn, hãy tinh tấn tu tập một cách hoan hỷ!”

Họ đã làm như vậy, và khi nghe giảng kinh, họ được dạy từ những bài kinh tối thượng rằng các người có thể bị tái sinh từ những cảnh giới hạnh phúc xuống những cảnh giới khổ khổ, như đã trích dẫn phần trước. [130] Khi nghe những điều này, họ đến hỏi Mục-kiền-liên: “Kính thưa thầy, khi là thần tiên hoặc con người, có phải chúng con cũng phải chết và sau đó tái sinh vào ba cảnh giới đau khổ?” Ngài đáp rằng: “Này các Sa-di, chừng nào các người chưa dứt được những phiền não, thì các người vẫn phải di chuyển như những bánh xe nước vào năm cảnh giới trong vòng sinh tử luân hồi”. Cả hai sau khi đã quyết tâm từ bỏ luân hồi, thưa rằng: “Từ đây trở đi, chúng con sẽ không tham đắm trong những phiền não nữa; vì vậy, xin người ban những lời huấn thị cho chúng con!” Bởi thế, Mục-kiền-liên đã giảng dạy cho họ, và họ đã trở thành những vị A-la-hán.

Vì vậy, quán tưởng về nỗi đau khổ sẽ giúp chấm dứt sự lười nhác và phát sinh sự tinh tấn hoan hỷ để hoàn tất lộ trình tu tập.

Nó sẽ khích lệ quý vị tìm đến sự giải thoát và là căn nguyên để đạt được sự giải thoát. Chính vì điều này được tán dương ngay khi Đạo sư còn sống, ông đã không ban bố những huấn thị cá nhân siêu việt nào để đạt sự giải thoát. Đoạn văn này đã trình bày rõ về lộ trình quán chiếu dành cho những hành giả có căn cơ giới hạn và trung bình. Về biện pháp đo lường thái độ của hai hạng người này, quý vị phải liên tục nỗ lực thiền quán về những điểm trên cho đến khi quý vị phát triển được thái độ như những người cháu trai của A-nan.

Ngài Neu-sur-ba (sNe'u-zur-pa) đã nói:

Hãy tự kiểm chứng xem trước đây các người đã gây tạo những nhân duyên để sinh vào những cảnh giới đau khổ chưa, hiện tại các người có đang gây tạo chúng không, và các người có định gây tạo chúng trong tương lai không. Vì các người sẽ đến những cảnh giới ấy nếu các người đã, đang và sẽ gây tạo chúng, hãy tư duy rằng: “Nếu tôi sinh vào đó thì tôi sẽ làm gì, liệu tôi có đủ khả năng làm được điều gì không?” Với trái tim người đập thành thịch hay tựa như một kẻ chiến đấu trên sa mạc, hãy cân nhắc rằng các người sẽ hoàn toàn không thể làm được gì, và khai triển sự sợ hãi khiếp đảm càng nhiều càng tốt.

Rõ ràng điều này là điểm mấu chốt. Hiện tại quý vị đang có được cuộc sống thuận lợi để khai triển con đường tu tập. Vì vậy, nếu quán chiếu theo cách này, quý vị sẽ dẹp bỏ được những nghiệp bất thiện đã tích lũy trước đây và ngăn chặn những sự tích lũy trong tương lai của quý vị. Những lời cầu nguyện thể hiện khát vọng nhiệt thành của quý vị sẽ dẫn dắt những công đức tích lũy trước đây và khiến chúng ngày càng tăng trưởng. Quý vị có thể bước vào những chặng đường mới để thực hiện những việc làm đức hạnh. Vì vậy, quý vị sẽ tạo sự an lạc và thuận duyên đầy ý nghĩa cho mình mỗi ngày. [131]

Nếu quý vị không quán chiếu những điều này ngay bây giờ, thì khi rơi vào một cảnh giới đau khổ, quý vị sẽ không tìm được nơi

nuơng tựa để bảo vệ mình khỏi những nỗi khiếp sợ này cho dù quý vị có tìm kiếm. Vào thời điểm ấy, quý vị sẽ không có khả năng sáng suốt để hiểu được điều gì quý vị nên áp dụng và điều gì nên loại bỏ. Như tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận* đã nói:¹

Nếu tôi xao lãng việc tu công đức
Ngay cả khi có thuận duyên thực hiện,
Thì tôi làm được gì khi bán loạn
Bởi đau khổ nơi cảnh giới khôn cùng?

Và tương tự:

Hãy nói: “Ai sẽ bảo vệ tôi
Khỏi nỗi sợ hãi kinh hoàng này?”
Tôi sẽ hiểu rõ, sẽ kinh hãi
Và đi khắp tìm nơi quy y.

Nhận thấy không nơi nào nương tựa
Tôi sẽ hoàn toàn bị thất vọng
Nếu chốn ấy không nơi nương tựa
Liệu tôi sẽ phải làm gì đây?

Nên từ nay tôi xin quy y
Đấng Điều ngự chở che chúng sinh
Người nỗ lực giải thoát chúng sinh
Người vĩ đại xua tan sợ hãi.

Sự bàn luận trên đây chỉ là mô tả khái quát. Quý vị chắc chắn cần phải đọc tác phẩm *Diệu Pháp Chánh Niệm Hiện Tại*,² bởi những điều này được giảng giải kỹ lưỡng hơn trong đó. Hãy đọc đi đọc lại, và quán chiếu những điều quý vị đọc được.

¹BA305 BCA: 4.18, 2.46-48; P5272: 247.5.8-248.1.1,246.4.4-6.

²BA306 *Sad-dharmānusmṛty-upasthāna*, P953.

Chương 11: Quy Y Tam Bảo

ii) Nương tựa vào những phương tiện mang đến hạnh phúc cho kiếp sống tiếp theo

a' Điều phục tâm thức cho sự quy y tam bảo, cánh cửa thù thắng để đến với lời huấn thị

1' Những nguyên nhân cho việc quy y

2' Dựa vào đó, những đối tượng quý vị sẽ quy y

a'' Nhận diện những đối tượng quý vị sẽ quy y

b'' Những nguyên nhân vì sao các đối tượng này xứng đáng để quý vị quy y

3' Con đường quý vị sẽ quy y

a'' Quy y thông qua sự hiểu biết những phẩm hạnh tốt

1'' Những phẩm hạnh tốt của đức Phật

(e) Những phẩm hạnh tốt của thân Phật

(f) Những phẩm hạnh tốt của khẩu Phật

(g) Những phẩm hạnh tốt của ý Phật

(iii) Những phẩm hạnh tốt về tri thức

(iv) Những phẩm hạnh tốt về lòng từ bi

(h) Những phẩm hạnh tốt của những hành động giác ngộ

2'' Những phẩm hạnh tốt của Pháp

3'' Những phẩm hạnh tốt của Tăng đoàn

b'' Quy y thông qua hiểu biết những sự thù thắng

1'' Sự thù thắng dựa vào những tự tướng của tam bảo

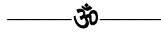
2'' Sự thù thắng dựa vào những hành động giác ngộ của tam bảo

3'' Sự thù thắng dựa vào lòng thành kính

4'' Sự thù thắng dựa vào việc thực tập

5'' Sự thù thắng dựa vào sự hồi tưởng

- 6” Sự thù thắng dựa vào cách thức của ba ngôi
báu làm tăng trưởng công đức
c” Quy y thông qua nguyện lực
d” Quy y bằng cách khước từ sự nương tựa vào
những đối tượng khác



ii) Nương tựa vào những phương tiện mang đến hạnh phúc cho kiếp sống tiếp theo.

Những phương tiện mang đến hạnh phúc cho kiếp sống tiếp theo được diễn giải trong hai phần:

1. Rèn luyện cho sự quy y tam bảo, cánh cửa thù thắng để đến với giáo pháp (Chương 11-12)
2. Phát triển niềm tin kiên cố về việc quy y là gốc rễ của tất cả sự hạnh phúc tạm thời và sự tốt đẹp chắc chắn (Chương 13-15)

a’ Rèn luyện cho sự quy y tam bảo, cánh cửa thù thắng để đến với giáo pháp

Việc quy y được diễn giải trong bốn phần:

1. Những nguyên nhân cho việc quy y
2. Dựa vào đó, những đối tượng quý vị sẽ quy y
3. Con đường quý vị sẽ quy y
4. Một khi quý vị quy y, các tầng bậc của những giới luật (Chương 12)

1’ Những nguyên nhân cho việc quy y

Một cách tổng quát có nhiều nguyên nhân cho việc quy y. Tuy nhiên, đối với những mục tiêu của quý vị thì nguyên do sau đây được áp dụng. Như đã giải thích trước đây, quý vị không thể duy trì kiếp sống này mãi – quý vị sẽ sớm chết đi – và sau khi chết,

quý vị không thể kiểm soát được nơi mình sẽ tái sinh, bởi quý vị bị chính nghiệp lực của mình kiểm soát. Đề cập đến nghiệp, tác phẩm *Nhập Bồ-đề Hành Luận* nói:¹

Như ánh chớp trong đám mây mù
Tức thì soi sáng bóng đêm đen [132]
Phật lực cũng hiếm khi xuất hiện
Những khoảnh khắc thông tuệ ít ỏi
Để nuôi dưỡng tu tập công đức
Nên nghiệp lành luôn luôn yếu ớt
Và tội ác mạnh mẽ vô cùng

Bởi nghiệp thiện thì yếu và nghiệp ác mạnh mẽ vượt trội, nếu quý vị quán chiếu về việc mình dễ dàng rơi vào những cảnh giới đau khổ như thế nào, quý vị sẽ cảm thấy nỗi sợ hãi và khiếp đảm bao trùm, và sẽ quyết tâm tìm một nơi nương tựa. Ngài Vực Long nói rằng:²

Lênh đênh trên đại dương không đáy
Của vòng xoay luân hồi sinh tử,
Bị quái vật biên cả tàn phá
Sự tham chấp và điều tương tự
Với ai tôi phải quy y hôm nay?

Tóm lại, những nguyên nhân dẫn đến việc quy y của quý vị gồm hai phần: nỗi sợ hãi về những cảnh giới đau khổ và những điều tương tự như vậy, và niềm vững tin rằng tam bảo có thể bảo vệ quý vị thoát khỏi những điều ấy. Vì vậy, quý vị cần phải nỗ lực nhận chân được hai nguyên nhân này, bởi nếu chúng đơn thuần là những lời lẽ suông thì sự quy y của quý vị cũng sẽ như thế,

¹BA307 BCA: 1.10; P5272: 245.1.5-245.2.1.

²BA308 Đây là tác phẩm *Misraka-stotra-nāma* {*Đan Tập Kế tụng*}: 1; P2041; 87.5.2-3, của cả hai tác giả Mitraciṭa và Vực Long.

nhưng nếu chúng mạnh mẽ và vững bền thì sự quy y sẽ chuyển hóa tâm thức của quý vị.

2' Dựa vào đó, những đối tượng quý vị sẽ quy y

a" Nhận diện những đối tượng quý vị sẽ quy y

Tác phẩm *Nhất Bách Ngũ Thập Kệ Tụng* (*Śata-pañcāśataka-stotra*) nói rằng:¹

Người không một khiếm khuyết
Sẽ tồn tại vĩnh hằng
Người có mọi phẩm hạnh
Sẽ tồn tại luôn luôn
Nếu người biết nhận thức,
Quy y người như thế
Tán thán tôn trọng Người
Làm theo lời Người dạy
Là hoàn toàn đúng đắn.

Vì vậy, nếu quý vị biết phân biệt đâu là nơi nương tựa và đâu không phải, thì quy y với Đức Thế Tôn, nơi nương tựa đích thực, là một việc hoàn toàn đúng đắn. Lời trích dẫn này cũng ứng dụng cho Pháp bảo và Tăng bảo. Như tác phẩm *Tam Quy Y Hành Thập Thập Tụng* (*Trisāraṇa-gaṇmana-saptati*) của ngài Nguyệt Xứng nói:²

Phật bảo, Pháp bảo, và Tăng bảo
Là nơi quy y cho những ai
Khát khao ước mong sự giải thoát.

b" Những nguyên nhân vì sao các đối tượng này xứng đáng để quý vị quy y [133]

¹BA309 *Śata-pañcāśataka-stotra*: 1.1-2; P2038: 53.5.4-5.

²BA310 *Trisāraṇa-gaṇmana-saptati*, P5478: 281.1.3.

Có bốn nguyên nhân vì sao Đức Phật xứng đáng là đối tượng để quy y. Đầu tiên, Ngài đã tự giác ngộ và đạt đến trạng thái tối thượng của sự vô úy [không sợ hãi]. Nếu không đạt được điều này thì Người đã không thể bảo vệ người khác thoát khỏi những nỗi lo sợ, như thể một người bị rơi xuống vực chẳng thể cứu được những kẻ cùng cảnh ngộ. Thứ hai, Người có tất cả những pháp phương tiện thiện xảo để huấn luyện các đệ tử. Nếu không, Người đã không thể hoàn thành viên mãn những nhu cầu của quý vị ngay cả nếu quý vị quy y Người. Thứ ba, Người có tâm lòng đại bi. Nếu không có điều này, Người đã không thể bảo vệ quý vị ngay cả nếu quý vị quy y Người. Thứ tư, Người luôn hoan hỷ bố thí, không bằng vật chất, mà là sự tu tập. Nếu không, Người chỉ giúp đỡ những kẻ trước đây đã giúp Người chứ không phải là nơi nương tựa cho tất cả chúng sinh.

Tóm lại, chỉ có một người thoát khỏi tất cả những sợ hãi, thiện xảo trong các pháp phương tiện để giải thoát người khác khỏi nỗi sợ, có tâm lòng đại bi vô tư dành cho tất cả chúng sinh, và hành động vì lợi lạc cho mọi chúng sinh mà không màng đến việc họ có đem lại lợi ích cho Người hay không. Bởi vì chỉ Đức Phật mới có những phẩm chất này, và một đấng tạo hóa hay tương tự không có được, nên chỉ Người là nơi nương tựa duy nhất. Vì vậy, giáo pháp và tăng đoàn những đệ tử của Người cũng xứng đáng là đối tượng để quy y.

Do đó, sau khi quý vị đã hiểu rõ những điều này, vốn được giảng giải trong tác phẩm *Quyết Định Yếu Luận*¹, hãy giao phó bản thân cho Tam Bảo với sự nhất tâm. Hãy phát triển điều vững chắc ấy từ sâu thẳm con tim, vì một khi quý vị làm được điều này thì chắc chắn quý vị sẽ được Tam Bảo hộ trì. Bởi lẽ có hai nguyên nhân để bảo vệ quý vị: một bên ngoài và một bên trong. Đấng Đạo sư đã nhận thức đầy đủ các yếu tố hoặc nguyên nhân bên ngoài, nhưng quý vị đau khổ bởi chưa phát triển được nhân tố nội tại, phó thác bản thân vào nơi nương tựa.

¹BA311 Vs, P5539:17.2.2-3.

Vì vậy, hãy hiểu biết rằng Đức Phật, từ lòng đại bi của Người, đã cảm kích và trợ giúp quý vị ngay cả nếu quý vị không khẩn cầu sự giúp đỡ ấy; rằng Người không hề xao lãng với việc ấy; và rằng Người là nơi quy y tối thắng và triển vọng, an trụ như vị hộ pháp cho bản thân quý vị. [134] Nhận biết được điều này, hãy quy y Người. Tác phẩm *Tán Tụng Vinh Danh Thế Tôn* nói rằng:¹

Người tuyên thuyết rằng: “Ta là bạn
Của những ai không người bảo hộ”.
Bởi tấm lòng đại bi của Người,
An trụ ôm thế giới vào lòng.

Đấng Đạo sư, Người thật từ bi
Và quan tâm nỗ lực hành động
Với tình thương không chút giải đãi
Còn có ai làm được như Người?

Đấng hộ pháp cho cả chúng sinh
Vị thí chủ của khắp mọi người.
Những chúng sinh chìm trong bể khổ
Bởi không tìm che chở nơi Người.

Thậm chí Người có thể trợ giúp kẻ hèn mọn
Nếu họ tiếp nhận đúng đắn lời huấn thị.
Ngoài người ra,
Không ai biết lợi ích các giáo pháp.

Người thật sự chứng ngộ tất cả
Nhân tố hay sức mạnh bên ngoài.
Bởi không đạt năng lực nội tại

¹BA312 *Varṇā-varṇe-bhagavato-buddhasya-stotre-sākya-stava*, P2029:46.3.4-8. Bản Pali bao gồm phần đầu tiên của bài tán tụng, the *Asakya-stava* (*Praise That Falls Short*), trong tiêu đề. Tác giả là Maticitra theo bản Pali.

Kẻ phàm phu tiếp tục khổ đau.

3' Con đường quý vị quy y¹

Có bốn khía cạnh để quy y:

1. Thông qua sự hiểu biết những phẩm hạnh tốt
2. Thông qua hiểu biết những sự thù thắng
3. Thông qua nguyện lực
4. Bằng cách khước từ sự nương tựa vào những đối tượng khác

a” Quy y thông qua sự hiểu biết những phẩm hạnh tốt

Bởi việc quy y thông qua sự hiểu biết những phẩm hạnh tốt đòi hỏi quý vị nhớ lại những phẩm chất tốt của nơi nương tựa, nên có ba phần nhỏ trong chủ đề này:

1. Những phẩm hạnh tốt của Phật
2. Những phẩm hạnh tốt của Pháp
3. Những phẩm hạnh tốt của Tăng

1” Những phẩm hạnh tốt của Phật

Điều này được lý giải trong bốn phần:

1. Những phẩm hạnh tốt của thân Phật
2. Những phẩm hạnh tốt của khẩu Phật
3. Những phẩm hạnh tốt của ý Phật
4. Những phẩm hạnh tốt của những hành động giác ngộ

(a) Những phẩm hạnh tốt của thân Phật

Điều này dẫn đến sự hồi tưởng về những dấu hiệu cát tường và những nét đẹp mẫu mực của đức Phật. Hãy hồi tưởng vì những điều này được giảng giải trong *Ti Du Tán Thán (upamā-stava)* [một phân đoạn của tác phẩm *Tán Tụng Vinh Danh Thế Tôn*].²

¹BA313 Đoạn văn (134.11) đề cập rằng, “bốn phần phụ của chủ đề này được dạy trong [*Viniścaya-*] *saṃgrahaṇi*”, P5539:17.2.4.

²BA314 *varṇārha-varṇa-stotra*, P2029: 48.5.3-7.

Thân Người, tô điểm bởi tướng lành
Là vẻ đẹp, linh dược cho tuệ nhãn
Như trời thu không một áng mây
Được trang hoàng bởi các chòm sao.

Hỡi bậc thông thái tối thượng
Đẹp rạng ngời với áo choàng tín ngưỡng
Người tựa thể ngọn núi vàng
Với mây bình minh hay hoàng hôn bao phủ.

Đáng hộ pháp! Cả đến ánh trăng rằm
Không có mây cũng chẳng sao sánh được
Vàng hào quang tỏa sáng mặt Người
Vẫn không hề điểm trang bằng bảo ngọc

Nếu chú ong được thấy cả
Đóa sen trên gương mặt người
Lẫn nhành sen nở dưới vầng dương
Ong kính ngạc: đâu là sen thật nhi?

Răng trắng trong,
Mặt sáng vàng
Như muôn ánh trăng thu thanh khiết
Rớt vào giữa những ngọn núi vàng.

Ôi kính ngưỡng bàn tay phải Người
Trang điểm bởi ảnh bánh xe chuyển pháp
Tạo ra bao dấu hiệu an lành
Cho chúng sanh đang kinh hãi bởi luân hồi.

Hỡi đấng Mâu-ni, khi Người bước
Đà in lại dấu chân trên đất

Như những đóa hoa sen lộng lẫy
Đẹp làm sao tô điểm cho vườn sen?

(b) Những phẩm hạnh tốt của khẩu Phật

Hãy quán chiếu về phong thái tuyệt diệu của lời Phật thuyết. Ngay cả khi từng chúng sinh trong vũ trụ đặt từng câu hỏi khác nhau ở cùng thời điểm, Người lĩnh hội tất cả một cách thấu đáo ngay lập tức bằng trí tuệ của Người. Sau đó Người trả lời các câu hỏi chỉ với một từ duy nhất mà tất cả chúng sinh hiểu được với ngôn ngữ của chính họ. Trong *Đế Thoại Giả Phẩm {thuộc Bồ-tát Hạnh Cảnh Biến Hiện Phương Tiện Cảnh Đại Thừa Kinh}*:¹

Như vậy: nếu đồng thời tất cả chúng sinh
Diễn đạt khác nhau để hỏi Người
Người hiểu chúng ngay trong khoảnh khắc,
Và thốt một lần đáp lời cho tất cả.

Cho nên hãy hiểu đáng Thế Tôn
Thấu rõ cách thuyết giảng
Người chuyên bánh xe pháp
Xua tan đau khổ của thiên và nhân giới.

Hơn thế nữa, hãy hồi tưởng lại lời dạy trong tác phẩm *Nhất Bách Ngũ Thập Kệ tụng*:²

Gương mặt Người rạng rỡ;
Lắng nghe lời Người dạy
Như thấy được Cam lồ
Rớt xuống từ cung trăng. [136]

Lời Người như cơn mưa

¹BA315 *Salyaka-parivarta*, P813: 261.5.5-7.

²BA316 *Sata-pancasatka-nama-stotra*: 3.72-78; P2038: 55.1.8-55.2.5.

Lắng đọng bụi tham chấp
Như Ca-lưu-đa điều¹
Xua tan rấn hận thù.

Lần nữa và lần nữa, lời Người như ánh dương
Xua tan bóng tối vô minh.
Do san bằng núi cao tự ngã
Lời Người cũng tựa kim cương.

Bởi Người nhìn thấy sự thật, Lời Người không dẫn sai
đường
Bởi không sai, lời Người luôn đúng đắn
Bởi cô đọng, lời Người thật dễ hiểu
Những lời Người thật viên mãn.

Thoạt tiên lời Người thu hút
Tâm thức của những người nghe
Nếu họ tư duy lời ấy
Đẹp tan chấp trước ảo vọng.

Lời Người xoa dịu kẻ cơ cực
Hộ trì cho những ai phóng túng,
Thuyết phục người từ bỏ hoan lạc
Lời Người phù hợp mọi nhu cầu.

Lời Người làm thiện tri thức hân hoan

¹Đó là danh từ phiên âm từ tiếng Phạn *garuḍa*, nhắc lại là loài chim còn có tên phiên âm khác là Ca-lâu-la hay Đại Bàng Kim Sí Điểu, một loài chim thần thoại có mặt trong Ấn giáo và Phật giáo. Chim này được xem là kẻ thù của các loài rồng và rắn. Giống chim này tượng trưng cho nhiều biểu tượng trong Phật giáo như: (1) Chim thần thoại, (2) Một trong tứ linh vật tượng trưng của khí lực nội tại (*garuḍa, rồng, sư tử, cọp*), (3) vị chư thiên hộ pháp và (4) Bản tánh nguyên sơ. *Garuda*. Rigpa Shedra. Truy cập 1/1/2012.
<<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Garuda>>.

Trưởng dưỡng tâm cho kẻ trung căn
Xua tan bóng đêm cho hạ cấp
Là linh dược cho cả mọi chúng sinh.

(c) Những phẩm hạnh tốt của tâm Phật

Những điều này được diễn giảng theo những phẩm hạnh tốt về tri thức và những phẩm hạnh tốt về lòng từ bi.

(i) Những phẩm hạnh tốt về tri thức

Với sự không chướng ngại, Như Lai trí bao trùm bản chất thật sự và tính phân hóa của tất cả hiện tượng, như thể chúng là *Thiên Nhật quả*¹ đặt trong lòng bàn tay Người. Vì vậy, tri kiến của đấng Thế Tôn thấu suốt mọi hiện tượng, trong khi tri thức giới hạn của những người khác không thể thông hiểu thấu đáo những đối tượng bao la cần được nhận biết. Quý vị nên quán chiếu tri thức này như được mô tả trong tác phẩm *Tán Tụng Vinh Danh Thế Tôn*.²

Chỉ trí tuệ siêu phàm của Người
Thông suốt mọi đối tượng của tri kiến;
Với tất cả chúng sinh trừ Người
Còn nhiều đối tượng chưa nhận biết.

Và tương tự,

Hỡi Thế Tôn, nguồn gốc rốt ráo
Của mọi hiện tượng xuyên thời gian
Đều nằm trong tâm thức của Người,
Như trái ambalan³ trong lòng tay.

¹BA317 Tib. *skyu ru ra*; Skt. trái *dhatrī*; Latin *Embolica officinalis*. {dhatrī dịch nghĩa là một thần thái dương hay thần mặt trời}.

²BA318 *varṇārha-varṇa-stotra*, P2029: 43.5.4, 43.4.1-3.

³Trái ambalan là là một loại trái cây cùng họ với các giống xoài (mangifera) mọc ở vùng Đông Ấn màu vàng xanh, mùi thơm dịu. *Paxton's magazine of botany, and register of flowering plants*, Volume 15. P42. William S. 1870.

Như làn gió bay ngang bầu trời,
Tâm thức Người không trở ngại bởi
Sự vật riêng lẻ hay đa dạng
Hiện tượng chuyển động hay bất động.[137]

(ii) Những phẩm hạnh tốt về lòng từ bi

Tương tự như chúng sinh bị giới hạn bởi những phiền não không thể thoát, thì đấng Giác Ngộ giới hạn trong lòng đại bi vốn bởi đó khởi sinh liên tục như khi Người chứng kiến nỗi đau khổ của chúng sinh.¹ Quý vị nên quán chiếu điều này như được trình bày trong tác phẩm *Nhất Bách Ngũ Thập Kệ tụng*.²

Phiền não trói buộc tất cả
Các chúng sanh này không ngoại lệ
Người giới hạn trong lòng từ bất diệt
Đề giải thoát họ khỏi buồn đau.

Con nên tôn kính Người trước tiên,
Hay kính phục tấm lòng đại bi
Đã khiến Người lưu lại thật lâu
Trong vòng xoay sinh tử luân hồi
Mặc cho những khiếm khuyết của nó?

Tương tự, trong *Đế Thoại Giả Phẩm*:

Đấng Thế Tôn khởi lòng đại bi
Khi Người nhìn tâm thức chúng sinh
Bị bóng tối vô minh che mờ,
Bị giam ở tù ngục luân hồi.

¹Ý tưởng ở đây là: chúng sinh bị giới hạn ở trong luân hồi do trói buộc của nghiệp lực, trong khi các bậc đã giác ngộ không bị trói buộc mà do lòng đại bi muốn giải thoát chúng sinh nên tự nguyện giới hạn mình vào luân hồi một cách liên tục.

²BA319 *Sāta-pañcāsāta-sūtra*: 13.138-139; P2038: 54.5.6-7.

Và tương tự như vậy:¹

Bậc Điều ngự khởi lòng đại bi
Khi Người thấy tâm thức chúng sinh
Bị tràn ngập bởi tình tham luyến
Là những kẻ khát khao tội độ
Và luôn mong đối tượng cảm giác
Và ai rơi vào đại dương tham ái
Đấng Thành tựu Thập Lực khởi lòng đại bi
Tìm cách xua tan mọi đau khổ
Khi Người thấy chúng sinh phiền não
Bị tổn thương bởi bệnh tật khổ đau.
Lòng từ bi đấng Thế Tôn thường phát khởi;
Thật không thể không làm như vậy
Đức Phật không khiếm khuyết do bởi mỗi quan tâm
Với nhu cầu của toàn chúng sinh.

(d) Những phẩm hạnh tốt của những hành động giác ngộ

Những hoạt động giác ngộ của thân, khẩu và ý Phật đều là tự động và bất diệt, giúp ích cho tất cả chúng sinh. Nếu các đệ tử mở lòng với sự hướng dẫn của Người, đấng Thế Tôn sẽ chỉ cho họ thấy con đường nào là thù thắng, và dẫn dắt họ thoát khỏi sự rắc rối. [138] Vì vậy, những hoạt động của đức Phật chắc chắn là nhằm thực hiện tất cả những điều cần làm. Quý vị nên quán chiếu điều này như được trình bày trong tác phẩm *Nhất Bách Ngũ Thập Kế Tụng*:²

Người giải thích sự hủy hoại của phiền não,
Nêu lên sự lừa dối của chướng ma,
Tuyên thuyết bản chất hãi hùng của luân hồi,
Và hướng dẫn con đường vô ngại.

¹BA320 *Salyaka-parivarta*, P813: 263.2.1-2, 263.3.1-4.

²BA321 *Sata-pañcāsataka-nāma-stotra*, P2038,56.3.4-5.

Hỡi Đấng Từ Bi, việc ước mong giúp đỡ,
Người tiên hành vì lợi ích chúng sinh,
Liệu còn điều gì khác lợi lạc,
Người chưa thực hiện cho chúng con?

Và trong tác phẩm *Tán Tụng Vinh Danh Thế Tôn*:¹

Liệu còn có vấn đề nào
Mà Người không thể dẫn dắt chúng sinh?
Liệu còn điều thù thắng nào
Mà Người không thể dành tặng thế gian?

Đoạn văn vừa rồi đã tóm lược phương thức quán chiếu về đức Phật. Nếu quý vị quán chiếu bằng nhiều cách, niềm tin của quý vị cũng sẽ khởi sinh theo nhiều cách khác nhau. Quý vị càng quán chiếu nhiều bao nhiêu thì niềm tin của quý vị càng mạnh mẽ và bền bỉ bấy nhiêu. Cùng một cách áp dụng tương tự như vậy đối với việc quán chiếu về những phẩm hạnh tốt của hai ngôi bảo còn lại {là Pháp Bảo và Tăng Bảo}.

Khi đã đạt sự chắc chắn bằng việc thiền quán theo phương thức này, quý vị sẽ hiểu rằng những kinh điển và luận giải chính là các hướng dẫn, hầu hết trong số đó huấn thị về những phẩm hạnh tốt của ba nơi nương tựa. Những người từ chối việc thiền quán phân tích như một sự tu tập, nghĩ rằng điều đó chỉ đơn thuần là khái niệm, tự tách biệt bản thân ra khỏi nhiều phương pháp tích lũy công đức và xua tan sự ngăn che. Vì vậy, hãy nhận thức rằng sự chối bỏ ấy chính là trở ngại lớn cho việc tận dụng tiềm năng vô hạn của một đời sống an lạc và đầy thuận duyên.

Càng thực tập những điều này nhiều, tâm thức quý vị sẽ ngày càng trở nên quen thuộc với chúng, và quý vị sẽ càng thực tập dễ dàng hơn với những điều ban đầu mình từng cho là khó khăn để học hỏi. Quý vị sẽ tăng trưởng tâm Bồ-đề và tư duy rằng: “Tôi

¹BA322 *Varṇārha-varṇa-stotra*, P2029:46.2.2.

cũng nên đạt được Phật quả, giống như vị Phật mà tôi tưởng nhớ”. Quý vị sẽ thấy các thị hiện của đức Phật cả ngày và đêm. [139] Dù có đau khổ lúc chết đến mức nào, thì quý vị cũng sẽ không đánh mất sự nhớ tưởng về đức Phật. Tác phẩm *Định Vương kinh* nói rằng:¹

Ta chỉ dẫn các người
Và nên nhận hiểu rằng:
Tâm thức con người sẽ tiếp thụ những điều
Ở mức độ mà họ quán chiếu chúng.

Vì vậy, hãy tưởng nhớ đáng Đạo sư Mâu-ni
Như đang có tư thế và trí tuệ tối thượng vô hạn của bậc điều
ngự.
Nếu bản thân người thường làm quen với nhớ tưởng này,
Tâm thức người sẽ tiếp thụ điều ấy.

Người sẽ khát khao trí tuệ siêu phàm của bậc thánh
Cho dù đang đứng, đi, ngồi hay đang tựa.
Bởi bản thân người muốn thành bậc điều ngự tối thượng thế
gian,
Người sẽ luôn cầu nguyện ước mong giác ngộ.

Và tương tự như vậy:

Thường xuyên nguyện cầu đến chư Phật
Với thân khẩu ý trong niềm tin rõ ràng.
Tạo duyên cho dòng tâm thức theo phương cách này,
Người sẽ luôn thấy vị Hộ trì Thế gian.

Nếu người khổ do tiếp cận cái chết
Trong nỗi buồn phiền và trong bệnh tật

¹BA323 SR: 4.16-18,4.20-21; P795: 278.2.3-5,278.2.6-7.

Niềm tưởng nhớ đức Phật sẽ không bị mất;
Sẽ không bị xóa bởi nỗi khổ của người.

Bo-do-wa đã nói:

Nếu liên tục quán chiếu về những phẩm hạnh tốt của đức Phật, quý vị sẽ nhận được hỷ lạc tương xứng với sức mạnh của lòng tin và sự thanh tịnh trong tâm thức quý vị. Bởi đạt được sự chắc chắn về chúng, quý vị sẽ quy y một cách tự nguyện từ đáy lòng và điều phục bản thân theo giới luật quy y. Và rồi tất cả mọi điều quý vị thực hiện đều sẽ trở thành sự thực hành giáo pháp.

Người ta nói rằng chúng ta trân trọng tri thức của đức Phật thậm chí còn kém hơn những lời phán của một thầy bói trúng. Nếu một ông thầy bói đáng tin phán rằng: “Ta biết là năm nay người sẽ không phải đối mặt với những rắc rối nào cả”, chúng ta sẽ thấy nhẹ nhõm. Nếu ông ấy nói: “Năm nay người sẽ gặp phải nhiều vấn đề - hãy làm điều này, và không làm điều kia”, chúng ta sẽ nỗ lực làm theo lời khuyên này. Nếu chúng ta không làm, chúng ta sẽ nghĩ rằng: “Tôi đã không nghe theo lời ông ấy”, và cảm thấy lo lắng. Nhưng khi đức Phật dạy: “Các người nên từ bỏ điều này; các người nên tu tập điều này”, thì bản thân chúng ta có cam kết thực hiện những lời huấn thị này không? Chúng ta có lo âu nếu chúng ta chẳng làm theo hay không? [140] Hay chúng ta nói rằng: “Vâng, lời giáo huấn đã dạy như thế, nhưng hiện giờ trong những hoàn cảnh này, tôi không thể làm theo – thay vào đó tôi phải làm thế này”, và hoàn toàn từ bỏ lời dạy của đức Phật, cứ tiếp tục thẳng hướng làm theo ý chúng ta với sự bất chấp xem thường?

Nếu như không kiểm chứng tâm thức của mình, quý vị sẽ thấy hài lòng. Nếu quý vị không bị sự hời hợt dẫn lạc lối, thì hãy nhìn sâu vào tâm thức của mình và quán chiếu cẩn thận: “Tình trạng này thật là đáng khinh”.

Vì vậy, hãy liên tục quán chiếu về những phẩm hạnh tốt của đức Phật, và nỗ lực đạt đến sự chắc chắn từ sâu thẳm con tim của quý vị. Một khi đạt được điều này, quý vị tiến đến sự thực hành rất cốt lõi về quy y, bởi quý vị sẽ đạt được sự xác quyết đối với giáo pháp mà từ đó đức Phật đã khởi lên, và tăng đoàn đã thực hành theo giáo pháp. Không có điều này, thì không có tu tập quy y nào chuyển hóa được tâm thức của quý vị chứ chưa đề cập đến những lộ trình khác.

2” Những phẩm hạnh diệu hảo của Pháp

Một khi quý vị đã tôn kính đức Phật như nguyên nhân chính yếu của mình, tiếp đến quý vị nên tưởng nhớ đến Pháp bảo như sau: “Đức Phật có những phẩm hạnh tốt vô biên, tất cả đều sinh khởi từ việc thiền quán và giác ngộ cả những giáo pháp bằng lời nói lẫn những giáo pháp được đưa vào tu tập. Nghĩa là, Người đã thực chứng các đoạn diệt đích thực, bằng cách ấy loại trừ những sai lầm, và thiền quán trên những lộ trình đúng, bằng cách ấy tăng trưởng những phẩm hạnh tốt”. Tác phẩm *Pháp Tập Kinh* nói rằng:¹

Các vị Phật Thế Tôn sở hữu vô lượng những phẩm hạnh tốt. Những phẩm hạnh này được sinh khởi từ giáo pháp, từ sự tu tập giáo pháp một cách thích hợp. Giáo pháp tạo ra và chi phối chúng. Chúng sinh khởi từ giáo pháp và ở trong nội hàm của giáo pháp. Chúng phụ thuộc vào giáo pháp, và giáo pháp sinh ra chúng.

3” Những phẩm hạnh tốt của Tăng đoàn

Vị thủ tọa trong Tăng đoàn là những bậc Tôn giả. Hãy tư duy về họ dưới ánh sáng chánh niệm của họ về những phẩm chất ưu

¹BA424 *Ārya-dharma-saṃgīti-nāma-mahāyānā-sūtra*, P904: 23.4.6-7. Bản Sankrit xuất hiện trong Vaidya 1960b: 171.

việt của giáo pháp và sự thực tập giáo pháp một cách thích hợp của họ. Trong tác phẩm *Pháp Tập Kinh*:¹

Hãy tư duy rằng: “Tăng đoàn giảng dạy giáo pháp, tu tập và quán chiếu chúng. Tăng đoàn là tâm ảnh hưởng của giáo pháp. Họ giữ gìn duy trì giáo pháp, giao phó bản thân cho giáo pháp, thờ phụng giáo pháp, và bản thân họ thực hành giáo pháp. [141] Họ lấy giáo pháp làm giới hành của họ, và là người thực hành giáo pháp thù thắng nhất. Họ vốn mang chân thật tánh và thanh tịnh. Họ được thiên phú phẩm hạnh từ bi và có tâm lòng đại bi. Họ luôn có được nơi cô tịch làm chốn hoạt động, luôn tiếp thụ lời huấn thị và luôn thực hành đức hạnh.

b" Quy y thông qua hiểu biết những đặc thù

Theo tác phẩm *Quyết Định Yếu Luận*,² quý vị sẽ quy y sau khi hiểu biết những đặc thù của ba ngôi báu.

1" Đặc thù dựa vào những đặc tính danh định của Tam Bảo

Phật bảo mang đặc tánh danh định của sự giác ngộ trọn vẹn và toàn hảo. Pháp bảo mang đặc tính danh định là chúng được sinh khởi từ Phật bảo. Tăng bảo mang đặc tính danh định của việc thực hành đúng đắn nhờ các giáo huấn cá nhân.

2" Đặc thù dựa vào những hoạt động giác ngộ của Tam Bảo

Hoạt động giác ngộ của đức Phật là ban cho những bài thuyết pháp. Hoạt động giác ngộ của giáo pháp tập trung vào việc nhổ tận gốc phiền não và đau khổ. Hoạt động giác ngộ của Tăng đoàn là việc thúc đẩy sự tinh tấn.

3" Đặc thù dựa vào lòng thành kính

¹BA325 Ibid., Vaidya 1960b: 172; P904: 24.2.1-3.

²BA326 Vs, P5539: 17.3.2-17.4.2.

Quý vị nên cảm kích đức Phật như một vị đáng tôn kính và phụng sự. Quý vị nên cảm kích giáo pháp như là điều để giác ngộ. Quý vị nên cảm kích Tăng đoàn như là người quý vị nên kết giao bởi họ có những đức tính tương tự với bản thân quý vị.

4" Đặc thù dựa vào việc thực tập

Quý vị nên tôn kính và phụng sự đức Phật. Quý vị cần trở nên quen thuộc với giáo pháp bằng cách áp dụng bản thân vào tu tập du-già. Quý vị nên nuôi dưỡng mối liên hệ với Tăng đoàn thông qua việc chia sẻ giáo pháp và vật dụng.

5" Đặc thù dựa vào việc hồi tưởng

Quý vị nên nhớ tưởng đến những phẩm hạnh tốt của từng ngôi Tam Bảo bằng cách đọc tụng "Vì vậy, đức Thế Tôn..."¹

6" Đặc thù dựa vào cách thức của Tam bảo làm tăng trưởng công đức

Công đức vô thượng sẽ được tăng trưởng nhờ sự tác động của con người hay giáo pháp. Đức Phật và Tăng đoàn là điển hình cho điều đầu tiên. Quý vị cũng có thể tăng trưởng công đức dựa vào một người hay nhiều người. Tăng đoàn là điển hình cho điều sau bởi yêu cầu cần có {ít nhất} bốn vị tu sĩ. [142]

c" Quy y thông qua nguyện lực

Theo tác phẩm *Luận giải Giới Luật Kinh* của Pháp Hữu,² {skt. Dharmamitra} quy y thông qua nguyện lực mang ý nghĩa tán thành đức Phật là một vị đạo sư để quy y, giáo pháp – niết bàn – là nơi quy y thực thụ, và Tăng đoàn là những vị hỗ trợ quý vị trên con đường quy y.

¹BA327 Đoạn này là khởi đầu tác phẩm *Ārya-buddhamismṛti* hay 'Phngs *pa sang rgyas rjes su dran pa* (*Nhớ tưởng đức Thế Tôn*), P5433: 247.4.7. Tác phẩm bắt đầu với, "*Di Itar bcom Idan 'das de ni...*"

²BA328 *Vynaya-sūtra-tika*, P5622, vols. 124-126.

d" Quy y bằng cách khước từ sự nương tựa vào những đối tượng khác

Quy y bằng cách khước từ sự nương tựa vào những đối tượng khác mang ý nghĩa là trước tiên hãy hiểu biết về các khác biệt trong giá trị giữa những vị đạo sư, những giáo pháp và những đệ tử Phật giáo với các đạo sư, giáo pháp và đệ tử không phải Phật giáo, để sau đó quý vị sẽ duy trì Tam Bảo là nơi nương tựa duy nhất, khước từ các đạo sư, giáo pháp và đệ tử không phù hợp với Tam Bảo. Sự khác biệt giữa những vị thầy Phật giáo và không phải Phật giáo, v.v, được diễn giải như sau.

Sự khác biệt của vị đạo sư: Đức Phật không có khiếm khuyết và mang những phẩm hạnh toàn hảo, nhưng những vị thầy của các tôn giáo khác thì ngược với điều này. Tác phẩm *Thù Thắng Tân Dương* của Diệu Tắt Đạt Thánh {skt. Udbhaṭasiddhasvāmin} nói rằng:¹

Từ bỏ những vị thầy khác,
Con nương tựa Người, hỡi đức Thế Tôn.
Nếu ai hỏi vì sao, đó là bởi
Người không khiếm khuyết, có muôn phẩm hạnh.

Và tương tự:

Càng quán chiếu thật nhiều
Vào những đạo khác, phi Phật giáo
Niềm tin của con càng dâng trào
Đặt vào đấng Hộ trì chúng sinh.
Tâm thức họ bị hủy hoại
Bởi sai lầm của những giáo lý
Do người không toàn trí đưa ra.
Những ai bị hủy hoại tâm thức
Không thể thấy được Người,
Vị đạo sư không khiếm khuyết.

¹BA329 *Viśeṣa-stava*, P2001: 1.2.3-4,4.2.6-7.

Sự khác biệt của giáo pháp: Giáo pháp của đấng Điều ngự cho phép quý vị đạt đến mục tiêu hỷ lạc thông qua một lộ trình an lạc. Giáo pháp ấy ngăn chặn dòng luân hồi, xóa tan những phiền não, không dẫn những ai ước mong giải thoát đi lạc lối, hoàn toàn đức hạnh và dẹp bỏ những khiếm khuyết. Những giáo pháp không thuộc Phật giáo thì ngược lại. Trong tác phẩm *Thù Thắng Tán Dương*:¹

Lời Người dạy khiến chúng sinh
Đạt hỷ lạc trong vui sướng;
Vì vậy, hỡi vị Sư Tử Hồng,
Kẻ thông minh tin cậy đạo Người. [143]

Và tương tự, trong tác phẩm *Tán tụng Vinh Danh Thế Tôn*:²
Sự khác nhau giữa lời huấn thị
Của vị Anh hùng và kẻ khác:
Lời Người dạy cần được tiếp thu
Lời người khác phải nên từ bỏ;
Lời Người thanh tịnh, lời khác nhiễm ô.

Lời của Người hoàn toàn thực tiễn
Lời người khác sai đường lạc lối
Các người cần thêm khác biệt nào
Giữa lời Người và lời kẻ khác?

Lời của Người đức hạnh thanh tịnh;
Lời khác chỉ tạo thêm chướng ngại
Các người cần thêm khác biệt nào
Giữa lời Người và lời kẻ khác?

¹BA330 Ibid., P2001:4.2.8.

²BA331 *Vaṛṇārha-varṇa-stotra*, P2029: 45.3.5-8.

Lời của Người thuần khiết thanh tịnh
Những lời khác vẫn đục nhiễm ô
Đáng Hộ trì, đó là sự khác,
Giữa lời Người và lời thế gian.

Qua lời trích dẫn này, quý vị cũng có thể hiểu biết được đặc thù của Tăng đoàn.

Chương 12: Giới Quy Y

- 4' Sau khi quy y, các giai đoạn giữ giới
- a'' Các giới này được ghi lại như thế nào trong *Quyết Định Yếu Luận*
- 1'' Tập hợp phân chi thứ nhất
- (a) Nường tựa nơi bậc xuất chúng
 - (b) Lắng nghe giáo pháp siêu việt
 - (c) Định tâm đúng mức vào các giáo pháp này
 - (d) Trau dồi thực hành tương hợp với giáo pháp
- 2'' Tập hợp phân chi thứ hai
- (a) Dùng kích thích các giác quan
 - (b) Thọ giới một cách đúng đắn
 - (c) Có lòng bi mẫn đối với chúng sinh
 - (d) Gắng sức cúng dường định kỳ lên Tam Bảo
- b'' Các giới này được trình bày như thế nào trong truyền thống khẩu truyền
- 1'' Giới đặc biệt
- (a) Giới cấm
 - (b) Giới tập quán
- 2'' Các giới tổng quát
- (a) Bằng cách nhớ lại những điểm ưu việt và những phẩm hạnh cao quý của Tam Bảo, không ngừng quy y
 - (b) Bằng cách nhớ lại lòng từ quảng đại của Tam Bảo, nỗ lực thờ phụng Tam Bảo không ngừng và dâng lên Tam Bảo miếng ăn, thức uống trước tiên
 - (c) Khiến các chúng sinh khác được thuận thực trong cách hành trì này bằng cách thương xót chiếu cố đến họ
 - (d) Bất cứ làm việc gì với bất cứ mục đích gì, cúng dường và khẩn cầu Tam Bảo, từ bỏ mọi phương pháp thế gian khác

(e) Sau khi đã hiểu những lợi ích, quy y ba lần ban ngày và ba lần ban đêm

(i) Những lợi ích được trình bày trong *Quyết Định Yếu Luận*

(a') Tập hợp đầu tiên gồm bốn lợi ích

(1') Tạo được rất nhiều phước đức

(2') Được hỷ lạc và hỷ lạc tối thượng

(3') Đạt được định

(4') Đạt được sự thanh tịnh

(b') Tập hợp thứ hai gồm bốn lợi ích

(1') Sẽ nhận được nhiều hộ trì

(2') Làm giảm, chấm dứt và hoàn toàn tiêu trừ mọi ngăn che xuất phát từ niềm tin không chân chính

(3') Được liệt vào bậc xuất chúng, người thực sự thành tựu tình trạng siêu phàm

(4') Làm vui lòng và được sự chấp thuận của thầy và bạn đạo, và của chư thân hoan hỷ nơi giáo pháp

(ii) Những lợi ích được trình bày trong các chỉ dạy riêng

(a') Được kể là Phật tử

(b') Xứng đáng được thọ trì tất cả các giới

(c') Làm giảm và diệt trừ những ngăn che do nghiệp báo đã tích lũy trước đây

(d') Tích lũy được rất nhiều phước đức

(e') Không bị rơi vào các cõi khổ

(f') Không bị các chướng ngại nhân hoặc phi nhân ngăn trở

(g') Thành tựu mọi điều ước muốn

(h') Mau chóng đạt được Phật quả

(i') Giữ gìn quy y và không từ bỏ Tam Bảo ngay cả khi nói đùa hoặc phải mất mạng

4' Các giai đoạn giữ giới sau khi quy y

Giới được giải thích bằng hai cách:

1. Cách thức giới được trình bày trong *Quyết Định Yếu Luận*
2. Cách thức giới được trình bày trong truyền thống khẩu truyền

a" Giới được trình bày như thế nào trong *Quyết Định Yếu Luận*¹

Ở đây giới được giải thích bằng hai tập hợp 2 nhóm nhỏ

1" Tập hợp phân chi thứ nhất

(a) Nương tựa nơi bậc thiện nhân

Như đã giải thích trước đây, quý vị nương tựa nơi các bậc thiện sư khi quý vị thấy các vị thầy này là nguồn gốc của tất cả các phẩm hạnh cao quý, bởi vì quý vị đã quy y Đức Phật do đó quý vị tôn dương vị thầy dẫn đường làm chỗ quy y. Thực hành tương hợp với điều này là thực sự nương tựa vào vị thầy dạy đạo.

(b) Lắng nghe giáo pháp siêu việt, và (c) Định tâm đúng mức vào các giáo pháp này

Quý vị nên nghe bất cứ những gì thích hợp trong kinh điển và những giảng dạy tương tự. Đây là những giáo pháp siêu việt bởi vì Đức Phật và các đệ tử đã giảng giải. Thêm vào đó, hãy tập trung sự chú ý cố định vào bất cứ những gì giúp xoa tan những phiền não, bởi vì quý vị đã học giáo lý về quy y và như thế đã nhận trách nhiệm để thực chứng được cả các giáo pháp truyền khẩu lẫn các giáo pháp được chứng ngộ. Hành trì tương hợp với điều này là lắng nghe và định tâm đúng mức vào giáo pháp siêu việt.

(d) Tu tập tương hợp với giáo pháp

¹BA332 Vs, P5539: 17.2.4-5; cf. phần sau này: LRCM: 156.19.

Quý vị nên thực hành theo những giảng dạy về giải thoát tối hậu {niết-bàn}. Khi quý vị đến với tăng đoàn để quy y, như thế quý vị đã coi những người cùng đi trên con đường giải thoát là bạn đồng hành vốn đi trên lộ trình đến niết-bàn. [144] Hành trì phù hợp với điều này là việc tu tập theo cách thức của người có quyết ý giải thoát.

2” Tập hợp phân chi thứ hai

(a) ĐỪNG KHÍCH ĐỘNG CÁC CĂN

Khi các giác quan lôi kéo tâm lơ đãng tới các đối tượng bên ngoài, quý vị phải coi sự khích động liên quan đến đối tượng giác quan này là một lầm lỗi, và thu nhiếp tâm lại.

(b) THỌ LÃNH ĐÚNG CÁC GIỚI

Quý vị cần bắt tay thực hành các tu tập mà Đức Phật đã đề ra – càng nhiều càng tốt

(c) CÓ LÒNG THƯƠNG XÓT ĐỐI VỚI CHÚNG SINH

Điểm nổi bật trong giáo pháp của Đấng Điều Ngự là lòng thương xót. Do đó, một khi quý vị đã quy y giáo pháp của ngài, quý vị cũng phải có lòng thương xót đối với chúng sinh và từ bỏ việc gây hại chúng sinh.

(d) GẮNG SỨC CÚNG DƯỜNG ĐỊNH KỲ LÊN TAM BẢO

Mỗi ngày quý vị nên cúng dường lên Tam Bảo.

b” Các giới này được trình bày như thế nào trong truyền thống khẩu truyền

1” Giới đặc biệt

Những giới này được giải thích dưới dạng giới cấm và giới tập quán

(a) Giới cấm

Kinh Đại Bát-niết-bàn nói:¹

Ai quy y Tam Bảo
Sẽ tới gần bậc chân đức hạnh;
Những người ấy không bao giờ
Quy y thần linh nào khác.

Ai quy y Giáo Pháp tối thượng
Không nuôi dưỡng ý nghĩ đả thương, giết hại.
Ai quy y Tăng Già
Không thân cận các triết gia ngoại đạo

Như thế, có ba giới cấm: không quy y nơi các thần linh khác, thôi không làm hại và dứt bỏ ác tâm đối với các chúng sinh, không thân cận các triết gia ngoại đạo.

Không quy y nơi các thần linh khác được giải thích như sau: bởi vì quý vị không tôn sùng những thần thể thể gian như Hắc Thiên (skt. Rudra) {thần gió bão} và Tỳ Ni Thiên (skt. Viṣṇu) {vị thánh tối cao trong đạo Bà-la-môn} làm chỗ quy y tối hậu, hướng chỉ phải nhắc đến long thần {skt. Naga} và những thần địa phương vốn chỉ là quỷ đói? Điều không chính đáng là phó thác bản thân mình cho những thần linh này mà không có niềm tin trọn vẹn nơi ba quy y {Phật, Pháp và Tăng}, điều đúng đắn là chỉ tìm sự phù trợ của những thần linh này vì một mục đích tôn giáo tạm thời nào đó; chẳng hạn, cũng giống như quý vị tìm sự trợ giúp của một mảnh thường quân để có phương tiện sinh sống, hoặc đi bác sĩ để chữa trị một căn bệnh. [145]

Giới cấm thứ hai đòi hỏi phải kiềm chế không làm hại hoặc thương tổn các chúng sinh bằng ý nghĩ hoặc hành động. Điều này bao gồm các hành động đối với người và loài vật, chẳng hạn như đánh đập, trói buộc, cầm tù, xỏ mũi, và bắt khiêng chở quá sức, v.v.... Giới cấm thứ ba đòi hỏi không được tán đồng với

¹BA333 *Mahāparinirvāṇa-sūtra* V787:184.1.1-2.

những người không tin Tam Bảo là chốn đáng quy y và những người phủ nhận Tam Bảo.

(a) Giới tập quán

Có ba giới tập quán. Giới đầu tiên là xem hình tượng Phật là những đối tượng tôn kính – coi hình tượng như chính bản thân đáng Đạo Sư vậy – không vạch ra những lỗi lầm của các hình tượng bất kể phẩm chất của chúng, và không bày tỏ sự bất kính hoặc đối xử khinh thường bằng cách để hình tượng ở những chỗ thiếu tôn nghiêm, hoặc đem cầm cố hình tượng, v.v.. Tác phẩm *Bằng Hữu Thư* viết:

Cũng như người thông thái phụng thờ hình tượng của đáng
Thiện Thệ,
Bất kể hình tượng đó được làm bằng vật liệu gì, dù ngay cả
bằng gỗ...

*Giới Luật Phân Giải Luận*¹ kể lại rằng Mānavakapila, người đã dùng mười tám cách khác nhau để phi báng cộng đồng những nhà thiện tri thức và những bậc vô lậu học {không còn gì để học} – nói những lời, chẳng hạn như: “Người biết gì về giáo pháp hoặc phi giáo pháp, gã Đầu Voi?” – tái sinh thành một con cá kỳ quái gồm ghiếc với 18 cái đầu khác nhau, mãi làm thân thú vật từ thời Phật Ca-diếp {skt. Kāśyapa} tới thời Vua của dòng tộc Thích-ca [Đức Phật]. *Cơ Sở Giới Luật Tập Luận* (skt. *Vynaya-kṣudraka-vastsu*)² kể lại sau khi đáng Đạo Sư Câu-Lưu-

¹BA335 *Vinaya-vibhaṅga* {Phân Giải Về Giới Luật} (*Lung mam 'byed*), P1032: 205.2.7-8.

²BA336 *Vynaya-kṣudraka-vastsu* (Lung phran tshegs) (Những phần nhỏ hơn của truyền thống này) là phần 3 của Luật Tạng. Chúng ta cũng thấy câu chuyện này trong mDzang lun zhe bya ba'i mdo (Dama-mūko-nāma-sūtra {Hiển Ngu Kinh}), P1008:106.3.6-107.1.3, ở đó tên nhà vua là Kri Kri, chứ không phải Carumat.

Tôn Đại Phật {skt. Krakucchanda}¹ nhập niết-bàn, Vua Karumat ra lệnh xây một đại bảo tháp. Một người thợ rửa bảo tháp hai lần, thốt lời: “Chúng ta sẽ không bao giờ hoàn thành được một tháp lớn như thế này!” [146] Sau đó, khi bảo tháp đã hoàn thành mỹ lệ, ông ta ân hận về những lời rửa của mình và dùng tiền lương để làm một cái chuông bằng vàng rồi an trí trên bảo tháp. Kết quả ông ta tái sinh thành Supriyavat {Diệu Âm}, với làn da xấu xí và thân hình nhỏ thó, nhưng có giọng nói tuyệt vời. Như thế, quý vị không bao giờ nên tranh cãi về phẩm chất của hình tượng, khinh thường người khác vì họ sử dụng vật liệu tốt để làm hình tượng và những điều tương tự như vậy hoặc vì họ làm hình tượng to lớn, làm nản lòng và khiến những người xây cất không hoàn tất được công việc, và những điều tương tự như vậy. Chuyện kể rằng đại hành giả du-già [Chang-Chup-Rin-Chen] có lần đưa pho tượng Văn-thù-sư-lợi cho Trưởng Lão để xem xét. Vị hành giả du-già hỏi: “Pho tượng này tốt ra sao? Nếu tốt, tôi sẽ mua bằng bốn đồng tiền vàng mà Rong-ba-gar-gay-wa (Rongpa-mgar-dge-ba) đã cho tôi”. Trưởng Lão trả lời: “Thân ngài tôn giả Văn-thù-sư-lợi không có khuyết điểm nào – người thợ điêu khắc khả năng vào bậc trung”, rồi đặt pho tượng lên đầu. Người ta nói Trưởng Lão đều làm như vậy với mọi hình tượng đã hoàn tất.

Giới cấm tập quán thứ hai là không bao giờ tỏ lòng bất kính đối với những bài viết về các giáo pháp, ngay cả với các bài chỉ vắn

¹Câu-lưu-tôn Phật là vị Phật thứ tư trong bảy vị Phật quá khứ được mô tả trong *Trường A-hàm Kinh* (skt. *Dīrgha Āgama* – nghĩa là thánh điển dài), *Thất Bộ Phật Kinh* và các văn điển Phật giáo khác. Ba vị Phật đầu được biết là đã thị hiện trong thời Trang Nghiêm Kiếp (skt. *Vyūha Kalpa*) tức là kiếp lượng trước kiếp lượng hiện tại bao gồm các vị Phật là Câu-lưu-tôn (skt. *Krakucchanda*), Câu-na-hàm-mâu-ni (skt. *Kanakamuni*), Ca-diếp (skt. *Kashyapa*), và vị Phật thứ tư chính là đức Thích-ca-mâu-ni (skt. *Shakyamuni*) là vị Phật thuộc về thời Hiện Kiếp (skt. *Bhadra Kalpa*). (Wise Kalpa. Soka Gakkai International. SGI Dictionary of Buddhism. <<http://www.sgilibrary.org/>>. Truy cập 31/05/2011).

ven có bốn chữ mà thôi. Hơn nữa, quý vị không nên đem cầm cổ kính sách, coi kính sách như hàng hóa, để kính sách trên đất tro trụi hoặc ở những chỗ thiếu trang trọng, mang kính sách cùng với giày dép, dẫm lên kính sách, v.v. Hãy đối xử với kính sách bằng tâm lòng tôn kính, như kính sách chính là Pháp Bảo vậy. Người ta kể rằng bất cứ khi nào Geshe Jen-Nga-Wa thấy có người cầm kính sách, ông luôn đứng dậy, chấp hai tay lại ở đằng trước, cử chỉ cung kính. Ở cuối đời, khi không thể đứng lên được nữa, ông chấp hai tay lại. Người ta cũng kể rằng Trưởng Lão có lần gặp một hành giả mật chú ở Nga-ri, người mà lúc đầu từ chối không chịu nghe Trưởng Lão giảng dạy. Tuy nhiên, một ngày kia Trưởng Lão chứng kiến một người sao chép các bản viết tay chà xát mảnh đá rằng từ rằng người này vào một trang sách giáo pháp. Không thể chịu nổi, ngài la lên: “Này! Đừng làm như vậy, đừng làm như vậy!” – kết quả của việc làm này là hành giả mật chú khởi được niềm tin nơi Trưởng Lão và chịu nghe Trưởng Lão giảng dạy. Hơn thế nữa, Sha-ra-wa nói: “Chúng ta cứ đùa cợt lên giáo pháp bằng nhiều cách. Tò lòng bất kính đối với giáo pháp và các vị thầy dạy giáo pháp làm tiêu tan trí tuệ của chúng ta. Hiện tại chúng ta đã quá đủ ngu dại rồi - đừng tạo thêm sự ngu dại nữa! Nếu chúng ta thành ngu dại hơn, chúng ta sẽ có thể làm được gì?”

Giới tập quán thứ ba là không bao giờ chửi rủa hoặc khinh thị tăng ni, những người từ bỏ thế tục, hoặc những người chỉ mang những biểu tượng của người thực hành đức hạnh [người trang phục giống như tăng hoặc ni mà không thọ giới]. Quý vị cũng không thể xử sự như trên với những vật chỉ là biểu tượng [một mảnh cà-sa] của những hành giả này. Không bao giờ, dù bằng bất cứ cách nào, tách mình và người khác thành những phe nhóm đối nghịch và coi người kia như thù địch. [147] Đối với tăng ni, luôn luôn xử sự với lòng tôn kính như thể chính họ là Tăng Bảo vậy.

Thâm Tâm Cảnh Tĩnh Kinh nói:¹

Những ai cư trú trong rừng, muốn những phẩm hạnh tốt lành,
Không nên xét nét lỗi lầm của người khác.
Họ không nên nghĩ,
“Tôi siêu đẳng; tôi tốt nhất”-

Lòng cao ngạo như vậy là cội rễ của mọi điều bất trị.
Đừng khinh thị những tăng sĩ thấp hơn mình,
Bằng không trong một đại kiếp nữa người cũng không được
giải thoát.
Đó là đường lối của giáo pháp này.

Quý vị phải tự rèn luyện mình để thực hành giống như Đạo Sư Tôn Giả [Drom-dön-ba] và Nal-jor-ba-chen-bo, khi thấy dù chỉ một mảnh vải vàng trên đường, những vị này sẽ không đạp lên mà sẽ phủ sạch bụi trên mảnh vải đó rồi mang tới để ở một chỗ sạch sẽ. Bởi vì, quý vị tôn kính Tam Bảo bao nhiêu thì các chúng sinh cũng sẽ kính trọng quý vị bấy nhiêu. *Định Vương Kinh*:²

Người sẽ nhận được một quả tương tự như
Các loại nghiệp người làm.

2” Giới tổng quát

Có sáu giới tổng quát:

1. Bằng cách nhớ lại những khác biệt và những phẩm chất cao quý của Tam Bảo,
hãy tiếp tục quy y lập lại không ngừng.

¹BA337 *Adhyāsaya-saṃcodana-nāma-mahāyānā-sūtra*, {*Thâm Tâm Cảnh Tĩnh Đại Thừa Kinh*} P760: 59.4.2-4 Skt. Có trong Vaidya 1960b: 62-63.

²BA338 SR: 24.41ab;P795:308.4.6-7.

2. Bằng cách nhớ lại lòng từ quảng đại của Tam Bảo, nỗ lực thờ phụng Tam Bảo không ngừng và dâng lên Tam Bảo miếng ăn, thức uống đầu tiên.
3. Khiến các chúng sinh khác xác lập cách hành trì này bằng cách chiếu cố đến họ với lòng bi mẫn.
4. Bất cứ làm việc gì, và bất cứ vì mục đích gì, hãy cúng dường và khẩn cầu Tam Bảo, từ bỏ mọi phương pháp thế tục khác.
5. Sau khi đã hiểu những lợi ích, hãy quy y ba lần ban ngày và ba lần ban đêm.
6. Giữ gìn quy y và không từ bỏ Tam Bảo ngay cả khi đùa giỡn hoặc khi phải mất mạng.

(a) Bằng cách nhớ lại những khác biệt và những phẩm chất cao quý của Tam Bảo, quy y đi quy y lại không ngừng

Như đã giải thích trước đây, quý vị phải lặp đi lặp lại trong trí nhớ những điểm khác biệt giữa những người không phải là Phật tử và Phật tử, những phân biệt bên trong Tam Bảo, và những phẩm chất cao quý của Tam Bảo.

(b) Bằng cách nhớ lại lòng từ quảng đại của Tam Bảo, nỗ lực thờ phụng Tam Bảo không ngừng và dâng lên Tam Bảo miếng ăn, thức uống đầu tiên

*Định Vương Kinh dạy:*¹

Mặc dù nhờ nơi công đức của các Đức Phật mà có được thức ăn,
Những người ngây dại như trẻ con không đền đáp lại lòng từ đó.

Như thế, biết rằng mọi hạnh phúc tạm thời và điều tốt lành chắc chắn mà quý vị được hưởng, được tượng trưng bằng thực phẩm, là do lòng từ của Tam Bảo, quý vị phải cúng dường với ý định đền đáp lại lòng từ đó.

¹BA339 Ibid: 9.58cd;P795: 284.3.5-6.

Về việc cúng dường, quý vị có (1) các hành động cúng dường và (2) các thái độ. Mục thứ nhất bao gồm mười loại sau đây: [148]

- 1) *Cúng dường thân Đức Phật* có nghĩa là cúng dường lên sự biểu hiện thật sự của Đức Phật dưới dạng sắc tướng.
- 2) *Cúng dường bảo tháp* có nghĩa là vì Đức Phật quý vị cúng dường lên bảo tháp và làm những hành vi tương tự.
- 3) *Cúng dường một đối tượng cảm thấy được* có nghĩa là cúng dường lên hai đối tượng được đề cập ở trên khi các đối tượng này thị hiện ra trước các giác quan của chính quý vị.
- 4) *Cúng dường một đối tượng không cảm thấy được* để chỉ việc cúng dường dâng lên một Đức Phật hoặc *các bảo tháp* của Đức Phật này trong khi Đức Phật và bảo tháp không thật sự hiện diện ở đó, và vì tất cả các Đức Phật và bảo tháp mà cúng dường như vậy. Vì Đức Phật mà cúng dường lên một hoặc nhiều hình tượng và *các bảo tháp* sau khi Đức Phật đã nhập niết-bàn cũng được coi là cúng dường lên một đối tượng không linh hội được {bất khả tư nghì}. Khi quý vị cúng dường một Đức Phật không linh hội được hoặc *các bảo tháp* không linh hội được của Đức Phật này, thì quý vị cũng đồng thời cúng dường lên cả hai đối tượng linh hội được, bởi vì thực tại hoặc tánh Không của một thân Phật hoặc một bảo tháp là thực tại của tất cả thân Phật và các bảo tháp. Chuẩn mực thông thường là cúng dường lên cả đối tượng nhận linh hội được và không linh hội được với ý nghĩ: “Tôi cúng dường lên tất cả chư Phật trong ba đời và *các bảo tháp* trong mười phương vũ trụ vô biên”. Người ta nói rằng cúng dường lên các đối tượng linh hội được sẽ tạo ra phước đức to tát và cúng dường lên các đối tượng không linh hội được sẽ tạo ra phước đức to tát hơn nữa; cúng dường lên tất cả Đức Phật và *bảo tháp* sẽ tạo ra phước đức to lớn hơn thế rất nhiều. Như vậy, điều quan trọng là khi quý vị cúng dường lên chỉ một Đức Phật hoặc hình tượng của ngài và những thứ tương tự, quý vị hãy nhớ tới tính bất khả phân của thực tại và phát ra ý

ngĩ là quý vị đang cúng dường lên tất cả Đức Phật, tất cả hình tượng.

5) *Cúng dường các món tự quý vị làm ra* những món cúng dường do chính tay quý vị làm ra. Đừng bảo người khác làm cho mình vì lười biếng, thờ ơ, hoặc cầu thả.

6) *Những món cúng dường quý vị giúp người khác dâng cúng* để chỉ những món cúng dường mà quý vị, vì lòng từ bi, khiến người khác dâng cúng. Điều này xảy ra khi quý vị có một vài món nhỏ để cúng dường và quý vị nghĩ: “Những chúng sinh khổ não này, những người có ít phước đức và không có gì để cho cả, sẽ được hạnh phúc bằng cách cúng dường những phẩm vật này”. Hơn nữa, phước đức từ những phẩm vật do quý vị và người khác mà quý vị giúp cúng dường được chia cho cả hai bên, sự khác biệt về tầm mức của những quả phước đức của ba điều này cũng tương tự như đã được bàn luận trên đây trong phần 4. [149]

7) *Các vật phẩm cúng dường của cải và việc làm* là những món cúng dường dâng lên một Đức Phật hoặc *bảo tháp* của Đức Phật bao gồm quần áo, thực phẩm, giường nằm, ghế ngồi, thuốc men, những vật cần thiết cá nhân, hương thơm, bột thơm và dầu xức, tràng hoa, âm nhạc, và các loại đèn khác nhau. Cũng có cúng dường lời nói kính ngưỡng, lễ lạy, đứng lên trước khi người khác đứng, hai tay chấp lại cung kính, các lời tán tụng, tỏ lòng tôn kính với tay chân và đầu đụng đất, và đi nhiều theo chiều kim đồng hồ. Hơn nữa, có thể dâng lên những món cúng dường không bao giờ cạn kiệt như đồng ruộng, cũng như có thể cúng dường các món trang sức bằng kim hoàn, bông tai, vòng đeo tay, và những món tương tự. Ít nhất, quý vị có thể cúng dường chuông, tiền xu bằng bạc, hoặc những ống chỉ.

8) *Cúng dường rộng lớn* có nghĩa là cúng dường của cải và việc làm nói trên trong một thời gian lâu dài. Hơn nữa, những cúng dường này có bảy phẩm chất: dồi dào, tuyệt hảo, cả cảm thấy được và không cảm thấy được, do chính quý vị và người khác làm ra, được cúng dường với lòng hoan hỷ

xuất phát từ sâu trong tâm khảm, ước vọng nhiệt thành, và với phước đức được hồi hướng cho giác ngộ toàn hảo.

9) *Cúng dường không bị cấu nhiễm bởi các phiền não* là những cúng dường có sáu phẩm chất

(1) do chính tay quý vị làm, không bảo người khác làm vì khinh thị, cầu thả, hoặc lười biếng; (2) hết lòng tôn kính; (3) không xao lãng tâm trí; (4) không vương lụy phiền não trong ý nghĩa cúng dường không bị pha trộn với tham luyến và những thứ tương tự; (5) không trông chờ nhận được của cải và sự giúp đỡ của vua chúa và những nhân vật quyền thế có niềm tin nơi Đức Phật; và (6) với những món vật chất thích hợp đi kèm. Những món vật chất thích hợp đi kèm bao gồm bất cứ món gì không bị vương nhiễm những thứ không thích hợp, cũng như bao gồm những hành vi thích đáng chẳng hạn như xoa một vật gì đó bằng dầu thuốc *bala* (*ba-bla*), nhúng vào trong bơ đã được lọc trong, đốt một chất nhựa thơm *gugul*, dâng hiến hoa *arka* màu trắng, v.v.... Nếu quý vị không tự mình chuẩn bị những phẩm vật cúng dường này hoặc không yêu cầu người khác cung cấp, thì quý vị phải hoan hỷ với tất cả các thứ cúng dường thích hợp hiện hữu trong khắp vũ trụ và dâng lên các Đức Như Lai, tưởng tượng những món này rộng lớn, tràn ngập khắp chốn, và vui mừng trong việc người khác cúng dường. [150] Đã cúng dường to lớn, vô lượng như vậy, quý vị sẽ chẳng khó khăn gì mà tích lũy được những món tư lương cần thiết để đạt giác ngộ. Hãy không ngừng nỗ lực làm việc này với tâm hài lòng, hạnh phúc. Như được đề cập trong *Bảo Vân Kinh* và *Tam Muội Hoa Nghiêm Mật Điển*¹ quý vị cũng có thể cúng bông hoa,

¹BA340 *Ārya-ratna-megha-nāma-mahāyānā-sūtra*, {*Bảo Vân Đại Thừa Kinh* – nghĩa là Kinh Đại Thừa Về Mây Báu Vật} P897: 218.5.6-7; *Tri-samaya-vyūha-rāja-tantra* {còn có tên là *Đề-lí Tam-muội-da Bất Động Tôn Thánh Giả Niệm Tụng Mật Pháp*}, P134: 101.2.8-101.3.3. Được trích dẫn trong Vaidya 1960b: 152, ở đây tên chỉ là *Tri-samaya-rajā* {dịch: *Tam-muội Bảo*}.

trái cây, cây cối, châu báu, và những thứ tương tự vốn không thuộc về ai cả.

10) *Cúng dường tu tập* đòi hỏi tưởng nhớ bốn tâm vô lượng {Tứ Vô Lượng Tâm}, bốn điểm cô đọng của giáo pháp {Tứ Pháp Ấn} [(1) mọi hiện tượng cấu hợp {hiện tượng có được do các duyên} đều vô thường, (2) mọi thứ cấu nhiễm đều khổ, (3) mọi hiện tượng đều vô ngã, và (4) niết-bàn là tịch tịnh và an lạc], ba quy y {Tam Quy}, và các ba-la-mật; ngưỡng mộ tánh Không thâm diệu và đặt tâm ở nơi đó mà không khởi ý niệm; điều phục tâm bằng giới luật; thiền quán và nỗ lực về các giác chi {các nhân tố của giác ngộ}, các ba-la-mật, và bốn cách thâm nhiếp đệ tử, thực hành tất cả những điểm này ít nhất cũng trong khoảng thời gian vắt sữa một con bò [mười tới mười lăm phút].

Cúng dường Tam Bảo mười thứ trên là cúng dường đầy đủ.

Khía cạnh thứ hai của cúng dường, các thái độ, được trình bày như sau. Khi quý vị cúng dường mười thứ này, có sáu thái độ sẽ khiến cho kết quả của việc cúng dường dù chỉ một phẩm vật nhỏ lên bất kỳ đối tượng nào trong Tam Bảo cũng trở thành vô lượng. Quý vị nên cúng dường với ý nghĩ như sau:

- (1) không có ruộng điền phước hạnh nào cao hơn;
- (2) không có thí chủ {người cúng dường} nào cao hơn;
- (3) ngài là đáng thiện hảo nhất trong tất cả mọi chúng sinh;
- (4) ngài cực kỳ hy hữu, giống như hoa ưu đàm vậy;¹
- (5) bởi vì chỉ có một Đức Phật xuất hiện trong một tam thiên đại thiên thế giới, ngài là duy nhất; và
- (6) ngài là nền tảng của mọi điều thiện lành cả ở thế gian lẫn xuất thế gian.

Tôi đã viết về mười loại cúng dường và sáu thái độ này như được trình bày trong *Bồ-Tát Địa*¹

¹BA341 Hoa ưu-đàm {skt. uḍumbara} là một loại hoa rất lớn và có hương thơm tỏa khắp. Hoa này ra đời khi Đức Phật đản sinh và biến mất khi Đức Phật nhập niết-bàn.

Quý vị nên luôn luôn cúng dường những thứ tốt nhất có thể được. Với hết khả năng của mình, cúng những món đặc biệt tốt vào những dịp cát tường và những ngày lễ. Hơn nữa, bởi vì quý vị thường xuyên phải ăn uống, hãy luôn luôn cúng dường phần ăn và phần thức uống đầu tiên. [151] Nếu quý vị làm việc này không sai chạy, quý vị sẽ dễ dàng thu thập được phước đức to lớn. Như thế, từ đáy lòng mình, quý vị hãy luôn luôn cúng dường phần đầu tiên của bất cứ món ăn thức uống nào, ngay cả nước nữa.

Hơn nữa, Sha-ra-wa nói:

Đừng cúng dường những thứ như phô-ma ngọt đã mọc nấm và lá đã vàng úa, nhưng dùng những thứ quý vị có mà vẫn còn tốt. Cúng lược nước trà đầu tiên sẽ chẳng đem lại lợi lạc gì nếu làm việc này giống như để rửa sạch bụi bặm thôi.

Kinh có nói:

Thí dụ, gieo hạt giống vào đất màu mỡ mà không đúng mùa sẽ không đem lại kết quả. Vậy điều thích hợp là liên tục trong suốt bốn mùa gieo hạt hạnh phúc tạm thời và hạt thiện lành chắc chắn vào trong đất màu mỡ để sinh ra tất cả hạnh phúc tạm thời và thiện lành chắc chắn trong đời này và các đời tương lai – nhưng người hãy canh tác thửa ruộng này với lưỡi cày tín tâm.

Nếu quý vị không làm việc này, phước đức của quý vị sẽ vô cùng thiên bạc. Do đó, như *Tán tụng Vinh Danh Thế Tôn* nói:²

Không phước điền nào như ngài
Có ở trong tam giới-

¹BA342 Bbh: P5538:187.4.4-190.2.2.

²BA343 *Varṇārha-varṇe-stotra* {tên Phạn đầy đủ: *Varṇā-varṇe-bhagavato-buddhasya-stotre-śākya-stava*} P2029:48.3.4-5.

Ngài là đấng ứng cúng tối thượng
Bậc thanh tịnh khiến cho lớp lớp chúng tăng được thanh
tịnh.

Giống như chiều cao và bề rộng
Của vòm trời không có ngăn mé,
Quả của việc làm giúp ngài hoặc làm hại ngài
Cũng không có ngăn mé.

Bởi vì sự hành trì của quý vị có ngăn đó nên quý vị ngay cả không thể nghĩ tới một phước điền tối thượng như quý vị nghĩ về một thửa ruộng bình thường, quý vị nên luôn nỗ lực cúng dường Tam Bảo. Làm như vậy năng lực của tâm liên quan đến các giai đoạn trên đường đạo sẽ gia tăng do kết quả của sức mạnh các thiện căn được vun trồng trong phước điền tuyệt hảo này. Do đó, khi năng lực của tâm quý vị còn yếu đến nỗi quý vị không thể ghi nhớ được từ ngữ khi học hỏi, không hiểu được ý nghĩa khi suy ngẫm, hoặc đạt được sự hiểu biết khi thiền quán, quý vị cần nương tựa vào năng lực của phước điền. Đây là một huấn thị cá nhân. Trong cùng nguồn cảm hứng này này, Śrī Mātṛceta {Bảo Trang Mẫu Hậu} cũng nói:¹

Bằng cách nương tựa nơi ngài, [Đấng Thế Tôn]
Tâm con, dù yếu cũng đà rộng mở
Như dòng sông vào mùa mưa,
Đạt được kỹ năng lớn trong sáng tác thi ca. [152]

Quý vị được dạy rằng việc cúng dường được xác định không phải bằng đối tượng vật chất đem cúng dường, mà bằng niềm tin. Như thế, nếu quý vị không có các sở hữu vật chất để cúng dường, thì cúng dường *maṇḍala*² và nước, hoặc những món

¹BA344 *Vaṇṇārha-varṇa-stotra* {Xưng tụng Tôn Kính Tán Dương}, P2029: 48.5.1-2. Tiếng Tây Tạng là dPal ldan ma khol.

²Trường hợp ở đây *maṇḍala* là biểu tượng của hệ thống vũ trụ với núi Tu-di ở giữa, bốn châu lớn ở bốn hướng chính và tám châu nhỏ ở

không được xem là của cải và những thứ tương tự, cũng đủ nếu quý vị có niềm tin. Có người có các vật sở hữu nhưng không thể nào đem cho những món này, như trích dẫn câu kệ¹: “Vì không có phước đức nên tôi rất nghèo; tôi không có của cải nào khác để cúng dường”. Điều này, như Bo-da-wa nói, cũng giống như người mù muốn đánh lừa người sáng mắt bằng cách bỏ một chút hương cỏ vào trong một cái chén hôi hám làm bằng vỏ ốc tù và rồi nói: “Đây là nước đượ làm thơm bằng trầm và long não”.

Pu-chung-wa nói: “Đầu tiên tôi cúng hương cỏ có mùi hăng. Kế đến tôi kiếm những nén hương dài, thơm làm bằng bốn chất đem dâng cúng. Bây giờ tôi cúng *akaru, turuska* có mùi thơm và những thứ tương tự”. Cho nên nếu quý vị khinh thường những món cúng dường nhỏ và không đem cúng, toàn bộ cuộc đời mình sẽ trôi qua giống như thế. Tuy nhiên, nếu quý vị sốt sắng cố gắng trong từng giai đoạn, bắt đầu với những món nhỏ, tình trạng sẽ cải tiến. Quý vị nên thực hành giống như Pu-chung-wa. Người ta nói rằng có lần Pu-chung-wa đã tạo sự chuẩn bị cho một cúng dường hương trị giá 22 đồng tiền vàng.

Những bậc đại nhân có khả năng điều khiển được vật chất thị hiện ra hàng trăm ngàn thân, mỗi thân lại thị hiện ra hàng trăm ngàn tay. Đến thăm tất cả các cõi Phật, những vị này cúng dường các Đấng Điều Ngự trong nhiều kiếp lượng. Các bậc đại nhân có thể làm được tất cả những việc này, trong khi người khác chỉ nghĩ đến những thành tựu nhỏ trông như là đã tốt, và nói: “Tôi không trông chờ được giác ngộ qua việc cúng dường”.

các hướng phụ. Cúng dường *mandala* là cúng dường toàn thể vũ trụ và những thứ tốt đẹp trong đó như cây như ý, bảo châu, v.v. Lối cúng dường trong trường hợp này biểu thị bằng một loại thủ ấn đặc biệt. *The Meaning and Use of a Mandala*. Alexander Berzin. 2003.

<http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/advanced/tantra/level1_getting_started/meaning_use_mandala.html>. Truy cập 06/06/2011.

¹BA345 BCA: 2.7ab; P5272:245.5.6.

Đây là điều vô lý của những người chỉ học hỏi được một chút ít giáo pháp. Như thế, quý vị nên làm như *Bảo Vân Kinh*.¹

Học hỏi bất kỳ những cúng dường rộng lớn và những hành động phục vụ trong những kinh điển giống như kinh này. Với quyết ý toàn tâm tối thượng, trước chư Phật và Bồ-Tát thành khẩn hồi hướng những cúng dường và những hành động phục vụ này.

(c) Khiến các chúng sinh khác được thuận thực trong cách hành trì này bằng cách chiếu cố đến họ với lòng bi mẫn [153]

Điều này có nghĩa là quý vị nên dùng mọi phương tiện sẵn có, quan tâm chăm sóc khiến các chúng sinh khác được thuận thực trong việc thực hành quy y.

(d) Khi tiến hành bất cứ việc gì, với bất cứ vì mục đích gì, hãy cúng dường và khẩn cầu Tam Bảo, hãy từ bỏ mọi phương pháp thế gian khác

Khi tiến hành bất cứ việc gì, với bất cứ vì mục đích gì, hãy nương tựa nơi Tam Bảo và làm những điều phù hợp với Tam Bảo, chẳng hạn như cúng dường Tam Bảo. Không bao giờ làm điều gì không phù hợp với Tam Bảo, chẳng hạn như nương tựa nơi đạo Bon. Luôn giao phó thân mình cho Tam Bảo.

(e) Sau khi đã hiểu những lợi ích, hãy quy y ba lần ban ngày và ba lần ban đêm

Những lợi ích của việc quy y trước hết được giải thích theo *Quyết Định Yếu Luận* và sau đó theo những huấn thị các nhân.

¹BA346 *Ratna-megha-sūtra*, P897: 183.5.8-184.1.1.

(i) Những lợi ích như được trình bày trong *Quyết Định Yếu Luận*

Những lợi ích này được giải thích thành hai nhóm mỗi nhóm có bốn lợi ích

(a') Nhóm bốn lợi ích đầu tiên

(1') Quý vị sẽ tạo được rất nhiều phước đức

Như *Luật Về Nhịp Trống Bát Tử* ('*Chi med rnga sgra'i gzungs*) nói:¹

Đức Thế Tôn thật không thể nghĩ bàn.
Giáo pháp siêu tuyệt cũng không thể nghĩ bàn.
Tăng-già cao quý không thể nghĩ bàn.
Ai có niềm tin nơi những điều không thể nghĩ bàn
Thì kết quả cũng không thể nghĩ bàn.

Cũng vậy, *Ba-la-mật-đa Tập Luận* (*Paramitā-samāsa*) của ngài Thánh Dũng nói:²

Nếu công đức của việc quy y có sắc tướng,
Ngay cả ba cõi này cũng quá nhỏ không thể chứa hết công
đức đó được –
Bàn tay chụm lại không thể đong đo
Đại dương, kho tích trữ nước.

(2') Quý vị sẽ được cả hỷ lạc lẫn hỷ lạc tối thượng

¹BA347 '*Chi med rnga sgra'i gzungs* (P359, vol. 7) được trì tụng cùng với *Tri-ratnānusrīti* {*Tam Bảo Tướng Nhớ Kinh*, tên đầy đủ: *Ārya-tri-ratnānusrīti-sūtra*} trước khi dùng bữa.

²BA348 *Paramitā-samāsa-ratna*, {*Ba-la-mật-đa Tập Bảo Luận*} P5340:11.5.1.

Tự Thuyết Kinh nói:¹

Những ai tưởng nhớ Đức Phật
Cả ngày lẫn đêm,
Quy y nơi ngài,
Hưởng được lợi thế của kiếp người.

Quý vị cũng cần áp dụng việc làm này cho hai bảo {Pháp và Tăng bảo} còn lại. Như thế những ai về nương tựa ba nơi quy y này sẽ được hỷ lạc hơn với ý nghĩ: “Ta thật sự đã được cái đáng để được!”

(3') Quý vị sẽ đạt được định và (4') đạt được sự thanh tịnh

Quý vị sẽ được giải thoát qua việc tu tập thiền định và trí tuệ.

(b') Nhóm bốn lợi ích thứ hai

(1') Quý vị sẽ được bảo vệ

Phần này sẽ được giải thích sau

(2') Quý vị sẽ làm giảm, chấm dứt và hoàn toàn hủy diệt mọi ngăn che xuất phát từ niềm tin không chân chính

Quý vị sẽ làm giảm và thanh trừ những nghiệp xấu tích lũy do nơi quý vị đã tin theo những người thầy xấu, giáo pháp không chân chính và bạn hữu xấu và coi đó là chốn quy y.

(3') Quý vị sẽ được liệt vào bậc xuất chúng, người thực sự thành tựu tình trạng siêu phàm

Quý vị được kể là bậc xuất chúng.

¹BA349 Ud {còn gọi là *Vô Vấn Tự Thuyết* hay *Tán Thán Kinh*}: 15.9: P992: 94.5.1-3.

(4') Quý vị làm vui lòng và được sự chấp thuận của thầy và bạn đạo, và của chư thần hoan hỷ nơi giáo pháp

Quý vị làm vui lòng thầy và bạn đạo. Chư giác thể hoan hỷ như thế nào? Chư giác thể ca hát tán tụng những người như vậy, hoan hỷ nghĩ: “Người có tên như thế này, người này giống như quý vị, đã quy y, sẽ quá vãng và sẽ tái sinh ở đây. Bởi vì người này đã quy y và đã thuận thực trong quy y, người này sẽ là bằng hữu của quý vị”.

(ii) Những lợi ích như được trình bày trong các huấn thị cá nhân

Như được trình bày trong các huấn thị cá nhân, những lợi ích của quy y gồm có 8 điều.

(a') Quý vị được kể là các Phật tử

Nói chung, có nhiều cách để phân biệt một Phật tử và một người không phải là Phật tử. Tuy nhiên, bởi vì cách phân biệt theo các quy y của Trưởng Lão và Santipa được nhiều người công nhận, quý vị nên kể xem những ai đã quy y và không từ bỏ quy y là những Phật tử. Như thế để sơ khởi được liệt vào hàng Phật tử, quý vị phải bảo lưu việc tôn Tam Bảo làm thầy, v.v... Không có điều này, quý vị không được liệt vào hàng Phật tử cho dù quý vị đã vun trồng được bất cứ phẩm hạnh gì.

(b') Quý vị xứng đáng được thọ trì tất cả các giới

Vi Diệu Pháp Tự Thích nói:¹

Quy y là ngưỡng cửa dẫn tới việc thọ nhận mọi giới.

¹BA350 Akbh: 630; P5591: 201.3.5.

Cũng vậy, *Thất Thập Kệ Tam Quy Y Hạnh* của ngài Nguyệt Xứng nói:¹

Này các hành giả cư sĩ, quy y Tam Bảo là cơ sở để thọ nhận tám giới.² [155]

Ý nghĩa muốn nói ở đây của các đoạn văn này là quý vị củng cố vững chắc ước nguyện đạt tới niết-bàn bằng cách quy y, và mọi giới đều từ đó mà khởi ra.

(c') Làm giảm và diệt trừ những ngăn che do nghiệp đã tích lũy trước đây

Trong phần dạy rằng quy y sẽ thanh trừ các tội chướng, *Bồ-tát Học Luận* dạy:³

Ở đây quý vị nên lấy câu chuyện đầy tính cách giáo dục nói về con heo làm thí dụ.

Như thế, cũng như một vị trời sắp sửa phải tái sinh làm một con heo đã tránh được kiếp tái sinh như vậy bằng cách quy y, quý vị cũng có thể diệt trừ điều kiện để tái sinh trong một cõi khốn khổ bằng cách quy y. Do đó, có câu nói:

Những ai quy y Đức Phật
Không phải đi tới những cõi khốn khổ.
Sau khi bỏ thân người,
Họ được thân giác thể.

¹BA351 *Tri-sarana-[gamana]-saptati*; P5478: 281.1.2-3.

²BA352 Tám giới là các giới của tăng, ni, sa-di, sa-di ni, người tại gia nam, người tại gia nữ, người giữ giới một ngày nam và nữ.

³BA353 Vaidaya 1960:b: 98; P5336: 228.5.4. Câu chuyện này cũng có trong *Sukarikavadana-nama-sutra* (*Chúng Sinh Thí Dụ Kinh*) – *Kinh Khai Trí về loài Heo*), và là đoạn 14 của *Divyavadana* (Vaidaya 1959b).

Giáo huấn này cũng áp dụng cho quy y Pháp và Tăng: một số tội chứng tích lũy trước đây được giảm đi, và một số được diệt trừ.

(d') Quý vị sẽ tích lũy được phước đức to tát

Điều này đã được giải thích trước đây.

(e') Quý vị sẽ không bị rơi vào các cõi khổ

Quý vị nên hiểu được điều này qua các giải thích trước đây.

(f') Quý vị sẽ không bị các chứng ngại nhân hoặc phi-nhân ngăn trở

Như kinh có nói¹

Chúng sinh, những người hoảng sợ
Hầu hết quy y nơi thân núi, rừng, đền đài,
Và cây cối ở những nơi chốn thiêng liêng.

Những chỗ quy y này không phải là trước hết;
Những chỗ quy y này không phải là tối thượng.
Nếu nương tựa nơi quy y như vậy,
Các người sẽ không thoát khỏi mọi khổ não.

Khi quy y Đức Phật,
Giáo pháp và Tăng-già,
Với trí tuệ các người sẽ thấy
Bốn Chân lý Cao cả -

Khổ, nguồn gốc của khổ,
Cách Đúng đắn vượt khổ,
Bát Chánh Đạo an lạc

¹BA354 Những câu kệ này tương tự như những câu kệ trong Ud, được trích dẫn trong Akbh: 3.32 (Shastri 1973: 630); P5591: 201.1.1-5.

Đề đưa tới niết-bàn

Đây là chỗ quy y đứng đầu;

Đây là chỗ quy y tối thượng.

Nếu về nương tựa nơi quy y như vậy,

Các người sẽ thoát khỏi mọi khổ não.

Ở đây quý vị nên dùng làm thí dụ những câu chuyện về một người ngoại đạo đã sai khiến được sợi dây thần, v.v....¹ [156]

(g') Quý vị sẽ thành tựu mọi ước muốn

Trước khi thực hiện một việc làm tôn giáo, nếu quý vị cúng dường Tam Bảo, quy y, và cầu nguyện để được thành công, quý vị sẽ dễ dàng thành tựu việc làm đó.

(h') Quý vị sẽ mau chóng đạt được Phật quả

Sư Tử Cầu Ván Kinh (Simha-paripṛcchā-sūtra) nói:²

Bằng niềm tin người vượt qua tình trạng thiếu an lạc.

Như thế, ai có được sự an lạc đặc biệt, gặp được chôn quy y, và tu tập theo con đường đặc biệt sẽ thành tựu Phật quả không chậm trễ.

Mỗi ngày, hãy tưởng nhớ tới các lợi ích theo cách trên đây. Rồi quy y ba lần ban ngày và ba lần ban đêm.

¹BA355 Lochö Rimbochay kể câu chuyện về một người, vốn không phải là Phật Tử, thẳng được bất kỳ ai mà ông ta không thích bằng một sợi dây thừng phép thuật, nhưng khi ông ta dùng sợi dây này với một Phật Tử mà sau đó người này quy y Tam Bảo, sợi dây trở thành vô dụng.

²BA356 *Ārya-simha-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, {*Sư Tử Cầu Ván Đại Thừa Kinh*} Vaidya 1960b: 6, P760:149.2.5. Đây là phần 27 của *Ratna-kūṭa* {*Bảo Hỷ Tập Kinh*}.

**(i') Giữ gìn quy y và không từ bỏ Tam Bảo ngay cả khi đùa
giỡn hoặc phải mất mạng**

Phải mất thân này, cuộc sống này và các phương tiện vật chất là điều không thể nào tránh được. Nhưng nếu vì những thứ này mà quý vị từ bỏ Tam Bảo, thì quý vị phải chịu khổ đau liên tục trong nhiều kiếp. Như thế, quý vị phải liên tục phát nguyện rằng cho dù việc gì xảy ra quý vị cũng sẽ không từ bỏ Tam Bảo – ngay cả không thốt ra những lời này trong lúc đùa giỡn.

Những vị thầy xưa nói có một giới là quý vị nên thực hành việc quy y đức Như Lai của bất cứ phương nào mà quý vị đang đi tới. Tôi chưa thấy từ nguồn nào về lời khuyên này.

Tôi đã trình bày sáu giới tổng quát theo cách các giới này xuất hiện trong *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận* của ngài Atisa . Ba giới đầu tiên trong các giới đặc biệt được giải thích trong các kinh, ba giới còn lại được giải thích trong *Lục Chỉ Quy Y Hành (Sad-aṅga-sāraṇa-gamana)*.¹

Một hình tượng, một câu kệ hoặc
Một mảnh vụn vải vàng bị vạt đi:
Do niềm tin và lòng tin tưởng, hãy xem đó là đáng Đạo Sư;
Đừng nhầm lẫn phủ nhận bất cứ điều gì ngài nói,
Nên để vật đó lên đánh đầu;
Hãy coi người thanh tịnh và người bất tịnh
Như thể họ đều là người cao quý. [157]

Về những giới được rút ra từ *Quyết Định Yếu Luận*,² những câu của ngài Ga-ma-pa nói: “Neu-sur-ba không dạy những điều này [giới quy y], nhưng ngài và ta cùng nhận chúng từ ngài Gon-ba-wa”. Những giới quy y cũng có trong trình bày về các giai đoạn của đường đạo được truyền từ ngài Gon-ba-wa tới ngài Lum-ba-wa (Lum-pa-ba).

¹BA357 *Sad-aṅga-sāraṇa-[gamana]*, {*Lục Chỉ Quy Y Hành* tức là 6 tôn chỉ về việc quy y} P5637:176.2.5.

²BA358 Vs, 5539:17.2.1-17.4.2.

Bằng cách nào mà việc vi phạm những giới này sẽ làm suy yếu sự quy y và khiến quý vị từ bỏ quy y được giải thích như sau. Một số người khẳng định rằng nếu quý vị phạm phải sáu trong số các giới quy y – ba giới đặc biệt đầu tiên, cộng với các giới thường xuyên quy y, không từ bỏ quy y ngay cả phải mất mạng, và cúng dường Tam Bảo – tức là quý vị đã từ bỏ quy y. Những người khác lại bao gồm thêm ba giới đặc biệt sau cùng và khẳng định rằng vi phạm chín giới cấu thành việc từ bỏ quy y. Vi phạm những giới còn lại làm suy yếu quy y.

Tuy nhiên, thật sự từ bỏ quy y có nghĩa là quý vị đã vi phạm giới không được từ bỏ quy y cho dù phải mất mạng. Tương tự, ngay cả khi quý vị không từ bỏ Tam Bảo, nhưng nếu quý vị vừa theo Tam Bảo lại vừa theo một người thầy, giáo pháp, và giáo đoàn đi ngược lại Tam Bảo, thì quý vị vi phạm giới không nhìn nhận những quy y khác. Bởi vì quý vị không hoàn toàn phó thác mình để quy y, thì quý vị đã từ bỏ quy y. Tôi nghĩ rằng nếu không phạm hai điều này, những vi phạm khác chỉ là vi phạm mà thôi, chứ không phải là các nguyên nhân của việc từ bỏ quy y.

Như vậy, quy y là cánh cửa chính dẫn tới giáo pháp của Đức Phật. Nếu quý vị quy y không phải chỉ bằng ngôn từ, quý vị sẽ không bị khuất phục bởi những trở ngại bên trong và bên ngoài bởi vì quý vị đang nương tựa vào năng lực cao cả nhất. Bởi vì những phẩm chất tốt phát triển dễ dàng và khó bị suy thoái, chúng chỉ có thể tiếp tục tăng trưởng mà thôi. Do đó, điều cực kỳ quan trọng, như được giải thích trước đây, là giữ gìn các quy y bởi ý nghĩa của việc sợ khổ não, việc nhớ tới các phẩm chất cao quý của đối tượng quy y, v.v..., và việc cố gắng không vi phạm giới.

Câu hỏi: Như thế khi quý vị phát sinh sợ hãi thông qua chánh niệm về cái chết và qua suy nghĩ rằng, sau khi chết, quý vị sẽ tái sinh vào cảnh giới khổ não, chón quy y che chở cho quý vị khỏi nỗi khổ này là Tam Bảo. Quý vị giữ gìn Tam Bảo làm chón quy y và không phạm giới quy y. Tuy nhiên, bằng cách nào các quy y có thể bảo vệ quý vị?

*Trả lời: Vô Vấn Tự Thuyết Phẩm (Tiểu Bộ kinh) nói:*¹

Ta, Như Lai, bậc Đạo Sư,
Chỉ cho các người
Con đường chấm dứt khổ đau của kiếp sống;
Các người cần phải theo con đường đó. [158]

Như thế, Đức Phật là thầy chỉ dạy quy y, và Tăng Già giúp quý vị thành tựu quy y, nhưng nơi quy y thật sự là Pháp Bảo, bởi vì một khi quý vị thành tựu Pháp, thì quý vị được giải thoát khỏi sợ hãi. Liên quan đến điều này, Pháp Bảo tối hậu được định nghĩa là sự hoàn thành đặc biệt của việc tăng trưởng tiêm tiến hai sự việc - sự xóa bỏ chỉ một phần những lỗi lầm của hành giả sơ cơ, và sự hiểu biết của hành giả này mang lại chỉ một phần phẩm chất thiện lành. Đây không phải là một việc xảy ra ngẫu nhiên.

¹BA359 Ud: 12.10; P992:93.5.3.

Chương 13: Các Tính Chất Tổng Quát của Nghiệp

b' Phát triển được niềm tin xác tín rằng nghiệp là cội rễ của mọi hạnh phúc tạm thời và điều thiện lành chắc chắn

1' Quán chiếu về nghiệp và ảnh hưởng của nó nói chung

a'' Phương cách thật sự để quán chiếu một cách tổng quát

1'' Tính chắc chắn của nghiệp

2'' Tính khuếch đại của nghiệp

3'' Không phải chịu những hậu quả của các hành động quý vị không làm

4'' Những hành động quý vị làm sẽ không mất đi



Ở thời điểm này quý vị cần nắm vững những phân loại thiện hạnh và bất thiện hạnh cũng như các hậu quả của nó. Kế đó quý vị phải thực hành việc loại bỏ các bất thiện hạnh và thực hiện các thiện hạnh một cách đúng đắn. Bởi vì, trừ khi quý vị quán chiếu lâu dài về hai loại nghiệp này,¹ các hậu quả của nó, rồi loại bỏ bất thiện hạnh và thực hiện thiện hạnh một cách đúng đắn, quý vị sẽ không chấm dứt được các nguyên nhân dẫn tới các

¹BA360 *Las, karma. Karma [nghiệp]* là một thuật ngữ, trong hầu hết các trường hợp, có nghĩa là hành động, nhưng đôi khi lại có nghĩa là kết quả. Bởi vì "karma" đã trở thành một từ phổ biến trong tiếng Anh, các dịch giả bản tiếng Anh đã dùng karma để dịch chữ *las* (*Tạng ngữ*) trong một số ngữ cảnh; trong các ngữ cảnh khác họ đã dịch chữ *las* là "hành động". {Trong tiếng Việt, karma được dịch là "nghiệp" và actions được dịch là hành "động" (hay hành "vi"); riêng trong trường hợp "paths of actions", cụm từ này được dịch là "nghiệp đạo". Chữ "hạnh" trong đoạn trên được hiểu là hành động. Trong toàn bộ đại luận, ngài Tsongkhapa có nhiều lần nhấn vào lòng tin rằng nghiệp có khả năng dẫn truyền từ kiếp này sang kiếp khác, người tu học cần lưu ý điểm này.}

kiếp tái sinh khổ đau. Như thế, quý vị có thể sợ các cõi khổ đau mà vẫn không thể thoát khỏi điều quý vị sợ.

Do đó, để giữ mình khỏi phải sinh vào các giới khổ đau lúc phải nhận quả, quý vị phải tự kiểm chế không làm những điều bất thiện lúc tạo nhân. Điều này đến lượt nó lại còn tùy thuộc vào việc phải có được niềm xác tín về nghiệp và nghiệp quả.

b' Phát triển được niềm tin xác tín rằng đó là cội rễ của mọi hạnh phúc tạm thời và cội rễ của thiện lành chắc chắn¹

Phần hai trong giải thích làm thế nào để đạt được hạnh phúc trong đời kế tiếp – phát triển niềm tin xác tín vào nghiệp và nghiệp quả – bao gồm việc quán chiếu về nghiệp và nghiệp quả một cách tổng quát (Chương 13-14) và chi tiết (Chương 14).

1' Quán chiếu về nghiệp và nghiệp quả một cách tổng quát

Giải thích này được chia ra làm hai phần:

1. Cách thực tiễn để quán chiếu tổng quát (Chương 13)
2. Quán chiếu về những phân biệt trong những loại nghiệp khác nhau (Chương 14)

a" Cách thực tiễn để quán chiếu tổng quát

Nói chung, cách thực tiễn để quán chiếu về nghiệp và nghiệp quả bao gồm bốn điểm:

1. Tính chắc chắn của nghiệp
2. Tính khuếch đại của nghiệp
3. Không phải chịu những kết quả của các hành động quý vị không làm
4. Những hành động quý vị làm sẽ không mất đi

¹BA361 Khung dàn bài này bắt đầu từ phần 2. {Xem trình bày trong đầu chương 9 là phần b. 1) a) 2.} "Dựa vào những phương tiện để đạt được hạnh phúc trong kiếp sống tiếp theo". Phần đầu của 2' là "Tu tập cho việc quy y, cánh cửa tuyệt diệu cho việc nhập môn giáo pháp", tức phần thứ nhì trong dàn bài của chương 11.

1” Tính chắc chắn của nghiệp

Mọi hạnh phúc về ý nghĩa các cảm giác thoải mái – cho dù là của người thường hoặc bậc hiền thánh, kể cả ngay chỉ một chút khoan khoái nhỏ nhất như một cơn gió mát nổi lên cho một chúng sinh ở địa ngục – đều phát sinh từ thiện nghiệp đã tích lũy từ trước. Hạnh phúc không thể nào phát sinh từ nghiệp bất thiện được.

Mọi khổ đau về ý nghĩa các cảm giác đau đớn – kể cả ngay chỉ một chút khổ nhỏ nhất xảy ra trong dòng tâm thức của bậc A-la-hán – phát sinh từ nghiệp bất thiện đã tích lũy từ trước. Khổ đau không thể nào phát sinh từ thiện nghiệp được. Trong *Bảo Hành Vương Chính Luận*:¹ {skt. *Rāja-parikathā-ratnāvalī*}

Từ bất thiện hạnh mọi khổ đau sẽ đến
Và cũng từ đó đến mọi cõi khổ đau.
Từ thiện hạnh mọi cõi hạnh phúc sẽ đến
Cùng những niềm vui trong các kiếp lai sinh.

Do đó, hạnh phúc và khổ đau không xảy ra mà lại không có các nguyên do, và cũng không xảy ra từ những nguyên do không tương hợp chẳng hạn như từ một đấng sáng tạo thiêng liêng hoặc một nguyên chất căn bản². Đúng hơn, hạnh phúc và khổ đau, nói chung, phát sinh từ nghiệp thiện và nghiệp bất thiện và những khổ đau và hạnh phúc cá biệt phát sinh riêng rẽ từ những trường hợp cụ thể của hai loại nghiệp này mà không hề có chút may mắn lẫn lộn nào. Đạt được một hiểu biết nào đó về tính xác định, hoặc không lừa dối, của nghiệp và nghiệp quả được gọi là chánh

¹BA362 Ra: 2.21; P5658:174.2.5-6.

²BA363 Theo những người thuộc trường phái Sāṃkhya hữu thần {Sāṃkhya hay Số Luận Phái là một học phái cổ của Bà la môn giáo ở Ấn Độ có mặt trước khi đức Phật ra đời chủ trương nhị nguyên}, đấng thần linh tối cao (*dbang phyug, Isvara*) khởi sự và giám sát sự tạo lập thế giới từ “bản thể cơ bản” (*rang bzhin, prakṛti*), cũng được gọi là “nguyên chất căn bản” (*gtoso bo, pradhana*).

kiến đối với tất cả Phật tử và được ca ngợi là nền tảng của mọi đức hạnh.

2” Tính khuếch đại của nghiệp

Quả hạnh phúc to lớn có thể sinh ra từ một nghiệp thiện nhỏ. Quả khổ đau to lớn có thể sinh ra từ một nghiệp bất thiện rất nhỏ. Vì vậy quan hệ nhân quả bên trong [về nghiệp] có vẻ như bao hàm một sự khuếch đại mà quý vị không thấy ở quan hệ nhân quả bên ngoài. Hơn nữa, *Vô Vấn Tự Thuyết*¹ nói:

Giống như đã ăn phải chất độc,
Phạm chỉ một tội nhỏ
Cũng tạo ra trong những đời sau
Nhiều sợ hãi và suy tàn ghê gớm.

Giống như lúa chín trở thành thu hoạch dồi dào,
Ngay cả việc tạo một phước đức nhỏ
Sẽ dẫn tới hạnh phúc lớn lao trong những đời sau
Và cũng sẽ mang đầy ý nghĩa.

Hãy tin chắc về việc những hậu quả to lớn có thể phát sinh từ những hành động nhỏ bằng cách nghiên cứu những câu chuyện thuật lại về các diễn biến đã xảy ra trong quá khứ được trình bày trong những kinh văn như *Cơ Sở Giới Luật*, *Hiền Ngụ Kinh* (*Dama-mūko-sūtra*)² và *Bách Nghiệp Kinh* (*Karma-śataka*). Thí dụ, có những câu chuyện trong *Cơ Sở Giới Luật*³, về mục tử Nanda {Tên dịch nghĩa Hỷ Lạc} và con ếch bị Nanda dùng gậy đánh, về con ngỗng, con cá, năm trăm con rùa, năm trăm con ma đói, người nông dân, và năm trăm con bò mộng; và, trong *Hiền*

¹BA364 Ud: 28.24-25; P992: 100.4.4-5.

²BA365 Tựa đề Ấn ngữ đặt trong ngoặc cho thuật ngữ *mDzang lun zhe bya ba'i mdo* là *Dama-mūko-nāma-sūtra*. Fry 1981 ghi là *Skt Dama-mūrka-sūtra* P1008.

³BA366 *Vinaya-vastu* (*Lung gzhi*) P1030:174.3.8-176.4.1.

Ngũ Kinh, những câu chuyện của Suvarṇadevatā, Suvarnavasu, và Hastipala¹. [160]

Hơn nữa, có những người đã một phần sa ngã trong bốn điều này – giới luật, nghi thức tôn giáo, phương kế sinh nhai, và quan điểm triết lý. Nghĩa là, họ đã không bị làm lạc chút nào về quan điểm triết lý, nhưng với ba điều trước chưa đạt được đến mức hoàn toàn thuần khiết. Đức Phật nói rằng những người này sẽ sinh làm rồng. *Hải Long Vương Vấn Kinh* (*Sāgara-nāga-rāja-paripṛcchā*) nói:²

“Bạch Thế Tôn, vào đầu đại kiếp con sống trong đại dương lớn và Đức Như Lai Krakuchanda {Câu-lưu-tôn} đang trụ thế. Vào lúc đó, chư long thần cùng con trai và con gái của họ trong đại dương trở nên ít hơn và ngay cả quyến thuộc của con cũng giảm đi. Bây giờ, Bạch Thế Tôn, chư long thần cùng con trai và con gái của họ trong đại dương nhiều vô cùng và con số chư long thần này nhiều không có giới hạn. Bạch Thế Tôn, đâu là những nhân và duyên cho tình trạng này?”

Đức Thế Tôn đáp: “Này Long Vương {Chúa Tể của loài rồng}, đã từng có những người từ bỏ thế tục và đi vào con đường giới hạnh – giáo pháp đã được dạy rõ ràng – nhưng họ không hoàn toàn hoàn thiện được giới luật thanh tịnh. Họ không hoàn toàn hoàn hảo vì nghi thức tôn giáo của họ đã suy đồi, phương kế sinh nhai của họ đã suy đồi, và giới luật của họ đã suy đồi. Tuy vậy, cái nhìn của họ vẫn chân chính. Họ đã không bị sinh vào cõi địa ngục. Khi chết, họ tái sinh vào những nơi loài rồng sinh ra.

¹Tên dịch nghĩa Suvarṇadevatā, Suvarnavasu, và Hastipala lần lượt là Kim Thiên, Kim Bảo, và Tượng Hộ.

²BA367 *Ārya-sāgara-nāga-rāja-paripṛcchā*, 820:109.5.7-110.1.4. Sāgara-nāga là một vị vua của loài rồng, những sinh vật liên hệ tới nước, giống như rồng và rất hùng cường.

Hơn nữa, được kể lại rằng trong thời Trang Nghiêm Kiếp của đấng Đạo Sư Câu-lưu-tôn Phật, 980 triệu người tại gia và người xuất gia sinh làm rồng vì nghi thức, sinh kế và đạo đức buông lung của họ. Trong thời Trang Nghiêm Kiếp tiếp theo của đấng Đạo Sư Câu-na-hàm-mâu-ni Phật, có 640 triệu người như vậy. Trong thời Trang Nghiêm Kiếp của đấng Đạo Sư Ca-diếp Phật, có 800 triệu người như vậy. Trong thời Hiền Kiếp của đức Bổn Sư của quý vị {tức đức Thích-ca-mâu-ni}, có 990 triệu người đã sinh hoặc sẽ sinh làm rồng. Ngay cả từ lúc đức Bổn Sư nhập niết-bàn, trong hàng tứ chúng những người phạm tội và giới luật sa đà đều sinh làm rồng. [161]

Tuy nhiên, người ta nói rằng, mặc dù sự hành trì của họ không tinh thuần, lúc chết khi bỏ thân rồng và chuyển tới cuộc đời mới, họ sẽ tái sinh làm thần thể hoặc làm người do sức mạnh của niềm tin vững chắc không làm lạc của họ nơi giáo pháp. Trong số này, ngoại trừ những ai đã bước vào con đường Đại Thừa, tất cả sẽ nhập niết-bàn trong những thời giảng pháp của những Đức Phật sẽ thành trong đời hiền kiếp này.

Do đó, hãy củng cố niềm tin vững chắc rằng ngay cả những việc làm thiện và bất thiện vi tế nhất cũng đi theo quý vị như hình với bóng và sẽ sinh ra hạnh phúc to tát và khổ đau lớn lao. Kế đó hãy cố gắng vun trồng ngay cả những thiện hạnh vi tế nhất và diệt trừ ngay cả những tội lỗi và xoá bỏ vi phạm vi tế nhất. Trong *Vô Vấn Tự Thuyết*¹

Như các bóng của những chim di trú
Sẽ đổi theo thân chúng trên bầu trời
Các chúng sinh kia bị theo đuổi bởi
Những điều đã làm dù đúng hay sai.

Giống như những người có ít tư lương

¹BA368 Ngoại trừ hai câu kệ cuối cùng (Ud: 17.5-6; P992:95.3.8-95.4.1), cách dùng chữ không giống hệt như các bản Tạng ngữ hoặc bản tiếng Phạn của Bernhard trong *Udāna-varga*.

Bắt đầu lên đường và ra đi trong đau khổ,
Những chúng sinh chưa vun trồng thiện nghiệp
Sẽ phải về tới các cõi khổ đau.

Như những ai đã có đủ tư lương
Lên đường và ra đi trong hạnh phúc,
Những chúng sinh đã vun trồng thiện nghiệp
tái sinh đến các nơi hạnh phúc.

Và tương tự:

Đừng khinh thường ngay cả tội nhỏ nhất,
Vì nghĩ rằng nó chẳng hại gì;
Chính do tích lũy nhiều giọt nước
Mà thùng chứa lớn sẽ dần tràn đầy.

Và thêm vào đó:

Đừng nghĩ rằng tội nhỏ bé
Sẽ không theo đuổi chúng ta.
Như bình lớn sẽ đầy
Do vì các giọt nước rơi,
Cũng vậy kẻ khờ sẽ đầy ắp những tội
Tích chứa thêm mỗi lần một chút.

Đừng nghĩ rằng phước đức nhỏ nhoi
Sẽ không theo đuổi chúng ta.
Giống như chậu lớn sẽ đầy
Do vì các giọt nước rơi,
Cũng vậy người trung kiên sẽ chứa đầy
Công đức tích chứa mỗi lần một chút.

Lại nữa, trong *Bốn Sanh Kinh*:¹

¹BA369 Jm: 15.1,28.16-17,29.2; P5650:26.4.5,40.2.3-5,51.3.6-7. Về nội dung, xem *tnChan*: 309.3-6.

Bằng cách huân tập nghiệp thiện và bất thiện
Con người trui thành tập quán với các hành động này.
Dù người có thể vô minh về những chuyện như vậy,
Trong những đời khác người sẽ lãnh nghiệp quả, tựa một
giấc chiêm bao. [162]

Những ai không tu tập bố thí, trì giới,¹ và những phẩm chất
tương tự
Có thể có được các dòng dõi hạnh đức, thân thể tốt lành và
sức khỏe,
Và có thể có quyền hành lớn, của cải vô vàn,
Nhưng họ sẽ không tìm được hạnh phúc trong các đời tương
lai.

Còn với những ai thuộc dòng dõi thấp kém hay tương tự
nhưng không bám chấp vào tội lỗi
Và có những phẩm hạnh như bố thí và trì giới,
Hạnh phúc của họ trong các đời tương lai sẽ tăng trưởng

Chắc chắn như những cơn mưa gió của mùa hè làm đầy đại
dương.
Một khi người chắc chắn rằng nghiệp thiện và bất thiện
Sinh ra hạnh phúc và khổ đau trong những đời sắp đến,
Hãy diệt trừ tội lỗi và nỗ lực làm những việc thiện lành.
Hỡi những người không có niềm tin, hãy làm theo ý người
muốn.

3” Không phải chịu những hậu quả của các hành động quý vị không làm

Nếu quý vị không tích lũy nghiệp làm nguyên nhân cho việc trải
nghiệm hạnh phúc hoặc khổ đau, thì sẽ không có cách nào để

¹Ở đây ngài Tsongkhapa nhắc đến các tu tập chính trong 6 đại hoàn
thiện tức 6 Ba-la-mật-đa bao gồm bố thí, trì giới, tinh tấn, nhẫn
nhục, thiền định, và trí tuệ.

quý vị phải trải qua hạnh phúc hoặc khổ đau là quả của nhân đó cả. Những ai được hưởng quả của vô lượng công đức do đấng Đạo Sư thu thập không cần phải tích lũy tất cả những nhân của những quả này, nhưng họ chỉ cần tích lũy một phần {công đức ấy}.

4” Những hành động quý vị làm sẽ không mất đi

Hành động thiện và bất thiện tạo ra các quả xứng ý và không xứng ý. Như trong *Tán Thán Thế Tôn* của Udbhaṭasiddhasvāmin {Tên Dịch nghĩa Diệu Tất-đạt Thánh} nói:¹

Người Bà-la-môn nói tội và phước
Có thể chuyển cho người khác – như biếu và nhận quà vậy.
Ngài [đức Phật] dạy rằng điều các người làm sẽ không mất đi
Và người ta không phải nhận kết quả của những điều họ không làm.

Thêm nữa, *Định Vương Kinh* nói:²

Hơn nữa, một khi các người làm một việc gì, các người sẽ nhận lãnh kết quả của nó;
Và các người sẽ không nhận lãnh kết quả của những việc những kẻ khác làm.

Và lại, *Cơ Sở Giới Luật* nói:³

Ngay cả trong một trăm kiếp lượng
Nghiệp cũng không mất đi.
Khi cơ duyên và thời gian tới
Chắc chắn chúng sinh cảm nhận nghiệp quả.

¹BA370 *Viśeṣa-stava*, {*Tán Dương Tập*} P2001: 3.5.2.

²BA371 *Samādhī-rāja-sūtra*: 37.35; P795:1.3.5.

³BA372 *Vinaya-vastu* (Lung gzhi), P1020:19.1.6.

Chương 14: Các Loại Nghiệp Khác Nhau

- b” Quán chiếu những đặc thù về sự phân hóa của nghiệp
 - 1” Những giảng dạy chính về mười nghiệp đạo
 - 2” Việc xác định các quả của hành động
 - (a) Các hành động bất thiện và quả của nó
 - (i) Những nghiệp đạo thật sự của các hành động bất thiện
 - (ii) Phân biệt độ nặng
 - (a’) Độ nặng của mười bất thiện đạo
 - (b’) Bàn qua về những tiêu chuẩn của các hành động mãnh liệt
 - (1’) Sức mạnh về phía người nhận
 - (2’) Sức mạnh về mặt yểm trợ
 - (3’) Sức mạnh về mặt đối tượng
 - (4’) Sức mạnh về mặt thái độ
 - (iii) Bàn về quả
 - (a’) Quả đã thành hình
 - (b’) Quả tương hợp với nhân
 - (c’) Quả gián tiếp/phương tiện quả
 - (b) Các hành động thiện và quả của nó
 - (i) Hành động thiện
 - (ii) Quả của hành động thiện
 - (c) Một trình bày về các cách phân loại khác của nghiệp
 - (i) Phân biệt giữa biêu nghiệp và bồ nghiệp.
 - (ii) Nghiệp mà quả của nó quý vị chắc chắn sẽ trải qua hoặc chỉ có triển vọng trải qua
- 2’ Suy ngẫm chi tiết về nghiệp và nghiệp quả
 - a” Những tính chất của quả thành hình
 - b” Những kết quả của quả
 - c” Những nguyên nhân của quả

b” Quán chiếu những đặc thù về sự phân hóa của nghiệp

Phần trình bày những đặc thù về sự phân hóa của nghiệp gồm có hai phần:

1. Giáo pháp nền tảng của mười đạo pháp về hành vi.
2. Việc xác định kết quả của các hành động

1” Giáo pháp nền tảng của mười đạo pháp về hành vi {nghiệp đạo}

Câu hỏi: [163] Cho rằng tôi đã hiểu biết chắc chắn về sự liên hệ nhân quả của hạnh phúc và khổ đau như được giải thích trước đây, đã hiểu rằng nghiệp tăng trưởng, rằng tôi sẽ không gặp phải những kết quả của những hành động mình không làm, và những hành động tôi làm sẽ không mất đi – khởi đầu tôi nên phát khởi niềm tin chắc thật về những loại nghiệp và quả nào? Tôi nên chấp nhận những gì và loại bỏ những gì?

Trả lời: Nói chung, quý vị có thể kết luận rằng có ba cách để quý vị xử sự tốt hoặc xấu – qua thân, khẩu và ý. Mặc dù không phải tất cả những thiện hạnh và bất thiện hạnh của ba cửa ngõ này đều được bao gồm trong mười nghiệp đạo, tuy vậy Đức Phật, Đấng Thế Tôn, tóm lược những điểm chính yếu, dạy những điểm rõ nhất, hoặc thô sơ nhất, trong các thiện hạnh và bất thiện hạnh và đó là mười nghiệp đạo thiện và nghiệp đạo bất thiện¹. Đức Phật dạy rằng những cơ sở cực kỳ lớn cho một hành vi sai trái là mười nghiệp đạo bất thiện. Ngài thấy rằng khi quý vị từ bỏ mười nghiệp đạo bất thiện này, quý vị sẽ làm theo các hành động thiện và những điểm quan trọng nhất của những hành động thiện này cũng có mười. Do đó Ngài dạy mười nghiệp đạo thiện. Trong *Vi Diệu Pháp Báo Luận*.²

Hệ thống hóa những điểm rõ ràng nhất về nghiệp,

¹Xin tham khảo thêm về *Kinh Thập Thiện Nghiệp Đạo* (chẳng hạn *Kinh Thập Thiện Nghiệp Đạo*. Thích Trí Thủ. Trang Nhà Quảng Đức. Truy cập 27/06/2011.

<<http://www.quangduc.com/kinhdien/kinhthapthien.htm>>.

²BA373 AK: 4.66b-d; P5990: 121.4.8.

Đức Phật nói các nghiệp đạo –
Thiện hoặc bất thiện - đều có mười.

Và *Giới Luật Phân Biệt Luận* nói rằng:¹

Nếu người thực hành ba con đường của hành vi –
Giữ gìn lời nói, thu nhiếp tâm ý,
Và không phạm những hạnh bất thiện về thân –
Người sẽ thành tựu con đường bậc Mâu-ni giảng dạy.

Biết được mười nghiệp đạo bất thiện và các kết quả của nó, hãy giữ mình không để động lực nào thúc đẩy quý vị phạm các nghiệp đạo này. Kế đó tu tập mười nghiệp đạo thiện hạnh trong đó thân, khẩu, ý của quý vị không bị pha trộn một chút nào với các nghiệp đạo bất thiện. Tu tập này là cơ sở không thể thiếu được cho cả ba thừa cũng như cho việc thành tựu hai mục đích² của chúng sinh. Cho nên đáng Điều Ngự từ nhiều cách nhìn đã không ngớt lời ca ngợi cách tu tập này.

Hải Long Vương Vấn Kinh dạy:³

Điều ta gọi là thiện hạnh là các rễ cái cho mọi điều hoàn hảo của mọi giác thể và con người. Chúng là rễ cái cho sự giác ngộ của các bậc Thanh Văn và Bích-chi Phật. Chúng là rễ cái của giác ngộ toàn hảo, không gì hơn. Và những rễ cái này là gì? Chúng là mười hành động thiện. [164]

Và cũng nói:

Thí dụ như, này Long Vương, tất cả làng mạc, thành phố, thị xã, quận huyện, xứ sở, và cung điện của vua chúa; tất cả cỏ, lùm cây, đước thảo, và cây lớn; tất cả thành quả lao động, tất

¹BA374 *Vinaya-vibhaṅga* (Lung mam 'oyed) P1032:149.3.3-4.

²Tức là Mục đích tạm thời và mục đích tối hậu. Xem chi tiết đã chú thích trong chương 3 quyển 1.

³BA375 *Sāgara-nāga-rāja-paripṛcchā*, P820:114.1.6-7,115.4.1-3.

cả hột giống dự trữ, sự tăng trưởng của tất cả mùa màng, việc cày, bừa và sản xuất - mọi thứ đều nương nơi đất. Nguồn gốc của chúng là đất. Cũng vậy, này Long Vương, mười nghiệp đạo thiện này là nguồn gốc để được sinh ra ở chốn thiên liêng hoặc ở cõi người, để đạt tới mục tiêu tu tập thiện pháp của bậc hữu học và bậc vô lậu học, của sự giác ngộ của Bích-Chi Phật, của mọi hành động của Bồ-tát, và của tất cả mọi phẩm hạnh của chư Phật.

Vì thế ngài Nguyệt Xứng, trong *Nhập Trung Quán Luận Thích*, tóm tắt tâm quan trọng của lời ca ngợi của Đức Phật trong *Thập Địa Kinh (Daśa-bhūmika-sūtra)* về giới luật theo đó quý vị loại trừ mười hạnh bất thiện:¹

Đối với các phàm phu, những chúng sinh sinh ra từ Phật khẩu {từ miệng của Phật},
Với những chúng sinh mà bản chất chắc chắn là tự giác,
hoặc những người con của đấng Điều Ngự,
Không có nguyên nhân nào sinh ra điều thiện lành chắc chắn
Hoặc thân phận cao cả nào, vượt ngoài khỏi giới đức.

Giữ gìn giới luật liên tục bằng cách duy trì một ý thức kiềm chế. Một số người không có được sự kiềm chế này ngay cả với chỉ một thực hành giới luật thôi, vậy mà vẫn nói: “Tôi là một hành giả Đại Thừa”. Điều này rất đáng hổ thẹn. *Kinh Địa Tạng* nói:²

Bằng mười con đường thiện hạnh này mà người sẽ thành Phật. Tuy nhiên, có những người cả đời chẳng bao giờ giữ gìn tối thiểu chỉ một hành vi thiện, nhưng lại nói những điều như: “Tôi là hành giả Đại Thừa; tôi mong tìm sự giác ngộ toàn hảo, vô thượng”. Những người này là người đạo đức giả

¹BA376 *Madhyamakāvātāra*: 2.7: P5262:100.5.1-2, tóm lược *Daśa-bhūmika-sūtra*, Vaidya 1960c: 15-16: P761: 250.5.4-251.3.4. Toàn bộ chương này thảo luận về giới đức.

²BA377 *Kṣitigarbha-sūtra*, Vaidya 1960c:11; P905:94.2.6-94.1.3.

và những kẻ nói dối cỡ lớn. Họ lừa dối thế gian trước mặt tất cả Đức Phật Thế Tôn, và họ thuyết giảng chủ nghĩa hư vô. Khi họ chết, họ rối loạn và bị rơi rớt lại. [165]

Quý vị nên hiểu “rơi rớt lại” có nghĩa là hoàn toàn bị tái sinh vào cõi đau khổ

2” Việc xác định các quả của hành vi

Có ba phần trong việc xác định các quả của hành động:

1. Nghiệp bất thiện và quả của nó
2. Nghiệp thiện và quả của nó
3. Một trình bày về các cách phân loại khác của nghiệp

(a) Nghiệp bất thiện và quả của nó

Phần này được giải thích dưới ba tiêu đề:

1. Những nghiệp đạo thật sự của các nghiệp bất thiện
2. Phân biệt độ nặng
3. Một trình bày về các quả

(i) Những nghiệp đạo thật sự của các nghiệp bất thiện

Sau đây là mười nghiệp bất thiện:

1. Giết hại {sát sinh}

Giết hại là gì? *Quyết Định Yếu Luận* giảng nghiệp này qua năm yếu tố – cơ sở, nhận thức, thái độ, phiền não, và kết cuộc. Tuy nhiên, quý vị có thể cô đọng ba yếu tố giữa thành yếu tố thái độ và thêm vào yếu tố thực thi để đưa ra một trình bày cô đọng về các nghiệp dưới bốn yếu tố – cơ sở, thái độ, thực hiện, và tột điểm kết thúc.¹ Một trình bày như vậy sẽ dễ hiểu, và không có gì mâu thuẫn giữa cách trình bày này với chủ ý trong các lời giảng dạy của ngài Vô Trước.

¹BA378 Yếu tố loại thứ nhất theo nghĩa đen là “cơ sở”, mặc dù ở đây rõ ràng muốn nói tới đối tượng của hành động – trong ý nghĩa là người hoặc vật mà hành động được hướng tới. Yếu tố thứ ba – thực hiện – để chỉ việc thật sự can phạm hành động.

Trong những yếu tố này, cơ sở của sự giết hại là một chúng sinh còn sống. Thêm vào đó, *Du-già Sư Địa Luận*¹ (*skt. Yogā-caryā-bhūmi*) đưa thêm vào điều kiện “khác”, như trong “một chúng sinh khác”. Làm như vậy là để xét các trường hợp tự tử, và khi có tội vi phạm nhưng thiếu tội điểm kết thúc.²

Xét về ba khía cạnh của thái độ – bao gồm nhận thức, động lực, và phiền não – nhận thức lại có bốn loại

- (1) việc nhận thức một chúng sinh còn sống (cơ sở) là một chúng sinh còn sống;
- (2) việc nhận thức một chúng sinh còn sống không phải là một chúng sinh còn sống;
- (3) việc nhận thức cái không phải là một chúng sinh còn sống không phải là một chúng sinh còn sống;
- (4) việc nhận thức cái không phải là một chúng sinh còn sống là một chúng sinh còn sống.

Nhận thức thứ nhất và thứ ba là nhận thức đúng, trong khi nhận thức hai và bốn sai lầm.

Trong một vài trường hợp, có thể có một động lực rõ rệt. Thí dụ, một người có thể trù tính chỉ giết một người tên là Devadatta³, và rồi người này giết người. Tuy nhiên, nếu người này lầm Yajñadatta {Hiền Đạt} là Devadatta và giết Yajñadatta, người này không thật sự có tội.⁴ Do đó, một hành động giết hại như thế

¹BA379 *Yogā-caryā-bhūmi*, P5536: 254.2.5.

²BA380 Để có tội điểm kết thúc, nạn nhân phải chết trước kẻ sát nhân, như Tsongkhapa đề cập dưới đây.

³ Còn gọi là Đề-bà-đạt-đa, Thiên-đạt dịch nghĩa là Thánh Thí. Theo truyền thuyết thì đây là một vi tăng sĩ anh em họ với đức Phật Thích-ca và là anh em ruột của ngài A-nan. Vì ganh tỵ và muốn tranh giành ngôi vị thống trị tăng đoàn ông ta đã rời bỏ đức Phật cùng với 500 tăng sĩ. Truyền thuyết cũng có nói người này đã từng tìm cách giết hại đức Phật nhiều lần nhưng không thành.

⁴BA381 Khi Tsongkhapa nói “không thật sự có tội”, ngài muốn nói rằng không có sự vi phạm hoàn toàn với sự hoàn tất của tất cả các

đòi hỏi phải có một nhận thức chính xác. Nếu ở thời điểm thực hiện, kẻ giết người có phát khởi một động lực chung, nghĩ rằng dù chuyện gì xảy ra y cũng sẽ ra tay giết người thì một nhận thức chính xác không còn cần thiết nữa. Nên biết phải có điều kiện như vậy cho bất kỳ chín hành động bất thiện còn lại.

Phiền não là bất cứ món nào trong tam độc¹ và động lực là ý muốn giết hại. [166] Về việc thực hiện, không có khác biệt gì về việc người đó tự mình làm hoặc khiến người khác làm. Bản chất của việc thực hiện là giết hại là bằng khí giới, chất độc, bùa chú, hoặc những thứ tương tự.

Điểm cao kết thúc là cái chết của một chúng sinh khác vì hành động này, hoặc ở thời điểm đó hoặc ở thời điểm khác. Hơn nữa *Vi Diệu Pháp Báo Luận* nói:²

Nếu kẻ sát hại chết trước hoặc cùng một lúc với nạn nhân
Không thật sự có sự phạm tội ở đây bởi vì kẻ sát hại đã tiếp
tới một đời sống khác.

Tôi đồng ý.

2. Trộm cướp

Cơ sở của hành động trộm cướp là bất cứ vật gì do người khác sở hữu.

Trong số ba khía cạnh thái độ, nhận thức và phiền não đều giống như trên. Động lực là ý muốn lấy vật đó từ người khác mặc dù người đó không cho.

Về yếu tố thực thi, người thực hiện cũng giống như trên. Bản chất của việc thực hiện trong hành động trộm cướp là cướp bằng võ lực hoặc lấy cắp bằng thủ đoạn gian trá – hai hành động này đều tương đương như nhau. Hơn nữa, nếu người ta sử dụng sự

khía cạnh của sự vi phạm đó {bao gồm đủ năm hay bốn yếu tố đã mô tả trên}. Hành động này vẫn sinh ra những kết quả tiêu cực cho kẻ gây tội.

¹Tam độc là tham lam, sân hận và si mê.

²BA382 AK: 4.72ab; P5590: 121.5.4.

lừa đảo trong các món nợ và các thế chấp tài sản, hoặc lấy cái không được người khác cho bằng các phương tiện lừa dối khác, và nếu họ hành động vì lợi ích của chính bản thân họ hoặc của người khác, hoặc để làm hại người khác – tất cả những việc làm này đều bị coi là trộm cướp.

Về điểm cao kết thúc, *Quyết Định Yếu Luận* nói,¹ “chuyển vật đó đến một địa điểm khác”. Nhiều trường hợp sẽ không tương hợp với ý nghĩa của đoạn văn này, cho nên chuyển vật đó từ vị trí nguyên thủy tới một vị trí khác chỉ là một thí dụ minh họa. Trong trường hợp như ruộng đồng, không thể nào di chuyển ruộng đồng được, tuy nhiên quý vị vẫn có thể định được điểm cao kết thúc. Vì thế trong trường hợp như vậy, điểm cao kết thúc là khi quý vị nghĩ mình đã thủ đắc vật đó. Hơn nữa, nếu quý vị khiến người khác ăn cướp hoặc ăn trộm, chỉ cần người kia có ý nghĩ đó là cũng đủ rồi. Điều này cũng giống như trường hợp có người bị giết mà quý vị không hề hay biết, nhưng người này bị giết bởi một người do quý vị sai đi. Khi nạn nhân chết, người sai khiến kẻ sát nhân ra tay giết đã thực sự phạm tội.

3. Tà dâm

Có bốn cơ sở khả hữu cho tội tà dâm: người mà quý vị không được giao hợp, những chỗ không thích hợp trên thân thể, những nơi chốn không thích hợp, và những lúc không thích hợp. Đối với đàn ông, *những người mà chúng ta không được giao hợp* là tất cả đàn ông khác và những người bị thiên. *Quyết Định Yếu Luận* đề cập tới trường hợp thứ nhất:² [167]

Những người được nói tới trong kinh - chẳng hạn như mẹ của quý vị và những người được các bà mẹ bảo vệ – là “những người quý vị không được giao hợp”.

¹BA383 *Yogā-caryā-bhūmi-nirṇayasamgraha*, {*Du-già Hạnh Địa Định Hợp Luận*} P5539: 289.4.6.

²BA384 *Ibid.*, P5539: 290.4.2.

Ý nghĩa của câu này được học giả Mã Minh {skt. *Āsvaghosa*} giải thích: ¹

“Những người nguoi không được giao phối”
Là những người được người khác giữ gìn, người có mang
biểu hiệu tôn giáo,
Những người được sự bảo vệ của gia đình hoặc nhà vua,
Một gái bán dâm đã được người khác trả tiền,
Và những người có quan hệ thân tộc –
Đây là những người nguoi không được giao phối.

“Những người được người khác giữ gìn” là vợ của người khác.
“Những người có mang biểu hiệu tôn giáo” là những phụ nữ từ bỏ cuộc sống thế tục. “Những người được gia đình bảo vệ” là người chưa lấy chồng và được bảo vệ bởi người thân chẳng hạn như cha, người được cha chồng hoặc mẹ chồng bảo vệ, người được một người canh giữ bảo vệ, hoặc những người – trong trường hợp không có những người kể trên – tự bảo vệ mình. “Những người được nhà vua” hoặc người đại diện của nhà vua bảo vệ là những người bị luật pháp trừng phạt. Câu giải thích rằng giao hợp với một gái bán dâm mà người khác đã bỏ tiền là phạm tà dâm cho thấy không có sự phạm giới trong việc tự mình thuê gái bán dâm. Đại Trưởng Lão cũng dạy tương tự như vậy. “Đàn ông”, mục thứ hai trong danh sách những người chúng ta không được giao hợp, chỉ chính bản thân mình và những người đàn ông khác.

Những chỗ không thích hợp trên thân thể là những chỗ trên thân thể không phải là âm đạo. Đạo sư Mã Minh nói:

Những gì là những chỗ không thích hợp trên thân thể?
Miệng, hậu môn, bụng chân hoặc

¹BA385 *Daśakuśala-karma-paṭṭa-nirdeśa* ({*Thập Thiện Đạo Hành Sở Thuyết*}) – nghĩa là Giải Thích về Mười Nghiệp Thiện), P5678: 232.3.8-232.4.1 (cùng nội dung như P5416:226.3.4–5).

Đùi khép lại, và bàn tay hoạt động.

Điều này phù hợp với lời giảng của Đại Trưởng Lão:¹

“Những chỗ không thích hợp trên thân thể” là miệng, hậu môn, lỗ trước hoặc lỗ sau của con trai hoặc con gái, và bàn tay của chính mình.

Những nơi chốn không thích hợp thí dụ như những chỗ ở gần vị thầy của mình; chỗ có bảo tháp; trước mặt nhiều người; và những chỗ không bằng phẳng hoặc thô cứng có hại cho người mà chúng ta giao hợp. Đạo sư Mã-Minh nói:²

Trong trường hợp này, những nơi chốn không thích hợp
Là những nơi giảng dạy giáo pháp siêu việt,
Bảo tháp, hình tượng, và những thứ tương tự, và các bậc Bồ-
tát;
Và ở gần một vị phượng trọng, giáo thọ, hoặc cha mẹ mình.
Đừng giao hợp ở những nơi chốn không thích hợp này. [168]

Đại Trưởng Lão cũng dạy như vậy.

Những lúc không thích hợp là khi người phụ nữ đang có kinh, đang ở cuối thai kỳ, khi có con nhỏ đang bú, khi đang giữ giới một ngày, và khi đang bị bệnh khiến cho việc giao hợp không thích hợp. Giao hợp cũng không thích hợp khi vượt quá số lần thích đáng. Số lần thích đáng là giao hợp cho tới tối đa là năm lần một đêm. Đạo sư Mã-Minh nói:³

Trong trường hợp đó, những lúc không thích hợp là khi

¹BA386 Những từ ngữ mà Tsongkhapa trích dẫn lời Đại Trưởng Lão (*jo bo chen po*), thường là Atiśa, được thấy trong chính *Daśakuśāla-karma-paḥṭa-nirdeśa*, P5678: 232.3.7-8.

²BA387 *Daśakuśāla-karma-paḥṭa-nirdeśa*. P5678: 232.3.5-6.

³BA388 *Ibid.*, P5678: 232.3.7.

Người phụ nữ có kinh, mang thai,
Có con nhỏ, không muốn làm việc này,
Bị đau đớn hoặc không vui và những thứ tương tự,
Hoặc đang giữ giới bát quan trai một ngày.

Đại Trưởng Lão cũng giải thích tương tự như ngài Mã-Minh với điểm khác biệt là ban ngày cũng không phải là lúc thích hợp.

Cho rằng ba cơ sở – giao hợp ở chỗ không thích hợp trên thân thể, ở một nơi chốn không thích hợp, hoặc vào lúc không thích hợp – khiến thành phạm giới tà dâm ngay cả với vợ của mình, chắc chắn cũng phạm giới tà dâm khi vi phạm những điều này với người khác.

Về ba khía cạnh của các yếu tố thái độ – nhận thức, động lực, và phiền não – nhận thức được bàn tới trong *Quyết Định Yếu Luận* và các bản văn nói về giới luật. *Quyết Định Yếu Luận*¹ nói rằng “nhận thức cái này là điều nợ” cần phải chính xác. Tuy nhiên, đức Phật nói trong luật tạng rằng trong trường hợp vi phạm nghiêm trọng về thiếu trình tiết trong sạch, cho dù nhận thức sai hoặc đúng vẫn bị coi là vi phạm.

*Vi Diệu Pháp Báo Luận Tự Thích*² giải thích nếu quý vị tới gần vợ người khác với nhận thức rằng người phụ nữ này là vợ của mình, khi đó việc này không trở thành một nghiệp đạo thật sự bất thiện. Ngài Thế Thân trình bày hai hệ thống liên quan đến việc giao hợp khi nhận thức vợ của người khác là vợ của một người thứ ba – có trường hợp trong đó giao hợp là nghiệp đạo bất thiện và có trường hợp không phải là nghiệp đạo bất thiện.

Phiền não là bất cứ món nào trong tam độc. Động lực là khát khao được giao hợp do tính dâm dật. Về mặt thực hiện, *Quyết Định Yếu Luận*³ nói rằng ngay cả trong trường hợp khiến người

¹BA389 *Yogā-caryā-bhūmi-nirṇaya-saṃgraha*, P5539: 289.4.7.

²BA390 Đây là một cách nói khác của AKbh về AK: 4.74; 5591: 211.2.5-6.

³BA391 *Yogā-caryā-bhūmi-nirṇaya-saṃgraha*, P5539: 290.4-6.

khác phạm phải tà dâm, người xúi bậy một hành động như thế cũng phạm tà dâm. Tuy nhiên, *Vi Diệu Pháp Báu Luận Tự Thích*¹ giải thích một sự xúi bậy như vậy không thật sự tạo thành một nghiệp. Quý vị nên xét xem có phải lời giải thích của ngài Vô Trước có thể mang ý rằng một sự xúi bậy như vậy là một lầm lỗi mà không phải thật sự là một nghiệp đạo. Điểm cao kết thúc là sự kết hợp tinh dục của hai bộ phận.

4. Nói dối [169]

Tám cơ sở của việc nói dối là nhìn thấy, nghe thấy, phân biệt, nhận thức, và bốn trái ngược của những điều này [cái không nhìn thấy, v.v...]. Nói dối xảy ra khi người khác – người nhận điều nói dối – hiểu ý nghĩa của lời nói dối.

Về ba khía cạnh của loại thái độ – nhận thức, phiền não và động lực – nhận thức bao gồm việc trình bày sai lạc một nhận thức, chẳng hạn như trình bày sai lạc rằng quý vị nhìn thấy một điều mà quý vị đã không nhìn thấy, hoặc trình bày sai lạc rằng quý vị không nhìn thấy một điều mà quý vị đã nhìn thấy. Phiền não là tam độc. Động lực là ý muốn trình bày sai lạc nhận thức của mình.

Thực hiện là cho biết điều gì qua lời nói, qua việc chọn không nói, hoặc qua động tác. Hơn nữa, về khía cạnh mục đích, người ta nói không có gì khác biệt giữa việc quý vị nói vì mục đích của mình hoặc vì mục đích của người khác. Trong trường hợp này, người ta cho rằng ngay cả khiến người khác phạm phải ba thứ khẩu nghiệp – nói dối, nói lời chia rẽ và nói lời xúc phạm – cũng giống y như quý vị tự mình nói những lời đó. *Vi Diệu Pháp* và *Tự Thích*² của ngài Thế Thân giải thích rằng cả bốn loại bất thiện hạnh về lời nói đều tạo thành nghiệp đạo khi quý vị khiến người khác phạm phải. Luật tạng nói rằng chính quý vị phải nói những lời đó thì quý vị mới hoàn toàn bị phạm giới.

Điểm cao kết thúc của việc nói dối là khi người khác hiểu lời nói của mình. *Vi Diệu Pháp Báu Luận Tự Thích* giải thích rằng nếu

¹BA392 AKbh so với AK: 4.74; 5591: 209.1.4.

²BA393 Ibid. So với AK: 4.78; 5591: 209.1.2.

không ai hiểu lời nói của mình, thì nói những lời này chỉ phạm phải nghiệp nói lời vô nghĩa. Về khía cạnh này, nói lời chia rẽ và nói lời xúc phạm cũng được giải thích tương tự như vậy.

5. Nói lời chia rẽ

Cơ sở của nói lời chia rẽ là các chúng sinh thuận hảo hoặc không thuận hảo. Trong ba khía cạnh của loại thái độ, nhận thức và phiền não giống như đã bàn ở trên. Động lực là ý muốn những chúng sinh thuận hảo phải xa lìa nhau hoặc ý muốn những chúng sinh không thuận hảo giữ nguyên tình trạng như vậy.

Thực hiện là việc diễn tả đề tài có thể vui thú hoặc không vui thú, và có thể đúng hoặc sai. Quý vị có thể vì mục đích của mình hoặc của người khác mà nói về những chuyện này.

Điểm cao kết thúc là khi người khác hiểu những lời chia rẽ đã được nói ra. *Quyết Định Yếu Luận* nói¹ “Kết cuộc của nghiệp đạo này là khi những người quý vị muốn chia rẽ hiểu những lời chia rẽ đó”.

6. Nói lời xúc phạm

Cơ sở của nói lời xúc phạm là một chúng sinh mà nơi người đó quý vị có thể gây ra sự thù địch. Trong ba khía cạnh của loại thái độ, nhận thức và phiền não giống như đã bàn ở trên. Động lực là ý muốn nói xúc phạm. [170]

Sự thực thi là khi nói một điều khó chịu, điều này có thể đúng hoặc sai, về những thiếu sót thuộc dòng giống gia đình, thân thể, đạo đức, hoặc cách cư xử của một người nào đó.

Về điểm cao kết thúc, *Quyết Định Yếu Luận* nói,² “Kết cuộc là nói xúc phạm tới người đó”. *Vi Diệu Pháp Báo Luận Tự Thích* giải thích ý nghĩa của điều này là người mà ta nói lời xúc phạm phải hiểu lời nói đó.

7. Nói lời vô nghĩa

¹BA394 *Yogā-caryā-bhūmi-nirṇaya-saṃgraha*, {tên dịch là *Du-già Hạnh Địa Định Hợp Luận*} P5539: 289.5.3.

²BA395 *Ibid.*; P5539: 289.5.4.

Cơ sở của nói lời vô nghĩa là nói về một đề tài không có ý nghĩa gì. Trong ba khía cạnh của loại thái độ, nhận thức được trình bày như sau. Mặc dù ngài Vô Trước không nói gì hơn là “nhận thức điều đó là điều đó”, ở đây nói lời vô nghĩa có nghĩa là chính quý vị nhận thức được đề tài quý vị muốn nói và nói ra. Nó không bao gồm việc phải có một người khác hiểu điều đó.

Phiền não là bất cứ món nào trong tam độc. Động lực là ý muốn nói những lời tùy tiện, không liên quan gì với nhau. Thực hiện là nói ra những lời vô nghĩa. Đỉnh cao kết thúc là khi đã thốt ra xong lời nói vô nghĩa.

Hơn nữa, nói lời vô nghĩa có bảy cơ sở:

- (1) nói về đánh nhau, bắt lỗi, tranh chấp, và chia rẽ;
- (2) nói những điều chẳng hạn như truyền đạt và đọc tụng các văn bản với tâm ý vui thích nơi các luận giải của ngoại đạo hoặc chú thừa Bà-la-môn;
- (3) những diễn tả đầy tính cách bất lực, chẳng hạn như than khóc;
- (4) nói về sự cười đùa, vui chơi, giải trí, hoặc hưởng thụ;
- (5) nói về các tin tức kích động, chẳng hạn những tin tức về vua quan, quốc gia và kẻ trộm;
- (6) nói như người say rượu hoặc người điên;
- (7) lời nói của người sinh sống bằng phương cách sai lầm.

Những lời nói rời rạc, không tôn trọng tín ngưỡng, vô nghĩa là những lời lộn xộn, biểu hiện tâm phiền não, hoặc được thốt ra trong khi cười đùa, ca hát, hoặc xem các diễn viên trình diễn và tương tự.

Có hai hệ thống giải thích ba lỗi lầm đầu tiên ở trên về lời nói – một hệ thống khẳng định chúng là lời nói vô nghĩa và hệ thống kia cho rằng chúng không phải là lời nói vô nghĩa. Những điều tôi nói ở đây ăn khớp với hệ thống giải thích thứ nhất.

8. *Tham lam*

Cơ sở của tham lam là của cải hoặc vật sở hữu của người khác. Trong ba khía cạnh của thái độ, nhận thức tức là việc nhận biết được cơ sở là gì. [171] Phiền não là bất cứ món nào trong tam độc. Động lực là ý muốn khiến cho của cải hoặc tài sản đó trở thành của mình. Thực hiện là nỗ lực để đạt tới mục đích dự tính. Điểm cao kết thúc là suy nghĩ “Xin cho vật đó trở thành của tôi”, về của cải và những thứ tương tự. Vô Trước mô tả điều này là “quyết tâm khiến vật đó trở thành của quý vị”. Để điều này trở thành tham lam toàn diện, năm tính chất cần phải có là:

- (1) có tâm cực kỳ tham luyện các của cải của mình;
- (2) có tâm tham luyện muốn tích lũy của cải;
- (3) có tâm khao khát vì đã hiểu hoặc trải nghiệm những thứ tốt lành của người khác – của cải của họ, v.v...;
- (4) có tâm ganh tị, nghĩ rằng bất cứ những gì của người khác phải là của mình;
- (5) có tâm, vì tham lam, bị không chế bởi tính không biết xấu hổ và tình trạng quên mất quyết tâm phải thoát khỏi những lỗi lầm của tham lam.

Nếu bất kỳ tâm nào trong năm tâm trên không hiện hữu, quý vị không thật sự phạm phải tham lam. *Du-già Sư Địa Luận* nói rằng cần áp dụng năm tâm này cho tất cả mười điều bất thiện. Về cách thức để một hành động cấu thành đặc tính tham lam không toàn diện, đó là thứ tham lam khi quý vị khởi tâm đối với những ham muốn sau đây:

- (1) nghĩ: “Ồ, thật là thú vị biết bao nếu người chủ của nhà này là người tôi tớ của ta và sự việc sẽ xảy ra như ý ta muốn”;
- (2) cùng một ý nghĩ như trên về vợ con và v.v. của người khác cùng những món sở hữu vật chất của họ chẳng hạn như thức ăn, v.v...;
- (3) nghĩ: “Ồ, thật là thú vị biết bao nếu những người khác biết mình có những phẩm hạnh tốt lành như tâm không say đắm, kín đáo, kiên nhẫn, thông thái, và rộng lượng”;

(4) nghĩ: “Thật là thú vị biết bao nếu như các vua quan và tứ chúng của đức Phật¹ kính trọng tôi và nếu như có được những thứ cần thiết như thức ăn và quần áo”;

(5) phát khởi ham muốn, nghĩ: “Ồ, xin cho tôi trong tương lai được tái sinh làm thần linh và hưởng thụ ngũ dục² của thần linh, và xin cho tôi được tái sinh từ thế giới của những hung thần và thần Visnu, để làm một vị thần trong cõi trời Tha Hóa Tự Tại [cõi cao nhất trong sáu cõi trời của dục giới]”; [172]

(6) phát khởi ham muốn vật sở hữu của cha mẹ, con cái, tôi tớ và những người tương tự, hoặc vật sở hữu của người bạn cùng tu.

9. Ác ý

Cơ sở, nhận thức, và phiền não cũng giống như trường hợp nói lời xúc phạm. Động lực là ý muốn làm những việc như đánh người khác, nghĩ những điều như: “Thật là thích biết bao nếu những người này bị giết chết, bị buộc tội, hoặc của cải của họ bị tiêu ma vì biến cố tự nhiên hoặc do người khác gây ra”.

Thực hiện là suy nghĩ điều như vậy. Điểm cao kết thúc là quyết tâm hoặc quyết định làm những việc như đánh đập. Hơn nữa, nghiệp này sẽ trọn vẹn nếu có sự hiện diện của năm thái độ sau đây, và không trọn vẹn nếu chúng không hiện diện. Năm thái độ là:

(1) thái độ thù nghịch thúc đẩy bởi một hiểu biết cụ thể về đặc tính của các nguyên nhân gây hại và những sự kiện liên hệ với chúng;

(2) thái độ nôn nóng qua việc thiếu kiên nhẫn đối với người làm hại mình;

¹Tứ chúng là tăng, ni, cư sĩ nam, và cư sĩ nữ.

²Hưởng thụ ngũ dục là hưởng thụ các đối tượng của năm giác quan, đó là sắc, thanh, hương, vị, xúc.

- (3) thái độ bức tức do thường hay chú tâm không chính đáng tới các nguyên nhân của sự tức giận của mình và do tưởng nhớ tới các nguyên nhân này;
- (4) thái độ ganh tị, nghĩ rằng: “Thật thú vị biết mấy nếu kẻ thù của ta bị đánh đập hoặc bị giết chết”;
- (5) thái độ bị khồng chế bởi tâm không biết xấu hổ về ác ý của mình và quên lãng mất quyết tâm muốn thoát khỏi những lỗi lầm của thái độ này.

Những thái độ của tâm ác ý đơn giản được trình bày như sau. Tới mức mà quý vị suy nghĩ: “Người này đã hoặc đang hại ta”, và nghĩ về cách để gây tổn thương cho bất kỳ ai đã hoặc đang hại mình – tất cả những điều này là ác ý. Những thí dụ khác về ác ý đơn giản là ước muốn sao cho họ hàng, tiền của, hoặc phước đức, v.v... của người nào đó bị suy tàn trong đời này và ước muốn người nào đó sẽ phải sinh trong một cảnh giới khổ não trong đời tương lai.

10. Tà kiến

Cơ sở của tà kiến là những đối tượng hiện hữu. Về ba khía cạnh của thái độ, sự nhận thức là việc nhìn nhận một phủ nhận vốn sai lầm về sự tồn tại của một đối tượng đang hiện hữu thì lại cho phủ nhận đó là đúng. Phiền não là bất kỳ món nào trong tam độc. Động lực là ý muốn phủ nhận sự tồn tại của một đối tượng đang hiện hữu.

Thực hiện là khởi phát ra thái độ đó. [173] Hơn nữa, thực hiện ở đây có bốn loại: phủ nhận sai lầm về nguyên nhân, hậu quả, hoạt động và các thực thể hiện hữu. Phủ nhận sai lầm về nguyên nhân là việc suy nghĩ rằng hành vi đúng hoặc sai không tồn tại, v.v... Phủ nhận sai lầm về hậu quả là suy nghĩ rằng không có kết quả thành hình của những cách xử sự đó.

Phủ nhận sai lầm về hoạt động gồm có ba loại:

- (1) Phủ nhận sai lầm về hoạt động gieo trồng và duy trì hạt giống là suy nghĩ rằng không có những người cha và mẹ.

(2) Phủ nhận sai lầm về hoạt động đi và đến là suy nghĩ rằng không có các đời trước và đời sau.

(3) Phủ nhận sai lầm về hoạt động sinh sản là suy nghĩ rằng chúng sinh không thể có hóa sinh.¹

Loại thứ tư về thực thi tà kiến, phủ nhận sai lầm về các thực thể hiện hữu, là suy nghĩ rằng các bậc A-la-hán và tương tự không hiện hữu.

Tốt điểm kết thúc là sự tin chắc rằng quý vị đã phủ nhận một điều gì đó. Một tà kiến toàn diện có liên quan đến năm thái độ sau đây:

(1) một thái độ bán loạn do không hiểu biết đúng các đối tượng tri thức;

(2) một thái độ thô bạo vì thích thú những điều tội lỗi;

(3) một thái độ liên tục vận hành trong chiều hướng sai lầm bởi vì suy gẫm những lời giảng dạy không chính đáng;

(4) một thái độ bị tổn hại do một phủ nhận sai lầm nghĩ rằng những thứ như quà tặng, các món cúng dường trong nghi lễ tôn giáo, các phẩm vật đốt để cúng dường, và hành vi đúng thì không hiện hữu;

(5) một thái độ bị khống chế, do những tà kiến này, bởi tâm không biết xấu hổ và quên lãng mất quyết tâm muốn thoát khỏi những lỗi lầm của thái độ này.

Nếu năm thái độ này không hiện hữu, tà kiến sẽ không toàn diện.

Mặc dù điều chắc chắn là còn có những tà kiến khác, chỉ có điều này được gọi là “tà kiến” bởi vì nó là tà kiến lớn nhất trong tất cả mọi tà kiến và chính qua nó mà quý vị cắt đứt tất cả các thiện

¹Hóa sinh (tự nhiên mà sinh ra, như sinh ra ở cõi trời hay địa ngục, v.v...) là một trong bốn cách sinh ra của chúng sinh. Ba cách còn lại là noãn sinh (sinh ra từ trứng), thai sinh (sinh ra từ bào thai) và thấp sinh (sinh ra từ chỗ ẩm ướt).

căn của mình. Hơn nữa, chính tà kiến này dẫn tới việc quý vị làm mọi điều tội lỗi mà mình muốn.

Về mười điều bất thiện này, quý vị có thể giết hại, nói lời xúc phạm, và khởi ác ý với động lực là bất kỳ món nào trong tam độc, nhưng quý vị đạt tới điểm cao kết thúc với tâm thù nghịch. Quý vị có thể trộm cắp, tà dâm, và tham lam với động lực là bất kỳ món nào trong tam độc, nhưng quý vị đạt tới điểm cao kết thúc chỉ với tâm tham luyến mà thôi. Về nói dối, nói lời chia rẽ và nói lời vô nghĩa, quý vị có thể vừa phạm nghiệp vừa đạt tới điểm cao kết thúc với bất kỳ món nào trong tam độc. Quý vị có thể phạm phải tà kiến với bất kỳ món nào trong tam độc, nhưng quý vị đạt tới đỉnh cao kết thúc chỉ với mê lầm mà thôi. [174]

Trong số mười nghiệp bất thiện này, chủ ý là nghiệp (skt. *Karma*), tuy nhiên chúng chưa phải là nghiệp đạo (skt. *Karma-patha*). Bảy hành động bất thiện của thân và khẩu không những là hành động mà còn là nghiệp đạo bởi vì thân và khẩu là cơ sở của hoạt động tác ý. Ba điều bất thiện của ý – tham lam, v.v. – là các nghiệp đạo chứ không phải là hành động.

(ii) Phân biệt độ nặng nhẹ

Phân biệt độ nặng được giải thích dưới hai mục:

1. Các độ nặng của mười nghiệp đạo bất thiện
2. Các tiêu chuẩn cho hành động mãnh liệt

(a') Các độ nặng của mười nghiệp đạo bất thiện

Có năm nguyên nhân khiến cho một hành động trở thành nặng. Hãy lấy hành động giết hại làm thí dụ thì năm nguyên nhân đó sẽ được trình bày như sau. Hành động giết hại trở thành *nặng do thái độ* là những hành động được thực hiện với tam độc ở dạng cao độ.

Giết hại trở thành *nặng do thực hiện* gồm có:

- (1) giết với tâm hoan hỷ hoặc vui vẻ về việc đã giết một sinh mạng, đang giết một sinh mạng, hoặc sẽ giết một sinh mạng trong tương lai;

- (2) tự mình thực hiện hành động, khiến người khác đảm nhận, và ca ngợi việc làm này;
- (3) làm với tâm vui thích khi việc làm này được người khác nhìn thấy, và làm việc đó sau một thời gian dài suy tính và chuẩn bị;
- (4) thường xuyên và cần mẫn thực hiện, và mỗi lần giết rất nhiều;
- (5) giết nạn nhân bằng hành hạ tra tấn;
- (6) giết sau khi khiến cho nạn nhân sợ hãi mà phải làm những hành động không chính đáng;
- (7) giết trong khi nạn nhân yếu ớt, đau khổ, hoặc bị mất hết của cải, hoặc khi nạn nhân than khóc, hoặc thảm thương lặp lại những lời than van.

Giết hại trở thành *nặng* vì *sự vắng mặt một thực hành đối trị* với điều đã làm:

- (1) khi không thọ giới hàng ngày;
- (2) khi không làm những việc như giữ giới một ngày vào ngày mới có trăng, vào ngày mùng tám, mười bốn, hoặc ngày rằm trong tháng; khi không thỉnh thoảng bố thí, tích lũy công đức, nói về giáo pháp, cung kính đánh lễ, đứng dậy khi một người đáng kính bước vào, chắp hai tay cung kính, hoặc có thái độ tôn kính;
- (3) khi không biết thỉnh thoảng xấu hổ với người, thẹn với mình, hoặc không trở dậy tâm ăn năn hối hận;
- (4) khi chưa đạt tới tình trạng thoát ly khỏi tham luyến thế gian hoặc một hiểu biết rõ rệt về giáo pháp.

Giết hại trở thành *nặng* vì *chấp trước vào điều hư vọng* là giết hại được thực hiện dựa vào bất kỳ tà kiến nào. [175] Thí dụ, có kẻ giết hại vì ham muốn có tính tôn giáo, dựa vào kiến chấp của những người sát hại sinh vật để tế tự. Họ nghĩ rằng không có lầm lỗi gì trong việc giết hại gia súc bởi vì đấng Chúa Tể Muôn Loài sinh chúng ra để cho quý vị sử dụng.

Giết hại trở thành *nặng* vì *cơ sở của hành động giết* là lấy sinh mạng của một con vật lớn, của người, một thai nhi, cha mẹ mình, cô cậu chú bác mình, một người như đạo sư, người bạn thân, một nhà thiện tri thức, một vị Bồ-tát, bậc A-la-hán, hoặc Bích-chi Phật. Cũng vậy, giết hại trở thành *nặng* vì *cơ sở của việc giết* là khi quý vị biết rằng không thể giết một đức Như-lai mà quý vị lại làm cho thân Phật chảy máu với chủ ý làm hại.

Giết hại được coi là nhẹ khi điều đó được tiến hành có những đối nghịch với năm nguyên nhân này. Quý vị nên hiểu rằng sự gia trọng của chín hành động bất thiện còn lại cũng tương tự như trường hợp giết hại, ngoại trừ các *cơ sở của hành động* được trình bày sau đây. Trộm cướp sẽ *nặng* thêm vì *cơ sở của hành động* này nếu nó liên quan đến việc lấy rất nhiều, hoặc lấy những vật tốt; hoặc trộm cướp sau khi đã lừa dối người tín nhiệm mình; hoặc lấy của người thấp kém, người nghèo khó, người từ bỏ thế gian, hoặc những người tu hành Phật giáo khác; hoặc can dự vào việc lấy cắp vật có giá trị cao; hoặc trộm cướp của cải của những thiện tri thức, bậc A-la-hán, Bích-chi Phật, tăng chúng, hoặc các bảo tháp.

Tà dâm sẽ *nặng* thêm vì *cơ sở của hành động* này là ngủ với những người mà quý vị không được giao hợp – mẹ mình, những người là bà con của mẹ mình, vợ của những người là bạn thân của mình; ni cô, ni cô tập sự, hoặc sa-di ni. Về những bộ phận không thích hợp trên thân thể, tà dâm bị *nặng* thêm vì *cơ sở của hành động* này là giao hợp bằng miệng. Về thời điểm không thích hợp, đó là giao hợp với người đang giữ giới một ngày, phụ nữ có thai ở cuối thai kỳ, hoặc người bị bệnh. Về nơi chốn không thích hợp, đó là giao hợp gần nơi có bảo tháp hoặc trong khuôn viên chỗ ở của tăng ni.

Nói dối sẽ *nặng* thêm khi *cơ sở của hành động* này là ý muốn đánh lừa và dối gạt, nói dối với nhiều mục đích; nói dối với người đã giúp mình – từ cha mẹ cho tới Đức Phật, người tốt và bạn bè; và nói dối dẫn tới một hoặc nhiều hành động trong số ba hành động nghiêm trọng – sát sinh, trộm cướp và tà dâm. Nói

dối để chia rẽ tăng già là tội nặng nhất trong tất cả các tội nói dối. [176]

Nói lời chia rẽ sẽ nặng thêm vì cơ sở của hành động này là lời nói làm chia rẽ những người đã từng là bạn bè với nhau trong một thời gian lâu dài, thầy cô giáo, cha mẹ, cha mẹ và con cái, hoặc tăng chúng; và lời nói chia rẽ dẫn tới khởi lên các hành động nghiêm trọng – tức ba hành vi của thân {sát sinh, tà dâm, trộm cướp}.

Nói lời xúc phạm sẽ nặng thêm khi cơ sở của hành động này là nói những lời xúc phạm với cha mẹ hoặc những người cùng vai vế với cha mẹ, hoặc với những người như vị thầy dạy đạo; nói xúc phạm dùng những lời nói dối không đúng và không chính xác; hoặc trực tiếp la mắng, chỉ trích, hoặc khiển trách.

Nói lời vô nghĩa sẽ nặng thêm khi cơ sở của hành động này được trình bày như sau. Độ gia trọng của lời nói vô nghĩa của ba hành động bất thiện còn lại về miệng – nói dối, v.v. - giống như đã được trình bày ở trên. Những hành động khác của nói lời vô nghĩa sẽ nặng thêm khi cơ sở của hành động này gồm có nói lời vô nghĩa dựa vào việc đánh nhau, bắt lỗi, tranh chấp, và chia rẽ; những hành động như đọc kinh văn ngoại đạo với một thái độ chấp thủ; và chê nhạo, mắng nhiếc, hoặc nói một cách không thích đáng với cha mẹ, người thân, và với người như bậc đạo sư.

Tham lam sẽ nặng thêm khi cơ sở của tâm này gồm có ước muốn những vật cúng dường dâng lên tăng-già và bảo tháp; và kiêu ngạo về những phẩm chất tốt lành của chính mình, ước ao nhận được lợi lộc và những phục vụ cho sự hiểu biết của mình từ vua chúa hoặc những người quyền thế tương tự như vậy hoặc từ những người bạn đồng tu thiện tri thức.

Ác ý sẽ nặng thêm khi cơ sở của tâm này gồm có ác ý nhắm vào cha mẹ, người thân, thầy dạy đạo, những người không có làm lỗi, người nghèo khó, người khô sở, người đáng thương hại, và người đã làm điều sai trái với quý vị nhưng sâu xa từ trong tâm đã hối lỗi điều này với quý vị.

Tà kiến sẽ nặng thêm khi cơ sở của các kiến chấp này là sự bác bỏ tất cả mọi luận thuyết tôn giáo cơ bản (điều này còn nặng hơn

các tà kiến khác) và kiến chấp cho rằng trên thế gian này chẳng có bậc A-la-hán, những người đã đạt tới chân thực tại, cũng chẳng có người đã thể nhập vào chân thực tại. Nên hiểu rằng những tà kiến trái ngược với những điều này là những tà kiến nhẹ.

Du-già Sư Địa Luận đề cập tới sáu cách theo đó các nghiệp sẽ trở thành nặng:¹

- (1) tính điều kiện – các hành động bị thúc đẩy bởi các dạng cao độ của tam độc hoặc không có các dạng này;
- (2) huân tập – thường làm hoặc trở thành quen thuộc và dính líu sâu xa tới các hành động thiện hoặc bất thiện trong một thời gian lâu dài; [177]
- (3) bản chất – trong số ba hành động về thân và bốn hành động về miệng, những hành động đi trước nặng hơn các hành động theo sau; và trong số ba hành động về ý, hành động đi sau thì nặng hơn các hành động đi trước;
- (4) cơ sở – những hành động giúp ích hoặc làm hại những đối tượng như Đức Phật, giáo pháp, tăng-già, và đạo sư;
- (5) Gắn bó chặt chẽ với các yếu tố không tương hợp – trong suốt cuộc đời mình chỉ đi theo những hành động bất thiện và không vun trồng một hành động thiện nào cho dù chỉ một lần;
- (6) diệt trừ các yếu tố không thuận lợi – đã đoạn trừ nhóm bất thiện, quý vị đã thoát ly khỏi tham luyến và vun trồng các hành động thiện.

Bằng Hữu Thư nói:²

Năm loại hành động thiện và bất thiện
Phát khởi từ sự bèn bỉ, ám ảnh và thiếu cách đối trị,
Và các nền tảng chính yếu của thiện hạnh
Thì đồ sộ; trong số đó, hãy nỗ lực vun trồng thiện đức.

¹BA396 *Yoga-caryā-bhūmi* (Sa'i dngos gzhi), P5536: 255.5.1-2.

²BA397 *Suhrl-lekha*: 42; P5682,236: 2.7-8.

Nghĩa là có năm loại bởi vì “những nền tảng chính yếu của thiện hạnh” được chia thành những nền tảng sở hữu thiện hạnh – chẳng hạn như Tam Bảo – và những nền tảng cung cấp sự giúp đỡ, chẳng hạn như cha mẹ mình.

(b') Yếu lược về những tiêu chuẩn của các hành động mãnh liệt

Sức mạnh của hành động được giải thích dưới bốn khía cạnh: người nhận, yểm trợ, các đối tượng, và thái độ.

(1') Sức mạnh về phía người nhận

Có sức mạnh trong các hành động hướng tới Tam Bảo, đạo sư, những người giống như các đạo sư, cha mẹ, và những người tương tự như vậy, bởi vì mặc dù quý vị hướng những ý nghĩ không mãnh liệt vào những đối tượng này và làm hại hoặc giúp ích ít thôi, hành động sai trái và công đức đi theo sẽ lớn lao. Hơn nữa, *Diệu Pháp Chánh Niệm* nói:¹

Ngay cả người lấy một vật nhỏ của Đức Phật, Giáo pháp, hoặc Tăng-già, lỗi lầm đó sẽ lớn lao. Tuy nhiên, nếu người cúng một vật tương tự nhưng lớn tốt hơn vật người đã lấy cấp của Đức Phật và Giáo pháp, người sẽ giải được nghiệp ăn cắp từ Đức Phật và Giáo pháp. Tuy nhiên, không thể giải được nghiệp ăn cắp từ Tăng già mà không phải nhận lãnh quả báo, đó là bởi vì độ gia trọng của người nhận lãnh hành động.

Nếu người đánh cắp vật gì là phương tiện sinh tồn của Tăng-già, người sẽ tái sinh ở đại địa ngục. [178] Nếu người ăn cắp vật không phải là phương tiện sinh tồn của Tăng-già, người sẽ tái sinh trong phạm vi vùng đó, trong một địa ngục bao quanh Địa Ngục Vô Gián² chẳng hạn như Địa Ngục Lớn Tối Đen.

¹BA398 *Sad-dharmānusmṛty-upasthāna*, P953: 123.1.7-123.2.1.

²Địa ngục Vô Gián (skt. Avīci – nghĩa là “không có sóng”) hay địa ngục A-tì là địa ngục rất khổ não ở đó sự đau đớn khổ sở xảy ra không

Đặc biệt là những người chẳng màng gì đến giới luật mà lại dùng của cải của Tăng-già – dù chỉ một lá cây, bông hoa, hoặc một miếng trái cây – họ sẽ bị tái sinh xuống địa ngục. Sau một thời gian dài họ mới thoát khỏi địa ngục này, nhưng sẽ bị tái sinh làm con vật không chân không tay ở chốn hoang vu, khô khan và trơ trụi, hoặc làm loài ma đói mù mắt không chân không tay. Sau đó họ phải trải qua những khổ não này trong nhiều năm. Hơn nữa, Đức Phật nói rằng quý vị không thể ngay cả dùng những thứ như một bông hoa đã được dâng lên tăng đoàn hoặc một vị tăng. Thêm vào đó, quý vị không được đem vật đó cho người cư sĩ, và người cư sĩ dùng vật đó cũng là điều không thích hợp. Cũng thế, hành động sai trái này là một hành động sai trái lớn. *Nhật Tạng Kinh* nói:¹

Đùng đem cho người tại gia
Những thứ đã được dâng lên Tăng chúng –
Thà chặt đứt tay chân mình bằng dao cạo sắc bén
Còn tốt hơn là đem cho như vậy.

Những người bên ngoài Tăng đoàn
Không được dùng đồ vật lấy từ bên trong Tăng đoàn –
Thà ăn một cục sắt giống như một ngọn lửa rực cháy
Còn tốt hơn là làm như vậy.

Những người là cư sĩ
Không được dùng đồ vật của Tăng đoàn –
Thà ăn lửa lớn như núi Tu-di
Còn tốt hơn là làm như vậy.

gián đoạn do tội ngũ nghịch mà bị đọa. Đây là cõi địa ngục sâu nhất. Chúng sinh bị đày ở cõi này có thể lâu đến vô lượng kiếp. *Avici*. Wikipedia. Truy cập 08/06/2011.
<<http://en.wikipedia.org/wiki/Avici>>.

¹BA399 *Ārya-sūrya-garbhā-nāma-vaipulya-sūtra*, {dịch: *Nhật Tạng Phương Quảng Kinh*} P923: 234.4.7-234.5.2.

Những người là cư sĩ
Không được dùng đồ vật của Tăng đoàn –
Thà bị mổ bụng và treo lên cọc nhọn
Còn tốt hơn là làm như vậy.

Người cư sĩ không được ngủ qua đêm
Tại chỗ ở của Tăng đoàn –
Thà vào trong nhà đầy những than cháy đỏ
Còn tốt hơn là làm như vậy.

Trong Tăng đoàn, các vị Bồ-tát là người nhận có năng lực mãnh liệt đối với những hành động thiện hoặc bất thiện. *Tín Lực Tu Hành Thủ Ấn Kinh (Śraddhā-balādhānavatāra-mudrā-sūtra)*¹ nói rằng người nào nổi giận quay lưng lại với bậc Bồ-tát, nói “Ta sẽ không thềm ngõ mặt con người xấu ác này”, sẽ phạm phải một tội nặng hơn đến mức không thể đo lường được so với tội vì nổi giận mà đem giam cầm tất cả chúng sinh trong mười phương vào ngục tối. [179] Hơn nữa, kinh này cũng nói² nếu có chúng sinh nào khinh thường một vị Bồ-tát, người này phạm phải một tội nặng hơn đến mức không thể đo lường được so với tội ăn cắp tất cả vật sở hữu của tất cả chúng sinh trong Nam Thiệm Bộ Châu³. Lại nữa, kinh này nói nếu có người khởi ác ý hoặc nổi giận đối với một vị Bồ-tát, người này vui theo đại thừa mà nói lời khó chịu với vị Bồ-tát đó, tội này sẽ nặng hơn đến mức không thể đo lường được so với tội phá hủy hoặc đốt cháy số bảo tháp nhiều bằng số cát sông Hằng.

¹BA400 *Ārya-raddhā-balādhānavatāra-mudrā-nāma-mahāyānā-sūtra*, {*Tín Lực Tu Hành Thủ Ấn Đại Thừa Kinh* nghĩa là Kinh về thủ ấn của việc thực hành nuôi dưỡng lòng tin} được trích dẫn trong Vaidya 1960b: 51; P5336: 207.4.3-8.

²BA401 *Ibid.*, Vaidya 1960b: 52; P5336: 207.4.8-208.2.7.

³Trong vũ trụ quan Phật giáo, Nam Thiệm Bộ Châu là một trong bốn châu lớn, nằm ở phía nam của núi Tu-di. Nam Thiệm Bộ Châu là châu chúng ta ở.

Hơn nữa, *Nhập Định Bất Định Thủ Ấn Hành Kinh* (*Niyatāniyata-mudrāvatāra-sūtra*) nói¹ về một người với niềm tin nhìn một vị Bồ-tát (người vui theo đại thừa) và người, muốn nhìn một vị Bồ-tát như thế với niềm tin trong sáng, nói lời tán thán vị Bồ-tát này. Người này sẽ tích lũy được công đức lớn hơn đến mức không thể đo lường được so với người vì nhân từ đem mắt bố thí cho tất cả chúng sinh trong mười phương sau khi các chúng sinh này đã bị mất mắt, và giải thoát họ khỏi tù ngục, đem họ an trú trong phúc lạc của vị Chuyển Luân Vương² hoặc của Trời Phạm-thiên.

Lại nữa, *Tịch Chiếu Thần Biến Định Kinh* (*Prasānta-viniśaya-prātihārya-samādhi-sūtra*)³ nói về người chỉ làm một điều nhỏ nhặt như ngăn chặn hành động thiện lành của một Bồ-tát khi bố thí một nắm thức ăn cho một con vật thô; người này phạm phải một tội lớn hơn tới mức không thể đo lường được so với người giết tất cả mọi chúng sinh ở Nam Thiêm Bộ Châu, hoặc lấy trộm tất cả các vật sở hữu của họ. Do đó, quý vị hãy coi đây là một vấn đề nghiêm trọng.

¹BA402 theo F868; *Niyatāniyata-gati-mudrāvatāra-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Nhập Định Bất Định Mệnh Thủ Ấn Hành Đại Thừa Kinh* nghĩa là Kinh về thủ ấn của sự chắc chắn và bất định về số mạng} theo Bendall và Rouse (1971:89). Đây là cách diễn tả khác của đoạn văn được trích dẫn trong Vaidya 1960b: 52; P5336: 208.1.4-6.

²Chuyển Luân Vương là một vị vua Bồ-tát hiện thân, cai trị thiên hạ bằng chánh pháp, dạy cho dân chúng thực hành thập thiện nghiệp. Nhà vua có nhiều người giúp việc tài giỏi, có nhiều vật báu (ngọc như ý, voi báu, ngựa báu, v.v.) và hưởng đầy đủ dục lạc của thế gian. Vị vua này cũng có 32 tướng tốt.

Wheel Turning King. Soka Gakkai Dictionary of Buddhism. Truy cập 06/09/2011.

<<http://www.sgilibrary.org>>

³BA403 *Ārya-prasānta-viniśaya-prātihārya-samādhi-sūtra-mahāyānā-sūtra* {*Tịch Chiếu Thần Biến Định Đại Thừa Kinh*. Túc kinh Đại thừa về sự huyền diệu của định lực} P797: 45-4.6-7. Trích trong Vaidya 1960b:50.

(2') Sức mạnh về mặt yểm trợ

Ngay cả một cục sắt nhỏ cũng chìm xuống đáy nước, nhưng cùng một chất sắt này làm thành một chiếc tàu, ngay cả chiếc tàu lớn, sắt sẽ nổi trên mặt nước. Cũng như thế, Đức Phật nói, các tội lỗi do người không có trí thức và người có trí phạm phải cũng nặng nhẹ khác nhau. *Kinh Đại Bát-niết-bàn* đưa ra lý do như sau:¹

Giống như con ruồi bị dính vào cút mũi không thể tự nó thoát đi, cũng vậy người ngu dốt không thể tự mình thoát ly khỏi ngay cả những khuyết điểm nhỏ. Hơn nữa, họ không thể làm những hành động thiện, bởi vì họ không biết hối hận. Cho dù họ đã từng làm các hành động thiện, họ làm dơ bẩn các hành động thiện này bằng các tội lỗi, bởi vì họ che giấu các lỗi lầm của họ. Do đó những nguyên nhân để phải chịu quả báo của một điều bất thiện trong đời này được chuyển thành các nguyên nhân dẫn tới khổ não lớn và trở thành các nguyên nhân để phải chịu khổ trong một địa ngục rất khắc nghiệt. [180]

Điều này cũng giống như khi chúng ta bỏ một nắm muối vào một chút nước, nước sẽ trở nên rất khó uống, hoặc như khi một người đi mượn một đồng tiền vàng nhưng không thể trả lại tiền đó, lún sâu vào nợ nần và phải chịu khổ.

Hơn nữa có năm cách theo đó những nhân nhỏ của quả trong hiện tại cũng sẽ chín ở địa ngục: vô minh [thiếu hiểu biết đúng đắn], có ít thiện căn, có các tội nặng, không ăn năn và làm lễ sám hối {hay phát lồ}, không tu tập công hạnh từ đầu.

Do đó, Đức Phật nói các điều bất thiện thì nhẹ đối với người có trí biết ăn năn về hành động bất thiện khi trước của mình, tự kiểm chế không phạm các hành động bất thiện trong tương lai, không che giấu tội lỗi của mình, và làm những hành động thiện để đối trị với những hành động bất thiện này. Tuy nhiên, các

¹BA404 Điều này không tìm thấy trong Phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i mdo, P787.

điều bất thiện lại nặng đối với những người làm bộ tịch như người có trí, không làm những hành động thiện mà lại còn coi thường chúng và có ý thức rõ ràng khi làm các hành động bất thiện.

*Bảo Tạng Kinh*¹ (*ratna-rāśi-sūtra*) nói về một vị Bồ-tát đã từ bỏ đời sống tại gia, cầm một bắc đèn được tầm một chút bơ trước một bảo tháp. Công đức tích lũy được từ việc làm này được đem ra so sánh với tất cả chúng sinh trong tam thiên đại thiên thế giới đã bước vào Đại thừa đồng thời sở hữu quốc độ của bậc Chuyển Luân Vương, và mỗi chúng sinh đó cúng dường bảo tháp của đức Phật với các đèn bơ mà bình đưng có kích thước như đại dương và bắc đèn lớn như núi Tu-di. Kinh nói rằng ngay cả làm như vậy công đức cũng không bằng một phần trăm của vị Bồ-tát nói trên. Đây là trường hợp mà thái độ – tâm Bồ-đề – và nơi nhận – bảo tháp – không khác gì nhau, nhưng có một khác biệt nổi bật nơi vật được mang ra cúng dường. Tuy nhiên, đây rõ ràng là một trường hợp làm thí dụ cho thấy sức mạnh của điều kiện yểm trợ [giới]. Theo lối suy luận trong đoạn văn này, hiển nhiên là, về việc tu tập của người không có sự yểm trợ của giới, của người có giới, và trong số những người có giới, sự yểm trợ của việc trì giữ một, hai hoặc ba giới, thì người sau sẽ tiến bộ nhanh hơn người trước. Quý vị cũng thấy rõ là khi những người tại gia thực hành những hạnh như bố thí, có thể có một sự khác biệt lớn về sức mạnh của thiện căn được sinh ra. Sở dĩ có sự khác biệt này là do họ hành động khi đang giữ giới chẳng hạn như giữ giới một ngày hoặc là họ hành động không giữ giới. [181]

Thất Giới Điều Phục Kinh (*Duḥśīla-nigraha-sūtra*)² nói về một nhà sư không giữ gìn giới luật nhưng ăn mặc trang phục của bậc

¹BA405 *Ārya-ratna-rāśi-sūtra-mahāyānā-sūtra*, {*Bảo Tạng Đại Thừa Kinh*} Vaidya 1960b: 165. Phần này không có trong đoạn 45 của bản Tạng ngữ *Ratna-kūṭa* {*Bảo Tích Kinh*}.

²BA406 *Buddha-piṭaka-duḥśīla-nigraha-nāma-mahāyānā-sūtra* {skt. *Phật Tạng Thất Giới Điều Phục Kinh* tức là kinh về tu sửa các phạm giới}, P886: 61.3.4-5.

hiền giả [tăng bào] ¹. Tội lỗi mà nhà sư đó mắc phải khi hưởng thụ chỉ trong một ngày những thứ mà người thí chủ với tín tâm đã dâng cúng cho ông còn lớn hơn rất nhiều những tội lỗi mà một người làm mười nghiệp bất thiện tích lũy liên tục trong một trăm năm. Đức Phật nói đây là trường hợp sức mạnh của tội lỗi nhìn từ quan điểm của điều kiện yểm trợ. Lại nữa, *Giới Luật Phân Biệt Luận* nói về cả trường hợp lỗi làm trong giới luật và chêng mảng trong giới luật: ²

Với những ai giới luật có lỗi lầm
Hoặc những người không kiểm chế mình cho đúng
Thà ăn những cục sắt cháy rục lửa
Còn hơn ăn của cúng dường trong vùng của mình.

Một trong những phương ngôn của vị Đạo-Sư Trân-bảo Drom-dön-ba nói rằng khi đem so sánh với những tội liên hệ tới giáo pháp, các tội của mười điều bất thiện không có gì đáng kể. Dường như đây là trường hợp được bàn tới ở đây.

(3') Sức mạnh về mặt đối tượng

Trong số các món bố thí cho chúng sinh, pháp thí {tib. ཚཱུ་ལྷོ་སྤྱོད་པ་ } siêu đẳng hơn tài thí {tib. ཟང་ཟེང་གི་སྤྱོད་པ་ } rất nhiều. Trong số các món cúng dường lên Đức Phật, cúng dường sự hành trì của mình siêu đẳng hơn cúng dường tài vật rất nhiều. Qua những thí dụ này, quý vị hiểu được các trường hợp khác.

(4') Sức mạnh về mặt thái độ

Bảo Tạng Kinh ¹ đề cập đến việc tất cả các chúng sinh trong tam thiên đại thiên thể giới, mỗi chúng sinh đó xây một bảo tháp lớn

¹BA407 Tiếng Tây Tạng cho chữ "tăng bào" {áo tràng cho tăng sĩ} ở đây là *drang srong gi rgyal mtshan*, nghĩa đen là "tràng phan chiến thắng của bậc hiền giả".

²BA408 *Vinaya-vibhanga* {Kinh về sự phân loại các điều giới} (Lung mam 'byed), 1032: 1.4.4-5.

bằng núi Tu-di, và mỗi chúng sinh lại cung kính bảo tháp đó trong tất cả mọi hành động của mình trong mười triệu kiếp lượng. Kinh nói công đức này vẫn thua xa công đức của một Bồ-tát chỉ thấy lên bảo tháp một bông hoa với thái độ thâm nhuần ý nguyện đạt tới toàn trí. Cũng như vậy, nên hiểu rằng có những sai biệt trong số lượng công đức mà quý vị tạo được tùy theo thái độ muốn đạt tới các mục tiêu siêu việt hoặc thấp kém, hoặc tập trung vào lợi ích của mình hoặc của người khác. Số lượng công đức cũng khác biệt tùy theo thái độ này mạnh hoặc yếu, lâu dài hoặc ngắn ngủi, v.v. Về việc làm sai trái, những phiền não nào mạnh mẽ và kéo dài sẽ có sức mạnh lớn hơn và, trong số những phiền não này, sân hận có sức mạnh rất lớn. Trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*²

Tất cả các hành vi thiện lành –
Bồ thí, cúng dường Như-lai và những việc làm tương tự -
Tích lũy trong một ngàn đại kiếp [182]
Bị tiêu hủy bởi chỉ một chốc lát sân hận.

Hơn nữa, tức giận đối với các thiện hữu và, còn hơn vậy nữa, đối với con cái của đấng Điều Ngự, thì rất nặng nề. Trong *Định Vương Kinh*³

Khi người ta có ác ý với nhau,
Học thức và giới luật không thể khiến họ tránh được nghiệp
quả,
Định không thể bảo vệ họ, sống ở chỗ tịch tịnh cũng vậy;
Bồ thí cũng không thể bảo vệ họ, cúng dường các đức Phật
cũng vậy.

Trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*¹

¹BA409 *Ratna-rāsī-sūtra*, Vaidya 1960b: 165. Phần này không có trong đoạn 45 của bản Tạng ngữ *Ratna-kūṭa*.

²BA410 BCA: 6.1; P5272: 250.3.8-250.4.1.

³BA411 SR:35.52; P795:14.1.3-14.3.4.

Nếu người mang ý nghĩ hãm hại
Con của đáng Điều Ngự, người ơn ích,
Người sẽ ở địa ngục trong số đại kiếp
Nhiều như những ý nghĩ đó – đó là lời dạy của đức Mâu-ni.

(iii) Một trình bày về quả

(a') Quả kết trái

Mười nghiệp đạo đều tùy thuộc vào cơ sở tam độc ở ba cường độ: nhẹ, vừa, và mạnh. Do đó, có ba quả kết trái cho mỗi hành động. *Du-già Sư Địa Luận*² nói qua mỗi hình thức của mười điều bất thiện – giết hại v.v. – ở cường độ mạnh, quý vị sẽ bị tái sinh ở địa ngục; ở cường độ vừa phải, quý vị sẽ tái sinh làm nga quý; ở cường độ nhẹ, quý vị sẽ tái sinh làm súc sinh. Tuy nhiên, *Kinh Thập Địa* đảo ngược kết quả của các hành động ở cường độ nhẹ và vừa phải.

(b') Quả tương hợp với nhân

Ngay cả sau khi từ các đường dữ được sinh trở lại làm người, [quý vị vẫn phải nhận lãnh quả của các nghiệp bất thiện] như sau:

[quả tương hợp với nhân giết hại,] thọ mạng ngắn ngủi;
[quả của trộm cướp,] thiếu tiền của;
[do tà dâm,] người chồng/vợ ngang bướng;
[do nói dối,] bị nhiều vu khống;
[do nói lời chia rẽ,] mất bạn bè;
[do nói lời xúc phạm,] phải nghe những lời khó chịu;
[do nói lời vô nghĩa,] người khác không nghe lời mình; và
[do tham lam, ác ý, và tà kiến] lần lượt là các mức độ trầm trọng của tham luyến, thù nghịch, và lẫn lộn.

¹BA412 BCA: 1.34; P5272: 245.4.5-6.

²BA413 Trong suốt đoạn này, Tsongkhapa dùng từ *sa'i d'ngos gzhi* để chỉ đoạn mở đầu của *Du-già Sư Địa Luận*.

*Chương Người Thuyết Chân Lý*¹ và *Kinh Thập Địa* cả hai đều nói rằng mỗi hành động bất thiện có hai quả. Các kinh này nói, ngay cả được sinh làm người, vẫn phải:

[quả của giết hại] bị thọ mạng ngắn ngủi và nhiều bệnh tật;
[quả của trộm cướp] có ít tiền của và khi có thì cũng phải chung với người khác;
[quả của tà dâm] những người giúp ta không có tính gọn gàng hoặc không đáng tin nhiệm, và sẽ có một người chồng/vợ hay gây gổ;
[quả của nói dối] sẽ bị nhiều vu khống, và sẽ bị lừa dối;
[quả của nói lời chia rẽ] người giúp việc sẽ không hòa hợp và sẽ có hành vi sai trái;
[quả của nói lời xúc phạm] sẽ phải nghe những lời khó chịu và những tiếng cãi cộ; [183]
[quả của nói lời vô nghĩa] người khác sẽ không tôn trọng hoặc hiểu lời nói của người, và người sẽ không có lòng tự tin vững chắc;
[quả của tham lam] người sẽ có lòng tham muốn lớn và không biết hài lòng;
[quả của ác ý] người sẽ chỉ tìm những điều bất lợi hoặc sẽ không tìm những điều có lợi, và người sẽ làm hại người khác hoặc người khác làm hại người;
[quả của tà kiến] người sẽ có những kiến giải xấu và là người hay lừa dối.

Những vị thầy xưa nói ra giết hại, v.v. ngay cả khi được sinh làm người thì các hậu quả hành vi tương hợp một cách nhân quả; và những quả được đề cập ở trên là hậu quả trải nghiệm tương hợp một cách nhân quả.

(c') Quả hoàn cảnh

¹BA414 *Satyaka-parivarta*, P813:252.4.6-252.5.8,253.1.1-6. Cách diễn tả ở đây không giống hệt như vậy.

Do hành động sát sinh bất thiện, những thứ ở hoàn cảnh bên ngoài như thức ăn, thức uống, thuốc men, và trái cây sẽ có ít năng lực, không hữu hiệu, có ít tác dụng và sức mạnh, hoặc, khó tiêu hóa, và sẽ gây ra bệnh. Do đó, hầu hết các chúng sinh sẽ chết trước khi sống hết thọ mạng trông chờ của mình. Quả hoàn cảnh của trộm cướp là quý vị sẽ ít có cây trái, cây trái sẽ không hoàn hảo, sẽ biến đổi, hoặc sẽ bị hư hại một phần. Sẽ có hạn hán khốc liệt hoặc mưa đổ xuống như thác lũ. Cây trái sẽ khô đi hoặc biến mất. Quả hoàn cảnh của tà dâm là sống ở nơi có phân và nước tiểu, bùn sinh, những thứ bẩn thỉu, những vật không sạch, nhiều mùi hôi thối, khổ não, và khó chịu.

Quả hoàn cảnh của nói dối là bất cứ việc gì làm trên đồng ruộng hoặc trên thuyền bè sẽ không phát đạt; những người làm công cho mình sẽ không có sự hòa hợp, và hầu hết những người này là những người lừa dối; và quý vị sẽ lo sợ và có nhiều nguyên cớ để sợ hãi. Quả hoàn cảnh của nói lời chia rẽ là quý vị sẽ phải ở nơi gò ghề, lởm chởm, không bằng phẳng, và khó đi qua; và quý vị sẽ lo sợ và có nhiều nguyên cớ để sợ hãi. Quả hoàn cảnh của nói lời xúc phạm là quý vị sẽ phải ở nơi đầy những thân cây, gai góc, đá tảng, đá nhọn, và nhiều gạch vỡ; nơi đó thiếu thác nước, hồ ao; nơi đó thô ráp, buồn tẻ, khô khan, mặn chát, trơ trụi, ghê tởm, và là nơi chốn có nhiều thú dữ; [184] và quý vị sẽ lo sợ và có nhiều nguyên cớ để sợ hãi. Quả hoàn cảnh của nói lời vô nghĩa là quý vị sẽ ở nơi cây không sinh trái, sinh trái không đúng thời, hoặc không sinh trái đúng thời; rễ cây không vững mạnh; cây không sống lâu; không có nhiều những thứ tiện nghi như công viên, lùm cây, hồ nước; và quý vị sẽ có nhiều lý do để sợ hãi.

Quả hoàn cảnh của tham lam là mỗi năm, mỗi mùa, mỗi tháng và ngay cả mỗi ngày, mọi thứ tốt lành sẽ trở thành tệ hại và không tăng trưởng. Quả hoàn cảnh của ác ý là quý vị sẽ ở nơi có bệnh dịch, bị thương tích, có bệnh truyền nhiễm; cãi cọ, và có nhiều tranh chấp với quân đội của phe đối nghịch; nơi có sư tử, cọp và những thú tương tự; có rắn độc, bọ cạp và nhiều đom đóm; có dạ-xoa {skt. yakṣa} gây hại, quân cướp và những thứ

trương tự. Quả hoàn cảnh của tà kiến là quý vị sẽ ở vào tình huống trong đó những nguồn tài nguyên thiên nhiên chính và tốt nhất sẽ biến mất; nơi những thứ bất tịnh lại xuất hiện như là thứ thuần tịnh nhất, và khổ não lại xuất hiện thành phúc lạc; và nơi quý vị không có nhà cửa, người bảo vệ, hoặc nơi nương tựa.

(b) Hành động thiện và quả của nó

(i) Hành động thiện

Du-già Sư Địa Luận nói rằng những hành động thiện bao gồm những hành động thân thể của người quán chiếu về những lỗi lầm của việc giết hại, trộm cướp và tà dâm và lại có thái độ thiện lành. Họ cũng thực hiện việc kiềm chế mình một cách đúng đắn để không phạm các hành động bất thiện và đã có thể kiềm chế mình tới điểm cao kết thúc. Kinh cũng nói nguyên tắc này có thể áp dụng cho bốn hành động về miệng và ba hành động về ý, điểm khác biệt là quý vị thay thế “hành động về miệng” và “hành động về ý” cho “hành động thân thể”.

Do đó, với mỗi một trong mười hành động, hãy áp dụng bốn khía cạnh cơ sở, thái độ, thực hiện, và điểm cao kết thúc. Điều này được minh họa trong thí dụ sau đây về nghiệp đạo từ bỏ việc giết hại. [185] Cơ sở của việc từ bỏ sát sinh là một chúng sinh khác. Thái độ là thấy các lỗi lầm của việc sát sinh và muốn từ bỏ. Thực hiện là hành động kiềm chế mình một cách đúng đắn để không sát sinh. Điểm cao kết thúc là hành động thân thể để hoàn tất việc kiềm chế đúng. Cũng hiểu như vậy đối với các trường hợp khác.

(ii) Quả của hành động thiện

Có ba loại quả - kết trái, tương hợp với nhân, và hoàn cảnh. Quả kết trái là quý vị được sinh làm người, làm một vị trời ở cõi dục, hoặc một vị trời ở một trong hai cõi cao hơn qua các hành động thiện, theo thứ tự nhỏ, vừa phải và lớn. Quý vị sẽ thấy những quả tương hợp với nhân và quả hoàn cảnh trái ngược với các quả này của hành động bất thiện.

Kinh Thập Địa nói¹ những ai tu tập mười hành động thiện này vì sợ sinh tử luân hồi và không có [đại] bi tâm, nhưng vì theo lời người khác, sẽ đạt được quả của bậc Thanh-văn. Có những người không có [đại] bi tâm mà cũng không theo lời người khác, nhưng muốn thành Phật. Khi họ tu tập mười hành động thiện qua việc liễu ngộ lý duyên khởi, họ sẽ đạt quả vị Bích-chi-Phật. Khi những người có tâm rộng lớn tu tập mười điều này với [đại] bi tâm, phương tiện thiện xảo, đại nguyện, không hề bỏ bất cứ chúng sinh nào, tập trung vào trí tuệ siêu đẳng và cực kỳ rộng lớn của Phật, họ sẽ đạt được địa vị Bồ-tát và tất cả các ba-la-mật. Qua việc thực hành rất nhiều các hành động này vào mọi lúc, họ sẽ đạt được tất cả các phẩm hạnh của một đức Phật.

Như thế là tôi đã trình bày hai nhóm mười nghiệp đạo cùng với những quả của nó. Tôi đã giải thích tất cả những điều không được rõ ràng trong các văn bản khác theo đúng với chủ ý trong *Du-già Sư Địa Luận* và *Quyết Định Yếu Luận*.

(c) Một trình bày về các cách phân loại khác của nghiệp

Các cách phân loại khác về nghiệp được trình bày theo hai mục sau:

1. Sự phân biệt giữa biểu nghiệp (hay còn gọi là “dẫn nghiệp” hay “nghiệp biểu tả” tức là nghiệp biểu hiện rõ ràng quả tốt xấu và là nghiệp quyết định cho sự tái sinh) và phi biểu nghiệp (hay còn gọi là “bỏ nghiệp” hay “nghiệp hoàn tất” tức là nghiệp không biểu rõ hệ quả tái sinh, chỉ có tính bổ sung hoàn tất cho nghiệp)²

¹BA415 *Daśa-bhūmika-sūtra*, Vaidya 1960c: 21-28; P761: 251.3.1-251.4.2.

²Do tham chấp, dẫn nghiệp sẽ dẫn dắt cho một sự tái sinh chắc chắn vào một trong sáu dạng (lục đạo) của dục giới (skt. dhātu) – bao gồm trời (skt. deva còn gọi là thiên), người (skt. manuṣya còn gọi là nhân), thần (skt. asura còn gọi là a-tu-la), súc sinh (skt. tiryagyonī), ngạ quỷ (skt. preta), và địa ngục (skt. naraka). Trong khi đó, các bỏ nghiệp không dẫn dắt cho các tái sinh nhưng lại làm gia giảm các hậu quả của nghiệp báo như kể trên.

2. Nghiệp mà kết quả của nó quý vị chắc chắn phải trải qua {định nghiệp (tib. ལྷོང་བར་ངེས་བའི་ལས)} hoặc chỉ có xác suất trải nghiệm {bất định nghiệp (tib. ལྷོང་བར་མ་ངེས་བའི་ལས)} mà thôi

(i) Sự phân biệt giữa biểu nghiệp và bổ nghiệp

Mặc dù nghiệp nào phóng hoạt {tức là nghiệp chín muồi và bắt đầu tác động quả của nó trong luân hồi} một sự tái sinh vào một cõi hạnh phúc là nghiệp thiện {phúc hành (tib. བསོད་ནམས)} và nghiệp nào phóng hoạt một sự tái sinh vào cõi khổ não là nghiệp bất thiện {nghiệp xấu}, nhưng đối với bổ nghiệp, quý vị không có tính chắc chắn này. [186] Các hành vi bất thiện tạo ra ngay cả ở trong các cõi hạnh phúc những quả như không có đầy đủ tứ chi, ngón tay, hoặc các cơ quan thụ cảm [các căn]; và có màu da khó coi, thọ mạng ngắn, nhiều bệnh tật và nghèo khó. Xa hơn, các hành vi thiện tạo ra của cải sung túc ngay cả cho các loài súc sinh và ngựa quỉ.

Như vậy, có bốn khía cạnh trong mối quan hệ giữa biểu tả và hoàn tất. Trong các kiếp sống vốn là kết quả của biểu nghiệp thiện thì sẽ có những kết quả của cả nghiệp hoàn tất tốt lẫn nghiệp hoàn tất xấu. Trong số các kiếp sống là kết quả của biểu nghiệp xấu có những kết quả của bổ nghiệp bất thiện và bổ nghiệp thiện. *Vi Diệu Pháp Tập Luận (Abhidharma-samuccaya)* của ngài Vô Trước nói:¹

Hãy hiểu rằng các nghiệp hoàn tất thiện hay bất thiện phóng hoạt và làm hoàn tất một kiếp tái sinh trong một cõi hạnh phúc hoặc khổ đau. Biểu Nghiệp lại phóng hoạt một quả kết trái. Nghiệp hoàn tất là nghiệp mà từ đó, trong một kiếp tái

Xem thêm *Karma in Buddhism*. Wikipedia.org. Truy cập 06/28/2011.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Karma_in_Buddhism>.

¹BA416 *Abhidharma-samuccaya* {còn gọi *A-tì-đạt-ma Tập Luận*}, P5550: 257.1.2.4-5.

sinh, người sẽ trải qua những điều người mong muốn và những điều không mong muốn.

Vi Diệu Pháp giải thích rằng một hành vi đơn độc phóng hoạt vào một kiếp tái sinh đơn độc chứ không phóng hoạt vào nhiều kiếp tái sinh. Có nhiều bổ nghiệp có thể phóng hoạt cho một thân đơn độc nhưng nhiều biểu nghiệp thì lại không phóng hoạt vào một thân đơn độc được.¹

Một {nghiệp} phóng hoạt một kiếp tái sinh;
Những {nghiệp} để hoàn tất {sự tái sinh đó} thì có nhiều.

Trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận*:²

Có nghiệp mà nơi nghiệp này một hành động đơn độc phóng hoạt lên một thân. Có nghiệp mà nơi nghiệp này một hành động đơn độc phóng hoạt lên nhiều thân. Có nghiệp mà nơi nghiệp này nhiều hành động phóng hoạt lên một thân đơn độc. Có nghiệp mà nơi nghiệp này nhiều hành phóng hoạt ra nhiều thân.

Chú giải này giải thích bốn loại nghiệp của ngài Vô Trước theo thứ tự như sau: một khoảnh khắc duy nhất của một hành động sẽ nuôi dưỡng một hạt giống sinh ra một quả kết trái của một kiếp duy nhất; hành động đó nuôi dưỡng một hạt giống sinh ra nhiều quả kết trái của nhiều kiếp; nhiều khoảnh khắc của một hành động trong nhiều lúc nuôi dưỡng một hạt giống của một thân duy nhất; và nhiều hành động tùy thuộc vào nhau để trong nhiều lúc nuôi dưỡng nhiều hạt giống sinh ra nhiều thân của một chuỗi các kiếp sống.

¹BA417 AK: 4.95ab; P5590:122.2.4-5.

²BA418 *Abhidharma-samuccaya*, P5550: 257.1.4-5.

(ii) Nghiệp mà kết quả của nó Quý vị chắc chắn sẽ phải trải qua hoặc chỉ có triển vọng trải qua.

Du-già Sư Địa Luận dạy:¹

Nghiệp mà kết quả của nó người chắc chắn sẽ nhận lãnh là nghiệp làm xong một cách có ý thức và đã tích lũy. Nghiệp mà kết quả của nó người không chắc chắn sẽ nhận lãnh là nghiệp làm một cách có ý thức nhưng không tích lũy.

Luận này đưa ra sự phân biệt giữa nghiệp đã làm và một nghiệp đã tích lũy:²

Như thế nào là một nghiệp quý vị đã làm? Một hành vi quý vị đã nghĩ đến hoặc quý vị, với đầy đủ ý thức, đã phát động bằng thân hoặc bằng lời.

Luận văn này tiếp tục:

Nghiệp người đã tích tụ là nghiệp không bao gồm trong mười hành động sau đây: (1) hành động thực hiện trong chiêm bao; (2) hành động làm mà không biết; (3) hành động làm mà không có ý thức; (4) hành động làm mà cường độ không mạnh hoặc không liên tục; (5) hành động làm nhầm; (6) hành động làm rồi quên; (7) hành động làm mà không muốn làm; (8) hành động vốn tự nhiên trung tính về mặt đạo đức; (9) hành động đã bị tiêu trừ vì ăn năn; và (10) hành động bị tiêu trừ vì biện pháp đối trị.

Nghiệp người đã tích tụ là những hành vi còn lại, những hành động không bao gồm trong mười loại hành động kể trên. Nghiệp người không tích tụ là mười loại hành động đã được trình bày ở trên.

*Quyết Định Yếu Luận*¹ trình bày bốn biến thể giữa nghiệp đã làm và nghiệp đã tích lũy. Giết hại là nghiệp đã làm nhưng không

¹BA419 *Yogā-caryā-bhūmi*, P5536: 256.3.8-256.4.1.

²BA420 *Ibid.*, P5536: 256.3.4-7.

tích lũy trong các trường hợp sau đây: làm mà không biết, làm trong chiêm bao, không cố ý làm, do người khác bắt làm ngược lại ý muốn của mình, làm chỉ một lần và sau đó ăn năn, được giảm nhẹ rất nhiều do nhận giới từ bỏ giết hại sau khi vượt thặng ý muốn giết hại vì đã hiểu sâu xa các lỗi lầm của nghiệp này, việc làm mà quý vị đã làm suy yếu hạt giống {chủng tử} của nó trước khi kết quả bắt đầu bằng cách thoát ly khỏi tham muốn thế gian, và việc làm mà quý vị đã tiêu diệt chủng tử của nó bằng đạo pháp siêu việt về sự giải trừ.

Giết hại là nghiệp đã tích lũy nhưng không hoàn tất trong trường hợp sau đây: quý vị đã điều tra và phân tích trong một thời gian dài để giết một chúng sinh nhưng quý vị không giết chúng sinh đó. Giết hại là nghiệp đã làm và đã tích lũy là hành động giết hại không bao gồm trong hai biến thể vừa kể. Giết hại là nghiệp không làm mà cũng không tích lũy là bất cứ hành động nào không bao gồm trong ba trường hợp trên.

Hiểu cùng cách như vậy cũng thích hợp cho các hành động từ trộm cướp cho tới nói lời vô nghĩa. Ba hành động bất thiện thuộc về ý không có biến thể thứ hai. Trong biến thể thứ nhất, không hành động thuộc về ý nào mà lại không cố ý làm và cũng không có hành động thuộc về ý nào mà lại do người khác cưỡng bách quý vị phạm phải.

Nhìn từ góc cạnh thời gian mà quý vị phải nhận kết quả, có ba loại chắc chắn mà quý vị phải nhận lãnh quả của nghiệp: nhận ở đây và lúc này {quả báo nhãn tiền}; nhận sau khi tái sinh; và nhận ở một thời điểm khác.

Nghiệp mà người nhận ở đây và vào lúc này là quả của những hành động chín mùi ngay trong chính kiếp sống quý vị làm hành động đó. Có tám loại nghiệp như vậy được đề cập trong Du-già Sư Địa Luận:

¹BA421 Vs, P5539: 292.3.8-292.4.8.

- (1) những hành động bất thiện [quý vị làm] với thái độ [tham luyến] nổi bật nhằm chăm lo cho thân thể, của cải, và sự sinh tồn của mình;
- (2) những hành động thiện [quý vị vun bồi] với thái độ nổi bật không chăm lo cho những thứ kể trên;
- (3) cùng một cách như vậy, [những hành động bất thiện quý vị làm với thái độ] ác ý sâu đậm đối với chúng sinh;
- (4) [những hành động thiện quý vị vun bồi với thái độ] bi mẫn sâu xa và giúp ích người khác
- (5) [những hành động bất thiện quý vị làm với] tâm thù hận sâu xa đối với Tam Bảo, đạo sư, và những đối tượng tương tự;
- (6) [những hành động thiện quý vị vun bồi] với đức tin và lòng tin nhiệm đối với những đối tượng kể trên;
- (7) những hành động bất thiện [quý vị làm] với thái độ thù hận đối với những người đã giúp mình như cha mẹ và đạo sư, và một thái độ không báo đáp những điều họ đã làm cho mình;
- (8) những hành động thiện [quý vị vun bồi] với thái độ rất mong muốn báo đáp lại những người đã giúp mình.

Nghiệp người nhận lãnh sau khi tái sinh là kết quả của các hành động mà quý vị nhận lãnh trong đời thứ nhì [kế tiếp]. *Nghiệp người nhận lãnh ở những thời điểm khác* là kết quả của các hành động sẽ chín trong đời thứ ba hoặc đời sau đó.

Sau đây là cách thức các nghiệp thiện và bất thiện hiện hữu trong dòng tâm thức của quý vị sẽ chín như thế nào:

- (1) Nghiệp nào nặng nhất sẽ chín trước hết;
- (2) Nếu độ nặng ngang nhau, nghiệp nào xuất hiện vào lúc chết sẽ chín trước hết;
- (3) Nếu lại cùng xuất hiện vào lúc chết, nghiệp nào quý vị quen thuộc hơn cả sẽ chín trước hết;
- (4) Nếu điều này lại cũng như nhau, nghiệp nào quý vị làm trước hết sẽ chín trước hết.

Như được trích dẫn trong *Vi Diệu Pháp Báu Luận Tỳ Thích*:¹

Với những hành động phát khởi ra sinh tử luân hồi,
Có những nghiệp nặng, nghiệp gần,
Nghiệp người đã quen thuộc, và nghiệp người đã làm trước
tiên.
Trong số những nghiệp này, nghiệp đứng trước sẽ chín
trước.

2' Quán chiếu chi tiết về nghiệp và nghiệp quả

Điều chắc chắn là quý vị sẽ có được thân thể và tâm trí tốt lành qua việc từ bỏ mười nghiệp bất thiện. Tuy vậy, nếu quý vị có được thân tâm với đầy đủ các phẩm chất tốt lành, không có điều gì sẽ đẩy nhanh con đường tu tập hơn điều này. [189] Do đó, hãy làm sao để có một đời sống như vậy.

a" Những tính chất của các hậu quả

Có tám quả: thọ mạng hoàn thiện, sắc tướng hoàn hảo, dòng dõi hoàn thiện, quyền lực hoàn thiện, lời nói được tín nhiệm, nổi tiếng là người có quyền hành lớn, làm thân nam, và có sức mạnh. *Thọ mạng hoàn thiện* là khi một hóa nghiệp thiện từ một đời trước phóng hoạt một thọ mạng dài và quý vị sống lâu như đã được phóng hoạt như vậy. *Sắc tướng hoàn hảo* là có một thân thể tuyệt hảo vì màu sắc và hình thể tốt đẹp; người khác nhìn liền thấy vui thích bởi vì quý vị không có các căn bất toàn;² và đẹp đẽ bởi vì mọi thứ đều cân xứng. *Dòng dõi hoàn hảo* là sinh ra trong một dòng dõi tốt được yêu quý và nổi tiếng trên đời.

¹BA422 Đoạn này là cách diễn tả khác của Akbh, 5591: 220.4.3-8. Đoạn này cũng được Atisa trích dẫn trong *Karma-vibhaṅga-sūtra*, 5356: 56.2.3.

²BA423 Trong chương 7 ở trên, khi nói tới kiếp sống quý báu của con người với đầy đủ cơ hội và thuận duyên (*Lamrim chenmo*: 78.4), Tsongkhapa nói rằng có các căn không đầy đủ nghĩa là "có không đủ tay chân, tai, v.v.

Quyền lực hoàn hảo là các nguồn tài vật lớn, có rất nhiều người thân cận như họ hàng, và nhiều người giúp đỡ. *Lời nói được tin nhiệm* là những lời nói mà người khác sẽ chấp nhận bởi vì quý vị là người được tin là không đánh lừa người khác bằng lời nói hoặc bằng cử chỉ, và là chứng nhân đáng được tin cậy trong mọi tranh chấp. *Nổi tiếng là người có quyền năng lớn* là được rất đông chúng sinh kính ngưỡng bởi vì có danh tiếng và được nhiều người ca ngợi do lòng rộng lượng và do có những phẩm hạnh như đức tính kiên trì. *Làm thân nam* là có nam căn. *Có sức mạnh* là, do nghiệp lực từ trước, tự nhiên ít có thương tích, không có bệnh, và có nhiều hăng hái bắt nguồn từ các hoàn cảnh của đời này.

Hơn nữa, điều đầu tiên, thọ mạng hoàn hảo, là sống trong một cảnh giới hạnh phúc. Điều thứ nhì, sắc hoàn hảo, là thân thể. Điều thứ ba, dòng dõi hoàn hảo, là sinh ra đời. Điều thứ tư, quyền lực hoàn hảo, là tài vật và người giúp đỡ. Điều thứ năm, lời nói được tin nhiệm, là người có thẩm quyền trên đời. Điều thứ sáu, nổi tiếng là người có quyền năng lớn, là nổi tiếng về quyền năng này. Điều thứ bảy, làm thân nam, là có khả năng để được mọi phẩm hạnh. Điều thứ tám, sức mạnh, là có năng lực trong các hành động của mình.

b” Hiệu quả của các quả

Có tám hiệu quả của quả:

- 1) Kết quả của thọ mạng hoàn hảo là quý vị tích lũy nhiều nghiệp thiện trong một thời gian lâu dài trong các việc làm đem lại phúc lạc cho bản thân và người khác.
- 2) Kết quả của sắc thân hoàn hảo là chỉ cần nhìn quý vị thôi, các đệ tử đã thấy hoan hỷ và tụ tập chung quanh. Rồi họ lắng nghe quý vị nói và muốn thực hiện các điều chỉ dạy của quý vị.
- 3) Kết quả của dòng dõi hoàn hảo là người khác thực hiện các lời huấn thị của quý vị mà không coi thường.

4) Kết quả của quyền lực hoàn hảo là qua hành động bố thí quý vị tụ tập được các chúng sinh và sau đó làm cho họ trưởng thành.

5) Kết quả của lời nói được tín nhiệm là qua lời nói từ ái, hành vi có mục đích, và là người mà các mục tiêu của mình giống như của các đệ tử, quý vị tụ tập được các chúng sinh và làm cho họ trưởng thành.

6) Kết quả của việc nổi tiếng là người có quyền năng lớn là, bởi vì quý vị đã giúp đỡ và trợ lực người khác trong mọi hoạt động, họ đền đáp lại lòng tốt này và tức thời lắng nghe các huấn thị của quý vị.

7) Kết quả của việc làm thân nam là sẽ có khả năng đạt được mọi phẩm hạnh, khả năng hành động thiện xảo qua phương tiện hạnh nguyện và tinh tấn, và khả năng đạt được trí tuệ rộng lớn, phân biệt các đối tượng kiến thức. Hơn nữa, quý vị sẽ không sợ hãi khi ở trong đại chúng và không bị trở mặt hoặc gặp các chướng ngại khi đi cùng với mọi chúng sinh, nói với họ, vui hưởng của cải với họ, hoặc khi ở riêng một mình.

8) Kết quả của sức mạnh là, bởi vì quý vị không bị mất niềm tin về phúc lạc của chính bản thân mình hoặc của những người khác và bền vững trong lòng hăng say cao độ đối với họ, quý vị sẽ đạt được năng lực phân biệt, và mau chóng có các thần thông.¹

c” Các nguyên nhân của các quả

Có tám nguyên nhân của các quả:

¹BA424 Sáu thần thông (*tnggon shes, abhijna*) là thần nhãn, thần nhĩ, biết được tâm ý chúng sinh khác, nhớ các đời trước, thần lực, và trí tuệ diệt trừ cấu nhiễm. Thần thông thứ sáu này chỉ đạt được khi giải thoát. Năm thần thông đầu cũng được các trường phái không phải Phật giáo chấp nhận {Còn được gọi lần lượt là thiên nhãn thông, thiên nhĩ thông, tha tâm thông, túc mệnh thông, thân như ý thông và lậu tận thông}.

1) Nguyên nhân của thọ mạng hoàn hảo là không hại chúng sinh và thực hành thái độ bất bạo động. Hơn nữa, người ta cũng nói:

Bằng cách cứu giúp những ai đang tới gần nơi mà họ sẽ bị giết,
Và cũng như thế, cứu sinh mệnh cho các chúng sinh,
Và khiến các chúng sinh không bị phương hại,
Người sẽ được thọ mạng lâu dài.

Qua việc chăm sóc người đau bệnh,
Qua việc thầy thuốc cho thuốc người bệnh,
Và qua việc không làm tổn thương chúng sinh bằng gậy gộc,
Tặng đất, và những thứ tương tự, người sẽ không bị bệnh tật.

2) Nguyên nhân của sắc hoàn hảo là bố thí ánh sáng, chẳng hạn như đèn bơ, và quần áo mới. Hơn nữa, người ta cũng nói:

Bằng cách nương vào lòng từ
Và bố thí nữ trang, người sẽ có một sắc thân tốt đẹp.
Người ta nói quả của tánh không ganh tị
Là sẽ được may mắn.

3) Nguyên nhân của dòng dõi hoàn hảo là trước hết vượt thắng được lòng kiêu ngạo và rời kính lễ và làm những hành động tốt khác với các đạo sư và những bậc tương tự, và kính trọng người khác như thể quý vị là tôi tớ của họ. [191]

4) Nguyên nhân của quyền lực hoàn hảo là đem thức ăn, quần áo v.v. cho người hỏi xin; ngay cả khi không hỏi xin cũng giúp đỡ như vậy; cho người khốn khổ và người có phẩm hạnh cao quý nhưng không có tài sản.

5) Nguyên nhân của lời nói được tín nhiệm là thường huân tập việc từ bỏ bốn điều bất thiện về lời nói.

6) Nguyên nhân của việc được nổi tiếng là người có quyền năng lớn là cầu nguyện để có được các phẩm hạnh cao quý trong tương lai, cúng dường Tam Bảo, cúng dường cha mẹ, bậc Thanh Văn, Bích-chi Phật, phương trượng, các bậc thầy, và đạo sư.

7) Nguyên nhân của thân nam là vui thích với các phẩm chất của người nam, không vui thích với các thứ của người nữ và thấy các điểm bất lợi của các điều này, ngăn chặn lòng khao khát của những ai muốn tái sinh làm thân nữ, và cứu vớt những ai nam căn của họ sắp bị cắt bỏ.

8) Nguyên nhân của sức mạnh là hoàn thành những thứ mà người khác không cách nào làm được, hợp tác để giúp làm những thứ có thể làm được, và đem cho thức ăn, thức uống.

Nếu tám nguyên nhân này có được ba nhân – [thái độ thuần khiết, tác hành thuần khiết, và người nhận thuần khiết] – các quả thành hình sẽ hết sức tốt. Trong ba nhân này, có hai loại thái độ thuần khiết – phát xuất từ chính mình và phát xuất từ người khác. Hai thái độ thuần khiết phát xuất từ chính mình là:

(1) không mong quả, nghĩa là hồi hướng phước đức tạo được làm nguyên nhân để đạt quả giác ngộ vô thượng;

(2) năng lực mãnh liệt, nghĩa là đạt được các nguyên nhân từ sâu thẳm đáy lòng.

Hai thái độ tinh khiết phát xuất từ người khác:

(1) từ bỏ lòng ghen tị, ganh đua, và khinh thường khi quý vị thấy các bạn đạo giỏi hơn, ngang bằng, hoặc kém quý vị, đồng thời khâm phục họ;

(2) ngay cả khi quý vị không làm được điều kể trên, hằng ngày hãy ý thức rõ ràng nhiều lần rằng quý vị phải làm điều đó.

Có hai loại tác hành thuần khiết – phát xuất từ chính mình và phát xuất từ người khác. Tác hành thuần khiết phát xuất từ chính mình là chuyên tâm trau dồi đức hạnh trong một thời gian lâu dài, không gián đoạn, và với cường độ mãnh liệt. Tác hành thuần khiết phát xuất từ người khác là khiến cho những ai chưa nhận giới và các hứa nguyện sẽ làm được như vậy, ca ngợi người đã hứa nguyện để họ vui với các hứa nguyện của mình, khiến họ tiếp tục, và khiến họ không từ bỏ các hứa nguyện. Ruộng thuần khiết được gọi như vậy bởi vì hai thứ này – thái độ và tác hành – cũng tương tự như cánh đồng sẽ cho vô số quả tốt lành. [192]

Tôi đã giải thích ba điểm này theo một chú giải bổ túc cho những điều ngài Vô Trước nói trong *Bồ-tát Địa*.

Chương 15: Trau dồi Giới Hạnh

3' Làm thế nào để trau dồi đức hạnh và lánh xa điều ác sau khi đã quán chiếu về nghiệp và nghiệp quả một cách tổng quát và chi tiết

a" Giải thích tổng quát

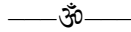
b" Đặc biệt là cách tịnh hóa qua bốn năng lực

1" Năng lực diệt trừ

2" Năng lực của việc áp dụng các biện pháp đối trị

3" Năng lực của việc xa lánh các lỗi lầm

4" Năng lực nền tảng



3' Làm thế nào để trau dồi giới hạnh và lánh xa điều ác sau khi đã quán chiếu về nghiệp và nghiệp quả một cách tổng quát và chi tiết

a" Giải thích tổng quát

*Nhập Bồ-đề Hành Luận:*¹

“Từ bất thiện hạnh mà có khổ đau;

Làm sao tôi có thể thật sự thoát khỏi việc này?”

Điều thích đáng là tất cả mọi lúc, ngày và đêm,

Tôi chỉ suy nghĩ về việc này thôi.

Và cũng nêu ra:

Vì đáng Mâu-ni nói rằng xác tín

Là cội rễ của mọi đức hạnh,

Và không ngừng thiền quán về quả kết trái

¹BA425 BCA: 2.63, 7.40; P5272: 246.5.8-247.1.1,254.1.1.

Là cội rễ của xác tín này.

Như thế, sau khi đã hiểu nghiệp thiện và nghiệp bất thiện cùng những kết quả của nó, đừng để cho đó chỉ là một hiểu biết suông mà phải thiền quán về điều này không ngừng nghỉ, bởi vì đây là một đề tài rất khó thấy và khó có được xác tín. Hơn nữa, *Định Vương Kinh* nói:¹

Ví như trăng sao có rơi rụng
Và địa cầu cùng núi non và phổ thị bị hủy diệt
Hoặc cõi trời có hoàn toàn biến đổi,
Ngài [Đức Phật] cũng không nói một lời hư dối.

Như thế, hãy xác tín những lời giảng dạy của đức Như Lai, và liên tục thiền quán về những giảng dạy đó. Nếu quý vị không có được niềm xác tín không giả tạo về tính chất chân thật trong lời giảng dạy của đức Phật thì với bất cứ giảng dạy nào của ngài, quý vị cũng sẽ không có niềm xác tín để làm cho đáng Điều Ngự hoan hỷ.

Một số người tự cho là họ đã đạt được một hiểu biết nào đó về tánh Không nhưng không có niềm tin chắc chắn về nghiệp và nghiệp quả và không biết giá trị của nó. Đây là một hiểu biết sai lầm về tánh Không. Bởi vì một khi quý vị hiểu tánh Không, quý vị sẽ thấy tánh Không là ý nghĩa của duyên khởi, và nó sẽ giúp quý vị tin chắc vào nghiệp và nghiệp quả. Cũng kinh đó nói rằng:²

Như huyễn tướng, bóng nước, ảo ảnh, và tia chớp³.
Vạn pháp tựa bóng trăng [phản chiếu] trên nước.

¹BA426 SR: 14.9; P795:292.4.1-2.

²B427 Ibid:22.2cd-4ab;P795:302.3.6-7.

³Trong các kinh văn Hán-Việt thường thấy dịch câu này là *Như mộng, huyễn, bào, ảnh. Như lộ diệt như điện.* chỉ sự hư ngụy không thật sự thường tồn thấy đó nhưng tan biến hay thay đổi nhanh chóng của mọi vật.

Không phải chúng sinh – chết đi
Và tiếp tục đời kế – là con cái của Manu [người đầu tiên vào
lúc khởi thủy một đại kiếp].
Tuy vậy nghiệp của người không mất chi cả;
Điều thiện và bất thiện theo đó mà sinh ra quả;
Phép luận lý này có cơ sở; cho dù vi tế và khó thấy, [193]
Nó nằm trong phạm vi giảng dạy của Đấng Điều Ngự.

Cho nên hãy phát triển một hiểu biết nào đó về duyên khởi cùng
với quan hệ nhân quả của hai loại nghiệp {thiện và bất thiện}, và
hãy ngày đêm xét các hành động thân khẩu ý của quý vị. Bằng
cách này, quý vị sẽ chấm dứt các kiếp tái sinh khôn khổ. Tuy
nhiên, nếu lúc đầu quý vị chưa thông những phân loại về nhân
và quả, chỉ hiểu một phần nhỏ về chiều sâu nhân quả và lại có
một thái độ buông thả về các hành động của thân khẩu ý, quý vị
sẽ mở cánh cửa dẫn vào các cảnh giới khôn khổ. Bởi vì, như *Hải
Long Vương Cầu Vấn* nêu lên:¹

Này Long Vương, chỉ một cách hành trì duy nhất của Bồ-tát
cũng chính xác xua đi những kiếp tái sinh trong các ác đạo.
Cách hành trì duy nhất đó là gì?
Đó là phân biệt điều gì là thiện. Người phải nghĩ: “Tôi có
chân thật không? Ngày đêm tôi sử dụng thời gian ra sao?”

Khi những đạo sư thời trước của dòng truyền thừa này xét tâm
mình như thế, các ngài nói:

Vào dịp tu tập nghiệp và nghiệp quả này, khi so sánh những
hành động thân khẩu ý của mình với giáo pháp, những hành
động này sẽ không tương hợp với giáo pháp. Về mặt này
chúng ta đã thiếu sót. Do đó, chúng ta không hề được giải
thoát. Chúng ta phải xem mình có tuân thủ hay không bằng
cách so sánh mình với các luật về nghiệp và nghiệp quả. Khi

¹BA428 *Sāgara-nāga-rāja-paripṛcchā*, P820:114.1.4-5.

đem giáo pháp ra để xét tâm mình, chúng ta trở thành khôn ngoan nếu chúng ta thành thật nhận ra rằng mình không tuân thủ hoặc hoàn toàn thiếu tuân thủ. *Vô Vấn Tự Thuyết*¹

Về mặt này, những ai trẻ con và tự thấy biết
Trẻ con là khôn ngoan trong mặt này.

Khi chúng ta so sánh mình với giáo pháp, điều này có thể giống như khiêng một xác chết² – chúng ta đi ngược lại giáo pháp. Khi người hy vọng làm người tốt nhất trong những người thánh thiện và những học giả được kính trọng, thì người đang là người tệ nhất trong số những trẻ con. Trong *Vô Vấn Tự Thuyết*³

Những ai trẻ con mà lại tự coi mình
Là khôn ngoan - họ là những người được gọi là trẻ con.

Ít nhất, hãy hiểu những gì được giảng dạy về giáo pháp và theo đó mà xét mình.

Cũng thế, Bo-do-wa đã trích dẫn giảng dạy này rút ra từ *Bốn Sanh Kinh*, khẳng định rằng quý vị phải xét tâm mình. Như được nói trong *Bốn Sanh Kinh*:⁴

Từ trời xuống đất là khoảng đường dài.
Từ bờ xa xôi của đại dương tới rìa gần nhất cũng là một khoảng đường dài.
Từ núi non của phía đông tới núi non của phía tây là một khoảng đường dài hơn nữa.

¹BA429 Ud: 25.22ab; P992: 98.4.7.

²BA430 Cách dễ làm nhất để khiêng một xác chết là cột xác chết lại rồi vác trên lưng. Như thế chúng ta và xác chết sẽ quay mặt về phía khác nhau.

³BA431 Ud: 25.22cd; P992:98.4.7.

⁴BA432 Jm: 31.75; 5650: 58.3.8-58.4.1.

Nhưng từ [con người] phạm phu tới giáo pháp cao cả còn dài hơn thế nữa. [194]

Bài kệ này nói rằng có một hố ngăn cách khổng lồ giữa quý vị, người phạm phu, và giáo pháp. Kệ này là một giảng dạy mà Śubhāsītā {Thuận Giới}, người Bà-la-môn mang quà tặng, giải thích cho hoàng tử Bồ-tát Candra {Nguyệt Vương} sau khi hoàng tử đã cúng cho ngài Śubhāsītā một ngàn đồng tiền vàng. Hơn nữa Dö-lung-pa nói:

Nếu có người biết cứu xét dòng tâm thức của mình và đã làm điều này, người đó sẽ mau chóng tìm được một thứ đã rời thật xa giáo pháp – như thả một cuộn chỉ lẫn xuống con dốc đứng.

Hơn nữa, một khi đã quán chiếu như vậy, làm thế nào để quý vị xa lìa hành vi sai trái được diễn đạt trong *Chương Người Thuyết Chân Lý*:¹

Này nhà Vua, đừng giết hại.
Mạng sống đều rất quý đối với mọi chúng sinh.
Do đó, họ muốn giữ mạng sống lâu dài.
Vậy đừng nghĩ đến chuyện giết hại, ngay cả ở chỗ sâu thẳm trong tâm.

Áp dụng thái độ kiềm chế này đối với mười nghiệp bất thiện cũng như với những hành động sai trái đã được giải thích trước đây. Làm như vậy mà không khởi lên ngay cả ý nghĩ về động lực thúc đẩy. Hãy huân tập thái độ này và thường xuyên sử dụng nó.

Nếu quý vị không loại bỏ hành vi sai trái bằng cách này, quý vị sẽ phải trải qua đau khổ. Cho dù quý vị có đi đâu chẳng nữa, quý vị cũng không thoát khỏi khổ. Do đó, sẽ là việc làm thiếu suy xét

¹BA433 *Satyaka-parivarta*, P813: 253.1.8-253.2.1.

nếu quý vị vướng vào các hành động có vẻ như mang lại hạnh phúc nhất thời nhưng có các hậu quả mà quý vị phải chịu đựng với nước mắt đầm đìa cả mặt. Trái lại, sẽ là việc làm sáng suốt khi quý vị thực hiện các hành động mang lại hạnh phúc và vui thú không làm lỗi khi quả của nó chín mùi. *Vô Vấn Tự Thuyết*.¹

Nếu người sợ đau khổ
Chẳng thích thú khổ đau,
Đừng làm các hành vi tội lỗi
Ở chỗ đông người hoặc khi ở riêng mình.

Bất kể người đã làm các hành động tội lỗi
Hoặc đang phạm phải các hành động này,
Người sẽ không tránh được khổ đau
Cho dù người cố gắng chạy trốn.

Cho dù người ở đâu, không một nơi nào
Mà nghiệp lại không tạo ra,
Dù trên trời, dù dưới biển,
hoặc ngay cả ở trong núi non. [195]

Và lại nữa:

Những người trẻ con, có ít trí khôn,
Hành động như kẻ thù với chính mình;
Qua thái độ này, họ thực hiện các hành động tội lỗi
Quả của việc làm này sẽ thành mãnh liệt.

Người được tốt lành không làm các hành động
Phát sinh khổ đau dày vò,
Mà mỗi kết quả của nó người đều phải chịu,
Khóc lóc, nước mắt đầm đìa cả mặt.

¹BA434 Ud: 9.3-5,9.13-16,9.18-20; P992: 92.5.6-8,93.1.4-6,93.1.7-93.2.1.

Ngươi được tốt lành làm các hành động
Không phát sinh khổ đau đầy vò,
Mà mỗi kết quả của nó ngươi đều được hưởng
Một cách hạnh phúc và tâm đầy vui thích.

Bởi vì ngươi ham muốn hạnh phúc
Ngươi đã phóng dật và đã tội lỗi;
Ngươi sẽ la khóc khi phải trải qua
Các hậu quả của những tội lỗi như vậy.

Và lại nữa:

Mặc dù tội lỗi sẽ không nhất thiết
Cắt xẻ ngươi lập tức như một vũ khí,
Các kiếp tái sinh do các hành vi tội lỗi
Sẽ rạch ròi trong kiếp sống tương lai.

Hành động tội lỗi sẽ mang lại
Trong các đời tương lai
Ở đó quả của chúng
Sẽ mạnh yếu khác nhau.

Giống như sét rì thoát ra từ sắt
Và ăn chính sắt đó,
Cũng vậy những kẻ hành động mà không xem xét
Phải tới các cõi khổ đau do chính những hành động của
mình.

Kam-lung-ba (Kham-lung-ba) nói với ngài Pu-chung-wa: “Thầy chúng ta, Geshe Drom-dön-ba nói rằng chỉ có nghiệp và nghiệp quả là quan trọng, nhưng những học giả đương thời không coi đó là điều giá trị cần phải giải thích, lắng nghe, hoặc thiền quán. Tôi thắc mắc, có phải đó là hành trì duy nhất được kể là khó khăn không?” Ngài Pu-chung-wa trả lời: “Chính vậy”.

Geshe Drom-dön-ba nói: “Này các đệ tử của ngài Trưởng Lão, quá nhiều tự phụ là điều không thích đáng; lý duyên khởi này vì

tế”. Ngài Pu-chung-wa nói: “Về già ta đã chuyển sự chú ý tới *Hiền Ngụ Kinh*”. Ngài Sha-ra-wa nói: “Đức Phật bảo bất kỳ lỗi lầm hoặc thiếu sót nào xảy ra đều không phải là do nơi chôn xấu hoặc là do việc xây cất nhà mới nhưng chỉ là do sự khởi sinh của một người như thế như thế đã làm một hành động như vậy như vậy”.

b” Đặc biệt là cách tịnh hóa qua bốn năng lực

Mặc dù quý vị hết sức cố gắng để không bị các hành vi sai trái làm cho cấu nhiễm, lỗi lầm vẫn có thể xảy ra do những điều như bất cẩn và quá nhiều phiền não. [196] Nếu điều này xảy ra, thật không thích hợp khi coi thường không quan tâm gì đến sự việc này, cho nên quý vị phải áp dụng biện pháp đối trị mà vị Thầy bi mẫn đã nói.

Bây giờ, về cách làm thế nào để đối trị các vi phạm, hãy làm như được giải thích trong khuôn khổ của ba giới luật. Tuy nhiên, quý vị phải đối trị tội lỗi bằng bốn năng lực. *Tứ Pháp Giải Kinh (Catur-dharma-nirdeśa-sūtra)* nói:¹

Di-lặc, nếu các Bồ-Tát, các đại anh hùng, có được bốn điều giảng dạy này, họ sẽ vượt qua bất kỳ tội lỗi nào họ đã vi phạm và tích lũy. Bốn điều đó là gì? Đó là năng lực tiêu trừ; năng lực áp dụng các biện pháp đối trị; năng lực xa lìa lỗi lầm; và năng lực nền tảng.

Quý vị chắc chắn sẽ phải trải qua kết quả của nghiệp mà quý vị đã làm và tích lũy. Bởi vì bốn năng lực có thể tiêu diệt loại nghiệp này trước khi nó bắt đầu tác động, vậy thì điều tự nhiên là bốn năng lực này có thể tiêu diệt các nghiệp mà quả của nó vẫn còn bất định. Sau đây là bốn năng lực:

¹BA435 *Ārya-catur-dharma-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Tứ Pháp Giải Đại Thừa Kinh*} được trích dẫn trong Vaidya 1960b: 89; P102: 224.3.3-6.

1” Năng lực tiêu trừ

Năng lực đầu tiên là lòng ăn năn sâu xa vì đã làm những hành động bất thiện từ thời vô thủy. Để cảm nhận được điều này, điều cần thiết là phải thiền quán về cách quý vị tạo ra ba hiệu lực của các hành vi – hậu quả, v.v... {tính chất, hậu quả và nguyên nhân}. Khi đem điều này ra thực hành, hãy làm theo hai phương pháp – sám hối tội lỗi theo *Kim Quang Minh Kinh (Suvarṇa-prabhāsa-sūtra)*¹ và sám hối bằng phương pháp ba mươi lăm Đức Phật.²

2” Năng lực áp dụng các biện pháp đối trị

Năng lực thứ hai có sáu phần:

- 1) “Nương tựa vào các kinh điển thậm thâm” bao gồm những hành động như nhận khẩu truyền các kinh như *Bát Nhã Ba-la-mật*, ghi nhớ ý nghĩa, và mang ra đọc.
- 2) “Chú tâm vào tánh Không” có nghĩa là hiểu thực tại trong đó không có bản ngã và thực tại này trong suốt ngời sáng, và có niềm xác tín rằng từ ban sơ tâm vốn thanh tịnh.
- 3) “Nương tựa vào tụng niệm” có nghĩa là đọc tụng, tùy theo nghi thức, những thể thức đặc biệt như một trăm mẫu tự

¹BA436 *Ārya-suvarṇa-prabhāsottama-sūtreन्द्रa-rāja-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Kim Quang Minh Tối Thắng Vương Kinh*, tên khác là *Ánh sáng Hoàng Kim*, tuy nhiên chiếu theo tên Phạn ngữ cũng như đối chiếu với tên Hán thì chữ *Hoàng* không hiện diện trong tên Phạn này}, Bagchi 1967: 11-23; P176: 78.5-80.5.4.

²BA437 Xem *Ārya-tri-skandha-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Tam Uẩn Đại Thừa Kinh*} (Kinh về Ba Tập Hợp [Kính Lễ, Sám Hối và Hồi Hưởng]). Sám hối trước ba mươi lăm đức Phật là các đức Phật chúng ta trì tụng danh hiệu và sau đó trước các đức Phật này chúng ta dâng lễ và tùy hỷ. {Xem về chi tiết danh tánh của 35 vị phật: *Thirty-five buddhas of confession*. Rigpa Shedra. Truy cập 15/06/2011.

<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Thirty-five_buddhas_of_confession>}

[chân ngôn của Đức Kim Cang Tát-đòa]. *Đồng Tử Vấn Mật Điển* nêu lên:¹

Lửa từ những đám cháy lan rộng trong rừng mùa xuân
Hoành hành dữ dội, đốt cháy mọi lùm cây;
Cũng vậy, gió giới luật thổi bùng lửa tụng niệm
Và lửa đại kiên trì đốt sạch các tội lỗi.

Cũng như tia nắng mặt trời làm tuyết tan
Tuyết chảy ra trong ánh sáng chói không thể chịu nổi,
Cũng vậy tuyết tội lỗi tan biến
Khi bị tia mặt trời tụng niệm và giới luật chiếu soi.

Đốt một ngọn đèn bơ trong bóng tối
Hoàn toàn xua bóng tối đi;
Cũng vậy, bóng tối tội lỗi tích lũy cả ngàn đời
Nhanh chóng bị xua tan bằng ngọn đèn tụng niệm.

Hơn nữa, tụng niệm mãi cho tới khi quý vị thấy những dấu hiệu là quý vị đã rửa sạch tội lỗi. *Pháp Môn Cổ Vũ* (*sKul byed kyi gzungs*) nói rằng những dấu hiệu đó là chiêm bao thấy những thứ sau đây: mưa ra thức ăn ghê tởm; ăn những thứ như sữa chua và sữa; mưa ra; thấy mặt trời và mặt trăng; di chuyển trên không; lửa cháy chói lòa; chế ngự được trâu hoặc những người mặc quần áo đen; thấy tăng đoàn hoặc ni đoàn; thấy cây chảy ra chất giống như sữa; cỡi voi hoặc bò mộng; leo lên tòa sư tử; leo lên lâu đài hoặc leo lên núi; và nghe giáo pháp.

4) “Nương tựa vào hình tượng” có nghĩa là tạo hình tượng đức Phật một khi quý vị đã có niềm tin nơi ngài.

5) “Nương tựa vào sùng kính” có nghĩa là cúng dường nhiều thứ lên hình tượng đức Phật hoặc bảo tháp

¹BA438 *Subāhu-paripṛcchā-tantra*, {*Đồng Tử Vấn Mật Điển*} P428: 41.5.5-7.

6) “Nương tựa vào danh hiệu” có nghĩa là nghe đọc tụng và ghi nhớ danh hiệu các đức Phật và con cái của các đấng Đại Điều Ngự.

Sáu loại đối trị này chỉ là những đối trị được nói tới trong *Bồ-tát Học Luận* của ngài Tịch Thiên. Còn có nhiều loại đối trị khác nữa.

3” Năng lực quay đi với lỗi lầm

Năng lực thứ ba là thật sự kiềm chế mình không phạm mười nghiệp bất thiện. Trong *Nhật Tạng Kinh*, {*Kinh Tạng về ánh mặt trời*} Đức Phật nói sự kiềm chế này tiêu diệt mọi nghiệp, mọi phiền não, và mọi ngăn che đối với giáo pháp do thân, khẩu, ý tạo nên vì nghiệp giết hại và những nghiệp tương tự. Năng lực thứ ba diệt trừ những hành động xấu mà trước đây do chính mình làm, khiến người khác làm, hoặc vui khi thấy người khác làm. Sám hối mà thiếu thái độ hết lòng kiềm chế sẽ là những lời nói suông. *Giới Kinh Luận Thích* của ngài Pháp Tú giải thích rằng Đức Phật nghĩ tới sự kiện này khi trong kinh ngài nói: “Có sự kiềm chế sau này không?” Do đó, điều tối quan trọng là phải có thái độ kiềm chế mà trong đó quý vị có niềm tin vững chắc là sẽ không tái phạm hành động đó nữa. Hơn nữa sự phát triển thái độ này tùy thuộc vào năng lực thứ nhất.

4”Năng lực nền tảng

Năng lực thứ tư là quy y Tam Bảo và nuôi dưỡng tâm Bồ-đề. [198] Về điểm này, đấng Điều Ngự nói tổng quát về nhiều loại phương tiện mà nhờ đó người sơ cơ có thể tiêu trừ tội lỗi. Tuy nhiên, một đối trị đầy đủ đòi hỏi sự hiện diện của tất cả bốn năng lực.

Tội lỗi được tiêu trừ bằng một số cách. Một cách là các đau khổ nhỏ xuất hiện thay vì phải chịu những đau khổ lớn của kiếp tái sinh trong các cảnh giới khốn khổ. Một cách khác là, ngay cả khi quý vị phải sinh ra trong một cảnh giới khốn khổ, quý vị không phải chịu những khổ đau của cảnh giới đó. Một cách khác nữa là

chỉ một cơn nhức đầu trong đời hiện tại cũng đủ tiêu trừ tội lỗi. Cũng vậy, những tội mà quả của nó quý vị phải chịu trong một thời gian dài có thể trở thành tội mà quý vị chỉ phải nhận quả trong một thời gian ngắn hoặc không phải nhận quả gì hết. Không có gì chắc chắn về cách thức tội được tiêu trừ bởi vì nó tùy thuộc vào người sám hối có nhiều sức mạnh hay ít sức mạnh, biện pháp đối trị có đủ bốn năng lực hay không, mãnh liệt hoặc không mãnh liệt, lâu dài hoặc ngắn ngủi, v.v...

Câu nói “ngay cả trong một trăm đại kiếp nghiệp cũng không mất đi” trong kinh và luật là nói về nghiệp mà quý vị chưa áp dụng cách đối trị gồm bốn năng lực. Tuy nhiên, nếu quý vị tịnh hóa bằng phương cách đối trị có bốn năng lực được đề cập ở trên, người ta nói rằng quý vị sẽ tiêu trừ được cả những nghiệp mà quý vị bắt buộc phải nhận lãnh. *Hiện Quán Trang Nghiêm Chú Giải (Abhisamayalamkaraloka)* của ngài Haribhadra {Su Tử Hiền} nêu lên:¹

Như thế, với các phương cách đối trị mãnh liệt người có thể hoàn toàn tiêu diệt các yếu tố không thuận lợi. Những yếu tố không thuận lợi này suy giảm khi người làm chủ được nhóm các phương cách đối trị. Điều này, lấy thí dụ, cũng giống như vết ô trên vàng. Bởi vì tất cả những thứ chẳng hạn như các chướng ngại đối với giáo pháp nhất thiết là sẽ suy giảm như vừa được giải thích, người sẽ hoàn toàn tiêu diệt những vi phạm xuất phát từ lòng kiêu ngạo.

Người nên hiểu câu: “Bất kỳ nghiệp nào, dù cả một trăm đại kiếp...”, phải được bỏ nghĩa bằng: “Nếu người chưa tu tập nhóm phương cách đối trị”. Nếu không phải như vậy, câu nói này sẽ mâu thuẫn với suy luận và với nhiều kinh điển.

Người cũng có thể hiểu lời diễn tả của Đức Phật: “nghiệp mà quả của nó người chắc chắn sẽ nhận lãnh”, đi kèm theo câu

¹BA439

Āryaṣṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā-vyākhyāna-abhisamayalamkāraloka-nāma {*Bát Thiên Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận Hiện Quán Trang Nghiêm Tập*}, P5189: 510.14-19.

bỏ nghĩa là người chưa tu tập nhóm phương cách đối trị. Nên hiểu rằng lời diễn tả của Đức Phật: “nghiệp mà quả của nó người sẽ không chắc chắn nhận lãnh”, nói tới những quả chỉ đôi khi xảy ra mà thôi, ngay cả cho dù người có thể đã không tu tập nhóm phương cách đối trị. [199]

Bằng cách thức này, sám hối, kiềm chế, v.v... làm suy yếu khả năng kết trái của nghiệp. Nghiệp như vậy sẽ không kết trái ngay cả khi tiếp xúc với các duyên khác. Cũng vậy, người ta nói rằng giận dữ và sự phát sinh tà kiến làm suy yếu khả năng sinh quả của các thiện căn. *Luận Lý Tâm Yếu (Tarka-jvālā)* của ngài Thanh Biện nói:¹

Tà kiến và ác ý làm suy yếu các nghiệp lành. Các phương cách đối trị như từ bỏ, kiềm chế, và sám hối tội lỗi làm suy yếu các nghiệp xấu. Bất cứ khi nào có sự hiện diện của những thái độ này, chúng sẽ làm giảm tác dụng của các chủng tử do nghiệp thiện và bất thiện lưu lại, cho dù sự kết hợp các duyên để nghiệp có tác dụng đã đầy đủ. Như vậy quả từ đâu lại, và nó sẽ như thế nào? Bởi vì không có sự kết hợp các duyên để duy trì hiệu lực của các chủng tử do nghiệp lưu lại, thời gian để chủng tử được duy trì đã thay đổi. Vì nguyên do này, nghiệp đã hoàn toàn bị tiêu diệt. Như người ta từng nói: “Hơn nữa, bằng cách giữ gìn giáo pháp cao cả người sẽ trải nghiệm trong đời này quả của một tội mà hệ quả của nó người chắc chắn sẽ phải nhận lãnh”. Và: “Hơn thế nữa, với cách đối trị này, nghiệp phải tái sinh trong các cảnh giới khốn khổ chuyển thành một con nhúc đầu mà thôi”.

Thắc mắc: Nếu nghiệp mà đáng lẽ mang lại kiếp tái sinh trong một cảnh giới khốn khổ có thể được làm cho suy yếu

¹BA440 *Madhyamika-hṛdaya-tarka-jvālā* {*Trung Đạo Tâm Yếu Luận*}, P5256: 82.5.6-83.1.3.

và quả của nó trở thành một cơn nhức đầu mà thôi, làm sao như vậy lại có thể coi là hoàn toàn tiêu trừ?

Trả lời: Quả cực điểm của một nghiệp tội lỗi sẽ là việc phải trải qua đau khổ trong các cõi địa ngục. Thế nhưng với cách đối trị này, người không phải trải qua dù chỉ một chút đau khổ nhỏ ở các cõi địa ngục. Tại sao việc này lại không thể coi là hoàn toàn tiêu trừ? Tuy nhiên, làm sao mà kết quả nhức đầu và những thứ tương tự lại có thể là thí dụ của nghiệp không mang lại quả?

Quý vị chưa tìm ra cách đối trị tiêu diệt được chủng tử của các phiền não. Tuy vậy, quý vị đã làm suy yếu nghiệp bằng một duyên tương phản. Hậu quả là, ngay cả các duyên khác có đến cùng nhau, nghiệp cũng không kết trái hoàn mãn. Quý vị có thể thấy rất nhiều trường hợp như thế qua cá nhân và quả bên trong chính mình và bên ngoài.

Do đó, dù cố gắng tích lũy nhiều phước đức, nhưng nếu quý vị không đề phòng các nguyên nhân tiêu hủy các nghiệp thiện chẳng hạn như giận dữ, nghiệp lành sẽ không sinh quả, như nói ở trên. Cho nên quý vị phải gắng sức đề phòng các nguyên nhân tiêu hủy nghiệp thiện và nỗ lực đối trị nghiệp bất thiện. [200]

Thắc mắc: Nếu quý vị có thể hoàn toàn tiêu trừ ngay cả những nghiệp rất sâu nặng, tại sao kinh lại nói: “Ngoại trừ những quả thành hình của những nghiệp khi trước”?

Trả lời: Không có sai lầm gì trong cách suy luận này. Đức Phật nói như vậy với chủ đích sau đây: khi quả thành hình như đui mù đang xảy ra, khó mà có thể dùng cách đối trị để tiêu trừ. Tuy nhiên, điều dễ dàng là ta có thể chặn đứng không cho quả phát khởi vào thời điểm nhân, nghĩa là vào lúc quả chưa xảy ra. *Luận Lý Tâm Yếu* nói:¹

¹BA441 Ibid., P5256: 83.1.3-83.2.1.

Thắc mắc: Nếu một tội chướng có thể hoàn toàn bị diệt trừ, tại sao Đức Phật dạy: “Ngoại trừ những quả thành hình của những nghiệp khi trước”?

Trả lời: Đức Phật dạy điều này trong khi đang nghĩ tới trường hợp các nghiệp đui mù, chột mắt, khập khiễng, què chân, câm, điếc, và các trường hợp tương tự khi không còn khả năng tiêu diệt quả của nghiệp đã thành hình.

Chủ đích dưới dạng một nhân sẽ đi tới chỗ kết thúc khi quý vị có một động lực khác. Điều này được minh chứng bằng trường hợp những người [đã phạm tội sát nhân nhưng sau đó ăn năn] như Vô Não, A-xà-thế, A-dục và Svaka, và những người đã giết cha mình.¹

¹BA442 Vô-não (skt. Agulimāla) là một môn đồ Bà La Môn, người đã tu tập sai lầm bằng cách giết người và đeo chuỗi được khâu lại bằng những ngón tay của những người chết, và coi chuyện sát hại người là một hành động tín ngưỡng linh thiêng. Sau khi ông giết 99 người, người thứ 100 mà ông gặp là mẹ ông. Trong khi đang đuổi giết mẹ, thì Đức Phật xuất hiện, ông bèn buông tha mẹ mà đuổi theo Phật. Tuy nhiên, sau vài câu trao đổi với Phật, ông được Phật cảm hóa. Hối hận vì những tội lỗi của mình, ông bèn xin theo Phật. Với thiên nhãn thông, Phật nhìn thấy có thể hóa độ được vì những thiện nghiệp trong những đời trước của ông nên nhận lời. Sau khi gia nhập tăng đoàn và dụng công tu tập ông đã đắc quả A-la-hán. A-xà-thế (skt. Ajātashatru) là con vua xứ Ma-kiệt-đà (skt. Magadha). Theo truyền thuyết thì lúc mang thai A-xà-thế, mẹ ông thường đòi uống máu lấy từ đầu gối của chồng. Các nhà chiêm tinh đều tiên đoán sau này A-xà-thế sẽ giết vua cha. Thực đúng như vậy, A-xà-thế đã giết cha đoạt ngôi. Theo sử liệu Phật giáo, A-xà-thế đã bắt giam và bỏ đói cho vua cha chết trong ngục thất. Sau khi giết cha lên ngôi, A-xà-thế hối hận đến mức sinh ra bệnh nặng. Nhà vua đến gặp đức Phật và được Phật dạy cho kinh Đại Bát-niết-bàn để rửa sạch nghiệp chướng. Đạo Phật bắt đầu hưng thịnh vào thế kỷ thứ 3 trước Tây lịch dưới sự bảo trợ của vua A-dục (skt. Asoka), người trị vì xứ Ma-kiệt-đà. Trước khi theo Phật giáo, vua A-dục đánh chiếm các nước lân cận biển Ma-kiệt-đà thành một đất nước hùng mạnh với lãnh thổ bao trùm hầu hết

Thắc mắc: [Vào lúc chết] Vua A-xà-thế và những kẻ giết mẹ đã phát khởi các thái độ thiện lành. Tại sao họ phải tái sinh ở Địa Ngục Vô Gian? Có phải họ không tiêu trừ được nghiệp chướng?

Trả lời: Chúng ta được dạy rằng họ tái sinh ở những chỗ như Địa Ngục Vô Gian để họ phát triển niềm tin chắc chắn vào nghiệp và nghiệp quả của họ. Đó không phải là trường hợp họ không hoàn toàn tiêu trừ được nghiệp còn sót lại của họ. Giống như trái banh bằng lụa rơi xuống rồi nảy lên lại, họ sinh ở địa ngục và rồi được giải thoát. Họ cũng không bị những vòng lửa của địa ngục, v.v... đụng chạm tới. Như thế, cả hai điều đã được chứng minh là quý vị có thể hoàn toàn tiêu diệt tội lỗi và nghiệp chướng phải sinh quả.

Với một số người đặc biệt, tiêu diệt nghiệp không phải là điều chắc chắn có thể làm được. Đức Phật nói về điếm này trong *Định Vương Kinh*. Vua Śuradatta {Thánh Ban} giết chết Supuṣpacandra {Mộc Nguyệt} và hối hận về việc này.¹ [201] Nhà vua xây một bảo tháp và cúng dường rất nhiều phẩm vật. Mỗi ngày ông sám hối tội lỗi ba lần. Ông làm việc này trong 950 tỉ năm. Mặc dù ông giữ gìn giới luật đúng đắn như vậy, khi chết ông bị tái sinh vào Địa Ngục Vô Gian. Trong mười hoặc hai

miền Bắc Ấn Độ. Sau trận đánh với vương quốc Kalinga, vua A-dục rất hối hận nên đã từ bỏ chính sách xâm lược, thành lập một vương quốc cai trị bằng giáo pháp của đức Phật. Nhà vua đã khánh thành nhiều công trình công cộng nhằm tưởng nhớ đức Phật và phát triển các bảo tháp. Qua những chỉ dụ được khắc chạm lại trên các trụ đá rải rác khắp nơi trong vương quốc, chúng ta thấy được những quan điểm và sắc luật của nhà vua luôn cố gắng thực thi tư tưởng đạo Phật. Svaka là người đã giết chính mẹ mình.

¹BA443 Đây là câu chuyện về vua Sūradatta {Nhật Tất Đạt} trong SR (chương 35) (Vaidya 1961:239; P795: 14.1.4-14.2.8) Supuṣpacandra {Mỹ Hoa Nguyệt} là thầy dạy đạo của các bà hoàng hậu của nhà vua và là một vị Bồ-tát.

mười đại kiếp ông phải trải qua vô lượng khổ đau – bị móc mắt, v.v. . .

Tuy thế, sám hối tội lỗi không phải là việc làm vô nghĩa. Vì nếu quý vị không sám hối tội lỗi, quý vị sẽ phải chịu khổ nhiều hơn, lâu hơn là nếu quý vị đã sám hối.

Qua sám hối và kiềm chế quý vị có thể thanh tẩy những tội lỗi không còn để lại một chút dư nghiệp nào nữa. Tuy nhiên, có một khác biệt rất lớn giữa thanh tịnh chưa bao giờ bị một lỗi lầm nào làm ô nhiễm với thanh tịnh đạt được qua việc sám hối lỗi lầm đó. Thí dụ, *Bồ-tát Địa* nói:¹

Ngươi có thể sửa sai một vi phạm căn bản qua việc thọ giới Bồ-tát. Tuy nhiên, trong đời này ngươi không thể nào đạt tới địa vị Bồ-tát thứ nhất được.

Hơn nữa, *Biến Nhiếp Nhất Thiết Nghiên Ma Kinh*² nêu lên rằng mặc dù quý vị được rửa sạch tội lỗi, quý vị sẽ cần ít nhất mười đại kiếp mới đạt được địa vị nhẫn nhục [địa vị thứ hai trong bốn địa vị của con đường chuẩn bị].

Ngài Văn-thù-sư-lợi trẻ trung hỏi: “Bạch đức Thế Tôn, nếu có người, bị ảnh hưởng của bạn bè tội lỗi, làm điều như từ bỏ giáo pháp, bạch Thế Tôn, làm sao người này có thể được giải thoát khỏi nghiệp chướng đó trong đời này?”

Đức Thế Tôn trả lời: “Văn-thù-sư-lợi, nếu người sám hối tội lỗi ba lần mỗi ngày trong bảy năm, người sẽ xóa sạch tội. Sau đó ít nhất là trong mười đại kiếp người mới đạt được địa vị nhẫn nhục”.

¹BA444 Bbh, P5538: 171.1.2.

²BA445 *Sarva-vaidalya-saṃgraha-sūtra* {*Nhất Thiết Quảng Phá Tập Kinh Hay Biến Nhất Thiết Nghiên Ma Kinh nghĩa là kinh về tất cả dòng chuyển*}: 13; P893: 125.3.4-6. Được trích dẫn trong Vaidya 1960: 56.

Do đó, hoàn toàn thanh tẩy có nghĩa là hoàn toàn tẩy sạch sự phát sinh của các nghiệp quả bất hạnh. Tuy nhiên, bởi vì quý vị đã kéo rất dài thời gian cần thiết để đạt những điều như tri kiến của đường đạo, hãy gắng sức ngay từ khởi đầu để không bị các lỗi lầm làm hoen ô. [202] Đức Phật nói vì lý do này bậc thánh không vướng vào, một cách có ý thức, ngay cả những tội lỗi hoặc những vi phạm vi tế nhất, ngay cả khi vì vậy mà bị mất mạng. Nếu cho rằng thanh tịnh đạt được qua sám hối tội lỗi cũng tương tự như trường hợp lỗi lầm chưa hề xảy ra thì cần gì phải hành động như vậy.

Đây cũng là điều hiển nhiên ở thế gian. Mặc dù tay, chân, v.v. bị thương có thể lành, nó sẽ khác với tay chân chưa hề bị thương bao giờ.

Qua nỗ lực như vậy, quý vị nên làm như *Vô Vấn Tự Thuyết* nói:¹

Người có hành vi tội lỗi –
Đã phạm tội và không được phước đức,
Đã lìa xa giáo pháp và đạt điều trái ngược –
Sẽ sợ chết, như con thuyền mong manh tan vỡ trên sông lớn.

Người đã đạt được phước đức và không phạm tội,
Đã thực hành hệ thống giáo pháp của các đấng thiêng liêng,
Sẽ không bao giờ sợ chết,
Như con thuyền vững chắc qua sông.

Đừng hành động giống như người trong câu kệ thứ nhất nhưng làm bất kỳ điều gì có thể được để hành động giống như người trong câu kệ thứ hai.

Hơn nữa, chẳng có bao nhiêu ý nghĩa khi nói nhiều lời hữu lý mà lại hành động buông lung. Cho dù chỉ biết một chút ít, quý vị sẽ được nhiều lợi ích trong việc thực hành bất cứ giảng dạy nào quý vị biết bằng cách buông bỏ điều làm lỗi và tu tập điều chân chính. *Vô Vấn Tự Thuyết* nói²

¹BA446 Ud: 28.39-40; P992: 100.5.8-101.1.2.

²BA447 Ibid.: 4.22-23, 4.27-28; P992: 91.3.2-6.

Người buông thả có thể nói dài dòng về điều gì là hợp lý,
Nhưng chẳng làm theo như vậy.
Như người chăn nuôi đếm gia súc của người khác,
Không đạt được phúc duyên của việc thực hành đức hạnh

Những ai thực hành giáo pháp theo đúng như lời dạy
Diệt trừ tham luyến, thù nghịch và vô minh
Đạt được phúc duyên của việc thực hành đức hạnh,
Cho dù họ có thể ít nói tới điều gì là hợp lý.

Do vui với những điều phù hợp lương tâm
Và sợ thói buông lung,
Các sư tự thoát khỏi các cảnh giới khôn khéo,
Như voi tự thoát ra khỏi bùn lầy.

Do vui với những điều phù hợp lương tâm
Và sợ thói buông lung,
Các sư rũ sạch mọi tội lỗi
Như gió làm rụng lá cây vậy.

Như thế, cái nhìn đúng đắn về duyên khởi và quan hệ nhân quả của hai loại nghiệp là nền tảng không thể thiếu được của các phép tu tập trong mọi thừa và là mục đích của mọi chúng sinh. Như *Băng Hữu Thư* của ngài Long Thọ nói:¹

Nếu người thực sự muốn được vị thế cao (làm người hoặc một vị trời) và giải thoát,
Người phải huân tập chánh kiến. [203]
Với tà kiến ngay cả người hành động tốt
Sẽ có những quả khủng khiếp trong mọi đời.

Do đó, sử dụng những điều đã được giải thích ở trên làm minh họa, người nên đọc *Diệu Pháp Chánh Niệm Hiện Tại, Hiền Ngụ*

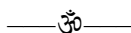
¹BA448 *Suhrl-lekha*: 47: P5682: 236.3.4.

Kinh, Bách Nghiệp Kinh, Bồ-tát Bách Truyện (skt. *Bodhisattvāvadāna-Kalpalarā*), các mở đầu về giới luật,¹ và những kinh điển khác nữa để phát triển một xác tín mãnh liệt và bền vững. Hãy coi đây là mục tiêu có tầm quan trọng quyết định.

¹BA449 *rTogs brjod rgya pa* (nguyên nghĩa *một trăm câu chuyện*) là *Bodhisattvāvadāna-Kalpalarā* gồm 107 câu chuyện, và *Dul ba lung gi rgyud gleng* là những phần khác nhau làm lời nói đầu cho các giải thích về những qui tắc giới luật.

Chương 16: Thái Độ của Người Có Ít Khả Năng

- b) Tầm mức thái độ của người có ít khả năng {hạ căn, căn cơ thấp}
- c) Làm sáng tỏ những quan niệm sai lầm về thái độ của người có khả năng nhỏ



b) Tầm mức thái độ của người có ít khả năng

Trước đây quý vị đã để hết tâm ý vào đời hiện tại, trong khi sự quan tâm của quý vị vào các đời tương lai chỉ đơn thuần là một hiểu biết theo những điều người khác nói. Quý vị đã phát khởi thái độ của người có khả năng nhỏ khi các quan tâm này đổi chỗ. Quan tâm của quý vị vào tương lai đã trở thành tối quan trọng, trong khi quan tâm vào đời hiện tại chỉ còn là phụ thuộc mà thôi. Tuy nhiên, quý vị phải làm cho thái độ này trở thành ổn cố. Như thế, một khi đã có thái độ này rồi, hãy chuyên cần nuôi dưỡng nó.

c) Làm sáng tỏ những quan niệm sai lầm về thái độ của người có căn cơ thấp

Quan niệm sai lầm: Kinh điển nói rằng quý vị phải quay lưng lại với tất cả những điều thù thắng của dòng sinh tử luân hồi. Có người hiểu sai điều này và nghĩ rằng chúng ta đã không chính đáng khi khởi tâm muốn được ở vị thế cao quý [làm người hoặc một vị trời] mà ở trong vị thế này thân thể, của cải, và những điều tương tự đều thù thắng, bởi vì như vậy là vẫn còn ở trong sinh tử luân hồi.

Trả lời: Các đối tượng quan tâm có hai loại: những đối tượng mà quý vị nhất thời siêng năng tìm cầu và những đối tượng mà quý vị tối hậu siêng năng tìm cầu. Ngay cả những người nỗ lực tìm giải thoát vẫn phải siêng năng nhưng {vẫn cần} tạm thời tìm cầu

thân thể hoàn hảo, v.v... trong sinh tử luân hồi. Bởi vì, tới hậu họ sẽ đạt được điều tốt lành chắc chắn qua một loạt đời ở vị thế cao quý. [204]

Hơn nữa, không phải tất cả mọi thứ ở vị thế cao quý – thân thể, của cải, người tùy tùng toàn hảo – đều có trong sinh tử luân hồi. Thân thể hoàn hảo nhất là sắc thân Phật; của cải hoàn hảo nhất là của cải của cõi hóa thân này; và người tùy tùng hoàn hảo nhất là tùy tùng của hóa thân này. Nhắm tới điều này, Đức Di-lặc trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận*¹ nói rằng quý vị đạt được vị thế cao quý làm người hoặc một vị trời bằng bốn toàn hảo đầu tiên:

Của cải, thân thể toàn hảo
Và tùy tùng toàn hảo – vị thế cao quý.

Lại nữa, nhiều kinh văn nói rằng quý vị đạt được sắc thân Phật bằng bốn toàn hảo đầu tiên này.

Cho nên những bậc đạt được toàn trí đã có rất nhiều thành tựu về trí giới, bố thí, nhẫn nhục và những phẩm hạnh tương tự ở tâm mức ngoại lệ trong một thời gian lâu dài. Do đó, những vị này cũng chuyên cần mưu tìm những kết quả của những phẩm hạnh này – vị thế đặc biệt cao quý với thân thể, v.v... của vị thế này.

Sự thành tựu mục tiêu sau cùng, thiện lành chắc chắn, được nói tới trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*:²

Nương tựa vào con thuyền thân người,
Giải thoát mình khỏi dòng sông lớn đầy khổ đau.

Như ngài Tịch Thiên nói, quý vị phải nương tựa vào một đời sống trong một cõi hạnh phúc – được nêu thí dụ trong câu kệ bằng thân người – và vượt qua đại dương sinh tử, đạt toàn giác. Hơn nữa, quý vị phải tuần tự vượt qua trong nhiều đời. Do đó,

¹BA450 MSA: 16.2ab; P5521:11.5.3.

²BA451 BSA: 7.14ab; P5272: 253.3.6.

giới luật – nguyên nhân ưu thế để đạt một thân thể trong một cõi hạnh phúc – là cội rễ của đường đạo.

Hơn nữa, quý vị cần một thân thể trong một cõi hạnh phúc và thân thể này có đầy đủ các điều tốt lành, bởi vì ngay cả nếu quý vị đã thành tựu đường đạo, quý vị sẽ chỉ đạt được ít tiến bộ trong một thân thể không có đầy đủ các điều tốt lành và chỉ có các phẩm hạnh cao quý tới một mức độ nào đó mà thôi. Để được như vậy, tuân thủ một phần các tu tập nền tảng của sa-di và những người ở vị trí tương tự vẫn chưa đủ. Quý vị phải nỗ lực gìn giữ toàn bộ những tu tập nền tảng của người tăng sĩ, v.v...

Quan niệm sai lầm: Có người nói rằng gìn giữ giới luật là nhằm được tái sinh trong một cõi hạnh phúc, quý vị có thể đạt được điều này bằng tu giữ giới một ngày. Vậy tại sao phải làm tăng sĩ, với một đời sống khắc khổ mà chẳng có bao nhiêu ý nghĩa? Người khác nói rằng nếu mục đích của giới giải thoát cá nhân là để trở thành A-la-hán, tại sao phải làm tăng sĩ, và sống đời khắc khổ mà chẳng có bao nhiêu ý nghĩa? Chi bằng quý vị nên quý đời sống người cư sĩ, bởi vì quý vị cũng có thể trở thành A-la-hán trong một đời sống như vậy, và, ngoài ra phải tới hai mươi tuổi quý vị mới có thể trở thành tăng sĩ được.¹

Trả lời: Phải hiểu rằng những lời nói này là thậm vô nghĩa của những người không hiểu những điểm then chốt trong giáo pháp. Tốt hơn là nên gìn giữ đầy đủ các tu tập nền tảng, dần dần nhận giới cao hơn trong khi dùng những giới thấp làm chỗ hỗ trợ.

Tới đây kết thúc phần giải thích về điều phục tâm trong giai trình đạo pháp của người có khả năng nhỏ.

¹Hai mươi tuổi là số tuổi tối thiểu để có thể thọ cụ túc giới (250 giới trong Bắc tông Phật giáo và 227 giới trong Nam tông Phật giáo) và trở thành tì-kheo (tăng sĩ).

Chương 17: Tám Loại Khổ

2) Điều phục tâm trong các giai trình đạo của người có khả năng trung bình

a) Huấn luyện tâm trí

i) Xác định thế nào là tâm hướng tới giải thoát

ii) Phương pháp phát triển tâm hướng tới giải thoát

a' Suy ngẫm về khổ và nguồn gốc của khổ

1' Suy ngẫm về khổ đế - những khuyết điểm của sinh tử luân hồi

a'' Cho thấy tầm quan trọng của việc Đức Phật khẳng định khổ đế là chân lý đầu tiên của Tứ Đế¹

b'' Cách thiền quán thực tế về khổ

1''Suy ngẫm về cái khổ chung của sinh tử luân hồi

(a) Suy ngẫm về tám loại khổ

(i) Khổ của việc sinh ra đời

(ii) Khổ của tuổi già

(iii) Khổ của bệnh

(iv) Khổ của chết

(v) Khổ của việc phải gặp điều bất như ý

(vi) Khổ của việc phải xa lìa điều như ý

(vii) Khổ của việc không có được những thứ mình muốn

¹ Tứ Đế cũng gọi là Tứ Diệu Đế hoặc Tứ Thánh Đế là bốn chân lý cao cả và là giáo lý căn bản của nhà Phật. Bốn chân lý đó là khổ (khổ đế), nguồn gốc của khổ (tập đế), sự đoạn diệt của khổ (diệt đế), và con đường diệt khổ (đạo đế). Xin xem *Tứ Diệu Đế (the Four Noble Truths)* của Đức Đạt Lai Lạt Ma XIV, bản dịch tiếng Việt của Võ Quang Nhân, nhà xuất bản Tôn Giáo, 2008.

(viii) Khổ của ngũ uẩn bị chiếm hữu



2) Điều phục tâm trong các giai trình đạo của người có khả năng trung bình [206]

Con xin cung kính cúi đầu trước các vị thầy tôn kính với tâm bi mẫn rộng lớn.

Hãy ghi nhớ {giữ chính niệm} tới cái chết và suy ngẫm về việc quý vị sẽ sa vào một cảnh giới khôn khổ sau khi chết. Hãy hướng tới tâm xa lìa thế gian và siêng năng mưu cầu một kiếp tái sinh hạnh phúc. Nếu quý vị nỗ lực từ bỏ tội lỗi và trau dồi đức hạnh qua việc thực hành đúng chuẩn mực về quy y và qua suy ngẫm về các nghiệp thiện và bất thiện và sự chắc chắn về kết quả của các nghiệp này, quý vị sẽ có được một kiếp tái sinh hạnh phúc. Tuy nhiên, đừng mẫn nguyện với việc chỉ cần đạt được điều này mà thôi: sau khi quý vị đã phát triển thái độ của người có căn cơ nhỏ, hãy phát triển thái độ của người có khả năng trung bình – đó là, hãy ghé chán tất cả sinh tử luân hồi. Trên cơ sở này, quý vị có thể ước mong trở thành người có khả năng lớn bằng cách phát triển tâm giác ngộ tối thượng.

Do đó, quý vị phải tu tập thái độ của người có căn cơ trung bình. Tại sao? Bởi vì ngay cả khi quý vị đạt được địa vị của một vị thánh hoặc của người, quý vị sẽ sai lầm nếu quý vị tin một vị thế như vậy là có khả năng hỷ lạc do bản chất, bởi vì quý vị vẫn chưa thoát được cái khổ vì duyên sinh¹. Cho nên, trên thực tế, quý vị không có được một hạnh phúc nào cả – đời sống của quý vị rồi cũng sẽ đi đến một kết thúc tệ hại, bởi vì chắc chắn quý vị sẽ lại rơi vào một cảnh giới khôn khổ. Kiếp sống con người hoặc kiếp sống ở cõi trời cũng giống như đang nghỉ trên con vách

¹BA452 Cái khổ trải khắp của duyên sinh là một trong ba cái khổ được bàn chi tiết dưới đây. Hai cái khổ kia là khổ khổ và hoại khổ. Khổ vì duyên sinh cũng gọi là hành khổ.

đứng ngay trước khi rơi xuống vực thẳm. Trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*:¹

Sau khi đã liên tục được những kiếp tái sinh hạnh phúc,
Và được hưởng nhiều vui thú ở đó,
Người sẽ chết và rơi vào đau khổ lâu dài
Và không thể chịu nổi của các cảnh giới khôn khổ.

*Thư Gửi Đệ Tử*², của ngài Nguyệt Quan:[207]

Người liên tục quay vòng trong sinh tử luân hồi,
Tuy vậy ai vào được một cảnh giới hạnh phúc, làm tướng
tịch tĩnh đã là hạnh phúc
Chắc chắn sẽ lại bất lực lang thang
Qua hàng trăm cõi giống và không giống vậy.

Do đó, quý vị không được có một chút ảo mộng nào về các cõi hạnh phúc như là mình đã từng không còn ảo mộng về các cõi khổ đau. Như *Tứ Bách Kệ Tụng* {Bốn Trăm Câu Kệ} của ngài Thánh Thiên nói:³

Các cảnh giới cao làm người trí kinh sợ
Như là sợ địa ngục.
Khó có kiếp sống nào
Lại không làm họ kinh sợ.

Lại nữa, *Bát Thiên Bảo Đức Tập Kệ* {*Kệ Tóm Tắt Trí Tuệ Bát Nhã Tám Ngàn Dòng*} nói:⁴ Những ai có tâm trí bám víu vào sinh tử luân hồi sẽ liên tục không ngừng trôi lăn ở đó.

Thư Gửi Đệ Tử:⁵

¹BA453 BCA: 9.156; P5272; 260.5.8-261.1.1.

²BA454 *Śiṣya-lekha*: 18; P5683: 238.4.8-238.5.1.

³BA455 Cs: 7.14; P5246: 135.5.6.

⁴BA4456 *Ratna-guṇa-saṅcaya-gāthā*, P735: 192.2.8.

⁵BA457 *Śiṣya-lekha*: 87-88cd; P5683: 240.4.5-7.

Người càng nhận thấy mọi chúng sinh hạnh phúc,
Bóng tối mê lầm của người càng dày đặc.
Người càng nhận thấy mọi chúng sinh đau khổ,
Bóng tối mê lầm của người càng giảm đi.
Người càng suy nghĩ về điều vui thú,
Lửa tham luyện càng lan rộng thêm.
Người càng suy nghĩ về điều khó chịu,
Lửa tham luyện càng giảm bớt đi.

Từ thời vô thủy quý vị đã bị điều kiện hóa để tin rằng các điều kỳ diệu của dòng luân hồi là các cội nguồn của hạnh phúc, và quý vị đã có thói quen phóng tưởng lên chúng một hình ảnh sai lầm coi chúng là đẹp đẽ. Nhưng nếu, như là một cách đối trị, quý vị tập thiền quán về những khổ đau và khó chịu của nó, quý vị sẽ diệt trừ được những ý niệm sai lầm này. Ngài Nguyệt Quan nói rằng nếu quý vị xao lãng thiền quán về những điều này, vô minh và tham luyện sẽ tăng trưởng, và quý vị sẽ tiếp tục cung cấp nhiên liệu cho quá trình sinh tử luân hồi. Do đó, điều tối quan trọng là phải thiền quán về những khuyết điểm của dòng luân hồi.

Những khuyết điểm của dòng luân hồi được giải thích trong ba phần sau đây:

1. Huân luyện tâm trí (Chương 17-21)
2. Mức quyết tâm muốn được tự do (Chương 22)
3. Phá tan quan niệm sai lầm (Chương 22)

a) Huân luyện tâm trí

Được giải thích trong hai phần:

1. Xác định thế nào là tâm hướng tới giải thoát
2. Phương pháp phát triển tâm hướng tới giải thoát

i) Xác định thế nào là tâm hướng tới giải thoát

Giải thoát có nghĩa là được tự do thoát khỏi ràng buộc, và các thứ trói buộc quý vị vào dòng luân hồi là nghiệp và phiền não. Bị chúng khống chế, các uẩn¹ được tái sinh theo cách ba tầng: về ba cõi thì các uẩn sinh ra ở dục giới, và v.v.; về loại chúng sinh, chúng được sinh ra làm năm loại [trời, người, súc sinh, ngạ quỷ và địa ngục] hoặc sáu loại [năm ở trên cộng với a-tu-la]; và về loại tái sinh, chúng được sinh ra bằng bốn cách – sinh từ dạ con, sinh từ trứng, sinh từ nhiệt và âm, và hốt nhiên sinh ra². Vì đây là bản chất của sự trói buộc, sự tự do không bị nghiệp và phiền não thôi thúc phải tái sinh chính là sự giải thoát và ước muốn đạt được tự do đó chính là tâm hướng tới giải thoát. Trong từng thời điểm, hoạt động tác hợp của nghiệp và phiền não sinh lên rồi diệt, nhưng sự tiêu diệt này không phải là giải thoát. Cho dù các pháp được sinh ra sẽ không tồn tại trong một *sát-na* thứ hai, sự tiêu diệt này không tùy thuộc vào các duyên dẫn tới giải thoát, chẳng hạn như sự tu tập một phương cách đối trị [trí tuệ vô ngã]. Nếu đây là giải thoát thì mọi người đã được giải thoát mà chẳng

¹Uẩn: (skt. skandha) Trong Phật giáo là sự tập hợp các yếu tố cấu thành một chúng sinh hữu tình. Được phân làm 5 uẩn (ngũ uẩn): (1) Sắc (skt. rūpa), chỉ thân và sáu giác quan (còn gọi là lục căn gồm mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý), do Tứ đại (skt. mahābhūta) tạo thành, đó là đất, nước, gió, lửa. Sắc tạo nên các giác quan và đối tượng của chúng; (2)Thụ (skt. vedanā), tức là toàn bộ các cảm giác, không phân biệt chúng là dễ chịu, khó chịu hay trung tính; (3) Tưởng (skt. saṃjñā), là sự nhận biết các tri giác như âm thanh, màu sắc, mùi vị..., kể cả nhận biết ý thức đang hiện diện; (4) Hành (skt. saṅkhāra), là những hoạt động tâm lí sau khi có tưởng, ví dụ chú ý, đánh giá, vui thích, ghét bỏ, quyết tâm, tình giác. Hành là đối tượng đã tạo nên nghiệp thiện ác...; (5) Thức (skt. vijñāna, pi. viññāna), bao gồm sáu dạng tâm thức (hay thức) liên hệ tới sáu giác quan: tâm thức về mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Thức phụ thuộc vào sáu căn tiếp xúc với sáu trần để hình thành nên sáu thức. Nếu không có thức người ta sẽ không phân biệt được màu sắc hay âm thanh v.v.

²Thuật ngữ tương ứng thường thấy trong các kinh Hán-Việt là thai sinh, noãn sinh, thấp sinh và hóa sinh.

cần nỗ lực gì, và đó là điều vô lý. Do đó, nếu quý vị không tu tập cách đối trị, trong tương lai quý vị sẽ lại tái sinh, bởi vì quý vị chỉ có thể chấm dứt tái sinh bằng cách tu tập biện pháp đối trị.

ii) Phương pháp phát triển tâm hướng tới giải thoát

Sự mong muốn hết khổ vì khát nước dựa trên cơ sở nhận thấy rằng quý vị không muốn bị dày vò do cái khát. Cũng vậy, ý muốn được giải thoát – tức là làm dứt cái khổ do các uẩn bị nghiệp và phiền não chiếm hữu – dựa vào việc nhận ra rằng các uẩn bị chiếm hữu là khuyết điểm đến mức như là chúng có sự đau khổ trong bản chất của chúng. Trừ khi quý vị phát khởi quyết tâm từ bỏ luân hồi qua việc thiền quán về các khuyết điểm của nó, quý vị sẽ không mưu tìm việc chấm dứt cái khổ của các uẩn bị chiếm hữu. *Tứ Bách Kệ Tụng*:¹

Làm sao những người chưa hết bị mê hoặc
Với thế giới này lại hiểu được giá trị của sự an bình?
Dòng luân hồi, cũng giống như nhà ở,
Khó mà từ bỏ.

Phát triển tâm hướng tới giải thoát gồm có hai phần:

1. Suy ngẫm về khổ và nguồn gốc của khổ (Chương 17-20)
2. Suy ngẫm từ cái nhìn của mười hai nhân duyên (Chương 21)

a' Suy ngẫm về khổ và nguồn gốc của khổ

Được giải thích bằng hai phần:

1. Suy ngẫm về khổ đế - các khuyết điểm của dòng luân hồi (Chương 17-19)
2. Suy ngẫm về quá trình sinh tử luân hồi về mặt nguồn gốc của nó (Chương 20)

¹BA458 Cs: 8.12; P5246:136.2.8-136.1.

1'Suy ngẫm về khổ đế - các khuyết điểm của dòng luân hồi

Suy ngẫm về khổ đế sẽ được giải thích về các phương diện:

1. Trình bày tầm quan trọng của việc Đức Phật khẳng định khổ đế là chân lý đầu tiên trong Tứ Đế
2. Cách thiền quán thực tế về khổ

a” Trình bày tầm quan trọng của việc Đức Phật khẳng định khổ đế là chân lý đầu tiên trong Tứ Đế

Thắc mắc: [209] Nguồn gốc thực là nguyên nhân và đau khổ thực là kết quả. Vậy tại sao đức Thế Tôn lại đảo ngược thứ tự này, đau khổ đi trước nguồn gốc, và nói: “Các thầy, đây là chân lý cao cả về khổ; đây là chân lý cao cả về nguồn gốc của khổ”?

Trả lời: Trong trường hợp này, đấng Đạo Sư đảo ngược chuỗi nguyên nhân và kết quả, không phải vì lầm lẫn, nhưng vì sự đảo ngược này có tầm mức rất quan trọng cho việc thực hành. Tại sao? Nếu đầu tiên các đệ tử không phát khởi được một quyết tâm đúng mức để tự giải thoát mình khỏi dòng luân hồi, họ sẽ cắt đứt ngay chính cội rễ của giải thoát. Khi đó làm sao Ngài có thể dẫn dắt họ tới giải thoát được? Như thế, từ lúc đầu, bóng tối vô minh bao trùm các đệ tử; họ lầm tưởng những điều kỳ lạ của dòng luân hồi – mà thực ra là khổ đau – là hạnh phúc. Như *Tứ Bách Kệ Tụng* nói:¹

Thật đại dột! Nếu không có bất cứ một kết thúc nào
Cho biển khổ đau này,
Tại sao người,
Người bị vương mắc trong đó, lại không sợ hãi?

Khi nói “Thật ra [dòng luân hồi] này không phải là hạnh phúc nhưng là khổ đau”, đức Phật giải thích nhiều loại khổ đau, và hướng dẫn các đệ tử để họ không còn ham mê sinh tử luân hồi

¹BA459 Ibid.: 7.1; P5246;135.4.5. 1,459.

và nhận ra nó là khổ đau. Vì đây là điều kiện tiên quyết cần thiết nên đầu tiên Đức Phật nói về khổ đế.

Một khi quý vị nhận ra khổ đau, quý vị thấy mình bị nhận chìm trong biển khổ và nhận ra rằng nếu quý vị muốn được giải thoát khỏi khổ đau, quý vị phải kháng cự lại. Hơn nữa, quý vị nhận ra rằng quý vị không thể chấm dứt khổ đau trừ khi quý vị kháng cự lại nguyên nhân của nó. Bằng cách tìm hiểu nguyên nhân của khổ, quý vị hiểu được nguồn gốc đích thực của nó. Do đó, tiếp theo đức Phật nói chân lý về nguồn gốc của khổ {tập đế}. [210]

Kế tiếp quý vị phát triển một hiểu biết về tập đế, hiểu rằng nghiệp ô nhiễm sinh ra cái khổ của sinh tử luân hồi, rằng phiền não sinh ra nghiệp và rằng ý niệm về ngã là gốc rễ của phiền não. Khi quý vị thấy mình có thể diệt trừ ý niệm về ngã, quý vị thể nguyện sẽ thành tựu sự chấm dứt ý niệm này và đây cũng là chấm dứt khổ đau. Vì vậy, tiếp theo đó Đức Phật nói về chân lý đoạn diệt {diệt đế}.

Thắc mắc: Nếu việc giảng dạy khổ đế thúc đẩy ước muốn giải thoát, sao đức Phật lại không dạy diệt đế ngay sau khi dạy khổ đế?

Trả lời: Không có sai lầm gì cả. Tại sao? Vào lúc này, sau khi quý vị nhận ra khổ đế, quý vị ước muốn được giải thoát và nghĩ: “Phải chi ta đạt được đoạn diệt làm tiêu tan khổ đau này!” Nhưng nếu quý vị chưa xác định được nguồn gốc của khổ đau, và chưa thấy rằng mình có thể diệt trừ được nguyên nhân đó, quý vị chưa thể coi giải thoát là điều có thể đạt được và như thế sẽ không nghĩ: “Ta sẽ thành tựu được đoạn diệt”.

Bằng cách này, khi quý vị quả thật suy nghĩ. “Ta sẽ thành tựu đoạn diệt mà đoạn diệt này là giải thoát”, quý vị sẽ quan tâm đến đạo đế, thắc mắc về con đường dẫn tới đoạn diệt này. Vì lý do này, Đức Phật sau cùng mới nói tới chân lý đường đạo {đạo đế}. Cũng bằng cách này, *Tối Cao Mật Điển* nói:¹

¹BA460 RGV: 4.52; P5525: 30.3.6-7.

Nhận ra mình bị bệnh; diệt trừ nguyên do của căn bệnh;
Đạt được sức khỏe; nương tựa vào cách trị bệnh.
Cũng vậy, người phải nhận ra, diệt trừ, đạt được và nương
tựa vào
Theo thứ tự khổ, nguyên nhân của khổ, sự đoạn diệt của khổ,
và đường đạo.

Hiểu Như vậy, Tứ Đế đã được liên tục giảng dạy trong khắp cả Đại Thừa lẫn Tiểu Thừa. Bởi vì Đức Như Lai đã bao gồm trong Tứ Đế những điểm quan yếu về quá trình luân hồi và sự đoạn diệt của nó, đây là giáo lý thiết yếu để đạt tới tự do. Bởi vì những nét đại cương tóm lược để thực hành này là điều quan trọng nên phải được dạy cho đệ tử theo đúng thứ tự này. Tại sao? Trừ khi quý vị suy ngẫm về khổ để cho tới mức quý vị ghé chán sinh tử luân hồi, nếu không thì ước muốn giải thoát của quý vị sẽ chỉ là chữ nghĩa suông, và bất cứ điều gì quý vị làm chỉ dẫn đến nguồn gốc khổ đau thêm. Trừ khi quý vị suy ngẫm về nguồn gốc của khổ cho tới khi quý vị hiểu rõ cội rễ của sinh tử luân hồi, đó là nghiệp và phiền não, nếu không thì quý vị sẽ giống như người bắn cung không nhìn thấy mục tiêu – quý vị sẽ bỏ mất những điểm trọng yếu của đường đạo. Quý vị sẽ lầm cái không phải đường đạo dẫn tới giải thoát khỏi sinh tử luân hồi là đường đạo và chỉ làm suy kiệt sức mình mà không có kết quả. Sau cùng, nếu quý vị không hiểu sự cần thiết phải diệt trừ khổ và nguồn gốc của khổ, quý vị cũng sẽ không nhận ra giải thoát mà chính giải thoát này loại trừ khổ đau và nguồn gốc của khổ đau; [211] do đó sự quan tâm của quý vị về giải thoát sẽ chỉ là sự tự cao tự đại mà thôi.

b” Thiên quán thực tế về khổ

Thiên quán thực tế về khổ được giải thích trong hai phần:

1. Suy ngẫm về cái khổ chung của sinh tử luân hồi (Chương 17-19)
2. Suy ngẫm về những cái khổ riêng (Chương 19)

1” Suy ngẫm về cái khổ chung của sinh tử luân hồi

Phần này được chia thành ba mục:

1. Suy ngẫm về tám loại khổ
2. Suy ngẫm về sáu loại khổ (Chương 18)
3. Suy ngẫm về ba loại khổ (Chương 19)

(a) Suy ngẫm về tám loại khổ

Thiền quán theo những gì được trình bày trong *Bảng Hữu Thư*¹ của ngài Long Thọ:

Tâu Bệ Hạ², hãy thôi say mê sinh tử luân hồi,
Đó là nguồn gốc của nhiều khổ đau –
Bị cướp mất những thứ ngài muốn,
Cái chết, bệnh tật, tuổi già, và v.v.

Ở đây, nuôi dưỡng một ý thức thôi say mê dòng luân hồi có nghĩa là suy ngẫm về nó, thấy đó là nguồn gốc của rất nhiều đau khổ. Tám loại khổ bao gồm bốn loại mà ngài Long Thọ nói rõ {trong bài kệ trên} – bị cướp mất những thứ mình muốn, v.v. – cũng như bốn cái khổ còn lại được hiểu bằng chữ “v.v.”.³ Đức Thế Tôn dạy về tám cái khổ này trong nhiều kinh điển khi ngài nhận dạng Khổ đế.

¹BA461 *Suhrl-lekha*: 65; P5682: 236.5.4.

²BA462 Đọc des để biết về nges ở LRCM, dòng 5; des pa = “tâu bệ hạ”. *Suhrl-lekha* được viết cho Vua bDe-spyod, đôi khi được xác định là Gautamiputra Satkarni của triều đại Satavahana.

³BA463 Bốn khổ này sẽ được nhắc tới sau. Đó là khổ của (1) sinh, (2) gặp điều bất như ý {oán tăng hội khổ}, (3) tìm kiếm mà không được điều mình muốn {cầu bất khả đắc}, (4) ngũ uẩn bị chiếm hữu {ngũ uẩn xung thịnh khổ}. {Tám loại khổ (hay bát khổ) bao gồm: (1) sinh khổ, (2) lão khổ, (3) bệnh khổ, (4) tử khổ, (5) chia ly khổ, (6) oán hận khổ, (7) cầu bất đặng khổ, (8) ngũ uẩn xung thịnh khổ hay ngũ uẩn sở hữu khổ}.

Trong mỗi thời quý vị thiền quán về giáo lý chung với người có khả năng trung bình, quý vị cũng dùng những giáo lý chung mà tôi đã giải thích trong phần nói về việc thực hành thích hợp cho người có khả năng nhỏ. Về những giáo lý không dùng chung với người có khả năng nhỏ, nếu tâm quý vị mạnh, hãy bền vững thực hành chúng trong thiền quán đúng như cách ta viết ở đây; nếu tâm quý vị yếu, hãy bỏ qua phần đọc tụng kinh điển, chỉ thiền quán về ý nghĩa những điểm tôi đã phác lược ở đây.

Mặc dù đây là những thiền quán phân tích, tuy vậy đối với cảnh giới trong tâm, quý vị vẫn phải chặn đứng trạo cử, v.v...,¹ trong sự liên hệ đến đối tượng tinh thần của quý vị, thì đừng dính mắc vào các thứ khác – thiện, bất thiện, hoặc trung tính về mặt đạo đức – ngoại trừ đối tượng mà quý vị đang thiền quán. Không để cho tâm mình bị rơi vào ngủ quên, tối nặng, hoặc buông lung, hãy thiền quán liên tục trong trạng thái tâm thức trong suốt và thanh khiết. Bởi vì như *Nhập Bồ-đề Hành Luận* nói, thực hành thiện pháp sẽ có ít kết quả nếu tâm xao lãng:²

Bậc Thấy Biết Thực Tại³ đã nói rằng
Cầu nguyện, khổ hạnh, và những thứ như thế –
Cho dù thực hành trong một thời gian lâu dài –
Cũng không ích lợi gì nếu thực hành với tâm xao lãng. [212]

Cũng vậy, *Đại Thừa Dưỡng Tín Kinh (Mahāyāna-prasāda-prabhāvanā-sūtra)* nói:¹

¹BA464 Ở đây nói đến năm lỗi lầm làm chướng ngại thiền quán {Ngũ triền cái}: lười biếng, quên chủ đề thiền quán, lay động không yên và buông lung không nghiêm chỉnh, không áp dụng biện pháp đối trị, và áp dụng quá mức biện pháp đối trị.

²BA465 BCA: 516; P5272: 248.5.4.

³BA466 "Bậc Thấy Biết Thực Tại" được dịch theo bản Tạng ngữ. Tuy nhiên trong bản tiếng Phạn, từ này là sarvavit, nghĩa là "toàn trí" {toàn giác hay nhất thiết trí}. Từ này được Prajñākaramati {tên dịch nghĩa là Bát Nhã Chi Huệ} xác nhận và giải thích là sarvajna.

Này đưa con của gia đình thiện hảo, từ những điểm liệt kê này người nên biết rằng niềm tin vào Đại Thừa của những bậc Bồ-tát, và tất cả những gì sinh ra từ Đại Thừa, xuất phát từ việc thiền quán đúng đắn ý nghĩa và giáo pháp với tâm không xao lãng.

Ở đây: “tâm không phân tán” có nghĩa là tâm không lang thang tới các đối tượng không phải là đối tượng thiện hảo đang được thiền quán; “ý nghĩa và giáo pháp” chỉ ý nghĩa và từ ngữ; và “thiền quán đúng đắn” có nghĩa là phân tích và suy ngẫm với sự phân biệt. Điều này cho thấy rằng bất cứ sự thành tựu một phẩm hạnh thiện lành nào trong ba thừa cũng đều đòi hỏi cả sự chú tâm không xao lãng lẫn sự phân biệt bằng phân tích. Do đó, Đức Phật nói bất cứ sự thành tựu một phẩm hạnh thiện lành nào trong ba thừa cũng đều đòi hỏi một tình trạng tâm vừa có (1) [định], một sự định từ thiền thực sự, hoặc một tình trạng tương tự như vậy, nhất tâm trụ trên đối tượng thiện đức, không xao động ra khỏi đối tượng đó; và (2) [tuệ], một sự thấu suốt, hoặc một phẩm chất tương tự như vậy, phân tích kỹ càng một đối tượng thiền quán thiện đức và phân biệt được cả bản chất chân thật và tính đa dạng của các hiện tượng. Tương tự, *Kinh Giải Thâm Mật* (*Samdhi-nirmocana-sūtra*) nói:²

¹BA467 *Ārya-Mahāyāna-prasaḍa-prabhāvanā-mahāyāna-sūtra* {Nghĩa là Kinh Đại thừa về việc vun trồng niềm tin nơi Đại thừa} là tựa đề trong P. Theo Namdol (1985: 205-206), Kamālāsila {Tên dịch nghĩa Liên Hoa Giới}, trong tập *Bhāvanā-krama* {*Thiền Hành* hay *Giai trình Thiền*} (P5310:31.5.6-7), dùng tựa đề *Mahāyāna-śradhā-bhāvana-sūtra*.

²BA468 *Ārya-samdhi-nirmocana-nāma-mahāyāna-sūtra* {*Giải Thâm Mật Đại Thừa Kinh*}: 8.12; P774:17.3.3-4.

Di-lặc, người nên biết rằng tất cả các phẩm hạnh thiện lành, thế gian hoặc xuất thế gian, của bậc Thanh Văn, Bồ-tát hoặc của các Đức Như Lai là do kết quả của định và tuệ.

Lý giải “định từ thiên” và “tuệ giác” ở đây là bao gồm cả định và tuệ thật sự và các tình trạng tâm tương tự như vậy. Bởi vì quý vị không chắc chắn là tất cả các phẩm hạnh thiện đức của ba thừa đều phát triển như là kết quả của định và tuệ thật sự.

(i) Khổ của việc sinh ra đời

Có năm điểm để thiên quán:

1) Sinh là khổ bởi vì nó liên quan đến đau đớn: [213] Sinh đi kèm theo nhiều cảm giác đau đớn dữ dội cho bốn loại chúng sinh sau đây: chúng sinh sinh ra ở địa ngục, ngã qui lúc nào cũng đau khổ, chúng sinh sinh ra từ dạ con, và chúng sinh từ trứng sinh ra.

2) Sinh là khổ bởi vì nó liên hệ đến những khuynh hướng bất toàn:¹ tất cả các yếu tố cấu hợp {hữu vị} của ba giới, bởi vì chúng liên hệ tới các khuynh hướng bất toàn mà các khuynh hướng này khế hợp với lớp của các phiền não, nên không thích hợp [cho việc phục vụ đức hạnh] và không thể kiểm soát được. Hơn nữa, một khi quý vị sở hữu những yếu tố cấu hợp của một chúng sinh trong ba cõi, quý vị cũng bị trói buộc vào các khuynh hướng bất toàn mà các khuynh hướng này khế hợp với lớp của các phiền não. Tóm lại, vì các yếu tố cấu hợp có liên hệ tới các hạt giống mà các hạt giống này phát khởi, duy trì và làm tăng trưởng các phiền não, nên chúng không thích hợp cho việc phục

¹BA469 “Khuynh hướng bất toàn” dịch từ cụm từ “dysfunctional tendencies” trong tiếng Anh và cụm từ tiếng Anh lại được dịch từ *daustulya*, *gnas* *ngan* *len*. Như đoạn này cho thấy, cụm từ này chỉ sự hiện diện của các hạt giống, hoặc những tiềm ẩn có tính dẫn dắt, đưa tới các nghiệp phiền não, và cách thức mà theo đó những tiềm ẩn có tính dẫn dắt này làm chúng ta khó sử dụng thân tâm để tu tập đường đạo. Có thể hiểu là các *tập khí nghiệp*.

vụ đức hạnh; hơn nữa, quý vị không thể kiểm soát được chúng như quý vị muốn.

3) *Sinh là khổ bởi vì nguồn gốc của khổ chính là*: quý vị sinh ra trong ba cõi và trên cơ sở đó, quý vị phải khổ vì già, bệnh và chết.

4) *Sinh là khổ bởi vì nó là nguồn gốc của các phiền não*: khi quý vị sinh ra trong dòng luân hồi, tam độc của tâm phát khởi đối với các đối tượng của tham, sân và si và kết quả là thân và tâm bị bất an và đau đớn, và quý vị không thể có hạnh phúc. Phiền não dày vò thân tâm quý vị bằng rất nhiều cách.

5) *Sinh là khổ bởi vì đó là một chia lìa không ai muốn*: sinh nào cũng kết thúc bằng cái chết, đó là điều không ai muốn và {điều đó} chỉ khiến cho quý vị phải chịu khổ đau mà thôi.

Do đó, ngay lúc sinh ra quý vị đã bị trói buộc vào đau đớn và phải chịu những khuynh hướng bất toàn. Sinh dẫn tới bệnh, già, v.v. cũng như dẫn tới phiền não và cái chết. Hãy cũng suy xét xem bằng cách nào những thứ này gây ra đau khổ.

Đặc biệt là những đau khổ mà quý vị phải trải qua trong bụng mẹ như được mô tả trong *Đệ Tử Thư {Thư Gửi Học Trò}* của ngài Nguyệt Quan¹ [214]

Sau khi ngời nhập thai, tình trạng này giống như địa ngục,
Ngời bị vây hãm bởi cái dơ bẩn hôi tanh
Và bị vây hãm trong bóng đen tối kịt.
Thân ngời bị bó rọ, ngời phải chịu khổ đau khôn cùng.

Kinh Nhập Thai giải thích nghĩa của những từ ngữ này:²

¹BA470 *Sīṣya-lekha*: 19; P5683:238.5.1-2.

²BA471 *Garbhāvākraṅti-sūtra* {Tên đầy đủ: *Ārya-nanda-garbhāvākraṅti-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra* – dịch là: *Hoan Hỷ Nhập Thai Thích Đại Thừa Kinh* – Ở đây Hoan hỷ hay Khánh Hỷ là tên của một người}, P760: 110.2.6-110.3.3. Về đoạn này, Tsongkhapa dường như đã dùng một bản dịch khác.

Đờ dáy với các khối lượng nước tiêu, những chất tựa như óc, nước bọt dày đặc, và chất tủy, thai nhi nằm ở phía trên ruột và bên dưới bao tử, trong một chỗ đầy những chất đờ dáy và là ổ chứa của không biết cơ man nào là vi khuẩn, với hai lỗ rất hôi thối và những chỗ trống và lỗ hổng trong xương. Phía trước của thai nhi hướng về xương sống và lưng hướng về thành bao tử. Nó được nuôi dưỡng hàng tháng bằng máu tử cung của mẹ nó. Những mảnh thực phẩm mà mẹ nó ăn được nghiền bằng hai hàm răng rồi nuốt xuống. Trong khi được nuốt xuống, thức ăn được thấm nước từ bên dưới bằng nước bọt và chất nước rỉ ra từ các vết mụn trong miệng, trong khi lại còn bị làm cho đờ bản từ phía trên bằng nước bọt đặc sệt. Những chất còn lại của thức ăn giống như đồ nôn mửa này đi vào từ bên trên qua lỗ của cuống rốn làm cho bào thai tăng trưởng. Qua các trình tự đặc lại, rung động, kéo dài và gom tròn, bào thai được hoàn toàn chuyên hóa thành thai nhi với tay và chân. Nhau bao bọc tay chân và má. Có mùi hôi giống như một miếng giẻ cũ dành để lau đờm dãi, mùi tanh hôi thật không thể chịu nổi. Phủ kín trong bóng tối dày đặc, nó di chuyển lên xuống. Những vị đắng, chua, cay, mặn, hăng, và chất của thức ăn tác động tới nó như than nóng vậy. Giống như giun sán, nó sống bằng những chất lỏng đờ dáy; nó ở trong một đầm lầy rỉ ra chất đờ bản đang thối rữa. Sức sống của nó không ổn định. Sức nóng của cơ thể mẹ nó dày vò, làm nóng và làm cho nó nóng quá độ ở ba mức: ít, vừa, và cao độ. Nó phải trải qua cái đau đớn khôn khổ, cực độ, dữ dội và không thể chịu nổi. Bất cứ khi nào mẹ nó di chuyển một chút, di chuyển vừa phải hoặc di chuyển nhiều, nó cũng di chuyển như vậy, bị ức chế bằng năm thứ xiềng xích.¹ [215] Nó phải trải qua cái đau đớn khôn khổ, cực độ, dữ dội, không thể chịu nổi, và hầu như không thể nào ý niệm được, dường như là nó bị đẩy vào trong một hầm than đang cháy rực.

¹BA472 Năm xiềng xích là hai tay, hai chân, và đầu.

Tương tự, người ta nói rằng thai nhi bị tổn thương trong dạ con khi người mẹ ăn quá nhiều hoặc quá ít; ăn thực phẩm quá béo, cay, lạnh, nóng, mặn, chua, ngọt, đắng, hăng, hoặc chát; say mê tình dục quá mức; chạy quá nhiều hoặc quá nhanh; nhảy hoặc bơi lội; ngồi hoặc ngồi xôm trước lửa. Người ta cũng nói rằng thai nhi bị bao tử giam hãm và ruột giữ chặt lại, giống như là nó bị trói buộc bằng năm thứ xiềng xích hoặc bị xiên mình trên cọc nhọn.

Lại còn có thêm những đau khổ khác nữa khi đứa trẻ chui từ dạ con và được sinh ra ngoài. *Đệ Tử Thư* của ngài Nguyệt Quan nói:¹

Nó bị nghiền từ từ, giống như những hạt mè trong máy ép dầu.

Và rồi bằng cách này hoặc bằng cách khác nó được sinh ra.

Tuy nhiên, những ai không mất mạng tức thì

Phải an phận chịu đau đớn.

Thân thể sưng và lớn lên trong đờ ỉn

Bị trầy đầy chất nhờn của dạ con và có mùi tanh hôi không thể chịu nổi.

Trí nhớ bị mất đi vì bị hành hạ như vậy,

Giống như có một mụn nhọt sưng đỏ bị vỡ bệt hoặc như sắp sửa nôn thốc tháo ra.

Kinh Nhập Thai giải thích nghĩa của những từ ngữ này:²

Vì thế, khi tất cả các chi lớn và chi nhỏ đã phát triển, thai nhi cọ quây trong một chỗ nước tiểu, tối đen ghê gớm, ở đó rỉ ra những chất rửa nát, mùi tanh hôi không thể chịu nổi, bị ô nhiễm vì phân và nước tiểu, và liên tục nhỏ ra chất đờ dầy

¹BA473 *Sīśya-lekha*: 20-21; P5683:238.5.2-4.

²BA474 *Garbhāvākraṅti-sūtra*, P760: 110.2.6-110.3.3. Về đoạn này, Tsongkhapa dường như đã dùng một bản dịch khác.

hôi thối, máu và các chất lỏng rữa thối. Năng lực sinh ra bằng sự chín mùi của các nghiệp khi trước khiến chân nó xoay lên và đầu quay xuống hướng về lối ra. Cả hai cánh tay bị gò lại, nó bị nghiền nhẹ nhẹ, nghiền vừa vừa và hoàn toàn bị nghiền nát giữa hai cái máy bằng xương. [216] Những đau đớn khôn khổ, cực độ, dữ dội và không thể chịu nổi khiến cho tất cả các chi của thân thể – đau như vết thương còn mới – biến thành màu xanh. Tất cả các cơ quan của thân thể đều nóng lên. Bởi vì chất nhờn của tử cung bây giờ đã giảm nhiều, bề mặt của thân thể khô đi, do đó môi, cổ họng, và tim bị khô nứt ra. Bị ức chế và đầy những sợ hãi không thể chịu nổi, nó trôi ra – cho dù việc này có thể khó khăn như thế nào đi chăng nữa – khi bị lôi ra vì ảnh hưởng của các nhân duyên, bằng các năng lực từ sự chín mùi của các nghiệp khi trước. Một khi ra ngoài rồi, không khí nung đốt giống như axit đổ lên vết thương; chỉ cần tay hoặc miếng vải chạm phải cũng cảm thấy giống như vết chém của gươm đao. Nó phải trải qua đau đớn khôn khổ, cực độ, dữ dội và không thể chịu nổi.

Người ta nói rằng khi được ẵm vào lòng và những hành động giống vậy, hoặc bị các vật nóng hay lạnh chạm phải, đứa bé mới sinh phải chịu đau đớn khôn khổ, cực độ, dữ dội và không thể chịu nổi, giống như con bò đã bị lột da đang bị giòi bọ ăn hoặc một người cùi mà các vết lở loét bị đánh bằng roi.

Trong tám loại khổ, hãy coi cái khổ đầu tiên này, cùng với cái khổ thứ tám [khổ của ngũ uẩn bị chiếm hữu], là trọng yếu nhất và thiên quán về cả hai cái khổ này. Cho nên, như được giải thích trước đây, quý vị phải luôn quán xét chúng với trí tuệ phân biệt và thiên quán về chúng.

(ii) Khổ của tuổi già

Có năm điểm để suy ngẫm:

1) *Thân thể đẹp đẽ bị suy hoại*: lưng bị cong giống như cây cung; đầu bạc trắng giống như bông cỏ dra-wa (spra-ba); những vết nhăn phủ trên trán giống như những vết hằn trên thốt. Bằng những cách như vậy, tuổi trẻ tiêu mòn đi và quý vị không còn nét quyến rũ nữa.

2) *Sức khỏe thể chất và sinh lực suy tàn*: thí dụ, khi ngồi xuống, quý vị rớt xuống giống như một bao đất bị cắt khỏi dây treo; khi đứng dậy, giống như nhổ đứt rễ một thân cây; khi nói, quý vị không có mạch lạc đầu đuôi; và khi đi, quý vị loạng choạng muốn té. [217]

3) *Các giác quan suy tàn*: mắt quý vị không còn nhìn rõ ràng các hình dạng, v.v.; trí nhớ và các khả năng khác suy yếu vì tình trạng hay quên cực độ, và v.v.

4) *Sự vui thú đối với các đối tượng giác quan cũng mờ nhạt đi*: quý vị khó tiêu hóa thức ăn thức uống, và không thể vui thú với những đối tượng ưa thích nữa.

5) *Sự suy tàn của sinh mệnh thật là đau đớn*: khi mạng sống đi gần tới chỗ tận tuyệt, quý vị mau chóng hướng tới cái chết.

Suy nghĩ đi suy nghĩ lại về những điểm này. Như *Thần Thông Du Hý Kinh* nói:¹

Khi tuổi già tiến tới và chúng ta đã vượt qua một điểm nào đó,

Chúng ta giống như cây bị sét đánh,

Héo tàn vì tuổi già giống như căn nhà khủng khiếp, hư nát.

Ôi bậc trí giả, xin hãy mau nói về một cách để thoát khỏi tuổi già.

Tuổi già làm suy yếu số đông đàn ông và đàn bà

¹BA475 *Lalita-vistara-sūtra*, {Tên đầy đủ *Ārya-lalita-vistara-nāma-mahāyānā-sūtra* – dịch là *Thần Thông Du Hý Đại Thừa Kinh*} Vaidya 1958:13.83-85; P763:195.2.8-195.3.3.

Như trận bão làm rơi rụng những dây leo bám vào khóm cây *sal*.

Tuổi già cướp mất sinh lực, tài khéo và sức khỏe của chúng ta –

Như thế chúng ta bị kẹt trong bùn lầy.

Tuổi già làm thân thể quyến rũ không còn hấp dẫn.

Tuổi già cướp mất vẻ huy hoàng và sức mạnh của chúng ta.

Tuổi già cướp mất hạnh phúc và khiến cho chúng ta bị nhục nhã.

Tuổi già cướp đi sinh lực; tuổi già mang lại cái chết.

Jen-nga-wa nói: “Đau đớn của cái chết thì khủng khiếp nhưng ngắn ngủi; quá trình già lão thật khủng khiếp biết bao!” Ga-ma-pa nói: “Quá trình già lão đến từ từ cũng là điều tốt. Nếu nó tới cùng một lúc, sẽ không thể nào chịu nổi”.

(iii) Khổ của bệnh

Ở đây cũng có năm điểm [để suy ngẫm]:

1) *Bệnh làm thay đổi bản tính của cơ thể*: thịt teo, da khô, v.v...

2) *Đau đớn và thống khổ cứ gia tăng và ít khi nào lại vắng mặt*: các hành đại của cơ thể - thủy, địa, không, và hỏa – không cân bằng mà giao động hỗn loạn, khiến thể xác bị dày vò, và điều này lại làm cho tâm thần bị thống khổ. Ngày đêm quý vị sống trong tình trạng này.

3) *Không còn ham muốn những thứ hấp dẫn nữa*: bởi vì quý vị được bảo cho biết rằng những thứ mà mình ham muốn làm hại người bệnh, quý vị không thể tự do miệt mài với chúng được; [218] và quý vị không làm được những động tác và các thế đứng ngồi mà mình muốn.

4) *Cho dù không muốn đi chằng nữa, quý vị cũng phải nương cậy vào những thứ chẳng thích thú gì*: người bệnh bắt buộc phải dùng thuốc, món ăn, thức uống mùi vị khó chịu và những thứ giống vậy; và phải nương tựa vào những cách

chữa trị khắc nghiệt dùng những cách như đốt bằng lửa hoặc đâm thủng bằng các dụng cụ.

5) *Quý vị mất năng lực sinh tồn*: thật là đau đớn khi quý vị nhận ra căn bệnh của mình đang ở giai đoạn cuối cùng.

Quán chiếu cẩn thận về những điểm này. Như *Thần Thông Du Hý Kinh* nói:¹

Hàng trăm căn bệnh và đau đớn của bệnh tật lan tràn
Gây khổ cho chúng ta, giống như con người áp bức các con
vật hoang dã.

Hãy để tâm đến chúng sinh bị tuổi già và bệnh tật áp đảo
Và mau chóng nói về việc thoát khỏi khổ đau.

Ở sâu giữa mùa đông, gió và bão tuyết dữ dội
Cướp mất sinh lực của cỏ, cây bụi, cây lớn, và cây thân thảo.
Cũng vậy, bệnh tật cướp mất sinh lực của chúng sinh;
Nó làm tiêu tan khả năng, diện mạo, và sức mạnh của họ.

Nó cuốn trôi sạch gia sản tiền của và thóc lúa .
Bệnh tật không ngừng làm nhục chúng sinh;
Nó làm hại chúng sinh và khinh thường cái đẹp.
Nó dày vò họ, như mặt trời đổ nắng từ trên trời xuống.

(iv) Khổ của chết

Một lần nữa lại có năm điểm để suy ngẫm:

- 1) Quý vị phải xa lìa những thứ đẹp đẽ và quyến rũ.
- 2) Quý vị phải xa lìa những thân quyến đẹp đẽ và quyến rũ.
- 3) Quý vị phải xa lìa những bằng hữu đẹp đẽ và quyến rũ.
- 4) Quý vị bị mất một thân thể đẹp đẽ và quyến rũ.
- 5) Khi chết, Quý vị phải chịu đau đớn và thống khổ ghê gớm.

¹BA476 Ibid., Vaidya 1958:13.86-88; P763:195.3.3-5.

Luôn quán chiếu về những điều này, cho tới khi quý vị không còn ham mê nữa.

Làm sao mà bốn điểm đầu tiên trên đây lại gây đau khổ? Quý vị đau khổ khi nhìn thấy quý vị đang mất bốn điều tuyệt hảo đó.
Thần Thông Du Hý Kinh.¹

Người chết và chuyển sang một đời sống khác, và như vậy
Người phải vĩnh viễn xa lìa những người đẹp đẽ và thân yêu.
Như chiếc lá lìa cành, như dòng nước trên sông,
Người sẽ chẳng bao giờ trở về và gặp lại họ nữa.
Cái chết khiến người quyền lực trở thành yếu đuối.
Cái chết lôi người đi, như dòng sông cuốn trôi khúc gỗ.
Người ta ra đi một mình, không có ai đi theo, chẳng có bạn
đồng hành –
Bắt lực bởi vì nghiệp của họ sinh ra quả.
Cái chết bắt đi không biết bao nhiêu chúng sinh,
Như con quái vật biển bắt đi hàng bày sinh vật,
Như chim ưng bắt rắn, hoặc sư tử bắt voi,
Như lửa bắt mất cỏ cây, và lúc nhúc các thú vật.

(v) Cái khổ của việc phải gặp những điều không như ý

Ở đây cũng có năm điểm để suy ngẫm:

- 1) Thí dụ, chỉ cần gặp kẻ thù của quý vị thôi cũng gây ra đau đớn và thống khổ.
- 2) Quý vị sống trong lo sợ bị kẻ thù trừng phạt.
- 3) Quý vị sợ kẻ thù nói lời hiểm độc, không nói lời tử tế.
- 4) Quý vị sợ chết.
- 5) Quý vị lo lắng sau khi chết quý vị sẽ đi tới chỗ khốn khổ vì đã hành động trái ngược với giáo pháp.

¹BA477 Ibid., Vaidya 1958:13.89-91; P763:195.3.6-8.

Hãy suy ngẫm về những điểm này.

(vi) Cái khổ của việc phải xa lìa những điều như ý

Lại cũng có năm điểm để quán chiếu. Thí dụ khi quý vị phải xa lìa một người họ hàng rất thân yêu:

- 1) Trong tâm quý vị, sầu khổ nổi dậy.
- 2) Trong lời nói, quý vị than khóc.
- 3) Quý vị làm hại thân thể mình.
- 4) Quý vị buồn bã, hồi tưởng và thương nhớ những tính chất tốt lành của điều quý vị vừa mất.
- 5) Không thể nào có lại được cái mà quý vị đã mất.

Hãy quán chiếu về những điểm này.

(vii) Cái khổ của việc không được điều mình muốn

Lại cũng có năm điểm, tương tự như khi phải xa lìa điều như ý. Mưu tìm nhưng không đạt được điều mình muốn có nghĩa là, thí dụ như, làm ruộng nhưng không thu hoạch được gì, hoặc làm ăn buôn bán mà không có lời. Cái đau đớn của sự thất vọng này xuất phát từ việc phải làm cật lực để có được cái quý vị khao khát, và rồi lại chẳng đạt được điều đó.

(viii) Cái khổ của năm uẩn bị chiếm hữu

Đức Phật nói: “Tóm lại, năm uẩn bị chiếm hữu là khổ”.¹ Suy ngẫm về lời dạy này lại cũng có năm điểm. Bản chất của năm uẩn bị nghiệp và phiền não chiếm hữu là:

- 1) chỗ chứa cái khổ tương lai;
- 2) chỗ chứa cái khổ dựa trên những cái đang hiện hữu;
- 3) chỗ chứa cái khổ do đau đớn gây ra;
- 4) chỗ chứa cái khổ do thay đổi gây ra;

¹BA478 *Nidāna-samyukta* {dịch nghĩa: *Nhân Duyên Tương Ứng*}, Tripāthi 1962:194.

5) chỗ chứa cái khổ do duyên sinh gây ra.

Hãy quán chiếu đi quán chiếu lại về những điểm này.

Ở đây, về điểm đầu tiên, quý vị lôi kéo cái khổ trong các đời tương lai bằng cách đón nhận những uẩn bị chiếm hữu này. Về điểm thứ hai, các uẩn bị chiếm hữu tạo cơ sở cho những tình trạng, chẳng hạn như bệnh tật và tuổi già, vốn đã nằm sẵn tại các uẩn đang hiện hữu. Điểm thứ ba và thứ bốn xảy ra vì các uẩn bị chiếm hữu được liên kết với những khuynh hướng bất toàn để hướng tới hai loại khổ này. Về điểm thứ năm, chính sự hiện hữu của các uẩn bị chiếm hữu tạo thành bản chất của cái khổ duyên sinh, bởi vì tất cả các yếu tố cấu hợp tùy thuộc vào nghiệp và phiền não khi trước đều là cái khổ duyên sinh. Điều này sẽ được giải thích cặn kẽ trong phần nói về ba cái khổ.¹

Nếu quý vị không vun trồng một ý thức chân chính đánh tan ảo mộng về dòng luân hồi – mà bản chất là các uẩn bị chiếm hữu – quý vị sẽ không có cơ may phát triển được tâm chân chính hướng về giải thoát, và quý vị sẽ không có cách nào phát triển được tâm đại bi thương xót những chúng sinh trôi lăn trong sinh tử luân hồi. Do đó, bất kể quý vị theo Đại Thừa hoặc Tiểu Thừa, suy ngẫm này có tính cách cực kỳ quan trọng. Ngay cả khi quý vị đã phát triển được ý thức dứt bỏ say mê sinh tử luân hồi, hãy theo học các kinh điển hoàn hảo và những luận giải có thẩm quyền: tìm hiểu cho đúng ý nghĩa của các kinh luận này. Sau đó dùng thiền quán phân tích phân biệt để mang lại một sự chuyển hóa mãnh liệt trong tâm quý vị.

Như thế, tôi đã theo cách trình bày có nền tảng vững chắc của tôn giả Vô Trước để giải thích mục đích giảng dạy tám loại khổ của đức Thế Tôn như là một cách để hiểu khổ đế, những khuyết điểm của sinh tử luân hồi.

Ngài Bo-da-wa nói:

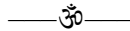
¹BA479 LRCM: 227ff.

Ngay khi sinh ra làm một trong sáu loại chúng sinh, chúng ta phải đối diện với cái khổ của bệnh, chết, v.v... Khi nguyên do của bệnh tật hiện diện, chúng ta bị bệnh; khi nguyên do của cái chết hiện diện, chúng ta chết. Điều này không phải là không thích đáng và cũng không phải là tình cờ xảy ra; nó là đặc tính hoặc bản chất của sinh tử luân hồi. Khi còn ở trong sinh tử luân hồi, chúng ta không có cách nào thoát được nó. Nếu chúng ta kinh tởm nó, chúng ta phải tiêu diệt quá trình sinh. [221] Để làm được điều này, chúng ta phải diệt trừ nguồn gốc của nó.

Bằng cách này, hãy suy ngẫm việc phát sinh ra cái khổ như đã được giải thích ở trên – cái khổ của sinh, già, bệnh, chết, v.v....

Chương 18: Sáu Loại Khổ

- (b) Suy ngẫm về sáu loại khổ
- (i) Khuyết điểm về tính không chắc chắn
 - (ii) Khuyết điểm về tính không thể toại nguyện được
 - (iii) Khuyết điểm về việc phải bỏ thân thể lập đi lập lại
 - (iv) Khuyết điểm về việc phải tái sinh lập đi lập lại
 - (v) Khuyết điểm của việc phải giáng hạ xuống thấp lập đi lập lại
 - (vi) Khuyết điểm của việc không có bạn đồng hành



(b) Suy ngẫm về sáu loại khổ

“*Băng Hữu Thư Thích*” [của ngài Mahāmati {tên dịch nghĩa: Đại Trí}] nói có bảy loại khổ, nhưng bởi vì cái khổ thứ bảy chỉ khẳng định lại mỗi sai sót một lần nữa nên ở đây quý vị suy ngẫm sáu loại thôi.

(i) Khuyết điểm về tính không chắc chắn

Trong khi quý vị trôi lăn trong sinh tử luân hồi, những thân quyến như cha mẹ trở thành kẻ thù trong những đời khác, trong khi kẻ thù trở thành thân quyến. Tương tự, cha quý vị trở thành con trai của quý vị và con trai trở thành cha; mẹ quý vị trở thành vợ quý vị và vợ thành mẹ. Bởi vì không có gì khác ngoài một chuỗi liên tục các thay đổi như vậy nên quý vị không thể nương cậy vào đâu được. Trong *Băng Hữu Thư*:¹

Không có gì chắc chắn cho những ai còn trong luân hồi
Bởi vì cha thành con, mẹ thành vợ,
Kẻ thù thành bạn,
Và điều ngược lại cũng xảy ra.

¹BA480 *Suhrl-lekha*: 66; P5682: 236.5.5.

Ngay trong đời này, kẻ thù trở thành bạn và ngược lại. *Đông Tử Vấn Mật Điện* nói:¹

Trong một thời gian ngắn, kẻ thù có thể thành bạn
Và bạn có thể thành kẻ thù.
Cũng vậy, cả bạn lẫn thù đều có thể thành kẻ bàng quan,
Trong khi những người trước đây bàng quan có thể thành kẻ thù
Hoặc bạn thân thiết.
Biết được điều này, kẻ trí chẳng kết dây luyến ái.
Họ từ bỏ ý nghĩ vui thích với bạn bè
Và hài lòng tập trung vào đức hạnh.

Bằng cách thiên quán về điều này, quý vị nên ngăn chặn không để cho luyến ái và thù nghịch phát khởi từ việc phân biệt bạn và thù. Hãy ý thức rằng trong các hiện tượng của luân hồi, tuyệt đối không thể tin được điều gì. Đừng để mình bị mê hoặc nữa.

(ii) Khuyết điểm về tính không thể toại nguyện được
Bằng Hữu Thư dạy:²

Mỗi người trong chúng ta đã uống sữa
Nhiều hơn là số lượng có thể chứa đầy bốn biển; vậy nhưng
Những ai trong dòng luân hồi hành động như kẻ phạm phu³
Lại có ý định uống nhiều hơn số lượng đó nữa.

¹BA481 *Subāhu-paripṛcchā-tantra*, {Tên Phạn đầy đủ *Ārya-subāhu-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*} P428: 35.3.5-6.

²BA482 *Suhṛl-lekha*: 67; P5682: 236.5.5-6.

³BA483 Cách diễn tả ở đây (so so yi skye bo'i rjes su 'brangs pa'i 'khor ba pa) gợi ý rằng một số phạm phu có thể đi theo cách thức của bậc thánh và như thế, bằng cách bắt chước gần giống như cách hành xử của bậc thánh, đạt gần tới tình trạng của các vị.

Suy nghĩ về điều này: mỗi chúng sinh trong quá khứ đã uống rất nhiều sữa mẹ, và tuy thế – lại không chịu tu tập đạo giải thoát – trong tương lai sẽ lại uống thêm nhiều như vậy. Đây chỉ là một thí dụ mà thôi. Khi quý vị suy ngẫm về việc quý vị đã chẳng thiếu gì những kinh nghiệm về những điều kỳ thú và những khổ ải của sinh tử luân hồi, quý vị không nên để cho mình bị mê hoặc nữa. Quý vị chìm đắm vào hưởng lạc để tìm sự thỏa mãn, tuy nhiên, với các hưởng lạc thế gian, cho dù quý vị hưởng thụ bao nhiêu chẳng nữa, quý vị cũng không bao giờ thỏa mãn. Do đó, hết lần này đến lần khác sự ham muốn của quý vị tăng thêm, và vì lý do đó, quý vị lang thang bao nhiêu đời kiếp trong sinh tử luân hồi. Trong khoảng thời gian dài vô lượng quý vị sẽ trải qua khổ đau không thể chịu đựng nổi, khổ đau mà những dục lạc kia sẽ không đền bù được trong muôn một. Trong *Bằng Hữu Thư*:¹

Giống như người cùi bị giò bọ hành hạ
Lại gán lửa để giảm đau
Nhưng chẳng được bình yên, nên người phải hiểu thấy
Tham luyện thú vui nhục dục cũng đều như vậy.

Ba-la-mật-đa Tập Luận cũng nói:²

Người được cái người muốn,
Dùng cho hết, rồi lại kiếm thêm,
Và người vẫn không thỏa mãn,
Còn có gì bệnh hoạn hơn vậy không?

Và *Đệ Tử Thư* của ngài Nguyệt Quan nói:³

Có chúng sinh nào chưa từng sinh ra đời hàng trăm lần?
Có hưởng thụ nào đã không trải nghiệm vô số lần?

¹BA484 *Suhṛl-lekha*: 26; P5682: 235.5.8-236.1.1.

²BA485 *Pāramitā-samāsa*: 27; P5340: 16.3.4.

³BA486 *Śiṣya-lekha*: 90-91; P5683: 240.5.2-3.

Có thứ xa hoa nào, như quạt bằng đuôi yak¹ màu trắng tuyệt vời, mà họ lại chưa có?

Tuy vậy, ngay cả khi họ có, tâm luyện ái vẫn tiếp tục tăng trưởng.

Chẳng có khổ đau nào họ không nhiều lần trải qua.

Những thứ họ ham muốn không làm họ thỏa mãn.

Không có chúng sinh nào chưa từng ngủ trong bụng họ.

Vậy tại sao họ không từ bỏ được tham luyện luân hồi?

Hãy suy nghĩ về điều này.

Hơn nữa, quý vị sẽ thật tinh mộng [đối với luân hồi] nếu quý vị quán chiếu về điều *Phiền Não Giảm Khinh* (*Śoka-vinodana*) nêu lên:²

Hết lần này tới lần khác trong các địa ngục
Người đã uống nước đồng sôi –
Nhiều đến nỗi ngay cả nước trong đại dương
Cũng không thể so sánh được. [223]

Đồ dơ bẩn mà người đã ăn
Khi làm chó hoặc làm heo
Chất thành đồng rộng lớn hơn cả
Núi Tu-di, vua của các núi.

Vì mất người thương và bè bạn
Người đã nhỏ biết bao nhiêu lệ
Trong các cõi sinh tử luân hồi
Đến nỗi đại dương không chứa hết.

¹Nhắc lại, Yak là loại bò lông dài ở Tây Tạng, chịu được khí hậu rất lạnh. Người ta nuôi yak để chở đồ và để lấy sữa và thịt. Da yak dùng để may giày, quần áo, và che lều; phân yak dùng để làm củi. Quạt làm bằng đuôi yak màu trắng được coi là thứ đồ quý hiếm.

²BA487 *Śoka-vinodana*, P5677: 232.1.6-232.2.1. Được cho là của Mã Minh {skt. *Āsvaghōṣa* –còn có tên Hán-Việt là *Trừ Ưu*} trong P.

Đầu bị cắt
Khi đánh giết lẫn nhau,
Nếu chắt thành đồng
Sẽ cao hơn cõi trời Phạm Thiên.

Ngươi đã từng làm con sâu
Và, vì tham ăn, ngươi đã ăn chắt bầy nhầy cáu bợn nhiều đến
nổi
Nếu đem đổ vào đại dương
sẽ làm đầy ắp biển cả.

Do đó, *Phẩm Hoa Nghiêm* nêu lên:¹

Hãy nhớ những thân nhiều vô số trong quá khứ,
Mà ngươi, vì tham dục, đã bỏ phí một cách vô nghĩa;
Bây giờ trong đời này hãy thực sự mưu cầu giác ngộ;
Hãy hành xử theo giới luật và nhờ đó diệt trừ tham dục.

Hãy nhớ những thân nhiều vô số trong quá khứ,
Mà ngươi, vì tham dục, đã bỏ phí một cách vô nghĩa lý.
Đã bao lần nhiều như số cát sông Hằng
Ngươi đã không làm hoan hỷ chư Phật và lơ là giáo pháp của
các ngài như pháp này đây.

Ngay cả khi quý vị có được những thứ kỳ thú lớn lao của kiếp
sống luân hồi, chúng sẽ là huyễn ảo. Hãy ghi khắc trong tâm
những thân nhiều vô số mà quý vị đã bỏ phí trong quá khứ, phải
trải qua vô lượng đau khổ mà không có ý nghĩa gì cả. Hãy suy
xét rằng mọi việc sẽ tiếp tục như vậy trừ khi quý vị nỗ lực tìm
cách chấm dứt chúng. Hãy phát khởi một ý thức tỉnh thức,
không để mình bị mê hoặc. Jen-nga-wa nói:

¹BA488 Tsongkhapa có trích dẫn một bản *Gaṇḍa-vyūha-sūtra* có phần
khác với P761: 299.3.1-3. So sánh với Vaidya 1960c 390.

Các vị thầy tôn kính, từ vô thủy tới nay các ngài đã có bao nhiêu thân? Giờ đây, bởi vì các ngài chưa bao giờ thực hành giáo pháp Đại Thừa, các ngài phải chuyên cần tu tập.

Sang-pu-wa (gSang-phu-ba) nói:

Trong dòng sinh tử luân hồi này có rất nhiều khúc quanh rủi may; đừng đặt hy vọng ở nơi đó.

Hãy quán chiếu cho tới khi quý vị phát khởi được cách suy nghĩ như vậy; sau khi đã phát triển được suy nghĩ này, quý vị phải tiếp tục duy trì nó trong thiền quán.

(iii) Khuyết điểm về việc phải bỏ thân thể lập đi lập lại
Trong *Băng Hữu Thư*:¹

Mỗi người chúng ta đã bỏ lại đống xương
Sẽ làm núi Tu-di trông bé nhỏ. [224]

Nếu xương mỗi chúng sinh bỏ đi khi lấy thân mới không mất đi thì số xương này sẽ che khuất cả núi Tu-di.

(iv) Khuyết điểm về việc phải tái sinh lập đi lập lại

Trong *Băng Hữu Thư*:²

Nếu người tìm kiếm hạn lượng của các bà mẹ bằng cách đếm các hạt bụi đất
Kích thước bằng hạt cây bách xù thì trái đất này cũng không đủ.

Những học giả trước đây coi câu trên có nghĩa là mỗi một viên bụi đất đại diện cho một chúng sinh đã từng là mẹ của ta, nhưng

¹BA489 *Suhyr-lekha*: 68ab; P5682: 236.5.6-7.

²BA490 *Ibid.*, 68ab; P5682: 236.5.7.

giải thích này không đúng. Lời “*Bằng Hữu Thư Thích*”¹ trích dẫn một bài kinh cho thấy rằng câu trên nhắc đến tổ tiên bên họ mẹ, từ mẹ tới mẹ của mẹ mình, và cứ tiếp tục như vậy:

Này các thầy tỳ kheo, tỳ dụ như nếu có người lấy từ trái đất rộng lớn này những viên bụi đất kích thước bằng hạt bách xù rồi để sang một bên, và nói rằng: “Đây là mẹ ta, và đây là mẹ của mẹ ta”; này các thầy tỳ kheo, đất của trái đất rộng lớn này sẽ hết đi, nhưng dòng tổ tiên bên mẹ vẫn chưa hết.

Lại nữa, cách hiểu của các học giả khi trước là sai lầm vì luận thích của ngài Long Thọ nói “hạn lượng của các bà mẹ”.

Quý vị nên hiểu phương cách mà điều này khiến quý vị tỉnh ngộ. *Tứ Bách Kệ Tụng* nói:²

Ngươi không thể thấy nguyên nhân tiên khởi
Của ngay cả một kết quả thôi;
Những nguyên nhân của một kết quả thôi cũng bao la biết
chừng nào,
Thấy vậy, ai lại không kinh sợ?

Về điểm này luận của ngài Nguyệt Xứng nói:³

Thật đúng để nuôi dưỡng một ý thức tỉnh ngộ không nguôi, và cách hành xử tương xứng khi trực diện với chốn hoang dã mênh mông này – dòng luân hồi – nơi sự đi lại vốn khó khăn vì rừng rậm vô minh mà tầm mức của nó không thể đo lường được.

(v) Khuyết điểm của việc phải bị giáng hạ tái lập

¹BA491 *Vyakta-padā-Suḥṛī-lekha-tīkā*, {Còn có tên là *Minh Cú Luận*} P5690: 264.5.2-4.

²BA492 Cś: 7.10; P5246: 136.5.3-4.

³BA493 *Bodhisattva-yogā-caryā-Catuḥ-śataka-tīkā*, {*Bổ-tát Du-già Hạnh Tứ Bách Luận Thích*} P5266: 226.2.1-5.

Tác phẩm *Bằng Hữu Thư*:¹

Đã làm Trời Đế Thích, xứng đáng để thế gian tôn kính,
ngươi vẫn sẽ rơi
Một lần nữa xuống trái đất vì nghiệp lực trong quá khứ.
Ngay cả khi đã làm một vị Chuyển Luân Vương,
Ngươi sẽ một lần nữa thành nô lệ của các chúng sinh khác
trong dòng luân hồi.

Cho dù lâu nay ngươi trải qua các lạc thú
Vuốt ve ngực và eo của các thiên nữ siêu phàm
Ngươi sẽ lần nữa gặp những cảm xúc không hề chịu được
[225]
Vì bị xay nghiền, cắt chém, và xé thịt bởi các vật tra tấn ở
địa ngục.

Đã bao lâu ngự trên đỉnh núi Tu-di,
Hưởng thụ cảm xúc êm ái của đất mềm mại dưới chân,
Hãy tưởng đến nỗi đau đớn không chịu nổi
Vì phải lần nữa bước đi trên than nóng và tử thi xé nát dưới
địa ngục.

Đã từng nô đùa trong những lùm cây xinh đẹp
Và hưởng thụ vòng tay ôm ấp của các thiên nữ siêu phàm,
Ngươi sẽ lần nữa tới các khu rừng địa ngục,
Nơi ấy, lá là gươm đao xẻ đứt tai, mũi, tay chân.

Dù ngươi đã vào đến Diệu Lưu Hà [Sông Chảy Diệu Dàng]
Với những nữ thần xinh đẹp và hoa sen vàng,
Ngươi lại lần nữa lao xuống địa ngục vào trong nước bỏng –
Loại nước không chịu nổi của Bất Khả Quá Giang [Dòng
Sông Không Thể Đi Qua Được].

¹BA494 *Suhrl-lekha* 69-75; P5682: 236.5.7-237.1.7.

Đã hưởng các lạc thú lớn của một vị trời
Trong cõi dục, hoặc hạnh phúc không tham luyến của Trời
Phạm Thiên,¹
Một lần nữa người lại làm nhiên liệu cho lửa
Của Địa Ngục Vô Gián, chịu đau đớn không ngừng nghỉ.

Đã là thân mặt trời hoặc mặt trăng,
Soi sáng toàn vũ trụ bằng ánh sáng thân mình,
Một lần nữa người sẽ trở về bóng tối đen, dày đặc,
Nơi người không thể nhìn thấy ngay cả bàn tay xòe ra.

Ba dụng cụ để xay nghiền, cắt chém, và xé thịt là những dụng cụ lần lượt của các địa ngục Chúng Hợp, Hắc Thắng, và Đại Nhiệt. Được các thiên nữ chăm sóc có nghĩa là được các nữ thần phục vụ. Các “lạc thú của chư thần trong cõi dục” là để chỉ các vị thần trong cõi dục từ tầng Trời Thứ Ba Mười Ba trở lên. Ở đây ánh sáng của mặt trời và mặt trăng được diễn tả bằng những từ ngữ quen thuộc với người thường mà không phân biệt vật hỗ trợ – cung điện của vị thần – và nhân vật được hỗ trợ – vị thần; nếu quý vị phân biệt những thứ này thì ánh sáng là ánh sáng từ các cung điện của mặt trời và mặt trăng.

Xem xét mọi cách mà quý vị có thể rút từ chỗ cao xuống chỗ thấp – như được minh họa bằng những thí dụ này – quý vị sẽ không còn say mê sinh tử luân hồi nữa, bởi vì tất cả những điều

¹BA495 Các thần thể dạng Trời {Phạm Thiên} sống bên ngoài dục giới; ở đó không có tham muốn nhục dục và không có phụ nữ. Zahler và đồng tác giả (1983) nói rằng những vị trời này ở trong cõi thiên thứ nhất của sắc giới (Rupadhatu); những tài liệu khác (Kloetzli 1983: 29-30, 45-50) lại gợi ý rằng tất cả các tầng của sắc giới có thể được gọi chung là thể giới Phạm Thiên (Brahmāloka). Một tài liệu khác (Lozang Jampal và đồng tác giả 1981:42, n.15) cho rằng từ “Brahmā” trong dòng đặc biệt này chỉ tất cả các chúng sinh trong cõi sắc và vô sắc giới (aupadhatu).

kỳ thú của dòng luân hồi cuối cùng sẽ đều sụp đổ. Như *Cơ Sở Giới Luật* nêu lên:¹

Kết cuộc của những thứ {thiện nghiệp} đã tích lũy được là sự cạn kiệt.

Kết cuộc của những thứ trên cao là rơi rớt xuống.

Kết cuộc của gặp gỡ là chia lìa.

Kết cuộc của cuộc sống là cái chết.

(vi) **Khuyết điểm của việc không có đạo hữu**

Trong *Băng Hữu Thư*:²

Bằng cách này, người sẽ bị sầu khổ.

Cho nên hãy lấy ánh sáng của ngọn đèn ba công đức;

Bằng không người sẽ lẽ loi đi vào bóng tối vô tận

Mà cả mặt trời lẫn mặt trăng đều không thể chiếu soi.

“Người sẽ bị sầu khổ” có nghĩa là “Hãy biết rằng quý vị phải chết như ta đã chỉ cho quý vị thấy khi trước, và lấy ánh sáng công đức”. “Ba loại công đức” chỉ công đức của thân, khẩu hoặc ý, hoặc chỉ ba nền tảng mà từ đó công đức phát sinh – bổ thí, v.v.... “Bóng tối vô tận” chỉ bóng tối của vô minh.

Bàn về việc không có bạn đồng hành, *Nhập Bồ-đề Hành Luận* nói:³

Thân thể này hiện tại đầy đủ, tuy nhiên

Thịt xương đi với thân này

Sẽ chia lìa và tan rã.

Bởi thân này như vậy,

¹BA496 *Vinaya-vastu* (‘Dul ba lung), P1030:50.2.5.

²BA497 *Suhrl-lekha*: 76; P5682: 237.1.6-7.

³BA498 BCA: 8.32-33; P5272: 255.2.3-4.

Còn đề cập những điều khác, như những người thân yêu làm gì?

Do đó, sáu khuyết điểm này bao gồm ba loại:

- 1) Trong dòng luân hồi, không có một cơ sở vững chắc nào mà quý vị có thể trông cậy được
- 2) Dù quý vị buông thả trong các lạc thú của luân hồi bao nhiêu, cuối cùng chúng cũng không đem lại thỏa mãn.
- 3) Quý vị đã bị vướng vào sinh tử luân hồi từ vô thủy.

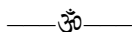
Khuyết điểm đầu tiên gồm có bốn phần:

- 1) Không có sự an toàn nào trong việc có được thân, bởi vì quý vị bỏ thân tái lập nhiều lần.
- 2) Không có sự an toàn nào trong các tác nhân giúp ích hoặc làm hại, bởi vì các tác nhân này không chắc chắn.
- 3) Không có sự an toàn nào trong việc đạt được một tình trạng tuyệt vời, bởi vì cái gì ở trên cao sẽ xuống thấp.
- 4) Không có sự an toàn nào nơi các bạn đồng hành, bởi vì vào lúc chết quý vị ra đi không có bạn đồng hành.

Điểm thứ ba trong bốn điều nêu trên chỉ việc phải tái sinh lặp đi lặp lại; không có giới hạn nào cho dòng tái sinh cả. Cũng suy ngẫm về đau khổ theo cách sắp xếp ba phần này.

Chương 19: Thiền Quán Thêm về Khổ

- (c) Thiền quán về ba loại khổ
 - (i) Khổ do thay đổi
 - (ii) Khổ do đau đớn
 - (iii) Khổ do duyên sinh
- 2'' Suy ngẫm về các đau khổ cụ thể
 - (a) Cái khổ của con người (skt. *manuṣya*)
 - (b) Cái khổ của A-tu-la (skt. *Asura*)
 - (c) Suy ngẫm về cái khổ của chư thiên (skt. *deva*)
 - (i) Chư thiên của dục giới
 - (a') Cái khổ của việc phải chết và bị giáng xuống các giới thấp
 - (1') Cái khổ của chết
 - (2') Cái khổ của việc phải giáng xuống các cảnh giới thấp
 - (b') Cái khổ của âu lo
 - (c') Cái khổ của việc bị cắt chém, đâm rạch, giết chết, và bị đuổi đi
 - (ii) Chư thiên của sắc giới và vô sắc giới



(c) Thiền quán về ba loại khổ¹

(i) Khổ của thay đổi [227]

Những cảm giác vui thú mà các chúng sinh kinh qua trong luân hồi cũng giống như sự vui thích cảm nhận được khi dội nước mát lên mụn hoặc nốt đang sưng tấy: khi cảm giác tạm thời này qua đi, cái đau đớn tự quay trở lại. Điều này gọi là *khổ do thay đổi* và bao gồm không chỉ cảm thọ mà còn cả tâm vương và các

¹BA499 Những tiêu đề cho phần này không được nêu rõ trong chánh văn, nhưng được trình bày theo mChan, do 'Jam-bdyaṅgs-bzhad-pa thêm vào.

tiến trình tâm (tâm sở)¹ tương tự với tâm vương đó,² cũng như các đối tượng cấu nhiễm, khi được nhận thức, gây nên cảm giác đó.

(ii) *Khổ do đau đớn*

Khi một cái mụn đau đớn viêm tấy lên tiếp xúc với một chất kích thích khó chịu chẳng hạn như nước muối, nó thật là đau đớn cực độ. Đây là cách quý vị nhận ra cảm giác đau đớn. Những cảm giác đau đớn như thế tạo thành cái *khổ do đau đớn*, bởi vì ngay khi chúng khởi lên thân và tâm liền bị hành hạ, như trong trường hợp đau thận. Cũng như đã giải thích ở trên, khổ của đau đớn không phải chỉ là cảm giác mà thôi.

(iii) *Khổ do duyên sinh*

Các cảm giác trung tính hữu lậu giống như mụn sưng tấy không tiếp xúc với chất xoa dịu hoặc chất kích thích khó chịu. Bởi vì những cảm giác này cùng hiện hữu với các khuynh hướng xáo trộn chức năng, chúng tạo thành *khổ do duyên sinh* mà, như giải thích ở trên, không phải chỉ bao gồm các cảm giác mà thôi. Ở chừng mực cái khổ do duyên sinh bị tác động bởi các nghiệp trước đó, cũng như là các phiền não, và đồng thời khổ này hiện hữu cùng với các hạt giống {chủng tử} sẽ phát sinh ra cái khổ và phiền não trong tương lai, nó cùng hiện hữu với các xu hướng xáo trộn chức năng dai dẳng.

Do đó, tham luyến gia tăng khi cảm giác vui thích khởi lên, và thù ghét gia tăng khi đau đớn khởi lên. Vô minh gia tăng khi quý vị hiểu lầm tâm thân – vốn là một phần của tình trạng xáo trộn

¹Tâm vương ở đây là ý thức (thức thứ sáu). Tâm sở là các trạng thái tâm (*Luận Đại Thừa Trăm Pháp* liệt kê tất cả 51 tâm sở), tùy theo tâm vương mà xuất hiện và giúp tâm vương tạo nghiệp.

²BA500 Trong bối cảnh các tâm sở, cụm từ "giống như tâm vương" muốn nói đến năm cách các tâm sở giống như tâm vương mà chúng đi kèm theo. Năm cách này, như được trình bày trong AK, là sự giống nhau của (1) cơ sở, (2) đối tượng quan sát (3) sắc thái (4) thời gian, và (5) thực thể có thực chất.

chức năng không vui thú mà cũng không đau đớn – là trường tồn, trong khi thật ra nó là vô thường. Tham luyến sinh ra khổ đau chẳng hạn như việc tái sinh tương lai vào trong năm cảnh giới [các cảnh giới của chúng sinh ở địa ngục, của ngạ quỷ, súc sinh, con người, và chư thiên]; thù ghét mang lại khổ đau như sâu khổ trong đời này, cũng như khổ đau tương lai trong các cảnh giới khôn khổ; trong khi vô minh hoạt hóa theo phương thức nhằm duy trì sự khổ do hai cảm xúc kia [tham luyến và thù ghét] sinh ra. Do đó, tham luyến chấm dứt khi quý vị thấy các cảm giác vui thú là khổ đau. [228] Trong trường hợp cảm giác đau đớn, sự thù ghét chấm dứt khi quý vị xét thấy rằng bởi vì các uẩn [của thân và tâm] là một tập hợp của các nguyên nhân gây ra khổ đau, các cảm giác đau đớn từ chúng phát khởi ra chỉ như là đau đớn thể xác phát khởi ra vậy. Trong trường hợp các cảm giác trung tính, vô minh ngừng khi quý vị thấy bản chất của các cảm giác đó là vô thường, tiêu tán và hoại diệt. Bằng cách này, quý vị ngăn ngừa không cho ba loại cảm giác khởi lên thành tam độc {tức tham, sân, si}. Tôi đã giải thích những điểm này theo *Quyết Định Yếu Luận* và *Du-già Hạnh Địa Luận* {*Các Tầng Bậc Hành Thiên*}.

Giống như ai đó đang mang một gánh nặng không thể vui sướng được nếu vẫn còn phải mang gánh nặng này, quý vị cũng vậy, sẽ tiếp tục chịu khổ đau nếu quý vị vẫn còn mang gánh nặng của các uẩn tương ứng. Cho dù đôi khi quý vị không có cảm giác đau đớn, nhưng bởi vì các uẩn đã bám rễ chắc chắn vào các khuynh hướng xáo trộn của khổ đau và phiền não, khổ do duyên sinh vẫn hiện diện, và do đó vô vàn các khổ đau đang mấp mé ở tình trạng sắp xảy ra bằng vô số cách. Cho nên, vì khổ do duyên sinh thấm nhập mọi khổ đau và là gốc rễ của hai khổ đau kia, hãy thường thiền quán về nó để không còn bị nó mê hoặc nữa.

Hơn nữa, những cảm giác vui thú hiện thời của quý vị – nó làm cho tham luyến tăng trưởng – hầu hết chỉ xảy ra khi có sự dụi bớt của khổ đau (được giảm bớt/khuây khỏa); vui thú không hiện hữu một cách tự nhiên, không hiện hữu độc lập với việc loại bỏ khổ đau. Thí dụ, nếu quý vị bị đau khổ vì đi bộ quá

hiều, một trạng thái tâm khoan khoái khởi lên khi quý vị ngồi xuống. Khi đó, bởi vì tình trạng đau khổ cực độ đang phai mờ đi, vui thú có vẻ như đang từ từ phát khởi. Tuy nhiên ngồi không phải tự nhiên là điều vui thú, bởi vì nếu quý vị ngồi lâu quá, đau khổ lại khởi lên, giống như khi trước. Giả dụ rằng ngồi và các tư thế khác tự bản chất của chúng là nguyên nhân của vui thú thì cũng như khổ đau sẽ gia tăng tỉ lệ với mức độ dính mắc của quý vị với nguyên nhân của khổ đau, vui thú cũng sẽ gia tăng theo lượng thời gian quý vị đi, ngồi, nằm, ăn hoặc uống, đứng dưới ánh nắng hoặc trong bóng mát. Tuy nhiên, rõ ràng là nếu quý vị làm quá lâu bất kỳ điều nào kể trên, tất cả kết quả của việc làm đó tất cả chỉ là khổ đau. [229] Bởi vì, như *Nhập Thai Kinh* đề cập trong cùng nguồn cảm hứng:¹

Này Nanda, các hoạt động thân thể như đi, ngồi, đứng, hoặc nằm, mỗi thứ như vậy đều phải được hiểu là đau khổ. Nếu thiên giả phân tích bản chất của các hoạt động thân thể này, họ sẽ thấy rằng khi họ đi cả ngày mà không nghỉ, ngồi xuống, hoặc nằm xuống, họ sẽ kinh nghiệm việc đi này chỉ thuần là đau khổ và sẽ có những cảm giác mãnh liệt, buốt nhói, không chịu nổi và không vui thú gì. Ý niệm đi là vui thú sẽ không khởi lên.

Sau khi bàn luận cùng một cách như vậy về ba hoạt động thể chất kia, lời kinh nói tiếp:

Tuy nhiên, này Nanda, bởi vì các hoạt động thể chất ngắt đoạn sự liên tục của khổ đau trong hoạt động này hoặc hoạt động kia, thì trong một số hoạt động thể chất khác, một cái khổ mới khác lại phát khởi; và với điều này họ tưởng là vui thú. Này Nanda, khi cảm giác vui thú hữu lậu này khởi lên,

¹BA501 *Garbhāvākṛānti-sūtra*, P760:109.3.3-6. Dường như Tsongkhapa đã dùng một bản dịch khác cho đoạn này. Đoạn trích dẫn tiếp theo cũng thấy ở đây.

đó chỉ là khổ đau đang khởi lên; khi nó chấm dứt, chỉ có bản chất của khổ đau này chấm dứt mà thôi. Khi nó lại khởi lên nữa, đó chỉ là hoạt động tác hợp phát khởi; khi nó chấm dứt, đó chỉ là hoạt động tác hợp chấm dứt.

Cũng vậy, ngài Thánh Thiên trong *Tứ Bách Kệ Tụng* nói:¹

Vui thú, khi gia tăng,
Được thay thay đổi thành đau đớn;
Đau đớn, khi gia tăng,
Lại không biến thành vui thú tương tự trên.

2” Suy ngẫm về các khổ đau cụ thể

Trong sáu loại đau đớn cụ thể, trên đây tôi đã giải thích các loại đau khổ của ba cõi khổ não.

(a) Khổ đau của con người

Từ những điều được giải thích ở trên, quý vị nên hiểu rằng khổ đau của con người bao gồm cái đau đớn của đói khát, các cảm giác nóng lạnh khó chịu, và cái khổ đau trong việc tìm kiếm thức ăn thức uống² và bị mỏi mệt. Đó cũng là sinh, lão, bệnh, tử, v.v... – bảy loại mà tôi đã giải thích khi trước.³ Hơn nữa, quý vị nên hiểu đau khổ của con người theo hai trích dẫn sau đây. *Tư Lương Tập Luận (Sambhāra-Pankathā)* của ngài Thế Thân nói:⁴

¹BA502 Cs: 2.12; P5246:133.4.4-5.

²BA503 Chánh văn ở đây (LRMC: 299.17) ghi là tshol kro và đã được sửa lại thành tshol 'gro (mChan: 444.01; A-kya: 139.02).

³BA504 Những hạng mục còn lại trong danh sách bảy hạng mục gồm ba rút từ trong danh sách tám hạng mục ở trên: cái khổ của việc phải gặp điều bất như ý, cái khổ của việc phải xa lìa điều toại ý, và cái khổ của việc tìm kiếm mà không được điều mình muốn. Hạng mục thứ tám trong danh sách, cái khổ của các uẩn bị sở hữu, là một là hạng mục tóm tắt được thêm vào nhưng không được đề cập khi liệt kê những cái khổ của con người.

⁴BA505 *Sambhāra-parikathā*, P5422: 233.2.8-233.3.3.

Rõ ràng là con người cũng có
Mọi khổ đau của các cõi khổ -
Bị đau đớn hành hạ, họ giống như các chúng sinh ở địa ngục;
Bị tước đoạt mọi thứ, họ giống như những chúng sinh trong
thế giới của Tử Thần [các ngã quỷ]

Con người cũng có cái khổ của súc sinh [230]
Ở chỗ kẻ mạnh dùng sức
Làm thương tổn và áp bức người yếu –
Những khổ đau này như một dòng sông.

Có người bị khổ đau vì nghèo túng;
Với người khác, khổ đau phát sinh từ lòng bất mãn.
Cái khổ của lòng khao khát thật không thể chịu nổi.
Mọi người đều cãi cọ và có thể bị giết chết.

Trong *Tứ Bách Kệ tụng*:¹

Đối với kẻ có đặc quyền, đau đớn ở tinh thần;
Đối với người thường, đau đớn nơi thể chất.
Ngày qua ngày cả hai loại đau đớn
Đều làm khổ thế gian này.

(b) Khổ của A-tu-la

Trong *Băng Hữu Thư*:²

Cũng vậy, các A-tu-la, do chính bản chất của họ, phải chịu
cái khổ lớn ở trong tâm
Bởi họ thù ghét sự vinh quang của chư thiên.
Nên dù thông minh, họ không thấy sự thật

¹BA506 Cs: 2.8; P5246:133.4.2 .

²BA507 *Suhrl-lekha*: 102; P5682:237.4.6.

Bởi sự ngăn che trong tâm là điểm đặc thù của cõi tái sinh này.

Nói cách khác, họ bị hành hạ vì lòng ganh tị không thể chịu đựng nổi của mình đối với của cải của chư thiên. Vì lý do này, họ đánh nhau với chư thiên và phải chịu nhiều khổ đau, chẳng hạn như bị cắt đứt ngang mình và bị phanh thây. Họ thông minh, nhưng họ bị những ngăn che trong tâm, quả thành hình từ nghiệp trong quá khứ, khiến họ không thể nào nhìn thấy sự thật từ trong hoàn cảnh của mình. *Diệu Pháp Chánh Niệm Hiện Tại* {skt. *Sad-dharmānusmṛty-upasthāna*} nói họ là súc sinh, nhưng *Du-già Hạnh Địa Luận* đặt họ vào trong cõi của chư thiên.

(c) Suy ngẫm về cái khổ của chư thiên

Giải thích ở đây liên quan đến (1) chư thiên của dục giới và (2) chư thiên của sắc giới và vô sắc giới

(i) Chư thiên của dục giới

Những khổ đau của chư thiên ở dục giới được xem xét trong ba phần sau:

1. Cái khổ của việc phải chết và bị giáng xuống giới thấp
2. Cái khổ của âu lo
3. Cái khổ của việc bị cắt chém, đâm rạch, giết chết, và bị đuổi đi

(a') Cái khổ của việc phải chết và rơi xuống chỗ thấp

(1') Cái khổ của việc phải chết

Trong *Băng Hữu Thư*:¹

Mặc dù chư thiên hưởng những lạc thú lớn ở cõi trời,
Cái khổ của việc phải chết ở đó còn mạnh hơn như vậy.
Bậc trí giả hiểu điều này nên ngừng tạo tác
Lòng tham luyến các cõi trời rồi sẽ bị hủy diệt. [231]

¹BA508 Nt.: 98; P5682:237.4.2-3.

Chư thiên hưởng thụ lạc thú qua việc thỏa mãn các ham muốn nhục dục, nhưng còn lớn hơn vậy nữa là cái khổ đau ghê gớm mà họ trải qua khi chết, khi nhận ra năm dấu hiệu chết, về điểm này luận văn trên nói:¹

Thân thể họ chuyển thành màu xấu xí,
Nệm gối của họ không còn êm ái nữa,
Vòng hoa của họ héo úa, và y phục có mùi hôi;
Mồ hôi bất thường đổ khắp thân thể.
Năm dấu hiệu cho chư thiên ở cõi trời,
Báo trước họ sẽ chết và già từ nơi đó,
Tương tự như các dấu hiệu
Báo trước cái chết của con người ở cõi thế gian.

(2') Cái khổ của việc phải rơi xuống các cảnh giới thấp
Trong *Băng Hữu Thư*:²

Họ phải già từ thế giới thần tiên.
Nếu phước đức của họ cạn hết,
Khi đó, bất lực, họ sẽ thành
Súc sinh, ngựa quỷ, hoặc chúng sanh địa ngục.

(b') Cái khổ của âu lo

Chư thiên có nhiều phước đức sẽ có những thứ được mong muốn nhất. Khi nhìn thấy họ, những thần có ít phước đức hơn cảm thấy lo âu và vì vậy mà phải trải qua nhiều khổ não và đau đớn.

(c') Cái khổ của việc bị cắt chém, đâm rạch, giết chết, và bị đuổi đi

¹BA509 Nt.: 99-100; P5682:237.4.3-5.

²BA510 Nt.: 101; P5682:237.4.5-6 .

Khi chư thiên đánh nhau với A-tu-la, họ phải trải qua cái đau đớn của việc tay chân và các phần nhỏ ở rìa thân thể bị cắt đứt, bị phanh thây, và bị giết. Khi bị cắt đầu, họ chết, nhưng tay chân sẽ mọc lại sau khi bị cắt đứt hoặc bị đâm rạch, và họ sẽ tiếp tục sống. Về việc bị đuổi đi, khi có chiến trận, các thiên thần nhiều quyền năng sẽ đuổi các thiên thần yếu ra khỏi nhà. Hơn nữa, như *Tư Lương Tập Luận* của ngài Thế Thân nói:¹

Chư thiên say sưa trong lạc thú nhục dục
Trong tâm không có hạnh phúc –
Họ bị một thứ lửa bên trong thiêu đốt
Lửa bốc cháy do nhiễm lây lạc thú nhục dục.
Làm sao có được hạnh phúc
Cho những người tâm thần phân tán?
Vì tâm họ không được kiểm soát [232]
Và không được tập trung dù chỉ trong chốc lát.
Từ bản chất vốn bối rối và loạn động.
Họ sẽ không bao giờ trầm tĩnh –
Như ngọn lửa có gỗ làm nhiên liệu
Lửa này cháy rực, có thêm gió trợ lực.

Và cũng vậy:

Họ giống như những người ốm yếu, khỏi bệnh
Chưa bao lâu, ăn uống không đúng cách và bị bệnh trở lại.

(ii) Chư thiên của sắc giới và vô sắc giới

Chư thiên ở cảnh giới cao nhất – sắc giới và vô sắc giới – mặc dù thoát khỏi các đau khổ này nhưng vẫn chết và mang theo các phiền não và ngăn che. Bởi vì họ không tự chủ được về chỗ ở trong tương lai, nên thậm chí họ phải khổ vì các khuynh hướng xáo trộn. Hơn nữa, như *Tư Lương Tập Luận* nói:²

¹BA511 *Samhāra-parikathā*, P5422:233.3.3-5, 233.3.6-7.

²BA512 Nt., P5422:233.3.7- 233.4.1.

Những kẻ ở sắc giới và vô sắc giới
Đã vượt qua cái khổ của đau đớn và của đói thay.
Tự bản chất họ được hỷ lạc của định từ thiên;
Họ ở trong tình trạng không lay chuyển trong nhiều đại kiếp.

Nhưng ngay cả điều này chắc chắn không là giải thoát;
Sau khi đã trải xong điều này, họ sẽ lại giáng xuống.
Cho dù có vẻ như họ đã vượt qua
Sự hỗn loạn của các cảnh giới khốn khổ,

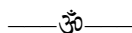
Tuy nhiên giống như chim bay vút lên trời,
Cho dù cố gắng chúng cũng không thể ở nơi đó mãi –
Giống như mũi tên được bắn đi bằng sức mạnh của một đứa
trẻ,
Mũi tên cuối cùng sẽ lại rớt xuống.

Giống như đèn bơ đã cháy trong một thời gian dài
Đang tiêu tan từng giây từng phút,
Chúng đang bị vây khốn vì những thay đổi
Của cái khổ do duyên sinh.

Suy ngẫm như vậy về những cái khổ tổng quát và cụ thể của
năm hoặc sáu loại chúng sinh. Rồi lúc quý vị thấy ghê tởm với
dòng sinh tử luân hồi, quý vị sẽ thắc mắc về nguyên do của nó.
Cái gì tạo ra sinh tử luân hồi?

Chương 20: Nguồn Gốc của Sự Khổ

- 2' Suy ngẫm về tiến trình luân hồi về mặt nguồn gốc
 - a" Phiền não khởi lên như thế nào
 - 1" Nhận diện phiền não
 - 2" Thứ tự theo đó phiền não khởi lên
 - 3" Các nguyên nhân của phiền não
 - 4" Những sai sót của phiền não
 - b" Từ đó quý vị tích lũy nghiệp như thế nào
 - 1" Xác định nghiệp mà quý vị tích lũy
 - (a) Nghiệp từ sự dụng tâm
 - (b) Nghiệp từ hành động có dụng tâm
 - 2" Quý vị tích lũy nghiệp như thế nào
 - (a) Tích lũy nghiệp vì các cảm giác lạc thú
 - (i) Tích lũy nghiệp vì lạc thú xuất phát từ vui hưởng những đối tượng ưa thích – sắc, thanh, và những thứ tương tự
 - (ii) Tích lũy nghiệp vì đạt hỷ lạc trong thiền định, sau khi quý vị đã từ bỏ tham luyến đối với các lạc thú giác quan bên ngoài
 - (b) Tích lũy nghiệp vì các cảm giác trung tính
 - c" Quý vị chết và tái sinh như thế nào
 - 1" Trạng huống của cái chết
 - 2" Tâm thức vào lúc chết
 - (a) Chết với tâm thiện lành
 - (b) Chết với tâm bất thiện
 - (c) Chết với tâm trung tính về mặt đạo đức
 - 3" Hơi nóng tụ ở đâu
 - 4" Đạt đến tình trạng trung ấm sau khi chết
 - 5" Rồi quý vị tái sinh như thế nào



2' Quán chiếu quá trình luân hồi trong khuôn khổ nguồn gốc của nó

Nguồn gốc của luân hồi được giải thích bằng ba phần sau:

1. Phiền não khởi lên như thế nào
2. Quý vị tích lũy nghiệp như thế nào
3. Quý vị chết và tái sinh như thế nào

a”Phiền não khởi lên như thế nào

Nghiệp và phiền não đều là những nguyên nhân cần thiết để tạo thành luân hồi, nhưng phiền não là phương diện chính yếu. [233] Bởi vì, cũng như hạt giống không có hơi ẩm, đất, v.v. sẽ không sinh ra mầm cây, cho nên nếu thiếu phiền não – cho dù quý vị có tích lũy vô số nghiệp trong quá khứ – vẫn sẽ không có mầm khổ đau vì nghiệp còn thiếu những trợ duyên cần thiết. Một lý do nữa khiến phiền não là chính yếu – ngay cả khi không có nghiệp tích lũy từ trước – vì nếu phiền não hiện diện, thì lập tức quý vị sẽ tích lũy nghiệp mới, và do đó sẽ chiếm hữu các uẩn trong tương lai. Tương tự, *Lượng Thích Luận* của ngài Pháp Xứng nói:¹

Nghiệp của người đã vượt khỏi khát khao để tồn tại
Sẽ không đủ năng lực để phóng hoạt sang một kiếp khác
Bởi vì các trợ duyên của nó đã không còn.

Lại nữa:

Bởi vì các uẩn sẽ lại phát sinh, nếu người còn tham chấp.

Do đó, điều rất quan trọng là cần nương tựa vào một phương cách đối trị các phiền não. Hơn nữa, bởi vì điều này đòi hỏi hiểu biết về phiền não, cho nên quý vị cần phải am tường về phiền não. Tri kiến này gồm có bốn phần:

¹BA513 *Pramāṇa-varttikā*: 105d-196b, 276ab; P5709: 86.5.4,88.2.3.

1. Nhận diện phiền não
2. Thứ tự theo đó phiền não khởi lên
3. Các nguyên nhân của phiền não
4. Những sai sót của phiền não

1” Nhận diện phiền não

Vi Diệu Pháp Tập Luận của ngài Vô Trước đưa ra một định nghĩa tổng quát về phiền não:¹

Phiền não được định nghĩa là một hiện tượng, khi khởi lên, có tính chất quấy rối và, qua việc phát khởi, [hiện tượng đó] quấy rối dòng tâm thức.

Cho nên, khi phát sinh, nó quấy rối dòng tâm thức.
Sau đây là các định nghĩa cụ thể của mười phiền não:

- 1) *Tham luyến* {hay *tham chấp*} có nghĩa là để ý một đối tượng vui thích hoặc hấp dẫn ở bên ngoài hoặc bên trong và ham muốn đối tượng đó. Khi tham luyến bám chắc vào đối tượng và trở nên mạnh mẽ, quý vị khó có thể tách rời khỏi đối tượng, cũng giống như khó có thể tẩy vết dầu đã thấm vào trong vải.
- 2) *Thù nghịch* có nghĩa là quy thuận các nguồn gốc của khổ – chẳng hạn như chúng sinh, đau đớn, vũ khí, hoặc gai góc – và phát sinh ra tâm khắc nghiệt, dày vò; tâm này nghĩ ngợi về việc làm hại các đối tượng đó. [234]
- 3) *Kiêu mạn* có nghĩa là tuân thuận theo – hoặc bên trong hoặc bên ngoài - những tính chất như cao, thấp, tốt, hoặc xấu và dựa trên cái nhìn cứng nhắc về các uẩn đang hư hoại {hoại uẩn}, để cho tâm mình được thổi phồng lên; quý vị có thái độ tự tôn.

¹BA514 *Abhidharma-samuccaya*, P5550: 253.3.5-6.

4) *Vô minh* có nghĩa là việc sở hữu phiền não của sự hiểu sai lạc vì tâm không được rõ ràng về bản chất của Tứ-Đế, nghiệp và nghiệp quả, và Tam Bảo.

5) *Nghi ngờ* có nghĩa là xét ba đối tượng này - Tứ-Đế, nghiệp cùng với nghiệp quả, và Tam Bảo – và không chắc chắn rằng các đối tượng này có hiện hữu hoặc có thật hay không.

6) *Quan điểm cứng nhắc {cố chấp} về các hoại uẩn¹* là một trí thông minh phiền não; trí thông minh này quy thuận theo các uẩn bị chiếm hữu và coi chúng là “cái tôi” hoặc “của tôi”, có nghĩa là coi chúng như là bản ngã hoặc vật sở hữu của bản ngã. Ở đây, bởi vì “hư hoại” nghĩa là vô thường và “các uẩn” ở số nhiều,² các từ ngữ này cho thấy điều được nắm bắt chỉ đơn giản là các hiện tượng vô thường và đa dạng; không có con người thường hằng và đơn độc. Đó là lý do tại sao nó được gọi là “quan điểm cố chấp về các uẩn đang hư hoại”.

7) *Quan điểm biên kiến* là một trí thông minh phiền não; trí thông minh này xem ngã như được hiểu qua quan điểm về các hoại uẩn và coi ngã là thường hằng và vĩnh cửu, hoặc là phải bị hủy diệt tới không còn có tái sinh từ đời này sang đời tương lai.

8) *Niềm tin vào uy thế tối cao của tà kiến³* là một trí thông minh phiền não; trí thông minh này theo một trong ba quan điểm – quan điểm về các hoại uẩn, quan điểm biên kiến, hay quan điểm tà kiến – theo cùng với các uẩn của người có kiến chấp và dựa trên cơ sở đó mà một quan điểm như thế hình thành, và coi quan điểm như vậy là tối cao.

¹Cũng gọi là *thân kiến*.

²BA515 Theo nghĩa đen, kiến giải về các uẩn đang hư hoại (‘jig tshogs la Ita ba) là “kiến giải về tập hợp đang hư hoại”. Ở đây, để chia sẻ thuật ngữ này thành các phần nhỏ, theo nghĩa đen Tsongkhapa nói “tập hợp chỉ cho thấy số nhiều”.

³Hãy kiến thủ kiến, ý kiến chấp lấy ý kiến.

9) *Tin tưởng vào uy thế tối cao của đạo đức và giới luật tôn giáo*¹ là một trí thông minh phiền não; trí thông minh này tuân thủ theo một kỷ luật đạo đức vốn chối bỏ sai trái về giới luật đạo đức, hoặc tuân theo một giới luật đòi hỏi các hình thức chắc chắn về trang phục, cung cách, lời nói, và cử chỉ; cũng như là các uẩn của thân và tâm dựa trên cơ sở các hình thức về kỷ luật đạo đức và khổ hạnh để hình thành {quan điểm đó}, và coi trọng các hình thức đó có vai trò như là việc thanh lọc tội lỗi, giải thoát khỏi các khổ đau, và đem quý vị ra khỏi luân hồi.

10) *Tà kiến* là là một trí thông minh phiền não vốn phủ nhận sự tồn tại của những điều như là các tiền kiếp, các đời tương lai hoặc nghiệp và nghiệp quả, hoặc tin rằng nguyên nhân của các chúng sinh là một đấng tạo hóa thiêng liêng hoặc một bản thể nguyên sơ, v.v.²

Tôi đã giải thích mười phiền não này theo *Vi Diệu Pháp Tập Luận* và *Du-già Hạnh Địa Luận* và *Ngũ Uẩn Luận (Pañca-skanda-Prakarāṇa)* của ngài Thế Thân.³ [235]

2” Thứ tự theo đó phiền não khởi lên

Một cách để xem xét vấn đề này là xem vô minh tách biệt với quan điểm về các hoại uẩn. Thí dụ khi chàng vạng tối vừa phủ xuống một cuộn dây thừng, tình trạng đó khiến dây thừng sẽ trở nên không rõ ràng và có người có thể tưởng đó là một con rắn.

¹Giới cấm thủ kiến, ý kiến chấp lấy giới cấm.

²BA516 Một vài hệ thống triết lý Ấn Độ giáo coi Thượng Đế (Íśvara) là đấng sáng tạo ra thế giới; các hệ thống khác (đặc biệt là trường phái Sāṃkhya – tức trường phái Số Luận) coi sự chuyển hóa của vật chất nguyên sơ là yếu tố dự phần vào việc sáng tạo thế giới. Theo những người Sāṃkhya hữu thần, thần linh tối cao khởi sự và giám sát việc sáng tạo ra thế giới từ “bản chất nền tảng” (rang bzhin, prakṛti), cũng được gọi là “tinh túy nguyên sơ” (gtso bo, pradhana).

³BA517 *Pañca-skandha-prakarāṇa*, P5560, vol. 113.

Tương tự, theo quan điểm này, sự hiểu lầm các uẩn như là bản ngã khởi lên do bóng tối của vô minh ngăn che không cho thấy rõ ràng cách thức hiện hữu của các uẩn. Khi đó các phiền não khác phát triển từ sự hiểu lầm này. Mặt khác, nếu quý vị cho rằng vô minh và quan điểm về các hoại uẩn là đồng nhất thì khi đó chính quan điểm về các hoại uẩn này là gốc rễ của phiền não. Khi quan điểm về các hoại uẩn nắm bắt một bản ngã, thì sự phân biệt giữa bản ngã và kẻ khác khởi lên. Một khi đã có sự phân biệt này, quý vị trở nên tham chấp vào những thứ liên hệ đến bản thân mình và thù nghịch với những thứ thuộc về người khác. Trong khi quý vị quy thuận theo bản ngã này, thì tâm quý vị cũng trở nên thổi phồng lên. Quý vị phát triển một niềm tin rằng chính cái ngã này hoặc vĩnh cửu hoặc là chủ thể của sự hủy diệt. Quý vị trở nên tin vào tính cách tối cao của quan điểm ngã kiến và những thứ tương tự, và quý vị cũng tin vào tính cách tối cao của những lối hành xử tai hại liên quan tới các quan điểm như thế. Tương tự, quý vị phát triển tà kiến phủ nhận sự hiện hữu của những điều như Tôn Sư đã dạy về vô ngã và những điều mà ngài dạy – bao gồm nghiệp và nghiệp quả, Tứ-Đế, Tam Bảo, v.v.; hoặc quý vị nghi ngờ về sự hiện hữu hoặc sự có thật của những điều này. *Lượng Thích Luận* của ngài Pháp Xứng:¹,

Một khi có một bản ngã, sẽ có ý niệm về một người khác.

Khi nhân danh ngã và người khác, sẽ có tham chấp và thù nghịch.

Tất cả các lỗi lầm xảy ra

Đều liên quan đến những thứ này.

3” Các nguyên nhân của phiền não

Có sáu tầng như được trình bày trong Bồ-tát Địa:

1) *Cơ sở* là xu hướng tiềm tàng cho phiền não.

¹BA518 *Pramāṇa-varttikā*: 221cd-222ab; P5709:87.2.5-6.

- 2) *Đối tượng* là sự trình hiện các trần cảnh thuận lợi cho phiền não phát khởi.
- 3) *Bối cảnh xã hội* là ảnh hưởng của bạn bè xấu và của những kẻ đại dột.
- 4) *Thuyết luận* là việc nghe những giảng dạy sai lầm.
- 5) *Huân tập* là quá trình trở nên quen thuộc với các phiền não trong quá khứ.
- 6) *Chú tâm* là sự chú tâm không đúng; chú tâm này phóng tưởng ra sự “vui thú” lên các sự vật mang đặc tính không vui thú, nhận thức một vật vô thường thành thường hằng, và những thứ tương tự [bốn khái niệm sai sót, một cách lầm lạc, đã xem sự việc thật ra là vô thường, khổ, bất tịnh và vô ngã trở thành sự việc thường hằng, vui thú, thanh tịnh và hữu ngã.] [236]

4” Những sai lạc của phiền não

Khi một phiền não khởi lên, đầu tiên nó hoàn toàn làm cho tâm đau buồn, khiến cho quý vị sai lầm trong việc mình đang theo, củng cố các xu hướng tiềm tàng của quý vị, và khiến cho phiền não cùng loại tái hiện. Nó có thể hại quý vị, những người khác, hoặc cả hai; nó dẫn tới các hành động sai lầm trong đời này, trong đời sau, hoặc trong cả hai. Nó tạo ra các kinh nghiệm đau đớn và thống khổ, cũng như cái khổ của sinh, và những thứ tương tự như vậy {lão, bệnh, tử}. Nó đưa quý vị xa rời niết-bàn, công đức của quý vị bị hủy diệt và các nguồn của cải của quý vị bị cạn kiệt. Trong xã hội, quý vị cảm thấy lo lắng, không vui thú, không có tự tin, trong khi tiếng xấu của quý vị lan đi mọi phía, những người toàn hảo như các đạo sư và vị hộ trì sẽ khiển trách quý vị. Quý vị chết trong hối tiếc, mục đích của quý vị không hoàn tất, và sau khi chết quý vị sẽ tái sinh vào cảnh giới khôn khổ.

Hơn nữa, như *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* nói:¹

¹BA519 MSA: 27.25-26; P5521:14.1.2-3.

Qua phiền não, người tự hủy diệt mình, hủy diệt các chúng sinh khác, và hủy diệt giới luật.

Sau khi người đã làm tiêu tan niềm vui của mình, người khác lánh xa người; các vị hộ trì và đạo sư khiển trách người.

Bị ô danh, người sẽ bị tái sinh vào trong hoàn cảnh không có thì giờ nhân rồi.

Người bị nhiều thống khổ vì bị mất phẩm hạnh mà người đã có hoặc sẽ đạt được.

Hơn nữa, quý vị nên biết những khuyết điểm như được mô tả trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*:¹

Những kẻ thù như sân hận và tham chấp
Không có chân mà cũng chẳng có tay,
Cũng không can đảm mà cũng không sáng trí.
Thế thì làm sao chúng bắt ta làm nô lệ?

Khi chúng mãi trong tâm ta,
Làm hại được ta là chúng hả hê.
Chúng không dài lâu mà không sân hận –
Dung thứ chúng là điều lố bịch!

Ngay khi tất cả chư thiên và A-tu-la
Nổi lên làm kẻ thù chống lại ta,
Họ cũng không thể đưa hoặc cưỡng bách ta
Vào trong lửa của địa ngục Vô Gian.

Nhưng phiền não, kẻ thù hùng mạnh này, [237]
Chỉ trong chớp mắt đẩy ta vào trong lửa
Nóng đến nỗi nếu Tu-di gặp lửa đó
Thì tro tàn cháy cũng không còn.

Kẻ thù là phiền não của chính ta

¹BA520 BCA: 4.28-33; P5272:248.1.7-248.2.3.

Đã có mặt lâu rồi từ vô thủy vô chung.
Không kẻ thù nào khác có sức mạnh
Để tồn tại lâu dài như vậy.

Nếu phục vụ và quan tâm người đúng mức
Mọi người sẽ giúp người và khiến người hạnh phúc,
Nhưng nếu người phục vụ phiền não của mình
Chúng chỉ gây người thêm nhiều đau khổ.

Quý vị phải hiểu đúng theo như điều ngài Gön-ba-wa nói:

Để diệt trừ các đau khổ, người phải biết những khuyết điểm, đặc tính, cách đối trị của chúng, và những nguyên nhân khiến phiền não phát sinh. Sau khi người đã nhận ra các sai lạc của chúng, hãy coi chúng là hư hại và xem chúng như kẻ thù. Nếu người không nhận ra những sai lạc của phiền não, người sẽ không hiểu được chúng là kẻ thù. Cho nên, người ta nói rằng người nên suy ngẫm về điểm này, theo những điều được nêu lên trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* và *Nhập Bồ-đề Hành Luận*.

Và lại nữa:

Cũng hãy học hỏi những luận thích của ngài Thế Thân và ngài Vô Trước để hiểu những tính chất của phiền não. Ít nhất hãy học hỏi *Ngũ Uẩn Luận* của ngài Thế Thân. Một khi người đã biết các căn bản phiền não và tùy phiền não, khi tham luyến, thù nghịch hoặc các thứ như thế khởi lên trong dòng tâm thức, người có thể nhận diện được chúng – nghĩ “Nó là cái này; bây giờ nó vừa mới khởi lên” – và chống cự lại phiền não đó.

b” Từ đó quý vị tích lũy nghiệp như thế nào

1. Nhận diện nghiệp mà quý vị tích lũy

2. Quý vị tích lũy nghiệp như thế nào

1” Nhận diện nghiệp mà quý vị tích lũy – có hai điểm

(a) Dụng tâm nghiệp¹

*Vi Diệu Pháp Tập Luận:*²

Tại sao nói là dụng tâm nghiệp? Vì đó là hoạt tác của tâm vốn là hành vi của ý phát khởi các xúc tiến thiện, ác, và không xác định được [tốt hay xấu].

Như thế, dụng tâm nghiệp, là ý nghiệp và những tương hợp với nó, tức là một tâm sở có chức năng dịch chuyển và thôi thúc tâm vương hướng đến các đối tượng.

(b) Tư nghiệp³

Đây là hành động thực tế của thân và khẩu do dụng tâm nghiệp khởi tác. [238] Từ trong *Vi Diệu Pháp Báo Luận*.⁴

Nghiệp này, là dụng tâm nghiệp và những gì nó tạo ra.

Dụng tâm nghiệp là ý nghiệp.

Từ đó thân nghiệp và khẩu nghiệp được khởi lên.

Tì-bà-sa bộ {skt. Vaibhāṣika} chia thân và khẩu nghiệp thành hai loại, loại nhận biết được và loại không nhận biết được, và

¹Chánh văn Tạng ngữ là *སེམས་བཤི་ལས* tức là *nghiệp của tâm*. Sopa (*Steps on the Path to Enlightenment* vol2 P288) "intention karma" tức là nghiệp có sự dụng tâm. Bản anh ngữ dịch thành "intention".

²BA521 *Abhidharma-samuccaya*, P5550:256.4.7.

³Chánh văn Tạng ngữ ghi là *བསམས་བཤི་ལས* tức là *nghiệp của việc được suy tính*. Sopa và bản Anh ngữ dịch là "karma that is intentioned action"

⁴BA522 AK: 4.46b; P5590:120.4-5.

cho rằng cả hai loại là cấu hình cụ thể của sắc tướng. Ngài Thế Thân bác bỏ quan điểm này, khẳng định rằng thân và khẩu nghiệp là các dụng tâm nghiệp hoạt động cùng với ứng xử của thân và khẩu vốn có thể nhận thức được; do vậy, cả hai hình thức nghiệp [dụng tâm nghiệp và tư nghiệp] thật ra đều là các dụng tâm nghiệp.¹

Nói chung, nghiệp có ba loại: thiện, bất thiện, và trung tính về mặt đạo đức, nhưng ở đây quý vị chỉ quan tâm đến hai loại đầu. Nghiệp thiện có hai loại, thiện nghiệp hữu lậu và thiện nghiệp vô lậu². Tôi chỉ thảo luận nghiệp hữu lậu và nghiệp này cũng có hai loại: loại hiện diện trong tâm của bậc thánh và loại hiện diện trong tâm kẻ phàm phu. Ở đây quý vị lại chỉ quan tâm đến loại sau mà thôi.

Nghiệp bất thiện là nghiệp không có công đức. Nghiệp có công đức là nghiệp thiện trong tâm các chúng sinh ở dục giới. Bất chuyên nghiệp {Nghiệp không chuyên đổi} là nghiệp thiện hữu lậu trong tâm các chúng sinh ở sắc giới và vô sắc giới. Tương tự, *Vi Diệu Pháp Báu Luận* nói:³

Phước đức là nghiệp thiện của dục giới.

Nghiệp không thay đổi sinh ra các cảnh giới cao hơn [của chư thiên].

¹BA523 Xem AK, Shastri 1972: 576-589 và Pruden 1988 về la Vallee Poussin 1971:12-25.

²Theo Geshe Lhundub Sopa thì nghiệp hữu lậu là hành vi một cách cơ bản được thúc đẩy bởi các động cơ phiền não che chướng. Đây là hành vi có nguồn gốc từ phiền não và một khi nó được tiến hành sẽ nuôi dưỡng phiền não tương lai. P291. Chương 8. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol2. Lhundub Sopa. Wisdom. 2005.

³BA524 AK: 4.46ab; P5590:121.3.2. {Theo như các diễn giải của Geshe Sopa thì đây là một cách phân loại khác về nghiệp bao gồm (1) nghiệp có công đức, (2) nghiệp không có công đức và (3) nghiệp bất chuyên. P292. Chương 8. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol2. Lhundub Sopa. Wisdom. 2005.}

Tại sao lại gọi là bất chuyển nghiệp? Ở dục giới, có nghiệp đáng lẽ kết trái trong khi quý vị là phạm thiên lại có thể kết trái khi quý vị đang là người, súc sinh, hoặc ngạ quỷ; do đó kết quả của nó thay đổi. Trong các cảnh giới cao hơn [của chư thiên], nghiệp kết trái ở một mức độ nào đó không thành hình ở các mức độ khác hơn; do đó nó không thay đổi. Cho nên, *Vi Diệu Pháp Báo Luận*:¹

Tại sao? Bởi vì sự kết trái của nghiệp
Ở những mức độ này thì không thay đổi.

2” Quý vị tích lũy nghiệp như thế nào {Cách thức nghiệp tích lũy}

Nói chung, các bậc thánh chỉ tạo và tích lũy các nghiệp thiện, nhưng bậc nhập lưu và nhất lai [bậc thánh ở mức độ thấp hơn]² có thể tích lũy nghiệp bất thiện. Tuy nhiên, những bậc thánh này không tích lũy nghiệp thúc bách họ luân hồi ở cõi hạnh phúc hoặc khổ não. Bởi vì *Căn Bản Trung Quán Luận Tụng* của ngài Long Thọ nói:³ [239]

Vì cội rễ của luân hồi là hành vi cấu hợp.
Bậc trí giả không tạo hành động thúc bách phải tái sinh.
Bất trí là những người tạo các hành vi như thế ấy.
Bậc trí giả không làm vậy vì họ nhìn thấy thực tại.

¹BA525 Ibid: 4.46cd; P5590:121.3.2-3.

²Bốn quả tu chứng của hàng Thanh Văn từ thấp tới cao là: Nhập Lưu (cũng gọi Dự Lưu hoặc Tu-đà-hoàn), vừa nhập vào nguồn, khởi sự tu tập để đi tới biển giác ngộ; Nhất Lai (cũng gọi Tư-đà-hàm), còn tái sinh lại nhân gian một lần nữa mới đắc quả A-la-hán; Bất Lai (cũng gọi A-na-hàm), sinh lên tầng trời 19, tầng trời cao nhất của sắc giới, ở đó tu đắc quả A-la-hán; Bất Sanh (cũng gọi A-la-hán hoặc Sát Tặc), không còn trở lại luân hồi nữa. Ba quả vị đầu chỉ phá được một phần phiền não, chỉ có quả vị thứ tư mới phá sạch mọi giặc phiền não.

³BA526 *Prajñā-nāma-mūla-madhyamaka-kārikā*: 26.10;P5224.

Cũng thế, đại sư Thế Thân nói:¹

Khi người nhìn thấy chân lý, người không bị cưỡng bách phải tái sinh.

Do đó, bao lâu quý vị còn sinh hoạt dưới ảnh hưởng của ý niệm về ngã, quý vị sẽ tích lũy nghiệp mà nghiệp này trói buộc quý vị vào trong luân hồi. Một khi quý vị đã nhận thức được thực tại – đó là vô ngã – quý vị vẫn có thể tái sinh vào luân hồi vì sức mạnh của các nghiệp trước đây và phiền não, nhưng quý vị sẽ không tích lũy nghiệp mới vốn có khả năng thúc bách phải tái sinh như vậy. Như *Du-già Hạnh Địa Luận* của ngài *Vô Trước* nêu, bậc nhập lưu và nhất lai không bám chấp vào ý niệm về ngã mà bác bỏ nó – giống y như người khỏe chế ngự kẻ yếu. Do đó mọi phàm phu – từ mức độ cao nhất của *lộ trình chuẩn bị* Đại Thừa² trở xuống – tích lũy nghiệp mà nghiệp này thúc bách họ tái sinh trong luân hồi. Vì lý do đó, khi những người đang bị ảnh hưởng của vô minh phiền não và quan điểm các hoại uẩn thân

¹BA527 *Pralitya-samutpādadi-vibhaṅga-nirdeśa* (*Duyên Khởi Phân Giải Luận*), P5496:302.3.8. Tucci 1934 đặt tựa là *pratityasamutpāda-sūtrabhāṣya* (*Duyên Khởi Kinh Thích*) {Tuy nhiên, trong bản dịch của Geshe Sopa thì câu trên được dịch thành "Với những ai đã thấy chân lý, thì không có nghiệp phóng hoạt. P.296. Chương 8. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol2. Lhundub Sopa. Wisdom. 2005.}

²Đường đạo Đại thừa hay Bồ-tát đạo gồm 5 giai đoạn: (1) giai đoạn *tích lũy*, tuân thủ giới luật, thiền quán nội chiếu; (2) giai đoạn *chuẩn bị*, thấy tính Không qua hiểu biết ý niệm (3) giai đoạn *tri kiến*, giai đoạn này bao gồm địa thứ nhất của Bồ-tát, trực tiếp nhìn thấy tính Không; (4) giai đoạn *thiền định*, bao gồm từ địa thứ nhì tới địa thứ mười của Bồ-tát; (5) giai đoạn *vô lậu học*. Trong giai đoạn của lộ trình chuẩn bị, thì mức độ cao nhất của lộ trình này được gọi là *Giai Đoạn Tối Cao Tục Giới*. Đây là bước cuối trước khi hành giả trực chứng tính Không. (P.296. Chương 8. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol2. Lhundub Sopa. Wisdom. 2005).

khẩu ý sẽ bị vướng mắc vào các điều bất thiện – thí dụ như giết hại – họ sẽ tích lũy nghiệp vô công đức. Người làm việc thiện trong dục giới – chẳng hạn như thực hành bố thí hoặc giữ gìn giới luật – tích lũy nghiệp có công đức. Người tu tập các trạng thái thiên – chẳng hạn như tình trạng định từ thiên – ở mức độ các mức bình ổn thiên {tam-ma-địa} của sắc giới hoặc các mức định sâu vô sắc sẽ tích lũy các bất chuyển nghiệp.

Thắc mắc: Hãy xem xét trường hợp một người đã nhận thấy các sai sót của mọi điều kỳ diệu thế gian và được thúc đẩy bởi một ước vọng muốn giải thoát. Người này không tạo ra nhiều nghiệp thiện sao? Hơn nữa, hãy xem thiện nghiệp là một dụng tâm nghiệp, tương tự như trí huệ phân tích chính xác ý nghĩa của vô ngã. Đây có phải là nguồn gốc đích thực, một nguyên nhân của luân hồi không?

Trả lời: Nói chung, những ai đang ở trong các giai đoạn tích lũy và chuẩn bị thật sự có tích lũy các nghiệp thông thường vốn thúc bách phải tái sinh. [240] Tuy nhiên, những động lực đặt cơ sở trên các ý tưởng {như là những động lực mà} quý vị mô tả, cũng như các thiện nghiệp tương tự như trí tuệ phân tích vô ngã, tạo thành nhóm các phương tiện đối trị với khát vọng muốn được hiện hữu trong tương lai. Hơn nữa, về cả hai khía cạnh khách quan và chủ quan, chúng hoạt động trong cùng cách ngược với ý niệm về ngã, gốc rễ của luân hồi. Do đó, chúng không phải là các nguồn gốc thực sự hoặc nguồn gốc đích thực thông thường cường bách phải tái sinh. Tuy nhiên, bởi vì chúng gần giống như các nguồn gốc thực sự đích thị dẫn tới tái sinh trong tương lai, chúng được kể trong những nguồn gốc đích thực. Tương tự, *Quyết Định Yếu Luận* nói:¹

Hỏi: Tại sao các hiện tượng thế tục vốn tiêu diệt khát vọng tái sinh, và hình thành lộ trình xuất thế gian không hướng tới tái sinh, lại được liệt trong chân lý về nguồn gốc {của khổ}?

¹BA528 Vs, P5539:38.5.8-39.1.2.

Trả lời: Tự bản chất, chúng không hướng tới tái sinh trong luân hồi. Tuy nhiên, chúng gần giống như các hành xử tốt đẹp của thân, khẩu, ý dẫn tới tái sinh. Do đó, quý vị nên hiểu rằng về mặt này chúng được xếp vào chân lý về nguồn gốc.

Ngài Vô Trước nói rằng sau khi suy ngẫm cẩn thận về các khuyết điểm của luân hồi, quý vị sẽ khởi lên một ý niệm ghê tởm và ý niệm này có thể làm động lực cho các thiện nghiệp để phát sinh ra đạo pháp xuất thế gian; tuy vậy loại nghiệp này gần giống như nguồn gốc của khổ đau trong luân hồi. Vì vậy quý vị phải gắng sức phát triển ý niệm ghê tởm này cũng như là trí tuệ thấu rõ vô ngã.

Như hoàn cảnh ở đây, có thể quý vị chưa đạt được, qua thiền quán phân tích rộng rãi về các khuyết điểm của luân hồi, cách đối trị tiêu diệt được sự thèm khát những kỳ diệu của luân hồi. Quý vị cũng có thể chưa vận dụng trí tuệ phân biệt để phân tích một cách đúng đắn ý nghĩa của vô ngã, và có thể chưa quen thuộc với hai Bồ-đề tâm [trưng đối và tối hậu]. Trong các hoàn cảnh như vậy, những hoạt động phước đức của quý vị – với một vài ngoại lệ vì năng lực từ các đối tượng của những tu tập thiện hạnh – sẽ cấu thành những nguồn gốc điển hình của đau khổ, và như thế cung cấp nhiên liệu cho quá trình luân hồi.¹

Cách thức nghiệp tích lũy được giải thích bằng hai phần:

1. Tích lũy nghiệp vì cảm giác vui thú
2. Tích lũy nghiệp vì cảm giác trung tính

(a) Tích lũy nghiệp vì cảm giác vui thú

¹Geshe Sopa có chú giải chi tiết thêm rằng: dù sao trường hợp như thế là một điều ngoại lệ, các hành vi thiện đức được tiến hành mà không có các động lực cao quý (bao gồm sự ghê tởm luân hồi, trí huệ về tính Không, và Bồ-đề tâm) thì cũng chỉ là các nguyên nhân của sự luân hồi trong các kiếp sống cao trong các tình huống phúc hạnh trong tương lai. (P.300. Chương 8. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol2. Lhundub Sopa. Wisdom. 2005.).

(i) Tích lũy nghiệp vì lạc thú phát sinh từ việc vui hưởng những đối tượng ưa thích – sắc, thanh, và những thứ tương tự [241]

Tích lũy nghiệp ở đây có hai tiểu loại: nếu mối quan tâm của quý vị chủ yếu là các dục lạc của cuộc đời này, trước khi chết, quý vị tích lũy nghiệp không có phước đức; nếu mối quan tâm của quý vị chủ yếu là thú vui nhục dục của các đời tương lai, quý vị tích lũy nghiệp có phước.

(ii) Tích lũy nghiệp vì đạt hỷ lạc trong thiên định, sau khi quý vị đã từ bỏ tham luyện đối với các lạc thú giác quan bên ngoài

Nếu quý vị tập trung vào một đối tượng thiên quán chủ yếu là vì các cảm giác hỷ lạc phát sinh trong thiên định, quý vị sẽ tích lũy nghiệp không thay đổi dẫn tới tái sinh ở mức độ sơ thiên, nhị thiên và tam thiên của sắc giới.

(b) Tích lũy nghiệp vì cảm giác trung tính

Quý vị có thể đã thôi không còn tham luyện thú vui nhục dục, chán chường với cả hỷ lạc thiên định, và tạo nghiệp để có các cảm giác trung tính, quý vị sẽ tích lũy nghiệp để tái sinh trong tứ thiên của sắc giới hoặc ở một cảnh giới cao hơn nữa, lên tới và bao gồm tột đỉnh của luân hồi [cảnh giới cao nhất của vô sắc giới]¹.

Sơ đồ bao gồm những phân chia nhỏ này là điều ngài Thế Thân muốn truyền đạt trong *Vì Diệu Pháp Bảo Luận*. Theo lối suy luận của ngài, khi quý vị thôi không còn bám víu vào tất cả luân hồi, rồi làm những việc đức hạnh về thân, khẩu và ý để nhắm đạt

¹Đây là mức cao nhất của cấp độ thiên vô sắc thường được dịch thành "phi tưởng phi phi tưởng xứ". Các cấp còn lại trong thiên vô sắc giới từ thấp đến cao là: không vô biên xứ, thức vô biên xứ, và vô sở hữu xứ.

giải thoát, quý vị bỏ luân hồi xa ở đằng sau và tiến gần tới giải thoát hơn.

c” Quý vị chết và tái sinh như thế nào

Đề tài này được giải thích trong năm phần sau đây:

1. Trạng huống của cái chết
2. Tâm thức vào lúc chết
3. Hơi nóng tụ ở đâu
4. Đạt đến tình trạng trung ấm sau khi chết
5. Rồi quý vị tái sinh như thế nào

1” Trạng huống¹ của cái chết

Chết vì hết tuổi thọ có nghĩa là chết sau khi quý vị đã dùng hết thọ mạng do nghiệp lúc trước phóng hoạt; khi thời điểm này đến, quý vị chết. Chết vì hết phước có nghĩa là chết vì không có các thứ cần thiết của đời sống. Cũng có cái chết vì không tránh được nguy hiểm, về trường hợp này kinh sách liệt kê chín nguyên nhân và điều kiện để xảy ra tình trạng chết non {yêu tử}: [242] ăn không liều lượng, ăn thứ không phù hợp, ăn mà chưa tiêu hóa bữa ăn trước, không tống ra được thức ăn chưa tiêu tích lại trong bao tử, đường tiêu hóa bị nghẽn, thuốc trị bệnh không phù hợp, không phân rõ được hành động nào nên tuân thực và hành động nào không nên, đi đứng không hợp thời, và chết trong lúc tiến hành giao hợp nam nữ.

2” Tâm vào lúc chết - gồm ba điểm

(a) Chết với tâm thiện lành

Những ai chết với tâm thiện lành, do tự mình nhớ hoặc do người khác nhắc nhở, hướng tâm tới các điều thiện lành, chẳng hạn như niềm tin, trong khi sự phân biệt thô thiển [các loại ý thức

¹Bản Anh ngữ dịch là “causes of death” (nguyên nhân của cái chết). Tuy nhiên bản gốc ghi là “འཇི་བའི་སྐྱེན་” (trạng huống của cái chết) Sopa P304. Cũng dịch là “conditions of death”.

bình thường] vẫn còn hoạt động. Trong trường hợp những người đã vun trồng những điều thiện và bất thiện không đồng đều, họ tự mình nhớ hoặc do người khác nhắc nhở điều mà họ đã quen lặp đi lặp lại trong quá khứ, và điều này trở nên cực kỳ mãnh liệt. Khi đó tâm họ sẽ trụ ở điều này và quên mọi điều khác. Nếu họ đã quen thuộc đồng đều với cả điều thiện và bất thiện, khi đó họ không thể ngừng nhớ điều mà họ nhớ đầu tiên, và không thể hướng tâm tới bất cứ điều gì khác.

Những người đã vun trồng phước đức dường như là di chuyển từ bóng tối vào ánh sáng; khi họ chết, những hình ảnh vui thích và hấp dẫn xuất hiện, giống như trong giấc chiêm bao. Họ chết thanh thản, và, vào lúc lâm chung, những cảm giác đau đớn mãnh liệt không khởi lên nơi thân họ. Đối với những ai đang làm điều phải, nỗi đau đớn cuối cùng của lúc chết chỉ là tối thiểu.

(b) Chết với tâm bất thiện

Những ai chết với tâm bất thiện, do tự mình nhớ hoặc do người khác nhắc nhở, nhớ điều bất thiện, chẳng hạn như tham luyến, trong khi sự phân biệt thô thiển vẫn còn hoạt động. Ở vào thời điểm chết, họ cảm thấy thân thể bị đau đớn dữ dội. Khi người hiện đang làm điều bất thiện chết đi, họ thấy những dấu hiệu báo trước hậu quả của điều bất thiện mà họ đã làm. Như là đang trong ác mộng, nhiều hình ảnh khó chịu xuất hiện. Họ dường như di chuyển từ ánh sáng vào trong bóng tối. [243] Khi những người đã phạm phải những nghiệp nặng bất thiện thấy những dấu hiệu khó chịu này, họ cảm thấy đau đớn trong thân thể và tóc dựng đứng lên. Họ khua lắc tay chân, bài tiết ra phân và nước tiểu và , rướn lên trời, trợn mắt, chảy nước dãi, và nhiều thứ nữa. Nếu điều bất thiện của họ chỉ vừa phải thì không phải tất cả mọi điều này đều xảy ra – một số điều xảy ra và một số điều sẽ không xảy ra. Người làm việc sai trái phải chịu đau đớn ghê gớm vào lúc chết; đau đớn như thế có ở mọi nơi chúng sinh được sinh ra, ngoại trừ nơi các chư thiên và chúng sinh dưới địa ngục.

Vào lúc lâm chung, khi sự phân biệt trở nên không rõ ràng, chúng sinh trở nên tham luyện cái ngã mà họ lâu nay đã từng quen thuộc. Sau đó, vì sự tác động của lòng tham luyện bản ngã, họ nghĩ “Ta ngưng không còn tồn tại nữa”, và họ khao khát muốn có được thân. Điều này sinh ra tình trạng trung ấm. Tham luyện bản ngã cũng xảy ra nơi bậc nhập lưu và nhất lai, nhưng khi họ xem xét tham luyện này bằng trí tuệ họ bác bỏ chứ không đồng thuận, như cách người hùng mạnh chế ngự kẻ yếu đuối. Tham luyện bản ngã không xảy ra nơi bậc bất lai.

(c) Chết với tâm trung tính về mặt đạo đức

Những ai hiện đang không vun trồng điều thiện cũng không vun trồng điều bất thiện, hoặc những người không làm cả hai điều thiện và bất thiện, sẽ không nhớ điều thiện và điều bất thiện, do tự họ hoặc do người khác thúc giục. Vào lúc chết họ không bị đau đớn mà cũng không vui thú.

Khi quý vị chết với tâm thiện lành, tâm này sẽ tồn tại cho đến khi sự phân biệt thô thiển vẫn còn, nhưng một khi sự phân biệt vi tế bắt đầu hoạt động, tâm thiện lành liền ngưng và trở thành tâm trung tính về mặt đạo đức. Ở thời điểm này, quý vị không thể phục hồi điều thiện lành mà người đã từng quen thuộc, người khác cũng không thể nhắc nhở quý vị được nữa. Điều này cũng đúng đối với các tâm bất thiện; mọi tâm vào lúc chết, sau khi sự phân biệt vi tế bắt đầu hoạt động, đều trung tính về mặt đạo đức. [244] *Vi Diệu Pháp Báo Luận*¹ của ngài Thế Thân nói rằng cả tâm thiện lành lẫn tâm bất thiện đều hiện chiếu {thấu rõ}, và do đó không tương hợp với tình trạng chấm dứt ý thức thô thiển vào lúc chết.

3”Hơi nóng tụ ở đâu

Nơi những người hiện đang vun trồng điều bất thiện, ý thức rời thân thể đi xuống từ các phần trên và các phần này sẽ lạnh trước. Khi đi xuống tới tim, ý thức rời thân thể. Ý thức của những

¹BA529 Cách diễn tả khác về Akkh so với AK: 3.43; P5591:182.1.3-4.

người hiện đang vun trồng phước đức sẽ rời thân thể đi lên từ các phần bên dưới và thân thể sẽ lạnh từ các phần bên dưới. Trong cả hai trường hợp ý thức đều rời đi từ tim. Điềm trong trướng đã thụ tinh mà nơi đó ý thức trước tiên đi vào sẽ trở thành trái tim của thân thể; ý thức cuối cùng rời thân thể cũng từ chỗ nó nhập vào trước tiên.

Xét như thế, đầu tiên hơi nóng của thân thể đi xuống từ phần trên và tụ lại ở tim hoặc đi lên từ phần dưới và tụ lại ở tim. Sau đó, mặc dù ngài Thê Thân và Vô Trước không nói như vậy, quý vị nên hiểu rằng trong cả hai trường hợp hơi nóng còn lại trong cơ thể gom lại vào trong tim từ phần khác của thân thể.

4” Sau khi chết quý vị vào tình trạng trung ấm như thế nào

Khi ý thức rời điềm đó, như vừa được giải thích, quý vị chết và tức thời đi vào trong tình trạng trung ấm, giống như một bên cán cân nâng lên thì cán cân bên kia hạ xuống. Về các nguyên nhân của nó, tình trạng trung ấm tùy thuộc vào (1) quyến luyến thân thể và đầy những vui thú với những hoạt động thế gian khi trước của quý vị, và (2) nghiệp – thiện hoặc bất thiện. Hơn nữa, chúng sinh của cõi trung ấm có đầy đủ các giác quan – như mắt – cũng như sắc tướng thân thể sẽ mang trong cảnh giới mà chúng sinh này sẽ sinh vào. Cho tới khi tái sinh, tầm nhìn không bị chướng ngại, giống như thiên nhãn [một loại hiểu biết siêu việt], và thân cũng không bị chướng ngại, như thể là chúng sinh này có thần thông. Trong *Vi Diệu Pháp Báo Luận*:¹

Nó có hình dạng mà nó sẽ mang trong “thời gian trước”,

Đó là thời gian trước khi chết trong đời kế tiếp,

Bắt đầu với lúc sinh ra trong đời kế tiếp đó.

Những chúng sinh khác cùng loại hoặc ai có thiên nhãn sẽ nhìn thấy chúng sinh này.

Nó có thần thông do nghiệp lực

Và mọi giác quan; nó không bị chướng ngại.

¹BA530 AK: 3.13b-14; P5590:119.2.4-5.

Nó không thay đổi; nó ăn mùi hương.

Ngài Thế Thân có ý muốn nói rằng chúng sinh trong tình trạng trung âm có thể được chúng sinh cùng loại nhìn thấy và những người đã dùng thiên định để đạt đến thiên nhãn hoàn hảo cũng nhìn thấy họ. [245] Ngài cũng cho rằng một khi quý vị đạt đến trạng thái trung âm vì một kiếp tái sinh chắc chắn, quý vị sẽ không đổi sắc tướng trung âm của bất kỳ một kiếp tái sinh nào khác. Tuy nhiên, *Vi Diệu Pháp Tập Luận* chủ trương rằng những thay đổi như vậy có xảy ra.

Về từ ngữ “thời gian trước”, *Vi Diệu Pháp Bát Luận* nhắc đến bốn tình trạng: (1) từ khi chết tới lúc tái sinh là tình trạng trung âm (2) giây phút đầu tiên lúc tái sinh là trạng thái sinh ra (3) từ giây phút thứ hai của đời sống cho tới giây phút cuối cùng khi chết là tình trạng thời gian trước; và (4) giây phút cuối cùng khi chết là tình trạng chết. Tình trạng thời gian trước là “trước” trong mối quan hệ đến trạng thái chết trong kiếp tái sinh kế tiếp của chúng sinh trong tình trạng trung âm.

Có người lầm lẫn cho rằng chúng sinh trong tình trạng trung âm có hình dạng thân thể của kiếp trước. Cũng có người cho rằng – vì lối giải thích của ngài Vô Trước về hình dạng thân thể của chúng sinh này trong đời sống kế tiếp – chúng sinh trong tình trạng trung âm ở trong hình dạng thân thể của đời trước trong ba ngày rưỡi và ở trong hình dạng thân thể của đời kế tiếp sau cũng trong ba ngày rưỡi. Vì thiếu các nguồn chính xác, những khẳng định này chỉ là những điều bịa đặt mà thôi. *Du-già Hạnh Địa Luận* nói rằng chúng sinh trong tình trạng trung âm không ham muốn thân đời trước bởi vì ý thức của nó không ở đó. Cho nên điều khẳng định là nó bị khuấy động khi nhìn thấy thân đời trước cũng là điều bịa đặt.

Với những người vun trồng điều bất thiện, tình trạng trung âm xuất hiện giống như tấm chăn màu đen hoặc bóng đen như mực của đêm tối, trong khi với những người vun trồng phước đức nó giống như tấm vải trắng hoặc đêm có ánh sáng trắng. Quý vị thấy chúng sinh tình trạng trung âm cùng loại như quý vị, cũng

nơi chốn mà quý vị và chúng sinh kia sẽ tái sinh. *Nhập Thai Kinh* mô tả sự khác biệt về màu sắc trong tình trạng trung âm:¹

Đối với người sẽ tái sinh ở địa ngục, trạng thái trung âm giống như khúc cây bị đốt cháy thành than; với người sẽ tái sinh làm súc sinh, nó giống như khói; với người sẽ tái sinh làm ngựa quý, nó giống như nước; với người sẽ tái sinh làm một vị chư thiên ở dục giới hoặc làm người, nó giống như vàng; với người sẽ tái sinh làm phạm thiên ở sắc giới, nó có màu trắng.

Quý vị phải qua một tình trạng trung âm khi quý vị từ vô sắc giới sinh vào hai cảnh giới thấp hơn [dục và sắc giới], nhưng khi quý vị sinh vào vô sắc giới từ hai cảnh giới thấp hơn, quý vị lập tức có các uẩn của một chúng sinh vô sắc ngay khi chết mà không đi qua tình trạng trung âm. [246] Trong các kinh văn cổ tức là nguồn tài liệu đáng tin cậy, quý vị không thấy mô tả về bất kỳ trường hợp đặc biệt nào khác mà trong đó không có tình trạng trung âm. Do đó, về điều khẳng định rằng có một chuyển tiếp trực tiếp lên bên trên [tới một cảnh trời] hoặc xuống bên dưới [tới một địa ngục], nếu cho rằng không có tình trạng trung âm thì đó là điều sai lầm.

Nhập Thai Kinh nói rằng chúng sinh trong tình trạng trung âm sẽ sinh làm chư thiên đi chuyển lên phía trên; những ai sẽ sinh làm người đi chuyển thẳng tới phía trước; và người sẽ sinh làm kẻ làm điều sai trái đi chuyển, đầu thấp xuống và mất hướng về bên dưới. Hình như phần cuối này là để mô tả tình trạng trung âm cho ba cảnh giới khổ não. Trong *Vi Diệu Pháp Báo Luận*:²

Ba loại – người, ngựa quý, và súc sinh – mỗi loại đều đi chuyển theo lối riêng của họ.

¹BA531 *Garbhāvākraṅti-sūtra* P760: 103.5.4-6.

²BA532 Akbh, Shastri 1972: 429; P5591: 172.5.2.

Về thọ mạng, nếu chúng sinh ở tình trạng trung âm chưa tìm được các điều kiện để tái sinh, họ có thể ở trong tình trạng đó trong bất kỳ khoảng thời gian nào cho tới tối đa là bảy ngày. Một khi họ đã tìm ra, thọ mạng của họ không nhất định là bảy ngày. Nếu họ không tìm được điều kiện tái sinh trong bảy ngày, họ lại lấy một thân khác trong tình trạng trung âm. Họ có thể ở trong tình trạng trung âm từ một tới bảy tuần lễ; tuy nhiên, bởi vì chắc chắn họ sẽ tìm được điều kiện tái sinh trong bảy tuần, họ sẽ không ở lâu hơn thời gian này. Bởi vì các kinh văn tức là nguồn tài liệu đáng tin cậy không mô tả thọ mạng dài hơn như thế này, điều khẳng định rằng chúng sinh trong tình trạng trung âm có thể ở lâu hơn là điều không đúng.

Chúng sinh trong tình trạng trung âm sẽ sinh làm chư thiên chẳng hạn có thể chết sau bảy ngày và một lần nữa vào tình trạng trung âm của một vị thiên hoặc trong trường hợp khác vào tình trạng trung âm của người hoặc một hình dạng nào khác. Điều này có thể xảy ra được bởi vì một thay đổi trong nghiệp của họ có thể chuyển hóa hạt giống sinh ra tình trạng trung âm. Điều này cũng đúng đối với các chúng sinh khác trong tình trạng trung âm.

5” Rồi quý vị sẽ tái sinh như thế nào

Nếu chúng sinh trong tình trạng trung âm sẽ sinh trong dạ con, họ quan sát thấy chúng sinh cùng loại như họ ở chỗ sẽ sinh trong tương lai. Họ sẽ muốn nhìn ngắm các chúng sinh này, chơi với họ, v.v. và khao khát đến được chỗ này. Họ nhận lầm tinh cha huyết mẹ như cha mẹ mình ăn nằm với nhau – cha mẹ của họ thật ra không ăn nằm với nhau vào lúc đó, nhưng, giống như trong ảo tưởng, họ nhìn thấy cha mẹ ăn nằm với nhau – và trở nên quyến luyến. Nếu sinh làm phái nữ, họ sẽ quay mặt đi không muốn người đàn bà và ham muốn người đàn ông, muốn ăn nằm với ông ta. Nếu sinh làm phái nam, họ sẽ quay mặt đi không muốn người đàn ông và ham muốn người đàn bà, muốn ăn nằm với bà ấy. [247] Bằng cách này, như *Du-già Hạnh Địa Luận* giải

thích, họ không nhìn thấy cha mẹ thật sự của mình – họ nhìn thấy cha mẹ ăn nằm với nhau qua việc nhận làm tinh khí và máu. Đã nảy sinh ham muốn như vậy, chúng sinh trong tình trạng trung âm tiến càng ngày càng gần hơn tới người đàn ông và đàn bà, cuối cùng tới một điểm họ không còn nhìn thấy bất kỳ phần nào nơi thân thể người đàn ông và đàn bà ngoại trừ bộ phận sinh dục của họ. Tức giận trước cảnh tượng này, họ chết và tái sinh.

Hơn nữa, người mẹ và cha phát sinh ham muốn và ham muốn này trở nên mãnh liệt trong một khoảng thời gian, vào lúc cuối của thời gian này tinh khí giống như chất thạch được phóng ra. Rồi những giọt tinh khí và huyết bao giờ cũng xuất ra từ hai người, trộn lẫn vào với nhau trong bộ máy sinh sản của người mẹ, rồi đông lại giống như một lớp da trên mặt sữa nấu sôi và đã được để cho nguội.

Ở thời điểm này là chấm dứt tình trạng trung âm của một chúng sinh sẽ tái sinh, và thức nền tảng của chúng sinh này đi vào trong khối đông đặc. Sức mạnh của thức này tạo ra một kết hợp đã phát triển của máu và tinh trùng thuận lợi cho việc sinh ra các giác quan, cũng như một hỗn hợp máu và tinh trùng đã đông lại khi trước và những dấu vết vi tế của tứ đại để sinh ra năm giác quan. Những dấu vết này là một cái gì khác với máu và tinh trùng đã đông đặc trước đây. Cái gì đó khởi lên; nó có giác quan và khác với cái trước đó. Sau khi ý thức đã nhập vào, ở thời điểm này nó được gọi là “tái sinh”. Những ai không chấp nhận sự hiện hữu của một thức nền tảng sẽ khẳng định rằng ý thức tái sinh.

Nếu chúng sinh trong tình trạng trung âm có ít phước đức, họ sẽ sinh vào tầng cấp thấp. Khi họ chết và nhập thai, họ nghe thấy tiếng la hét lớn và thấy mình đi vào đầm lầy, rừng rậm, hoặc một chỗ nào như vậy. Nếu họ đang vun trồng phước đức, họ sẽ sinh vào trong tầng cấp ưu tú. Họ nghe thấy những âm thanh khoan hòa và vui thích, và thấy mình đi vào ngôi nhà to lớn tráng lệ, lâu đài, hoặc những chỗ tương tự. Chúng sinh này sẽ ở trong bào thai trong 38 tuần lễ và ở đó phát triển tất cả các chi và các phần

ngoại biên thân thể. Bốn ngày sau đó, thai nhi được sinh ra.
Theo *Nhập Thai Kinh*:¹

Thai nhi phát triển đầy đủ sau chín tháng hoặc hơn chín tháng; khi được tám tháng nó hầu như đã phát triển đầy đủ. [248] Khi được sáu hoặc bảy tháng nó chưa phát triển đầy đủ, bởi vì các chi chưa được hoàn toàn.

Hãy nghiên cứu *Nhập Thai Kinh* để biết thêm chi tiết về các giai đoạn phát triển này.

Nếu chúng sinh trong tình trạng trung âm không ham muốn đi tới nơi tái sinh, họ sẽ không di chuyển tới đó, và bởi vì không di chuyển tới đó, họ sẽ không tái sinh ở đó. Lấy thí dụ trường hợp người đã phạm nghiệp và tích lũy nghiệp phải tái sinh ở địa ngục, giống như những người không thọ giới cấm những hành động như giết trùu hoặc gà vịt hoặc đưa ra chợ bán heo. Trong tình trạng trung âm những người này thấy, như thể trong chiêm bao, trùu và những con vật như thế ở chỗ tái sinh trong tương lai của họ, và chạy vội tới đó, bị thúc đẩy vì lòng vui thích những thói quen khi xưa. Rồi tức giận khởi lên khi thấy những hình dạng đã lôi kéo họ tới chỗ tái sinh, đứng vào lúc này tình trạng trung âm chấm dứt và họ tái sinh. Ngạ quỷ với bướu cổ, và các chúng sinh khác tương tự như chúng sinh ở địa ngục, cũng tái sinh trong cách giống như vậy.

Nếu chúng sinh trong tình trạng trung âm sẽ tái sinh làm súc sinh, ngạ quỷ, chư thiên ở dục giới, hoặc chư thiên ở sắc giới, họ sẽ quan sát thấy những chúng sinh vui tươi giống như họ ở chỗ tái sinh. Rồi họ khởi ý nghĩ ưa thích và ham muốn chỗ đó, họ di chuyển tới nơi và tức giận khi nhìn thấy chỗ tái sinh, vào lúc đó tình trạng trung âm chấm dứt và họ tái sinh.

Vi Diệu Pháp Bảo Luận nói:²

¹BA533 *Garbhāvākraṅti-sūtra*, P760: 107.3.1-5. Đường như Tsongkhapa dùng một bản dịch khác cho đoạn này.

²BA534 AK: 315c; P5590:119.2.5.

Các người ham muốn mùi thơm, nơi chốn, hoặc những thứ khác.

Trong phần luận giải về điểm này ngài Thê Thân giải thích¹ rằng nếu chúng sinh trong tình trạng trung ấm sẽ tái sinh từ hơi nóng và độ ẩm, họ khao khát mùi thơm, trong khi với các tái sinh hóa sinh, họ khao khát một nơi chốn và sau đó sẽ tái sinh ở nơi chốn đó. Luận này cũng giải thích thêm rằng nếu chúng sinh sẽ sinh trong địa ngục nóng, họ khao khát hơi ẩm, còn nếu họ sẽ tái sinh trong địa ngục lạnh, họ ước ao được hơi mát. Noãn sinh được giải thích tương tự như thai sinh. Tôi đã dựa theo *Du-già Hạnh Địa Luận* để giải thích người ta chết và tái sinh như thế nào trong các trường hợp không có ngoại lệ.²

¹BA535 Akbh, Shastri 1972: 429; P5591:172.2.4.5-6.

²BA536 Tựa dùng cho *Yogā-caryā-bhūmi* một lần nữa lại là Sa'ī dngos gzhi.

Chương 21: Mười Hai Yếu Tố Duyên Khởi¹

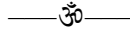
b' Suy ngẫm từ quan điểm mười hai duyên khởi

1' Sự phân chia thành mười hai yếu tố

2' Sự phân loại giản lược các yếu tố

3' Số đời cần trải qua để hoàn tất tất cả mười hai yếu tố

4' Tầm quan trọng của mười hai yếu tố được tóm lược như thế nào



b' Suy ngẫm từ quan điểm mười hai duyên khởi

Phần thứ hai của phương pháp phát triển tâm muốn giải thoát là suy ngẫm về mười hai khía cạnh duyên khởi. Đề tài này gồm có bốn phần:

1. Sự phân chia thành mười hai yếu tố

2. Sự phân loại giản lược các yếu tố

3. Số đời cần trải qua để hoàn tất tất cả mười hai yếu tố

4. Tầm quan trọng của mười hai yếu tố được tóm lược như thế nào

1' Sự phân chia thành mười hai yếu tố [249]

Mười hai yếu tố duyên khởi là:

(1) *Vô minh*

Trong *Vi Diệu Pháp Báu Luận*:²

Vô minh giống như thù hận và giả dối.

¹Tên Hán-Việt là Thập Nhị Nhân Duyên.

²BA537 AK: 328; P5590:119.3.5.

Thù hận và giả dối không phải là để chỉ việc không có tình bạn và sự thật, cũng không phải là để chỉ cái khác với hai điều này, nhưng để chỉ các loại hiện tượng trực tiếp đối lập và không tương hợp với tình bạn và sự thật. Cũng vậy, vô minh không phải để chỉ sự nhận thức mà nhận thức này là cách đối trị của vô minh cũng không phải để chỉ cái khác với điều này, nhưng để chỉ các loại hiện tượng trực tiếp đối lập và không tương hợp với nhận thức.

Về điểm này, học giả vĩ đại Pháp Xứng khẳng định rằng “Ở đây, cách đối trị – tức nhận thức – là sự nhận thức điều chân thật, ý nghĩa của nhân vô ngã {chúng sinh không có bản ngã}. Cho nên, cái đối lập của nó là quan điểm thật chất hóa về các uẩn¹ đang suy hoại {hoại uẩn}, ý niệm về một cái ngã nơi con người”. Song hành với lối diễn giải này, lối diễn giải coi vô minh như là sự hiểu lầm về ý nghĩa của thực tại, có một quan điểm thứ hai do học giả Vô Trước và người em trai của ngài là Thế Thân chủ trương, hai học giả này khẳng định rằng vô minh chỉ là việc hiểu lệch lạc về ý nghĩa của thực tại. Tóm lại, hai vị này nói rằng vô minh là tâm không biết đối tượng của nó, và cũng không biết rằng đó là một ý niệm sai lầm. Tuy nhiên, một bên là ngài Pháp Xứng và một bên là ngài Vô Trước và Thế Thân đều giống nhau ở việc khẳng định rằng trí tuệ hiểu biết vô ngã là cách đối trị chính của vô minh.

¹Thật chất hóa (eng. reify) tức là tiến trình của tư tưởng biến một khái niệm hay một sự định danh trừu tượng thành cụ thể rõ ràng có thêm ít nhiều các đặc tính thật sự như sắc tướng, cảm thụ, có tư tưởng, có hành vi Nói rằng có sự thật chất hóa về các uẩn chính là quan điểm cho rằng các pháp (cấu tạo từ uẩn hợp) có một thật chất bền vững rắn chắc nào đó. Trong khi thật sự điều này hoàn toàn không xảy ra cho đến từng thời điểm chóng vánh. Tất cả đều theo luật duyên khởi và phụ thuộc lẫn nhau: sinh diệt liên tục.

Vi Diệu Pháp Tập Luận của ngài Vô Trước đưa ra hai loại mơ hồ {hiểu biết lệch lạc}: mơ hồ về nghiệp và nghiệp quả, và mơ hồ về ý nghĩa thực tại. Qua điều mơ hồ đầu tiên quý vị tích lũy các hành vi cấu hợp {hành} để tái sinh trong các cảnh giới khổ não; qua điều mơ hồ thứ hai, quý vị tích lũy các hành vi cấu hợp để tái sinh trong các cảnh giới hạnh phúc.

(2) *Hành*¹

Hành vi cấu hợp {hành} là nghiệp. Có hai loại nghiệp: nghiệp không có phước {bất thiện nghiệp}, nó thúc bách quý vị vào trong các tái sinh khổ não, và nghiệp có phước {thiện nghiệp}, nó thúc bách quý vị vào trong các tái sinh hạnh phúc. Loại sau được phân chia thêm thành hai loại: nghiệp phước đức, nó thúc bách các tái sinh hạnh phúc ở dục giới, và bất chuyển nghiệp, nó thúc bách các tái sinh hạnh phúc vào trong các cảnh giới cao hơn [sắc giới và vô sắc giới].

(3) *Thức*

Trong kinh Đức Phật nói về sáu loại thức. [250] Tuy nhiên, ở đây thức chính là *thức nền tảng*, theo những người chủ trương có sự hiện hữu của một loại thức như vậy, hoặc *ý thức*, theo những người không chủ trương có thức nền tảng.

Hơn nữa, quý vị bị dính mắc và tích lũy nghiệp bất thiện qua sự vô minh của mình về sự kiện là cái khổ của đau đớn phát xuất từ khuyết-lậu hạnh. Những khuynh hướng tiềm ẩn của nghiệp thâm thấu vào tâm thức của quý vị. Tâm thức của đời hiện tại mà trong đó điều này xảy ra là “tâm thức của giai đoạn nguyên nhân”; trong khi tâm thức đi vào chỗ tái sinh trong một cảnh giới khổ não, trong tương lai và tùy thuộc vào tâm thức giai đoạn nguyên nhân, là “tâm thức của giai đoạn kết quả”.

Tương tự, do năng lực của sự hiểu biết lệch lạc của quý vị về thực tại vô ngã, quý vị nhận thức các cảnh giới hạnh phúc là

¹Hành được dịch từ chữ “compositional activity” có nghĩa là hoạt động duyên hợp cấu thành hay còn gọi là hoạt động cấu hợp.

hạnh phúc, không hiểu rằng thật ra nó là khổ não. Qua các nhận thức sai lầm như vậy, quý vị tích lũy nghiệp phước đức và nghiệp không thay đổi. Tâm thức của đời sống trong đó quý vị tích lũy nghiệp như thế là “tâm thức của giai đoạn nguyên nhân”; trong khi, do tùy thuộc vào điều này, mà {tâm} nhập vào kiếp tái sinh hạnh phúc trong dục giới hoặc các cảnh giới cao hơn [của chư thiên] là “tâm thức của giai đoạn kết quả”.

(4) *Danh sắc*

“Danh” là bốn [trong số năm] vẫn không thuộc về thể chất: thọ, tưởng, hành, và thức. Còn uẩn thứ năm, sắc, nếu quý vị tái sinh trong cõi vô sắc, quý vị không có sắc đích thật, mà chỉ có hột giống của sắc mà thôi. Cho nên, “sắc” trong từ ngữ “danh sắc” áp dụng cho bất cứ hình thể nào, chẳng hạn như trứng đã thụ tinh, điều này thì thích đáng trong mọi hoàn cảnh trừ trường hợp vô sắc giới.

(5) *Lục nhập*

Nếu quý vị thuộc loại thai sinh, bốn nguồn – mắt, tai, mũi, và lưỡi – thành hình do sự phát triển thêm của “danh”, [tức là thức] và khối giống hình chữ nhật dài trứng đã thụ tinh mà đầu tiên thức khởi nhập vào. Tuy nhiên các nguồn thể chất và tinh thần hiện hữu từ lúc trứng thụ tinh – là thời điểm của danh và sắc.

Sẽ không có các giai đoạn như vậy nếu quý vị thuộc loại hóa sinh, bởi vì các nguồn {nhập} của quý vị thành hình đồng thời với việc quý vị tái sinh. Tuy nhiên, đối với trường hợp noãn sinh hoặc thấp sinh, giải thích cũng tương tự như trường hợp thai sinh, ngoại trừ từ ngữ “thai”. Điều này được giải thích trong *Dugia Hạnh Địa Luận*.

Trường hợp này, một khi danh sắc đã thành lập, quý vị có một thân thể thật sự. [251] Khi lục nhập được thành lập, người trải nghiệm đã được tạo thành, bởi vì những bộ phận cụ thể của thân thể đã thành hình. Năm nhập {nguồn thể chất} không hiện hữu ở vô sắc giới.

(6) *Xúc*

Khi đối tượng của giác quan, giác quan, và thức kết hợp với nhau, quý vị phân biệt ba loại đối tượng – hấp dẫn, không hấp dẫn, và trung tính. Một đoạn trong kinh có nói “do lục nhập sinh ra”¹ chỉ đối tượng giác quan và thức.

(7) *Thọ*

Tương ứng với sự phân biệt của xúc về ba loại đối tượng là ba loại cảm giác – vui thú, đau đớn, và trung tính.

(8) *Ái*

Ái có nghĩa là khao khát không muốn bị xa lìa những cảm giác vui thú và khao khát được lìa xa những cảm giác đau đớn. Lời trong kinh nói rằng “ái do thọ sinh ra”² nghĩa là thọ có vô minh đi kèm sinh ra ái. Khi không có vô minh, ái không xảy ra ngay cả khi thọ hiện diện.

Trường hợp này, xúc là kinh nghiệm của đối tượng và thọ là trải nghiệm về sự tái sinh hoặc quả thành hình của nghiệp. Do đó, khi có đủ hai điều này, sự trải nghiệm cũng đầy đủ. Có ba loại ái, mỗi loại cho mỗi cảnh giới.

(9) *Thủ*

Thủ chỉ sự mong muốn/khao khát và tham luyến bốn loại đối tượng:

(1) Chấp trước {bám víu} vào cái mình muốn: chẳng hạn như khao khát và tham luyến những những điều gây thích thú cho giác quan, hạn như các hình tượng và âm thanh; những quan điểm xấu (ngoại trừ quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn); giới luật có liên quan tới những quan điểm xấu và hành vi xấu; và quan điểm về các hoại uẩn;

(2) Chấp trước vào các quan điểm;

(3) Chấp trước vào các giới luật và hành vi đạo đức; và

¹BA538 *Sālistamba-sūtra*, {*Đạo Cang Kinh*} P876: 303.3.4.1-2.

²BA539 Nt., P876: 303.4.2

(4) Chấp trước vào các khẳng quyết về sự hiện hữu của một bản ngã.

(10) *Hữu {năng lực sinh tồn}*

Trong quá khứ, hành đã ngấm vào trong thức một khuynh hướng tiềm ẩn và khi khuynh hướng này được nuôi dưỡng bằng ái và thủ, sẽ được tăng thêm sức mạnh để mang lại một hiện hữu hậu quả.

“Hữu” là cách gọi một nguyên nhân [một khuynh hướng được kích hoạt] bằng tên của kết quả của nó [tái sinh sau này].

(11) *Sinh*

Sinh chỉ thức lúc vừa khởi nhập vào trong bốn loại tái sinh.

(12) *Lão tử*

Lão là quá trình trưởng thành và biến đổi các uẩn [thân và tâm].
Tử là rời bỏ dòng tương tục của các uẩn.

2' Sự phân loại giản lược các yếu tố [252]

Trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận*:¹

Có những hạng loại nào khi người giản lược các yếu tố lại?

Có bốn loại: yếu tố phóng hoạt, yếu tố được phóng hoạt, yếu tố hiện thực hóa, và yếu tố được hiện thực hóa.

Yếu tố phóng hoạt là các yếu tố nào? Vô minh, hành, và thức. Yếu tố được phóng hoạt là các yếu tố nào? Danh sắc, lục nhập, xúc, và thọ. Yếu tố hiện thực hóa là các yếu tố nào? Ái, thủ, và hữu. Yếu tố được hiện thực hóa là các yếu tố nào? Sanh, lão, và tử.

Thắc mắc: Vậy thì hai loại quan hệ nhân quả – một loại liên quan tới phóng hoạt và loại kia liên quan tới hiện thực hóa – cho thấy một sự kiện về quan hệ nhân quả trong đó một người tái

¹BA540 *Abhidharma-samuccaya*, P5550: 246.5.7-247.1.2

sinh hay cho thấy hai sự kiện? Nếu là trường hợp đầu thì sẽ là không đúng khi cho rằng các yếu tố hiện thực hóa, ái và v.v. xảy ra sau sự thiết lập nhóm các yếu tố khởi đầu với thức ở giai đoạn kết quả và chấm dứt với thọ [các yếu tố được phóng hoạt]. Nếu là trường hợp sau, sẽ không có vô minh, hành, hoặc thức ở giai đoạn nguyên nhân [các yếu tố phóng hoạt] trong chu kỳ nhân quả sau [trình tự phóng hoạt], và không có ái, thủ, hoặc hữu [các yếu tố hiện thực hóa] trong chu kỳ nhân quả trước [trình tự hiện thực hóa].

Trả lời: Không có sai sót như vậy, bởi vì bất kỳ điều gì được phóng hoạt ra bởi các nguyên nhân phóng hoạt [vô minh, hành, và thức] phải được tạo thành bởi các nguyên nhân hiện thực hóa [ái, thủ và hữu]. Khi cái được phóng hoạt [danh sắc, lục nhập, xúc và thọ] đã được hiện thực hóa, nó chính là cái đó, cái được phóng hoạt và được định danh là có sinh ra, già đi, và chết.

Thắc mắc: Như vậy. mục đích của việc trình bày hai chu trình quan hệ nhân quả là gì?

Trả lời: Cách trình bày như vậy là nhằm chứng tỏ rằng các đặc tính của sự đau khổ đích thực là các hậu quả của sự phóng hoạt thì khác với những thứ {đặc tính của khổ} là kết quả của sự hiện thực hóa. Những yếu tố trước [thức của giai đoạn kết quả, danh sắc, lục nhập, xúc, và thọ] vẫn còn tiềm tàng vào lúc phóng hoạt. Bởi vì chúng chưa thật sự được thiết lập, chúng chỉ trở thành khổ trong tương lai. Tuy nhiên, những yếu tố sau [sanh, lão và tử] là những hoàn cảnh trong đó cái khổ đã thành, và do đó, là cái khổ trong đời này. Hơn nữa, hai chu trình nguyên nhân và kết quả được trình bày nhằm chứng minh rằng kết quả – phải tái sinh – có hai nguyên nhân: các nguyên nhân phóng hoạt và các nguyên nhân để hiện thực hóa cái đã được phóng hoạt [bởi các nguyên nhân phóng hoạt]. [253] *Du-già Hạnh Địa Luận* giải thích lý do của việc này:¹

¹BA541 *Yogā-caryā-bhūmi* (Sa'i dngos gzhi), P5536: 263.4.4-6,263.4.8-263.5.2.

Cho rằng các yếu tố sinh và lão tử và nhóm các yếu tố bắt đầu với thức của giai đoạn kết quả và chấm dứt với thọ là các hiện tượng có cùng chung các tính chất, vậy tại sao chúng lại được giảng dạy là thuộc hai loại? Làm như vậy (1) nhằm chứng tỏ các tính chất khác nhau của sự vật đem lại đau khổ và (2) để chứng tỏ sự khác biệt giữa phóng hoạt và hiện thực hóa.

Và cũng giải thích:

Trong các yếu tố, có bao nhiêu được kể là khổ thật sự và trở thành khổ trong đời này? Có hai: sinh và lão tử
Có bao nhiêu yếu tố được kể là thật khổ và sẽ chỉ trở thành khổ trong tương lai? Những yếu tố còn tiềm tàng – nhóm các yếu tố bắt đầu với thức [giai đoạn kết quả] và chấm dứt với thọ.

Cho nên, hai yếu tố (1) ái, đó là yếu tố hiện thực hóa, và (2) thọ, làm ái phát khởi, không ở trong cùng một chuỗi duyên khởi. Thọ làm ái phát khởi là một kết quả của một chuỗi duyên khởi khác. Phóng hoạt và được phóng hoạt phải nên được hiểu qua bốn điều suy xét:

- 1) Cái gì được phóng hoạt? Bốn yếu tố rười bắt đầu với thức của giai đoạn kết quả và chấm dứt với thọ đã được phóng hoạt.
- 2) Cái gì phóng hoạt? Hành, phụ thuộc vào vô minh, đã thực hiện sự phóng hoạt.
- 3) Phóng hoạt xảy ra như thế nào? Phóng hoạt xảy ra bằng các khuynh hướng tiềm ẩn của nghiệp được thấm vào trong thức của giai đoạn nguyên nhân.
- 4) “Được phóng hoạt” nghĩa là tạo ra các kết quả [thức ở giai đoạn kết quả, danh sắc, lục nhập, xúc, và thọ] thuận lợi cho sự hiện thực hóa một khi các tác nhân hiện thực hóa, chẳng hạn như ái, đang hiện hữu.

Tác nhân hiện thực hóa và điều được hiện thực hóa nên được hiểu qua ba điều suy xét sau đây:

- 1) Cái gì tiến hành việc hiện thực hóa? Thủ thực hiện hành động này, mà thủ lại do ái gây ra.
- 2) Cái gì được hiện thực hóa? Sinh và lão tử được hiện thực hóa.
- 3) Hiện thực hóa xảy ra như thế nào? Hiện thực hóa xảy ra bằng phương tiện của sự truyền năng lực của các khuynh hướng tiềm ẩn của nghiệp để qua tác động của hành thâm vào trong thức.

Ngài Thế Thân, trong *Duyên Khởi Phân Giải Luận (Pratītya-Samutpādadi-vibhaṅga-nirdeśa)*,¹ đã lấy yếu tố sinh làm yếu tố được hiện thực hóa duy nhất và sau đó dạy rằng lão và tử là những khiếm khuyết của các yếu tố phóng hoạt và hiện thực hóa này. [254]

Như thế trường hợp này, hiện thực hóa phải được hiểu như sau: hành bất thiện bị thúc đẩy bởi vô minh về nghiệp và nghiệp quả đã lưu lại các khuynh hướng tiềm ẩn của nghiệp xấu trong thức. Điều này tạo điều kiện sẵn sàng để hiện thực hóa các nhóm yếu tố của một sự tái sinh khổ não bắt đầu với thức của giai đoạn kết quả và chấm dứt với thọ. Qua việc nuôi dưỡng thường xuyên bằng ái và thủ, những khuynh hướng tiềm ẩn này được tăng thêm sức mạnh, và sinh, lão, v.v... sẽ được hiện thực hóa trong các kiếp tái sinh khổ não sau này.

Diễn giải cách khác, bị thúc đẩy bởi vô minh về ý nghĩa của vô ngã, hành phước đức {các hành vi cấu hợp phước đức} – chẳng hạn như giữ giới luật trong cõi dục – hoặc bất chuyên hành – chẳng hạn như tu tập thiền định trong các cảnh giới cao hơn [của chư thiên] – lưu lại các khuynh hướng tiềm ẩn của nghiệp tốt

¹BA542 rTen 'brel mdo 'grel trong P ở đây là *Pratītya-samutpādadi-vibhaṅga-nirdeśa*, P5496.

trong thức. Điều này tạo điều kiện sẵn sàng để hiện thực hóa các nhóm yếu tố bắt đầu với thức của giai đoạn kết quả và chấm dứt với thọ để hướng đến, lần lượt là một sự tái sinh hạnh phúc ở cõi dục hoặc một sự tái sinh làm trời ở những cảnh giới cao hơn. Qua việc nuôi dưỡng thường xuyên bằng ái và thủ, những khuynh hướng tiềm ẩn này được tăng thêm sức mạnh, và sau đó sinh, v.v... sẽ được hiện thực hóa trong các kiếp tái sinh hạnh phúc đó.

Hơn nữa, mười hai yếu tố được phân loại thành ba con đường – con đường phiền não, nghiệp, và đau khổ. Như bậc trí tuệ Long Thọ nói:¹

Yếu tố thứ nhất, thứ tám, và thứ chín là phiền não.

Yếu tố thứ hai và thứ mười là nghiệp.

Bảy yếu tố còn lại là đau khổ.

Đạo Cang Kinh (Śāli-stamba-sūtra) đề cập bốn nguyên nhân xếp loại mười hai yếu tố duyên khởi.² Kinh này giải thích rằng khi hạt giống của tâm thức được vô minh gieo vào trong ruộng nghiệp và sau đó được tưới bằng nước ái, chúng sinh khởi ra mầm danh sắc trong dạ con của người mẹ.

3' Số đời cần có để hoàn tất tất cả mười hai yếu tố

Mặc dù có thể phải mất vô số đại kiếp để đi qua các yếu tố phóng hoạt [Vô minh, hành, và thức] và các yếu tố được phóng hoạt [Danh sắc, lục nhập, xúc, và thọ], nhưng các yếu tố được phóng hoạt cũng có thể được hiện thực hóa ngay trong đời kế tiếp mà không có đời nào xen kẽ. Bởi vì các yếu tố hiện thực hóa [ái, thủ, và hữu] và các yếu tố được hiện thực hóa [sinh và lão tử] xảy ra mà không có đời nào xen kẽ, nên có thể hoàn thành tất

¹BA543 *Pratītya-samutpāda-hrdaya-kārikā (Duyên Khởi Tâm Luận)*: 2; P5467:270.5.1. Trích dẫn kể đến là kệ liền theo sau các câu này: 3; P5467:270.5.2.

²BA544 *Ārya-śālistamba-nāma-mahāyāna-sūtra, {Đạo Cang Đại Thừa Kinh – Kinh về gieo giống lúa}* P876; xem Vaidya 1964:104.

cả mười hai yếu tố trong thời gian ngắn nhất là hai đời. [255] Thí dụ, trong một đời chẳng hạn như đời này, trước tiên quý vị có thể tích lũy nghiệp để đem lại kết quả tái sinh làm một vị thiên cũng như các trải nghiệm sau đó về đời sống và nguồn tài lực của một phạm thiên. Khi điều này xảy ra, hai yếu tố rủi – vô minh, hành, và thức của giai đoạn nguyên nhân – cũng như ái, thủ, và hữu (cho tới thời điểm chết) được hoàn tất trong đời này. Trong đời sau đó, bốn yếu tố rủi được phóng hoạt [thức của giai đoạn kết quả, danh sắc, lục nhập, xúc, và thọ] và hai yếu tố được hiện thực hóa [sinh và lão tử] sẽ được hoàn tất.

Ngay cả trong trường hợp lâu nhất, sự hoàn thành tất cả mười hai yếu tố sẽ không bị trì hoãn quá ba đời, bởi vì các tác nhân hiện thực hóa [ái, thủ, và hữu], và hai yếu tố được hiện thực hóa [sinh và lão tử], và ba yếu tố phóng hoạt [vô minh, hành, và thức] đều đòi hỏi phải có những đời riêng cho chúng, trong khi các yếu tố được phóng hoạt [danh sắc, lục nhập, xúc, và thọ] được bao gồm trong đời của các yếu tố được hiện thực hóa. Hơn nữa, mặc dù có thể nhiều đời xen vào giữa các tác nhân phóng hoạt và các tác nhân hiện thực hóa, đây không phải là những đời của các chu kỳ duyên khởi cụ thể của chúng, mà là những đời của các chu kỳ duyên khởi khác. Trong số các tính toán về hai hoặc ba đời này, thì đời của trạng thái trung âm không được kể riêng.

Do đó, ngay cả trong đời mà những yếu tố kết quả đã được hiện thực hóa, không có cái ngã là người tích lũy nghiệp hoặc thể nghiệm nghiệp quả. Đúng hơn, như đã giải thích trước đây, có các yếu tố kết quả mà bản thân chúng chỉ là các hiện tượng, sinh khởi từ các yếu tố nguyên nhân mà bản thân chúng cũng chỉ là các hiện tượng. Do không hiểu quá trình luân hồi này và lẫn lộn về nó, quý vị cho là có một cái ngã. Vì ước muốn cái “ngã” của mình được hạnh phúc, quý vị tạo tác điều thiện và bất thiện về thân, khẩu và ý cho mục đích ấy, và như thế quý vị lại cung cấp nhiên liệu cho quá trình luân hồi. Cho nên, hai yếu tố nghiệp [hành và hữu] phát sinh từ ba yếu tố phiền não [vô minh, ái và thủ], và từ đó, bảy yếu tố khổ đau [thức, danh sắc, lục nhập, xúc,

thọ, sanh và lão tử] phát khởi. Phiền não lại phát sinh từ bảy sự khổ đau, và – giống như trước – quý vị trôi lăn trong luân hồi. Vì thế, bánh xe luân hồi quay không gián đoạn. Trong *Duyên Khởi Tâm Luận*, đạo sư Long Thọ nói:

Từ ba yếu tố khởi sinh hai;
Từ hai yếu tố khởi sinh bảy, và lại từ bảy yếu tố
Phát sinh ba. Bánh xe luân hồi
Tự nó quay liên liền.

Khi quý vị suy ngẫm về việc mình lang thang như vậy trong dòng luân hồi, thì mười hai yếu tố duyên khởi là phương pháp hay nhất để phát khởi lòng chán ngán luân hồi. Hãy quán chiếu về nghiệp phóng hoạt của quý vị, những nghiệp thiện và bất thiện mà quý vị đã tích lũy qua vô số kiếp lượng, chưa phát sinh quả cũng chưa bị diệt trừ bằng các biện pháp đối trị. [256] Khi ái và thủ trong đời sống hiện tại nuôi dưỡng chúng, quý vị trôi lăn qua các cảnh giới hạnh phúc hoặc khổ đau dưới sự kiểm soát của chúng. Các vị A-la-hán có vô lượng nghiệp phóng hoạt đã tích lũy khi còn là phàm phu, nhưng đã thoát khỏi luân hồi bởi vì họ không còn phiền não. Một khi đạt được sự xác tín về điều này, quý vị sẽ coi phiền não là kẻ thù và sẽ nỗ lực diệt trừ chúng. Về điểm này, vị thiện tri thức vĩ đại Pu-chung-wa đã tu tâm hoàn toàn dựa trên mười hai yếu tố duyên khởi và khiến giai trình đạo chỉ đơn thuần là việc suy ngẫm về sự tiến triển và chấm dứt các yếu tố này. Ngài giải thích rằng quán chiếu về sự tiến triển và chấm dứt mười hai yếu tố của các cảnh giới khổ đau là giáo pháp dành cho những người có khả năng nhỏ và sau đó, suy ngẫm về việc tiến triển và chấm dứt mười hai yếu tố của hai cảnh giới hạnh phúc là giáo pháp dành cho người có khả năng trung bình. Giáo pháp dành cho những người có khả năng cao là thâm định tình trạng của chính họ theo hai cách hành trì này [của người có khả năng nhỏ và trung bình]. Rồi họ phát triển lòng yêu thương và từ bi đối với chúng sinh, những người đã từng là mẹ của họ và vì mười hai yếu tố mà đang lang thang trong luân

hồi, tu tập trong ước nguyện vì các chúng sinh này mà thành Phật, và học hỏi đường đạo cho đến cùng.

4' Tóm lược tầm quan trọng của các yếu tố duyên khởi

Như được giải thích ở trên, quý vị cần hiểu rõ luân hồi – các uẩn của khổ đau – được hình thành như thế nào qua sức mạnh về nguồn gốc của nó – nghiệp và phiền não – và, đặc biệt là bánh xe luân hồi xoay vần như thế nào trong khuôn khổ mười hai yếu tố. Hiểu được và trở nên thành thạo với điều này sẽ phá hủy bóng tối không thể chịu đựng nổi của hoang man {vô minh} – nguồn gốc của mọi vấn đề. Nó loại trừ mọi quan điểm sai lầm cho rằng các hành bên ngoài và bên trong phát sinh không có nguyên do hoặc từ những nguyên do không tương hợp. Nó làm tăng trưởng sự dòi dào trân quý cho kho tàng các giáo pháp của đấng Điều Ngự, và đó là điều thúc đẩy quý vị tiến đến con đường giải thoát qua sự hiểu biết chính xác về các tính chất của luân hồi và qua sự chán chường tội độ về chúng. [257] Đó là phương tiện tốt nhất để kích hoạt các khuynh hướng tiềm ẩn mà nhờ đó quý vị đạt được trạng thái siêu phàm của bậc thánh. Cho nên, *Đồng Tử Vấn Mật Điển* nói:¹

Đạo pháp duyên khởi diệt trừ vô minh.

Đạo Cang Kinh nêu lên rằng khi hiểu rõ duyên khởi, quý vị chấm dứt mọi quan điểm xấu coi đối tượng là khởi đầu, kết cuộc, hoặc hiện tại. Đạo sư Long Thọ nói:²

Lý duyên khởi này là vật trân bảo

Thậm thâm trong kho ngôn từ của đấng Điều Ngự.

*Cơ Sở Giới Luật*¹ nêu lên rằng bộ đôi Xá-lợi-phát (skt. Śāriputra) và Mục-kiền-liên {skt. Maudgalyāyana} có thói quen

¹BA545 *Subāhu-pariprcchā-tantra*, P428: 35.3.5.

²BA546 *Suhrl-lekha*: 112a; P5682: 237.5.7.

du hành nơi năm loại chúng sinh. Sau khi đã tới đó, hai vị quay về Nam Thiên Bộ Châu và kể lại những khổ đau của các chúng sinh này với tứ chúng đệ tử của Đức Phật.

Trong các đệ tử của Phật có một số người sống chung với hoặc sống gần những người coi thường giới hạnh thanh tịnh. Những đệ tử đưa những người này tới trước bộ đôi xuất chúng và hai vị chỉ dẫn cho họ qua các câu chuyện về những khổ đau của các cõi khác. Kết quả của việc giảng dạy này là họ trở nên hoan hỷ với giới hạnh thanh tịnh và sự hiểu biết của họ cũng được nâng cao hơn.

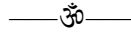
Bậc Đạo sư thấy vậy liền hỏi ngài A-nan {skt. Ānanda} và ngài A-nan trình lên Đức Phật các nguyên do, nghe xong Đức Phật nói rằng: “Bởi vì không phải lúc nào cũng sẽ có những bậc thầy như bộ đôi xuất chúng này, hãy đặt ở cổng nhà một bức vẽ bánh xe luân hồi có năm phần, vòng quanh đường tròn của bánh xe này là mười hai duyên khởi theo cả hai chiều thuận và nghịch”. Bánh xe luân hồi liền được vẽ như vậy.

Vào dịp khác, một bức họa của Đức Phật sắp được gửi tới Vua Udrāyana. Trước khi gửi đi, mười hai duyên khởi theo chiều thuận và nghịch được viết thành thi kệ ở phần dưới bức tranh. Đức vua học thuộc lòng bài kệ này và rồi vào lúc hùng dũng ngồi gác chéo chân, giữ thân mình ngay thẳng, và hướng sự tập trung vào thiện hạnh. Bằng cách tập trung vào hai quá trình duyên khởi, nhà vua đạt được trạng thái siêu phàm của một bậc thánh.

¹BA547 Tiếng Tây Tạng là 'Dul ba lung giống như trên ở chú thích 496.

Chương 22: Thái Độ của Một Người Có Khả Năng Trung Bình

- b) Mức độ quyết tâm muốn được giải thoát
- c) Phá tan những ý niệm sai lầm



b) Mức độ quyết tâm muốn được giải thoát

Quý vị phải hiểu chi tiết những tính chất của luân hồi, về cả phương diện khổ đau và nguồn gốc của khổ đau lẫn phương diện mười hai yếu tố duyên sinh. [258] Một khi hiểu những tính chất này, quý vị sẽ phát khởi ước muốn từ bỏ và dập tắt khổ đau và các nguồn gốc của nó. Vào lúc này, mặc dù quý vị có thể mang một quyết tâm đơn giản muốn được giải thoát, quý vị không nên đơn thuần thỏa mãn với với điều này. Vì thế *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích (Yukti-sasṭikā-vṛtti)* của ngài Nguyệt Xứng nói:

Một khi chúng ta chắc chắn rằng sống trong ba tầng luân hồi¹ – ngọn lửa cháy rực của vô thường – cũng giống như bước vào trong nhà lửa, chúng ta muốn trốn khỏi cảnh đó.

Và, như đã dẫn trước đây:²

Cũng như khi có cơ hội
Đề từ nhân trốn khỏi nhà tù ...

Phát triển một thái độ đối với luân hồi như những người chán ghét bị giam hãm trong nhà lửa hoặc trong tù ngục, và muốn trốn đi. Rồi dần dần làm tăng thêm cảm giác chán ghét và muốn trốn thoát này.

¹Tức dục giới, sắc giới, và vô sắc giới.

²BA548 LRCM:95.3.

Sha-ra-wa đã mô tả quyết tâm giải thoát ở mức thô thiển giống như khi quý vị đổ bột vào bia loại phẩm chất kém; bột chỉ tạo thành một lớp mỏng trôi nổi trên mặt chất lỏng bia¹. Nếu quý vị chỉ có khả năng nhìn thấy đặc tính khó ưa của những nguồn gốc đích thực – những nguyên nhân của luân hồi – ở mức thô thiển như thế này, thì sự tìm cầu giải thoát của quý vị, sự chấm dứt khổ đau và nguồn gốc của nó, cũng sẽ giống y hệt. Tương tự, ước muốn đạt đạo giải thoát của quý vị cũng chỉ là những lời nói suông mà thôi. Như thế quý vị sẽ chẳng thể phát triển được lòng từ không thể kham nhẫn được khi nhìn thấy những khổ đau của chúng sinh trong luân hồi hay cũng không thể phát triển được tâm chân thật muốn đạt giác ngộ vô thượng giúp truyền dẫn sức mạnh cho quý vị. Do đó, sự hiểu biết của quý vị về Đại Thừa cũng chỉ là những tri kiến. Cho nên quý vị phải thực hành những giáo pháp dành cho người có khả năng trung bình và xem đó là những huấn thị cốt yếu.

c) Phá tan những ý niệm sai lầm

Vấn: Mặc dù trong Tiểu Thừa việc tu tập tâm chán ngán luân hồi là điều thích đáng, việc làm này lại không thích đáng cho bậc Bồ-tát, bởi vì nếu Bồ-tát tu tập tâm cực kỳ ghê tởm và chán ngán luân hồi, họ cũng sẽ giống như hàng Thanh Văn và rơi vào cực đoan an bình tĩnh lặng, sau khi đã bắt mối với việc dán thân vào trong luân hồi. [259] Như *Như-lai Bất Khả Tư Nghì Mật Thuyết Kinh* nêu lên:²

¹Theo cách giải thích của ngài Lhundub Sopa, đây là một hình ảnh đặc thù Tây Tạng mô tả hình ảnh ý tưởng nông cạn về sự từ bỏ thế tục. Hầu hết người Tạng thông thường không uống nước lã mà hay dùng một loại bia gọi là chang. Ngoài ra, mọi người Tạng đều dùng trà. Loại bột, mang tên tsampa, mà họ bỏ vào bia là để có thêm một lượng dinh dưỡng. Tsampa đã ừng là thức ăn Tạng. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol2. P.362. Chapter 10. Lhundub Sopa. Wisdom. 2005.

²BA549 *Tathāgatacintya-guhya-nirdeśa-sūtra*, P760: 87.4.1-2,87.4.8,87.5.2-3.

Bậc Bồ-tát, nghĩ tới việc trưởng thành cho chúng sinh, coi luân hồi là lợi ích. Theo đó, các vị không coi đại niết-bàn (giải thoát) như là lợi ích cho sự trưởng thành của chúng sinh.

Và hơn nữa:

Nếu bậc Bồ-tát sợ dẫn thân vào luân hồi, họ sẽ bị rơi vào chỗ thiếu thốn cơ cực.

Ngoài ra:

Bạch Thế Tôn, trong khi hàng Thanh Văn sợ dẫn thân vào luân hồi, bậc Bồ-tát tình nguyện tái sinh vô lượng kiếp trong luân hồi.

Trả lời: Đây là một lầm lẫn lớn, hiểu sai ý nghĩa của kinh điển. Bởi vì đoạn kinh nói: “Như thế, chư Bồ-tát không nên chán ngán luân hồi”, không dạy Bồ-tát không được ghê tởm cái khổ của sinh, lão, bệnh, tử, v.v... – kết quả của việc lang thang trong luân hồi dưới sự khống chế của nghiệp và phiền não. Đúng hơn, kinh này dạy cho quý vị hạnh hỷ nhẫn. Để tu tập các hành vi vị tha của Bồ-tát cho tới khi dòng luân hồi chấm dứt, Bồ-tát phải mặc áo giáp [dũng cảm]. Một khi làm việc này, ngay cả mọi đau khổ của mọi chúng sinh được gom lại và Bồ-tát phải thường xuyên chịu những khổ đó cả về tinh thần lẫn thể chất, Bồ-tát vẫn vui vẻ kham nhẫn, hoan hỷ với những việc làm phi thường để giúp người khác, không bị khổ não làm cho chán ngán hoặc sợ hãi. Vì thế mà Đức Phật nói Bồ-tát không được chán ngán luân hồi. Bậc thầy Nguyệt Xứng nói:

Bồ-tát từng giây từng phút đón nhận những đau khổ của mọi chúng sinh cho tới khi dòng luân hồi chấm dứt mà không sợ thân hoặc tâm mình bị tổn hại. Bồ-tát đồng thời nhận những

đau khổ của mọi chúng sinh cho tới khi dòng luân hồi chấm dứt và hoan hỷ trong việc làm này. Mỗi giây phút vui vẻ kham nhẫn như vậy là nguyên nhân mà kết quả sinh ra vô lượng các tập hợp của cải, mang lại toàn trí cho tất cả chúng sinh. Một khi hiểu điều này, Bồ-tát có thể tái sinh hàng trăm lần và làm như vậy là điều chính đáng.

Để nhấn mạnh điểm này, ngài Nguyệt Xứng trích dẫn những đoạn kinh đã được đề cập ở trên rút ra từ *Như-lai Bất Khả Tư Nghì Mật Thuyết Kinh*. [260]

Cũng kinh này nêu lên rằng luân hồi nên được coi là lợi ích bởi vì Bồ-tát đạt được hạnh phúc tỉ lệ với nỗ lực bỏ ra khi họ cố gắng làm việc vì sự an lạc của chúng sinh. Do đó Đức Phật nói rằng không chán ngán luân hồi có nghĩa là không chán ngán việc thành tựu những điều tốt lành cho các chúng sinh trong luân hồi cũng như hoan hỷ trong hành động này.

Khi quý vị lang thang trong luân hồi do năng lực của nghiệp và phiền não, quý vị bị nhiều khổ đau dày vò. Nếu quý vị không thể hoàn tất được những mục tiêu của chính mình, thì còn cần chi phải nói tới việc quý vị không thể thành tựu những mục tiêu giúp người khác? Bởi vì lang thang như vậy là cánh cửa mở ra mọi phiền toái, Bồ-tát càng cần phải chán ngán luân hồi hơn các hành giả Tiểu Thừa và phải chấm dứt sự lang thang gây ra bởi nghiệp và phiền não. Tuy nhiên, Bồ-tát phải vui thích được tái sinh trong luân hồi qua nguyện lực và lòng từ của mình. Hai cách tái sinh này không giống nhau.

Không phân biệt được điều này dẫn tới những thắc mắc giống như trên đây. *Bồ-tát Địa* nói rằng nếu những người chủ xưởng một quan điểm như vậy có thọ Bồ-tát giới thì họ đã phạm phải một hành động sai trái nhuộm đầy những phiền não. Tuy nhiên, sợ quá nhiều lời nên tôi đã không trích dẫn toàn thể đoạn kinh.

Vì vậy thật là kỳ diệu khi Bồ-tát nhìn những khiếm khuyết của luân hồi và hoàn toàn kính tởm nhưng vẫn không từ bỏ thế nguyện của mình bởi vì động lực của chư vị là lòng đại bi. Nếu

những ai coi những điều kỳ thú của luân hồi giống như tòa lâu đài ở cõi trời – mà không giảm thiểu được lòng ham muốn của mình một chút nào – tự cho là đang phục vụ người khác, thì làm sao cái ý không muốn từ bỏ luân hồi của họ có thể làm vui lòng bậc trí giả được? Như *Trung Đạo Tâm Yếu Luận* của ngài Thanh Biện nói:¹

Bởi vì Bồ-tát thấy những khiếm khuyết của luân hồi, chur vị không ở lại đây. Bởi vì chur vị chăm lo cho người khác, chur vị không ở niết-bàn. Để hoàn thành nhu cầu của người khác, chur vị quyết tâm ở lại trong luân hồi.

Một khi quý vị thấy những đau khổ vô biên của tất cả chúng sinh – chẳng hạn như một trăm mười đau khổ được giải thích trong *Bồ-tát Địa* – quý vị biến điều này trở thành nguyên nhân phát khởi lòng đại bi. Vào lúc này, khi quý vị nuôi dưỡng một tâm lòng mãnh liệt và bền vững không thể chịu đựng được việc thấy cảnh khổ của người khác, thì việc không chán ngán luân hồi dù chỉ một chút sẽ là điều mâu thuẫn rồi. [261]

Chủ đề trong *Tứ Bách Kệ tụng* của ngài Thánh Thiên là các giai đoạn đường đạo trong đó Bồ-tát phát triển lòng chán ghét cùng cực luân hồi và rời, xem các chúng sinh như bà con thân thuộc của mình, vì họ mà đi vào biển luân hồi. Trong chú giải về tác phẩm đó, bậc thầy vĩ đại Nguyệt Xứng minh định điều này:²

Nhờ lời giải thích của Đức Phật về các khiếm khuyết của luân hồi, các đệ tử biết sợ và mong muốn được giải thoát khỏi nó. Đức Thế Tôn đã nói điều sau đây để các đệ tử phát triển được mối liên hệ mãnh mẽ với Đại Thừa: “Này các thầy tì kheo, trong số tất cả những người đã trôi lăn trong

¹BA550 *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*, P5255: 3.3.2-3.

²BA551 *Bodhisattva-yogā-caryā-Catuḥ-śataka-ṭikā*, {*Bồ-tát Du-già Hạnh Tứ Bách Luận Thích* – tức là luận 400 kệ về Bồ-tát hành thiện} P5266:194.4.7-194.5.1.

luân hồi suốt một thời gian dài, không có chúng sinh nào trong số tất cả các loại chúng sinh đã không từng như là cha, mẹ, con trai, con gái, họ hàng, hoặc có quan hệ họ hàng với cha mẹ hoặc mẹ kế của các ông”.

Và hơn nữa:

Do hiểu lời dạy của Đức Thế Tôn, Bồ-tát có thể lao vào biển luân hồi. Chư vị làm điều này để mọi chúng sinh, những người đã từng là thân quyến của chư vị – như cha và mẹ – suốt từ vô thủy và những người đang bị mất hết, không ai bảo vệ để họ có thể được con thuyền Đại thừa giải thoát.

Chân Ngôn thừa vô thượng {Mật thừa vô thượng} cũng đòi hỏi phương pháp này. Bởi vì như ngài Thánh Thiên nói trong *Hạnh Hiệp Đăng Luận* của ngài:¹

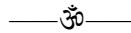
Qua những giai đoạn này, các người nên dần thân vào các hoạt động mà không có các diễn tượng². Các giai đoạn để làm việc này là như sau: vào lúc ban sơ, các người cần nhớ đến những đau khổ từ vô thủy của luân hồi, và rồi ước mong phúc lạc của niết-bàn. Cho nên các người cần hoàn toàn từ bỏ mọi dao động, và thậm chí cần nuôi dưỡng ý nghĩ rằng những người trị vì các vương quốc cũng đều phải chịu đau khổ.

¹BA552 *Caryā-melāpaka-pradīpa*, P2668: 315.1.7-315.2.1.

²Thuật ngữ Anh là elaboration. Đây là một loại tiến trình định danh của tâm nhằm thêm thắt, diễn giải, chi tiết hóa hay mở rộng một nhận thức sau khi các thức thụ cảm nhận thông tin từ môi trường bên ngoài {trần cảnh} đang hoàn toàn khách quan không nhị nguyên. Như vậy tiến trình này tạo ra tư tưởng nhị nguyên phân biệt. Một số tài liệu dịch là vọng tưởng nhưng nghĩa của từ Hán-việt vọng sẽ không đủ ý.

Chương 23: Năm Chắc Bản Chất của Con Đường Dẫn Tới Giải Thoát

- d) Năm chắc bản chất của con đường đưa tới giải thoát
- i) Loại cuộc sống qua đó quý vị có thể làm ngưng luân hồi
 - ii) Loại lộ trình quý vị phải tu tập để làm ngưng luân hồi
 - a' Sự chắc chắn của việc liệt kê ba tu tập
 - 1' Các giai đoạn điều phục tâm
 - 2' Các kết quả
 - 3' Những đối tượng mà chúng tiêu trừ
 - b' Việc quyết định thứ tự của ba tu tập



Hãy tự thúc giục mình và thiên quán về những khiếm khuyết của luân hồi. Như Śrī Jagan-mitrānanda {Dịch nghĩa: Tôn giả Sinh Bằng Hỷ} nói:¹

Mặc dù chúng ta đã chìm vào giữa luân hồi,
Một đại dương khổ đau không đáy mà cũng chẳng bến bờ,
[262]
Nhưng chúng ta không buồn ngán, chẳng sợ hãi; chúng ta
hoan hỷ và hứng thú.
Điều chi xảy đến trong tâm trí ta?
Mặc dù chúng ta đã vào đám cháy không ngừng thiêu đốt
Với vấn đề, với nghèo khổ, với nỗi khó trong việc tìm thức
ăn và chỗ ở,
Với nỗ lực nuôi thân và cuối cùng mất mát cũng như chia lìa,
bệnh tật, và già nua,
Chúng ta khoác lác về hạnh phúc của mình.

¹BA553 *Candra-rāja-lekha*, {*Nguyệt Vương Thư*} PS689: 251.3.1-2, 251.4.3-4.

Điều này xem chừng như là khủng khiếp.

Và:

Hỡi ôi, thế nhân có mắt nhưng lại mù;
Mặc dù người nhìn thấy điều rõ ràng hiển nhiên,
Nhưng người chẳng nghĩ chi về điều đó cả.
Phải chăng tâm trí người đã chai cứng rồi không?

Do đó, như *Thất Xử Nữ Khai Trí Truyện* (*Sapta-kumārikāvadāna*) của ngài Guhyadatta {Mật Thí} viết:¹

Ta nhìn các pháp thế gian như hình ảnh chập chờn của ánh trăng trong nước.

Ta xem tham ái như bóng dáng cuộn tròn và mang phùng lớn của đám cỏ mang giận dữ.

Ta thấy bao chúng sinh bốc cháy với những ngọn lửa khổ đau.

Do đó Ta đến những bãi thiêu người, hỡi Đại Vương, lòng hoan hỷ trong quyết tâm giải thoát.

Như thế, khi quý vị thấy rằng luân hồi – gồm môi trường và chúng sinh – giống như bóng trăng trên nước bị gió khuấy động – vô thường, tan hoại và không đứng yên ngay cả trong giây lát; rằng các đối tượng của giác quan – giống như bóng dáng của thân rắn độc – chẳng có giá trị bao nhiêu mà hiểm nguy xiết đổi; và rằng năm loại chúng sinh bị thiêu đốt trong lửa cháy hùng hực của ba thứ khổ đau; rồi quý vị phát khởi một khuynh hướng giống như con trẻ phương bắc hoàn toàn xa lìa tham luyến luân hồi. Khi điều này xảy ra quyết tâm giải thoát sẽ phát sinh – một khao khát lấy giải thoát làm nỗi hân hoan.

¹BA554 *Sapta-kumārikāvadāna*, {tức là Truyện khai trí về bảy trinh nữ} P5419: 228.5.5-7.

Cách nói “con trẻ phương bắc” cần được hiểu như sau: phương bắc hiếm có bột lúa mạch rang, và do đó người ta ăn một ít củ cải. Có lần một vài đứa trẻ ở đây đói bụng và muốn được ăn bột lúa mạch rang, đã xin mẹ chúng thức ăn. Bởi vì không có bột lúa mạch rang, bà đưa cho chúng củ cải tươi, nhưng chúng không chịu ăn. Rồi bà đưa cho chúng củ cải khô, nhưng chúng cũng không muốn, nên bà lại đưa cho chúng củ cải đã nấu chín. Nhưng chúng cũng từ chối luôn. Cuối cùng bà đưa cho chúng củ cải đông lạnh đã nấu chín, thấy vậy chúng quay đi với cảm giác buồn nôn cùng cực, than rằng: “Tất cả chỉ là củ cải!” [263] Cũng vậy, với bất cứ hạnh phúc thế gian nào nhìn thấy, nghe thấy, hoặc nhớ tới; giống như các đạo sư Kadampa đã nói, quý vị phải phát khởi một cảm xúc tượng tự, nghĩ rằng: “Đây là thế gian”, “Đây là thế gian”, “Mọi thứ chỉ là khổ đau”, và: “Tôi không muốn liên quan gì đến thế gian cả”.

Bằng cách này, qua việc trầm tư về những trôi lăn trước đây từ vô thủy của mình trong luân hồi, quý vị trở nên tỉnh ngộ và chán ghét luân hồi; và qua việc trầm tư về sự bắt buộc phải tiếp tục trôi lăn vô kỳ hạn ở đây, quý vị phát sinh ra mối sợ hãi và lo âu. Với một quyết tâm không phải chỉ là lời nói suông, quý vị phải, như *Bằng Hữu Thư* của ngài Long Thọ nói, ngừng tái sinh trong luân hồi, cội rễ của mọi tai hại:¹

Luân hồi như thế đó; sinh ra –
Cho dẫu trong cõi trời, cõi người hay địa ngục,
Cõi nạ quỷ hoặc súc sanh – chẳng phải là điều cát tường.
Hãy hiểu rằng sinh là chỗ chứa của nhiều tai hại.

Hơn nữa, quý vị phải loại trừ cả hai nguyên nhân của tình trạng phải sinh ra trong luân hồi: nghiệp và phiền não. Tuy nhiên, giữa hai nguyên nhân này, nếu quý vị không có phiền não thì cho dù có bao nhiêu nghiệp chẳng nữa, quý vị cũng sẽ không phải sinh

¹BA555 *Suhrl-lekha*: 103; P5682: 237.4.7.

ra. Do đó quý vị phải tiêu diệt phiền não bằng cách tu tập đạo pháp viên mãn và không có sai lầm, bởi vì, một khi mang phiền não, thậm chí nếu quý vị có thể tận diệt những nghiệp đã tích lũy từ trước, thì quý vị liền tức khắc tích lũy các nghiệp mới. Nắm chắc bản chất của đạo pháp dẫn tới giải thoát có hai phần:

1. Loại đời sống qua đó quý vị làm ngưng luân hồi
2. Loại lộ trình quý vị tu tập để làm ngưng luân hồi

i) Loại đời sống qua đó quý vị làm ngưng luân hồi

Trong *Băng Hữu Thư*:¹

Tái sinh với tà kiến và không có giáo pháp của đấng Điều Ngự,
Hoặc làm súc sanh, ngựa quỷ, chúng sinh nơi địa ngục,
Làm người ở chốn biên địa không nền văn minh hay ở nơi
thiếu vắng Pháp Phật²
Làm người ngu dại và câm ngọng, hoặc làm chư thiên thọ
mạng lâu dài
Là bị khổ não bởi một trong tám sai sót³, các điều kiện khiến
không có thanh nhàn.
Sau khi người được thanh nhàn, tức là thoát khỏi các kiếp tái
sinh kể trên,

¹BA556 Nt.: 63-64; P5682: 236.5.2-5.

²Trong bản Anh ngữ chỉ ghi là nơi biên địa thiếu văn minh nhưng theo cùng bài kệ do ngài Sopa trình bày thì có ghi rõ là cả nơi không có Pháp Pháp. *Steps on the Path to Enlightenment*. P375. Lhundup Sopa. Vol2. Wisdom. 2005

³Tám sai sót hay khuyết điểm khiến người tu tập không tin tưởng hay tu tập theo chánh pháp được bao gồm: (1) kiêu mạn, (2) chấp ngã, (3) thiếu kiên nhẫn, (4) tham chấp, (5) các nhiễu hoạt động không thiện đức, (6) lừa dối, (7) sân hận và (8) thiếu tinh tấn, không thấy lỗi mình. *Eight Faults*. Kyabgon Phakchok Rinpoche. Guru Rinpoche day. Oct 2011.

Hãy nỗ lực để chấm dứt tái sinh.

Không thể nào chấm dứt được tái sinh trong luân hồi nếu quý vị không có thời giờ. Cho nên một khi có được đời sống thanh nhàn và thuận duyên, quý vị *phải* chấm dứt tái sinh. [264] Tôi đã giải thích điều này. Đại hành giả du-già Chang-chup-rin-chen nói:

Bây giờ là lúc chúng ta làm sao để mình khác biệt với các loài gia súc.

Cũng vậy, Bo-da-wa nói:

Bao lâu trong quá khứ chúng ta đã lang thang trong luân hồi mà luân hồi đã không tự nó dừng lại. Xét như vậy, bây giờ luân hồi vẫn sẽ không tự nó dừng lại. Do đó, chúng ta phải dừng nó lại, và lúc để làm như vậy là ngày hôm nay, khi chúng ta có được thanh nhàn và thuận duyên.

Với những ai đã có được một đời sống nhàn nhã và thuận duyên, sống tại gia hiện diện nhiều trở ngại cho việc thực hành tôn giáo và có nhiều điều bất lợi. Dầu sao, đời sống của người từ bỏ thế tục, trái ngược với đời sống tại gia, là đời sống tốt nhất cho việc chấm dứt luân hồi. Do đó, người trí nên vui thích một đời sống như vậy.

Liên tục quán chiếu về các khuyết điểm của người sống tại gia và những đức tính của người từ bỏ thế tục {xuất gia} sẽ khiến cho những ai đã xuất gia có được một thái độ kiên định, trong khi khiến cho những người chưa xuất gia phát triển được những khuynh hướng tốt [để trở thành người xuất gia và tương tự như vậy] và rời hành động theo những khuynh hướng tốt này. Tôi sẽ giải thích việc này như thế nào.

Người sống tại gia, nếu họ giàu có, phải chịu khổ trong nỗ lực bảo vệ những của cải đó, và, nếu nghèo túng, phải chịu khổ vì sự kiệt sức vốn gây ra bởi việc tìm kiếm của cải. Như vậy họ sống

một cuộc đời rối loạn không có gì vui thú, nhưng họ lại tưởng tượng cuộc sống của họ đầy vui thú. Quý vị hãy hiểu rằng quan niệm sai lầm này là kết quả của nghiệp xấu. Trong *Bốn Sanh Kinh*:¹

Đừng bao giờ coi đó là vui thú
Đời sống gia đình, giống như ngục tù,
Dẫu giàu sang hay nghèo khó bản hàn,
Kẻ tại gia phải chịu nhiều thống khổ.

Người phiền não vì giữ gìn của cải,
Kẻ kiệt lực do phải kiếm tiền tài.
Dẫu giàu sang hay nghèo khó bản hàn,
Họ như thế không bao giờ phúc hạnh.

Mơ hồ, vui thú kiếp sống tại gia
Chỉ là kết quả của bao tội lỗi.

Cho nên giữ nhiều của cải và vẫn không hài lòng đi tìm kiếm thêm không phải là việc làm của người xuất gia. Nếu đây là việc làm của người xuất gia thì họ cũng chẳng khác gì người tại gia. Hơn nữa, bởi vì lối sống tại gia có nhiều điều trái ngược với tôn giáo, nên khó mà thực hành tôn giáo tại gia. Cũng kinh văn này nói:²

Nếu người làm công việc tại gia, [265]
Nói sai sự thật là điều không tránh được,
Và trừng phạt người làm điều sai trái
Đó cũng là điều không tránh được.

Nếu thực hành tôn giáo, người tại gia chạy theo khổ đau;

¹BA557 Jm: 18.10-12; P5650: 29.3.5-7.

²BA558 Nt.: 18.13-15,18.20; P5650: 29.3.8-29.4.2,29.4.7-8.

Nếu chăm lo nếp sống gia đình, sao có thể thực hành tôn giáo được?

Hoạt động tôn giáo vốn an lành;

Các mục tiêu tại gia tìm ra qua tàn nhẫn.

Do đó, vì nhược điểm trái nghịch với tôn giáo,

Ai mong tự giúp mình, lại muốn sống tại gia?

Và lại nữa:

Gia đình là ổ các rắn độc chẳng hạn như

Kiêu ngạo, tự cao và mê lầm.

Nó hủy diệt sự an tĩnh và phúc lạc,

Và là nơi nhiều đau khổ khó kham.

Ai muốn sống ở nơi tựa ổ rắn?

Không ngừng trầm tư về những thiếu sót của việc sống tại gia, và ước vọng đời sống của người xuất gia. Về điểm này, người xuất gia bằng lòng với của bố thí, với áo tu đơn sơ và bình bát khát thực. Ở nơi cô tịch, họ tiêu trừ phiền não và ước nguyện trở thành đối tượng tôn kính của người khác. Như được trình bày trong *Thất Xử Nữ Khai Trí Truyện*¹ của ngài Guhyadatta {Mật Thí}:

Thế bao giờ ta sẽ đến

Đề cạo bỏ tóc và râu,

Mặc trang phục đã vất bỏ

Và tìm kiếm nơi cô tịch?

Nhìn phía trước không quá tầm của cái ách bò,

Khi nào chúng ta sẽ, không còn ai chê trách,

Hai tay bụng bình bát góm,

Và, từ nhà này sang nhà khác, nhận khát thực?

Không màng lợi lộc vật chất hoặc tôn thờ,

¹BA559 *Sapta-kumārikāvadāna*, P5419: 231.4.7-231.5.2.

Dọn sạch những đầm lầy đầy bụi gai của các khổ đau ,
Khi nào chúng ta sẽ trở thành
Người thọ lãnh cúng dường của dân phố thị?

Người xuất gia bằng lòng với đồ ăn thức uống đạm bạc, với trang phục nặng sương muối vì ngủ trên giường cỏ mà không có mái che. Họ ước muốn ngủ ở chỗ của mình trên cỏ mềm dưới một cội cây, được nuôi dưỡng bằng hạnh phúc và niềm vui của giáo pháp. Như được đề cập trong *Thất Xứ Nữ Khai Trí Truyện*:¹

Khi nào tôi sẽ chẳng tham luyến thân mình,
Tĩnh dật trên một mán cỏ,
Trang phục nặng sương muối,
Và chỉ dùng món ăn thức uống xoàng xĩnh? [266]
Khi nào tôi sẽ đắp cỏ mềm –
Có màu xanh giống như con vệt –
Nằm xuống dưới một cội cây
Với bữa tiệc của những phúc lạc trên đời?

Ngài Bo-da-wa nói:

Ngay cái đêm sau khi tuyết rơi trên mái nhà, tôi thấy hạnh phúc bởi vì một điều gì đó tựa thế này đã xảy ra trong *Thất Xứ Nữ Khai Trí Truyện*. Tôi không muốn gì hơn là được thực hành như vậy.

Người xuất gia ước muốn được sống trên đồng cỏ hoặc bên bờ một dòng sông, trầm tư về sự tương tự giữa thân thể và đời sống mình với sự khởi sinh và hoại diệt của các con sóng vỗ. Họ ước muốn vượt qua nỗi ám ảnh của mình về những lạc thú của luân hồi, và trầm tư về thế giới sống động và bất động như là trò ảo

¹BA560 Nt., P5419: 231.5.2-3.

ảnh của nhà ảo thuật. Như được nói trong *Thất Xử Nữ Khai Tri Truyện*:¹

Khi tạm trú bên bờ sông hay trên đồng cỏ,
Ta rồi thì sẽ thấy đi thấy lại
Đợt sóng khơi lên rồi chìm xuống
Và sinh giới này có giống nhau không?

Khi nào ta sẽ tự mình trừ được
Tri kiến về các hoại uẩn kia—
Mẹ của tất cả mọi tà kiến —
Và hết khát khao vui thú của luân hồi?

Khi nào chúng ta sẽ thấy biết
Thế giới sinh động và bất động
Tựa chiêm bao, ảo giác, huyền thuật, mây bay,
Hay như thành phố của Càn-thát-bà?

Tất cả những người này sống đời xuất gia, đồng thời ước vọng đạt tới những thành tựu cao cả này. Như ngài Chay-ga-wa nói:

Nếu có ai sống như một hiền giả trong Thung lũng của các Nhà tu Khổ hạnh, thì căn bản người cha đã dạy dỗ con mình một cách tốt lành.

Ngài Sha-ra-wa nói:

Khi người tại gia rất bận bịu, thì các người, những vị tăng, nên ăn mặc đẹp đẽ và đến viếng thăm họ. Khi đó họ sẽ nghĩ: “Đời sống của người xuất gia thật là kỳ thú!” Điều này sẽ tạo ra trong họ một khuynh hướng tiềm ẩn cho đời tương lai để trở thành người xuất gia.

¹BA561 Nt., P5419: 231.5.4-6.

Cũng vậy trong *Cư Sĩ Ugra Ván Kinh* {Tên dịch nghĩa là cư sĩ Hùng Mạnh} nói¹ rằng bậc Bồ-tát sống tại gia nên ước nguyện như thế này: [267]

Bồ-tát tại gia nên nghĩ: “Khi nào ta sẽ bỏ đời sống tại gia, một nguồn gốc của khổ đau, và sống đời của người xuất gia? Khi nào ta sẽ an nghỉ nơi các hành động của tăng đoàn, hành động thanh tẩy và nuôi dưỡng thế nguyện, hành động cắt bỏ những giới hạn, và hành động tôn kính?” Bằng cách này họ nên hoan hỷ với ý nghĩ trở thành người xuất gia.

Đoạn văn này nói rằng chủ yếu là những Bồ-tát đó nên ước nguyện được thọ cụ túc giới.

Hơn nữa, Trang nghiêm Đại thừa Kinh nói:²

Loại người xuất gia
Có vô biên công hạnh.
Cho nên, bậc Bồ-tát giữ giới nguyện
Siêu phàm hơn Bồ-tát tại gia.

Như vậy, đời sống của người xuất gia được ca ngợi vì đạt được tự do tức là sự giải thoát khỏi luân hồi. Thêm vào đó, quý vị được dạy rằng đó là cuộc sống tốt nhất ngay cả cho việc thành tựu toàn trí bằng con đường của ba-la-mật-đa thừa và Chân ngôn thừa³. Hơn nữa, trong ba loại giới nguyện, giới nguyện của người xuất gia chính là giới nguyện giải thoát cá nhân {Biệt giải thoát giới}. Do đó, quý vị nên tôn trọng giới nguyện giải thoát cá nhân, gốc rễ của giáo pháp.

ii) Loại đường đạo quý vị tu tập để làm ngừng luân hồi

¹BA562 *Gṛha-paty-ugra-paripṛcchā-sūtra*, {*Cư Sĩ Hùng Mạnh Cầu Ván Kinh*} P760: 265.4.6-8.

²BA563 MSA: 20.5; P5521:18.3.4-5.

³Ba-la-mật-đa thừa ám chỉ Hiển thừa còn Chân ngôn thừa ám chỉ Mật thừa.

Giải thích này có ba phần:

1. Sự chắc chắn của việc liệt kê ba tu tập {tam vô lậu học}
2. Việc quyết định thứ tự của ba tu tập
3. Bản chất của ba tu tập (Chương 24)

Tu tập đạo pháp là sự tu tập quý báu gồm ba phần. Trong *Băng Hữu Thư*:¹

Ví như đầu hoặc quần áo người đột nhiên bén lửa,
Người vẫn nên bỏ chuyện dập lửa ra khỏi tâm tư
Mà nỗ lực đoạn trừ sinh tử –
Không mục tiêu nào cao hơn như vậy.

Qua giới, định và huệ,
Đạt tới niết-bàn, một trạng thái không cấu nhiễm, an bình và
giới hạnh:
Không già, không chết, không bao giờ cạn kiệt;
Giải thoát khỏi đất, nước, gió, lửa, lẫn vàng dương với ánh
trăng.

a' Sự chắc chắn của việc liệt kê ba tu tập

Điều này được giải thích dưới ba khía cạnh: (1) các giai đoạn điều phục tâm (2) những kết quả của các giai đoạn điều phục này, và (3) các đối tượng mà nó diệt trừ.

1' Các giai đoạn điều phục tâm

Tam vô lậu học đem lại sự hoàn tất cho tất cả các phận sự của thiền giả như sau. Tu tập giới khiến cho tâm phân tán hết phân tán. [268] Tu tập định – hoặc tu tâm – làm cân bằng một tâm vốn không quân bình. Tu tập huệ giải phóng tâm vốn chưa được giải thoát.

¹BA564 *Suhrl-lekha*: 104; P5682: 237.4.7-237.5.1.

2' Kết quả của tam vô lậu học¹

Kết quả của tu giới không bị suy thoái là hai loại tái sinh hạnh phúc ở cõi dục [làm người hoặc làm trời]. Kết quả của tu giới bị suy thoái là tái sinh trong các cõi khổ não. Kết quả của tu tâm là hai loại tái sinh hạnh phúc ở những cõi cao hơn [cõi sắc giới hoặc vô sắc giới của các vị trời]. Kết quả của việc tu huệ là giải thoát. Tóm lại, kết quả của ba tu tập là hai mục tiêu: vị thế cao [làm người hoặc làm một vị trời] và sự tốt lành chắc chắn [giải thoát hoặc toàn trí]. Bởi vì mục tiêu đầu gồm hai phần – tái sinh hạnh phúc trong các cảnh giới cao [của các vị trời] hoặc tái sinh hạnh phúc trong các cảnh giới thấp hơn [tức là cõi dục] – các tu tập để thành tựu các mục tiêu này gồm ba phần. Hai điều chắc chắn đầu tiên của liệt kê được đề cập trong *Du-già Hạnh Địa Luận*.

3' Các đối tượng mà tam vô lậu học loại trừ

Chư vị thầy tổ xưa khẳng định rằng, về các đối tượng mà nó loại trừ – các phiền não – các tu tập gồm ba phần, tùy theo chúng diệt trừ phiền não bằng cách (1) làm suy yếu các phiền não (2) ngăn chặn các hình thức thị hiện của chúng, hoặc (3) tiêu trừ chủng tử của chúng.

b' Việc quyết định thứ tự của Tam vô lậu học

Thứ tự của tam vô lậu học được trình bày trong một đoạn văn rút từ *Phạm Thiên Vấn Kinh (Brahmā-paripṛcchā-sūtra)* được trích dẫn trong *Du-già Hạnh Địa Luận*.²

Giới là gốc rễ rất vững chắc;
Định là niềm vui nơi trạng thái định của tâm;

¹Tam Vô Lậu Học là thuật ngữ chỉ toàn bộ các thực hành tu tập về giới, định và tuệ.

²BA565 *Yogā-caryā-bhūmi* (Sa'i dngos gzhi) P5536:309.3.3-4; cf. *Ārya-brahmā-paripṛcchā-nāma-mahāyāna-sūtra*, {*Phạm Thiên Vấn Đại Thừa Kinh*} P825.

Nơi huệ, tri kiến của bậc thánh và của kẻ tội đồ
Được theo đó thủ đắc hay bỏ rớt.

Trong số những tu tập này, giới là gốc rễ bởi vì hai tu tập kia từ đó mà sinh ra. Định, rèn luyện thứ hai trong tam vô lậu học, tùy thuộc vào giới và mang lại hỷ lạc trong việc đặt tâm vào trạng thái cân bằng thiền. Tuệ, điều thứ ba của tam vô lậu học, phụ thuộc vào sự cân bằng thiền và xa lìa tri kiến của kẻ tội đồ trong khi thủ đắc tri kiến của bậc thánh để thấy đúng thực tại.

Chương 24: Tính Chất của Tam Vô Lậu Học

Tính chất của ba tu tập được trình bày trong *Phạm Thiên Vấn Kinh* như sau:¹

Giới có sáu chi;
Định là bốn cảnh giới hỷ lạc;
Bốn khía cạnh của Tứ Diệu Đế
Luôn luôn là diệu trí huệ siêu phàm thanh khiết. [269]

Về điểm này, tu giới có sáu chi:

1-2) Cả (1) nhận giới và (2) trì giữ giới giải thoát cá nhân minh chứng cho giới luật thanh tịnh vốn chắc chắn sẽ đưa tới giải thoát.

3-4) Cả (3) các nghi lễ và (4) sự duy trì các loại hỗ trợ cho thấy giới luật thanh tịnh, không gì nghi ngờ được.

5) Sợ hãi ngay cả với hành động sai trái nhỏ nhất nhất cho thấy giới luật thanh tịnh không cầu nhiễm.

6) Thọ nhận và hành trì chính xác những tu tập cơ bản cho thấy giới luật thanh tịnh, không khuyết điểm.

“Bốn cảnh giới” của tâm chỉ bốn bậc ổn định thiền {bốn bậc định từ thiền trong sắc giới}. Đây có nghĩa là rèn luyện tâm, tâm này “hỷ lạc” bởi vì tâm an trú trong hỷ lạc trong kiếp sống này. Bốn đặc tính [do *Phạm Thiên Vấn Kinh* ghi “Bốn khía cạnh của bốn thứ”] là Tứ [Diệu] Đế. Bốn khía cạnh của Tứ Đế này là bốn khía cạnh của mỗi đế trong Tứ Đế:

(1) Với Khổ Đế: vô thường, khổ, Không và vô ngã;

(2) Với Tập Đế: nguyên nhân, nguồn gốc, khởi sinh và duyên;

¹BA566 *Yogā-caryā-bhūmi* (Sa'i dngos gzhi), P5536: 309.3.2-3.

- (3) Với Diệt Đế: diệt, bình lặng, thắng diệu và tự tại;
(4) Với Đạo Đế: đạo, chính xác, thành tựu và giải thoát.

Mười sáu khía cạnh – sự am hiểu mười sáu khía cạnh này – tạo thành quá trình tu huệ.

Nếu ở đây tôi giải thích về con đường đạo của người có khả năng trung bình mà thôi, tôi sẽ phải đưa ra giải thích dài dòng về ba tu tập. Tuy nhiên, đây không phải là trường hợp như vậy, tôi sẽ giải thích tu tập về trí huệ (thấu suốt) và điều phục tâm (định từ thiền) trong mục nói về người có khả năng lớn và không bàn chi tiết vào lúc này. Như thế, ở đây tôi sẽ bàn lược yếu về tu giới.

Khởi đầu hãy thường xuyên quán chiếu về những lợi ích của giới và , phát triển lòng nhiệt thành đối với giới từ sâu trong tâm khảm. Như *Kinh Đại Bát-niết-bàn* nói:¹

Giới là mức thang dẫn tới mọi đức hạnh. Nó là nền tảng của mọi đức hạnh, giống như đất là nền móng của cây cỏ và những thứ tương tự. Giống như thương chủ là người đứng đầu trong các thương gia, cũng vậy giới đứng đầu trong mọi đức hạnh. [270] Giống như ngọn cờ dương cao của Đế Thích, giới là ngọn cờ của mọi giáo pháp. Nó chặt đứt mọi tội lỗi và xóa bỏ những con đường dẫn tới các cảnh giới khổ đau. Bởi vì nó chữa lành mọi căn bệnh của tội lỗi, nó giống như một cây thuốc. Giới là tư lương trên con đường luân hồi kinh hoàng. Nó là vũ khí tiêu diệt kẻ thù phiền não. Nó là thần chú tiêu diệt những con rắn độc phiền não. Nó là cầu nối để vượt qua sông nước tội lỗi.

Đấng hộ trì Long Thọ cũng nói:²

Giới – như nền tảng nâng đỡ giới hữu tình và vô tình –

¹BA567 *Mahā-parinirvana-sūtra*, 787: 71.5.2-6.

²BA568 *Suḥrl-lekha*: 7cd; P5682:235.3.7.

Được coi là nền tảng của mọi phẩm hạnh cao quý.

Đông Tử Vấn Mật Điển nói:¹

Giống như mọi vụ mùa thu hoạch lớn lên không sai chạy
Do nương nhờ vào đất,
Cũng như vậy các phẩm hạnh cao quý nhất đều tùy thuộc
vào giới,
Và tăng trưởng vì được thâm nhuần nước từ tâm.

Quý vị nên quán chiếu về những lợi ích của việc trì giới theo những đoạn kinh văn được trích dẫn ở trên.

Quý vị sẽ chịu những hậu quả nghiêm trọng nếu quý vị thọ một giới rồi sau đó không giữ được giới này. *Tỳ Kheo Trần Ái Kinh (Bhikṣu-prareju-sūtra)* nói rằng, một khi quý vị đã bước vào tu tập, việc tu tập đó sẽ tiến hành trong chiều hướng có lợi hoặc bất lợi:²

Giới của một số người dẫn tới hỷ lạc;
Giới của người khác lại dẫn tới khổ đau.
Ai trì giới thì được hạnh phúc,
Ai phá giới thì bị khổ đau.

Do đó quý vị cũng nên nghĩ về những bất lợi của việc không giữ giới và từ đó phát khởi lòng tôn trọng sâu xa đối với việc tu tập. Có bốn nguyên do vi phạm giới: không biết giới, bất cẩn, bất kính, và các thứ phiền não. Để đối trị việc không biết giới, hãy lắng nghe và tìm hiểu giới. Để đối trị với bất cẩn, hãy tu tập những thái độ như giữ gìn chánh niệm không quên những mục tiêu nào cần thực hiện và những mục tiêu nào cần bỏ đi; cảnh

¹BA569 *Subāhu-priprccha-tantra*, P428:34.3.4-5.

²BA570 *Bhikṣu-prareju-sūtra-nāma* là tựa đề nguyên thủy của dGe slong la rab tu gees pa'i mdo shes bya ba, P968:55.1.1. Trong danh mục, từ ngữ *plareju* (sic) đã được đổi thành *prareju* và rồi *priya*.

tĩnh, thái độ này tức thời xem xét ba cửa thân, khẩu, ý và hiểu điều đúng hoặc sai mà quý vị đang can dự vào; xấu hổ {quí}, thái độ này tránh những sai sót phạm phải đối với bản thân hoặc giáo pháp; biết ngượng {tàm}, thái độ tránh việc làm sai trái và nghĩ rằng: “Người khác sẽ chỉ trích ta”; [271] và lo sợ, thái độ này sợ hãi sự kết trái nghiệp quả trong tương lai của các việc làm sai trái. Để đối trị với bất kính, hãy kính trọng Thầy, các qui tắc của Thầy, và các bạn đồng tu. Để đối trị với các thứ phiền não, hãy xét tâm mình và nỗ lực áp dụng những phương cách để đối trị bất cứ phiền não nào nổi trội.

Những ai không nỗ lực trong chiều hướng này mà chỉ lỏng lẻo tuân theo giới luật nghĩ rằng dù họ đã vi phạm, nhưng “đó chỉ là một sai sót nhỏ”, thì sẽ chuốc lấy khổ đau mà thôi. Bởi vì, như *Giới Luật Phân Biệt Luận* nói:¹

Những người coi nhẹ và vi phạm nhẹ
Giáo pháp của đáng Đạo Sư từ mẫn
Do đó bị khổ đau không chế –
Tựa như người cắt bụi tre nhỏ mà làm hư hại cả vườn xoài.

Ở đây, người vi phạm các tuyên phán của nhà vua
Sẽ không bị trừng phạt vì vài vi phạm như vậy.
Nhưng nếu họ vi phạm không chính đáng mệnh lệnh của
đáng Mâu-ni,
Họ sẽ thành súc sinh, như *rồng* Elapatra vậy.²

Cho nên, hãy cố gắng đừng để bị ô uế bởi các lỗi lầm và vi phạm. Tuy nhiên, nếu quý vị bị những thứ này làm ô uế, đừng coi thường những tội lỗi và những vi phạm như thế, mà hãy cố

¹BA571 *Vinaya-vibhaṅga* (Lung mam 'byed), P1032:149.5.3.

²BA572 Con rồng {skt. nāgā nói chung là rồng hay rắn} này có một cây nhỏ từ đầu mọc ra làm nó rất đau đớn mỗi khi có gió thổi. Đây là nghiệp quả của một tiên thân làm nhà sư đã coi thường các giới nhỏ.

gắng chỉnh sửa theo lời dạy của Đức Phật. Như *Phạm Thiên Văn Kinh* nói:¹

Hãy tựa nương vào bao tu tập;
Từ tâm khảm, tha thiết thực hành.
Hãy đừng từ bỏ về sau
Hay phá giới dù nhằm giữ mạng
Luôn cần mẫn trì giữ các tu tập này
Và hành vi chiếu theo giới luật.

Hơn nữa, như Đức Phật đã huấn lệnh trong *Giới Luật Kết Hiệp Kinh* (*Sila-samyuktā-sūtra*) sử dụng các lý lẽ, quý vị nên giữ giới luật, ngay cả khi có thể bị mất mạng²

Này các tỳ kheo, mất mạng và chết là điều rất tốt lành, nhưng làm hư hoại và đánh mất giới luật của mình không phải là điều tốt lành. Tại sao? Mất mạng và chết chỉ làm hết thọ mạng của kiếp tái sinh này, nhưng nếu các ông làm hư hoại và đánh mất giới luật, các ông sẽ gánh nhận một sa đọa lớn – bị lìa xa dòng tu tập của mình và mất hạnh phúc trong hơn mười triệu đời. [272]

Quý vị nên nghĩ: “Nếu đây không phải là điều cần thiết để giữ giới luật bằng mọi giá, thì việc cạo đầu và mặc áo cà-sa của tôi không có ý nghĩa gì cả”. Bởi vì, như *Định Vương Kinh* nói:³

Sau khi đã xuất gia, nương theo Phật pháp,
Ngươi vươngng phải các hành vi tội lỗi,
Và, lại tham luyến ngựa, bò, xe cộ
Nghĩ rằng của cải và thóc lúa là những gì phải có.

¹BA573 Được trích dẫn trong *Yogā-caryā-bhūmi* (Sa'i dngos gzhi), P5536: 309.4.6-7.

²BA574 *Sila-samyukla-sūtra*, {Bản Anh ngữ dịch là: Kinh về việc có giới luật nghiêm tịnh} P969: 55.2.3-6.

³BA575 SR: 16.15b-16; P795: 284.1.6-7.

Sao người, kẻ không nỗ lực tu tập điều chi
Lại bỏ công cạo đầu như vậy?

Quý vị, người tìm cách thoát khỏi luân hồi – cõi duyên hợp – và để đạt tới thành phố của giải thoát, {thì quý vị} sẽ không thành công nếu bước chân giới luật của quý vị không vững vàng. Không những thế, quý vị sẽ quay trở về luân hồi và sẽ bị khổ đau hủy diệt. Đức Phật nói về điều này và đưa ra một thí dụ trong *Định Vương Kinh*.¹

Khi có người bị bọn cướp tấn công,
Vì muốn sống nên anh ta cố trốn.
Nhưng lúc bắt đầu, chân không chạy nổi,
Anh ta đành bị bắt bị bao vây.
Cũng vậy, kẻ hồ đồ không giữ giới,
Dẫu muốn thoát khỏi nơi duyên hợp này,
Không trốn được vì giới kia bị gãy
Và rồi đây bệnh, lão, tử hủy hoại.

Cho nên, như kinh này nói:²

Ta đặt ra những tu tập
Cho người tại gia mặc áo thế tục.
Vào lúc đó những thầy tu này
Cũng chưa có các tu tập đó.

Đức Phật nói vào những lúc như vậy khi ngay cả thầy tu không giữ được toàn vẹn năm tu tập nền tảng mà Đức Phật dạy cho người thực hành tại gia, thì nỗ lực trong việc tu tập còn có thành quả lớn hơn nữa. Do đó, quý vị nên cố gắng giữ gìn tu tập. Cũng kinh này nói:³

¹BA576 Nt.: 9.38-39; P795: 284.1.6-7.

²BA577 Nt.: 24.28; P795: 308.3.6-7.

³BA578 Nt.: 35.3-4; P795:15.2.8-15.3.1.

Trong mười triệu kiếp lượng – nhiều như số cát sông Hằng –
[273]

Với tâm thanh tịnh ta phụng sự
Món ăn và thức uống, lọng che,
Tràng phan, và những pháp đáng cúng dường mười ngàn
triệu triệu Phật.

Công đức của hành giả còn cao hơn thế
Ngày lẫn đêm chỉ chuyên cần một tu tập
Ở thời kỳ giáo pháp siêu phàm đến chỗ suy vong
Và vào lúc lời dạy của Thế Tôn không giữ được.

Hơn nữa, quý vị có thể nghĩ rằng ngay cả khi mình mắc phải một vi phạm, thì sau đó quý vị có thể thú tội. Tuy nhiên, trong trường hợp này quý vị thiếu thái độ tự kiểm chế mình tránh tái phạm hành động đó. Cho nên mắc phải vi phạm này cũng giống như ăn món độc và tự bảo rằng sau đó mình luôn luôn có thể uống thuốc giải độc. Bởi vì, như *Di-lặc Sư tử Hống Kinh* nói:¹

Này Di-lặc, trong tương lai, vào thời kỳ năm trăm năm sau cùng của giáo pháp, một số Bồ-tát xuất gia và tại gia sẽ cho rằng các nghiệp tội lỗi được hoàn toàn diệt trừ qua việc thú tội. Họ sẽ công khai sự vi phạm, nói rằng: “Sau khi chúng ta đã vướng vào tội lỗi, chúng ta sẽ thú tội”. Nhưng họ sẽ không tự kiểm chế mình để tránh tái phạm chuyện đó. Ta nói với ông rằng họ mắc phải nghiệp chí tử.

Khi ta nói chí tử thì điều này có ý nghĩa gì? Thí dụ, điều này giống như người nuốt chất độc. Họ tạo ra giờ chết của mình, và rồi kết thúc bằng cách làm lạc rơi vào cảnh giới khổ não.

Và lại nữa:

¹BA579 *Ārya-maitreya-mahā-siṃha-nāda-nāma-mahāyāna-sūtra*, {*Từ Thị Đại Sư Tử Hống Đại Thừa Kinh*} P760: 34.1.2-3,34.1.7-8.

Này Di-lặc, cái mà ta gọi là thuốc độc trong giáo pháp vi diệu về giới luật là vi phạm các tu tập nền tảng như ta đã qui định. Cho nên đừng ăn chất độc như thế.

Nếu việc giữ giới như vậy được áp dụng cho những ai đã thọ biệt giải thoát giới, thì việc giữ giới cũng tương tự cho người thực hành Chân ngôn thừa. Bởi vì, *Đông Tử Văn Mật Điển* ghi rằng ngay cả những hành giả tại gia của Chân ngôn thừa phải hành xử theo các kinh văn nói về giới luật, ngoại trừ những vấn đề liên quan đến dấu hiệu [y tràng] của tu sĩ, các hoạt động nghi lễ, và một số yếu tố chỉ có tính cách thể thức mà thôi:¹

Trong toàn thể giới luật mà ta, đáng Điều Ngự, đã dạy –
Giới luật thanh tịnh về giải thoát cá nhân –
Thì hành giả tại gia của Chân ngôn thừa nên bỏ qua
Các biểu hiện và nghi thức, và phải nên thực hành phần còn
lại. [274]

Nếu như vậy thì tất nhiên là hành giả tu sĩ của Chân ngôn thừa phải hành xử theo các kinh văn về giới luật. Giới luật cũng là gốc rễ của việc thực hành Chân ngôn thừa. *Đông Tử Văn Mật Điển* nói:²

Gốc rễ của Chân ngôn thừa trước tiên là giới luật.
Từ đó mới đến tinh tấn, nhẫn nhục,
Niềm tin nơi đáng Điều Ngự, tâm Bồ-đề,
Chân ngôn thừa, và không có giải đãi.

Giống như bậc chúa tể có bảy thứ báu³

¹BA580 *Subāhu-pariprcchā-tantra*, P428:34.3.5-6.

²BA581 Nt., P428: 41.5.8-42.1.1.

³Đoạn kinh trên ám chỉ vị Chuyển Luân Vương (skt. Cakkavatti) có bảy thứ quý là: xe báu, voi báu, ngựa báu, châu báu, nữ báu, gia chủ báu và thứ bảy là binh tướng báu. *Phẩm 26. Kinh Chuyển Luân*

Điều phục tất cả chúng sinh mà không võ mộng,
Cho nên người thực hành chân ngôn kiểm chế tội lỗi
Khi sở hữu bảy thứ báu này.

Và *Văn-thù-sư-lợi Căn Bản Mật Điển (Mañjuśri-mūla-tantra)*
nói:¹

Nếu những ai trì tụng chân ngôn mà lại phạm giới của mình,
Sẽ đánh mất những thành tựu cao nhất,
Mất cả những thành tựu trung bình,
Và luôn cả những thành tựu nhỏ nhất.

Bậc Thầy của chư Hiền Thánh không nói rằng
Trì giới sai sót thành tựu nổi con đường Mật thừa.
Phạm giới không phải là hoàn cảnh mà cũng không phải là
mục tiêu
Cho những người đi tới Niết-bàn.

Đối với những đám trẻ khôn khổ này,
Đâu là sự thành tựu của con đường Mật thừa?
Với những chúng sinh có giới luật lầm lỗi,
Đâu là các cõi hạnh phúc?

Bởi vì họ sẽ không đạt được trạng thái cao
Cũng không đạt được hỷ lạc tối hảo,

Vương Sư Tử Hống. Trường Bộ Kinh. BuddhaSasana. Truy cập
13/08/2011.

<<http://www.buddhanet.net/budsas/uni/u-kinh-truongbo/truong26.htm>>.

¹BA582 *Ārya-manjuśri-mūla-tantra*. {*Văn-thù-sư-lợi Căn Bản Mật Điển*} Phần dịch ở đây theo bản dịch Tạng ngữ được Tsongkhapa sử dụng, nhưng đem so với Vaidya 1964: 85-88, thì Vaidya gợi ý vidisa không nên được hiểu là "hướng" mà nên hiểu là một động từ với nghĩa "chỉ cho thấy".

Cần gì nói tới việc đạt đến
Tri kiến của Chân ngôn thừa như đấng Điều Ngự dạy?

Kam-lung-ba nói:

Khi nạn đói xảy ra, mọi thứ đều tùy thuộc vào lúa mạch. Cũng như vậy, trong việc thực hành giáo pháp mọi thứ đều xoay quanh giới luật. Cho nên hãy tự chuyên cần áp dụng như vậy! Những ai chưa nghĩ về nghiệp và nghiệp quả sẽ không đạt được giới luật thanh tịnh. Cho nên suy nghĩ về điều này là việc làm bắt buộc cho từng người.

Và Sha-ra-wa nói:

Nói chung, bất cứ điều gì xấu hay tốt xảy ra cho các người đều tùy thuộc vào đạo giáo. Hơn nữa, trong tôn giáo, nếu nương tựa vào kinh văn về giới luật, các người sẽ không phải làm đi làm lại điều này điều nọ; các người sẽ trong sạch, nhất quán, chắc chắn, và kiên định một cách đầy tự tin. [275]

Geshe Drom-dön-ba nói:

Một nhóm chủ trương rằng khi nương tựa vào giới, các người bỏ việc thực hành chân ngôn và khi nương tựa vào Chân ngôn thừa, các người bỏ các qui tắc của giới luật. Giáo pháp dạy rằng giới là bạn đồng hành của Chân ngôn thừa và Chân ngôn thừa là bạn đồng hành của giới chỉ có trong dòng truyền thừa của bốn sư Atiśa của ta mà thôi.

Trưởng Lão cũng nói rằng:

Khi những việc có tầm ý nghĩa quan trọng hoặc những biến cố bất ngờ xảy ra cho những người Ấn Độ chúng tôi, các vị gìn giữ kinh tạng sẽ họp lại xác định xem có phải những điều này đã bị Tam tạng kinh điển cấm đoán hoặc mâu thuẫn với

Tam tạng kinh điển không. Chúng tôi dựa vào việc này để đưa ra quyết định. Thêm vào đó, những ai trong chúng tôi thuộc Vikra-mālāshila {tạm dịch: Hạnh Trì Trang Nghiêm Giới} quan tâm rằng không có những cảm đoán trong các hành vi của Bồ-tát và cũng không có mâu thuẫn gì với các hành động này. Tuy nhiên, những vị gìn giữ luật tạng đưa ra quyết định sau cùng.

Hơn nữa, về việc giữ gìn giới luật thanh tịnh như vậy, Neu-sur-ba nói:

Ngay bây giờ, chỉ có cuộc chiến đấu bên trong với phiền não là quan trọng. Nếu các người không đấu tranh với phiền não, các người sẽ không đạt được giới luật thanh tịnh, trong trường hợp này, các người sẽ không đạt được định và tuệ mà vốn một cách tương ứng {hai công hạnh này} sẽ lần lượt đè nén và nhỏ sạch phiền não. Do đó, như Đức Phật nói, các người sẽ phải lang thang không ngừng nghỉ trong luân hồi. Cho nên, như trước đây ta đã giải thích, một khi các người đã nhận diện được phiền não, hãy quán chiếu về những sai sót của phiền não và về những lợi ích khi xa lìa chúng, và cấy vào những tay gián điệp chính niệm và tỉnh giác, các người phải liên tục đẩy lui bất cứ phiền não nào muốn cất đầu lên.

Hơn nữa, các người phải xem bất kỳ phiền não nào như là kẻ thù và tấn công nó ngay khi nó khởi lên trong tâm. Bằng không, nếu các người cứ để mặc khi nó vừa mới xuất hiện, và rồi nuôi dưỡng nó với những ý nghĩ không chính đáng, các người sẽ không có cách nào đánh bại được nó, và cuối cùng nó sẽ chế ngự các người.

Ngay cả khi quý vị không ngăn chặn được phiền não qua những nỗ lực như vậy, quý vị cũng không được để cho chúng nấn ná, mà phải tức thời xua đuổi chúng như thể chúng là những bức họa trên nước. Đừng để chúng giống như những bức họa trên đá.

Nhưng về các vấn đề tín ngưỡng, quý vị nên làm ngược lại, như ngài Long Thọ nói trong *Bảng Hữu Thư*:¹ [276]

Tâm có thể tựa như là bức họa
Vẽ trên nước, trên đất, hay trên đá.
Khi phiền não khởi, tốt nhất vẽ bức họa đầu,
Vói khát khao tôn giáo, bức họa sau cùng là tốt nhất.

Điều này cũng được nói tới trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*:²

Chúng ta cần bị những phiền não này ám ảnh.
Vì bức tức chúng, chúng ta mới chiến đấu
Trong khi chỉ giữ một ngoại lệ duy nhất với những phiền não
nào
Vốn là tác nhân tiêu diệt các phiền não khác

Thà rằng bị đốt cháy hoặc bị giết chết
Hoặc bị chặt đầu còn tốt hơn
Là cúi đầu
Trước kẻ thù phiền não.

Geshe Pu-chung-wa cũng nói: “Ngay cả khi ta bị chôn vùi dưới những phiền não, ta vẫn có thể nghiêng rặng ở bên dưới”. Khi nghe lời này của Pu-chung-wa, ngài Bo-da-wa nói: “Nếu người làm điều này, người sẽ tức thì ngăn chặn được phiền não”. Khi quý vị đánh tan kẻ thù bình thường, chúng có thể chiếm một quốc gia khác, nắm quyền hành, và rồi quay trở lại thách thức quý vị. Phiền não không giống như vậy. Một khi quý vị đã hoàn toàn xua đuổi chúng khỏi tâm trí, không còn xứ sở nào khác mà chúng có thể rút lui về; chúng cũng không thể quay trở lại. Tuy

¹BA583 *Suhrl-lexha*: 17; P5682:235.4.8.

²BA584 BCA: 4.43-44; P5272: 248.3.3-4.

nhiên, chúng ta không vượt thắng được phiền não vì chúng ta thiếu tinh tấn. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* nói:¹

Kẻ thù bình thường, bị xua tan khỏi một đất nước,
Đến xứ sở khác và chiếm đất nước kia;
Khôi phục lực lượng, chúng sẽ quay trở lại.
Phiền não là một loại kẻ thù khác.

Mất tuệ diệt trừ các phiền não.
Một khi chúng bị quét sạch khỏi tâm, chúng có thể đi đâu?
Từ đâu chúng có thể nhóm họp lại và phản công?
Với tâm yếu hèn, tôi không có một chút tinh tấn nào cả.

Nyuk-rum-ba (bsNyug-rum-pa) nói:

Khi một phiền não xuất hiện, đừng lười biếng, mà hãy ngay lập tức phản công lại bằng biện pháp đối trị nó. Nếu người không thắng được phiền não ấy, hãy ngưng suy nghĩ về nó, lập một maṇḍala và các thứ cúng dường khác, dâng những thứ này lên thầy bổn sư và chư thiên đã chọn, và cầu khẩn chư vị để vượt thắng được. Tập trung vào phiền não này và trì tụng chân ngôn của chư thiên phần nộ. Làm những điều này sẽ khiến cho phiền não biến mất. [277]

Lang-ri-tang-pa (Glang-ri-thang-pa) nói:

Thậm chí đổi chỗ ngồi hoặc chỉ quay đầu đi sẽ khiến cho phiền não của các người biến mất.

Người ta nói Lang-ri-tang-pa đã phải chiến đấu với các phiền não của ông.

Các phiền não biến mất như Lang-ri-tang-pa mô tả khi quý vị làm như Gön-ba-wa nói: “Có cần chi phải làm, ngoại trừ việc

¹BA585 Nt.: 4.45-46; P5272: 248.3.4-6.

ngày đêm canh chừng tâm trí mình?” Hơn nữa, bất kể trong ngày Đại Trưởng Lão đã gặp một người nào đó bao nhiêu lần, ngài cũng vẫn luôn luôn hỏi: “Hiện giờ, tâm ông có được tốt lành không?”

Cách diệt trừ phiền não như sau, khởi đầu với sáu phiền não căn bản¹. Trong số những phiền não lớn, si {vô minh} là ngoan cường nhất, và là cơ sở cho các phiền não khác. Do đó, như một biện pháp đối trị với phiền não, quý vị nên thiền quán thật nhiều về duyên khởi và có được sự hiểu biết về sự tiến triển và chấm dứt của luân hồi. Nếu quý vị đã thường vun trồng thiền quán này, sẽ không có sự phát khởi của những tà kiến như năm tri kiến phiền não.

Thù hận là kẻ thù mang lại khổ đau trong cả đời này và các đời tương lai, và sẽ tiêu diệt các thiện căn đã tích lũy được. Như *Nhập Bồ-đề Hành Luận* nói: “Không có tội nào bằng thù hận”.² Cho nên không bao giờ để thù hận có một cơ hội nào cả, và sử dụng mọi nỗ lực để có được sự nhẫn nại. Nếu thù hận không khởi lên, quý vị sẽ rất hạnh phúc, ngay cả trong đời này. *Nhập Bồ-đề Hành Luận*:³

Những ai kiên trì vượt thắng được giận dữ,
Sẽ có hạnh phúc trong đời này và các đời khác

Tham luyến – tức là khát khao – củng cố thêm các điều thiện và bất thiện đã tích lũy từ trước và làm gia tăng sức mạnh của chúng để tạo thành luân hồi. Với những chúng sinh trong cõi dục, khao khát khởi lên từ các cảm giác có nguyên nhân bởi quá

¹Sáu phiền não căn bản (skt mūlakleśa) gồm (1) tham chấp (skt. rāga), (2) sân hận (skt. pratigha), (3) si hay hiểu sai lạc (skt. avidyā), (4) mạn hay kiêu ngạo (skt. māna), (5) nghi ngờ (skt. vicikitsā), và (6) tà kiến hay ác kiến (skt. drṣṭi).

Five Wrong Views. Rigpa Shedra. Truy cập 15/08/2011.

<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Five_types_of_belief>.

²BA586 Nt.: 6.2a; P5272: 250.4.1.

³BA587 Nt.: 6.6b; P5272: 250.4.5.

trình tương tác của tâm, quá trình này liên kết với các đối tượng giác quan. Do đó, quý vị nên thiền quán thật nhiều về những thứ làm cho khó chịu bên trong hoặc bên ngoài và về những sai sót của việc tham luyến những đối tượng mình ưa muốn, và từ đó vượt qua được lòng khao khát và tham luyến của mình. Đại sư Thế-Thân vĩ đại nói:

Năm chúng sinh – nai, voi, bướm,
Cá và ong – bị khuấy phục bởi năm đối tượng ưa thích. [278]
Nếu chỉ một đối tượng ưa thích có thể áp đảo mỗi chúng sinh này, thì tại sao
Tất cả năm thứ đó lại không tiêu diệt được kẻ {có tâm}
thường xuyên nương nơi chúng?

Hơn nữa, bốn thứ khao khát: đắc, dự, xưng, lạc và sự chán ghét bốn thứ đối nghịch¹ xảy ra nhanh và khó loại trừ. Nỗ lực đối trị những thứ này, chấm dứt tám mối quan tâm thế tục bằng cách thiền quán về những khiếm khuyết của luân hồi nói chung và đặc biệt là bằng cách tu tập chánh niệm về cái chết.

Loại trừ tánh cao ngạo bởi vì nó là chướng ngại chánh cho việc phát triển đường đạo trong đời này và khiến cho phải sinh làm đầy tớ và v.v... trong các kiếp tái sinh sau này. Phương cách thực hiện điều này được mô tả trong *Bằng Hữu Thư*.²

¹BA587 Nt.: 6.6b; P5272: 250.4.5.

{Thuật ngữ thường dùng là *bát phong* tức là tám ngọn gió bao gồm các sự kiện xảy ra trong cuộc sống mà người tu tập phải xem nhẹ không dính mắc vào. Đó là bốn điều thuận lợi và bốn điều bất lợi được xếp thành các cặp đối ngẫu bao gồm: (1) *đắc*: được lợi ích cho bản thân – (2) *suy*: gặp suy hao, mất mát, tổn hại; (3) *dự*: được danh dự hay địa vị – (4) *hủy*: bị làm nhục, khinh rẻ; (5) *xưng*: được xưng tụng, khen ngợi – (6) *cơ*: bị chỉ trích, chê bai; (7) *lạc*: được điều vui vẻ, vừa ý – (8) *khố*: gặp điều bất hạnh, trái ý.}

²BA588 *Suhrl-lekha*: 46; P5682: 236.3.3.

Nếu người quán chiếu đi quán chiếu lại: “Vì tôi chưa vượt qua được
Bệnh, già, chết, và mất mát đi những điều vui thú,
Nên nghiệp và nghiệp quả là những thứ do tôi tạo ra”.
Người sẽ vượt thắng được lòng kiêu mạn vì người sẽ áp dụng biện pháp đối trị.

Một khi quý vị đã vững tin nơi các chân lý, Tam Bảo, nghiệp và nghiệp quả, thì phiền não nghi ngờ sẽ không khởi lên. Các phiền não thứ yếu – những thứ gọi là ngủ, thờ ơ, kích động, lười biếng, bất cẩn, không xấu hổ, không biết thẹn, hay quên, và thiếu cảnh giác – xảy ra nhanh và ngăn trở việc tu tập các thiện pháp. Quý vị nên hiểu các lỗi lầm của chúng và huân tập việc làm suy giảm sức mạnh của chúng bằng cách tức thời áp dụng các biện pháp đối trị. Về những lỗi lầm của chúng, *Băng Hữu Thư* nói:¹

Kích động và hối tiếc, ác ý, thờ ơ và ngủ
Khát khao những thứ ưa thích, nghi ngờ –
Hãy hiểu rằng năm thứ ngăn che này²
Là kẻ cướp mất sự giàu có về phước đức.

Cũng vậy, *Thâm Tâm Cảnh Tĩnh Kinh* thảo luận kỹ về những lỗi lầm này:³

Chất nhờn, gió và mật
Có nhiều trong cơ thể
Ai ham ngủ và thờ ơ;

¹BA589 Nt.: 44; P5682: 236.3.1-2.

²Năm trở ngại này còn được gọi là ngũ triền cái (pañca nīvaraṇāni). Còn được gọi là (1) tham dục hay bám chấp (kāmacchanda), (2) sân hận (vyāpāda), (3) hôn trầm hay thờ ơ (thīna-middha), (4) trạo cử hay kích động (uddhacca-kukkucca), và (5) hoài nghi (vicikicchā).

³BA590 *Āryadhyāśaya-saṃcodana-sūtra*, P760: 60.4.5-6.

Các thành phần của họ bị rối loạn. [279]

Những ai hôn trầm và tham ngủ
Bao tử của họ không sạch sẽ vì thực phẩm xấu,
Thân thể của họ nặng nề và màu da không lành mạnh,
Ngay cả lời nói của họ cũng chẳng rõ ràng.

Và:¹

Những ai ham ngủ và hôn trầm
Bị lẫn lộn và ước nguyện về tôn giáo của họ bị phai mờ.
Những con trẻ này mất tất cả phẩm hạnh tốt lành,
Đức hạnh suy thoái, và họ rơi vào chỗ tối tăm.

Diệu Pháp Chánh Niệm Hiện Tại nói:²

Một nền tảng của tất cả các phiền não
Là lòng biếng. Những ai có tánh đó,
Những ai chỉ chúm nhác việc thời,
Sẽ không thực hành được gì cả.

Vô Vấn Tự Thuyết Phẩm nói:³

Những ai có tính bất cần
Là những người trẻ con làm hư hỏng tâm mình.
Như chủ thương nhân giữ gìn của cải,
Cũng vậy thiện tri thức nên thận trọng.

Bổn Sanh Kinh nói:⁴

¹BA591 Nt.: P760: 5.5-6, được trích dẫn trong Vaidya 1960b: 64.

²BA592 *Saḍ-dharmānusrīty-upasthāna*, P953: 138.1.7.

³BA593 Ud: 5.10; P992: 91.2.1-2.

⁴BA594 Jm: 12.19; P5650: 22.4.3-4. Đây là câu chuyện về một vị thầy thử học trò mình bằng cách bảo họ đi ăn trộm; đã trích dẫn khi trước (LRCM: 49ff) trong phần nói về sự nương tựa vào đạo sư.

Hỡi Hoàng tử của chư thiên, thay vì bỏ đi xấu hổ của mình
Và hành xử trong tâm sai với giáo pháp,
Người sẽ tốt lành hơn khi mang một bình đất, khoác y phục
nghèo nàn,
Và bước tới nhà kẻ thù.

Bằng Hữu Thư nói:¹

Đại Vương, toàn tâm tới những gì trong thân, khẩu và ý
Được dạy là một con đường mà các Đức Như Lai đi qua.
Hãy áp dụng điều này và giữ cho tốt;
Mọi đức hạnh sẽ tiêu tan khi chánh niệm bị hoại suy.

Nhập Bồ-đề Hành Luận nói:²

Ngay cả những người tín tâm, bậc thiện tri,
Và những người vui trong tinh tấn
Sẽ bị các vi phạm làm ô nhiễm
Qua lỗi lầm của thiếu cảnh giác.

Như thế cho dù quý vị chưa thể ngăn chặn phiền não hoặc phiền
não thứ cấp³, thì ngay bây giờ điều không thể thiếu được là xem

¹BA595 *Suḥṛī-ḷekha*: 54; P5682: 236:4.2-3.

²BA596 *BCA*: 5.26; P5272: 249.1.3-4.

³Hay còn gọi là *tùy phiền não tâm sở* (skt. upakleśa). Theo tâm lý học Phật giáo, bên cạnh 6 phiền não căn bản, có 20 loại phiền não thứ cấp trong số 51 trạng thái của tâm (hay tâm sở) bao gồm: (1) phần nộ (skt. krodha), (2) hận thù (Skt. upanāha), (3) nảo hay phiền bức (skt. pradāśa), (4) ác (skt. vihiṃsā), (5) ganh tị (skt. īrśya), (6) cưỡng hay gian lận lừa lọc (skt. śāṭhya), (7) xiểm hay giả dối (skt. māyā), (8) vô tầm hay không biết thẹn (skt. āhṛīkya), (9) vô quý hay không biết sợ hậu quả (skt. anapatatrāpya), (10) phú hay đạo đức giả, che giấu sự thật (skt. mrakśa), (11) xan hay tham lam (skt. mātsarya), (12) kiêu mạn (skt. mada), (13) bất tín

chúng như kẻ thù, không được để chúng mạnh lên hoặc theo phe với chúng. Do đó, hãy về phe với những biện pháp đối trị và nỗ lực vượt thắng phiền não. Một khi quý vị đã thành tựu điều này, hãy giữ thanh tịnh hoàn toàn bất cứ giới luật nào mà quý vị đã thọ nhận. Như ngài Gön-ba-wa vinh quang, đệ tử của Đại Trưởng Lão, nói với ngài Neu-sur-ba [280]:

Này Ye-shay-bar (Ye-[shes]-‘bar), nếu, ngày mai hoặc ngày một, có ai hỏi tất cả đệ tử của ông: “Điều gì mà các người đang thực hành được xem là cốt lõi trong các lời biệt huấn cá nhân {giáo huấn cá nhân} của mình?” Họ sẽ trả lời đó là việc đạt tới trí siêu việt hoặc việc soi quán thấy vị bản tôn lựa chọn của họ. Tuy nhiên, họ nên trả lời: “Chính là việc soi thấy ngày càng rõ ràng về các nguyên nhân và hậu quả về nghiệp và, hậu quả là, việc giữ gìn trong sạch bất cứ giới nguyện nào mà chúng tôi đã thọ nhận”.

Cho nên quý vị nên hiểu điều này cho thấy là cụm từ “những thành tựu là kết quả do thiên” để chỉ việc thành tựu về sự tiêu giảm của các phiền não chẳng hạn như vô minh.

Khi người ta đánh nhau với kẻ khác – một việc làm chỉ mang lại tội lỗi và đau khổ cả trong đời này lẫn các đời khác – họ chịu mọi dạng khổ đau chùng nào việc đánh nhau còn, ngay cả việc phải bị mất mạng. Rồi họ khoe những vết sẹo từ các vết thương, v.v... và khoác lác: “Tôi bị vết sẹo này vào lúc đó”. Điều này có

hay không có lòng tin (skt. āsraddhya), (14) giải đãi hay biếng nhác (skt. kausīdya), (15) phóng dật hay bất cẩn (skt. pramāda), (16) thất niệm hay dễ quên (skt. muṣitasmṛtitā), (17) bất chính tri hay hiểu biết sai lạc (skt. asaṃprajanya), (18) hôn trầm hay thờ ơ (skt. styāna), (19) trạo cử hay kích động (skt. auddhatya), và (20) tán tâm hay phân tán (skt. vikṣepa).

Twenty_subsidary_destructive_emotions. Rigpa Shedra. Truy cập 15/08/2011.

<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Twenty_subsidary_destructive_emotions>

nghĩa là, thật càng thích đáng hơn cho chúng ta chịu đựng các nỗi khổ nhọc đã trải qua trong khi tinh tấn với việc tiêu trừ các phiền não. *Nhập Bồ-đề Hành Luận*:¹

Bởi vì ngay cả một vết sẹo do kẻ thù vô cớ gây nên
Được mang như thể huy chương của thân mình,
Tại sao đau khổ lại làm phiền ta,
Trong khi ta thật sự nỗ lực để đạt một mục đích lớn lao?

Như thế người nào chiến đấu chống lại kẻ thù phiền não và đánh bại được chúng mới nên được gọi là anh hùng thật sự, trong khi người chiến đấu với kẻ thù bình thường chỉ giết một xác chết, bởi vì những kẻ thù này đâu sao thì cũng sẽ chết một cách tự nhiên ngay cả khi họ không bị ai giết chăng nữa. *Nhập Bồ-đề Hành Luận*:²

Họ là những anh hùng chinh phục
Khinh thường mọi khổ đau
Và đánh bại những quân thù như hận thù;
Những người còn lại chỉ là kẻ giết những xác chết.

Do đó, cũng luận trên nói:³

Khi sống giữa đám giặc phiền não,
Ta phải chận chúng lại bằng cả một nghìn cách;
Cũng giống như chôn cáo và những loài tương tự không thể
hại được sư tử,
Cho nên đám phiền não kia sẽ không làm tổn thương ta.

¹BA597 Nt.: 4.39; P5272: 248.2.8-248.3.1.

²BA598 Nt.: 4.20; P5272: 250.5.7-8.

³BA599 Nt.: 8.60; P5272: 254.2.8-254.3.1.

Như thế, đừng để các yếu tố không tương hợp với đường đạo làm hại quý vị, và quý vị hãy chinh phục tất cả các yếu tố không tương hợp này.

Tới đây là chấm dứt phần giải thích về giai trình đạo pháp dành cho những người có khả năng trung bình.

Tsongkhapa

Truyền Thừa Nālandā

Nhóm Lamrím Lotsawas



ĐẠI LUẬN VỀ GIẢI TRÌNH CỦA ĐẠO GIÁC NGỘ - 2

༄༅། བྱང་ལྷན་ལམ་རིམ་ཆེན་མོ། །།།།
རྗེ་ཙོང་ཁ་པ་སློབ་བཟང་གྲགས་པ།

Tsongkhapa

*Đại Luận Về Giai Trình
Của Đạo Giác Ngộ*

Tập 2

(Bổ-đề Đạo Thứ Đệ Đại Luận – Quyển Trung)

Phiên bản rev. 2.10.19 – Jan.26.2018

༄༅། བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཆེན་མོ། །།ཁ།།
རྗེ་ཙོང་ཁ་བ་སློབ་བཟང་གྲགས་པ།།

Bản Quyền:

Nhóm Dịch Thuật Lamrim Lotsawas giữ toàn quyền xuất bản dạng điện tử cho bản dịch này.

Chúng tôi rất hoan hỉ các cơ sở quảng bá Phật giáo cũng như người tu học hay tìm hiểu Phật giáo được chuyển dụng rộng rãi bản dịch này với mục tiêu đem lại lợi ích cho người tu học, tìm hiểu về Phật giáo cũng như là vì mục đích đem lại lợi ích cho tất cả chúng sinh.

Để tránh vi phạm các tác quyền, đề nghị đừng sử dụng sách này qua các hình thức đem lại lợi nhuận tài chánh riêng tư như buôn bán hay đổi chác cũng như không được tự ý chỉnh sửa, thay đổi nội dung hay trích dịch bản dịch điện tử này mà không có giấy chuẩn thuận của nhóm dịch thuật Lamrim Lotsawas.

Việc tái dụng, sửa chữa, hay sao chép lại một phần hay toàn bộ bản dịch này mà có đi kèm với việc đổi danh sách dịch giả, hay việc dùng đến dịch phẩm này mà vượt ra khỏi các chuẩn mực về việc trích dẫn thông thường thì phải có sự chuẩn thuận của nhóm dịch Lamrim Lotsawas bằng văn bản.

Các sai sót trong bản dịch đều là lỗi và trách nhiệm của nhóm dịch thuật Lamrim Lotsawas.

Mọi liên hệ xin liên lạc về người đại diện chịu trách nhiệm phát hành bản dịch điện tử:

Võ Quang Nhân
Email: Lang.dau@gmail.com

© Lamrim Lotsawas Group 2012-2018

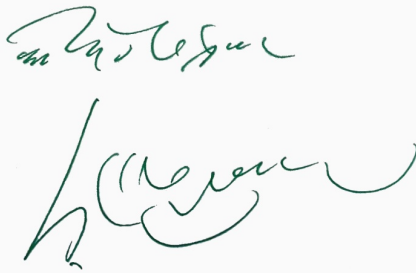


Tsongkhapa Losangdrakpa (1357 - 1419) – རྗེ་ཙོང་ཁ་པ་སློབ་བཟང་གྲགས་པ

Ảnh nguồn: Phuntsok Cho Ling Buddhist Center

**ĐẠI LUẬN VỀ
GIAI TRÌNH CỦA ĐẠO GIÁC NGỘ - 2**

༄༅། བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཚེན་མོ། །།ལ།།
རྗེ་ཙོང་ཁ་ས་ལྷོ་བཟང་གཤགས་པ།།



*Ảnh: Thủ ký của đức Dalai Lama cho bản in
Đại Luận về Giai Trình của Đạo Giác Ngộ II*

•

Trước tiên và trên hết chúng con xin dâng lời tán
thán chư Phật, chư Bồ-tát, chư thiên Hộ pháp,
chư Thầy, chư Tổ, và chư Tăng thuộc các dòng
truyền thừa Phật giáo, đặc biệt là các sư phụ của
dòng truyền thừa Nālandā đã hộ trì chánh Pháp
dẫn dắt chúng đệ tử tiếp tục bảo tồn các phương tiện tu
tập và hướng dẫn chúng con rèn luyện tinh tấn, nương
tựa nơi Tam Bảo.

Chúng con xin dâng lên Thánh Đức Dalai
Lama bản dịch Lamrim Chenmo với ước nguyện
cảm tạ lòng từ bi vô lượng của Ngài đã không mệt
mỏi hoàng hóa chánh Pháp và hỗ trợ chúng sinh vô
phân biệt trên con đường tu tập bất bạo động.

Nguyện hồi hướng tất cả công đức và các hệ quả tốt
đẹp của công trình này về cho sự giác ngộ của toàn thể
chúng sinh

Lamrim Lotsawas
Danh Sách Ban Dịch Thuật và Hiệu Đính
Bản Dịch Việt Ngữ – Quyển 2



Dịch Thuật

Lê Xuân Dương
Tiểu Nhỏ
Đàm Quang Trung



Hiệu Đính và Biên Tập

Mai Tuyết Ánh
Lê Xuân Dương
Võ Quang Nhân
Nguyễn Thị Trúc Mai
Nguyễn Phương
Lê Lam Sơn



Trách Nhiệm Tổng Quát, Bản Quyền, và Cập Nhật
các Phiên Bản

Võ Quang Nhân

Lời Tựa Của Chủ Biên Cho Bản Dịch Anh Ngữ

Đây là tập hai trong bản dịch gồm ba tập của Đại Luận Về Giai Trình Đền Giác Ngộ (Byang chub lam rim che ba). Tập này là chung cuộc của một đề án do Trung Tâm Học Tập Phật Giáo Tây Tạng (TTHTPGTT) đề xuất vào năm 1992. Tập một đã được Nhà Xuất Bản Snow Lion xuất bản năm 2000 và tập ba năm 2002. Vị trí trung gian của tập này cho thấy nó là phần chính yếu của Đại Luận. Tập này bàn về tâm Bồ-đề (bodhicitta; byang chub kyi sems) và Bồ-tát hành, các bậc đại nhân mà động lực đằng sau các hành động của họ là tinh thần vị tha này.

Bản Dịch Thuật Lamrim Chenmo đã theo cùng một thủ tục và hình thức đã dùng cho tập một và tập ba, ngoại trừ việc đưa vào các ghi chú về trích dẫn những tham khảo bằng tiếng Phạn và tham khảo (được xác định bằng chữ viết tắt D) danh mục Tohoku (Ui et al. 1934) theo văn bản có chú giải bằng tiếng Tây Tạng của Tsultrim Kelsang Khangkar. Những thành viên của ban phiên dịch tham gia vào tập này gồm có Natalie M. Hauptman, Gareth Sparham, Daniel Cozort, và John Makransky. Những dịch giả này lại cũng sử dụng ấn bản Tso-ngon (mTsho-sngon) của Lam rim chen mo được Tso Ngon People's Press xuất bản tại Zi-ling vào năm 1985. Các dịch giả cũng tham khảo chú giải *Bốn Chú Thích Liên Kết* (Lam rim mchan bzhi sbrags ma) và luôn luôn dùng chú giải này để diễn giải các trích dẫn. Các hiệu đính viên lại có được sự trợ giúp quý báu của các học giả Phật giáo lỗi lạc đương thời người Tây Tạng Denma Lochö Rimbochay và Loling Geshe Yeshe Tapkay; các vị này đã đọc hết văn bản và thảo luận các đoạn khó. Trong suốt 12 năm của đề án, các hiệu đính viên đã biết được sự quý báu và hiếm hoi của hai quý nhân này.

Trong khi làm việc với đề án, tôi thường có ảo tưởng rằng chính tôi đã làm tất cả mọi việc. Tuy nhiên, như được đề cập trong tập sách này, sự phân biệt giữa cái ta và người khác không sắc nét

như chúng ta thường suy nghĩ. Do đó, tôi muốn cảm tạ những đóng góp to lớn của những người khác, những người cũng đóng những vai trò thiết yếu như tôi trong việc đưa đề án này tới chỗ hoàn tất. Trong những lời tựa của hai tập kia tôi đã cảm tạ nhiều người, và tôi luôn ghi nhớ sự giúp đỡ không ngừng của họ với tâm lòng yêu mến sâu xa nhất. Tuy nhiên tôi sẽ thiếu sót nếu như tôi không đặc biệt cảm tạ một số người mà những đóng góp của họ đã đặc biệt lợi lạc cho tôi trong hai năm qua, thời gian cần thiết để hoàn tất tập cuối cùng này.

Tôi xin được đặc biệt bày tỏ lòng tri ân sâu xa nhất lên Đức Dalai Lama, nguồn hứng khởi bất tuyệt cho công trình này. Các hoạt động của ngài là hiện thân của những lý tưởng cao cả được mô tả trong tập sách, quả thật như thể ngài là ánh sáng hy vọng cho những ai ước muốn hòa bình trong thế giới đầy tranh chấp này. Để đáp lại sự khẩn cầu của tôi, ngài nói rằng ngài sẽ giảng dạy toàn bộ Đại Luận tại TTHTPGTT, và tôi nguyện cầu cho vinh dự to tát này sớm trở thành hiện thực. Tôi cũng không ngừng đội ơn thầy bổn sư của tôi, Geshe Ngawang Wangyal, ảnh hưởng sâu xa của người trong cuộc đời tôi đã khiến người trở thành nguồn sức mạnh yểm trợ luôn luôn hiện diện. Bao giờ cũng vậy, tôi cảm kích những nỗ lực của các dịch giả và của các học giả người Tây Tạng được nhắc tới ở trên. Đặc biệt tôi muốn nói tới hai học giả người Tây Tạng, Geshe Yeshe Tapkay đầu tiên đề nghị tôi tiến hành đề án này và sau đó đề án đã nhận được những trợ giúp quý báu và không một chút ngần ngại của ông. Denma Lochö Rimbochay đã luôn hướng dẫn và yểm trợ cho tôi. Tôi vô cùng biết ơn lòng từ ái quảng đại mà hai vị đã dành cho tôi. Trong số các dịch giả tôi đặc biệt cảm kích những nỗ lực phụ trội của Gareth Sparham, người đã hiệu đính bản thảo gốc, đưa vào tất cả các ghi chú về trích dẫn, và soạn thảo thư mục tác giả. Tôi cũng rất biết ơn Guy Newland, người đã đưa ra những gợi ý thích đáng làm sáng sủa cho bản dịch. Tôi cũng cảm tạ Gray Tuttle và Brady Whitton đã đưa ra những đề nghị hiệu đính đầy thâm ý. Tôi cũng rất biết ơn người chủ biên của Snow Lion là Susan Kyser về tất cả những nỗ lực tốt bụng

trong việc làm kỹ lưỡng của cô để cho văn bản có tính nhất quán, không mắc phải những điểm trái ngược nhau. Ngoài ra tôi cũng xin cảm tạ Steven Rhodes của Snow Lion về sự trợ giúp liên quan đến thư mục tác giả, cũng như Jeff Cox và Sidney Piburn về sự ủng hộ và khuyến khích của họ.

Tôi cũng muốn bày tỏ lòng cảm kích của tôi tới toàn thể gia đình, thân hữu, học viên, và ủng hộ viên của TTHTPGTT, những người từ tấm lòng của mình đã đóng góp để cho công trình này thành hình: song thân của tôi, Eric and Nancy Cutler, tấm lòng tốt không thể đong lường được của các vị là điều tôi không thể nào đền trả được; Buff và Johnnie Chace và, Ben, con trai của họ về tình bạn quý báu và yểm trợ tài chính; các bạn bè và yểm trợ viên khác của tôi – Alexander Levchuk, Martha Keys, Pierroluigi Squillante, Mukesh and Sepna Sehgal, Sharon Cohen, Frank and Raksha Weber, Chip và Susan Carlin, Harvey Aronson và Anne C. Klein, Elizabeth S. Napper, Thao và Gai Nguyen, Al Bellini, Victoria Jenks, Jim và Bonnie Onembo, Nick và Shelley Guarriello, Pence và Joanie Ziegler, David và Victoria Urubshurow, Frank và Khady Lusby, Jane Bullis, Jim Mershon, Vera Krivoshein, Sally Ward, Chot và Armen Elliott, và Louise Duhaime; một số học viên của TTHTPGTT về sự yểm trợ của họ – Amy và John Miller, Jennifer Collins, và Thomas Santornartino; và các tiến sĩ của TTHTPGTT – Peter Beskyd, James Goodwin, Frank Viverette, Jerry Cohen, David và Ming Ming Molony, Davis Smith và Kendra Lawrence, và Robert Blease.

Tôi muốn nói đến một người mà qua sự cộng tác vào đề án này đã khiến cho tất cả mọi thứ khác có thể thực hiện được. Tính chất các trách nhiệm của tôi tại TTHTPGTT đa tạp tới mức tôi không thể nào đặt tay lên bàn phím gõ chữ được nếu tôi không có được sự hỗ trợ của vợ tôi Diana. Kể từ khi đề án khởi đầu, nhà tôi đã quên mình, càng ngày càng gánh vác thêm nhiều nhiệm vụ để TTHTPGTT hoạt động trôi chảy đồng thời giúp tôi trong đề án phiên dịch này bất cứ khi nào cần thiết. Trong suốt 12 năm thực hiện đề án, tôi khó mà có thể đi đúng những gì đã

đề ra và điều này chỉ có thể thực hiện được do lòng tận tụy sâu xa của Diana đối với tầm nhìn bao la của thầy bổn sư của chúng tôi, năng lực và lòng nhiệt tình vô bờ, một khả năng bền vững để luôn đặt những quyền lợi của mình xuống hàng thứ yếu cũng như trí thông minh rất thực tiễn của nhà tôi. Cũng như đứa trẻ lớn lên nhờ vào tình thương và sự bảo bọc của người mẹ, tương tự như vậy, Diana chính là người mẹ của công trình dịch thuật này. Tôi sẽ mãi mãi nhớ ơn điều này.

Joshua W.C. Cutler
Trung Tâm Học Tập Phật Giáo Tây Tạng
Washington, New Jersey

Mục Lục

Kính Lễ	8
Lamrim Lotsawas	9
Lời Tựa Của Chủ Biên Cho Bản Dịch Anh Ngữ	9
Bảng Chữ Viết Tắt.....	16
Dàn Ý cho quyển 2	18
Chương 1: Giai Trình Dành Cho Những Cá Nhân Có Khả Năng Cao	28
Chương 2: Từ Bi, Cánh Cửa Bước Vào Đại Thừa.....	487
Chương 3: Bảy Phép Luyện Tâm	59
Chương 4: Hoán Chuyển Ngã-Tha	84
Chương 5: Lễ Phát Tâm Bồ-đề.....	99
Chương 6: Nuôi Dưỡng Bồ-đề Tâm	112
Chương 7: Dẫn Nhập về Lục-độ Ba-la-mật-đa.....	136
Chương 8: Tu Tập Đại Thừa: Các Giới Luật và Ba-la-mật-đa	164
Chương 9: Bồ Thí Ba-la-mật-đa	180
Chương 10: Cách Thức Bồ Thí.....	202
Chương 11: Trì Giới Ba-la-mật-đa	224
Chương 12: Nhẫn nhục Ba-la-mật-đa	236
Chương 13: Tinh Tấn.....	284
Chương 14: Thiền Định và Trí Huệ.....	328
Chương 15: Giúp Người Phát Triển - Bốn Phương Tiện Thu Phục Đê Tử.....	354

Bảng Chữ Viết Tắt

A-kyā	A-kyā-yongs-'dzin, <i>Lam rim brda bkroi</i>
AA	<i>Abhisamayālaṃkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-kārikā</i>
AK	<i>Abhidharma-kośa-kārikā</i>
AKbh	<i>Abhidharma-kośa-bhāṣya</i>
AS	<i>Abhidharma-samuccaya</i>
Bhk	<i>Yogā-caryā-bhūmau-bodhisattva-bhūmi</i>
BCA	<i>Bodhisattva-caryāvatāra</i>
Bk1	1 st <i>Bhāvana-krama</i>
Bk2	2 nd <i>Bhāvana-krama</i>
Bk3	3 rd <i>Bhāvana-krama</i>
Bpālita	<i>buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti</i>
Chn.	<i>Chinese</i>
Cś	<i>Catuḥ-śataka-śāstra-kārikā-nāma</i>
D	<i>sDe dge</i> Các bản dịch kinh và luận Tạng ngữ
Great Treatise 1	Cutler et al. 2000
Great Treatise 2	Cutler et al. 2000
Great Treatise 3	Cutler et al. 2002
Jm	<i>Jātaka-mālā</i>
LRCM	Tsongkhapa (1985) <i>sKyes bu gsum gyi myams su blang ba'i rim pa thams cad tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa</i>
MAV	<i>Madhyamakāvatāra</i>
MAVbh	<i>Madhyamakāvatāra-bhāṣya</i>
mChan	'Jam-dbyangs-bzhad-pa, et al. <i>Lam rim mchan bzhi sbrags ma</i>
MSA	<i>Mahāyānā-sūtralaṃkāra-kārikā</i>
P	Suzuki (1955-61)
PPd	<i>Prasanna-padā, Dharamala 1968</i>
PPs	<i>Prasanna-padā, La Vallée Poussin 1970a</i>
PS	<i>Paramitā-samāsa</i>
RGV	<i>Uttara-tantra (Ratna-gotra-vibhāga)</i>

rNam	thar rgyas	Nag-tsho, <i>Jo bo rje dpal Idan mar me mdzad ye shes</i>
pa		<i>kyi mam thar rgyas pa</i>
Rā		<i>Rāja-parikatha-ratnavali</i>
Śbh		<i>Yogā-caryā-bhūmau-śrāvaka-</i> <i>bhūmi</i>
Skt.		Sanskrit
SP		<i>Sad-dharma-puṇḍarīka-nāma-mahāyānā-sūtra</i>
SR		<i>Sarva-dharma-svabhā-samatā-vipañcita-samādhi-</i> <i>rāja-sūtra</i>
Tib.		<i>Tibetan</i>
Toh		Ui et al. 1934
Ud		<i>Udāna-varga</i>
Vs		<i>Viniścaya-saṃgrahaṇi</i>
VV		<i>Vigraha-vyāvartanī</i>
VVv		<i>Vigraha-vyāvartanī-vṛtti</i>
YS		<i>yukti-śaṣṭhikā</i>
YSv		<i>yukti-śaṣṭhikā-vṛtti</i>

Dàn Ý cho quyển 2

[Chương 1 Các giai đoạn của lộ trình dành cho những cá nhân có khả năng cao]

3. Các cấp bậc lộ trình của sự luyện tập tâm thức dành cho những cá nhân có đại thiện căn

a) Chỉ ra rằng chỉ có sự phát triển của Tâm giác ngộ là cánh cửa duy nhất dẫn đến Đại thừa.

b) Làm thế nào để phát triển Tâm giác ngộ.

i) Tâm giác ngộ phụ thuộc ra sao vào sự nảy sinh của những nguyên nhân chính

a'. Sự phát triển của Tâm giác ngộ qua bốn duyên

b'. Sự phát triển của Tâm giác ngộ qua bốn nguyên nhân

c'. Sự phát triển của Tâm giác ngộ qua bốn sức mạnh

[Chương 2 Từ bi, cánh cửa bước vào Đại thừa]

ii) Giai trình rèn luyện tâm giác ngộ

a' Rèn luyện trên nền tảng giáo huấn Bảy phép luyện tâm trong truyền thừa truyền từ Trưởng Lão [Atisa]

1' Phát triển vững chắc về thứ tự của các giai đoạn

a'' Chỉ rõ cội nguồn của Đại thừa là từ bi

1'' Tầm quan trọng của từ bi trong giai đoạn khởi đầu

2'' Tầm quan trọng của từ bi trong giai đoạn giữa

3'' Tầm quan trọng của từ bi trong giai đoạn cuối

b'' Sáu phép luyện tâm còn lại đều là các nhân hay quả của tâm từ bi

1'' Cách thức của „Bốn phép luyện tâm” đầu tiên – Qua sự phát triển tình thương nhận ra tất cả chúng sinh như mẹ của mình hoạt động như là các nguyên nhân của tâm từ bi

2'' Cách thức tạo lòng tận tụy vô điều kiện và tâm giác ngộ như là các hậu quả của từ bi

[Chương 3 Bảy phép luyện tâm]

2' Sự rèn luyện từng bước

a'' Rèn tâm để có được sự kiên quyết vì lợi ích của chúng sinh

1'' Xác lập nền tảng để phát triển thái độ này

(a) Đạt được tâm bình đẳng hướng về chúng sinh

(b) Yêu mến tất cả chúng hữu tình

(i) Nuôi dưỡng nhận thức rằng mọi chúng sinh đều là mẹ của mình

(ii) Nuôi dưỡng ký ức về lòng tốt của họ

(iii) Nuôi dưỡng ước nguyện đền đáp lòng tốt của họ

2'' Phát triển thái độ kiên quyết đến lợi ích của tha nhân

- (a) Nuôi dưỡng tình yêu thương
- (b) Nuôi dưỡng lòng từ bi
- (c) Nuôi dưỡng sự quyết tâm tuyệt đối

b'' Luyện tâm kiên quyết đạt giác ngộ

c'' Nhận ra tâm giác ngộ, thành quả của sự rèn luyện

[Chương 4 Hoán Chuyển Ngã-Tha]

b' Rèn luyện dựa trên các giảng dạy của đấng con của các đấng chiến thắng, ngài Tịch Thiên

1' Quán chiếu về những lợi lạc của việc hoán đổi giữa bản thân và người khác {hoán chuyển ngã-tha} và sai sót của việc không hoán đổi như vậy

2' Khả năng hoán chuyển ngã-tha nếu quý vị làm quen với ý nghĩ về việc làm như vậy

3' Các giai đoạn của thiền định về làm sao hoán chuyển ngã-tha

iii) Phương pháp tạo ra tâm giác ngộ

[Chương 5 Lễ Phát Tâm Bồ-đề]

iv) Làm sao để tạo ra Bồ-đề tâm thông qua các nghi lễ

a' Đạt đến điều mà quý vị chưa đạt được

1' Người mà trước người đó quý vị phát khởi Bồ-đề tâm

2' Những cá nhân khởi tạo ra tâm giác ngộ

3' Làm sao để tham gia vào một nghi lễ phát Bồ-đề tâm

a'' Sự chuẩn bị cho nghi lễ

1'' Tiến hành các thực hành đặc biệt để quy y

(a) Sau khi đã trang hoàng nơi tổ chức lễ và thiết lập các vật biểu tượng của Tam Bảo, sắp xếp vật cúng dường

(b) Thỉnh cầu và quy y

(c) Bắt đầu giới nguyện quy y

2'' Tích tập công đức

3'' Thanh tịnh thái độ

b'' Nghi lễ chính thức

c'' Phân kết thúc của nghi lễ

[Chương 6 Nuôi Dưỡng Bồ-đề Tâm]

b' Duy trì và không làm suy yếu những gì quý vị đã đạt được

1' Việc rèn luyện giới luật khiến quý vị không làm suy yếu tâm giác ngộ trong đời này

a'' Việc rèn luyện giới luật để nhớ lại những lợi ích của Bồ-đề tâm

nhằm tăng sức mạnh sự nhiệt tình của quý vị cho nó

b'' Việc rèn luyện giới luật để phát khởi tâm giác ngộ sáu lần mỗi ngày nhằm tăng cường Bồ-đề tâm thực sự

1'' Kiên cường phát triển Bồ-đề tâm nguyện

2'' Rèn luyện nâng cao Bồ-đề tâm nguyện

c'' Rèn luyện giới luật để không có ý từ bỏ chúng sinh, mà là vì lợi ích của họ, quý vị phát triển tâm giác ngộ
d'' Việc rèn luyện giới luật để tích lũy các tư lương công đức và trí tuệ siêu phàm

2' Rèn luyện giới luật khiến cho quý vị cũng không bị tách rời với tâm giác ngộ trong kiếp sống tương lai

a'' Tu tập trong giới luật để loại bỏ bốn hành vi đen tối vốn làm suy yếu tâm giác ngộ

b'' Rèn luyện giới luật để áp dụng bốn thực hành trong sáng giữ cho tâm giác ngộ khỏi suy yếu

c' Phương pháp tu sửa Bồ-đề tâm nếu quý vị làm suy yếu nó

[Chương 7 Dẫn Nhập về Lục-đô-Ba-la-mật-đa]

c) Cách tu học Bồ-tát hành sau khi đã phát tâm giác ngộ

i) Lý do vì sao phải tu tập sau khi đã phát tâm Bồ-đề

ii) Chứng minh rằng quý vị sẽ không thể nào trở thành Phật bằng cách tu học phương tiện hay trí huệ một cách riêng biệt

[Chương 8 Tu Tập Đại Thừa: Các Giới Luật và Ba-la-mật-đa]

iii) Giải thích tiến trình tu học giới luật

a' Cách tu tập theo Đại thừa nói chung

1' Xác lập nguyện ước tu học giới luật của tâm giác ngộ {Bồ-đề tâm}.

2' Thọ giới con Phật {Bồ-tát giới} sau khi đã phát nguyện học giới luật của tâm giác ngộ.

3' Cách thức rèn luyện sau khi thọ giới

a'' Nền tảng của giới luật

b'' Cách thức mà tất cả các giới luật được thu tóm trong sáu Ba-la-mật-đa

1'' Thảo luận chủ đề chính, số lượng Ba-la-mật-đa cố định

(a) Số lượng các Ba-la-mật-đa cố định dựa trên đẳng cấp cao

(b) Số lượng các Ba-la-mật-đa cố định dựa trên việc viên thành hai mục tiêu

(c) Số lượng các Ba-la-mật-đa cố định dựa trên việc viên thành các mục tiêu của người khác

(d) Số lượng các Ba-la-mật-đa cố định và sự thu nhiếp của chúng đối với toàn bộ hệ thống Đại thừa

(e) Số lượng các Ba-la-mật-đa cố định trong khuôn khổ viên mãn của các lộ trình hay phương tiện

(f) Số lượng các Ba-la-mật-đa cố định dựa trên tam vô lậu học {giới, định, và tuệ}

2'' Thảo luận phụ về thứ tự cố định của các Ba-la-mật-đa

(a) Thứ tự khởi sinh

(b) Thứ tự cao thấp

(c) Thứ tự thô lậu và vi tế

[Chương 9 Bồ Thí Ba-la-mật-đa]

c” Tiến trình tu tập các Ba-la-mật-đa

l” Cách tu tập các hạnh Bồ-tát nói chung

(a) Tu tập các Ba-la-mật-đa để tăng trưởng phẩm chất mà quý vị sẽ có khi thành Phật

(i) Cách tu tập Ba-la-mật-đa bồ thí

(a’) Bồ thí là gì?

(b’) Cách bắt đầu nuôi dưỡng đức bồ thí

(c’) Phân loại bồ thí

(1’) Vì sao mọi người nên thực hành đức bồ thí

(2’) Các Phân loại bồ thí theo mối quan hệ đến các cá nhân

(3’) Các phân loại bồ thí thực tế

(a’’) Pháp thí

(b’’) Vô úy thí

(c’’) Tài vật thí

(1’’) Thực tế bồ thí về Tài vật

(a) Cách tiến hành tài thí

(1) Người nhận bồ thí

(2) Động lực bồ thí

(a’’) Loại động lực đòi hỏi

(b’’) Loại động lực phải loại trừ

[Chương 10 Cách Thức Bồ Thí]

(3) Cách thức bồ thí

(a’’) Dạng bồ thí nên tránh

(b’’) Cách thức bồ thí

(4) Các vật bồ thí

(a’) Giới thiệu vấn đề vật bồ thí được và vật không được bồ thí

(b’) Giải thích chi tiết vật bồ thí được và vật không được bồ thí

(1’’) Giải thích chi tiết về vật nội thân {các chi tiết của thân thể} không được bồ thí

(a’’) Bồ thí không thích hợp về phương diện thời gian

(b’’) Bồ thí không thích hợp về phương diện mục đích

(c’’) Bồ thí không thích hợp về phương diện người xin bồ thí

(2'') Giải thích chi tiết về vật bên ngoài {vật ngoại thân} được và không được bố thí

(a'') Cách thức không bố thí vật bên ngoài

(1'') Bố thí không thích hợp về phương diện thời gian

(2'') Bố thí không thích hợp về phương diện vật cho

(3'') Bố thí không thích hợp về phương diện người {nhận bố thí}

(4'') Bố thí không thích hợp về phương diện vật chất

(5'') Bố thí không thích hợp về phương diện mục đích

(b'') Cách thức bố thí vật ngoại thân

(b) Phải làm gì nếu không thể bố thí

(c) Sử dụng biện pháp đối trị chướng ngại trong việc bố thí

(1) Chướng ngại không quen bố thí

(2) Chướng ngại tài sản sa sút

(3) Chướng ngại tham chấp

(4) Chướng ngại không nhìn thấy mục tiêu

(2'') Bố thí thuần túy bằng ý nghĩ

(d'') Tóm tắt

[Chương 11 Trì Giới Ba-la-mật-đa]

(ii) Cách thức tu tập trì giới Ba-la-mật-đa

(a') Trì giới là gì?

(b') Cách bắt đầu tu tập trì giới

(c') Phân loại giới luật

(1') Giới luật kiểm chế

(2') Giới luật tích lũy công đức

(3') Giới luật hành động vì lợi lạc chúng sinh

(c') Cách tu tập

(d') Tóm tắt

[Chương 12 Nhẫn Nhục Ba-la-mật-đa]

(iii) Cách tu tập nhẫn nhục Ba-la-mật-đa

(a') Nhẫn nhục là gì?

(b') Cách thức bắt đầu tu tập nhẫn nhục Ba-la-mật-đa

(c') Phân loại nhẫn nhục

(1') Phát triển nhẫn nhục bất kể nguy hại xảy ra cho mình

(a'') Ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những kẻ làm hại mình

(1'') Ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những kẻ ngăn trở hạnh phúc của mình và những kẻ gây đau khổ cho mình

(a)) Chứng minh rằng sân hận là không đúng

(1) Phân tích về mặt đối tượng thì sân hận là không chính đáng

(a'')) Phân tích cho thấy bất kể đối tượng có tự chế được hay không, thì sân hận là không chính đáng

(b'')) Phân tích cho thấy bất kể là ngẫu nhiên hay bản năng, thì sân hận là không chính đáng.

(c'')) Phân tích cho thấy bất kể sự gây hại là trực tiếp hay gián tiếp, thì sân hận là không chính đáng

(d'')) Phân tích cho thấy bất kể nguyên nhân thúc đẩy kẻ gây ác, thì sân hận là không chính đáng

(2) Phân tích về mặt chủ quan thì sân hận là không chính đáng

(3) Phân tích về cơ bản, thì sân hận là không chính đáng

(a'')) Phân tích nguyên nhân của việc gây hại và sự sai sót từ đâu

(b'')) Phân tích sự cam kết của mình

(b)) Chỉ ra rằng lòng bi mẫn là phù hợp

(2'') Ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những ai ngăn trở sự tôn kính, tiếng tăm hay danh dự của mình và với những ai xem thường mình hoặc những ai nói lời xúc phạm hay khó nghe về mình

(a)) Ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những người ngăn trở mình ba sự việc – sự tôn kính, tiếng tăm hay danh dự

(1) Quán chiếu rằng ba thứ này vốn thiếu các phẩm tính tốt đẹp

(2) Quán chiếu rằng ba thứ này vốn có các khiếm khuyết

(3) Sự cần thiết hoan hỷ nhờ có những ai ngăn trở sự tôn kính và vv... của mình

- (b)) Ngừng sự thiếu nhẫn nhục đối với những ai xem thường hoặc nói những lời xúc phạm hay khó nghe về mình
- (b'') Ngưng cả sự không hài lòng với thành công của những người gây hại lẫn sự thoả thích khi họ gặp rắc rối
- (2') Phát triển nhẫn nhục chấp nhận khổ đau
 - (a'') Lý do phải dứt khoát chấp nhận khổ đau
 - (b'') Cách thức phát triển sự chấp nhận
 - (1'') Bác bỏ ý nghĩ cho rằng khi khổ đau xảy đến thì đó là tuyệt đối khó chịu.
 - (2'') Chứng minh rằng chấp nhận khổ đau là phù hợp
 - (a)) Quán chiếu về các phẩm tính tốt của khổ đau
 - (b)) Quán chiếu về các thuận lợi của sự chịu đựng các gian khó khổ đau
 - (1)) Quán chiếu về các lợi lạc cốt lõi chẳng hạn như sự giải thoát và vv...
 - (2)) Quán chiếu về lợi ích của việc xua tan khổ đau bất khả tư lường {đau khổ không lường}
 - (c)) Cách thức mà việc chịu đựng khổ đau không còn khó nữa nếu mình từng bước làm quen với nó, bắt đầu với khổ đau nhỏ
 - (c'') Giải thích chi tiết từ các quan điểm của các nền tảng
- (3') Phát triển nhẫn nhục về sự xác tín vào giáo pháp
- (d') Cách tu tập
- (e') Tóm tắt

[Chương 13 Tinh Tấn]

- (iv) Cách thức tu tập tinh tấn Ba-la-mật-đa
 - (a') Tinh tấn là gì?
 - (b') Cách bắt đầu tu tập tinh tấn
 - (c') Phân loại tinh tấn
 - (1') Các Phân loại thực tế
 - (a'') Tinh tấn như áo giáp
 - (b'') Tinh tấn huân tập công đức
 - (c'') Tinh tấn của hành vi vì lợi lạc của chúng sinh
 - (2') Phương pháp phát triển tinh tấn
 - (a'') Loại trừ các duyên {điều kiện} không thuận lợi ngăn trở tinh tấn

(1'') Nhận diện những yếu tố không tương thích với tinh tấn

(2'') Vận dụng phương pháp để loại bỏ những yếu tố không tương thích

(a) Ngưng thói lười biếng trì hoãn

(b) Ngưng tham luyến vào những hoạt động thấp kém

(c) Ngưng chán nản hay tự khinh miệt

(1) Ngưng chán nản về mục tiêu

(2) Ngưng chán nản về các phương tiện để đạt mục đích

(3) Ngưng chán nản bởi vì bất kể người ở đâu đều là nơi để tu tập

(b'') Thu thập các năng lực của sự thuận duyên

(1'') Phát triển năng lực của ước nguyện

(2'') Phát triển năng lực của kiên định

(3'') Phát triển năng lực của hoan hỷ

(4'') Phát triển năng lực của ngừng nghỉ

(c'') Căn cứ vào việc loại bỏ những duyên không thuận lợi và huân tập thuận duyên, hãy chuyên chú tinh tấn

(d'') Cách thức vận dụng tinh tấn để đưa thân và tâm vào trạng thái hoạt dụng {trạng thái hoạt động tốt}

(d') Cách tu tập

(e') Tổng kết

[Chương 14 Thiền Định và Trí Huệ]

(v) Cách thức rèn luyện thiền định Ba-la-mật-đa

(a') Sự ổn định từ thiền {an định thiền} là gì?

(b') Cách bắt đầu tu tập thiền định

(c') Phân loại thiền định

(d') Cách thức tu tập

(e') Tổng kết

(vi) Cách thức rèn luyện trí huệ Ba-la-mật-đa

(a') Trí huệ là gì?

(b') Làm thế nào để khởi phát trí huệ

(c') Phân loại trí huệ

(1') Trí huệ hiểu biết chân đế {tối hậu}

(2') Trí huệ hiểu biết tục đế {tương đối}

(3') Trí huệ hiểu biết cách hành động vì lợi lạc chúng sinh

(d') Cách thức tu tập

(e') Tổng kết

[Chương 15 Giúp Người Phát Triển – Bốn Phương Tiện Thu Phục Đệ Tử]

(b) Tu tập tứ nhiếp pháp để thu phục đệ tử, giúp người khác trưởng thành

- (i) Tứ nhiếp pháp là gì?
- (ii) Lý do chúng được ước định là bốn phương pháp
- (iii) Các chức năng của Tứ nhiếp pháp
- (iv) Việc cần thiết dựa vào Tứ nhiếp pháp của những người thu phục đệ tử
- (v) Vài giảng giải chi tiết

Chương 1: Giai Trình Dành Cho Những Cá Nhân Có Khả Năng Cao

3. Các cấp bậc lộ trình của sự luyện tập tâm thức dành cho những cá nhân có đại thiện căn

a) Chỉ ra rằng chỉ có sự phát triển của Tâm giác ngộ là cánh cửa duy nhất dẫn đến Đại thừa.

b) Làm thế nào để phát triển Tâm giác ngộ {Bồ-đề tâm}¹.

i) Tâm giác ngộ phụ thuộc ra sao vào sự nảy sinh của những nguyên nhân chính

a'. Sự phát triển của Tâm giác ngộ qua bốn duyên

b'. Sự phát triển của Tâm giác ngộ qua bốn nguyên nhân

c'. Sự phát triển của Tâm giác ngộ qua bốn sức mạnh



Các bậc tôn kính và xuất chúng đều có tâm đại từ bi, con xin cúi đầu dâng lễ dưới chân các ngài [281]

Sau một thời gian thiền sâu xa về những sai sót của luân hồi từ nhiều phương diện, quý vị sẽ nhận ra rằng luân hồi thực sự chỉ

¹Bồ-đề tâm (hay tâm giác ngộ, tinh thần giác ngộ) (skt. bodhicitta) là ước nguyện từ bi để đạt đến giác ngộ vì lợi ích của tất cả chúng sinh. Bồ-đề tâm được phân chia làm hai loại: (1) Bồ-đề tâm tương đối dẫn đến ước nguyện từ bi để thành tựu giải thoát vì lợi ích tất cả chúng sinh và để tu tập các phương tiện nhằm đạt mục đích này; (2) Bồ-đề tâm tối hậu là trí tuệ trực chứng bản chất tối hậu của các hiện tượng. Riêng khái niệm Bồ-đề tâm tương đối còn được phân làm hai nhánh: (1) Bồ-đề tâm nguyện là ước nguyện đạt giác ngộ cho lợi ích các chúng sinh khác; và (2) Bồ-đề tâm hành bao gồm Bồ-đề tâm nguyện cùng với việc xúc tiến sáu hạnh Ba-la-mật-đa. *Bodhichitta*. Rigpa Shedra. Truy cập 11/09/2011. <<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Bodhichitta>>.

là một đốm hỏa ngục sáng mà thôi. Sau đó, quý vị sẽ tận lực với mong ước để đạt giác ngộ, loại bỏ mọi phiền não và đau khổ. Nếu nương theo một lộ trình thuộc về tam vô lậu học, quý vị sẽ đạt được sự giải thoát khỏi luân hồi và thực sự không bị đảo ngược, không giống như trạng thái thiên đường trong cõi luân hồi. Tuy nhiên, những sai sót đã bị loại trừ và thành tựu các phẩm chất tốt đẹp của quý vị sẽ không hoàn toàn. Vậy nên, quý vị sẽ không hoàn tất các mục tiêu của chính mình và chỉ có thể hoàn tất các mục tiêu của tha nhân một cách giới hạn. Sau cùng rồi thì một vị Phật sẽ hóa độ cho quý vị và quý vị sẽ bước vào Đại thừa. Những thiện tri thức đều bước vào Đại thừa ngay từ buổi ban đầu. Theo như *Ba-la-mật-đa Tập Luận*, ngài Thánh Dũng có nói¹:

Một khi người từ bỏ hai thừa thấp
Vốn không đủ sức mang lại hạnh phúc cho chúng sinh
Hãy bước vào thừa do Đức Thế Tôn từ bi đã dạy
Nơi này chỉ có sự giúp đỡ cho tha nhân [282]

Và

Khi con người thấy niềm vui và bất hạnh chỉ tựa một giấc
mộng
Và chúng sinh suy đồi bởi sai sót của vọng niệm,
Làm sao có thể chỉ lo mong phúc lợi riêng mình
Bỏ rơi đi niềm vui trong các hành vi vị tha tuyệt diệu?

Khi chúng ta nhận thấy chúng sinh, như chúng ta, rơi vào trong bể luân hồi và ngã vấp, không tìm thấy một hướng đi an toàn vì do mắt trí huệ – vốn giúp chúng ta phân biệt điều cần tiếp thu và điều cần loại bỏ – đã khép kín, thật là tốt hơn hay không nếu

¹BA2 *Paramitā-samāsa* 6.65-66; D3944: Khi 234b6-7. Hai thừa thấp hơn là Thanh Văn và Duyên Giác thừa.

chăm lo cho tha nhân và đấu tranh cho phúc lợi của họ, hỡi quý vị, những người thuộc dòng dõi của đấng Thế Tôn? Như cùng một bản luận có dạy¹:

Sao lại không – Những ai thuộc dòng dõi Thế Tôn
Và những ai hành sự vì phúc lộc của thế gian này
Có lòng từ với chúng sinh lầm lỡ, bởi do mắt trí huệ bị che mờ
Một lòng bên chí, hỷ xả xóa sạch mơ hồ này.

Ở đây quý vị nên sử dụng lòng hoan hỷ, uy tín và sức mạnh để gánh vác trách nhiệm vì hạnh phúc của chúng sinh, bởi vì đặc tính chỉ biết mang lại lợi ích, hạnh phúc cho chính mình cũng có ngay cả trên những con vật. Do đó sự định hướng cơ bản của các đại hành giả là chỉ tập trung để thành tựu hạnh phúc và lợi ích cho tha nhân. Như trong *Học Sinh Thư* của Ngài Nguyệt Quan có viết²:

Cỏ dồi dào gia súc gặm miệt mài
Và khi khô vì khát, chúng phúc hạnh uống nước, nơi tìm gặp
Những ai nỗ lực mang phúc lợi cho chúng sinh
Bằng lòng tin, niềm vui và đầy sức mạnh
Như tia nắng mặt trời chiếu rọi mọi nơi, như du hành trên
cỗ xe ngựa kéo
Đây – nền tảng công hiến thế gian, không suy lường hơn
thiệt
Như bản tính của kẻ thiện căn luôn quên tư lợi
Họ hiến thân cho những gì đem lại hạnh phúc và lợi ích cho
hoàn cầu.

¹BA3 Ibid.: 6.67; D3944: Khi 234b7-235a1.

²BA4 *Sīṣya-ḷekha*: 100-101; D4183: Nge 52a5-6.

Người thấy được chúng sinh bị hành hạ bởi đau khổ nêu trên và người nhanh chóng hành động cho lợi ích của chúng sinh được gọi là „hiền nhân” và là một „bậc thiện xảo”. [283] Cùng bản luận có dạy¹:

Những ai nhận thấy nhân sinh bồi rối bởi mây khói vô minh
bao phủ nhân gian
Bất lực rơi vào ngọn lửa cháy rực của đau khổ
Và vội vàng, cố gắng như thể mình đang rơi trên lửa
Đây chính là các „hiền nhân” hay các „bậc thiện xảo”

Do đó, Đại thừa như là cội nguồn của tất cả điều tốt đẹp cho chính mình và cho chúng sinh; như là liều thuốc làm giảm đi những khổ đau, phiền não; như là một đại lộ được chu du bởi tất cả thiện tri thức; như là nguồn nuôi dưỡng của tất cả những ai nghe thấy, nhớ tưởng, tìm đến và tu học với nó; và như là một nơi có đại phương tiện thiện xảo để quý vị xúc tiến vì phúc lợi của tha nhân, và do đó, gián tiếp thành tựu lợi ích cho chính quý vị trong toàn thể. Ai bước vào đó đều nghĩ rằng: „Ồ thật tuyệt vời, tôi đã tìm thấy những gì mà tôi tìm kiếm bấy lâu nay”. Hãy bước vào thừa tối cao này với tất cả „sức mạnh của một người xuất chúng” mà quý vị có. Trong *Ba-la-mật-đa Tập Luận* có nói²:

Thừa tối cao này được thấu rõ bởi chân trí huệ.
Từ nó mà nhất thiết trí của đấng Như Lai phát khởi
Như mắt của thế gian này
Ánh hào quang từ ngài như các tia sáng mặt trời mọc

¹BA5 Ibid.: 102; D4183: Nge 52a7-bl.

²BA6 PS: 6.69; D3944: Khi 235a2.

Do đó, hãy bước vào Đại thừa sau khi quý vị đã phát triển niềm tôn kính to tát có được bởi việc hiểu ra các phẩm chất tốt đẹp của nó từ nhiều khía cạnh khác nhau [của Đại thừa].

3. Việc rèn luyện tâm thức trong các đạo trình dành cho những người đại thiện căn

Việc rèn luyện tâm thức trong các đạo trình dành cho những người đại thiện căn được trình bày với ba mục sau:

1. Chỉ ra rằng chỉ có sự phát triển của Tâm giác ngộ {tâm Bồ-đề} là cánh cửa duy nhất dẫn vào Đại thừa
2. Làm thế nào để phát triển Tâm giác ngộ (chương 1 đến 6)
3. Làm thế nào để tu học Bồ-tát hành sau khi đã phát triển tâm Bồ-đề (chương 7 và tiếp sau)

a) Chỉ ra rằng chỉ có sự phát triển của Tâm giác ngộ là cánh cửa duy nhất dẫn đến Đại thừa

Vấn: Giả sử là hành giả nên bước vào Đại thừa {cỗ xe lớn} bằng cách trên, thì nhập môn là gì?

Đáp: Như Đức Thế Tôn đã dạy rằng không có các cỗ xe lớn nào khác hơn Ba-la-mật-đa thừa {Toàn hảo thừa, Hiền thừa hay Kinh thừa} và Mật thừa {Mật chú thừa, Kim Cang thừa}. Cánh cửa duy nhất để quý vị bước vào hai Thừa này đó chính là Tâm giác ngộ. Một khi quý vị tạo nên được Tâm giác ngộ này trong tâm thức của mình thì quý vị được công nhận là một hành giả Đại thừa mặc dù vẫn chưa tạo dựng được một số đức hạnh khác [284]. Một khi quý vị rời bỏ tâm giác ngộ này thì bất kể quý vị có thể có được những phẩm hạnh nào – ví dụ như tri kiến về tính Không vv... – thì quý vị đánh mất Đại thừa, rơi vào các tầng của Thanh Văn và các bậc tương tự. Điểm này đã được giảng dạy trong nhiều Kinh điển Đại thừa và đã được chứng minh bằng lý luận.

Cánh cửa đầu tiên để bước vào Đại thừa là lòng quyết tâm phát triển Tâm giác ngộ cho riêng mình. Chỉ cần đánh mất Tâm Bồ-đề này thì được xem có hậu quả là rời bỏ Đại thừa. Do đó, việc

có là một hành giả Đại thừa hay không tùy thuộc vào việc có hiện hữu hay không tâm này. Như vậy sau khi Tâm giác ngộ này được phát khởi, ngay lập tức quý vị trở thành người con của Đức Thế Tôn. Như *Nhập Bồ-đề Hành Luận* của Tịch Thiên có nói¹:

Lúc bắt lực, bị trói buộc trong tù tội luân hồi
Quyết một lòng phát triển Tâm giác ngộ
Họ, gọi là „ những con trẻ của Như Lai”² ...

Và:

Hôm nay con được sinh ra trong gia đình của đức Phật
Con trở thành người con của các đấng Như Lai

Như vậy điều này đã chỉ rõ một khi quý vị phát khởi được Tâm giác ngộ quý vị được gọi là một „Bồ-tát”. Hơn nữa, trong *Di-lặc Hữu Vị Giải Thoát* đã nói các hành giả trở thành các Bồ-tát nếu có Tâm giác ngộ này mặc dù vẫn chưa trau dồi những việc làm Bồ-tát³:

¹BA7 *Bodhisattva-caryāvatāra*: (BCA): 1.9a-c, 3.26cd. cũng được trích tại LRCM: 90.6; *Great Treatise* 1: 134.

²Nhắc lại, các thuật ngữ như “con Phật”, “con của Như Lai”, ... ám chỉ các Bồ-tát (tại gia hay xuất gia) nếu được dịch theo từ ngữ Hán-Việt thì trở thành “Phật tử”. Tuy nhiên, vì ngày nay thuật ngữ này không còn gói gọn trong nghĩa nguyên thủy mà các kinh văn đề cập (tức là các Bồ-tát) nên để tránh nhầm lẫn chúng ta sẽ không dùng thuật ngữ *Phật tử* trong trường hợp kinh văn đề cập.

³BA8 Trích dẫn này từ *Bhavana-krama* (*Giai Trình Thiền Phần Hai*) (Bkl), Tucci 1958:501; D3915: Kī 24a5-6. Bản dịch trong *Ārya-maitreya-vimokṣa* (*Di-Lặc Hữu Vị Giải Thoát*) có lẽ là một phần của *Buddhavataṃsaka-sūtra* (*Kinh Hoa Nghiêm*), D44: A 323a5-bl với chút ít sai biệt.

Ôi người con của truyền thừa tuyệt hảo, dầu cho kim cương quý giá bị tan vỡ vẫn luôn tỏa ánh sáng hơn cả các đồ trang hoàng đặc biệt bằng vàng. Nó vẫn không mất đi tên „kim cương quý giá”, vẫn luôn tránh xa tất cả những nghèo nàn. Ôi những người con của truyền thừa tuyệt hảo, tương tự thế, những người đã nuôi dưỡng viên kim cương quý này, vốn là Tâm giác ngộ và nguyện vọng khát khao tới toàn giác, dầu còn thiếu vận dụng, nó vẫn luôn tỏa sáng hơn tất cả vật trang hoàng bằng vàng với các phẩm chất cao, của Thanh Văn, và Duyên Giác Phật. Những người con sẽ không bao giờ mất đi tên gọi „Bồ-tát”, sẽ xóa bỏ tất cả những thống khổ của luân hồi,

Như trong *Bảo Hành Vương Chính Luận*, hộ pháp Long Thụ có nói¹:

Nếu như người cũng như nhân loại
Ước mong dành được giác ngộ vô song
Thì nguồn cội điều này là Tâm giác ngộ
Vững bền như núi cả non cao.

Hơn nữa theo *Kim Cương Thủ Điểm Đạo Đại Mật điển* có dạy²:

„Ôi đại Bồ-tát, Văn-thù-sư-lợi, maṇḍala Kim Cang thừa này quá ư là bí ẩn, rộng lớn mênh mông, sâu thẳm và không thể thấu hiểu được. Thật không hợp để giảng nghĩa cho các chúng sinh tội lỗi”. [285]

Này Kim Cang Thủ Bồ-tát (Vajrapani), người nói Maṇḍala này hết sức quý hiếm, ta chưa từng nghe thấy Maṇḍala này, và nó cần được giảng giải cho ai?

¹BA9 *Ratnāvalī /Rāja-parikathā-ratnāvalī* (Ra): 2.73cd-74ab; Hahn 1982: 66.

²BA10 *Vajrapāni-abhiṣeka-mahā-tantra* D496: Da 148b3-4.

Kim Cang Thủ Bồ-tát đáp: Ôi Văn-thù-sư-lợi, những ai đã đạt được Tâm giác ngộ qua thiền định, bạch Văn-thù-sư-lợi, những Bồ-tát này thực hành Bồ-tát đạo – cánh cửa vào Kim Cang thừa – nên nhận lễ quán đảnh trí huệ siêu việt để bước vào Maṇḍala Kim Cang thừa này. Tuy nhiên, những ai chưa đạt được Tâm giác ngộ hoàn toàn không nên nhập môn Maṇḍala mật pháp này. Họ không nên ngay cả nhìn Maṇḍala, hơn nữa không được phép dạy cho những người này thực hành về Maṇḍala và những câu mật chú”.

Bởi vậy, chưa hề đủ nếu một giáo pháp là giáo pháp Đại thừa, mà điều cốt yếu chúng ta phải thực sự là người thực hành Đại thừa. Xa hơn nữa, hoạt động như là một hành giả Đại thừa chỉ phụ thuộc vào sự nhận thức về Tâm giác ngộ. Do đó, nếu quý vị chỉ có hiểu biết trí óc về Tâm giác ngộ, thì quý vị cũng chỉ có hiểu biết trí óc về ý nghĩa để là một người thực hành Đại thừa. Nếu khi Tâm giác ngộ này là hoàn hảo, thì hành giả Đại thừa là chân chính.

Nội dung này đã được dẫn giải bởi *Hoa Nghiêm Kinh*¹

Ôi những người con của nòi giống đức hạnh, Tâm giác ngộ chính là mầm mống của tất cả phẩm hạnh Phật.

Vì quý vị cần phải lĩnh hội một cách đầy đủ về điều này, tôi sẽ giải thích nó. Khi nước, phân bón, đất và hơi ẩm vv... phối hợp với một hạt lúa, chúng sẽ tác động như là các nguyên nhân tạo mầm non của cây lúa. Nếu những yếu tố này phối hợp với các hạt lúa mì, hạt đậu, vv..., chúng cũng tác động như là nguyên nhân tạo nên mầm non của các loại hạt này. Như vậy, các yếu

¹BA11 *Gaṇḍa-vyūha-sūtra* (*Phẩm Hoa Nghiêm*) trong *Buddhavataṃsaka-sūtra* (*Đại Phương Quảng Hoa Nghiêm Kinh*) D44: Ka 309b 1. Trích dẫn tìm thấy trong Bkl, Tucci 1958: 502; D3915: Ki 25al.

tổ này là những nguyên nhân chung để tạo nên sự nảy mầm. Song, mặc dù có kết hợp với các điều kiện [duyên] đó lên hạt *lúa mạch* thì cũng không thể nào khiến chúng trở thành nguyên nhân sinh ra một cây mạ non của *hạt lúa gạo* và các cây mầm khác hơn là lúa mạch [268] . Cho nên một hạt lúa mạch là nguyên nhân đặc thù {nguyên nhân chính yếu} tạo ra mầm non của lúa mạch. Cũng như vậy, Tâm giác ngộ vô thượng như một hạt giống, là nguyên nhân đặc biệt cùng với những nguyên nhân chung khác để tạo ra mầm Phật quả. Trí huệ nhận biết được tính Không là nguyên nhân chung của ba trạng thái giác ngộ (Thanh Văn, Duyên Giác Phật, và Bồ-tát). Theo như *Đại thừa Tối Cao Mật điển*, ngài Di-lặc có nói¹:

Khát vọng đưa ta tới Tối thượng thừa là hạt giống
Trí huệ như mẹ giúp ta sinh ra các phẩm hạnh Phật-đà.

Như vậy Tâm giác ngộ như là hạt giống của người cha, còn trí huệ nhận biết vô ngã như là người mẹ. Ví dụ như người cha Tây Tạng không thể sinh ra được đứa con trai Ân Độ, ..vv, người cha chính là nguyên nhân đặc biệt để tạo ra nòi giống của đứa bé, trong khi một người mẹ Tây Tạng có thể sinh ra được nhiều con trai, do đó người mẹ là nguyên nhân chung để sinh ra những đứa bé của bà ta. Và Thanh Văn, Duyên Giác Phật cũng phụ thuộc vào trí huệ, vì như trong *Tán Dương Bát-nhã Ba-la-mật-đa*, đức hộ pháp Long Thụ có nói²:

Đạo giải thoát mà đức Phật, Duyên Giác Phật, Thanh Văn
dứt khoát dựa vào
Chính là điều này, chắc chắn không còn cách nào khác

¹BA12 *Mahāyānottara-tantra-śāstra* (RGV): 1.34ab; D4024: Phi 7a6-7.

²BA13 *Prajñā-pāramitā-stotra* Pandeya 1994: verse 17; D1127: Ka 76b3-4. Tác giả có thể không rõ quan trọng là Long Thụ, Lakṣā Bhagavati (Danh Thiên), và Rahulabhadra (La-hầu-la-đa-la).

Sự hoàn hảo của trí huệ đầy là mẹ của cả những đệ tử Tiểu thừa lẫn Đại thừa, vì nó [trí huệ] cũng được kể đến như là người mẹ. Do vậy, không thể phân biệt được Tiểu thừa, Đại thừa bằng trí huệ hiểu biết tính Không, nhưng có thể phân biệt chúng được bằng Tâm giác ngộ và những việc làm có hiệu quả lớn của Bồ-tát. Theo như *Bảo Hành Vương Chính Luận* Long Thụ đã nói¹:

Vì khát vọng nguyện, hành,
Và hoàn tất các hiền dâng của Bồ-tát
Không thể giải thích theo Thanh Văn thừa
Thì làm sao người có thể thành Bồ-tát qua con đường đó?

Như vậy đức Long Thụ đã nói quý vị không phân biệt những thừa này bằng tâm nhìn triết lý, mà bằng những hành vi. Nếu như trong cách này, trí huệ nhận biết tính Không, không phải là lộ trình Đại thừa đặc biệt thì nó cũng sẽ tiếp tục mà không kể rằng có các lộ trình chia sẻ khác. [287] Từ đây, mặc dù quý vị rất ít thuần thực với các giáo pháp, song sau khi đã có được một Tâm giác ngộ làm huân thị cốt yếu dù quý vị chưa tu tập nó, nhưng sau khi nghĩ nhớ về nó dù chỉ qua ngôn từ trong buổi đầu, thì quý vị đã chú ý tạo được một nỗ lực lớn cho một phần nhỏ đơn giản của lộ trình.

Thường, một đứa trẻ sinh ra cần phải nhờ cả cha và mẹ, quý vị cũng cần phải có đầy đủ cả phương tiện và trí huệ để có một lộ trình tu tập hoàn thiện. Cụ thể, quý vị cần phải có: phương tiện chính yếu là Tâm giác ngộ; và trí huệ chính yếu là tri kiến về tính Không. Nếu quý vị chỉ thiên định chăm chỉ về một trong hai yếu tố trên, và quý vị chỉ đơn thuần tìm sự giải thoát khỏi luân hồi, để đạt được cách giải thoát này thì quý vị chỉ cần thiên định về ý nghĩa của tính Không, tức là vô ngã, thiên định không sai

¹BA14 Ra: 4.90; Hahn 1982:126-127.

sót nhằm đạt tuệ giác. Tuy nhiên, nếu quý vị xem mình là hành giả Đại thừa thì còn cần phải nuôi dưỡng Tâm giác ngộ. Tại sao? Bởi vì quý vị cần có trí huệ để ngăn ngừa rơi vào luân hồi cực đoan và quý vị cần có từ bi để ngăn ngừa rơi vào cực đoan của an tịnh [niết-bàn], Cho nên trí huệ không ngăn ngừa được quý vị rơi vào trạng thái cực đoan của an tịnh. Theo như *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận* Ngài Di-lặc đã nói¹:

Qua tri kiên người không ở lại luân hồi
Qua từ bi người không lưu trong an lạc

Nếu là hành giả Đại thừa, quý vị cần phải rèn luyện Tâm giác ngộ, bởi vì ngay cả trong Tiểu thừa quý vị cũng sẽ không rơi vào tột cùng của luân hồi và điểm chính cản trở trên đường Bồ-tát đó là rơi vào cực kỳ an tịnh.

Khi những người con của đức Thế Tôn, là người giải thích đúng đắn các chú giải về ý nghĩa chủ tâm của đấng Thế Tôn, phát khởi tinh thần giác ngộ tôn quý này trong tâm thức của họ thì họ kinh ngạc và nghĩ rằng một lộ trình thâm diệu như thế đã xuất hiện. Tuy thế, họ không có cùng cảm xúc như thể khi họ đạt đến một phẩm chất tốt đẹp nhỏ làm hài lòng cho các phàm phu. Như *Nhập Bồ-đề Hành Luận* có nói²:

Tâm vị tha này không sinh ra
Trong tha nhân ngay cả cho lợi ích của chính họ
Đây là viên ngọc quý của tâm
Mang lại điều diệu kỳ chưa từng thấy.

Và :

¹BA15 *Abhisamayā-lankāra-prajñāpāramitopadeśa-sāstra* (AA): I.I0ab; D3786: Ka 2a5.

²BA16 BCA: 1.25,1.30bcd, 1.36ab, 3.32cd.

Đức hạnh nào sánh bằng đây?
Bằng hữu nào lại như thế?
Công đức nào xứng ngang bằng?

Và

Con xin cúi lạy trước tất cả
Những ai đã khởi tạo ngọc thiêng của tâm thức này. [288]

Và

Đây là thứ bơ tinh túy
Được đánh ra từ sữa của những lời dạy siêu việt.

Như vậy Tâm giác ngộ chính là lời huân thị tối thượng, là phần trích tinh túy nhất của kinh điển.

Do đó, dù rằng theo như tôn giả Atiśa với quan điểm Đại thừa của và sư phụ Ser-ling-ba (gSer-gling-pa) của ngài với quan điểm satyākāravādin¹ thì ngài Atiśa đạt được Tâm giác ngộ dựa vào chính mình và đã khiến ngài thành trò giỏi nhất của thiện sư của ngài. Nếu như những hành giả nào thấu hiểu được những cốt lõi của Kinh điển, hãy xem tiểu sử của đại sư Atiśa thì sẽ hiểu rành rọt hơn về điểm mấu chốt của lộ trình này.

¹BA17 Duy thức được chia thành nhóm Satyākāravādin (Thật tướng Duy thức) khẳng định sắc (nguyên tử) của màu xanh trong nhãn thức lĩnh hội màu xanh là thật và nhóm còn lại là Alikākāravādin (Huyễn tướng Duy thức) phủ nhận điều này. Xem thêm *Great Treatise 3*, note 535. Điều này có nghĩa là tư tưởng của Atiśa đã vượt trên sư phụ.

Nếu quý vị phát triển tâm này một cách không tính toán sau nhiều nỗ lực, quý vị sẽ nhập vào Tâm giác ngộ và như vậy quý vị đã tạo ra được một mấu chốt nhỏ làm đòn bẩy cho Bồ-tát hành. Dù sao nếu như quý vị thiếu mất Tâm giác ngộ này thì cho dù cúng dường ngọc ngà châu báu chất đầy Tam thiên đại thiên thế giới trong cõi Ta-bà này cũng không được xem là việc thực hành Bồ-tát Đạo. Cũng vậy, những *hành vi* được xem là Ba-la-mật-đa từ trì giới cho đến trí huệ, cũng như là việc thiền quán lên chính mình thông qua một vị bồ tôn, và thiền quán lên các đường kinh mạch, khí lực luân xa, ..vv... thì cũng không được xem là việc thực hành Bồ-tát đạo.

Nếu như tâm thức quý giá của quý vị không thực hiện những điểm mấu chốt để tu tập thì bất kể quý vị cố gắng để nuôi dưỡng thiện đức trong bao lâu cũng không thành đạt được bao nhiêu. Tựa như là việc cắt cỏ với một chiếc liềm cùn. Nếu như quý vị dùng Tâm giác ngộ như làm chìa khóa của tu tập thì nó như là việc cắt cỏ với chiếc liềm sắc bén – ngay cả khi không cắt cỏ, quý vị vẫn mài bén lưỡi liềm, và khi cắt thì sẽ được một khối lượng lớn trong một thời gian ngắn. Cũng như vậy, nếu Tâm giác ngộ này được tiến hành một cách triệt để thì trong mỗi giây phút quý vị có thể tẩy sạch các chướng ngại, tích lũy công đức và trí huệ siêu việt. Ngay cả một đức hạnh nhỏ cũng có thể lan tỏa rộng lớn, và những công đức đó nếu làm khác đi sẽ bị đánh mất sau một khoảng thời gian không hạn kỳ. Theo *Nhập Bồ-đề Hành Luận* có nói¹:

Sức mạnh của tội lỗi to tát và mãnh liệt vô cùng
Ngoài Tâm giác ngộ hoàn hảo
Liệu đức hạnh nào chiến thắng nổi nó không?

Hay:

¹BA18 BCA: 1.6bcd, 1.14ab, 1.21-22,1.12.

Như ngọn lửa ở cuối mỗi kiếp lượng
Sẽ lập tức thiêu tan các tội lỗi lớn lao. [289]

Lại nữa:

Nếu ai nghĩ: „Tôi sẽ gột sạch
Chỉ những điều phiền não của nhân sanh”
Có được chủ tâm lợi ích đó
Họ nhận được công đức vô hạn
Đến khi đó còn điều chi để nói
Về nỗi khát khao nhằm để xoá tan
Bất hạnh vô lượng của mỗi chúng sanh
Và để phú cho họ vô vàn thiện hạnh

Và

Đức hạnh khác, thấy tựa như thân chuỗi
Cho xong quả , chúng đều tàn lụi
Tâm giác ngộ như cây ban ước nguyện
Luôn cho quả, không tàn úa, mà chỉ sum xuê

b) Làm thế nào để phát triển Tâm Bồ-đề

Làm thế nào để phát triển Tâm giác ngộ được giải thích qua bốn phần sau

1. Tâm giác ngộ phụ thuộc ra sao từ các nguyên nhân phát sinh
2. Những giai đoạn rèn luyện Tâm giác ngộ (chương 2 – 4)
3. Thước đo thành quả của Tâm giác ngộ (chương 4)
4. Tiếp nhận Tâm giác ngộ ra sao qua quá trình hành lễ (chương 5-6)

i) Tâm giác ngộ phụ thuộc như thế nào vào các nguyên nhân xác định để phát sinh

Tâm giác ngộ phụ thuộc ra sao vào các nguyên nhân xác định để phát sinh được giải thích qua ba phần

1. Sự phát triển của tâm qua bốn duyên cảnh
2. Sự phát triển của tâm qua bốn nguyên nhân
3. Sự phát triển của tâm qua bốn sức mạnh

a' Sự phát triển của tâm qua bốn duyên cảnh

1. Quý vị phát triển Tâm giác ngộ hoặc bằng cách tự thấy cho mình một năng lực phi thường của các đức Phật, của các vị Bồ-tát, hay bởi tự nghe về chúng từ một người đáng tin cậy, và sau đó nghĩ rằng „Sự giác ngộ này mà trong đó họ tự tại hay trong đó họ mưu cầu thì rất mạnh mẽ”.

2. Dẫn cho quý vị chưa thấy, nghe về năng lực như vậy, thì bằng con đường này, quý vị có thể phát triển Tâm giác ngộ qua cách lắng nghe tập hợp Kinh điển vốn dùng giác ngộ vô thượng như là điểm xuất phát và từ đây khát khao đạt được trí huệ siêu phàm của đức Phật.

3. Dẫn cho có thể chưa nghe thấy giáo pháp, quý vị vẫn có thể phát triển Tâm giác ngộ bằng cách hiểu ra rằng những lời dạy xuất chúng của các vị Bồ-tát đang dần mai một và sau đó nghĩ rằng „Ta sẽ dứt khoát phát triển Tâm giác ngộ để lưu giữ những giáo huấn của các vị Bồ-tát được dài lâu, bởi lẽ sự tồn tại của những giáo huấn này sẽ giúp vô vàn chúng sinh tẩy sạch đau khổ”

4. Dẫn cho quý vị không nhận thấy sự mai một của những giáo huấn này, song quý vị ngẫm nghĩ: „Quả thật là khó phát triển Tâm giác ngộ, ngay cả với các bậc Thanh văn, hay Duyên giác trong thời đại mạt pháp hiện nay, khi mà đây đây những vô minh, vô liêm sỉ, không biết xấu hổ, ghen tuông, bủn xỉn vv.... Như vậy thì điều gì cần thiết để đề cập đến việc phát triển của Tâm giác ngộ tối thượng? Nếu là tôi, tại một thời điểm nào đó,

mà tôi phát triển Tâm giác ngộ thì chắc chắn những chúng sinh khác cũng sẽ làm theo”. Như vậy quý vị phát Tâm giác ngộ trong bối cảnh nhận ra rằng sự khó khăn đòi hỏi để phát triển nó [290]

Sự quan tâm đến Tâm giác ngộ khởi sinh như thế nào từ bốn duyên cảnh trên đã truyền cho quý vị cảm hứng mong muốn thành tựu giác ngộ. Cách thức mà điều này xảy ra là như sau:

1. Sau khi quý vị nghe thấy về một năng lực siêu phàm, quý vị chợt bừng tỉnh và nghĩ „Ta sẽ đạt được giác ngộ như thế” và bắt đầu phát Tâm giác ngộ.

2. Qua việc lắng nghe được những phẩm hạnh tốt đẹp của một vị Phật từ một vị đạo sư, trước hết, quý vị phát triển tín tâm, kế tiếp là nảy sinh lòng khao khát đạt được những phẩm hạnh này.

3. Không chịu nổi khi thấy được ý tưởng về những lời giáo huấn của Đại thừa đang bị mai một, thì quý vị nuôi dưỡng mong ước đạt được trí huệ siêu việt của đức Phật.

Về điểm cuối này, quý vị nhận thấy rằng, nếu như những lời dạy của đức Phật không bị mất đi, thì đau khổ của chúng sinh có thể kết thúc. Mặc dù mục tiêu của quý vị quả là nhằm xóa bỏ đau khổ, tuy nhiên điều kiện chính khiến làm xuất hiện Tâm giác ngộ là do không chịu được khi những giáo huấn của đức Phật có thể bị mất đi. Ngoài ra, sự phát triển của Tâm giác ngộ sẽ được giải thích thêm trong phần sau về cách thức Tâm giác ngộ nảy sinh ra sao trong việc phụ thuộc vào tâm từ bi.

4. Sau khi quý vị nhận thấy được sự quý hiếm của tâm giác ngộ đầy ý nghĩa này như thế nào, quý vị phát triển khao khát đạt được Phật quả vốn được kích hoạt một cách nền tảng bởi sự tinh thức này.

Đối với hai thành phần của Tâm giác ngộ bao gồm ước ao đạt đến giác ngộ, và nhắm đến mục đích mang lại niềm hạnh phúc

cho tất cả chúng sinh thì sự phát triển thứ tư này của Tâm giác ngộ được thiết lập trong khuôn khổ của việc tạo ra khát khao đạt được giác ngộ chứ không được thiết lập trên khuôn khổ của mục đích {nêu trên}.

Thiếu lòng khát khao đạt tới Phật quả vốn xuất phát từ việc nuôi dưỡng niềm tin vào những phẩm hạnh của đức Phật thì quý vị không thể vượt qua được ý tưởng về sự mãn nguyện cho rằng an tịch [Niết-bàn] tự mình nó cũng đã đủ đáp ứng được những mục đích riêng của quý vị. Lòng khát khao đạt tới Phật quả, mà được tính đến qua rèn luyện về tình yêu thương cũng như tâm từ bi và nhận thấy được rằng việc đáp ứng mục đích của chúng sinh như là điều cần thiết có năng lực nhờ tận gốc ý tưởng mãn nguyện cho rằng an tịch của riêng mình đủ để đáp ứng những mục đích của chúng sinh, nhưng không đủ khả năng ngăn chặn ý tưởng về sự mãn nguyện nghĩ rằng an tịch đủ cho chính mục đích của riêng mình. Bên cạnh lòng ước ao đạt được Phật quả này vốn đến từ việc vun trồng lòng tin vào những phẩm hạnh cao đẹp của đức Phật, thì không có bất cứ điều gì cản trở được ý tưởng mãn nguyện nghĩ rằng chỉ riêng sự an tịch của mình có khả năng hoàn tất mục đích của chính mình. Thật quả quý vị cần phải vượt qua ý tưởng mãn nguyện cho rằng sự an tịch của mình là đầy đủ để hoàn tất lợi ích của chính quý vị, bởi lẽ: (1) Những hành giả Tiểu thừa vốn đơn thuần thoát khỏi luân hồi, thì chỉ loại trừ được một phần của các sai sót và chỉ có được một phần của chánh tri kiến và do đó thiếu đi sự đáp ứng hoàn hảo cho các mục đích của chính họ. (2) Những hành giả này chỉ được giải thoát khỏi những vấn đề của luân hồi chứ không phải những vấn đề của sự an tịch. (3) Điều đáp ứng hoàn hảo cho mục đích của quý vị đó chính là: Pháp Thân Phật. [291] Do đó, một khi quý vị nuôi dưỡng niềm tin vào những phẩm hạnh cao quý của đức Phật, quý vị sẽ nhận ra rằng cần phải đạt được Phật quả như là mục đích cần thực hiện của mình, chưa kể đến mục đích của các chúng sinh khác. Nhận thức ra điều này là hết sức quan trọng để không làm cho quý vị quay trở lại con đường Tiểu thừa.

Trong bốn sự phát triển Tâm giác ngộ vừa được diễn giải trên thì hai yếu tố đầu không được cảm sinh từ tâm từ bi, hay tình thương. Trong các Kinh cũng như Luận khác cũng đã có nhiều giải thích về sự phát triển Tâm giác ngộ như là niềm ao ước đạt được Phật quả đem đến đơn thuần bởi những phẩm hạnh cao đẹp của Pháp Thân Phật và Sắc Thân Phật. Sự kiên định để đưa tất cả mọi chúng sinh hữu tình đạt Phật quả cũng được xem là là sự phát triển của Tâm giác ngộ này. Như vậy quý vị cần phải xem xét từng điều trong hai điều này, được tính đến một cách đơn giản như là „Sự Phát triển Tâm giác ngộ”. Dù sao, về việc phát triển một Tâm giác ngộ hoàn hảo trọn vẹn thì sẽ không vẹn toàn nếu chỉ có khát khao để đạt đến Phật quả dựa trên việc thấy được sự cần thiết để thỏa mãn các mục đích của tha nhân. Quý vị phải có lòng khát khao đạt tới Phật quả vốn bởi nhận ra rằng điều này không thể thiếu được cho mục đích của riêng mình. Xa hơn nữa, chủ định này không cho phép bỏ qua lợi ích của những chúng sinh khác, mà cũng là vì lợi ích của họ. Bởi lẽ trong *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận* nói tới hai chủ tâm để đạt tới giác ngộ và để mang lại phúc lợi cho các chúng sinh như sau¹:

Phát triển Tâm giác ngộ

Là khát khao giác ngộ toàn hảo cho phúc lợi của chúng sinh

b' Phát triển Tâm giác ngộ qua bốn nguyên nhân

Quý vị phát triển Tâm giác ngộ dựa vào

- 1) Dòng truyền thừa hoàn hảo
- 2) Được duy trì bởi một bậc Thầy
- 3) Lòng từ bi hướng tới chúng sinh
- 4) Không chán nản bởi các khó khăn của luân hồi

c' Phát triển Tâm giác ngộ thông qua bốn sức mạnh

¹BA19 AA: 1.18ab; D3786: Ka 2b5.

Quý vị phát triển Tâm giác ngộ qua bốn sức mạnh sau đây

- 1) Sức mạnh của bản thân: lòng ước ao đạt tới giác ngộ hoàn hảo thông qua sức mạnh, năng lực của bản thân
- 2) Sức mạnh của những chúng sinh khác: lòng ước ao đạt tới giác ngộ hoàn hảo thông qua tha lực {năng lực của những chúng sinh khác} [292]
- 3) Sức mạnh của nguyên nhân – đó là việc phát triển tâm này qua việc trở nên quen thuộc với Đại thừa và giờ đây chỉ bởi sự tán thán các chư Phật, chư Bồ-tát.
- 4) Sức mạnh của sự áp dụng: trong cuộc sống này quý vị đã quen thuộc với các hành vi thiện đức trong một thời gian dài như là việc dựa vào một chúng sinh kiệt xuất và việc quán chiếu vào các giáo pháp mà quý vị đã nghe.

Hơn nữa, ngài Vô Trước đã nói trong *Bồ-tát Địa (Bodhisattva-bhumi)*¹ rằng sau khi quý vị phụ thuộc vào bốn duyên cảnh và bốn nguyên nhân (một cách riêng lẻ hay chung nhau) thì quý vị phát khởi được một Tâm giác ngộ vững chắc nếu quý vị nuôi dưỡng nó từ sức mạnh của bản thân, hoặc từ sức mạnh của nguyên nhân. Tâm này sẽ không vững chắc nếu quý vị phát triển từ sức mạnh của người khác, hoặc từ sức mạnh của sự áp dụng.

Một khi quý vị đã hiểu rõ rằng những lời giáo pháp nói chung, hay những giáo pháp Đại thừa nói riêng đang bị biến mất và rằng trong thời mạt pháp này thì việc nhận ra rằng một Tâm giác ngộ được phát triển từ sâu thẳm của con tim là hết sức hiếm có. Tin cậy vào một sự phụ ưu tú, với sự cố gắng thực hành – bao gồm việc học, suy luận và vv... về tạng Kinh Đại thừa – và vun trồng cội rễ của sự phát triển Tâm giác ngộ từ tận đáy lòng, chứ không phải do bắt buộc của người khác, cũng không phải do thiếu suy xét mà theo chân người khác, mà cũng không phải

¹BA20 *Yogā-caryā-bhūmau-bodhisattva-bhūmi* (Bbh), Wogihara 1971:16-17; D4037: Wi 10a7-b2.

theo phong tục tập quán, mà do từ chính sức mạnh của bản thân mình. Tất cả Bồ-tát hành đều phải nhất thiết đặt trên nền tảng đó.

Chương 2: Từ Bi, Cánh Cửa Bước Vào Đại Thừa

ii) Giai trình rèn luyện tâm giác ngộ

a' Rèn luyện trên nền tảng giáo huấn Bảy phép luyện tâm trong truyền thừa truyền từ Trưởng Lão [Atisa]

1' Phát triển vững chắc về thứ tự của các giai đoạn

a'' Chỉ rõ cội nguồn của Đại thừa là từ bi

1'' Tầm quan trọng của từ bi trong giai đoạn khởi đầu

2'' Tầm quan trọng của từ bi trong giai đoạn giữa

3'' Tầm quan trọng của từ bi trong giai đoạn cuối

b'' Sáu phép luyện tâm còn lại đều là các nhân hay quả của tâm từ bi

1'' Cách thức của „Bốn phép luyện tâm” đầu tiên – Qua sự phát triển tình thương nhận ra tất cả chúng sinh như mẹ của mình hoạt động như là các nguyên nhân của tâm từ bi

2'' Cách thức tạo lòng tận tụy vô điều kiện và tâm giác ngộ như là các hậu quả của từ bi



ii) Giai trình rèn luyện tâm giác ngộ

Việc rèn luyện tâm giác ngộ gồm 2 phần

1. Rèn luyện trên nền tảng bảy phép luyện tâm trong truyền thừa có nguồn từ Trưởng Lão [Atisa] (Chương 2- 3)

2. Rèn luyện trên nền tảng những huấn thị của ngài Tịch Thiên người con của Đấng Chiến Thắng (Chương 4)

a' Rèn luyện trên nền tảng bảy phép luyện tâm trong truyền thừa xuyên xuống từ Trưởng Lão

Bảy phép luyện tâm này bao gồm: [7] giác tâm mà từ đó quả vị Phật Ba-la-mật-đa sinh khởi; giác tâm này sinh ra từ [6] lòng tận

tuy vô điều kiện; tâm lòng này nảy sinh từ [5] tâm từ bi; tâm từ bi này được phát sinh từ [4] tình thương; tình thương này được khởi lên từ [3] mong muốn đền đáp lại lòng tốt; sự ân cần của những người mẹ; mong muốn đền đáp lại lòng tốt, sự ân cần của những người mẹ được sinh ra từ [2] việc hồi tưởng về lòng tốt, sự ân cần của những người mẹ; và hồi tưởng này về lòng tốt; sự ân cần của những người mẹ được phát khởi từ [1] việc nhận biết tất cả các chúng sinh đều là những người mẹ của mình.
Rèn luyện trên nền tảng bảy phép luyện tâm gồm 2 phần

1. Phát triển vững chắc theo thứ tự của giai trình
2. Tập luyện tiệm tiến (Chương 3)

1' Phát triển vững chắc theo thứ tự của giai trình

Việc phát triển vững chắc theo thứ tự của giai trình gồm 2 phân mục

1. Chỉ rõ cội nguồn của lộ trình Đại thừa là từ bi
2. Làm thế nào để sáu phép luyện tâm còn lại hoặc là nhân hoặc là quả của tâm từ bi

a'' Chỉ rõ cội nguồn của đạo pháp Đại thừa là từ bi

Việc chỉ rõ cội nguồn của đạo pháp Đại thừa là từ bi gồm 3 phần [293]

1. Tầm quan trọng của từ bi trong giai đoạn khởi đầu
2. Tầm quan trọng của từ bi trong giai đoạn giữa
3. Tầm quan trọng của từ bi trong giai đoạn cuối

1'' Tầm quan trọng của từ bi trong giai đoạn khởi đầu

Một khi tâm thức của quý vị rung động bởi tâm đại từ bi, quý vị sẽ chắc chắn nguyện ước giúp giải thoát toàn bộ chúng sinh thoát khỏi luân hồi. Nếu tâm từ bi của quý vị yếu thì quý vị không có cảm giác này. Vì lẽ đó, tâm từ bi quan trọng trong giai đoạn khởi đầu. Vì việc cảm nhận trách nhiệm để giải thoát toàn bộ chúng sinh đòi hỏi phải có một tâm đại từ bi nên tâm của quý vị không gánh vác trách nhiệm này thì quý vị vẫn không được

xếp vào hàng hành giả Đại thừa. Theo như *Vô Tận Ý Đại thừa Kinh* có nói¹

Hơn nữa, tôn giả Xá-lợi-phất, tâm đại từ bi của các vị Bồ-tát là vô hạn. Tại sao? Tôn giả Xá-lợi-phất, vì đây là điều kiện tiên quyết. Cũng như hơi thở là điều kiện đầu tiên cho sức sống của một con người, tâm Đại từ bi của Bồ-tát là điều kiện tiên quyết để đạt tới Đại thừa một cách đúng đắn²

Cũng như theo kinh *Đỉnh Đạo Tràng (gayā-sīrṣa)* có dạy³:

„Bạch Văn-thù-su-lợi, động lực của Bồ-tát hành là gì? Đối tượng của nó là gì?” Văn-thù-su-lợi đáp: „Này Devaputra⁴, đại từ bi là động lực của Bồ-tát hành, đối tượng của nó là chúng sinh hữu tình”.

Do đó từ bi là cơ sở của việc xúc tiến các hành vi bởi vì quý vị nhận thấy rằng quý vị sẽ không giữ nổi hạnh nguyện của mình nếu thiếu tu tập trong việc tích lũy hai đại thiện đức {Hai bồ tu lương: công đức (tib. བསོད་ནམས་ཀྱི་ཚགས) và trí huệ (tib. ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཚགས)} và

¹BA21 *Ārya-akṣayamati-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra*, D175: Ma 132a5-6. Trích dẫn được tìm thấy trong Bkl, Tucci 1958: 497; D3915: Ki 22a6-bl.

²Theo bản dịch của Thích Trí Tịnh trong kinh *Pháp Hội Vô Tận Ý Bồ-tát* thuộc *Kinh Đại Bảo Tích* thì đoạn kinh này đã được dịch thành “*Đây gọi là Bồ-tát tu hành đại từ mà chẳng thể tận vậy. Thưa Tôn giả Xá Lợi Phất! Đại Bồ-tát tu hành đại bi cũng chẳng thể tận. Tại sao? Như mạng căn của người thì lấy hơi thở vào ra làm gốc. Bồ-tát tu học Đại thừa như vậy lấy đại bi làm gốc.*”

Kinh Bảo Tích. Thư viện Hoa Sen. Truy cập 04/08/2010.

<<http://www.thuvienhoasen.org/kinhdaibaotich-09-61-4.htm>>.

³BA22 *Ārya-gayā-sīrṣa-nāma-mahāyānā-sūtra*, {*Đạo Tràng Đỉnh Đại Thừa Kinh*} D109: Ca 286b3-4. Trích dẫn được tìm thấy trong Bkl, Tucci 1958: 497; D3915: Ki 22bl.

⁴Devaputra dịch theo nghĩa là Thiên Tử.

quý vị bắt đầu công việc khó khăn cho việc tích lũy các đại thiện đức này”.

2” Tầm quan trọng của từ bi trong giai đoạn giữa

Quý vị có thể phát triển tâm giác ngộ ở một thời điểm và sau đó xúc tiến Bồ-tát hành. Nhưng khi quý vị nhận ra rằng chúng sinh nhiều hằng hà sa số, và hành động không phù hợp, rằng việc rèn luyện sẽ rất khó khăn và không giới hạn và rằng quý vị phải cần đến thời gian lâu vô hạn, thì quý vị có thể đánh mất can đảm và rơi vào Tiểu thừa. Tuy nhiên, qua việc tự luyện tập làm quen để làm cho lòng từ bi tăng trưởng hơn là điều không xảy ra ở một lần phát triển, khiến quý vị trở nên ít quan tâm đến chính hạnh phúc hay đau khổ của riêng mình và chùn bước trong việc hỗ trợ cho ích lợi của tha nhân.

Do đó, quý vị sẽ dễ dàng hoàn tất mọi sự tích lũy. [294]. Theo như *Giai Trình Thiền (Bhavanakrama)* phần đầu của Ngài Liên Hoa Giới có dạy¹

Bởi lẽ các vị Bồ-tát hành động bằng tâm đại từ bi, các ngài luôn sẵn sàng, cố gắng vì phúc lợi của chúng sinh, không màng đến bản thân. Hậu quả là các ngài đã tiến hành tích lũy hai đại thiện đức đầy khó khăn, mệt mỏi, và đòi hỏi thời gian lâu dài. Cũng như *Tín Lực Dưỡng Hành Ấn Kinh (Śraddhā-balādhānavatāra-mudrā-sūtra)* có dạy²

Ai có tâm đại từ bi sẽ luôn nhận lấy cuộc sống phiền não, buông bỏ cuộc sống an lạc để giúp đỡ tất cả chúng sinh được hoàn thiện hơn

¹BA23 Bkl, Tucci 1958: 497-498; D3915: Ki 22b2-4.

²BA24 *Ārya-sraddhā-balādhānavatāra-mudrā-nāma-mahāyānā-sūtra*, D201: Tsha 15a4.

Nếu các Bồ-tát tiến hành việc như thế này trong sự khó khăn cực kỳ, thì họ sẽ hoàn tất một cách trọn vẹn và nhanh chóng các tích lũy này. Họ chắc chắn sẽ thành tựu trạng thái cao của nhất thiết trí. Như vậy cội rễ duy nhất của Phật tính đó là tâm từ bi.

3’’ Tầm quan trọng của từ bi trong giai đoạn cuối

Dựa vào sức mạnh của đại từ bi, các đức Phật ngay cả khi đã đạt được mục đích, các ngài không trụ lại trong bình an (như các hành giả Tiểu thừa) mà tiếp tục cứu độ vì lợi ích của chúng sinh chừng nào không gian này còn; nếu thiếu tâm từ bi, các đức Phật cũng chỉ như các Thanh Văn mà thôi. Theo như phần thứ nhì *Giai Trình Thiên* của đức Liên Hoa Giới có dạy¹:

Từ khi các vị Phật Bhagavān² thấm nhuần tâm đại từ bi, các ngài còn ở lại mãi cho đến lúc tận cùng của thế giới mà trong đó chúng sinh đang cư ngụ, mặc dù các ngài đã hoàn thành tuyệt hảo {Ba-la-mật-đa} cho mục tiêu của riêng các ngài.

Và cũng vậy:

Nguyên nhân duy nhất khiến các đức Như Lai không ở lại trong Niết-bàn của hỷ lạc đó là tâm đại từ bi.

Tôn giả Nguyệt Xứng đã chỉ dạy rằng giống như những hạt giống, nước, sự chín rộ đều quan trọng cho việc bắt đầu, tiến triển và kết thúc của vụ gặt hái, tâm từ bi hết sức quan trọng cho

¹BA25. *Bhavana-krama* Quyển nhì (Bk2), D3916: Ki 42b-7.

²Bhagavān dịch theo nghĩa là *Đấng Hỷ Lạc* nhưng trong nhiều kinh luận đều thấy dịch thành Thế Tôn

giai đoạn khởi đầu, giữa và kết của mùa gặt *Phật quả*. Như trong *Nhập Trung Luận Thích* khẳng định¹

Tâm từ bi riêng nó được xem như hạt mầm cho mùa thu
hoạch tuyệt vời của đấng Chiến Thắng
Cũng như nước giúp cho sự phát triển của nó
Và bởi sự chín mùi của trạng thái an lạc vô biên
Cho nên ngay từ đầu con xin tán dương tâm từ bi [295]

Với ý tưởng mạnh mẽ về quan điểm này, *Pháp Tập Kinh* (*Dharmasaṃgīti-sūtra*) có nói²

Bạch Thế Tôn, các vị Bồ-tát không nên học nhiều giáo pháp, Thế Tôn, nếu các vị Bồ-tát nắm bắt và hiểu được một điều dạy, các ngài sẽ có toàn bộ Phật pháp trong bàn tay của các ngài. Giáo pháp đấy là gì? Đó là tâm đại từ bi. Bạch Thế Tôn, với đại từ bi thì tất cả giáo pháp của Phật đều nằm trong bàn tay của các Bồ-tát. Ví như Chuyển Luân Vương sẵn có binh lực cho trận đánh của mình. Cũng như thế, Bạch Thế Tôn, ở đâu có đại từ bi của các Bồ-tát, thì ở đó có đủ cả các giáo pháp của Phật. Bạch Thế Tôn, ví như một khi có một sức sông, thì sẽ hiện hữu tất cả các cơ quan thụ cảm. Thưa Thế Tôn, tương tự vậy, một khi tâm đại từ bi còn thì tất cả những phẩm hạnh của các vị Bồ-tát sẽ trình hiện nên³

¹BA26 *Madhyamakāvatāra* (MAV): 1.2; D3861: Ha 201a2-3.

²BA27 *Ārya-dharma-saṃgīti-nāma-mahāyānā-sūtra*, D238: Zha 84a5-b3. Trích dẫn tìm thấy trong Bkl, Tucci 1958: 497; D3915: Ki 22a3-6.

³Theo bản *Phật Thuyết Pháp Tập kinh* phiên âm Hán-Việt Trần Tiến Khanh và Trần Tiến Huyền 2/10/2008. Tuệ Quang Foundation. *Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh*. No. 761. Nguyễn Ngụy Bồ-đề Lưu Chi Hán dịch. Truy cập 08/06/2010.

Một khi quý vị tin chắc được rằng tâm từ bi là chìa khoá tuyệt diệu dẫn đến đạo pháp thông qua chứng minh bằng lý lẽ và thông qua vô số kinh điển, tại sao quý vị không giữ lấy tâm giác ngộ cùng với cội nguồn của nó là tâm từ bi khiến trở thành lời huấn thị tối cao? Như đại sư Shang-Na-Chung (Zhang-Sna-Chung) đã nói: „Mặc dù ta đã hỏi Trưởng Lão [Atiṣa] về những huấn thị, ngài đã trả lời không có gì ngoại trừ ”Từ bỏ thế tục, vun trồng tâm giác ngộ””. Khi nghe thấy điều này Geshe Drom-Dön-Ba (dGe-bshesBrom-ston-pa-rgyal-bái-byung-gnas) đã ngược ngùng thay cho Shang-Na-Chung và nói: „Quý vị đã nhận được lời huấn thị tối hậu của tôn giả Atiṣa”. Geshe Drom-Dön-Ba đã nhận thức được cốt lõi của lời dạy này.

Sự thuyết phục này hết sức khó khăn để đạt đến, quý vị cần phải truy tầm cho mình kiến thức vững vàng qua việc thường xuyên tẩy xóa đi những tội lỗi, tích lũy công đức, và trau dồi kinh điển như trong kinh *Hoa Nghiêm* và các bài luận đã chỉ rõ. Theo như *Bách Ngũ Thập Kệ Tán Tụng*, Mẫu Hầu có nói¹

<<http://www.daitangvietnam.com/phienamdaitang.htm>.> thì đoạn văn này đã dịch trong dạng Hán-việt như sau:

Nhĩ thời Quán Thế Âm Bồ Tát bạch Phật ngôn, Thế Tôn, Bồ Tát bất tu học đa Pháp, Thế Tôn, Bồ Tát nhược thọ trì nhất pháp thiện tri nhất pháp dư nhất thiết chư Phật Pháp tự nhiên như tại chường trung. Thế Tôn, hà giả thị nhất pháp, sở vị đại bi, Bồ Tát nhược hành đại bi, nhất thiết chư Phật Pháp như tại chường trung. Thế Tôn, thí như Chuyển luân Vương sở thừa luân bảo, tùy vãng hà xứ nhất thiết tứ binh tùy thuận nhi khứ. Thế Tôn, Bồ-tát Ma-ha-tát diệc phục như thị, thừa đại bi tâm tùy chí hà xứ, bỉ chư Phật Pháp tùy thuận đại bi tự nhiên nhi khứ.

¹BA28 *Sata-pañcāsataka-nāma-stotra*: 19; DII 47: Ka 110b6-7. Theo bản dịch tiếng Tạng thì tác phẩm này được cho là của ngài Aśvagoṣa {Mã Minh}.

Chỉ có Ngài, đức Chiến Thắng thấu hiểu tâm giác ngộ quý giá
Hạt mầm của giác ngộ toàn hảo
Để trở thành tinh tú
Không một ai khác có thể đạt điều chắc chắn này [296]

b’’ Cách thức sáu phép luyện tâm còn lại hoặc là các nhân hoặc là các quả của của tâm từ bi

Giải thích về cách thức mà sáu phép luyện tâm còn lại hoặc là các nhân hoặc là các quả của của tâm từ bi bao gồm hai phần:

1. Cách thức mà, bốn phép luyện tâm đầu tiên – qua sự phát triển tình yêu thương nhận ra tất cả chúng sinh như mẹ của mình, tác động như các nguyên nhân của tâm từ bi.
2. Cách thức mà lòng tận tụy vô điều kiện và Tâm giác ngộ là các kết quả của từ bi.

1’’ Cách thức mà, bốn phép luyện tâm đầu tiên – qua sự phát triển tình yêu thương nhận ra tất cả chúng sinh như mẹ của mình, tác động như các nguyên nhân của tâm từ bi.

Nói chung, nếu quý vị thường xuyên lưu tâm đến những khổ đau của các chúng sinh, tất yếu quý vị sẽ phát triển ý thức mong muốn đơn giản là giúp chúng sinh thoát khỏi phiền não. Tuy nhiên, để phát triển lối ứng xử này một cách dễ dàng, mạnh mẽ và vững chắc, quý vị trước tiên cần phải chăm nom, và có sự cảm thông với họ. Vì hiện tại quý vị không thể chịu nổi khi các bạn quý vị đau khổ; quý vị lại hả hê với đau khổ của kẻ thù mình; và quý vị không dao động với đau khổ của những người mà với họ quý vị có các xúc cảm trung tính, tức là những ai không là bạn cũng không là thù.

Quý vị có ứng xử theo cách đầu tiên, bởi vì quý vị thương mến những người bạn của mình. Tương xứng với sự chăm nom của quý vị cho họ, là việc quý vị không thể chịu nổi khi thấy sự đau

khổ của họ. Khi tình cảm đối với người bạn là ít và vừa thì cảm giác khó chịu trước đau khổ cũng chỉ có giới hạn. Song nếu tình cảm này thật lớn thì quý vị rõ ràng không thể chịu nổi trước đau khổ của họ chút nào dù rằng họ chỉ đau đớn chút ít.

Khi quý vị nhìn thấy những kẻ thù đau khổ, quý vị không những không nuôi dưỡng mong muốn giải thoát họ khỏi đau khổ, mà quý vị còn nghĩ rằng „Cầu cho chúng nó không hết khỏi khổ và đau khổ nhiều hơn thế nữa”. Điều này là do quý vị thiếu lòng cảm thông với họ. Sự thiếu cảm thông của quý vị với các kẻ thù còn tỉ xứng với niềm vui của quý vị trên phiên não của họ nữa.

Việc không có khả năng đồng cảm hay phản cảm với các khổ đau của những người mà quý vị có cảm xúc trung tính với họ là kết quả của việc không có sự cảm thông lẫn thiếu vắng lòng ưu ái đến họ.

Một cách hệ quả, để có lòng yêu thương đối với chúng sinh, hãy nuôi dưỡng quan điểm rằng các chúng sinh gần gũi với mình, xem họ như những người bạn, họ hàng. Bởi lẽ mẹ là người gần gũi nhất, hãy nuôi dưỡng sự nhìn nhận tất cả các chúng sinh đều như mẹ mình. Cũng thế, hãy nhớ đến lòng tốt của họ như là những bà mẹ của mình và phát triển nguyện vọng đền đáp những lòng tốt của họ. Đây là ba bước để quý vị học yêu thương và chăm nom đối với các chúng sinh như là một người mẹ lo lắng cho đứa con độc nhất của mình. Lòng yêu thương này làm phát khởi tâm từ bi. [297].

Mối quan hệ nhân quả giữa từ bi và tình thương là niềm mong ước cho chúng sinh được hạnh phúc vô hạn định. Ba mục đích – bao gồm nhìn nhận tất cả các chúng sinh như mẹ của mình, nhớ đến lòng tốt của họ, và mong muốn đền đáp lại lòng tốt này – là nền tảng cho cả tình yêu thương mong muốn chúng sinh được hạnh phúc lẫn lòng từ bi ước nguyện cho họ được thoát khỏi đau khổ. Cho nên, quý vị cần phải nỗ lực vun trồng cả ba mục đích

này. Các đại sư Nguyệt Xứng, Nguyệt Quan và Liên Hoa Giới đã giải thích việc nuôi dưỡng nhận thức xem tất cả các chúng sinh như là những người bạn, họ hàng của mình là nguyên nhân thúc đẩy phát triển tâm giác ngộ.

2” Cách thức mà lòng tận tụy vô điều kiện và Tâm giác ngộ là kết quả của từ bi

Nghi Vấn : Một khi quý vị rèn luyện tâm thức từng bước để phát triển tâm từ bi, quý vị phát khởi ước ao đạt được Phật quả để đem lại lợi ích cho chúng sinh. Điều này đáng lý đã đủ. Tại sao lại cần thiết phải phát triển lòng tận tụy vô điều kiện trong khi phát triển tâm từ bi và phát tâm Bồ-đề?

Đáp: Mặc dù các đức Thanh Văn, Duyên Giác Phật có một tình thương, bi mẫn vô hạn, bởi đó, các ngài nghĩ rằng: „Chúng sinh có thể tìm được hạnh phúc và thoát khỏi mọi phiền não”, nhưng các vị phi Đại thừa này lại không nghĩ rằng: „Tôi sẽ gánh vác trách nhiệm tẩy trừ đau khổ và đem lại hạnh phúc cho mọi chúng sinh”. Vì thế quý vị phải phát triển sự tận tụy vô điều kiện để vượt lên tất cả những ý tưởng mạnh mẽ khác, thật không đủ khi nghĩ rằng: „Tất cả chúng sinh có thể tìm được hạnh phúc và thoát khỏi mọi phiền não”. Quý vị phải nhận thức thêm một cách yêu thương vô điều kiện xem đây như là một trách nhiệm tạo ra bởi chính mình. Từ đó, quý vị nên phân biệt giữa hai cách nghĩ này. Như *Hải Huệ Vấn Kinh* (*Śāgaramati-paripṛcchā-sūtra*) tuyên thuyết¹:

Này Śāgaramati², giả sử một chủ nhà, hay một thương gia có duy nhất một cậu con trai, hấp dẫn, đáng yêu, quyền rũ, và

¹BA29. Cf. *Ārya-śāgaramati-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, D152: Pha 86a3-6.

²Śāgaramati dịch nghĩa là “Hải Huệ” hay “Biển Trí Tuệ”.

vui vẻ. Giả sử cậu bé còn trẻ, hay chơi nghịch, cậu ta rơi vào một hố bần. Khi mẹ và họ hàng của cậu bé biết được bèn khóc, than vãn và đau lòng nhưng họ không nhảy xuống hố để kéo đứa bé lên. [298] Mặc dù vậy, khi bố của đứa bé về và thấy con trai của ông rơi vào hố bần, ý nghĩ đầu tiên của ông ta là muốn cứu con, không do dự đã nhảy ngay vào hố bần lôi đứa bé lên.

Sự tương quan về ý nghĩa và các tình tiết của câu chuyện là hố bần tượng trưng cho ba giới {dục giới, sắc giới và vô sắc giới}; đứa con trai duy nhất tượng trưng cho tất cả chúng sinh; người mẹ và họ hàng tượng trưng cho đức Thanh Văn và Duyên Giác Phật, những người nhìn thấy các chúng sinh rơi vào luân hồi, đã đau khổ, thương xót nhưng không có khả năng bảo vệ chúng sinh. Còn chủ nhà hay thương gia {người cha} tượng trưng cho vị Bồ-tát. Do đó, điều này nói lên rằng tâm từ bi của đức Thanh Văn, Duyên Giác giống như tình thương của bà mẹ đối với đứa con trai duy nhất bị rơi vào hố bần. Vì thế phát triển lòng tận tụy vô điều kiện để gánh vác trách nhiệm giải thoát tất cả chúng sinh dẫn tới giải thoát phải đặt trên nền tảng tâm từ bi.

Một khi có ý định giúp giải thoát tất cả chúng sinh khỏi khổ đau, quý vị nhận ra rằng trong tình trạng hiện tại thì quý vị không thể hoàn tất được ý định dù chỉ cho một chúng sinh. Hơn nữa, nếu quý vị đạt được trạng thái cao của hai vị A-la-hán kia [Thanh Văn, Duyên Giác] thì quý vị cũng chỉ có đủ khả năng nhắm đến sự giải thoát chỉ cho một số ít chúng sinh, nhưng sẽ không đủ khả năng xác lập cho họ đạt được toàn giác. Do đó, nếu quý vị nghĩ: „ai có thể làm mãn nguyện tất cả mục đích tạm thời và mục đích cuối cùng của vô hạn chúng sinh?“ Quý vị sẽ nhận ra rằng chỉ có duy nhất đức Phật mới có khả năng này. Sau

đó, quý vị sẽ phát triển mong muốn đạt được Phật quả mang lại lợi ích cho tất cả các chúng sinh.

Chương 3: Bảy Phép Luyện Tâm

2' Sự rèn luyện từng bước

a'' Rèn tâm để có được sự kiên quyết vì lợi ích của chúng sinh

1'' Xác lập nền tảng để phát triển thái độ này

(a) Đạt được tâm bình đẳng hướng về chúng sinh

(b) Yêu mến tất cả chúng hữu tình

(i) Nuôi dưỡng nhận thức rằng mọi chúng sinh đều là mẹ của mình

(ii) Nuôi dưỡng ký ức về lòng tốt của họ

(iii) Nuôi dưỡng ước nguyện đền đáp lòng tốt của họ

2'' Phát triển thái độ kiên quyết đến lợi ích của tha nhân

(a) Nuôi dưỡng tình yêu thương

(b) Nuôi dưỡng lòng từ bi

(c) Nuôi dưỡng sự quyết tâm tuyệt đối

b'' Luyện tâm kiên quyết đạt giác ngộ

c'' Nhận ra tâm giác ngộ, thành quả của sự rèn luyện



2' Sự rèn luyện từng bước

Sự rèn luyện từng bước gồm có ba phần:

1. Rèn luyện tâm để có được sự kiên quyết tâm vì lợi ích của chúng sinh

2. Rèn luyện tâm quyết đạt giác ngộ

3. Nhận ra tâm giác ngộ, kết quả của sự rèn luyện

a'' Rèn luyện tâm để có được sự kiên quyết vì lợi ích của chúng sinh

Luyện tâm để có được sự kiên quyết vì hạnh phúc của chúng sinh gồm có hai phần:

1. Xác lập một nền tảng để phát triển thái độ này

2. Phát triển thái độ quyết tâm vì lợi ích của tha nhân

1” Xác lập một nền tảng để phát triển thái độ này

1. Đạt được tâm bình đẳng với chúng sinh
2. Yêu mến tất cả chúng hữu tình [299]

(a) Đạt được tâm bình đẳng hướng về chúng sinh

Như tôi đã giải thích về giai trình của các pháp tu tiên yếu và các pháp tu thuộc loại đó trong trường hợp của những người sơ căn và trung căn. Hãy thực hành các pháp tu tiên yếu đó và sau đó duy trì thiền.

Ngay từ đầu, hãy xác lập một tâm bình đẳng, loại trừ đi những thiên hướng¹ bắt nguồn từ những tham ái với một vài chúng sinh và thù địch với một số khác. Nếu không thì, bất cứ tình yêu thương hay lòng từ bi mà quý vị khởi lên đều sẽ là thiên vị; quý vị sẽ chẳng bao giờ cảm nhận được một tình yêu hay lòng từ bi bình đẳng. Bởi vậy, hãy vun trồng bình đẳng. Có ba loại bình đẳng: (1) tính bình thân {tịnh xả} đối với các dụng công², (2) cảm giác bình đẳng và (3) sự bình đẳng vô lượng. Trong phần này, sự bình đẳng chỉ đến điều cuối cùng {bình đẳng vô lượng}. Người ta nói rằng, sự bình đẳng vô lượng có hai loại: (1) mong ước chúng sinh đều được giải thoát khỏi các phiền não như là tham ái và thù địch và (2) có được tâm bình đẳng sau khi đã thoát khỏi những tham ái hay thù địch hướng đến chúng sinh. Trong phần này thì sự bình đẳng vô lượng nói đến là loại bình đẳng thứ hai.

¹Trong chương này chúng tôi dùng thuật ngữ thiên hướng, thiên kiến hay thành kiến để chỉ các trạng thái tâm không bình đẳng hay các cảm xúc, phán đoán mà không có các dữ kiện hay lý lẽ hợp lý để chứng minh cho chúng, chỉ thuần dựa theo cảm xúc hay cảm tình.

²BA30 Trong bối cảnh dụng công (chủ đề về Định từ thiền) btang snyoms được dịch là “tính bình thân”, nhưng trong hoàn cảnh của các cảm xúc và tứ vô lượng tâm, nó được dịch là sự không thiên vị hay bình đẳng, Xem Đại Luận quyển 3, chú thích 149.

Sau đây là các bước để nuôi dưỡng tâm bình đẳng vô lượng. Bởi vì quý vị có thể dễ dàng công bằng với những người quý vị có cảm giác trung lập, đầu tiên hãy lấy những người đó làm đối tượng thiện, một người mà không giúp đỡ cũng không làm hại quý vị. Hãy thành tựu tâm bình đẳng với những người này, bỏ đi những tham ái và thù địch của quý vị.

Một khi quý vị đã đạt được điều này, hãy tiếp tục nuôi dưỡng tâm bình đẳng với một vị bằng hữu. Việc quý vị thiếu đi sự bình đẳng với người bạn này là bởi mức độ sự gắn bó của quý vị với người đó hay là do những thiên kiến bắt nguồn từ sự gắn bó và thù địch của mình.

Sau khi quý vị đã đạt được tâm bình đẳng với người bạn này, hãy nuôi dưỡng tâm đó với một kẻ thù. Việc quý vị thiếu tâm công bằng với người này là bởi sự thù địch của quý vị, thấy rằng ông ấy hay bà ấy là thật không thể vừa ý mình. Cuối cùng, sau khi quý vị đã có tâm bình đẳng với người này, hãy phát triển tâm đó ra với tất cả chúng sinh.

Vấn: Thế thì loại thiện nào có thể loại trừ được tham ái và thù địch với ba loại người này?

Đáp: *Giai Trình Thiện*, quyển hai của Liên Hoa Giới công hiến¹ hai cách thức: (1) Quán chiếu như sau: “Từ quan điểm của chúng sinh, tất cả đều muốn hạnh phúc và không muốn khổ đau. Bởi vậy, việc giữ lại một số người gần gũi và giúp đỡ họ trong khi xa lánh số khác và làm hại hay không giúp đỡ họ là không thích hợp”. [300] (2) Quán chiếu như sau: “Từ quan điểm của tôi, nếu tôi đã liên tục tái sinh từ vô thủy, mọi chúng sinh đều đã

¹BA31 Bk2, D3916: Ki 42b7-43a4.

là bạn bè của tôi hàng trăm lần. Với ai tôi nên gắn bó? Với ai tôi nên thù địch?”

Hơn thế nữa, liên quan đến sự gắn bó với bạn bè, *Nguyệt Thượng Nữ Kinh* (*Candrottama-dārikā-vyākaraṇa-sūtra*) có nói rằng¹:

Trước đây ta giết tất cả các người,
Và các người đã đánh đập rồi quên ta,
Tất cả chúng ta đều đã thù hận và giết hại nhau.
Làm sao các người có thể tham ái?

Theo điều mà trước đây tôi giải thích trong phần về lỗi lầm của sự không chắc chắn², hãy suy nghĩ làm sao mà những bạn và thù lại có thể thay đổi nhanh thế. Bằng cách suy nghĩ như vậy, hãy dừng lại sự thù địch và tham chấp.

Trong bối cảnh này, sự quán chiếu đòi hỏi quý vị phải phân biệt đâu là bạn, đâu là thù. Quý vị không ngưng đi ý niệm về bạn hay thù mà là hãy gạt đi thành kiến bắt nguồn từ tham ái và thù địch vốn dựa trên lý do rằng, một số là bạn, số khác thì là kẻ thù của mình.

(b) Yêu mến tất cả chúng hữu tình

Giai Trình Thiền của ngài Liên Hoa Giới có đề cập rằng³:

Được thấm đượm trong tình yêu thương, tâm thức của người giống như đất xốp và phì nhiêu. Khi người gieo trồng hạt

¹BA32 *Ārya-candrottama-dārikā-vyākaraṇa-nāma-mahāyānā-sūtra*, D191: Tsa 231b4-5

²BA33 Lỗi lầm của sự không chắc chắn là điều đầu tiên trong sáu khổ đau. Xem LRCM: 221; *Đại luận* quyển 3: 281 – 282.

³BA34 Bk2; D3916: Ki 43a2-3.

giống của lòng từ bi, nó lớn lên dễ dàng và rất phát triển. Bởi vậy, sau khi người đã truyền cho tâm mình lòng yêu thương, hãy nuôi dưỡng lòng từ bi.

Tình yêu đề cập ở đây là quan điểm yêu mến chúng sinh như thể đó là những đứa con thân yêu của quý vị. Bằng cách nuôi dưỡng tâm bình đẳng, quý vị sẽ xóa bỏ được thái độ không công bằng đến từ xu hướng tham ái và thù địch của mình, và tâm của quý vị sẽ giống như một cánh đồng tốt. Ngài Liên Hoa Giới nói rằng, nếu quý vị nhuộm thấm tâm mình bằng thứ nước của tình yêu thương tất cả chúng sinh, sau đó, quý vị gieo trồng hạt giống lành mạnh của lòng từ bi, thì quý vị sẽ dễ dàng khởi tạo ra một lòng đại từ bi. Hãy hiểu rằng điều này là một điểm cực kì quan trọng.

(i) Nuôi dưỡng nhận biết rằng mọi chúng sinh đều là mẹ của mình

Bởi vì luân hồi là không có điểm khởi đầu, những lần quý vị sinh ra vì thế cũng không có điểm khởi đầu. Do đó, quý vị cứ chết đi và tái sinh sau đó. Hoàn toàn không thể có một loại thân người nào mà quý vị chưa từng là trong luân hồi [301]. Cũng hoàn toàn chẳng có nơi nào mà quý vị chưa từng sinh ra, cũng chẳng có người nào mà quý vị không phải từng là họ hàng, chẳng hạn là mẹ của quý vị. Trong *Du Già Sư Địa Luận (yogā-caryā-bhūmi)* của ngài Vô Trước có một đoạn kinh như sau¹:

Ta rất khó khăn để tìm ra nơi đâu mà người chưa từng sinh ra, chưa từng đi đến, hay là chưa từng chết tại đó trong quá khứ xa xưa. Ta rất khó khăn để tìm thấy bất cứ người nào trong quá khứ lâu dài mà đã chưa từng là cha, mẹ, chú, dì,

¹BA35 *yogā-caryā-bhūmi* (Sa'i dngos gzhi), D4034: Tshi 100b6-7. Về việc sử dụng thuật ngữ Sa'i dngos gzhi, xem Đại luận quyển 3, chú thích 45.

anh chị em, tu viện trưởng, đạo sư hay ai đó tương tự như đạo sư của người.

Hơn thế nữa, mọi chúng sinh trước đây không chỉ là mẹ của quý vị mà cũng sẽ là mẹ của quý vị trong tương lai đến vô số lần. Hãy quán chiếu về điều này và tin tưởng rằng mọi chúng sinh đều đã từng là các bà mẹ của quý vị. Khi quý vị đã phát triển vững chắc lòng tin này thì quý vị có thể dễ dàng nhớ được lòng tốt và những điều họ đã làm. Nếu quý vị không thể phát triển nó, quý vị sẽ không thể có nền tảng cho việc hồi tưởng lại lòng tốt của họ.

(ii) Nuôi dưỡng hồi ức về lòng tốt của họ

Bo-do-wa (Po-to-ba) nói rằng, sau khi quý vị nhận ra rằng tất cả chúng sinh đều từng là mình, quý vị sẽ nhanh chóng nhớ lại lòng tốt của họ, nếu ngay từ đầu quý vị đã nuôi dưỡng hồi ức về lòng tốt của mẹ mình trong đời này. Hãy làm như vậy ứng theo sự trình bày của ngài sau đây.

Hãy tưởng tượng một cách rõ ràng mẹ mình ở trước mặt. Hãy nghĩ vài lần như sau: “Bà không chỉ là mẹ mình trong đời này mà còn trong vô số đời trước từ thời vô thủy”. Là mẹ, bà bảo vệ quý vị khỏi mọi hiểm nguy và cho quý vị tất cả lợi ích và hạnh phúc. Đặc biệt trong đời này bà curu mang quý vị một thời gian dài trong bụng. Sau đó, khi quý vị là một đứa bé sơ sinh, không tự làm được bất cứ điều gì, bà giữ ấm cơ thể quý vị trong lòng và nâng niu quý vị trên tay. Bà cho quý vị bú và dùng miệng nhai thức ăn cho mềm để mớm cho quý vị, hút lấy nước mũi của quý vị và dùng tay mình dọn phân của quý vị. Như thế, theo nhiều cách khác nhau, mẹ nuôi dưỡng quý vị không mệt mỏi.

Hơn thế nữa, khi quý vị đói khát, bà cho quý vị ăn uống; khi quý vị lạnh, bà cho quần áo; khi quý vị nghèo khó, bà cho quý vị những thứ tài sản mà bà yêu thích. Thậm chí, hơn thế nữa, thứ bà cho quý vị không phải là những thứ bà giành được dễ dàng, mà là thứ bà đã dành giữ được với nhiều khôn khéo to tát khi mà

bà phải làm những hành động sai trái và mang lấy tiếng xấu và khổ đau [302].

Nếu quý vị bị ốm, bị đau hay trong nguy kịch, mẹ quý vị sẽ lựa chọn rằng thà bà bị ốm, thà bà bị đau còn hơn và bà có thể chết thay cho quý vị. Bằng cách đưa những cảm xúc này vào hành động, bà đã làm mọi thứ để xua tan các khó khăn. Nói tóm lại, hãy quán chiếu từng điếm một về việc bằng cách nào mẹ mình đã cung ứng sự giúp đỡ và hạnh phúc cũng như xua tan những hiểm nguy và đau khổ ở mức hiểu biết và khả năng tối đa của bà.

Bằng cách nuôi dưỡng ký ức về lòng tốt của mẹ mình, quý vị sẽ không chỉ nhớ bằng lời. Khi quý vị đã khởi lên những hồi tưởng như vậy, hãy nhận ra rằng, các bạn bè và họ hàng như cha quý vị chẳng hạn đều từng là mẹ của quý vị và hãy nuôi dưỡng sự ghi nhớ về lòng tốt của họ. Sau đó làm tương tự với những người mà quý vị có cảm xúc trung lập. Một khi quý vị đã có được một thái độ như vậy với họ, tương tự như với bạn bè của quý vị, hãy nhận ra rằng kẻ thù cũng đã từng là mẹ của mình và hãy nuôi dưỡng ký ức về lòng tốt của họ. Khi quý vị đã có thái độ này với kẻ thù, giống như là với mẹ mình, hãy nhận ra mọi chúng sinh trong mười phương đều là mẹ mình và sau đó dần dần với mức độ tăng lên, hãy nuôi dưỡng nỗi nhớ về lòng tốt của họ.

(iii) Nuôi dưỡng tâm nguyện đền đáp lòng tốt của các bà mẹ mình

Những chúng sinh này, những người mẹ tốt bụng của quý vị (người mà quý vị không nhận ra do quá trình chết và đầu thai), đang chịu khổ đau và không có nơi nương tựa. Không có gì xấu hổ hơn là việc hết sức để tự giải thoát cho mình khỏi luân hồi trong khi xem những chúng sinh này, những người mẹ của quý

vị, như là không quan trọng và bỏ rơi họ. Trong *Học Sinh Thư* của ngài Nguyệt Quan có viết¹:

Khi người thấy người thân đắm chìm trong bể luân hồi,
Và tựa như họ rơi vào biển lửa,
Không có gì thẹn hơn chỉ cố gắng giải thoát chính mình,
Và thờ ơ những ai mà người không biết do tiến trình sinh tử.

Vì vậy, hãy quán chiếu rằng: “Nếu bỏ rơi những chúng sinh tốt bụng như vậy là không phù hợp, thậm chí là với những người bất hảo, vậy làm sao cho đúng trong trường hợp của tôi đây?” và nhận lấy trách nhiệm đền đáp lòng tốt của họ. Trong cùng một bản văn có đề cập rằng²:

Một trẻ sơ sinh trong tay mẹ không thể làm gì
Và chỉ bú dòng sữa bởi lòng đầy yêu thương,
Với cùng tình yêu ấy, mẹ gánh bao điều khó .
Ai, dẫu là kẻ rất tệ, lại muốn bỏ mẹ mình? [303]
Ai, dẫu là người xấu xa, lại nỡ rời đi
Và bỏ rơi người đã cho người một mái ấm,
Đã chăm sóc chắt chiu con trẻ với lòng từ ái,
Là người chịu bao đắng cay và không chỗ tựa nương?

Trong *Tán Dương Công Đức Vô Lượng (Guṇāparyanta-stotra)* của ngài Triratnadāsa có đoạn³:

“Đó không phải cách của tôi nhằm giải thoát cho mình
trong khi bỏ rơi các chúng sinh này
Người mà vô minh mù quáng làm lu mờ toàn bộ trí thông
minh

¹BA36 *Sīṣya-lekha*: 95; D4183: Nge 52a1.

²BA37 Ibid: 96-97; D4183: Nge 52a1-3.

³BA38 *Guṇāparyanta-stotra*, D1155: Ka 196b3-4.

Và là bố mẹ, là con cái vốn phục vụ và yêu mến giúp đỡ mình”.

Nghĩ về điều ấy, tôi tha thiết nguyện sẽ giải thoát chúng sinh không người bảo vệ.

Có người băn khoăn nghi vấn: Làm sao ta có thể đền đáp sự giúp đỡ của họ?

Đáp: Bất kể bao nhiêu tài sản và hạnh phúc mà các bà mẹ quý vị có được trong luân hồi, tất cả đều đánh lừa mẹ quý vị. Vì vậy, quý vị cần đền đáp công ơn của họ, nghĩ rằng: “Trước kia, mẹ quý vị đã bị thương nặng vì sự điên rồ của những khổ đau ngự trị trong họ. Sau đó, tôi đã tạo ra thêm các khổ đau nữa cho những chúng sinh vốn đã bị đau khổ rồi, cứ như tôi bôi vôi sát muối vào vết thương vậy. Giờ đây, tôi sẽ đưa những chúng sinh khổ đau này vào con đường hạnh phúc của giải thoát, Niết-bàn”. Trong *Trung Đạo Tâm Luận (Madhyamaka-hṛdaya)* của ngài Thanh Biện có viết rằng¹:

Hơn thế nữa, tựa như sát muối
Vào vết thương những người bị sở hữu
Bôi điên rồ của cảm xúc khổ đau,
Tôi tạo thêm phiền não cho những ai bệnh vì đau khổ.
Lúc hiện nay, có gì nữa khác hơn niết-bàn
Để đền đáp công ơn của họ
Những người mà trong nhiều đời kiếp trước
Đã giúp tôi bằng thương mến và chiêu hầu?

Người ta nói rằng, lòng tốt không được đền đáp còn hơn cả việc gánh vác nặng nề của đại dương cộng với núi Tu Di và rằng việc

¹BA39 *Madhyamaka-hṛdaya* D3855: Dza2b2-3.

trả ơn người khác tạo ra sự tán thán của các thiện tri thức. Trong *Long Vương Cổ Kệ* (*Nāga-rāja-bherī-gāthā*) có nói rằng¹:

Cả đại dương, Tu Di và Trái đất
Không phải là một gánh nặng với ta. [304]
Trong khi đó không đền ơn người khác
Sẽ lại là gánh nặng lớn của ta.
Thiện tri thức luôn xưng tán những ai
Tâm thức họ không kích động hăng say,
Nhận thấy ra và đáp đền hành động ấy
Và những ai chẳng phí hoài lòng tha nhân tử tế.

Một cách toát yếu, mẹ của quý vị đã thiếu tinh trí, không thể duy trì an nhiên. Bà như người mù, không có sự dẫn dắt, và trong từng bước đi như thể bà đang tiến gần đến vách đứng kinh khủng. Nếu bà không thể đặt hy vọng vào đứa con của mình, thì ai nên nhận lấy trách nhiệm này? Nếu đứa con của bà không nhận lấy trách nhiệm giải thoát bà khỏi nỗi sợ hãi này, thì ai sẽ làm thế? Đứa con phải giúp bà giải thoát. Giống như vậy, sự điên rồ của những phiền não quấy rối sự an bình trong tâm thức của chúng sinh, tức những bà mẹ của quý vị. Vì vậy, họ đang thiếu tinh trí vì họ không thể kiểm soát tâm mình. Họ thiếu đi đôi mắt để nhìn thấy các ngã đường đi đến các trạng thái cao hơn [tái sinh làm người hay trời] và sự tốt đẹp chắc chắn [giải thoát hay toàn giác]. Họ không đạo sư thật sự, người chỉ dẫn cho những kẻ mù. Họ sẩy chân vì các hành động sai lầm của họ làm què quặt họ trong mọi thời điểm. Khi các bà mẹ này nhìn thấy bờ vực của vách đứng luân hồi nói chung và các cõi khổ đau nói riêng, tự nhiên họ trông vọng ở những đứa con mình, và những đứa con này có một trách nhiệm giúp mẹ thoát khỏi tình trạng đó. Vì vậy, với điều này trong tâm, hãy đền đáp công ơn của

¹BA40 *Nāga-rāja-bherī-gāthā*, {nghĩa là Các bài kệ về trống của Long Vương} D235: Sa 205b3-4.

những người mẹ mình bằng cách giúp họ thoát khỏi luân hồi. Trong *Bồ-tát Học Luận* của ngài Tịch Thiên có khẳng định¹:

Bị bồi rồi với khổ đau, bị mù do vô minh
Bị ngã trượt trong mỗi bước
Trên con đường vách đứng chênh vênh,
Người và kẻ khác luôn ném trái những khổ đau –
Mọi chúng sinh cũng đều khổ đau tương tự.

Mặc dù người ta nói rằng việc tìm kiếm lỗi lầm của người khác là không thích hợp và nhận ra những phẩm hạnh của họ dù là đơn giản nhất cũng rất tuyệt vời, ở đây điều thích hợp nhất là việc xem xét những người khác có cần sự giúp đỡ như thế nào.

2'' Phát triển thái độ quyết tâm vì lợi ích của tha nhân

Phát triển sự quyết tâm vì lợi ích của tha nhân gồm có ba phần:

1. Nuôi dưỡng tình yêu thương
2. Nuôi dưỡng lòng từ bi
3. Nuôi dưỡng sự kiên tâm nhất trí

(a) Nuôi dưỡng lòng yêu thương

Để hiểu về nuôi dưỡng lòng yêu thương, quý vị cần biết những chủ đề sau. Đối tượng của tình yêu thương là tất cả chúng sinh, những người mà không có hạnh phúc. Các khía cạnh chủ quan là việc nghĩ rằng: “Sẽ tốt đẹp làm sao nếu chúng sinh được hạnh phúc”, “Cầu mong hạnh phúc đến với họ” và “Tôi sẽ giúp họ hạnh phúc”. [305]

Liên quan đến lợi ích của tình yêu thương, *Định Vương Kinh* (*Samādhi-rāja-sūtra*) có đề cập²:

¹BA41 *śikṣā-samuccaya*, Vaidya 1961b: 195; D3940: Khi 194a5-6.

²BA42 trích dẫn từ *śikṣā-samuccaya*, D3940: Khi 171b2-3. Cf *Samādhi-rāja-sūtra*, Vaidya 1961a: 169; D127: Da115b6.

Luôn cúng dường những chúng sinh cao cả
Những vật phẩm cúng dường nhiều khôn kể
Nhiều tỷ đất đai cũng không thể sánh bằng
Một phần lợi ích của thái độ yêu thương

Người ta nói rằng lợi ích của tình yêu thương thì lớn lao hơn nhiều so với cúng dường to tát đến các bậc cao cả nhất [chư Phật và Bồ-tát]. Cũng như vậy, *Văn-thù-sư-lợi Phật Độ Trang Nghiêm Kinh* (*Mañjuśrī-buddha-kṣetra-guṇa-vyūha-sūtra*) có đoạn¹:

Ở vùng đông bắc là cõi đất của Đấng Chiến Thắng Buddhesvara {tên dịch nghĩa Tự Tại Vương Phật} gọi là “Cõi trang nghiêm bởi một ngàn vũ trụ”. Những chúng sinh ở đó có hạnh phúc giống như niềm hoan hỷ của một vị tăng trải nghiệm một sự tịch diệt. Nếu quý vị có thể khởi lên tình yêu thương ở đây trong cõi Diêm Phù Đề hướng về tất cả hữu tình chúng sinh chỉ đơn giản là trong một cái búng ngón tay, công đức có được sẽ vượt qua công đức giành được khi giữ đức hạnh trong sạch trong một tỷ tỷ năm. Vậy liệu có cần phải đề cập đến công đức duy trì thái độ yêu thương trong cả ngày lẫn đêm?

Hơn thế nữa, trong *Bảo Hành Vương Chính Luận* của ngài Long Thọ thuyết²:

Cúng dường ba trăm bát vật thực
Dù thực hiện ba lần mỗi ngày

¹BA43 *Ārya-Mañjuśrī-buddha-kṣetra-guṇa-vyūha-mahāyānā-sūtra*, {*Văn-thù-sư-lợi Phật Độ Trang Nghiêm Đại Thừa Kinh*} D59: Ga 262b4-263a1.

²BA44 Rā: 5.283-285; Hahn 1982: 88.

Vẫn không bằng một phần công đức
Của yêu thương chỉ trong khoảnh khắc.
Dù người chưa giải thoát bởi yêu thương
Người sẽ được tám phẩm tánh tốt:
Chư thiên và người sẽ yêu mến người,
Họ cũng sẽ luôn luôn bảo vệ người
Người sẽ có niềm vui và thoải mái về vật chất;
Chất độc và vũ khí không hại được người.
Người đạt mục đích không cần cố gắng,
Và tái sinh vào giới của Phạm Thiên.

Nếu quý vị có lòng yêu thương, thì chư thiên và con người sẽ yêu mến quý vị và tự nhiên bị thu hút về hướng quý vị. Hơn thế nữa, Đấng Chiến Thắng đã đánh bại đội quân của Ác ma nhờ sức mạnh của tình yêu thương, vì thế tình yêu thương là người bảo vệ tối thượng, và vv.... Vì vậy, mặc dù rất khó để phát triển tình yêu thương, quý vị cần phải nỗ lực làm như vậy. *Bồ-tát Học Luận* có nói rằng quý vị nên toàn tâm suy nghĩ về các câu kệ trong *Kim Quang Minh Kinh (Suvarṇa-prabhāsa-sūtra)*¹ trong đó thảo luận về việc nuôi dưỡng tình yêu thương và lòng từ bi. [306] Kinh đó cũng nói thêm rằng ít nhất quý vị nên tụng đọc và thiền về bài kệ sau đây của kinh này²:

Thông qua âm thanh tiếng trống vĩ đại của hào quang vàng
thiên liêng

¹Một số nơi dịch thành *Kinh Ánh Sáng Hoàng Kim*, trong khi tên thật sự nên đặt theo lối chữ thuần Việt là *Kinh Ánh Sáng Vàng*. Ở đây, chúng ta dùng lối đặt tên Hán-Việt cho thống nhất với hầu hết tên kinh điển Việt ngữ hiện tại đều dùng từ Hán-Việt.

²BA45 *Ārya-suvarṇa-prabhāsottama-sūtreन्द्रa-rāja-nāma-mahāyānā-sūtra*, D556: Pa 172a1.

Nguyện cho mọi khổ đau của những cõi thấp, những khổ đau mang đến bởi tử thân,
Những khổ đau của sự nghèo đói, và mọi khổ đau sẽ được xua tan
Trong cả tam thiên đại thiên thế giới.

Sau đây là các giai đoạn nuôi dưỡng lòng yêu thương. Đầu tiên, nuôi dưỡng tình yêu thương đến những người bạn. Sau đó, nuôi dưỡng tình yêu thương đến những người mà quý vị có cảm xúc trung lập. Kế đó, nuôi dưỡng tình yêu thương đến những kẻ thù của quý vị. Sau đó hãy nuôi dưỡng tình yêu thương dần dần đến tất cả chúng sinh.

Và sau đây là cách thức để nuôi dưỡng tình yêu thương. Quý vị chỉ có thể phát triển lòng yêu thương khi quý vị đã liên tục suy nghĩ về những chúng sinh bị hành hạ vì những khổ đau ra sao, hãy phát triển tình yêu thương bằng cách liên tục suy nghĩ về những chúng sinh thiếu hạnh phúc thế nào, cả bị ô nhiễm lẫn thuần khiết. Khi quý vị đã quen với điều này, quý vị sẽ tự nhiên mong muốn các chúng sinh được hạnh phúc. Thêm vào đó, hãy gọi ra nhiều dạng hạnh phúc trong tâm và sau đó hiển dâng cho các chúng sinh khác

(b) Nuôi dưỡng lòng từ bi

Để hiểu được về việc nuôi dưỡng lòng từ bi, quý vị phải hiểu biết về những chủ đề sau. Đối tượng của lòng từ bi là mọi chúng sinh vốn trải qua bất hạnh dù là bất cứ loại nào trong ba loại khổ¹. Khía cạnh chủ quan là nghĩ rằng: “Sẽ tốt đẹp làm sao nếu

¹Nhắc lại ba loại khổ bao gồm: (1) khổ vì đau đớn (khổ khổ), (2) khổ vì sự thay đổi (hành khổ) và (3) khổ vì duyên sinh (hoại khổ). Xem thêm chi tiết trong *Tứ Diệu Đế*. Chương hai. *Ba Loại Khổ*. Dalai Lama. Truy cập 24/12/2011.

<<http://www.quangduc.com/coban-2/374tudieude2.html>>.

mọi chúng sinh được giải thoát khỏi khổ đau”, và “Tôi sẽ khiến họ giải thoát khỏi khổ đau”. Các bước của sự nuôi dưỡng lòng từ bi là, đầu tiên nuôi dưỡng lòng từ bi hướng về những người bạn, sau đó hướng về những chúng sinh quý vị có cảm xúc trung lập và sau đó là những kẻ thù. Khi quý vị đã có lòng từ bi bình đẳng với những kẻ thù và những người bạn, hãy dần dần nuôi dưỡng nó hướng về tất cả mọi chúng sinh trong mười phương.

Theo những bài giảng về tri kiến, Liên Hoa Giới đã vạch ra con đường để tuân tự nuôi dưỡng tâm bình đẳng, tình yêu thương và lòng từ bi trong khi phân biệt các đối tượng cụ thể của thiên¹. Đây là một điểm cực kỳ quan trọng. Nếu quý vị rèn luyện những thái độ về sự bình đẳng, tình yêu thương và lòng từ bi thiếu hẳn việc phân biệt và chọn lấy các đối tượng cụ thể, mà chỉ dùng một đối tượng chung từ đầu, thì quý vị sẽ chỉ có vẻ tạo ra những thái độ này. Sau đó, khi quý vị cố gắng áp dụng chúng vào những cá nhân cụ thể, quý vị sẽ chẳng thể khởi tạo ra thái độ này hướng đến tất cả mọi người. Nhưng một khi quý vị đã có những kinh nghiệm chuyên đổi hướng về một cá nhân trong thực hành thiên của quý vị như giải thích trước đây, sau đó quý vị sẽ dần dần tăng lên số lượng cá nhân quý vị quán tưởng trong thiên. Cuối cùng, hãy lấy tất cả chúng sinh nói chung làm đối tượng thiên của mình. [307] Khi quý vị duy trì thực hành này trong thiên, quý vị sẽ tạo ra những thái độ đúng đắn, dù là với các cá nhân hay với một nhóm.

Sau đây là cách thức để nuôi dưỡng lòng từ bi. Hãy xem xét những chúng sinh này – những bà mẹ của quý vị – trải qua những đau khổ chung và riêng sau khi rơi vào luân hồi ra sao. Trước đây tôi đã giải thích điều này². Hơn nữa, nếu quý vị đã phát triển một nhận thức về những đau khổ chung và riêng của

¹BA46 Bk1, Tucci 1958: 500; D3915: Ki 23b4-7.

²BA47 LRCM: 209-232; *Đại luận* quyển 1: 268-295.

chính mình bằng cách rèn luyện trên lộ trình của một người trung căn, thì quý vị sẽ đánh giá được tình trạng của mình và nuôi dưỡng lòng từ bi hướng đến những người khác. Qua việc làm theo phương pháp này, quý vị sẽ dễ dàng sinh ra lòng từ bi. Việc xem xét những đau khổ của chính mình tạo ra lòng quyết tâm giải thoát. Nghĩ về những đau khổ của người khác tạo ra lòng từ bi. Tuy nhiên, nếu trước tiên quý vị không xem xét những đau khổ của mình, quý vị sẽ không thể đạt đến điểm quan trọng của thực hành.

Đây là những minh họa đơn giản về cách thiền ra sao. Những thiện tri thức nên thực hành chi tiết về một trăm mười khổ đau được quan sát bởi lòng từ bi. Điều này được giải thích trong *Bồ-tát Địa*¹.

Hơn thế nữa, người ta nói rằng, ý tưởng của các vị Bồ-tát về khổ đau trong thời gian nuôi dưỡng lòng từ bi là nhiều hơn ý nghĩ của các vị Thanh Văn, người mà nhận thấy khổ đau với một thái độ tỉnh ngộ – kiến thức tối hậu và thực tế của sự thật về khổ đau của các Thanh Văn. Nếu quý vị quán chiếu từ những quan điểm vô lượng về cách mà chúng sinh thiếu vắng hạnh phúc và gặp khổ đau, quý vị sẽ phát triển rất nhiều tình yêu thương và lòng từ bi. Hơn thế nữa, nếu quý vị nghĩ về điều này trong một thời gian dài, tình yêu thương và lòng từ bi của quý vị sẽ mạnh mẽ và vững chắc. Vì thế, nếu quý vị hài lòng với chỉ một ít giáo huấn cá nhân và bỏ quên việc tự làm quen với những giải thích về các kinh luận cổ điển, lòng từ bi và tình yêu thương của quý vị sẽ rất yếu.

Hơn thế nữa, sau khi quý vị đã phân biệt xuyên suốt các đối tượng của thiền theo các giải thích trước đây – lòng từ bi là gốc rễ ra sao, phát triển Bồ-đề tâm là cánh cửa của Đại thừa thế nào, và vv... – sau đó quý vị cần phải phân tích những giải thích này

¹BA48 Bbh, P5538: 190.5.1-192.1.1.

bằng trí huệ phân biệt và gọi ra những trải nghiệm sau khi duy trì chúng trong thiền. Quý vị sẽ không thể đạt được điều gì với những kinh nghiệm không rõ ràng xảy đến khi quý vị tiến hành một nỗ lực tập trung ngăn ngừa mà thiếu việc làm sáng tỏ chủ đề một cách chuẩn xác với sự hiểu của mình. Nên biết rằng điều này cũng đúng với những loại thực hành khác. [308]

Giai Trình Thiền phần một của ngài Liên Hoa Giới đưa ra phương pháp cho sự phát triển lòng từ bi¹:

Khi quý vị tự động cảm thấy lòng từ bi, vốn có mong ước chủ quan để hoàn toàn xóa tan những khổ đau của tất cả chúng sinh – giống như mong ước của bà mẹ được tẩy sạch những bất hạnh của đứa con yêu của bà – thì lòng từ bi sẽ hoàn thiện và vì thế được gọi là đại từ bi.

Ở đây, ngài Liên Hoa Giới nói rằng khi quý vị tự động cảm thấy lòng từ bi cho mọi chúng sinh giống như lòng từ bi của người mẹ đến với đứa con yêu dấu và bé bỏng của mình, thì quý vị sẽ có lòng đại từ bi toàn hảo tuyệt đối. Thông qua điều này, hãy hiểu phương pháp để phát triển lòng đại từ bi.

Lấy đoạn văn như điểm khởi đầu, ngài Liên Hoa Giới nói rằng²:

Khi quý vị hứa nguyện sẽ hướng dẫn tất cả chúng sinh bằng việc tự tạo duyên với lòng đại từ bi, quý vị khởi tạo được tâm giác ngộ một cách không tổn sức, vốn có được bản tánh của sự ước nguyện đạt đến giác ngộ hoàn hảo vô thượng.

Ở đây ngài nói rằng đại từ bi, điều mà ngài đã giải thích bên trên, là nguyên nhân cần thiết cho sự phát triển Bồ-đề tâm

¹BA49 Bk1, Tucci 1958: 500; D3915: Ki 23b7-24a1.

²BA50 Ibid. D3915: Ki 24a2.

nguyện. Cũng hãy hiểu điều này là một phương pháp cho sự phát triển Bồ-đề tâm. Hơn thế nữa, khẳng định này liên quan không chỉ đến việc phát triển tâm giác ngộ cho một người đã đạt đến lộ trình cao, mà cả liên quan đến việc phát Bồ-đề tâm cho những người mới bắt đầu. Trong *Đại thừa Tổng Luận* (*Mahāyāna-saṃgraha*) của ngài Vô Trước có đoạn¹:

Thứ mà có những thuộc tính của lòng tốt,
Năng lực của khao khát mong muốn vững bền
Luôn khởi thủy ba vô lượng kiếp
Của một vị Bồ-tát.

Vì thế thậm chí một vị Bồ-tát bắt đầu ba vô lượng kiếp của sự thực hành cũng phải phát triển Bồ-đề tâm như thế.

Bởi vậy, giả sử quý vị ở chỗ không gần gũi với những đối tượng này và quý vị chỉ đơn thuần là khởi tâm: “Nguyện cho con đạt đến Phật quả vì lợi ích tất cả chúng sinh, và để làm điều đó, con sẽ nuôi dưỡng phẩm hạnh này”. Quý vị có thể mắc một lỗi lớn khi giải trí bằng sự tự phụ sai lầm: “Tôi đã đạt được nó” với những thứ mà quý vị chưa hề đạt được. Sau đó nếu quý vị cho rằng tâm giác ngộ là giáo huấn cá nhân cốt lõi, tuy nhiên, thay vì rèn luyện trong nó, quý vị tìm kiếm một thứ gì khác và tu tập thứ đó, thì quý vị chỉ đang cho rằng đã vượt qua rất nhiều mức chứng ngộ khác nhau. [309] Nếu những ai biết về các điểm mấu chốt của Đại thừa nhìn thấy quý vị làm điều này, họ sẽ cười quý vị. Rất nhiều sách nói rằng những đứa con của các đấng Chiến Thắng vô thượng cũng rèn luyện Bồ-đề tâm như vậy trong nhiều kiếp lượng, coi đó là thực hành chính yếu quan trọng nhất. Cho nên có cần thiết để đề cập đến việc Bồ-đề tâm đó có thể âm ỉ đạt đến bởi những người không có gì hơn là một hiểu biết thiểu cận. Điều đó không có nghĩa là nó {Bồ-đề tâm} thật không thích hợp

¹BA51 *Mahāyāna-saṃgraha*, D4048: Rī 31b1.

để thiền trên các đạo pháp khác, nhưng điều đó nói lên rằng quý vị phải trì giữ sự rèn luyện tâm giác ngộ như là giáo huấn cốt lõi và duy trì nó trong thiền.

Có những người mà thậm chí không có bất cứ kinh nghiệm nào kể trên,¹ nhưng vẫn biết về các tu tập Đại thừa và có niềm tin vững chắc vào Đại thừa. Đầu tiên họ phát triển Bồ-đề tâm, nhận các giới thông qua các nghi lễ, và sau đó rèn luyện tâm Bồ-đề. Ví dụ, trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*² đầu tiên mô tả về việc tiếp thụ tâm giác ngộ và nhận các giới rồi sau đó tiếp nhận các giải thích chi tiết làm sao để thực hành Bồ-đề tâm trong bối cảnh ổn định thiền (một trong sáu Ba-la-mật-đa, vốn là các tu tập tiếp theo để phát khởi tâm giác ngộ). Tuy nhiên, để xác lập quý vị trở thành người tiếp nhận thích hợp cho các thực hành này, trước tiên quý vị phải rèn luyện nhiều loại thái độ trước đó. Sau khi quý vị đã rèn luyện tâm mình bằng cách nghĩ về các lợi ích, bằng cách thực hành bảy chi cúng dường³, bằng cách quy y, và

¹BA52 Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan (mChan: 587.6) nói rằng điều này chỉ đến LRCM: 308.08, một cách không dụng công phát sinh Bồ-đề tâm.

²BA53 BCA: 3.22-26.

³Bảy chi cúng dường có nguồn gốc từ các hạnh nguyện Phổ Hiền. Phần giảng giải nhắc đến ở đây là một số đoạn kệ có trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận* của Ngài Tịch Thiên. Đức Dalai Lama đã có một buổi thuyết giảng riêng về Phát Bồ-đề Tâm Nguyện và có chỉ dạy chi tiết về bảy chi cúng dường này. Trong đó bao gồm: (1) Đánh lễ và (2) cúng dường chư Phật, chư Bồ-tát, (3) Xin sám hối sai phạm của mình từ vô thủy, (4) Chia sẻ vui mừng về mọi hành vi công đức nhằm đem lại hạnh phúc cho chúng sinh, (5) Cầu xin chư Phật mười phương dùng giáo pháp để hóa độ chúng sinh, (6) Cầu xin chư Phật không nhập vô dư niết-bàn để cứu độ chúng sinh, (7) Xin hồi hướng tất cả công đức để tẩy trừ đau khổ của tất cả chúng sinh. *The Teaching on Aspirational Bodhicitta*. Dalai Lama. Tibetan Cultural Center. Bloomington, Indiana July 27, 1996. Truy cập 24/12/2011.

sau khi quý vị đã hiểu những cách rèn luyện này, thì quý vị phát triển niềm mong mỏi duy trì Bồ-đề tâm.

Một vài người nói đúng, dù chỉ thông qua việc thốt ra những ngôn từ rằng để tiến bộ trên con đường tu tập, quý vị cần phải tăng trưởng kiến thức về tánh Không. Để tiến bộ trên đường tu, tương tự vậy quý vị cần duy trì tâm giác ngộ trong thiền và sau đó tăng cường nó lên hơn nữa trong những cách đặc biệt hơn khi quý vị ở mức cao hơn, nhưng những người này không chỉ đơn thuần nói suông. Đây là độc đạo đã được đi qua của tất cả các đấng Chiến Thắng, tức là hai mươi hai loại Bồ-đề tâm¹ được dạy

<<http://www.bodhicitta.net/The%20Teaching%20on%20Aspiration%20Bodhicitta.htm>>.

¹ Các trạng thái Bồ-đề tâm được phân loại theo cách so sánh hình ảnh. Theo như bản luận *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Thích Hiện Quán Trang Nghiêm Phẩm* của ngài Sư-tử Hiền (skt. Haribhadra) thì 22 dạng Bồ-đề tâm, so sánh tương ứng và đặc tính là:

(1) nguyện ước – đất – đặc tính nền tảng của tất cả các pháp thiện đức

(2) ý tưởng – vàng ròng – không đổi cho đến khi giác ngộ

(3) ý tưởng đặc biệt – trắng non – tăng trưởng hoàn toàn tất cả các phẩm hạnh

(4) dụng công – lửa – đốt tan nhiên liệu của ngăn che bằng tam minh bao gồm túc mạng minh (thấy biết được các tiền kiếp), thiên nhãn minh (biết cái chết và tái sanh của các loài hữu tình) và lậu tận minh (đoạn trừ tất cả các tham dục lậu hoặc)

(5) bồ thí – kho châu báu lớn – thỏa mãn cho tất cả chúng sinh

(6) trì giới – đá quý – hỗ trợ đúng đắn các phẩm chất quý giá

(7) nhẫn nhục – đại dương – không bị quấy nhiễu bởi các sự kiện không mong muốn

(8) tinh tấn – kim cương – không thay đổi thông qua sự thuyết phục mạnh mẽ

(9) định lực từ thiền – vua của các ngọn núi – không chao động bởi những xao lãng

(10) trí huệ – dược thảo – làm bình lặng hoàn toàn các căn bệnh của ảo tưởng và che chướng

trong *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận*¹. Hãy hiểu những điều này từ sự giải thích của các nhà tiên phong vĩ đại liên quan đến cách làm sao tiến bộ trên con đường tu tập bằng hai phương tiện: tâm giác ngộ và trí tuệ về tánh không. [310]

(c) Nuôi dưỡng sự quyết tâm tuyệt đối

(11) phương tiện thiện xảo – hướng dẫn tinh thần – không bỏ rơi quyền lợi của chúng sinh trong mọi trường hợp

(12) cầu nguyện – viên ngọc ước – đạt được các thành quả mong muốn tương ứng

(13) năng lực – mặt trời – hoàn toàn chín muồi công đức trong tâm thức các đệ tử

(14) trí huệ cao thượng – nhạc thiên cung – chỉ ra giáo pháp làm cho đệ tử cảm hứng

(15) trí thấu suốt – đại vương – hoàn tất các lợi ích cho tha nhân thông qua năng lực vô ngại

(16) công đức và trí huệ – kho báu – như các kho báu của hai bồ tư lương

(17) các Pháp tương ứng với lớp giác ngộ – đại lộ – sẽ đi trên con đường mà các thánh nhân đi

(18) tử bi và tuệ giác siêu việt – ngọn núi – không rơi vào cả luân hồi lẫn niết-bàn, đi lại dễ dàng

(19) trì giữ và can đảm – dòng suối – bám trụ vào các pháp đã nghe và chưa nghe không mệt mỏi

(20) Pháp hội – âm thanh êm dịu – công bố một cách hài lòng các đệ tử mong muốn giải thoát

(21) độc đạo được đi qua – dòng sông – không khác khi tiến hành lợi ích cho tha nhân

(22) có được Pháp thân – mây – khả năng luôn có thể tiến hành 12 hành vi Phật như nhập cõi Đâu xuất hay Tịnh độ, nhập thai mẹ, tái sinh, có kỹ năng công nghệ, hỷ lạc với các đối ngẫu, phát triển từ bỏ thế tục và thành tu sĩ, tu tập khổ hạnh trong 6 năm, tu tập dưới chân cội bồ-đề, vượt thắng ma vương, toàn giác, chuyển pháp luân, và nhập Đại Bát-niết-bàn.

¹BA54 AA: 1.19-20, trích dẫn ở đây như là Pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos, Luận giảng về *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Luận* (*Prajñāpāramitopadeśa śāstra*).

Ở điểm kết thúc của thiền về tình yêu thương và lòng từ bi hãy nghĩ, “Chao ôi, những chúng sinh mà tôi hằng yêu quý này bị mất đi hạnh phúc và bị dày vò bởi những đau khổ; làm sao tôi có thể cho họ hạnh phúc và giải phóng họ khỏi khổ đau?” Nghĩ theo cách này, rèn luyện tâm quý vị ít nhất trong suy nghĩ như vậy để nhận lấy trách nhiệm giải phóng chúng sinh. Dù suy nghĩ này được miêu tả trong các hoàn cảnh của thực hành về đền đáp công ơn mẹ của quý vị; ở đây nó biểu thị rằng thật là chưa đủ để có lòng từ bi và tình yêu thương vốn chỉ nghĩ: “Sẽ tốt làm sao nếu họ có được hạnh phúc và được giải phóng khỏi khổ đau”. Vì, suy nghĩ này cho thấy trách nhiệm quý vị phải phát triển lòng từ bi và tình yêu thương để có khả năng tạo ra sự quyết tâm: “Tôi sẽ mang hạnh phúc và lợi lạc đến cho mọi chúng sinh”. Nó sẽ rất hiệu quả nếu quý vị thực hành điều này liên tục, luôn giữ chánh niệm về nó trong mọi hoạt động thể tục trong suốt giai đoạn hậu thời thiền và vv..., chứ không chỉ trong buổi thiền tập. *Giai Trình Thiền* phần hai của ngài Liên Hoa Giới có viết¹:

Hãy nuôi dưỡng lòng từ bi này hướng về tất cả chúng sinh trong mọi thời, dù quý vị trong thiền định hay trong các hoạt động khác.

Lòng từ bi ở đây chỉ là một ví dụ; quý vị cần phải làm y hệt vậy khi duy trì bất cứ loại thiền nào. Đạo sư vĩ đại Nguyệt Quan có nói rằng [trong *Tuyên Nhập Tung (Deśanā-stava)*]:²

Từ vô thủy, cây tâm thức
Đã thấm đượm mật đắng các khổ đau
Và người chẳng thể làm dịu ngọt vị ném của nó

¹BA55 Bk2, P5311: 31.2.3-4.

²BA56 *Deśanā-stava*, D1159: Ka206a5.

Thì làm sao một giọt nước của phẩm tánh tốt có thể làm ảnh hưởng?

Vì vậy ngài nói, chẳng hạn quý vị không thể làm cho thân cây Tig-ta to lớn và đấng trở nên ngọt hơn bằng cách đổ chỉ một giọt nước đường vào nó. Tương tự vậy, dòng tâm thức đã thấm sâu những cảm xúc đau khổ cay đắng từ thời vô thủy không thể thay đổi hoàn toàn chỉ với một sự nuôi dưỡng các phẩm tánh tốt của tình yêu thương, lòng từ bi và vv.... Bởi vậy, quý vị cần duy trì thiện của mình một cách liên tục.

b'' Rèn luyện lòng quyết tâm giác ngộ

Khi quý vị đã được truyền cảm hứng bởi những quá trình nêu ra trước đây và đã nhận thấy rằng quý vị cần giác ngộ vì lợi ích tất cả chúng sinh, quý vị sẽ phát triển ước muốn thành tựu nó. [311] Tuy nhiên, đó chưa phải là đủ. Đầu tiên, hãy tăng trưởng tín tâm càng nhiều càng tốt bằng cách quán chiếu những phẩm tánh tốt của thân, khẩu và ý của đức Phật và các hoạt động giác ngộ của ngài như đã được giải thích trong chương về quy y.¹ Sau đó, như đã được dạy rằng niềm tin là nền tảng cơ bản của ước nguyện, hãy phát triển niềm mong muốn đạt được những phẩm tánh tốt này từ sâu thẳm trái tim của quý vị và hãy mang lại một sự chắc chắn rằng đạt đến toàn trí ngay cả vì lợi ích của chính mình cũng là hoàn toàn cần thiết.

Mặc dù có nhiều nguyên nhân cho sự phát triển tâm giác ngộ, *Như Lai Trí Ấn Định Kinh* được trích trong *Giai Trình Thiện*, có nói rằng thật là đặc biệt nhất để phát triển nó cho chính quý vị, vượt qua bởi lòng từ bi.

c'' Nhận diện Bò-đề tâm, kết quả của sự rèn luyện

¹BA57 LRCM: 134-140; *Đại luận* quyển 1: 181-187.

Định nghĩa tổng quát về tâm giác ngộ theo sau ý nghĩa được đưa ra trong *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận*: [“Sự phát triển Bồ-đề tâm là mong muốn cho một sự giác ngộ toàn hảo vì phúc lợi của tha nhân”] được trích dẫn trước đó.¹ Liên quan đến các chương nhỏ, *Nhập Bồ-đề Hành Luận* theo cùng với phẩm *Hoa Nghiêm* và viết rằng đó là Bồ-đề tâm nguyện và Bồ-đề tâm hành.²

Chỉ như người ta phân biệt
Giữa mong muốn đi và đang đi
Tương tự thiện tri thức nên biết phân chia
Của hai thứ này theo thứ tự.

Mặc dù có rất nhiều bất đồng về hai loại đó là gì, hãy biết rằng nguyện ước là hoặc: “Xin cho con trở thành một vị Phật” hay: “Con sẽ thành Phật” vì lợi ích của tất cả chúng sinh và rằng chừng nào quý vị chưa nhận các giới [Bồ-tát], thì đó là {Bồ-đề} tâm nguyện vốn hiện diện, bất kể quý vị có tu tập trong hành động về Bồ thí {trì giới, ...} và vv.... Một khi quý vị thọ giới, tâm hiện diện là Bồ-đề tâm hành. *Giai Trình Thiền* phần một có đoạn.³

Bồ-đề tâm nguyện là ý định ban đầu: “Nguyện cho con thành Phật vì lợi ích của chúng sinh”. Bồ-đề tâm hành hiện diện một khi người nhận các giới và dẫn thân vào việc tích lũy các công đức và trí tuệ tối thượng.

Có rất nhiều tranh cãi xung quanh vấn đề này, nhưng tôi không thảo luận chi tiết chúng ở đây. [312]

¹BA59 LRCM: 291.14.

²BA60 BCA: 1.15; *Gaṇḍa-vyūha-sūtra*, D44: A 308a7-b1.

³BA61 Bk1, Tucci 1958: 503; D3915: Ki 25a3-4.

Chương 4: Hoán Chuyển Ngã-Tha

b' Rèn luyện dựa trên các giảng dạy từ đưa con của các đảng chiến thắng, ngài Tịch Thiên

1' Quán chiếu về những lợi lạc của việc hoán đổi giữa bản thân và người khác {hoán chuyển ngã-tha} và sai sót của việc không hoán đổi như vậy

2' Khả năng hoán chuyển ngã-tha nếu quý vị làm quen với ý nghĩ về việc làm như vậy

3' Các giai đoạn của thiền định về làm sao hoán chuyển ngã-tha

iii) Phương pháp tạo ra tinh thần giác ngộ



b' Rèn luyện dựa trên các giảng dạy từ đưa con của các đảng chiến thắng, ngài Tịch Thiên

Rèn luyện dựa trên các giảng dạy của đưa con của các đảng chiến thắng, ngài Tịch Thiên bao gồm ba phần:

1. Quán chiếu về những lợi lạc của việc hoán chuyển ngã-tha và lỗi lầm của việc không hoán chuyển như vậy.

2. Khả năng hoán chuyển ngã-tha nếu quý vị làm quen với ý nghĩ về việc làm như vậy.

3. Các giai đoạn của thiền định về làm sao hoán đổi giữa bản thân và người khác.

1' Quán chiếu về những lợi lạc của việc hoán chuyển ngã-tha và lỗi lầm của việc không hoán chuyển như vậy

Nhập Bồ-đề Hành Luận có viết¹:

Ai mong ước nhanh chóng bảo vệ

¹BA62 BCA: 8.120, 8.129-131.

Bản thân mình và cả tha nhân
Cần hoán đổi bản thân và người khác
Thực hành điều bí mật tuyệt vời này.

Và:

Niềm vui thế tục nào sánh được
Khởi lên từ mong ước vì hạnh phúc cho người
Khổ đau thế tục nào hơn được
Khởi lên từ mong ước hạnh phúc cho mình
Cần phải nói thêm điều chi nữa?
Hãy nhìn vào khác biệt giữa hai điều:
Người bình thường hành động cho bản thân;
Bậc hiền triết xử sự vì người khác.
Nếu người không thực sự chuyển đổi
Hạnh phúc của chính mình thay cho khổ đau của tha nhân
Người sẽ không đạt thành Phật quả
Và thậm chí ở trong luân hồi, người sẽ chẳng có niềm vui.

Hãy xem xét làm sao việc tự cho mình là trung tâm lại là cánh cửa cho mọi khổ đau và việc cho người khác là trung tâm lại là nền tảng của mọi sự tuyệt vời.

2' Khả năng để hoán chuyển ngã-tha nếu quý vị làm quen với ý nghĩ về việc làm như vậy

Lấy ví dụ về kẻ thù trở thành một người bạn. Đầu tiên, khi quý vị nghe thấy tên của kẻ thù, sự sợ hãi nổi lên. Sau đó quý vị hòa giải và trở thành những người quý vị thân đến mức khi người bạn mới này vắng mặt, quý vị sẽ thấy rất buồn. Sự đảo ngược này đến từ việc quý vị đã làm cho mình quen với một thái độ mới. Giống như vậy, vì thế nếu quý vị làm quen với cái nhìn dành chính mình như là quý vị hiện đang có cái nhìn dành người khác hiện tại [với thái độ thờ ơ] và các quan điểm dành người khác như quý vị đang dùng các quan điểm đó dành chính bản

thân quý vị [với một thái độ chăm nom], quý vị sẽ hoán đổi được bản thân và người khác. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* có viết:¹

Đừng quay lưng lại với khó khăn này
Dù người đã sợ hãi khi nghe tên ai đó
Giờ đây, nhờ sức mạnh của việc tạo duyên
Người không thích sự vắng mặt của người đó.

Và cũng viết:

Không hề khó khăn khi xem xét thân tôi
Với cách nhìn mà tôi hướng về thân người khác.

Vấn: Bởi vì thân thể người khác không phải thân thể quý vị, làm sao quý vị có thể phát triển một thái độ tương đồng mà quý vị có với chính mình?

Đáp: Thân thể của quý vị được sinh ra từ tinh cha và huyết mẹ.² Mặc dù nó được tạo ra bởi các phần của thân thể người khác, quý vị vẫn cứ tin nó là của mình bởi sự ảnh hưởng của các điều kiện trước đây. [313] Tương tự vậy, nếu quý vị trở nên quen với việc chăm nom người khác như quý vị làm với chính mình, quý vị sẽ nhìn nó theo quan điểm mà quý vị có với chính mình. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* có viết:³

Bởi vậy như khi người quan niệm “tôi”
Với liên hệ đến những giọt tinh cha
Và huyết người khác, nên người có thể tạo duyên
Cho việc chăm nom người khác như thể chính mình.

¹BA63 BCA: 8.119, 8.112cd.

²BA64 Về một trình bày về quá trình tái sinh, xem *Đại Luận* tập 1.

³BA65 BCA: 8.111.

Quán chiếu một cách xuyên suốt về những lợi lạc của việc đặt người khác làm trung tâm và những lỗi lầm của việc tự đặt mình làm trung tâm. Bằng cách đó quý vị sẽ tạo ra được một niềm vui lớn lao từ sâu thẳm trái tim khi thiên định về sự hoán đổi giữa bản thân và người khác. Sau đó hãy nhận ra rằng quý vị có thể thực sự tạo ra nó khi quý vị trở nên quen với nó.

3' Các giai đoạn thiên định về làm sao hoán chuyển ngã-tha

Các cụm từ “hoán đổi giữa bản thân và người khác” và “biến quý vị thành người khác và người khác thành quý vị” không chỉ ra một sự rèn luyện trong thái độ mà nghĩ rằng: “tôi là người khác” hay “mắt của người khác là của tôi”. Chúng cho thấy một sự thay đổi trong định hướng giữa hai trạng thái của tâm rằng tự chăm nom bản thân và thờ ơ kẻ khác, trong khi quý vị phát triển thái độ chăm nom người khác như quý vị đang làm với chính bản thân mình và thờ ơ bản thân như quý vị đang làm với người khác.

Vì thế, ngài Tịch Thiên có dạy trong câu trên rằng quý vị phải “hoán đổi những hạnh phúc của bản thân bằng khổ đau của người khác” nghĩa là coi việc chăm chút cho mình như kẻ thù và sau đó ngưng đi việc nhấn mạnh hạnh phúc cá nhân. Thêm vào đó, quý vị phải coi việc chăm nom người khác là phẩm tánh tốt, ngưng đi việc thờ ơ những khổ đau của người, và thay vào đó nhấn mạnh việc xóa đi khổ đau của họ. Nói tóm lại, lời khẳng định này nghĩa là quý vị cần xua tan những khổ đau của người khác trong khi không quan tâm đến hạnh phúc của chính mình. Có hai chương ngại trong sự rèn luyện thái độ hoán chuyển ngã-tha này:

1. Quý vị có sự phân biệt thứ bậc giữa người vốn hạnh phúc hay khổ đau – giữa mình và người khác – phân biệt họ như là sự khác biệt giữa xanh hay vàng. Sau đó, quý vị đạt được hạnh phúc và xua tan những khổ đau của bản thân bởi vì quý vị nghĩ

họ như là “của mình”, và thờ ơ hạnh phúc và khổ đau của người khác vì quý vị nghĩ rằng chúng “thuộc về người khác”.

Bởi vậy, phương thuốc cho vấn đề này là đừng tạo ra sự phân biệt giữa mình và người như là khác nhau một cách cốt lõi. Thay vào đó, hiểu rằng mình và người khác là phụ thuộc lẫn nhau như khi quý vị nhận biết về mình, quý vị biết về người; và khi quý vị biết về người khác, quý vị cũng biết về mình. Nó giống như khi nhận biết về ngọn núi gần và ngọn núi xa. Một cách tương đối với vị trí của quý vị ở đây, quý vị nghĩ rằng một ngọn núi ở đó thì xa, tuy nhiên khi quý vị đi đến ngọn núi ở xa này, quý vị sẽ nghĩ rằng nó ở gần. [314] Bởi vậy việc nhận biết về mình và về người khác không giống như nhận thức về màu sắc, vì, bất kể màu sắc liên quan đến cái gì, quý vị nhận biết đó chỉ là màu xanh và không biết đến vài màu khác. Hơn thế nữa, trong *Bồ-tát Học Luận* của ngài Tịch Thiên có viết:¹

Bằng cách trở nên quen với sự bình đẳng giữa ta và người,
Tâm giác ngộ sẽ trở nên bền vững.
Ta và người đều phụ thuộc lẫn nhau
Như bờ này và bờ kia của một con sông, chúng đều là sai.
Bờ bên kia không tự nó là “kia”
Với một ai khác, nó lại là “bờ này”
Tương tự vậy, “ta” không tồn tại tự riêng mình nó

¹Uẩn (skt. skandha) là các yếu tố kết thành con người bao gồm 5 uẩn: (1) sắc hay lục căn (skt. rūpa) – các giác quan gồm mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý; (2) thọ (skt. Vedanā) – các loại cảm xúc; (3) tưởng (skt. saṃjñā) các tri giác nhận biết gồm màu sắc, âm thanh, mùi, vị, cảm giác, và ý thức; (4) hành (skt. saṃskāra) những hoạt động tâm lí sau khi có tưởng, ví dụ chú ý, đánh giá, vui thích, ghét bỏ, quyết tâm, tỉnh giác ... ; (5) thức (skt. Vijñāna) sáu thức nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức. *Ngũ uẩn*. Wikipedia.org. Truy cập 26/12/2011.

<http://vi.wikipedia.org/wiki/Ng%C5%A9_u%E1%BA%A9n>.

Với ai kia, nó lại là “người khác”.

Bởi vậy, ngài Tịch Thiên có chỉ ra rằng ta và người chỉ được thừa nhận trong một tham chiếu cụ thể và không tồn tại một cách bản chất.

2. Quý vị cần loại bỏ chướng ngại về ý nghĩ rằng: “Tôi sẽ không cố gắng để xoa tan những khổ đau của người khác bởi vì khổ đau của người khác không gây hại cho tôi”. Nó sẽ giống như không tích lũy tài sản khi quý vị còn trẻ vì chẳng sợ hãi tuổi già vì quý vị nghĩ khổ đau khi già sẽ không làm hại quý vị trong tuổi trẻ. Hoặc, như được nói trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*,¹ nó sẽ giống như là không làm dịu vết đau ở chân của quý vị bằng bàn tay, vì chân của quý vị là “khác”. Già và trẻ (hay tương tự là, kiếp trước và kiếp sau) chỉ là các minh họa; nguyên lý này cũng áp dụng cho buổi sáng và tối, ngày trước và sau và vv....

Vấn: Nhưng tuổi già và tuổi trẻ là một dòng tiếp nối, còn chân và tay là một uẩn², vậy chúng đâu có tương đồng với bản thân và người khác?

Đáp: “dòng tiếp nối” và “uẩn” được chỉ ra trong nhiều thời điểm và trong nhiều bộ phận; chúng không có một bản ngã đầy đủ. “Bản ngã” của chính quý vị và “bản ngã” của người khác phải phải được khẳng định với một uẩn và một dòng tiếp nối, nên ta và người không được xác lập theo phương cách của một bản chất vốn có thể được khẳng định một cách độc lập.

Tuy nhiên, từ thời vô thủy, quý vị đã thấy những khổ đau của chính mình là không thể chịu đựng nổi bởi vì quý vị đã được tạo duyên bởi việc tự chăm nom mình. Vì thế, nếu quý vị trở nên

¹BA67 BCA: 8.99, 101.

²BA66 *sikṣā-samuccaya*, Vaidya 1961b: 191; D3940: Khi 192a4-5.

được tạo duyên với việc chăm nom người khác, quý vị sẽ khởi lên được thái độ về việc thấy khổ đau của người khác là không thể chịu đựng nổi.

Sau khi quý vị loại bỏ những chướng ngại để hoán đổi bản thân và người khác theo cách này, con đường thực sự để thiên định là như sau. [315] Vượt ra ngoài bám chấp vào bản thân, thái độ yêu thương chính mình sẽ tạo ra nhiều điều không mong muốn từ suốt thời vô thủy đến nay. Mặc dù quý vị muốn làm điều gì đó hoàn hảo cho mình, quý vị nhấn mạnh vào phúc lợi của mình và xác tiến các phương thức không đúng đắn. Quý vị đã giành vô số kiếp để làm điều này, nhưng chưa hề đạt được chút mục đích nào cho mục đích của mình và cho người. Không những không đạt được những điều này, quý vị còn bị dày vò bởi khổ đau. Nếu quý vị thay thế những bận tâm về hạnh phúc cá nhân bằng hạnh phúc của người khác, quý vị chắc chắn sẽ trở thành một vị Phật từ rất lâu rồi, và đã hoàn thành các mục tiêu của mình cũng như của tha nhân một cách hoàn bị và toàn hảo. Bởi vì quý vị đã không làm điều này, quý vị đã sử dụng thời gian một cách vô ích và vất vả.

Hãy quyết định chắc chắn bằng cách nghĩ rằng, “Bây giờ tôi hiểu những lỗi lầm của việc yêu thương chính bản thân và lợi ích của việc yêu thương người khác. Với rất nhiều nỗ lực, nương tựa vào chánh niệm và tỉnh giác, tôi sẽ không yêu thương bản thân nữa, kẻ thù lớn nhất của tôi, và tôi sẽ không cho phép những yêu thương tự ngã tiềm tàng khởi lên”. Theo cách này, hãy liên tục dừng việc yêu thương tự thân. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* có nói:¹

Tự yêu thương bản thân tất đã hại tôi
Vô số đời trong cõi luân hồi

¹BA68 BCA: 8.154 cd, 8.155, 8.157.

Ngươi! Ôi cái tâm, mặc dù ngươi đã giành vô số kiếp
Muốn hoàn tất phúc lợi cho riêng mình,
Qua khó khăn vô cùng như thế
Ngươi chỉ nhận về sự khổ đau.

Và:

Nếu ban đầu ngươi đã hành xử vì hạnh phúc người khác
Điều kiện này vốn thiếu đi
Hạnh phúc hoàn hảo của Phật quả
Đã không thể xảy ra

Vì thế, đừng tự cho mình là trung tâm cũng đừng ủng hộ cho xu hướng này. Quý vị cần rèn luyện nhiều nữa trong thái độ sẵn sàng bố thí cho tất cả chúng sinh thân thể, nguồn tài lực và gốc rễ của đức hạnh của mình; và quý vị phải làm việc vì phúc lợi của những người mà quý vị cho đi những thứ này. Thật là sai lầm khi làm ngược lại, bởi vậy đừng có thái độ nhìn thân thể, nguồn tài lực và mọi gốc rễ của thiện đức của mình như là cho các mục đích riêng quý vị thôi. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* nói:¹

“Tôi bị kiềm chế bởi tha nhân”;
Ngươi! Ôi cái tâm, hãy biết chắc chắn điều này
Bây giờ đừng nghĩ đến điều chi khác
Ngoài hạnh phúc của tất cả chúng sinh. [316]
Thật là sai khi đạt mục đích riêng mình
Nhãn, nhĩ, ... tôi, chịu kiềm chế từ người khác
Bởi vậy, không đúng khi làm điều sai với tha nhân
Nhãn, nhĩ, ... tôi, đều vì hạnh phúc của họ.

Nếu quý vị đánh mất ý nghĩ rằng thân thể và những thứ khác của quý vị đều là vì hạnh phúc của người khác và nghĩ rằng chúng là

¹BA69 BCA: 8.137-138.

vì hạnh phúc riêng quý vị, hoặc nếu quý vị thấy chúng là các tác nhân về thân, khẩu và ý gây hại cho người khác, thì hãy dừng lại việc nghĩ như thế bằng cách quán chiếu về cách nào mà điều này trước đây đem lại cho quý vị sự gây hại vô lường và cách nào mà quý vị vẫn mắc lỗi lầm trong khuôn khổ sự trình hiện hữu ích của nó, vốn là sai lạc. Nếu quý vị bị kiểm soát bởi cách nghĩ sai lầm này, nó sẽ chỉ tạo ra những khổ đau không thể chịu đựng nổi. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* có viết:¹

Khi người [yêu chính bản thân mình] tàn phá ta trước kia,
Đó là một lần nữa.
Bây giờ, ta nhận ra người; người sẽ đi đâu?
Xua tan ý tưởng,
“Ta vẫn có phúc lợi riêng mình”.
Ta đã bán người [tâm ta] cho kẻ khác.
Đừng chán nản, hãy cho đi năng lượng của người.
Nếu ta trở nên bất cần
Và không đem người cho chúng sinh
Người chắc chắn đem ta qua
Với người giữ địa ngục.
Bởi vậy người đã cho ta
Một thời gian dài khổ đau
Giờ ta nhớ lại những hận thù
Ta sẽ phá hủy ý tưởng ích kỷ của người.

Tương tự vậy, khi quý vị quán chiếu nhiều lần về lợi ích của việc yêu thương người khác, quý vị sẽ tạo ra được sự tha thiết lớn lao từ sâu thẳm trong tim. Hãy dừng thái độ hiện tại không quan tâm đến người khác và giữ không để điều này khởi lên. Thông qua triu mến coi người khác là đáng yêu nhiều như quý vị có thể, phát triển thái độ mà yêu thương người khác đến mức

¹BA70 BCA: 8.169-172.

mà quý vị yêu thương bản thân trước kia – “Yêu thương người khác như quý vị làm với chính bản thân mình”.¹

Đề tạo ra được thái độ yêu thương chúng sinh theo cách này, quý vị cần nhớ về lòng tốt của họ hay nhận ra rằng họ giúp quý vị. Ví dụ một khi người nông dân thấy rằng, thông qua việc gieo trồng các hạt giống khỏe mạnh, họ sẽ thu hoạch một vụ mùa tốt tươi, họ sẽ đánh giá cao đất màu mỡ. [317] Giống như vậy, một khi quý vị chắc chắn rằng quý vị sẽ đạt được tất cả các hoàn thiện tạm thời và tối hậu thông việc gieo trồng các hạt giống bố thí, và vv... trên cánh đồng chúng sinh, quý vị sẽ yêu thương người khác. Hãy quán chiếu về điều này. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* có viết:²

Chúng sinh và các Như Lai là tương tự –
Từ họ người đạt những phẩm tánh Phật-đà
Sao người lại không kính trọng cả chúng sinh
Như người đã kính các đấng chiến thắng?

Liên quan đến điều này, việc giết hại chúng sinh dẫn quý vị xuống ba cõi khổ đau. Nếu quý vị cứu chúng sinh thoát chết, quý vị sẽ sinh về một cõi hạnh phúc và sống rất lâu ở đó. Tương tự như vậy, trộm cắp hay cho đi nguồn tài lực của quý vị, thù ghét hay vun bồi tình yêu thương và lòng bi mẫn, sẽ tạo ra những kết quả lần lượt là tái sinh vào những cõi khổ đau hay là những cõi hạnh phúc. Quán chiếu cụ thể rằng quý vị cần tập trung lên các chúng sinh như khi quý vị phát triển tâm giác ngộ, và bằng cách đạt được tâm Bồ-đề vì lợi ích của tất cả chúng sinh, quý vị sẽ đạt đến Phật quả - vì thế điều này phụ thuộc vào chúng sinh. Hãy quán chiếu về việc làm cho bố thí, và các đức hạnh khác đến mức toàn thiện trong sự phụ thuộc vào chúng

¹BA71 BCA: 8.136d.

²BA72 BCA: 6.113.

sinh như được dạy trong các chương về sự cần thiết làm cho chúng sinh hạnh phúc. *Bồ-đề Tâm Luận* của ngài Long Thọ có đoạn:¹

Những hậu quả mong và không mong muốn có –
Một cuộc đời trong cõi phúc hay khổ trong giới Ta-bà
Khởi lên qua các ích lợi và hiểm nguy
Mà người làm với cả thầy chúng sinh.
Nếu người đạt Phật quả vô song
Trong sự phụ thuộc vào các chúng sinh,
Sao lại ngạc nhiên rằng trong ba cõi
Nguồn gốc của mọi chư thiên và người.
Đều dựa vào Phạm Thiên, Đế Thích, Hắc Thiên
Và các vị hộ pháp của cả thế gian
Cũng đều phát khởi lên qua cách
Chỉ giúp đỡ các chúng sinh?
Tất cả mọi khổ đau
Mà chúng sinh đang nếm trải
Như súc sinh, quý đói, và địa ngục
Đều đến từ sự làm hại chúng sinh.
Các khổ đau của thiếu ăn
Khát uống, bạo lực và tra tấn
Vốn khó mà đảo ngược và cạn khô
Là kết quả của làm hại chúng sinh. [318]

Mục đích của Thanh Văn thừa thì thấp hơn bởi vì họ không nhấn mạnh vào hạnh phúc của người khác, trong khi Phật đạt đến kết quả cuối cùng bởi vì ngài nhấn mạnh vào hạnh phúc của người khác. Người ta nói rằng khi quán chiếu theo nguyên tắc

¹BA73 *Bodhicitta-vivaraṇa*: 77-80, Lindtner 1986: 206-208; D1801: Nya 41a5-b1.

này, quý vị không nên ngay cả tham chấp vào phúc lợi riêng của bản thân dù chỉ trong một chốc lát. *Bồ-đề Tâm Luận* có viết:¹

Với những nỗ lực xua tan như một liều thuốc độc
Việc thiếu đi quan tâm đến chúng sinh của người
Phải chăng Thanh Văn không đạt được sự giác ngộ thấp hơn
Bởi vì họ thiếu đi sự quan tâm?

Bằng cách không từ bỏ chúng sinh
Chư Phật toàn hảo đạt thành giác ngộ.
Một khi các Bồ-tát xác minh các kết quả
Khởi lên từ việc giúp đỡ và không giúp đỡ
Làm sao các ngài có thể trong một chốc lát
tham chấp vào hạnh phúc của bản thân?

Bởi vậy, sau khi các đấng con của các đấng chiến thắng hiểu rằng hoàn toàn tập trung đến lợi ích tha nhân và mục đích của giác ngộ khởi lên từ cây mầm của Bồ-đề tâm, và sau khi các ngài đã thấy gốc rễ của nó là lòng từ bi, thì các ngài sẽ chỉ tập trung nhiều vào việc vun bồi lòng từ bi này. Các ngài trở nên có duyên đầy đủ với nó sao cho lòng từ bi và tâm Bồ-đề của các ngài trở nên vững chắc. Do đó, các ngài không thể giúp ngoại trừ việc tiến hành các hoạt động đòi hỏi khó khăn thử thách lớn lao. *Bồ-đề Tâm Luận* cũng viết:²

Kết quả của giác ngộ chỉ vì lợi ích tha nhân
Lớn lên từ mầm non của tâm giác ngộ
Đều có nền tảng là lòng từ bi vững chắc
Đây là việc chư Bồ-tát luôn vun bồi
Người ổn định điều này qua việc tạo duyên
Dù ban đầu sợ hãi bởi khổ đau của người khác

¹BA74 Ibid: 82cd-84, Lindtner 1986: 208; D1801: Nya 41b1-3.

²BA75 Ibid: 85-87ab, Lindtner 1986: 208-210; D1801: Nya 41b3-4.

Sau đó bỏ cả hạnh phúc của hỷ lạc trong thiền định
Và nhập vào Địa ngục Vô Gián.
Thật là ngạc nhiên! Thật đáng tán dương!
Đó là con đường tối cao của các chúng sinh siêu việt.

Bây giờ hãy phát triển sự chắc chắn về những phương pháp này
qua giá trị về các câu nói của các đấng siêu việt, như sau:

Ngài Atisa nói rằng: “Tây tạng nhận biết ‘các vị Bồ-tát’ nào mà
không biết cách rèn luyện trong tình yêu thương và lòng bi
mẫn”. Một người hỏi: “Vậy thì làm sao mà các vị Bồ-tát thực
hành?” Ngài đáp, “Họ phải rèn luyện theo từng giai đoạn ngay
từ đầu”. [319]

Lang-ri-tang-ba (Glang-ri-thang-pa) nói: “Sha-bo-ba (Shva-bo-
pa) và ta có mười tám kỹ năng thuộc về con người và một kỹ
năng về con ngựa, tổng cộng là mười chín.¹ Các kỹ năng của
con người chỉ đơn giản là phát triển tâm Bồ-đề cao nhất và sau
đó học để làm bất cứ điều gì vì lợi ích của chúng sinh. Kỹ năng
về con ngựa là: bởi vì yêu thương chính bản thân mình sẽ làm
cho tinh thần giác ngộ không thể khởi lên, làm mất ổn định tâm
Bồ-đề đã phát khởi và ngăn cản sự tăng trưởng của nó, hãy rèn
luyện bằng cách tránh xa việc yêu thương bản thân và làm điều
gì quý vị có thể để gây hại cho tâm Bồ-đề đó. Yêu thương chúng
sinh và làm bất cứ điều gì quý vị có thể để giúp đỡ họ”.

¹BA76 Ngag-dbang-rab-brtan (mChan: 612.3-5) giải thích rằng các kỹ
năng của con người là để duy trì bạn bè, còn của con ngựa là để
vượt qua kẻ thù. Mười tám điều không cần được liệt kê bởi vì
nguyên nhân của tinh thần giác ngộ là chúng sinh – tức bạn bè
của chúng ta – và vì thế mười tám điều ám chỉ đến chúng rất
nhiều hay bao quát. Ngụ ý của kỹ năng của con ngựa ý nói kẻ thù
của chúng ta chỉ có một – tức là việc tự yêu thương bản thân.

Nal-jor-ba-chen-po (rNal-'byor-pa-chen-po) đã giải thích cho Geshe Drom-don-pa rằng ngài đã có điều này và rằng việc định từ thiện mà ở đó năng lượng cân bằng thâm thấu, và vv.... Geshe đáp rằng, “Thậm chí nếu người đã thiện định bị phân tâm bởi tiếng trống lớn bên tai, nếu người không có tình yêu thương, lòng từ bi và tâm giác ngộ, người sẽ sinh vào một nơi mà để tránh nơi đó người phải sám hối ngày đêm”. Drom-don-pa nghĩ rằng Nal-jor-ba-chen-po đang xúc tiến để khiến tái sinh trong một trạng thái không có sự nhân nhã, như là tái sinh làm một chúng sinh bình phàm trong cõi vô sắc hay tương tự.

Kam-lung-pa (Kham-lung-ba) nói rằng, “Thông qua việc không ưa thích chúng sinh của chúng ta, tức là điều quan trọng nhất, thì chúng sinh sẽ làm tương tự [ví dụ, không mang đến những ích lợi của các đức hạnh] lên chúng ta”.

Dù quý vị có cấy trồng các cội rễ của Đại thừa hay không, dù quý vị có bước chân vào Đại thừa một cách chân thành hay không, tất cả đều dựa trên những điều này [tình yêu thương, lòng từ bi, chăm nom người khác và những điều như thế]. Bởi vậy, hãy luôn xem xét rằng quý vị nên làm gì để phát triển chúng. Thật là tuyệt vời nếu quý vị có phát triển chúng; nếu không, đừng để ở nguyên như vậy. Luôn nương tựa vào vị thầy, người ban loại chỉ dạy này. Luôn liên kết với bạn bè người đang rèn luyện tâm theo cách này. Thường xuyên đọc các kinh điển và các luận giải miêu tả chúng. Tích lũy những nguyên nhân cho những điều này. Dọn sạch những chướng ngại ngăn cản điều này. Hơn thế nữa, nếu quý vị rèn luyện tâm theo cách này, quý vị chắc chắn sẽ đạt được tất cả các hạt giống cho việc phát triển các điều này, bởi vậy công việc là không quá lớn lao; hãy hoan hỷ trong nó. Đức Trưởng Lão [Atiśa] nói rằng:¹

¹BA77 *Mahāyāna-patha-sādhana-varṇa-saṃgraha*, D3964: Khi 300a6-7.

Ai mong muốn bước vào cánh cửa các giáo pháp Đại thừa
Nên phát triển thông qua nỗ lực vượt các đại kiếp
Tinh thần giác ngộ, tựa như mặt trời xua tan bóng tối
Và mặt trăng làm dịu sự dày vò của sức nóng. [320]

iii) Phương pháp tạo ra tâm giác ngộ¹

Hãy hiểu phương pháp tạo ra tâm giác ngộ như đã giải thích trước đây.²

¹BA78 Đầu đề này không được lặp lại trong bản văn tiếng Tạng ở đây, (LRCM: 320) nhưng được thêm vào vì sự nhất quán. Nó đã được đưa ra trước đây tại LRCM: 289.8.

²BA79 LRCM: 308.

Chương 5: Lễ Phát Tâm Bồ-đề

- iv) Làm sao để tạo ra Bồ-đề tâm thông qua các nghi lễ
- a' Đạt đến điều mà quý vị chưa đạt được
 - 1' Người mà trước người đó quý vị phát khởi Bồ-đề tâm
 - 2' Những cá nhân khởi tạo ra tâm giác ngộ
 - 3' Làm sao để tham gia vào một nghi lễ phát Bồ-đề tâm
 - a'' Sự chuẩn bị cho nghi lễ
 - 1'' Tiến hành các thực hành đặc biệt để quy y
 - (a) Sau khi đã trang hoàng nơi tổ chức lễ và thiết lập các vật biểu tượng của Tam Bảo, sắp xếp vật cúng dường
 - (b) Thỉnh cầu và quy y
 - (c) Bắt đầu giới nguyện quy y
 - 2'' Tích tập công đức
 - 3'' Thanh tịnh thái độ
 - b'' Nghi lễ chính thức
 - c'' Phần kết thúc của nghi lễ



iv) Làm sao để phát khởi Bồ-đề tâm thông qua các nghi lễ
Đức Trưởng Lão dạy rằng:¹

Những ai mong muốn rèn luyện sau khi đã phát khởi Bồ-đề tâm
Hãy vun bồi với sự nỗ lực trong thời gian dài
Bốn nền tảng của Phạm Thiên – tình yêu và những điều
tương tự.¹

¹BA80 *Mahāyāna-patha-sādhana-varṇa-saṃgraha*, {Đại Thừa Đạo Thành Tựu Pháp Hạng Tập} D3954: Khi 300a7.

Bởi đó họ xua tan mọi bám chấp và tị hiềm
Và phát khởi tâm giác ngộ qua lễ nghi chân chính.

Một khi quý vị đã rèn luyện tâm mình theo cách này và có một sự chắc chắn về việc phát triển Bồ-đề tâm, hãy tham gia vào một buổi lễ để phát khởi nó.

Sự giải thích việc làm sao có thể khởi sinh tâm giác ngộ thông qua một buổi lễ gồm có ba phần:

1. Đạt được cái mà quý vị chưa đạt được
2. Duy trì và không làm suy giảm điều quý vị đã thành tựu (chương 6)
3. Phương pháp để sửa chữa Bồ-đề tâm nếu quý vị làm nó suy giảm (chương 6)

a' Đạt đến điều mà quý vị chưa đạt được

Đạt được Bồ-đề tâm thứ mà quý vị chưa hề đạt được gồm có ba phần:

1. Người mà trước người đó quý vị phát khởi Bồ-đề tâm
2. Những người phát khởi tâm giác ngộ
3. Làm sao để tham gia vào một nghi lễ phát khởi Bồ-đề tâm

1' Người mà trước người đó quý vị khởi phát khởi Bồ-đề tâm

Riêng một lời dạy trong *Đạo Sư Sở Tác Thứ Đệ (Guru-kriyā-krama)*² có đoạn, người mà trước mặt người đó quý vị phát khởi Bồ-đề tâm nên là “một bậc đạo sư có đủ phẩm chất”, đức Trưởng Lão đã không giải thích gì thêm. Các vị thầy trước đó từng khẳng định người mà trước mặt người đó quý vị phát tâm giác ngộ chỉ có Bồ-đề tâm nguyện và duy trì giới của Bồ-đề tâm

¹BA81 Bốn nền tảng cơ bản của Phạm Thiên (tsangs pa'i gnas; brahmā-vihāra) là tứ vô lượng tâm từ, bi, hỷ và xả.

²BA82 *Guru-kriyā-krama* {nghĩa là Các Giai Tầng Hoạt Dụng của Thiện Xảo Sư}, D3977: Gi 256b2.

nguyện đó là chưa đủ, mà người ấy phải có các giới về Bồ-đề tâm hành. Điều này phù hợp với Jetāri, người từng nói rằng, “Sau khi quý vị đã đến trước một vị thầy người mà có giới nguyện Bồ-tát ...”¹. *Thập Giáo Pháp Kinh (Daśa-dharmaka-sūtra)* có đề cập² đến các vị Thanh Văn trong khuôn khổ của việc phát Bồ-đề tâm sau khi người khác đã khích lệ vài người phát khởi Bồ-đề tâm đó. Điều này được kể ra ám chỉ đến những cá nhân được khích lệ bởi những người khác để phát khởi Bồ-đề tâm sau khi các vị Thanh Văn đã khuyến khích và phát khởi trong họ một ý tưởng về sự tỉnh ngộ với luân hồi. Các vị Thanh Văn không hề tiến hành nghi lễ.

2’ Những người phát khởi Bồ-đề tâm

Nói chung, như ngài Jetāri nói,³ những người phát khởi Bồ-đề tâm là những “đứa con của một dòng truyền thừa tuyệt hảo, những người rất tốt về thân và tâm”. Bởi vậy, tất cả chư thiên, long, và vv..., những người mà tinh thần và thể chất phù hợp với việc khởi lên Bồ-đề tâm nguyện là người thích hợp để phát khởi Bồ-đề tâm. Tuy nhiên, *Bồ-đề Đạo Đăng Luận (Bohdi-mārga-pradīpa-pañjikā)* nói rằng, tại điểm này⁴, “Họ [những người phát khởi tâm giác ngộ] chán ngán luân hồi, không quên về cái chết và có đại bi và đại trí”. Bởi vậy, những người phát khởi Bồ-đề tâm đã rèn luyện tâm mình trong các giai đoạn của đạo pháp như đã giải thích trước đây⁵ và vì thế đạt được các kinh nghiệm chuyển hóa liên quan đến Bồ-đề tâm. [321]

¹BA83 *Bodhicittotpāda-samādāna-vidhi* (nghĩa là Nghi lễ phát tâm Bồ-đề), D3968: Gi 242a1.

²BA84 *Ārya-daśa-dharmaka-nāma-mahāyānā-sūtra*, {*Thập Pháp Đại Thừa Kinh*} D53: Kha 168a4-5; cf. Bk1, Tucci 1958: 500; D3915: Ki 24a3-4.

³BA85 *Bodhicittotpāda-samādāna-vidhi*, D3968: Gi 241b7-242a1.

⁴BA86 *Bohdi-mārga-pradīpa-pañjikā*, D3948: Khi 247a5-6.

⁵BA87 LRCM: 292-320.

3' Cách thức để tham gia vào một nghi lễ phát khởi Bò-đề tâm

Việc giải thích làm sao để tham gia vào một nghi lễ phát khởi Bò-đề tâm gồm có ba phần:

1. Sự chuẩn bị cho nghi lễ
2. Nghi lễ chính thức
3. Phân kết thúc của nghi lễ

a'' Sự chuẩn bị cho nghi lễ

Sự chuẩn bị cho nghi lễ gồm có ba phần:

1. Tiến hành các thực hành đặc biệt cho việc quy y
2. Tích tập công đức
3. Thanh tịnh hóa thái độ

1'' Tiến hành các thực hành đặc biệt cho việc quy y

Tiến hành các thực hành đặc biệt cho việc quy y bao gồm có ba phần:

1. Sau khi đã trang hoàng nơi hành lễ và xếp đặt các vật biểu tượng của Tam Bảo, sắp xếp các vật phẩm cúng dường
2. Thỉnh cầu và quy y
3. Bắt đầu giới nguyện quy y

(a) Sau khi đã trang hoàng nơi hành lễ và xếp đặt các vật biểu tượng của Tam Bảo, sắp xếp các vật phẩm cúng dường

Hãy tạo thành một nơi trang nghiêm và thanh tịnh trong một vùng đất không có những chúng sinh tội lỗi, ở đó trải ra và xúc lên khoảng đất bằng năm sản phẩm từ bò [nước tiểu, phân, bơ, sữa và sữa chua] cùng với thứ nước thơm của gỗ đàn hương, vv..., và rắc lên những cánh hoa thơm. Sắp xếp những chiếc ngai cao, ngai nhỏ, hay những chiếc bệ là những vật biểu tượng của Tam Bảo được đúc bởi kim loại hay các vật liệu khác, các bộ kinh văn và tượng tự thể, và hình ảnh các vị Bò-tát. Quý vị cũng hãy chuẩn bị các vật cúng dường như là lọng hay những thứ như thế, cũng như là hoa và vv...; và cũng sẵn sàng các dụng cụ âm

nhạc, thức ăn và đồ trang trí. Sau đó, chuẩn bị một pháp tòa cho vị thầy và trang trí nó với bông hoa.

Các vị thầy trước kia từng nói rằng đầu tiên quý vị nên tích lũy công đức bằng cách kính trọng và phục vụ cộng đồng và bằng cách cúng dường bánh cho các tinh linh. Như trong *Hiền Kiếp Đại thừa Kinh (Bhadra-kalpika-sūtra)*¹, nếu quý vị không có đồ cúng dường, quý vị có thể đạt được thậm chí bởi việc cúng dường chỉ vài tua vải. Nhưng nếu quý vị có khả năng, quý vị phải phải tìm kiếm một cách tha thiết và không chút lừa dối và sắp xếp chúng theo cách mà bạn bè của quý vị sẽ tán phục. Khi một vài vị thầy Tây Tạng thỉnh cầu đức Trưởng Lão trao truyền nghi lễ để phát khởi tâm giác ngộ tại Samye (bSam-yas) và Mang-yul, ngài nói rằng họ sẽ không phát khởi nó bởi vì họ đã cúng dường thấp kém. Ngài cũng nói thêm rằng với sự kính trọng các biểu tượng, quý vị dứt khoát phải có hình ảnh linh thiêng của đức Thích-ca Mâu-ni Phật, vị sáng lập của giáo pháp, và với sự tôn kính các bộ kinh văn, quý vị nên có một *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh* lớn bằng hay lớn hơn *Bảo Đức Bát Thiên Kệ (Ratna-guṇa-saṅcaya-gāthā)*. Sau khi quý vị đã làm điều này, như ngài giải thích trong *Đạo Sư Sở Tác Thứ Đệ*², quý vị sẽ mời một đoàn các chúng sinh tôn quý, tụng đọc ba lần *Pháp Vân Chân Ngôn (Dharma-megha-dhāraṇī)*³, và tán thán họ. [322]

¹BA88 *Ārya-bhadra-kalpika-nāma-mahāyāna-sūtra*, {*Bát-nhã Ba-la-mật-đa Bảo Đức Bát Thiên Kệ*} D94: Ka 288b7, trích dẫn trong *śikṣā-samuccaya*, Vaidya 1961b: 8; D3940: Khi 7b1.

²BA89 *Guru-kriyā-krama*, D3977: Gi 256b3-4.

³BA90 Oṃ namo bhagavate vajra-sāra-pramardane tathāgatāya, arhatye samyak-sambuddhāya, tadyathā, oṃ vajre vajre, mahā-vajre, mahā-teja-vajre, mahā-vidya-vajre, mahā-bodhi-citta-vajre, mahā-bodhi-maṇḍopa-saṃkramaṇa-vajre sarva-karmāvaraṇa-visodhana-vajre svāha.

Sau đó, các đệ tử tắm rửa, mặc quần áo trang nghiêm và ngồi chấp tay thành kính. Đạo sư khuyến khích đệ tử khởi lên một cách chí thành niềm tin rõ rệt vào những phẩm tánh tốt đẹp của trần cảnh để tích lũy công đức và trí tuệ tối thượng, bảo họ quán tưởng rằng họ đang ngồi trước mặt chư Phật và Bồ-tát, và sau đó yêu cầu họ hãy thực hành cầu nguyện bảy chi cúng dường một cách chậm rãi¹.

Hầu hết các học giả Tây Tạng trước kia² nói rằng khi quý vị phát khởi Bồ-đề tâm với dòng truyền thừa được trao truyền từ ngài Long Thọ và ngài Tịch Thiên, quý vị thực hành cầu nguyện bảy chi, và rằng khi quý vị phát khởi nó theo dòng truyền thừa của đức Di-lặc và ngài Vô Trước, quý vị chỉ thực hành hai – tỏ lòng tôn kính và cúng dường. Hơn nữa, trong trường hợp sau, các ngài nói rằng, nếu quý vị thực hành sám hối tội lỗi, quý vị cần phải cảm thấy ăn năn, và vì vậy quý vị sẽ không hạnh phúc; tâm giác ngộ cần phải được phát khởi trong tâm mà có sự hoan hỷ và vui mừng”.

Luận điểm này là không chính xác. Về các nghi lễ của Bồ-đề tâm và các giới luật, đức Trưởng Lão nói rằng³, “tôn kính, nghi lễ cúng dường và vv...”, bao gồm năm nhánh khác của sự cầu nguyện trong cụm từ “vv...” Ngài nói một cách rõ ràng trong

¹BA91 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 617.1) nói rằng các bản khác nhau của cầu nguyện bảy chi là đến từ *Phổ Hiền Hạnh Bồ Tát Nguyện* (*Samantabhadra-caryā-pranidhāna*). Với những bản này, hãy xem LRCM: 56-59; *Đại Luận* quyển 1: 94-98. {Xem thêm chú thích chi tiết về Bảy Chi Cúng Dường trong chương 3 quyển 2}.

²BA92 Về tri kiến của Sakya Pandita (Sa-skya Pandi-ta), xem Rhoton 2002: 82-83, 91-92, chú thích 2. Khangkar 2001: 38 trích dẫn bsTan rim chen mo (Ấn Bản Lhasa): 205b4-206a3.

³BA93 *Cittotpāda-saṃvara-vidhi-krama* (*Tâm Giác Giới Phát Thứ Đệ* {tức là Thủ tục nghi lễ phát Bồ-đề tâm và Bồ-tát giới}), D3960: Gi 254a4.

*Đạo Sư Sở Tác Thứ Đệ*¹ rằng quý vị nên thực hành bảy nhánh trước khi quý vị phát khởi Bồ-đề tâm. Hơn thế nữa, nếu quý vị chấp nhận lý lẽ này [liên quan đến sự sám hối] trong luận điểm nêu trên, thì quý vị phải chấp nhận rằng tâm giác ngộ không được phát khởi trong hệ thống của ngài Long Thọ và ngài Tịch Thiên.

(b) Tỉnh cầu và quy y

Bởi vì người ta nói rằng² quý vị nên có ý tưởng rằng đạo sư của quý vị là Tôn Sư [đức Phật], cúi đầu đánh lễ đạo sư với sự tin tưởng rằng ngài là đức Phật, sau đó cúng dường maṇḍala và các vật phẩm khác. Với đầu gối phải chạm đất, chắp tay cung kính và thỉnh cầu Bồ-đề tâm, tụng đọc những lời sau đây ba lần³:

Như các vị Phật toàn hảo trước đây, các Như Lai và các bậc A-la-hán, các đại Bồ-tát ở các mức cao khởi lên Bồ-đề tâm hoàn hảo và vô song từ đầu, Ôi Đạo sư, xin hãy giúp con, (nói tên quý vị) phát khởi Bồ-đề tâm hoàn hảo vô song đó.

Sau đó, hãy tiến hành thực hành quy y cụ thể với hoàn cảnh này. Đối tượng của sự quy y là các đức Phật *Thế Tôn*, giáo Pháp chính là chân lý về đạo pháp nhấn mạnh các sự diệt độ Đại thừa⁴; và cộng đồng các vị Bồ-tát cao quý {tăng-già}, những người sẽ không thể bị đọa. [323] Nói chung hãy nghĩ về các ngài như sau: “Từ nay cho đến khi con đạt đến trung tâm của giác

¹BA94 *Guru-kriyā-krama*, D3977: Gi 256b3-5.

²BA95 *Daśa-cakra-ksitigarbha-nāma-mahāyānā-sūtra*, {*Thập Luân Địa Tạng Đại Thừa Kinh*} P905: 96.3.6-7, trích dẫn tại LRCM: 43.18; Đại luận quyển 1: 81.

³BA96 *Cittotpāda-saṃvara-vidhi*, {*Tâm Giác Phát Giớ*} D3969: Gi 245a5-6.

⁴Diệt độ ở đây là chân lý thứ 3 trong Tứ Diệu Đế: Diệt Đế. Ở đây, có nhấn mạnh thêm tính từ “Đại thừa”.

ngộ, và để bảo vệ chúng sinh, xin khẩn cầu chư Phật hãy là các vị thầy quy y cho con, xin khẩn cầu giáo Pháp hãy là nơi nương tựa thực sự của con; và khẩn cầu Tăng chúng, xin hãy giúp con có được nơi nương tựa”. Sau đó hãy suy nghĩ cụ thể như sau: vì trong *Bồ-đề Đạo Dãng (Bodhi-patha-pradīpa)* nói rằng¹, “Với ý nghĩ không lay chuyển ...”, hãy khao khát mãnh liệt, “Tôi sẽ không bao giờ quay lưng lại với cách nghĩ như thế về quy y”, và quy y bằng cách như đã giải thích ở trên [đầu gối chạm đất, tay chắp lại]. Hãy tụng đọc những dòng sau đây ba lần²:

“Ôi Đạo sư, xin lắng nghe con. Con, (nói tên của quý vị), từ nay cho đến ngày giác ngộ nguyện quy y theo các vị Như Lai Phật tối thượng giữa muôn loài. Ôi Đạo sư, xin lắng nghe những lời của con. Con, (nói tên của quý vị) từ nay cho đến ngày giác ngộ, nguyện quy y chánh Pháp tối hảo, giáo Pháp an bình thoát khỏi mọi bám chấp. Ôi Đạo sư, xin lắng nghe những lời của con. Con, (nói tên của quý vị), từ nay cho đến ngày giác ngộ, nguyện quy y nơi tăng đoàn vĩ đại, với các thành viên của chư Bồ-tát cao quý, những người không thể lay chuyển”.

Mặc dù có yêu cầu cho việc quy y từng đối tượng trong Tam Bảo và một lời lẽ ít dùng cho việc quy y trong giáo Pháp, tôi đã biên soạn nghi lễ chính xác như ngài Atiśa đã biên soạn.

(c) Bắt đầu giới nguyện quy y

Đạo sư ở đây cần cung cấp các điều giới đã được giải thích trước kia³ trong hoàn cảnh các giáo Pháp cho người hạ căn.

2” Tích tập công đức

¹BA97 *Bodhi-patha-pradīpa*, D3947: Khi 238b4.

²BA98 *Cittotpāda-saṃvara-vidhi*, D3969: Gi 245a7-b2.

³BA99 LRCM: 304.18-309.20.

Về nghi lễ phát khởi tâm giác ngộ, ngài Atiśa có giải thích¹ rằng tại điểm này quý vị cũng tỏ lòng tôn kính, cúng dường và vv... [324] Theo *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận* ở đoạn nói rằng quý vị cần tiến hành cầu nguyện bảy chi, gọi lại trong tâm tất cả các vị Phật, Bồ-tát, các vị thầy trước kia và hiện tại của quý vị. Hãy hiểu rằng việc cúng dường đến chư đạo sư cũng nên được thực hiện vào lúc mà quý vị thực hành các cúng dường trước đó². Thực hành bảy chi cầu nguyện bằng cách theo các bản văn về *Phổ Hiền Hạnh Bồ-tát Nguyện* (*Samantabhadra-caryā-praṇidhāna*) hay *Nhập Bồ-đề Hành Luận*³.

3'' Thanh tịnh thái độ của mình

Bởi vì trong *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận*, ngài Atiśa nói rằng⁴ đầu tiên quý vị nên cảm thấy tình yêu thương trong con tim mình và sau đó khởi Bồ-đề tâm bằng việc nhìn những chúng sinh khổ đau, ghi khắc một cách rõ ràng trong tâm thức các đối tượng và khía cạnh chủ quan của tình yêu thương và lòng bi mẫn như đã giải thích trước đây⁵.

b'' Nghi lễ chính thức

Trước vị đạo sư, quý vị nên quỳ gối chạm đất hay ngồi xếp bằng chắp tay thành kính, phát khởi Bồ-đề tâm. Liên quan đến vấn đề này, *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận* có nói⁶

Phát triển tâm giác ngộ

¹BA100 *Cittotpāda-saṃvara-vidhi*, D3969: Gi 245b2-4.

²BA101 RCM: 322.2-4.

³BA102 Các câu kệ có từ *Samantabhadra-caryā-praṇidhāna* (D44: A 358b7-359b2) trong LRCM: 56-59 (*Đại Luận* quyển 1: 94-98); BCA: 2.1-65, 3.1-21.

⁴BA103 *Bodhi-patha-pradīpa*, D3947: Khi 238b6.

⁵BA104 LRCM: 304.18-309.20.

⁶BA105 *Bodhi-patha-pradīpa*, D3947: Khi 238b6.

Là hứa nguyện không thể chuyển dời.

Và *Tâm Giác Giới Phát Thứ Đệ* (*Cittotpāda-saṃvara-vidhikrama*) nói rằng:¹ “... cho đến khi con đạt giác ngộ”. Bởi vậy, không phải là quý vị phát khởi được tâm giác ngộ bằng cách chỉ nghĩ rằng: “Tôi sẽ đạt Phật quả vì chúng sinh”. Thay vào đó, quý vị hãy tập trung vào ý nghĩ như vậy và hãy hứa nguyện: “Tôi sẽ không xa rời quyết tâm đạt đến Phật quả vì lợi ích của tất cả chúng sinh cho đến ngày tôi giác ngộ”. Bởi vậy hãy phát khởi thái độ này với hai khía cạnh trong sự phụ thuộc vào nghi lễ.

Đừng phát khởi thái độ này theo cách mà quý vị không đủ khả năng để học hỏi các điều giới của Bồ-đề tâm nguyện. Nếu người ta qua nghi lễ để phát khởi chỉ một ý nghĩ: “Tôi sẽ trở thành Phật vì tất cả chúng sinh”, thì nó sẽ thích hợp để trao nghi lễ cho mọi người, bất kể là có khả năng học hỏi hay không về các điều giới Bồ-đề tâm nguyện. Trong trường hợp của Bồ-đề tâm nguyện, hai cách để phát khởi Bồ-đề tâm – cho những người có khả năng học hỏi các điều giới và đi kèm với các hứa nguyện, và cho những người không có khả năng làm như vậy – là thích hợp, nhưng đến khi phát khởi Bồ-đề tâm hành thông qua các nghi lễ, thì sẽ hoàn toàn sai nếu trao cho người không có khả năng học hỏi các điều giới này. Bởi vậy, một vài người² đã hiểu sai hoàn toàn khi họ khẳng định sự phân biệt rằng trong dòng truyền thừa của ngài Long Thọ thì sẽ thích hợp nếu trao truyền các Bồ-tát giới trong nhiều nghi lễ mà ngược lại sẽ không thích hợp nếu làm vậy trong dòng truyền thừa của ngài Vô Trước. Hơn thế nữa, một vài người nói rằng khi những người mới bắt đầu đang thực hành, họ nên lặp lại nhiều lần việc phát khởi tâm Bồ-đề tâm hành thông qua các nghi lễ. Tuy nhiên, vì những người mới bắt

¹BA106 *Cittotpāda-saṃvara-vidhi*, D3969: Gi 245b6. Cũng được trích dẫn bên dưới.

²BA107 Cf. Rhoton 2002: 82, bản 13.

đầu lại không hiểu biết các giới nói chung và những vi phạm cơ bản nói riêng, họ không thể giải thích những chi tiết cụ thể về điều gì nên được làm, và đặt chúng trong tình thế gây nguy hại. [325]

Ngài Liên Hoa Giới trong *Giai Trình Thiên*, trích dẫn *Gián Vương Kinh (Rājavavādaka –sūtra)*, nói rằng nếu quý vị không đủ khả năng học hỏi các giới về bố thí, vv..., quý vị vẫn đạt được rất nhiều công đức thậm chí trong chỉ việc sinh ra Bồ-đề tâm, và sau đó nói rằng¹:

Thậm chí những người không thể học hoàn toàn các Ba-la-mật-đa nên khởi Bồ-đề tâm để thấm nhuần phương tiện, bởi vì có kết quả lớn lao.

Nên rõ ràng rằng trong khi thật chính xác để trao các nghi lễ của việc phát khởi tâm giác ngộ cho những ai không thể tu học các giới của sự bố thí, vv..., thì hoàn toàn sai lầm nếu trao cho họ các giới của Bồ-tát.

Nghi lễ cho việc phát khởi Bồ-đề tâm như sau. Hãy tụng những lời sau ba lần²:

Chư Phật và Bồ-tát ngự trong mười phương, xin hãy lắng nghe con. Ôi Đạo sư, xin hãy lắng nghe con. Bằng phương tiện về các nguồn gốc đức hạnh của con trong bản tánh sự bố thí, trì giới hay thiền định – điều mà con, (nói tên của quý vị), trong đời này và tất cả kiếp khác, đã nuôi dưỡng và khiến cho người khác vun bồi, hay hoan hỷ trong việc trao đời –con, (nói tên của quý vị) sẽ phát khởi đại Bồ-đề tâm vô

¹BA108 Bk1, Tucci 1958: 500; D3915: Ki 24a7, trích *Ārya-rājāvavādaka-nāma-mahāyāna-sūtra*. {*Gián Vương Đại Thừa Kinh*}.

²BA109 *Cittotpāda-saṃvara-vidhi*, D3639: Gi 245b4-246a1.

song, toàn hảo từ nay cho đến ngày đạt đến trái tim của giác ngộ, như mọi vị Phật toàn thiện trước kia, các bậc A-la-hán và các đấng Thiện Thệ, và chư vị đại Bồ-tát thuộc các địa cao đã phát khởi Bồ-đề tâm vô song hoàn hảo. Con sẽ giải thoát tất cả chúng sinh vốn chưa được giải thoát. Con sẽ phóng thích cho mọi chúng sinh chưa được phóng thích. Con sẽ an tâm những người chưa được an tâm. [326] Con sẽ khiến những người chưa đạt đến Niết-bàn đạt được nó.

Mặc dù nó không được nói rõ rằng quý vị phải lặp lại những lời này trước vị thầy trong cả phần này và phần quy y của nghi lễ, quý vị cần phải làm như vậy.

Những chỉ dẫn này là thủ tục để theo khi một vị đạo sư hiện diện. Về việc tiến hành mà không có đạo sư, trong *Giác Giới Phát Thứ Đệ* Trưởng Lão nói rằng¹:

Mặc dù không có đạo sư, vẫn có một nghi lễ để phát triển Bồ-đề tâm cho mọi người tự làm theo. Tưởng tượng đức Phật Thích-ca Mâu-ni và các đấng Thiện thệ trong mười phương, hãy tỏ lòng tôn kính và nghi lễ cúng dường, vv..., sau đó theo các tiến trình quy y tương tự như trước, bỏ đi từ “đạo sư” và thỉnh nguyện đạo sư.

c” Kết thúc nghi lễ

Đạo sư nói cho đệ tử các điều giới Bồ-đề tâm nguyện.

¹BA110 Ibid: 246a1-2.

Chương 6: Nuôi Dưỡng Bồ-đề Tâm

- b' Duy trì và không làm suy yếu những gì quý vị đã đạt được
- 1' Việc rèn luyện giới luật khiến quý vị không làm suy yếu tâm giác ngộ trong đời này
 - a'' Việc rèn luyện giới luật để nhớ lại những lợi ích của Bồ-đề tâm nhằm tăng sức mạnh sự nhiệt tình của quý vị cho nó
 - b'' Việc rèn luyện giới luật để phát khởi tâm giác ngộ sáu lần mỗi ngày nhằm tăng cường Bồ-đề tâm thực sự
 - 1'' Kiên cường phát triển Bồ-đề tâm nguyện
 - 2'' Rèn luyện nâng cao Bồ-đề tâm nguyện
 - c'' Rèn luyện giới luật để không có ý từ bỏ chúng sinh, mà là vì lợi ích của họ, quý vị phát triển tâm giác ngộ
 - d'' Việc rèn luyện giới luật để tích lũy các tư lương công đức và trí tuệ siêu phàm
 - 2' Rèn luyện giới luật khiến cho quý vị cũng không bị tách rời với tâm giác ngộ trong kiếp sống tương lai
 - a'' Tu tập trong giới luật để loại bỏ bốn hành vi đen tối vốn làm suy yếu tâm giác ngộ
 - b'' Rèn luyện giới luật để áp dụng bốn thực hành trong sáng giữ cho tâm giác ngộ khỏi suy yếu
- c' Phương pháp tu sửa Bồ-đề tâm nếu quý vị làm suy yếu nó



b 'Duy trì và không làm suy yếu những gì quý vị đã đạt được
Quý vị cần phải biết các giới luật, vì vậy tôi sẽ giải thích chúng. Điều này có hai phần:

1. Việc rèn luyện giới luật khiến quý vị không làm suy yếu Bồ-đề tâm trong đời này
2. Rèn luyện giới luật khiến cho quý vị cũng không bị tách rời với tâm giác ngộ trong kiếp sống tương lai

1' Rèn luyện giới luật khiến quý vị không làm suy yếu Bồ-đề tâm trong đời này

Việc rèn luyện giới làm cho quý vị không làm suy yếu tâm giác ngộ trong đời này có bốn phần:

1. Việc rèn luyện giới luật để nhớ lại những lợi ích của tâm giác ngộ nhằm làm tăng sức mạnh của sự nhiệt tình của quý vị cho tâm đó
2. Việc rèn luyện giới luật để phát khởi tâm giác ngộ sáu lần mỗi ngày nhằm tăng cường Bồ-đề tâm thực sự
3. Việc rèn luyện giới luật không phải là để từ bỏ chúng sinh một cách tinh thần mà vì lợi ích phát triển tâm giác ngộ
4. Việc rèn luyện giới luật để tích lũy các tư lương công đức và trí tuệ siêu phàm

a'' Việc rèn luyện giới luật để nhớ lại những lợi ích của tâm giác ngộ nhằm làm tăng sức mạnh của sự nhiệt tình của quý vị cho tinh thần đó

Hãy nghĩ đến những lợi ích của tâm giác ngộ, sau khi quý vị đã hoặc nghiên cứu chúng trong các kinh điển hoặc lắng nghe chúng từ đạo sư của mình. Chúng được giải thích chi tiết trong các *Phẩm Hoa Nghiêm*, nên hãy xem xét từ đó.¹ Như đã nêu trên² văn bản này cho biết: “tâm giác ngộ giống như hạt giống của tất cả các phẩm chất Phật”, và kinh cũng khẳng định: “tâm giác ngộ tựa như một bản tổng kết bởi vì nó bao gồm tất cả các Bồ-tát hành và những nguyện ước”. [327] Đó là một “tổng kết” theo ý nghĩa rằng tất cả mọi việc được biên dịch thành một chỉ dẫn ngắn gọn, mặc dù có vô tận các giải thích chi tiết về các phần. Giống như một tổng kết của các bộ phận này, được cho là một tóm tắt trong đó đem đến tập hợp các điểm mấu chốt của tất cả các Bồ-tát đạo.

¹BA111 Gaṇḍa-vyūha, D44: Ka 309a3-325a3.

²BA112 LRCM: 285.15.

Những lợi ích được đề cập trong các *Bồ-tát Địa*¹ là những điều về Bồ-đề tâm nguyện. Bộ luận đó dạy hai lợi ích cho thế hệ ổn định đầu tiên của Bồ-đề tâm: trở thành một miền đất tinh khiết để tích lũy công đức và nhận đầy đủ công đức hộ vệ.

Lợi ích đầu tiên, việc trở thành một miền đất tinh khiết để tích lũy công đức, là như sau. Như *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy: “và được tôn kính trong thiên giới và nhân giới”,² quý vị trở thành một đối tượng tôn thờ cho tất cả chúng sinh lập tức sau khi quý vị đã phát triển Bồ-đề tâm. Ứng theo với tuyên thuyết rằng ngay sau khi phát triển tâm giác ngộ, quý vị vượt qua tất cả các đại A-la-hán trong dòng truyền thừa của mình, quý vị trở nên cao cấp và cao nhất. Ngay cả khi quý vị thực hiện một hành động nhỏ có công đức, nó mang lại cho các hậu quả vô lượng, vì vậy quý vị là một miền đất cho việc tích lũy công đức. “Như tất cả các thế giới phụ thuộc vào người, người cũng giống như địa tạng {đất}”. Vì vậy, quý vị giống như một người cha cho tất cả chúng sinh.

Lợi ích thứ hai, việc nhận đầy đủ công đức hộ vệ, là như sau. Khi quý vị luôn được bảo vệ thông qua đáng hộ pháp, vốn nhiều gấp hai lần số lượng của những người sống trong đất nước của Chuyển Luân Vương, quý vị có thể không bị tổn hại bởi Dạ-xoa {skt. yakṣa}³ hoặc các thổ thần ngay cả khi quý vị đang ngủ, say

¹BA113 Bbh, Wogihara 1971: 19; D4037: Wi lla7-bl.

²BA114 BCA: 1.9d. Ba dòng đầu tiên của bài kệ này có ở LRCM: 284.6

³Tên phiên âm là Dạ-xoa (chn. 夜叉). Dạ-xoa là chúng sinh, một trong

Bát bộ chúng hay *Thiên Long bát bộ* được nhắc đến trong nhiều kinh Đại thừa với tên Phạn lần lượt là: (1) *Devā*: Thiên (trời, Phạm thiên), (2) *Nāga*: Long (rồng, rắn), (3) *Yakṣa*: Dạ-xoa, (4) *Gandharva*: Càn-thát-bà, (5) *Asura*: A-tu-la (thần), (6) *Garuḍa*: Ca-Lâu-La (chim thần trí rắn), (7) *Kinnara*: Khẩn-na-la (hương thực, nhạc sĩ cho chư thiên), (8) *Mahoraga*: Ma-Hầu-la-già (địa long). Tuy nhiên, Theo Phật giáo Tây Tạng, Dạ-xoa cũng là một trong 8 loại thần linh thế tục (skt.

rượu, hoặc bất cần. Các Mật và thần chú kiến thức vốn có thể chữa trị dịch bệnh, thương tích, và nhiễm trùng nhưng vốn không có hiệu quả trong tay của chúng sinh lại trở nên có hiệu quả khi một ai đó với một sự phát khởi ổn định của tâm giác ngộ sử dụng đến chúng. Tại sao lại đề cập đến mật chú hoạt hóa khi được sử dụng bởi các chúng sinh? *Bồ-tát Địa* dạy rằng khi tâm giác ngộ của quý vị ổn định, quý vị cũng có thể dễ dàng hoàn tất các tích lũy tư lương của các hành vi – an bình và vv...¹. Vì vậy, nếu quý vị có điều này, quý vị cũng nhanh chóng hoàn thành các tri thức tinh thần thông thường. Bất cứ nơi nào quý vị đang ở, nơi đó sẽ phát sinh sự vô ngại {không sợ hãi}, không có đói kém và không gây thiệt hại cho các chúng sinh không phải là con người cũng như là quý vị sẽ dập tắt những việc như vậy đã xảy ra. [328] Ngoài ra, sau khi chết, quý vị sẽ có ít rắc rối, và quý vị sẽ được khỏe mạnh tự nhiên trong cuộc sống tiếp theo của mình; ngay cả khi một số tác hại phát sinh, nó sẽ không kéo dài hoặc trở nặng. Khi quý vị tham gia vào các phúc lợi của cuộc sống chúng sinh – như thí pháp, vv... – cơ thể của quý vị sẽ không cảm thấy mệt mỏi, quý vị sẽ không hay quên, cũng như tâm trí của quý vị sẽ không bị thoái hóa.

Nếu quý vị là một trong những người trì giữ trong truyền thừa Bồ-tát, tự nhiên quý vị ít có xu hướng rối loạn chức năng, một khi quý vị đã phát triển tâm giác ngộ, những khuynh hướng rối loạn chức năng của tâm và thân của quý vị là cực kỳ nhẹ. Quý vị kiên nhẫn và tế nhị, nên nếu một người nào đó làm hại quý vị, quý vị chịu đựng được và không gây hại trở lại. Nếu quý vị thấy

Lokapāla): (1) *māra* (tib. བདུད་): ma vương, (2) *mātrika* (tib. མ་མོ་): giác thể hung nộ dạng nữ, (3) *nāga* (tib. ལྷ་): long, (4) Tạng ngữ *ging* (tib. གིང་): người hầu của heruka (một giác thể hung nộ), (5) *rāhula*, (tib. རྩམ་གཙན་འཛིན་): các linh tánh (6) Tạng ngữ *tsen* (tib. བཙན་): các thần thể hung ác, (7) *rākṣasa* (ལྷོན་པོ་): yêu tinh, (8) *Yakṣa* (གཙན་ལྷོན་): Dạ-xoa.

¹BA115 Bốn loại hành vi đó là bình lặng, giảm nhẹ, tăng cường và bạo động.

người khác làm tổn thương nhau, quý vị rất không hài lòng. Quý vị ít khi giận dữ, ghen tuông, không gạt gẫm, che giấu, và vv..., nếu những ứng cảm đó phát sinh, chúng không mãnh liệt, không kéo dài, và nhanh chóng tan biến.

Thật khó khăn cho quý vị để được tái sinh trong các giới đau khổ, ngay cả khi quý vị được tái sinh ở đó, quý vị sẽ nhanh chóng được giải thoát. Ngay cả trong khi ở đó, đau khổ của quý vị sẽ được nhẹ và vì nó quý vị sẽ rất thất vọng về luân hồi và phát khởi lòng từ bi cho chúng sinh ở đó.

Nếu công đức của Bồ-đề tâm đã được hình thành, nó sẽ thậm chí không còn vừa trong bầu trời. Công đức cúng dường vật chất lên đức Phật cũng không bằng được thậm chí chỉ một phần của nó. Những câu hỏi của *Vô Úy Thọ Gia Trường Vấn Kinh (Vīradatta-gr̥ha-pati-paripṛcchā-sūtra)*:¹

Nếu bất cứ công đức nào thu được
Từ tâm giác ngộ mà có hình tướng
Nó sẽ lấp đầy lên toàn bộ bầu trời
Và sau đó vượt quá trời cao.
Nếu có ai phủ đầy các cõi Phật
Bằng châu báu của cải thật nhiều
Ví như cát của sông Hằng sâu rộng
Và cúng dường đáng Hộ pháp Thế gian,
Công đức đó vẫn cao hơn nhiều
Trong sự cúng dường, người đó chấp tay,
Kính phát khởi tâm giác ngộ này.
Không có giới hạn bởi công đức ấy.

¹BA116 *Ārya-vīradatta-gr̥ha-pati-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*
{*Vô Úy Thọ Gia Trường Vấn Đại Thừa Kinh* – tức người chủ nhà
tên Vô Úy Thọ hỏi kinh}.

Trong khi ngài Đại Trưởng Lão đi nhiều vòng quanh pháp tòa kim cương ở Bồ-đề Đạo Tràng,¹ ngài nghĩ, “Làm thế nào tôi có thể có được sự giác ngộ viên mãn một cách nhanh chóng?” [329] liền sau đó, ngài đã thấy các pho tượng nhỏ đứng lên và hỏi những pho tượng lớn hơn: “Những người muốn nhanh chóng đạt được Phật quả nên tu tập điều gì?” Các tượng lớn hơn trả lời: “Họ cần rèn luyện theo tâm giác ngộ”. Cũng trong không gian phía trên điện thờ chính, một phụ nữ trẻ đã hỏi câu này với một phụ nữ lớn tuổi, và Atisa nghe cùng một câu trả lời như trước. Vì vậy, bảo rằng, ngài đã trở nên chắc chắn hơn về tâm giác ngộ.

Theo đó, việc hiểu rằng tâm giác ngộ bao gồm các điểm mấu chốt của tất cả các biệt huấn Đại thừa, là một kho báu vĩ đại của tất cả các thành tựu tinh thần, là những tính năng vốn phân biệt Đại thừa với Tiểu thừa và là các cơ sở tuyệt vời thúc đẩy quý vị xúc tiến các hành vi Bồ-tát hiệu quả to lớn. Thậm chí việc trở nên nhiệt thành hơn trong nuôi dưỡng Bồ-đề tâm hoạt hóa giống như một người đang khát nghe nói về nước. Vì, khi các đấng Chiến Thắng và các con của mình sử dụng trí tuệ tuyệt vời của họ để kiểm tra các lộ trình tu tập rất chi tiết trong nhiều kiếp lượng, họ đã thấy đây là phương tiện siêu việt để trở thành một vị Phật. Như *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy:²

Chiếu kiến trong nhiều kiếp lượng, đạo sư của các Bạc Hiền Thánh

¹BA117 Điều này và những câu truyện tiếp sau diễn ra ở nơi tên là Bồ-đề Đạo Tràng, nơi đức Phật Thích-ca thành đạo trong khi thiền định dưới cội Bồ-đề. Nơi mà ở đó ngài ngồi được biết là Kim Cương Tòa, và một tháp lớn đã được xây dựng gần đó. Các pho tượng để cập ở đây đặt trên các phía vách của ngôi tháp và ngôi chánh điện trong câu truyện kể tới tọa lạc trên nền của ngôi tháp.

²BA118 BCA: 1.7ab.B.

Đã tri kiến rằng riêng một mình điều này là thật lợi lạc

b’’ Rèn luyện giới luật để phát Bồ-đề tâm ngộ sáu lần mỗi ngày nhằm tăng cường Bồ-đề tâm thật sự

1. Không từ bỏ phát triển của Bồ-đề tâm nguyện
2. Rèn luyện nâng cao Bồ-đề tâm nguyện

1’’ Không từ bỏ phát triển Bồ-đề tâm nguyện

Qua sự chứng kiến của chư Phật, Bồ-tát và các sư phụ, trong sự hiện diện của họ, quý vị đã cam kết chính mình để giải thoát tất cả chúng sinh chưa được giải thoát, và vv... Nếu sau đó quý vị thấy rằng chúng sinh thì rất nhiều và hành vi của họ thì vị kỷ, hoặc thấy rằng thời gian mà trong đó quý vị phải phấn đấu nhiều kiếp lượng thật dài, hoặc là quý vị phải rèn luyện trong hai sự tích lũy tư lương là vô hạn và khó làm, và quý vị lấy điều này như là một lý do để trở nên chán nản và từ bỏ trách nhiệm của mình để phát triển tâm giác ngộ, thì đó là một tội lỗi lớn hơn là một sự vi phạm các giới biệt giải thoát cá nhân. [330] *Bát Thiên Bảo Đức Tập Kế* thuyết:¹

Dẫu người thực hành thập thiện nghiệp trong mười triệu kiếp lượng,

Nếu sau đó người phát khởi mong muốn trở thành một Độc giác phật A-la-hán,

Người gây hại và làm suy yếu Bồ-tát giới của mình

Điều này vi phạm tâm giác ngộ nặng hơn cả phạm trọng giới.

Do đó, nói rằng một Bồ-tát giới như thế là sai sót. Việc hạn chế khỏi các sự xem xét Thanh Văn và Duyên Giác là giới luật cao nhất của các Bồ-tát, nên nếu các Bồ-tát đã làm suy yếu sự hạn

¹BA119 *Ratna-guṇa-sañcaya-gāthā* {*Bảo Đức Bát Thiên Tập Kế*} 31.5; D13: Ka 18b3.

chế này, thì họ sẽ phá hủy giới luật của chính họ. Vì nếu các Bồ-tát không bỏ sang một bên hạn chế này, sau đó thậm chí họ đã theo đuổi các thú vui cảm giác, thì họ sẽ không phá hủy thái độ của sự hạn chế vốn đặc trưng cho Bồ-tát. Một lần nữa, *Bát Thiên Bảo Đức Tập Kế* khẳng định¹

Dù chư Bồ-tát hưởng thụ năm đối tượng giác quan,
Nếu họ nương tựa nơi Phật, Pháp và Tăng,
Và cố định tâm trí mình trên toàn trí, suy nghĩ, “Tôi sẽ đạt Phật quả”,
Hãy hiểu rằng những hiền nhân này giữ trì giới luật Ba-la-mật-đa.

Nếu họ từ bỏ ý định đã hứa của mình, họ phải đi lang thang trong một thời gian lâu dài trong các tái sinh đau khổ. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* nói:²

Nói rằng một khi người quyết định
Đề cho đi lượng nhỏ một điều giản đơn
Và sau đó không đem nó đề cho đi,
Họ tự khiến mình tái sinh như một ngựa quý.
Vậy làm sao người có thể được tái sinh trong cõi phúc hạnh
Nếu người lại đánh lừa tất cả chúng sanh
Sau khi đã chân thành mời họ
Đề đến với hỷ lạc vô thượng?

Do đó, bài văn cũng nói:

Như kẻ mù tìm viên bảo ngọc
Từ trong một đồng rác to,
Bằng cơ hội tâm giác ngộ
Đã khởi hiện trong tôi.

¹BA120 Ibid.: 31.4; D13: Ka 18b2.

²BA121 BCA: 4.5-6,3.27.

Hãy suy nghĩ: “Tuyệt vời làm sao khi tôi đã đạt được một điều như thế này”, và không bao giờ từ bỏ nó. Dành sự quan tâm đặc biệt cho điều này, thệ nguyện lập đi và lập lại không bao giờ từ bỏ nó ngay cả dù chỉ là một khoảnh khắc.

2” Rèn luyện nâng cao Bồ-đề tâm nguyện

Thật không đủ khi chỉ đơn thuần là không từ bỏ Bồ-đề tâm nguyện, hãy tăng cường nó với nỗ lực rất lớn ba lần trong ngày và ba lần vào ban đêm. Nếu quý vị có thể thực hành các nghi lễ bao quát nói trên, thì hãy làm như vậy. [331] Bằng không, hãy hình dung miền đất tích lũy công đức và sau khi quý vị thực hiện các cúng dường, hãy tinh lọc tình yêu, lòng từ bi của quý vị, và vv... Sau đó, tiếp thụ tâm giác ngộ sáu lần, hãy đọc tụng ba lược câu kệ sau đây trong mỗi lần:¹

Con xin quy y cho đến khi giác ngộ
Vào Phật, Pháp và chư Tăng;
Bằng công đức thực hành sáu Ba-la-mật-đa
Xin cho con thành tựu Phật-đà để hỗ trợ chúng sanh.

c” Rèn luyện giới luật để không có ý từ bỏ chúng sinh, mà là vì lợi ích của họ, quý vị phát triển tâm giác ngộ

Mặc dù điều giới này không tìm thấy trong các phần thích hợp của *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* hoặc *Các Nghi Thức Bồ-đề Tâm và Bồ-tát Giới*, thì trong *Bồ-đề Đạo Đăng Luận Thích*, Atisa cho biết:²

¹BA122 *bodhisattvādikarmikamārgāvatāra-desānā* {*Bồ-tát Đạo Nhập Môn Giáo Pháp*} (giáo pháp nhập môn cho tu tập Bồ-tát đạo), D3952: Khi 296b7-297a1.

²BA123 Cf. *Bohdi-mārga-pradīpa-pañjikā*, D3948: Khi 252a1-2.

Bằng cách chăm sóc và không từ bỏ chúng sinh, người duy trì tâm giác ngộ vì đối tượng của nó {tâm giác ngộ}, duy trì lợi ích của nó, duy trì các nghi lễ để phát khởi nó, duy trì sự tăng trưởng nói chung của nó, và không quên nó.

Điều đó được liệt kê trong bối cảnh này và không mâu thuẫn với ý nghĩa chủ đích của chánh văn nên hãy rèn luyện điều này luôn thể.

Bị đánh giá về việc từ bỏ chúng sinh một cách tinh thần là khi quý vị phát khởi những suy nghĩ, “Bây giờ tôi sẽ không bao giờ làm việc cho phúc lợi của người này”, dựa trên một số điều kiện như hành động không thể chấp nhận được, vv...

d’’ Rèn luyện giới luật để tích lũy các tư lương công đức và trí tuệ siêu phàm

Sau khi quý vị đã tiếp thu Bồ-đề tâm nguyện thông qua các nghi lễ của nó, hãy phấn đấu hàng ngày để tích lũy các tư lương – như cúng dường Tam Bảo, vv... – để tăng cường tâm giác ngộ. Mặc dù tôi không thấy có nguồn có thẩm quyền nói về điều này như là một điều giới khác hơn so với các khăng định của các đại sư trước đây, thì nó vẫn rất lợi lạc.

2’ Rèn luyện giới luật cũng khiến cho quý vị không bị tách rời với tâm giác ngộ trong các kiếp sống tương lai

Việc tu tập trong giới luật cũng khiến cho quý vị không bị tách rời với tâm giác ngộ trong kiếp sống tương lai gồm có hai phần:

1. Tu tập giới luật để loại bỏ bốn hành vi đen tối vốn làm suy yếu tâm giác ngộ
2. Rèn luyện giới luật để áp dụng bốn hành vi trong sáng giữ cho tâm giác ngộ khỏi suy yếu

a’’ Tu tập trong giới luật để loại bỏ bốn hành vi đen tối vốn làm suy yếu tâm giác ngộ

Chương Ca-diếp {hay Ca-diếp Phẩm Luận} trong *Bảo Tích Kinh*¹ có các lời dạy rằng danh mục bốn hành vi liên quan đến việc không hiện thực hóa hay quên lãng Bồ-đề tâm trong các kiếp sống tương lai và danh mục tu tập quan hệ đến việc hiện thực hóa và không quên tâm giác ngộ, không lìa bỏ tâm này cho đến khi quý vị đạt đến giác ngộ. [332] Chúng được trình bày như là giới luật của Bồ-đề tâm nguyện. Bốn hành vi đen tối là như sau.

1. Lừa dối các trụ trì, các đạo sư, các thầy giảng, và những người xứng đáng của các cúng dường. Hiểu biết được điều này trong nội dung của hai tiếp cận: các đối tượng của hành động của quý vị và những gì quý vị làm đối với các đối tượng này. Theo giải thích trong *Ca-diếp Phẩm Luận Thích (Kāśyapa-paritvarta-ṭikā)* của Sthiramati {tên dịch nghĩa: An Huệ},² thì các đối tượng là các trụ trì và đại sư (điều này là hiển nhiên) các guru (những người muốn giúp đỡ), và những người xứng đáng của các cúng dường (dù không có trong hạng của hai nhóm trước đó, họ có các phẩm chất cao đẹp). Những gì quý vị có thể làm lên các đối tượng này sẽ là một hành vi đen tối? Gọi là một hành vi đen tối, nếu quý vị một cách có ý thức lừa dối bất kỳ người nào trong số họ. Về cách quý vị lừa dối họ, *Ca-diếp Phẩm Luận Thích* nói rằng khi họ từ bi giải thích về sự phá giới, và sau đó quý vị làm họ bối rối về chính quý vị bằng sự dối trá, đó là “đen tối”. Điều đó nói rằng bất cứ khi nào quý vị cố gắng để

¹BA124 *Ārya-kāśyapa-paritvarta-ṭikā-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Ca-diếp Phẩm Đại Thừa Kinh*} Cha 120a6-b6. Tên {Phạn} đầy đủ của bộ *Bảo Tích Kinh* bao gồm 49 tiểu kinh (Pagel 1995: Appendix III) là *Ārya-mahā-ratnakūṭa-dharma-paryāya-śata-sāhasrika-kāśyapa-paritvarta-ṭikā*, P760, vols. 22-24.

²BA125 Phần đề cập về bốn hành vi đen tối và bốn thực hành trong sáng được trích trong phần sau tìm thấy trong *Ārya-mahā-ratnakūṭa-dharma-paryāya-śata-sāhasrika-kāśyapa-paritvarta-ṭikā*, D4009: Ji 206B3-207a4.

đánh lừa các guru của quý vị về chính mình với ý định lừa dối, đó là “đen tối”. Tuy nhiên, điều đó phải là một dẫn dắt sai lạc bởi lừa dối – sự sai lạc vốn không phải là lừa dối sẽ được giải thích dưới đây. Điều này là bởi vì biện pháp khắc phục của nó là điều đầu tiên trong bốn hành vi trong sáng, và *Bồ-tát Học Luận*¹ nói rằng loại bỏ các hành vi đen tối là một hành vi trong sáng. Hơn nữa, người ta nói rằng các đệ tử không thể sửa được sự lừa dối các guru của họ khi họ nói một điều với guru và lại bí mật nói một điều hoàn toàn khác với người ngoài, là những người sau đó nói, “Hãy cẩn thận, điều này sẽ đến tai của thầy”.

2. Làm người khác cảm thấy hối tiếc về một điều gì đó mà tự nó vốn không phải là đáng tiếc. Điều này được hiểu thông qua hai cách tiếp cận tương tự được đề cập trước đây. Đối tượng là những cá nhân đang nuôi dưỡng các thiện đức mà không hối tiếc. Quý vị làm gì với họ? Quý vị cố ý làm cho họ hối tiếc về một điều mà họ không nên hối tiếc. *Ca-diếp Phẩm Luận Thích* giải thích rằng các hành giả đệ tử gây hiểu nhầm một cách giả dối trong việc liên hệ đến một lời lẽ về sự rèn luyện khi họ đang theo đuổi rèn luyện điều đó một cách đúng đắn là hành vi “đen tối”.

Đối với hai hành vi đen tối đầu tiên, được xem là không có gì khác biệt bất kể là quý vị có thể hay không thể lừa dối hay quý vị có thể hay không thể gây ra sự hối tiếc. *Ca-diếp Phẩm Luận Thích* đồng tình về vấn đề này. Bản luận đó, tuy nhiên, xem trường hợp sau cũng là một trường hợp dẫn dắt sai lạc. [333]

3. Phát biểu một cách chê bai, vv... về con người vốn bước vào Đại thừa một cách đúng đắn. Một số người nói rằng đối tượng là những ai có tâm giác ngộ, đã tiếp nhận nó thông qua các nghi thức của nó. Số người khác nói đối tượng đó là bình đẳng giữa những ai trước đây đã phát triển tâm giác ngộ và cả những người

¹BA126 *Sikṣāsamuccaya* Vaidya 1961b: 33; D3940: Khi 35a2-4.

hiện tại chưa có tâm đó. Khẳng định vừa rồi mâu thuẫn với các kinh văn và là sai. Bản luận {*Ca-diếp Phẩm Luận Thích*} chỉ đơn giản nói “một vị Bồ-tát” không làm rõ gì hơn nữa. Mặc dù trong ngữ cảnh các kinh điển khác có nhiều mệnh đề dạy rằng những ai có Bồ-tát giới tức những người đang tu học các rèn luyện là đã bước vào Đại thừa một cách đúng đắn; ở đây, tôi nghĩ rằng đối tượng được hiểu như là vị Bồ-tát bất kỳ, bắt đầu với những người đã phát khởi Bồ-đề tâm nguyện.

Điều gì đã làm lên những vị Bồ-tát này là phát ngôn một cách chê bai, đổ lỗi, tội phỉ báng, và vv... Sự khẳng định rằng những gì được nói là đã được thúc đẩy bởi hận thù thì phù hợp với bản luận. Tuy nhiên, dấu cho ngay cả bản luận nói rằng các Bồ-tát được đề cập là siêng năng tìm kiếm giáo pháp, và ngôn từ được nói ra để dừng lại niềm tin hay ước muốn của họ vào thực hành Đại thừa, có vẻ như là đã đủ nếu họ hiểu ý nghĩa của những gì được nói. Bản luận giải thích rằng một điều chê bai nào đó, ví dụ như là nói rằng ông ấy hay bà ấy “có tính xấu”, trong đó quý vị không đề cập đến bất kỳ lỗi cụ thể nào; một sự đổ lỗi là, ví dụ như nói rằng “Ông ta không độc thân”, trong đó quý vị có nói cụ thể; và một sự phỉ báng là, ví dụ như nói rằng “trong cách này hoặc cách kia, ông ta quan hệ tình dục”, làm cho nó cụ thể hơn. Bản luận gán thuật ngữ “chỉ trích” cho ba loại này.

Tôi đã thảo luận một cách tóm lược¹ về nguy cơ của sự xúc phạm to tát nảy sinh trong chúng ta. Thật vậy, nếu các Bồ-tát có một ý nghĩ xem thường đối với những Bồ-tát khác, thì họ phải ở trong địa ngục nhiều kiếp lượng như số những khoảnh khắc của thời gian mà ý nghĩ đó xảy ra. *Tịch Chiếu Thân Biến Định Kinh (Prasānta-viniśaya-prātihārya-samādhi-sūtra)* nói rằng không có hành vi nào khác ngoài việc vu khống có thể khiến một vị

¹BA127 LRCM: 178-179; *Đại Pháp* 1: 231-233.

Bồ-tát có thể bị giáng vào các cõi đau khổ. [334] *Bát Thiên Bảo Đức Tập Kế*.¹

Nếu các Bồ-tát đã không nhận được một tiên đoán về sự giác ngộ của họ
Đã có một tranh chấp tức giận với các Bồ-tát vốn đã nhận được một tiên tri,
Thì họ phải mang áo giáp của thực hành một lần nữa
Cho số kiếp lượng nhiều như những khoảnh khắc của thái độ thô thiển sai lầm của họ.

Do đó, nó nói rằng họ phải đi du hành theo đạo trình, bắt đầu trở lại một lần nữa, trong nhiều kiếp tương xứng với thái độ giận dữ của mình; họ trở nên ở khoảng cách rất xa với sự giác ngộ của mình. Vì lý do này, hãy ngăn chặn sự tức giận của quý vị trong tất cả các dịp, và nếu nó phát sinh, ngay lập tức thú nhận nó và cố gắng kiềm chế bản thân. Cùng văn bản dạy:²

Hãy phát triển chánh niệm, nghĩ rằng,
“Trạng thái tâm này không phải là tạo dựng”
Thú nhận từng trường hợp, và kiềm chế mình không làm điều đó nữa.
Không vui mừng trong đó; hãy rèn luyện trong giáo huấn của đảng Phật-đà.

Nếu quý vị cho hận thù một cơ hội, tình yêu và lòng từ bi mà quý vị đã phát triển sẽ bị suy yếu và sẽ khó có thể phát triển bất kỳ tình yêu và lòng từ bi mới nào, ngay cả khi quý vị tu tập trong một thời gian dài. Vì vậy, quý vị đã cắt bỏ các gốc rễ của Bồ-đề tâm. Nếu quý vị dừng hận thù lại – tức là các nghịch duyên của tình yêu và lòng từ bi – và nuôi dưỡng tình yêu và

¹BA128 *Ratna-guṇa-sañcaya-gāthā*: 24.5; D13: Ka 14b4-5.

²BA129 *Ibid.*: 24.6b-d; D13: Ka 14b5-6.

lòng từ bi theo giải thích trước,¹ sau đó chúng sẽ dần dần tăng cường và cuối cùng trở thành vô hạn. *Lượng Thích Luận* (*Pramāṇa-varttika-kārikā*) của Pháp Xứng {skt. Dharmakīrti} khẳng định:²

Nếu không bị hại bởi điều mà với nó là không tương thích,
Tình yêu tự nhiên đi vào tâm thức.

Và cũng thế:

Khi người tự làm quen với
Thái độ của lòng từ và các loại tương tự,
Tăng lên từ các hạt giống trước, các trải nghiệm như thế,
Làm thế nào mà những thái độ kia vẫn như xưa?

4. Trong một trường hợp không có sự chân thành, bằng cách sử dụng sự lừa dối và trình bày sai lạc để có được sự phục vụ của những người khác. Đối tượng là bất kỳ chúng sinh nào khác ngoài quý vị. Những gì thực hiện lên chúng sinh này? Quý vị hành động lừa dối và trình bày sai lạc. Sự chân thành được giải thích trong *Ca-diếp Phẩm Luận Thích*³ là thái độ bình thường của quý vị. Sự lừa dối và trình bày sai lạc là gian lận trong khi tính toán với một quy mô và vv... Như Gyal-wa-yen-jung (rGyal-ba-ye-'byung) cho biết, nó là, chẳng hạn như việc gửi vài người đến Dö-lung (sTod-lung) để khiến họ đi đến Rag-ma [một nơi xa khỏi Dö-lung nhiều], và sau đó khẳng định rằng họ cũng có thể đi đến Rag-ma. [335] *Vi Diệu Pháp Tập Luận* (*Abhidharma-samuccaya*)⁴ của Vô Trước {skt. Asaṅga} nói

¹BA130 LRCM: 304.18-309.19.

²BA131 *Pramāṇa-varttika-kārikā*. 2.129cd, 2.126; Miyasaka 1972: 20-21.

³BA132 *Kāśyapa-paritvarta-ṭīkā*. D4009: li 207a4.

⁴BA133 *Abhidharma-samuccaya*, D4049: Ki 50b6-51a1.

rằng cả hai sự lừa dối và trình bày sai lạc phát sinh do tham chấp vào vật chất, các sự phục vụ và là sự tương tự được bao gồm trong lớp tham chấp hay vô minh. Ngài dạy rằng lừa dối là sự giả vờ rằng quý vị có một chất lượng diệu hảo mà quý vị không có, và trình bày sai lạc là che dấu lỗi của quý vị. Che dấu có nghĩa là sử dụng một số phương pháp để giữ bí mật một lỗi lầm.

b’’ Rèn luyện giới luật để áp dụng bốn thực hành trong sáng giữ cho tâm giác ngộ khỏi suy yếu

1. *Việc từ bỏ nói dối một cách có ý thức với bất kỳ chúng sinh nào bất kể ngay cả trong lúc nói đùa hoặc thậm chí vì lợi ích cho cuộc sống quý vị*¹. Đối tượng đầu tiên trong bốn thực hành trong sáng là bất kỳ chúng sinh nào. Những gì quý vị làm là từ bỏ lừa dối có ý thức ngay cả vì lợi ích của cuộc sống của quý vị hoặc thậm chí trong lúc nói đùa. Bằng cách này, quý vị không đánh lừa các đối tượng đặc biệt trong các hành động của quý vị – trụ trì của quý vị, đạo sư, vv... với sự dối trá.

2. *Không lừa gạt mà giữ lại sự chân thành đến tất cả chúng sinh.* Các đối tượng thứ hai trong bốn thực hành sáng tỏ là tất cả chúng sinh. Những gì quý vị làm là không lừa dối họ, nhưng duy trì sự chân thành của quý vị; có nghĩa là, trì giữ trong sự chân thật. Đây là biện pháp khắc phục cho hành vi đen tối thứ tư.

3. *Phát triển ý tưởng rằng tất cả các vị Bồ-tát là những Tôn Sư.* Các đối tượng của việc thực hành trong sáng thứ ba là tất cả các Bồ-tát. Những gì quý vị làm là phát triển ý tưởng rằng họ là tương tự như Tôn Sư, và bày tỏ trong bốn hướng ca ngợi các phẩm tính của họ. Chúng ta tu dưỡng một số nhỏ giống như thế về đức hạnh, nhưng tìm thấy rằng nó không có các dấu hiệu của

¹BA134 Tên của bốn thực hành trong sáng không được nêu trong Tạng ngữ nhưng lại được tích hợp trong văn bản Tạng. Chúng được nêu danh sách ở đây vì lý do rõ ràng

sự gia tăng và có nhiều dấu hiệu suy giảm, điều này chỉ đơn giản là kết quả của việc thù ghét của chúng ta, coi thường hoặc mắng nhiếc các Bồ-tát và đạo hữu. Vì vậy, người ta nói rằng nếu quý vị có khả năng loại bỏ hai lỗi lầm đầu tiên cũng như việc mắng nhiếc Bồ-tát, tất cả những thiệt hại liên quan đến các đối tượng nêu trong *Bồ-tát Học Luận* sẽ được ngăn chặn. Điều này dựa trên việc xem xét rằng quý vị không biết ai là một vị Bồ-tát, vì vậy, như đã nêu trong *Ca-diếp Phạm Luận Thích*,¹ quý vị nên rèn luyện trong cảm nhận thanh tịnh về tất cả chúng sinh; nhận thức đó đến từ việc phát triển ý tưởng rằng tất cả chúng sinh đều là các Tôn Sư. Quý vị nên ca tụng các Bồ-tát khi có những người lắng nghe tại đó, nhưng quý vị không phải gánh nhận hậu quả sai sót nếu quý vị không đi ra ngoài bốn phương để ca tụng chư Bồ-tát. Đây là biện pháp khắc phục cho hành vi đen tối thứ ba.

4. Khiến cho các chúng sinh mà quý vị đang giúp đỡ được trưởng thành không muốn thừa nhỏ, nhưng tán đồng theo sự giác ngộ toàn hảo. Đối tượng của việc thực hành trong sáng thứ tư là các chúng sinh mà quý vị đang giúp đỡ để trưởng thành. Những gì quý vị làm cho họ là khiến cho họ không mong muốn thừa nhỏ [Tiểu thừa] nhưng lại tuân theo sự giác ngộ toàn hảo. [336] Hơn nữa, từ quan điểm của quý vị là thật cần thiết cho họ để kết nối với lộ trình Đại Thừa, nhưng nếu các đệ tử của quý vị không phát triển ý định đó, quý vị phải gánh trả lỗi lầm, bởi vì quý vị chỉ đơn giản là không thể hoàn thành nó. Thực hành trong sáng này giúp loại bỏ hành vi đen tối thứ hai [làm cho người khác cảm thấy hối tiếc về một điều gì đó không phải hệ

¹BA135 *Kāśyapa-paritvarta*, , D87: Cha 120b5. Ý này nói tất cả chúng sinh là Phật nghĩa là hãy tôn kính tất cả chúng sinh cũng giống như chúng ta tôn kính đức Phật, vì cả hai đều bình đẳng trong ý nghĩa rằng cả hai đều giúp chúng ta đạt đến Phật quả.

đáng tiếc], bởi vì nếu quý vị muốn từ sâu thẳm trái tim của mình cho người khác từ đầu hướng đến cực điểm của tất cả hạnh phúc, thì quý vị sẽ không làm điều gì đó mang lại về bất hạnh lên những người khác cũng như là làm cho họ cảm thấy hối tiếc về hoạt động thiện đức của họ. *Sư Tử Vấn Kinh* (*Siṃha-pariprcchā-sūtra*) cũng cho biết:¹

Nếu người trau dồi tâm giác ngộ trong tất cả kiếp sống
Và không từ bỏ nó ngay cả trong mơ,
Thì còn gì cần để đề cập đến?
Việc không từ bỏ nó khi người chưa ngủ?
Đức Phật dạy: “Là nguyên nhân để bước đến giác ngộ
Cho chúng sinh ở các làng mạc và thành phố
Hoặc bất kỳ ở nơi nào họ có thể trú.
Thì người sẽ không rời tâm giác ngộ”.

Hơn nữa, *Văn-thù-sư-lợi Phật Độ Trang Nghiêm Kinh* nói rằng nếu quý vị có bốn điều này – gồm phá hủy tâm kiêu mạn, loại bỏ sự ghen tị, trừ khử tính keo kiệt, và vui sướng khi nhìn thấy sự thịnh vượng của người khác – quý vị không từ bỏ lời ước nguyện [Bồ-đề tâm nguyện]. Một khi quý vị trau dồi tâm giác ngộ này, quý vị sẽ không bị chia lìa khỏi thái độ cao quý này ngay cả trong các đời sống tương lai. Điều này được nêu rõ trong *Bảo Vân Kinh* (*Ratna-megha-sūtra*) của các *Bảo Đỉnh Tập Kinh*.²

¹BA136 *Ārya-siṃha-pariprcchā-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Sư Tử [Cầu] Vấn Đại Thừa Kinh*} D81: Cha 28b7-29a1. Trích dẫn tìm thấy trong *Bồ-tát Học Luận*, Vaidya 1961b: 33; D3940: Khi 35a6-7.

²BA137 *Śikṣāsamuccaya* {*Bồ-tát Học Luận*} Vaidya 1961b: 33; D3940: Khi 35a7-b2, Trích dẫn *Mañjuśrī-buddha-kṣetra-guṇa-vyūha-mahāyānā-sūtra* {*Văn-thù-sư-lợi Phật Độ Trang Nghiêm Kinh*}, *Ārya-ratna-megha-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Bảo Vân Đại Thừa Kinh*} và *Samādhi-rāja-sūtra* {*Định Vương Kinh*}. Geshe Yeshey Tapkay đã tái cấu trúc lại phần này để theo sát với *Bồ-tát Học*

Nếu người rèn luyện tâm giác ngộ trong tất cả các hoạt động và nếu người mở đầu sự nuôi dưỡng công đức bằng tâm giác ngộ...

Và trong *Định Vương Kinh*:

Bao nhiêu lần người thường kiểm tra
Bấy nhiêu lần tâm trí họ khởi tác
Những điều gì họ đang suy nghĩ qua.

Và cũng có trong các kinh điển khác nữa.

c' Phương pháp điều phục tâm giác ngộ nếu quý vị làm suy yếu nó

Nhiều học giả khẳng định quan điểm sau đây: “Quý vị từ bỏ Bồ-đề tâm nguyện nếu một thời gian nào đó trôi qua có bốn hành vi đen tối, cùng với hành vi thứ năm – việc từ bỏ các chúng sinh một cách tinh thần – hoặc hành vi thứ sáu, bỏ sang một bên Bồ-đề tâm bằng cách nghĩ rằng: „Tôi không thể hoàn thành Phật quả”. Tuy nhiên, nếu trong một khoảng thời gian quý vị hồi tiếc sáu điều này, thì chúng đã làm suy yếu Bồ-đề tâm nguyện nhưng không làm quý vị từ bỏ nó và nếu quý vị thất bại để tiếp nhận tâm giác ngộ sáu lần mỗi ngày và để cho việc rèn luyện của quý vị trong hai sự tích lũy tư lương bị thoái hoá, thì điều đó chỉ làm suy yếu tâm giác ngộ. Nếu một nguyên nhân của việc từ bỏ nó xảy ra, quý vị phải lập lại các nghi lễ cho việc áp dụng Bồ-đề tâm nguyện, nhưng nếu chỉ có một sự suy yếu, thì quý vị không phải lập lại nó; việc tiến hành một sự sám hối là đủ”. [337]

Luận P5336:199.3.6-8. Ông đã xem câu *ba gzhan du'ang sems rin po che dang mi 'bral ba ni* như là ngôn từ của chính Tsongkhapa. Hai dòng cuối trích dẫn từ *Định Vương Kinh – de la gnas pa'i rnam par rtog pa des/de Ita de Itar de la sems gzhol 'gyur* – đã được thêm vào cho rõ.

Đối với điều này, nếu quý vị đã suy nghĩ, “Tôi không thể hoàn thành Phật quả”, thì quý vị lập tức từ bỏ tâm giác ngộ, thật không bao giờ cần thiết phải dựa vào đoạn văn trên về một thời gian nhất định, khẳng định như thế là hoàn toàn không chính xác. Bốn hành vi đen tối không phải là nguyên nhân của việc từ bỏ tâm giác ngộ trong kiếp này, nhưng là các nguyên nhân khiến cho việc không hiển lộ tâm giác ngộ trong các đời tương lai, vì vậy chúng ta nên ngăn cản chúng trong đời này. *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* dạy:¹

Đề ghi nhớ được tâm giác ngộ ngay cả trong các kiếp sống tương lai,

Hãy duy trì các rèn luyện đã được giải thích.

Cụm từ “đã được giải thích” có nghĩa như được diễn giải trong *Ca-diếp Phẩm Luận Thích*. Đây là những gì kinh văn ý chỉ là bởi vì kinh này nói rõ ràng điều đó trong bối cảnh của bốn thực hành trong sáng:²

Này Ka-diếp, Bồ-tát có bốn thực hành sẽ làm hiển lộ tâm giác ngộ trong tất cả kiếp sống ngay lập tức sau khi được sinh ra và sẽ không từ bỏ nó hoặc quên nó cho đến khi họ đạt đến trái tim của giác ngộ.

Vì vậy, mặc dù kinh không nêu rõ trong bối cảnh của bốn hành vi đen tối liệu rằng chúng có hay không gây ảnh hưởng đến kiếp sống này hay các kiếp sau, thì hãy hiểu rằng điều đó là dành cho các kiếp sau. (Tuy nhiên, nếu quý vị quay sang tiếp nhận thực hiện những điều đen tối trong cuộc đời này, thì tâm giác ngộ của quý vị sẽ suy yếu). Bằng không, nếu các Bồ-tát, những người

¹BA138 *Bodhi-patha-pradīpa* {*Bồ-đề Đạo Đăng Luận*}, D3947: Khi 239a3.

²BA139 *Kāśyapa-paritvarta*, D87: Cha 120a3-4.

đang giữ giới của mình chỉ nói dối một chút như một trò đùa, lừa dối người khác và tự xuyên tạc bản thân họ trong một cách tầm thường, nói một điều gì đó hơi xấu về các Bồ-tát trong sự giận dữ hoặc chỉ phát khởi sự hối tiếc nhỏ với những người khác về việc nuôi dưỡng một cội rễ thiện đức của họ, và nếu họ trải qua một khoảng thời gian mà lại không cảm thấy hối tiếc, thì họ sẽ đánh mất Bồ-tát giới của họ. Họ đánh mất bởi vì họ đánh mất Bồ-đề tâm nguyện và, theo *Bồ-tát Địa* và *Bồ-tát Học Luận*,¹ khi quý vị đánh mất Bồ-đề tâm nguyện, quý vị cũng đã làm mất các giới nguyện. Nếu quý vị khẳng định rằng chúng làm mất đi các điều giới, thì quý vị phải thừa nhận các thực hành đen tối này như là phạm giới trọng yếu, nhưng điều này không được đề cập ở bất cứ đâu và là điều không đúng. [338] Hơn nữa, việc phán xét về một khoảng thời gian được dựa trên giải thích trong *Upāli Vấn Kinh (Upāli-paripṛcchā-sūtra)*, nhưng vì tôi đã chứng minh chi tiết trong *Lộ Trình Cơ Bản Đến Tỉnh Giác (Byang chub gzhug lam)*² của tôi – là một giải thích về chương Giới Luật của *Bồ-tát Địa* – rằng đây không phải là ý chỉ của kinh này, nên tôi sẽ không giải thích nó một lần nữa ở đây.

Để từ bỏ chúng sinh một cách tinh thần có nghĩa là khi xem xét đến họ, nói chung, quý vị nghĩ: “Tôi không thể làm việc cho phúc lợi của nhiều chúng sinh”. Khi quý vị từ bỏ họ với ý nghĩ này, thật rõ ràng là quý vị cũng từ bỏ Bồ-đề tâm nguyện. Và khi việc xem xét một chúng sinh cụ thể, nếu quý vị có ý tưởng: “Tôi sẽ không bao giờ làm việc cho phúc lợi của người này”, thì giống như việc phá hủy toàn bộ sự tích lũy bằng cách loại trừ

¹BA140 Bbh, Wbgihara 1971:160-161; D4037: Wi 85b7-86a4. *Sikṣa-samuccaya*, Vaidya 1961b: 41; D3940: Khi 43a5-b2.

²BA141 *Byang chub sems dpa'i tshul khrimṣ kyī rnam bshad byang chub gzhung lam*, Tatz 1986:187-194. Tựa đề ở đây là *Tshul khrimṣ le'u rnam bshad. Ārya-grhapati-upāli-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Gia Trưởng upāli Cầu Vấn Đại Thừa Kinh*} là D68.

chỉ một phần của nó, quý vị tiêu diệt tâm giác ngộ, vốn được phát triển vì lợi ích của tất cả chúng sinh. Nếu không, quý vị sẽ có thể gạt sang một bên nhiều chúng sinh – chúng sinh thứ nhì, thứ ba, thứ tư, và vv, chỉ phát triển tâm giác ngộ vì lợi ích của các chúng sinh còn lại và bởi đó nhất thiết phải phát khởi tâm giác ngộ toàn hảo và đầy đủ. Nhưng đây không phải là trường hợp như thế.

Bồ-đề Đạo Đăng Luận Thích nói¹ về các giới luật của Bồ-đề tâm rằng có các hệ thống {các quan điểm} khác nhau của vua Indrabhūti², Long Thọ, Vô Trước, Thánh Thiên, Tịch Thiên, Nguyệt Quan, Tịch Hộ, vv... Được biết là một số vị khẳng định rằng các điều giới của Bồ-đề tâm là: “tất cả các điều giới cho cả sự phát khởi của tâm giác ngộ lẫn việc tham gia vào các Bồ-tát hành”³. Những người khác, khẳng định rằng: “Các người phải trì giữ từng giới đã được thuyết giảng trong các kinh điển”, trong khi vẫn có những người khác nói rằng chúng là: “tất cả các giới luật cho một người trên con đường tích lũy {tích lũy đạo}”. Một số không khẳng định rằng chúng là: “một rèn luyện cụ thể như thế này hay thế kia”, nhưng những người khác khẳng định rằng: “cộng thêm vào với giới luật quy y, các người trì giữ tám thực hành bao gồm việc không từ bỏ chủ tâm xúc tiến bốn thực hành trong sáng và việc quên đi ý định dẫn đến bốn hành vi đen tối”. Bản luận này giải thích, “Guru của tôi nói rằng vì mỗi một trong các hệ thống của những bậc đạo sư đều dựa trên kinh điển, người nên trì giữ hệ thống {giới luật} nào mà guru của người

¹BA142 *Bohdi-mārga-pradīpa-pañjikā* D3948: Khi 249b3-250bl.

²Một cách ngắn gọn thì đây là tên của một vị vua. Tương truyền vị vua này được đức Phật Thích-ca ban truyền năng lực tu tập. *Indrabhuti*. Rigpa shedra. Truy cập 29/01/2012

<<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Indrabhuti>>.

³Tức là Bồ-đề tâm hành.

ban cho”. Bản luận cho rằng tất cả các điều này là ý nghĩa của các kinh điển. [339]

Nói chung, các đạo sư vĩ đại của dòng truyền thừa là hậu duệ của Geshe Drom-dön-ba không công nhận *Bồ-đề Đạo Đăng Luận Thích* là một bản luận của ngài Trưởng Lão, nhưng các dòng truyền thừa Nag-tso (Nag-tsho) chấp nhận đây là trước tác của Ngài Trưởng Lão và cũng chấp nhận nó như một giáo lý mật truyền của Nag-tso. Tuy nhiên, các học giả trước đây đều cho rằng Atisa trước tác một bản luận ngắn trong khi ở Bu-rang (Purang). Người ta nói rằng sau khi ngài đến Sam-ye, có một dịch giả hỏi xin nếu ông ta có thể thêm thắt vào nó, và hậu quả là dịch giả này đã mở rộng nó. Do đó, ngài Trưởng Lão vĩ đại đã soạn thảo một bản luận ngắn. Điều này được bổ sung bởi nhiều giải thích vốn được dựa trên những lời dạy của nhiều đạo sư khác nhau. Có một số những sai lạc rõ ràng, và cũng có nhiều giải thích đúng đắn về ý nghĩa của kinh điển. Vì vậy, tôi đã trích dẫn nó trong bộ luận *Giai Trình Đến Giác Ngộ (Lamrim)* này và các nơi khác trong việc giải thích về những điểm vốn không có sai lạc.

Các giới luật nói trên của *Bồ-đề Đạo Đăng Luận Thích* không đáng tin cậy. Điều khẳng định rằng giới luật về tâm giác ngộ là: “tất cả các giới luật cho cả sự phát khởi Bồ-đề tâm lẫn sự tham gia vào các Bồ-tát hành” là sai lầm, bởi vì nếu quý vị có những giới luật của sự phát khởi “về Bồ-đề tâm” cũng là giới luật cho Bồ-đề tâm hành, thì thật không thể nào đủ để các giới chỉ để tránh khỏi bốn hành vi đen tối và xúc tiến bốn thực hành trong sáng cộng thêm vào với giới luật về quy y. Nếu quý vị chỉ lấy: “Sự phát tâm giác ngộ” để xem là Bồ-đề tâm nguyện, thì khi nói đến giới luật của Bồ-đề tâm nguyện, thật sẽ không cần thiết để rèn luyện trong mỗi giới đã được khẳng định trong các kinh điển, cũng không cần thiết để cho mọi người {tu tập} đến các giới đó bao gồm cả các những ai tham gia Bồ-tát hành. Nếu không, các giới luật của Bồ-đề tâm nguyện sẽ hoàn toàn không khác chi với các giới luật đến từ Bồ-tát giới.

Tất cả các giới luật nói trên (trừ hai giới luật về các thực hành trong sáng và đen tối vốn theo *Ca-diếp Phẩm Luận Thích*) đều chiểu theo *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* và *Tâm Giác Giới Phát Thứ Đệ*. Có một tuyên thuyết nói đến sự rèn luyện giới luật trong *Thất Pháp Kinh* (Chos bdun po'i mdo), nhưng vì kinh đó dạy, “Một người muốn nhanh chóng đạt được các tri kiến siêu việt phải tuân theo giới”, những giới luật này là không đặc biệt dành cho tâm giác ngộ, vì vậy tôi đã không viết về chúng ra đây.

Như vậy, lập thuyết của tôi là, với ngoại lệ về giới luật không từ bỏ Bồ-đề tâm nguyện và không từ bỏ chúng sinh một cách tinh thần, việc vi phạm giới luật không cấu thành một tội phá giới liên quan đến tâm giác ngộ cho đến khi quý vị nhận được Bồ-tát giới. Tuy nhiên, nếu quý vị vi phạm giới luật, quý vị cắt đứt điều nguyện vốn đến từ cam kết về đạo hạnh trong thời gian tạm trước khi quý vị phát Bồ-tát giới; do đó, quý vị dính dáng đến một hành động xấu, quý vị nên thực hiện một lời sám hối với bốn năng lực.¹ Sau khi quý vị nhận Bồ-tát giới, việc vi phạm các giới luật này là một sự phá giới mà giờ đây hủy hoại các giới luật đã được thệ nguyện. [340] Kể từ khi nó trở thành một sự vi phạm, thì cũng đủ để quý vị sửa chữa nó theo cung cách mà quý vị đã được chỉ dẫn, một thủ tục được bao gồm trong giới luật cho việc tham gia Bồ-đề tâm hành, và không tiến hành ở bất cứ nơi nào khác. Tuy nhiên, việc phát khởi tâm giác ngộ sáu lần một ngày là một giới cụ thể với Bồ-đề tâm nguyện.

¹BA143 Bốn năng lực của sám hối xem LRCM: 195-203; Đại Pháp 1:251-259 {Xem lại quyển 1 chương 15 bốn năng lực lần lược là Năng lực diệt trừ, Năng lực của việc áp dụng các biện pháp đối trị, Năng lực của việc xa lánh các lỗi lầm và Năng lực nền tảng}.

Chương 7: Dẫn Nhập về Lục-độ Ba-la-mật- đà¹

c) Cách tu học Bồ-tát hạnh sau khi đã phát tâm giác ngộ {Bồ-đề tâm}²

i) Lý do vì sao phải tu tập sau khi đã phát tâm Bồ-đề

ii) Chứng minh rằng quý vị sẽ không thể nào trở thành Phật bằng cách tu học phương tiện hay trí huệ một cách riêng biệt



c) Cách tu học Bồ-tát hạnh sau khi đã phát tâm Bồ-đề
Mục này bao gồm ba phần:

1. Lý do phải tu tập sau khi đã phát tâm Bồ-đề

¹Lục độ Ba-la-mật-đà tức là 6 phương tiện tu tập hay hành trì toàn hảo dành cho hàng Bồ-tát bao gồm: bố thí, trì giới, tinh tấn, nhẫn nhục, thiên định, và trí tuệ. Các Ba-la-mật này được đề cập nhiều trong các kinh điển Đại thừa vì đó là một trong các phương tiện tu tập chính (cho cả hiền thừa lẫn mật thừa). Trong quyển hai và ba của trước tác này, ngài Tsongkhapa dành hầu hết các giảng huấn về tu tập lục độ Ba-la-mật-đà.

²Bồ-đề tâm (hay tâm giác ngộ) (skt. bodhicitta) là ước nguyện từ bi để đạt đến giác ngộ vì lợi ích của tất cả chúng sinh. Bồ-đề tâm được phân chia làm hai loại: (1) Bồ-đề tâm tương đối dẫn đến ước nguyện từ bi để thành tựu giải thoát vì lợi ích tất cả chúng sinh và để tu tập các phương tiện nhằm đạt mục đích này; (2) Bồ-đề tâm tối hậu là trí tuệ trực chứng bản chất tối hậu của các hiện tượng. Riêng khái niệm Bồ-đề tâm tương đối còn được phân làm hai nhánh: (1) Bồ-đề tâm nguyện là ước nguyện đạt giác ngộ cho lợi ích các chúng sinh khác; và (2) Bồ-đề tâm hành bao gồm Bồ-đề tâm nguyện cùng với việc xúc tiến sáu hạnh Ba-la-mật-đà. *Bodhichitta*. Rigpa Shedra. Truy cập 11/09/2011.

<<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Bodhichitta>>.

2. Chứng minh rằng quý vị sẽ không thể nào trở thành Phật bằng cách tu học phương tiện hay trí huệ một cách riêng biệt
3. Giải thích tiến trình học giới luật (Chương Tám và các chương sau)

i) Lý do vì sao phải tu tập sau khi đã phát tâm giác ngộ

Dĩ nhiên có trường hợp mà lợi lạc to tát đến từ tâm Bồ-đề mà không cần tu tập hạnh bố thí và vv... Về phương diện này, hãy đọc đoạn trích từ *Di-lặc Giải Thoát* đã đề cập trước đây¹. Tuy nhiên, quý vị vẫn phải rèn luyện Bồ-tát hạnh. Nếu không chú trọng đến điều này, quý vị sẽ không bao giờ thành Phật. Do đó, hãy tu tập Bồ-tát hạnh. Cho nên, *Gayā Sơn Đỉnh Kinh* dạy rằng:²

Giác ngộ dành cho các đại Bồ-tát nhiếp tâm tu tập, chứ không dành cho những kẻ nhập tâm phương pháp tu tập sai.

Và *Định Vương Kinh* cũng dạy rằng:³

Do đó, hãy nhiếp tâm tu tập. Vì sao? Thừa Hoàng Tử, bởi vì khi ngài tận tâm tu tập thì sẽ không khó đạt giác ngộ toàn hảo.

¹BA144 *Ārya-maitreya-vimokṣa* {*Di-lặc Giải Thoát*, bản Anh ngữ tựa là *Cuộc Đời của Di-lặc*} được trích dẫn trong LRCM: 284.10. Khangkar tham chiếu đến D44: A324a5-7.

²BA145 *Gayā-sīrṣa* {*Gayā Sơn Đỉnh Kinh* bản Anh ngữ tựa đề là *Gayā Đệ Nhất (Nghĩa) Kinh*} D109: Ca 291b3-4. Đoạn trích được tìm thấy trong Bk1, Tucci 1958: 502-503, D3915: Ki 25a6.

³BA146 Trích dẫn tìm thấy trong Bk1, Tucci 1958: 502-504; D3915: Ki 25a7-bl. Cf. *Samādhi-rāja-sūtra*. {*Định Vương Kinh*} Vaidya 1961a: 54; D127: Da 28b6-7.

“Tu tập” có nghĩa là thực hành phương tiện về việc thành tựu quả vị Phật, nghĩa là tu tập Bồ-tát hạnh. Phần thứ nhất *Giai Trình Thiền* cũng dạy rằng:¹

Các bậc Bồ-tát, đã phát tâm Bồ-đề, hiểu rằng nếu không tự thuần dưỡng cho mình thì sẽ không thể thuần dưỡng người khác và do đó, tu tập hạnh bố thí và các hạnh khác; không tu tập thì các ngài không thể đạt giác ngộ.

Và *Lượng Thích Luận* của ngài Pháp Xứng cũng dạy rằng:²

Đề loại bỏ khổ đau, các bậc đại bi
Thực hành phương tiện;[341]
Thật khó thuyết giảng về các phương tiện và kết quả của chúng
Khi mà chúng vẫn còn ẩn tàng với các ngài.

Những người có tâm đại bi đối với kẻ khác có ước nguyện giúp các chúng sinh khác thoát khổ. Để làm việc này, với thiện tâm: “Cầu cho chúng sinh thoát khỏi đau khổ” vẫn không đủ; họ phải xúc tiến các phương tiện để biến điều này thành hiện thực. Giờ đây, nếu họ không trước tiên tiến hành các phương tiện đó, thì họ sẽ không thể giải thoát cho tha nhân. Do đó, nếu quý vị muốn đem lại lợi lạc của người khác, trước hết quý vị phải tự thuần dưỡng. Về điểm này, *Định Vương Kinh* dạy rằng quý vị phải tận tâm tu tập. Tu tập là học và rèn luyện các giới luật liên quan đến Bồ-tát giới sau khi quý vị đã thọ lãnh. Do đó, thật là quan trọng khi các người không lậm lẫn chút nào về những gì đưa đến việc tận tâm tu tập.

¹BA147 Bk1, Tucci 1958: 502-503; D3915: Ki 25a5-6.

²BA148 *Pramāṇa-varttika-kārikā*: 2.132; Miyasaka 1972: 20-21.

ii) Chứng minh rằng quý vị sẽ không thể trở thành Phật bằng cách tu học một cách riêng biệt phương tiện hay trí huệ

Ước muốn đạt quả vị Phật vẫn chưa đủ; quý vị phải thực hành phương tiện biến nó thành hiện thực. Phương tiện này không được sai lạc vì dù cho có nỗ lực đến đâu chẳng nữa trên con đường sai lạc thì quý vị sẽ không thể nào gặt hái được kết quả; điều này cũng giống như là vất một cái sừng với hy vọng lấy được sữa. Phương tiện, cho dù có đúng, nhưng nếu không hoàn thiện trong tất cả các đặc tính cụ thể, thì việc nỗ lực cũng chẳng thể mang lại kết quả cũng giống như thiếu giống, nước, đất hay các yếu tố tương tự sẽ ngăn không cho cây giá mọc lên. Do đó, phần thứ nhì của *Giai Trình Thiền* dạy rằng:¹

Nếu các người nghiêm túc nỗ lực lên một nguyên nhân sai lạc, thì dù với một khoảng thời gian rất lớn cũng sẽ cũng sẽ không mang lại kết quả mong muốn, cũng giống như vất sữa một cái sừng vậy. Không thể có quả từ một phức hệ nguyên nhân không đầy đủ, cũng giống như cây giá không thể mọc nếu thiếu giống chẳng hạn. Do đó, *người nào muốn đạt kết quả thì phải phụ thuộc vào các nhân và duyên đầy đủ và không sai sót.*

Vậy thì bộ nhân duyên đầy đủ và đúng đắn đó là gì? *Đại Nhật Chánh Giác Thuyết Danh Pháp Phương Tiện (Mahāvairocanābhisambodhi-nāma-dharma-paryāya)* dạy rằng:²

¹BA149 Bk2, D3916: Ki 42a4-5.

²BA150 *Mahāvairocanāsambodhi-vikurvitādhiṣṭhāna-vaipulya-sūtreṇḍa-rāja-nāma-dharma-paryāya*, D494: Tha 153a5. Trích dẫn từ Bkl, Tucci 1958: 507; D3915: Ki 27b5-6.

Này các Mật Vương, trí tuệ siêu phàm của toàn giác {nhất thiết trí} đến từ lòng từ bi như nền tảng của nó. Điều đó đến từ tâm Bồ-đề như là nhân. Thành tựu viên mãn được nhờ phương tiện. [342]

Liên quan đến điều này, tôi đã thuyết giảng về tâm từ bi. Nhà tiên phong vĩ đại Liên Hoa Giới (skt. Kamalaśīla) đã giảng rằng ‘tâm Bồ-đề’ là cả Bồ-đề tâm tối hậu lẫn Bồ-đề tâm tương đối, cũng như “phương tiện” là tất cả các công hạnh như bố thí và vv....

Lập trường đối nghịch: Một số người như Ha-Shang (Hva-shang) {tên dịch nghĩa là *Hoà Thượng*} Trung Quốc đã có một ý niệm sai lầm về lộ trình của hai loại tâm Bồ-đề, nói rằng bất kỳ ý tưởng nào, dù là thiện hay ác, cũng đều trói buộc chúng ta vào luân hồi, như vậy, hậu quả của nó không vượt thoát khỏi luân hồi. Điều này cũng giống như bị cột trói bằng sợi dây vàng hoặc sợi dây bình thường, hay tựa như mây trắng hoặc mây đen che phủ bầu trời, hay như là nổi đau do bị cắn bởi một con chó trắng hoặc chó đen. Do đó, hãy trụ tâm trong trạng thái thiếu vắng bất kỳ tư tưởng nào là con đường để đạt quả vị Phật tương lai. Các thiện hạnh như bố thí hay trì giới được dạy cho những người kém thông minh, không có khả năng thiền quán về sự tối hậu [tính Không]. Xúc tiến các tu tập này sau khi các người đã tìm thấy điều tối hậu cũng giống như vua rời ngai vàng làm dân giả hay tìm con voi trước rồi tìm dấu chân nó sau. Ha-Shang đã cố gắng chứng minh lập thuyết này bằng cách trích dẫn tám mươi đoạn kinh tán dương trạng thái tâm thức thiếu vắng bất kỳ tư tưởng nào này.

Đáp: Câu nói của Ha-Shang: “Mọi thứ được tiến hành bằng phương tiện không phải đạo pháp thực thụ để thành Phật” là sự chối bỏ lớn về tục đế. Và bởi vì ông ta đã bác bỏ việc phân tích bằng trí huệ phân biệt thực tại vô ngã, vốn là giáo lý trung tâm

của Đấng Chiến Thắng, nên ông ta đã xa rời hệ thống liễu nghĩa.¹ Đại Bồ-tát Liên Hoa Giới một cách xuất sắc đã trích dẫn rất nhiều kinh điển và biện luận chặt chẽ lược yếu về tà kiến cho rằng đạo pháp siêu phàm bao gồm việc bình ổn tâm trong một trạng thái thiếu vắng bất kỳ ý tưởng nào. Sự an trú tâm này chỉ là một thực hành được xếp loại một cách đúng đắn vào trong một lớp về định từ thiên, bất kể nó cao cấp đến thế nào đi chăng nữa. Sau đó, ngài viết rất chi tiết con đường tu chân chính làm đẹp dạ chư Phật. [343]

Tuy nhiên, vẫn còn có kẻ chỉ tiếp tục lặp lại những việc mà Ha-shang đã làm, bởi vì thời mạt pháp đã gần kề, bởi vì những bậc hiền giả, trước đây, thông qua các kinh điển liễu nghĩa² và sự suy luận chính xác, đã khẳng định chắc chắn các điểm then chốt của đường tu trong toàn thể là không còn thêm bớt, bởi vì phước đức của chúng sinh quá mỏng manh, và bởi vì có nhiều người thiếu niềm tin vào giáo pháp và thiếu thông tuệ. Một số người xem thường công hạnh, vốn là một phần của đường tu – bao gồm các giới luật và những thứ tương tự cần hành trì – loại bỏ

¹Liễu nghĩa là ý nghĩa tối hậu tuyệt đối không sai sót đó là chân lý tối hậu. Về phần *kinh luận liễu nghĩa*, các kinh luận được hiểu chính xác theo nghĩa đen không cần có thêm các diễn giải hay suy diễn được xem là *kinh liễu nghĩa*. Các kinh không liễu nghĩa thường được gọi là *kinh điển nghĩa* vì cần có sự giảng giải và suy diễn thêm về nội dung của kinh cho phù hợp với tôn chỉ. Như vậy các kinh liễu nghĩa được hiểu là kinh văn nói về thực tại tối hậu mà không cần thêm các suy diễn. Tùy theo cách nhìn nhận chân lý tối hậu, có khi một kinh là liễu nghĩa đối với bộ phái này lại trở thành điển nghĩa với bộ phái khác. Chẳng hạn bộ kinh *Bát-nhã Ba-la-mật-đa* là kinh liễu nghĩa của phái Trung Quán thì lại được xem là kinh cần có sự diễn nghĩa theo phái Duy Thức.

²BA151 *Mahā-vairocanāsambodhi-vikurvītādhiṣṭhāna-vaipulya-sūtreṇḍa-rāja-nāma-dharma-paryāya*, {*Đại Nhật Phật Thuyết Yếu Lược Niệm tụng Kinh*} D494: Tha 153a5. Trích dẫn từ Bkl, Tucci 1958: 507; D3915: Ki 27b5-6

chúng khi tu tập đạo pháp; một số người khác không chấp nhận tà kiến, bác bỏ yếu tố phương tiện của Ha-shang nhưng lại khẳng định rằng quan điểm triết học của ông này là tuyệt vời; và cũng có những người bỏ trí tuệ phân biệt sang một bên rồi cho rằng thiền không suy tư của Ha-shang là tốt nhất.

Đường tu của những người này thực ra không hề theo hướng hay tiếp cận với thiền lên tính Không. Nhưng ngay cả khi quý vị cho rằng đây là thiền quán tính Không, thì quý vị không nên tiếp tục nói rằng những ai đã có tri kiến đến được từ việc nuôi dưỡng một phương pháp hành thiền không sai sót, sau khi họ đã tìm thấy ý nghĩa đích thực của tính Không, thì {họ} hãy nên đơn thuần thiền lên tính Không và “đừng nuôi dưỡng các trạng thái thông lệ của tâm gắn liền với các công hạnh”, hay, “không cần phải nỗ lực trên những trạng thái tâm thức thông lệ ấy theo nhiều cách khác nhau và phát triển chúng như là thực hành cốt lõi”. Nói như vậy là mâu thuẫn với tất cả kinh điển và hoàn toàn phi lý bởi vì mục tiêu của hành giả Đại thừa là vô trụ xứ niết-bàn. Để làm được điều này, quý vị phải thành tựu vô trụ tâm trong cõi luân hồi bằng tuệ giác hiểu biết thực tại, các giai đoạn của đạo pháp dựa trên “đường tu thâm diệu” tối hậu, tập hợp tuệ giác siêu việt, điều được gọi là “yếu tố trí huệ”. Quý vị cũng phải thành tựu vô trụ an tịnh, tức niết-bàn thông qua tuệ giác hiểu biết tính phân hoá của pháp, các giai đoạn của đường tu dựa trên các chân lý ước lệ, dựa trên lộ trình tu quảng đại, sự tích lũy công đức, điều được gọi là “yếu tố phương tiện”.[344] Do đó, *Như Lai Bất Khả Tư Nghì Mật Thuyết Kinh (Tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-sūtra)* dạy rằng:¹

¹BA152 Trích dẫn từ *Ārya-tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Như-lai Bất Khả Tư Nghì Mật Thuyết Đại Thừa Kinh*} D47, có từ phần thứ ba của *Bhāvana-krama* {*Giai Trình Thiền – quyển hạ*} (Bk3), Tucci 1971:12; D3917: Ki 61a2-3.

Việc huân tập trí huệ siêu phàm đoạn diệt phiền não. Việc huân tập công đức nuôi dưỡng mọi chúng sinh. Bạch Thế Tôn, vì thế, các đại Bồ-tát phải tinh tấn huân tập cả trí huệ siêu phàm lẫn công đức.

Hư Không Bảo Vấn Kinh (Gagana-gaṅḡa-paripṛcchā-sūtra) dạy rằng:¹

Với sự hiểu biết về trí huệ, người đã hoàn toàn đoạn diệt mọi phiền não. Với sự hiểu biết về phương tiện, người đã thu nhiếp toàn bộ chúng sinh.

Giải Thâm Mật Kinh (Saṃdhinirmocana Sūtra) dạy rằng:²

Hoàn toàn quay lưng với lợi ích của tất cả chúng sinh và bỏ tham gia các hành vi có động cơ {vào việc làm lợi ích cho chúng sinh} – Ta chẳng hề dạy đây là sự giác ngộ vô thượng và hoàn hảo.

Duy-ma-cật Sở Thuyết Kinh (Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra) dạy chi tiết:³

¹BA153 *Ārya-gagana-gaṅḡa-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Hư Không Bảo Vấn Đại Thừa Kinh*} D148: Pa 253b6; Bk2, D3916: Ki 53bl-2.

²BA154 *Ārya-saṃdhi-nirmocana-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Định Giải Thoát Đại Thừa Kinh*} D106: Ca 19b6-7; đã dẫn trong Bk2, D3916: Ki 53b2-3 và Bk3, Tucci 1971: 22; D3917: Ki 64b7-65a.

³BA155 *Ārya-vimalakīrti-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Duy-ma-cật Sở Thuyết Đại Thừa Kinh* – chữ Vimalakīrti, tức Duy-ma-cật còn được dịch nghĩa là *Tịnh Xưng*} D176: Ma 201a7-b2; đã trích dẫn trong Bkl, Tucci 1958: 504; D3915: Ki 25b3; Bk2, D3916: Ki 52b4-5; và Bk3, Tucci 1971: 22; D3917: Ki 65a2-4. Phần trước là một đoạn trích.

Cái gì là sự câu thúc cho các vị Bồ-tát và cái gì là sự giải thoát của họ? Sự bám chấp lang thang khắp cõi luân hồi mà không có phương tiện là sự câu thúc cho một vị Bồ-tát; đi trong cõi luân hồi mà có phương tiện là sự giải thoát. Sự tham luyến lang thang khắp cõi luân hồi mà thiếu trí huệ là sự câu thúc một vị Bồ-tát; đi trong cõi luân hồi mà có trí huệ là sự giải thoát. Trí huệ không được kết hợp với phương tiện là sự câu thúc; trí huệ kết hợp với phương tiện là giải thoát. Phương tiện không được kết hợp với Trí huệ là sự câu thúc; phương tiện kết hợp với trí huệ là giải thoát.

Do đó, khi quý vị đang đi trên lộ trình, ngay tại thời điểm mong cầu quả Phật, quý vị phải phụ thuộc vào cả phương tiện lẫn trí huệ; nếu chỉ có một trong hai thì quý vị sẽ không thể thành tựu được. *Gayā Sơn Đỉnh Kinh* dạy rằng:¹

Nếu các người tóm lược các đạo pháp của các Bồ-tát thì sẽ có hai. Hai lộ trình này là gì? Phương tiện và trí huệ. [345]

Cát Tường Tối Thắng Bản Sơ Vương Kinh (Śrī-paramādyakalpa-rāja) dạy rằng:²

Trí huệ Bát-nhã là mẹ. Thiện xảo trong phương tiện là cha.

Và *Ca-diếp Phẩm* cũng dạy rằng:³

¹BA156 *Gayā-sīrṣa* D109: Ca 288b7-289a1; cited in Bkl, Tucci 1958: 505; D3915: Ki 25a6; Bk2, D3916: Ki 52b3-5.

²BA157 *Śrī-paramādyā-nāma-mahāyānā-kalpa-rāja* {*Cát Tường Tối Thắng Đại Thừa Bản Sơ Vương*} D487: Ta 2. Trích từ Bk2, D3916: Ki 52b3-4.

³BA158. *Ārya-kāśyapa-parivarta-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Ka-diếp Phẩm Đại Thừa Kinh*} D87: Cha 129a6; đã dẫn trong Bk2, D3916: Ki 52a6; Bk3, Tucci 1971: 27; D3917: Ki 67b2-3.

Này Ca-diếp, như thế này. Giống như các vị Vương gia thực thi trách nhiệm cai quản của hoàng gia theo lời tấu trình của quần thần, thì trí huệ Bồ-tát kết hợp với phương tiện thiện xảo thực thi các hành động của một vị Phật.

Do đó, hãy hành thiền lên tính Không, vốn có ưu thế tuyệt đối đối với sự kết hợp toàn diện, nghĩa là tính Không được viên mãn trong tất cả các mặt của phương tiện – bao gồm bố thí và vv.... Nếu chỉ hành thiền lên tính Không một cách cô lập, quý vị sẽ không bao giờ đặt chân trên con đường Đại thừa được. *Bảo Đỉnh Sở Vấn Kinh (Ratna-cūḍā-sūtra)* dạy về điều này rất chi tiết:¹

Sau khi người đã khoác lên mình áo giáp yêu thương và tự đặt mình trong trạng thái đại bi thì hãy ổn định tâm trong thiền lên tính Không hiện tiền, vốn có uy thế tối cao là trạng thái kết hợp được với tất cả các phương diện. Vậy tính Không vốn có uy thế tối cao là trạng thái kết hợp được với mọi phương diện đó là gì? Đó là tính Không không xa lìa bố thí, không xa lìa trì giới, không xa lìa nhẫn nhục, không xa lìa tinh tấn, không xa lìa thiền định, không xa lìa trí huệ và không xa lìa phương tiện.

Tối Thượng Mật điển luận bình luận về đoạn chánh văn này như sau:²

¹BA159 *Ārya-ratna-cūḍā-pariprcchā-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Bảo Đỉnh Sở Vấn Đại Thừa Kinh*} D91: Cha 120b2-4; đã trích trong Bk2, D3916: Ki 51bl and *sīksāsamuccaya* {*Bồ-tát Học Luận*}, Vaidya 1961b: 145; D3940: Khi 150bl-2.

²BA160 RG:V. 1.92; P5525:25.5.2-3. Ấn dụ ban đầu nói đến bức tranh thân thể một phụ nữ. Bồ thí, trì giới, nhẫn nhục, và vân vân là các nét phát hoạ {*lekhakā*} với với các sắc và Không vốn có uy quyền

Bồ thí, trì giới, nhẫn nhục và vv... là họa sĩ; Tính Không tối thượng trong mọi phương diện được nói như chân dung.

Đoạn văn này so sánh sự tương tự về việc tập hợp một nhóm họa sĩ để vẽ chân dung vua. Một người biết vẽ cái đầu chứ không biết vẽ chi tiết khác, người kia biết vẽ cái tay chứ không biết vẽ cơ quan khác. Nếu vắng một họa sĩ thì sẽ không thể hoàn thành bức tranh. Chân dung nhà vua được ví như tính Không và các họa sĩ được ví như hạnh bồ thí và vv.... Do đó, nếu phương tiện, tức hạnh bồ thí và vv..., không đầy đủ thì như là chân dung bị cắt mất đầu hay tay chân. [346]

Xa hơn nữa, lấy tính Không cô lập làm đối tượng thiền và nói: "Chẳng cần nuôi dưỡng điều chi khác" diễn tả một ý tưởng mà đức Thế Tôn cho là một quan điểm bị chống đối, và do đó, đã bác bỏ nó. Nếu lời phát biểu này đúng, thì sự hành trì trong nhiều kiếp lượng của một Bồ-tát về bồ thí, giới luật, vv..., là sự hành trì trí huệ sai lạc, sẽ không hiểu biết được liễu nghĩa {ý nghĩa về thực tại tối hậu}, như đức Thế Tôn đã dạy trong *Nhất Thiết Quảng Phá Tập Kinh* (*Sarva-vaidalya-saṃgraha-sūtra*):¹

Này Di-Lặc, những kẻ đại dột chủ định bác bỏ các hạnh Ba-la-mật-đa khác, do đó, sẽ nói về việc tu tập đúng đắn sáu hạnh Ba-la-mật-đa của các Bồ-tát nhằm đạt giác ngộ như: "Các Bồ-tát chỉ cần tu trí huệ mà thôi, những hạnh còn lại đều vô dụng". Vô Năng Thắng (skt. Ajita) [Di-Lặc], người nghĩ sao? Thế thì vua xứ Kasi [một tiền kiếp của đức Thích-

tối cao của trạng thái liên quan đến tất cả các phương diện của thân (*pratimā*) mà được tô điểm bằng màu sơn của thân thể.

¹BA161 *Ārya-arva-vaidalya-saṃgraha-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Nhất Thiết Quảng Phá Tập Kinh*}: Dza 183a3-7.

ca-mâu-ni] thực hành trí huệ sai lạc khi ông đem của thịt mình cho điều hâu ăn để cứu bồ câu?

Di-lặc đáp: “Bạch Thế Tôn, không phải vậy”. Đức Thế Tôn tiếp tục: “Này Vô Năng Thắng, khi ta tu tập Bồ-tát hạnh, phải chằng các gốc rễ của công hạnh mà ta đã huân tập – bao gồm các gốc rễ của công hạnh đi cùng với lục độ – có gây hại cho ta không?”

Di-lặc đáp: “Bạch Thế Tôn, không phải thế”. Thế Tôn tiếp: “Vô Năng Thắng, cho đến nay, người đã tu tập hạnh bố thí hơn sáu mươi kiếp, người đã tu tập hạnh trì giới hơn sáu mươi kiếp, người đã tu tập hạnh nhẫn nhục hơn sáu mươi kiếp, người đã tu tập hạnh tinh tấn hơn sáu mươi kiếp, người đã tu tập thiền định hơn sáu mươi kiếp, người đã tu tập trí huệ hơn sáu mươi kiếp, theo vậy, những kẻ đại đột kia lại nói rằng chỉ đạt giác ngộ bằng con đường duy nhất là con đường của tính Không. [347] Cách hành trì của họ hoàn toàn bất tịnh.

Do đó, nói rằng: “Thật không cần thiết cho người đã hiểu biết tính Không để nỗ lực chăm chỉ tu dưỡng phương tiện” là một ý kiến từ khước thật sai lầm, hậu quả {của điều khẳng định này} là: “Các thời tiền kiếp thánh thiện của đức Tôn Sư của chúng ta”, đã là những lúc mà ngài không hiểu biết về liễu nghĩa.

Lập trường đối nghịch: Việc trì hạnh bố thí, vv..., theo nhiều cách khác nhau chỉ là khi người chưa thấu hiểu tính Không. Nếu người đã có tri kiến về tính Không một cách vững chắc thì việc này không cần thiết.

Đáp: Đây là một tà kiến. Nếu nó đúng thì những đứa con của chư Phật {ám chỉ các Bồ-tát} nào đã chứng các quả vị cao thâm

và ngộ được tuệ giác vô niệm¹ siêu việt có thể hiểu biết được chân lý tối hậu, và đặc biệt là các đệ bát địa Bồ-tát, vốn điều khiển được tuệ giác vô niệm, sẽ không cần tu tập Bồ-tát hạnh. Điều này là không đúng vì *Thập Địa Kinh (Daśa-bhūmika-sūtra)* dạy rằng tuy trên mỗi quả vị, có sự nhân mạnh riêng cho từng hạnh, như bố thí chẳng hạn, nhưng điều này không có nghĩa là các ngài không tu tập các hạnh khác; nên, người ta nói rằng các ngài đều tu tập cả sáu hay mười hạnh Ba-la-mật-đa trên mỗi quả vị. Hơn nữa, bởi vì các ngài Vô Năng Thắng [Di-Lặc], Long Thọ, và Vô Trước đã giảng kinh theo cách này, thật không thể diễn dịch theo cách khác được.

Một cách cụ thể, các Bồ-tát đoạn diệt mọi phiền não ở quả vị thứ tám. Do đó, khi các ngài an định lên sự tối hậu, nơi mà các ngài đã đoạn diệt tất cả các diễn tượng², chư Phật khích lệ và giải thích rằng các ngài phải tu tập Bồ-tát hạnh: “Duy chỉ với tri kiến về tính Không này thì các người không thể trở nên giác ngộ bởi vì Thanh văn và Duyên giác cũng đã thành tựu vô phân biệt trí”. Hãy nhìn thân bất khả tư lường {không thể đo đạc được} của ta, trí huệ siêu việt bất khả tư lường của ta, cảnh giới bất khả tư lường của ta và vv.... Các người cũng không có năng lực của ta và vv.... Hãy hoan hỷ nỗ lực để thành tựu những thuộc tính như vậy. Nhưng đừng buông bỏ sự kiên trì này [thiền quán tính Không] và vv.... [348] Tự hài lòng với một tầng thiền định thứ

¹BA156 *Gayā-sīrṣa* D109: Ca 288b7-289a1; cited in Bkl, Tucci 1958: 505; D3915: Ki 25a6; Bk2, D3916: Ki 52b3-5.

²Nhắc lại, thuật ngữ Anh là elaboration. Đây là một loại tiến trình định danh của tâm nhằm thêm thắt, diễn giải và mở rộng một cảm nhận sau khi các thức thụ cảm nhận thông tin từ đối tượng bên ngoài vốn đang hoàn toàn khách quan không nhị nguyên.

yếu nào đó và bỏ qua các pháp tu khác là điều bị các học giả chế nhạo. *Thập Địa Kinh* dạy rằng:¹

Hãy lắng nghe! Có những đứa con của chư Phật, các Bồ-tát, những ai vốn đã an trú ở Bất động địa [địa thứ 8], vốn đã phát khởi năng lực nguyện cầu trước đó, và những ai đã an định trong “dòng nhập giáo pháp” [thiền lên tính Không]. Các Đấng Thế Tôn đã thành tựu những điều đó. Một trí huệ siêu việt Như Lai đã dạy: “Hỡi những đứa con của truyền thừa chính pháp, lành thay, lành thay! Mục tiêu này – bao gồm tri kiến về tất cả các phẩm chất Phật – là sự nhẫn nhục của liễu nghĩa. Tuy vậy, các người chưa có được mười năng lực của ta², vô úy và vv..., các phẩm chất Phật trong toàn bộ

¹Vô niệm, phi định danh, hay vô phân biệt (eng. Nonconceptual, skt. avikalpa) là trạng thái mà tâm thức ngưng không còn các nỗ lực hay dụng công định danh (eng. conceptual) hay không còn có sự phân biệt nhị nguyên. Trạng thái định danh là trạng thái mà tâm đưa ra sự phân biệt, xác định, gán tên, khái niệm, so sánh ... lên các đối tượng mà tâm đang tương tác (hay đang nghĩ đến). Như vậy trạng thái định danh này chỉ hiện hữu khi có sự tham gia của ý thức. Đối với năm thức còn lại (bao gồm nhãn, nhĩ, tỉ, thiệt và thân thức) thì vì chúng không thể chủ động có quá trình định danh nên các thức này được xếp vào loại vô niệm. Do đó, chỉ có trong ý thức mới có sự phân chia làm hai loại phi định danh và định danh. Ví dụ kinh điển sau đây minh họa về hai loại định danh và phi định danh: *Thức thụ cảm như người cảm mà chỉ thấy – ý danh định như kẻ nói nhưng lại mù*. Xem thêm *Six consciousnesses*. Rigpa Shedra. Truy cập 17/09/2011.

<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Six_consciousnesses>

²Còn gọi là Thập Phật Lực theo cách định nghĩa của Kim Cang thừa bao gồm: (1) *mệnh lực* – khả năng từ bỏ hay duy trì sự sống tùy ý trong vô hạn kiếp lượng; (2) *tâm lực* – điều khiển được trạng thái thiền theo ý muốn; (3) *pháp giới lực* – có thể hiện thực hoá sự phong phú của chư thiên, Bồ-tát, hay người như ý. Đây là kết quả của hạnh bố thí; (4) *hành lực* – có năng lực hoàn tất những gì

sự phong phú của chúng. Hãy nhẫn nhục một cách hỷ lạc trong việc truy tầm các phẩm chất tối hảo {Ba-la-mật-đa} này. Đừng buông bỏ lối vào nhẫn nhục này [thiền quán tính Không]. Hỡi những đứa con của dòng chính pháp, mặc dù các người đã thành tựu an tịnh và giải thoát, hãy nghĩ đến các phàm phu, các kẻ non dạ, vốn không có được chút bình an trong tâm hồn và luôn bị các cảm xúc phiền não khác nhau chi phối. Hỡi những đệ tử của dòng chính pháp, hãy nhớ lại các câu nguyện trước đây, điều mà các người phải đạt đến vì lợi lạc của chúng sinh, và cửa ngõ bất khả tư lường đến trí huệ siêu phàm. Lại nữa, hỡi những đứa con của dòng chính pháp, đây là thực tại của các pháp. Dù cho có Như Lai hay không, pháp giới của thực tại vẫn ở đây; đó là tánh Không pháp, sự bất liễu tri mọi thứ. Như Lai không chỉ

mình muốn; (5) *sinh lực* – có năng lực thị hiện các loại ra đời khác nhau tùy ý ở bất kỳ đâu sắc tướng nào. Đây chủ yếu là kết quả của hạnh trì giới; (6) *nguyện lực* – có khả năng hoàn thành các ước nguyện của các đệ tử. Đây là kết quả của hạnh nhẫn nhục tương ứng với ước nguyện trong tu tập đạo pháp của đệ tử; (7) *cầu lực* – khả năng hoàn thành các cầu xin của người cầu nguyện. Đây là kết quả của hạnh tinh tấn; (8) *Điều lực* – Có năng lực không bị trở ngại để hiển thị các điều kì diệu. Đây là kết quả của hạnh thiền định; (9) *Tuệ lực* – Sở hữu đại trí huệ thấy biết không bị ngăn trở, dính mắc và có thể thấy biết xuyên suốt quá khứ, hiện tại, vị lai; (10) *Pháp lực* – có năng lực không bị trở ngại để giáo huấn theo ước muốn của các đệ tử bao gồm tất cả các hình thức biệt truyền trong 12 loại kinh điển. Hai năng lực thứ 9 và thứ 10 là kết quả của trí huệ. *Ten Powers*. Rigpa Shedra. Truy cập 11/09/2011.

<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Ten_powers>.

So sánh thêm với khái niệm Thập Phật trí đề cập khả năng tri kiến của một vị Phật bao gồm: (1) Tam thể trí (2) Phật Pháp trí (3) Pháp giới vô ngại trí; (4) Pháp giới vô biên trí; (5) Sung mãn nhưt thiết thể giới trí; (6) Phổ chiếu nhưt thiết thể giới trí; (7) Trụ trì nhưt thiết thể giới trí; (8) Tri nhưt thiết chúng sanh trí; (9) Tri nhưt thiết pháp trí; (10) Tri vô biên chư Phật trí.

nổi bật chỉ vì điều này; tất cả các bậc Thanh văn và Duyên giác cũng đã thành tựu được bản chất thật vô niệm này. [349] Lại nữa, hồi những đứa con của dòng chính pháp, hãy nhìn thân bất khả tư lường của ta, tuệ giác siêu phàm bất khả tư lường của ta, Phật giới bất khả tư lường của ta, sự giác ngộ về trí huệ bất khả tư lường của ta, hào quang bất khả tư lường của ta, và tịnh âm bất khả tư lường của ta – và hãy tạo ra các thứ tương tự cho chính người.

Thập Địa Kinh cũng đưa ra một hình ảnh về một con tàu dong ruổi ra khơi dưới một luồng gió thuận lợi.¹ Hành trình mà nó đi được trong một ngày vượt xa ngay cả hành trình nó đi qua trong một trăm năm sau khi xuất phát từ một bến cảng đứng gió và phải nỗ lực để di chuyển nó. Tương tự vậy, kinh dạy rằng sau khi đã thành tựu đệ bát địa, chỉ trong thoáng chốc mà không cần nỗ lực vượt bực, các người sẽ đi được một chặng đường đến nhất thiết trí, vốn không thể thành tựu trước khi đạt quả vị này, ngay cả khi các người tinh tấn tu tập suốt một trăm ngàn kiếp. Do đó, các người sẽ tự lừa dối mình khi nói rằng “Ta có con đường tắt” và sau đó không tu tập Bồ-tát hạnh.

Lập trường chống đối: Tôi không khẳng định rằng hạnh bố thí, vv..., là không cần thiết, đúng hơn là chúng hoàn toàn hiện diện trong trạng thái tâm thức không có ý tưởng, bởi vì sự thiếu vắng chấp thủ vào người cho, vật cho, và người nhận làm cho hạnh bố thí vô phân biệt hoàn toàn hiện diện. Và cũng như vậy, các hạnh còn lại cũng hoàn toàn hiện diện. Mặt khác, các kinh văn cũng dạy rằng người phải tu tập tổng hợp tất cả sáu hạnh Ba-la-mật-đa trong từng hạnh một.

Đáp: Nếu chúng hoàn toàn hiện hữu trong một trạng thái tâm thức không có tư tưởng thì khi các thiên giả *không* theo Phật

¹BA163 Ibid.: 242a1-5.

giáo ở trạng thái cân bằng thiền và ngay cả trạng thái nhất tâm của định, thì tất cả các Ba-la-mật-đa sẽ hiện diện đầy đủ bởi vì họ không chấp thủ vào người cho, vật cho, hay người nhận. Đặc biệt là các bậc Thanh văn và Duyên giác chứng ngộ bản chất chân thật, như đã trích dẫn trước đây từ *Thập Địa Kinh*, tất cả các hạnh Bồ-tát sẽ hoàn toàn hiện diện và như vậy, thật là vô lý vì họ lại trở thành các hành giả Đại thừa. Và nếu người khẳng định chỉ tu tập một hạnh là đủ bởi vì các kinh văn thuyết rằng tất cả sáu hạnh Ba-la-mật-đa được thu nhiếp trong mỗi hạnh thì, bởi vì các kinh cũng thuyết rằng cả sáu hạnh đều hiện diện ngay cả khi cúng dường maṇḍala trong lúc tụng câu kệ đầu “Hòa phân bỏ vào với nước và vv...” nên chỉ cần thực hiện việc này thôi là đủ. [350]

Các {Bồ-tát} hạnh thâm nhuần quan điểm triết học và trí tuệ thâm nhuần phương tiện có thể được hiểu qua sự tương tự sau. Khi một người mẹ đau đớn vì cái chết của đứa con yêu quý của mình xúc tiến chuyện trò và hoạt động với người khác thì những tình cảm mà bà thổ lộ không loại trừ được sức mạnh của ưu phiền. Tuy nhiên, không phải mọi cảm xúc mà bà thổ lộ nhất thiết phải là ưu phiền. Cũng như vậy, nếu tuệ giác thấu hiểu tính Không rất mạnh mẽ, mặc dù các tâm trạng liên can với bố thí, tỏ lòng tôn kính, đi nhiều hay tụng niệm không phải là tư tưởng về tính Không, thì điều này vẫn không loại trừ việc quý vị liên can đến chúng trong khi được phú cho tiềm năng hay năng lực về việc nhận biết của tính Không. Ví dụ như khi bắt đầu nhập thời thiền, nếu trước tiên, quý vị phát khởi tâm giác ngộ rất mạnh mẽ thì tâm Bồ-đề này sẽ không có một cách hiển lộ khi mà sau đó quý vị nhập vào cân bằng thiền trong một sự tập trung lên tính Không. Tuy nhiên, điều này không ngăn trở sự tập trung được thâm nhuần bởi thể năng của tâm giác ngộ đó.

Đây là thứ vốn được tham chiếu đến bởi thuật ngữ “bố thí không dính mắc”. Đây không phải là sự thiếu vắng hoàn toàn một thái độ rộng lượng, trong đó bố thí không thể thuận duyên. Hãy hiểu

các hạnh còn lại theo cách tương tự. Hãy biết rằng đó là cách thức khiến phương tiện và trí huệ không thể tách rời nhau.

Hơn nữa, quý vị không nên hiểu nhầm các tuyên thuyết cho rằng các pháp trong cõi luân hồi như thân thể, các nguồn năng hay tài lực và tuổi thọ của quý vị là kết quả của việc tích lũy công đức; các pháp đó cũng thiếu vắng phương tiện thiện xảo và trí huệ. Khi sự tích lũy công đức đó hòa quyện với các thứ này thì thật hoàn toàn thích hợp để chúng làm các nguyên nhân của sự giải thoát và nhất thiết trí. Có vô số đoạn kinh văn nói như vậy, như các câu sau từ *Bảo Hành Vương Chính Luận*:¹

Tóm lại, sắc thân

Tâu Đại vương, được sinh ra từ sự tích lũy công đức.

Xa hơn nữa, dường như quý vị đang nói rằng tất cả các hành vi bất thiện và phiền não, vốn là nhân cho những cảnh giới thấp đời khi có khả năng trở thành nhân cho quả Phật, và các hạnh, như bố thí hay trì giới chẳng hạn, vốn dẫn đến tái sinh ở những cảnh giới cao, lại đưa đẩy vào cõi ta-bà, chứ không thể trở thành nhân cho quả Phật. Do đó, hãy tự trấn tĩnh trước khi phát ngôn. [351] Xin đừng hiểu nhầm ý nghĩa của những lời sau đây từ kinh điển:²

Hành trì sáu Ba-la-mật-đa, như hạnh bố thí chẳng hạn, là hoạt động ma quỷ.

Từ *Tam Uẩn Kinh (Tri-skandha-sūtra)*:¹

¹BA164 Ra: 3.12; Hahn 1982: 74-75.

²BA165 Đã trích trong *Sūtra-samuccaya*, {*Kinh Điển Tập Luận*} D3934: Ki 163a6 and Bk3, Tucci 1971: 22-23; D3917: Ki 65a5-7.

Hãy sám hối các điều sau: Sa sút từ mức độ về sự tồn tại khách quan và việc bố thí các tặng phẩm vật, việc giữ giới luật bởi vì tin tưởng vào ưu thế của giới luật và vv...

Và từ *Phạm Thiên Vấn Kinh (Brahma-pariprccha-sutra)*²

Mọi phân tích đều là tư tưởng định danh; vô niệm là giác ngộ.

Ý nghĩa của đoạn kinh thứ nhất là các hạnh, như bố thí chẳng hạn, nếu có từ động cơ dính mắc vào hai loại ngã [nhân ngã và pháp ngã³] thì sẽ không thuần khiết và do đó được thuyết là “hoạt động ma quỷ”. Đoạn kinh này không dạy rằng các hạnh, như bố thí và vv..., là hoạt động ma quỷ; nếu không, vì đoạn kinh vẫn đó đề cập đến tất cả các hạnh Ba-la-mật-đa, các người cũng có thể khẳng định rằng các hạnh định và tuệ từ thiền cũng là hoạt động ma quỷ.

Đoạn kinh thứ hai có nghĩa là các Ba-la-mật-đa không tinh khiết {không thanh tịnh} bởi vì chúng đang bị thúc đẩy bởi sự chấp

¹BA166. *Ārya-tri-skandha-nāma-mahāyānā-sūtra*, {*Tam Uẩn Đại Thừa Kinh*} D284: Ya 72M-2; cited in Bk3, Tucci 1971: 23; D3917: Ki 65b3-4.

²BA167 *Ārya-brahmā-vīśesa-cinti-pariprcchā-sūtra* {*Phạm Thiên Đặc Thù Tư Khảo Vấn Kinh*} D160: Ba 58b5; cited in Bk3, Tucci 1971: 23-24; D3917: Ki 65b5-7.

³Chấp vào nhân ngã có nghĩa là chấp vào sự tồn tại tự tính (hay nội tại, thiết yếu, nền tảng hay không phụ thuộc) của chúng sinh bao gồm thân-tâm hay các bộ phận của thân-tâm. Còn việc dính mắc vào pháp ngã tức là cho rằng có sự tự tính của các pháp (không dành cho tâm thức người) hay các bộ phận thuộc tính của chúng. Từ đây về sau chúng tôi sẽ dùng hai thuật ngữ này theo ý nghĩa như vừa giải thích.

thù và dạy rằng quý vị phải sám hối là đã phạm các hành vi này. Kinh không dạy rằng quý vị không được thực hành hạnh bố thí, vv...; bằng không, việc đề cập đến một sự sa sút đến mức độ về sự tồn tại khách quan như trong đoạn “Sa sút từ mức độ về sự tồn tại khách quan và bố thí các tặng vật” sẽ trở nên không cần thiết, và thay vào đó, kinh văn này sẽ khẳng định là “hãy sám hối việc bố thí nói chung”, mà cụm từ này thật ra không hề được đề cập đến.

Phương pháp đối đáp này, được cấu trúc trong phần thứ ba {quyển hạ} của *Giai Trình Thiền*, nhấn mạnh một điểm cực kỳ quan trọng, bởi vì Ha-shang hiểu nhầm đoạn kinh này và khẳng định rằng toàn bộ các hành vi được đánh giá qua các biểu tượng, trong đó hành vi được tiến hành là sự nắm bắt {sự hiểu} lên các biểu tượng về một nhân ngã và pháp ngã. Nếu tất cả các tư tưởng định danh thiện đức – như thái độ rộng lượng khi nghĩ rằng, “Tôi sẽ cho cái này” và thái độ kiềm chế khi nghĩ rằng, “Tôi sẽ không làm điều bất thiện này” – đã đều là một sự nắm bắt lên một bản ngã của các đối tượng, {sự nắm bắt này} đang hiểu sai ba phạm trù [tác nhân, đối tượng, và người nhận], thì sẽ là đúng đắn và thích hợp rằng những ai tìm thấy quan điểm vô ngã của các đối tượng phải nên bác bỏ hoàn toàn các ý nghĩ định danh giống như là việc họ bác bỏ thù hận, cao ngạo, và vv..., và sẽ thật là sai lầm cho họ để nuôi dưỡng các thiện đức kia một cách có chủ đích. [352]

Giả sử mọi ý tưởng định danh, vốn nghĩ “Đây là cái này”, đã là các khái niệm về ngã của các đối tượng vốn hiểu sai về ba phạm trù này, thì cứu xét thế nào về việc quán chiếu các phẩm chất của một vị thầy, về việc quán chiếu sự an lạc và thuận duyên, cái chết và sự khổ đau của các giới đau khổ, về việc rèn luyện tu tập quy y; về việc suy nghĩ cách thức một hành vi khởi sinh một hậu quả chắc chắn; về việc luyện tập từ bi và Bò-đề tâm; và việc thực hành giới luật của việc xúc tiến Bò-đề tâm? Bởi vì tất cả các đạo pháp này chỉ yêu cầu quý vị đem lại thuyết phục về một

số tri kiến bằng cách nghĩ “Đây là cái này”, “Cái này đến từ cái kia”, “Cái này có phẩm chất tốt hoặc cái kia sai sót” quý vị sẽ tăng cường quan điểm của mình về cái ngã của các đối tượng tương ứng với sự vững tin của quý vị lên với các đạo pháp này. Ngược lại, quý vị sẽ trở nên kém chắc chắn về các đạo pháp tương xứng với một số tri kiến của tính vô ngã của các đối tượng mà quý vị có thể duy trì trong thiền định. Như vậy, yếu tố hành vi và yếu tố tri kiến sẽ loại trừ lẫn nhau, giống như nóng và lạnh; và sau đó quý vị sẽ không bao giờ phát triển được một sự vững tin mạnh mẽ và vững bền về cả tri kiến lẫn hành vi.

Do đó, về phương diện mục đích, không hề có mâu thuẫn khi cả hai pháp thân và sắc thân Phật đều như là sự thể hiện các thành tựu, nên, trên đường tu, quý vị phải đem tới cho mình sự thuyết phục không một chút mâu thuẫn của (1) một tri kiến chắc chắn về sự tránh khỏi hoàn toàn mọi diễn tượng bất kỳ nào bởi khái niệm của các biểu tượng về sự tồn tại thật sự¹ trong hai loại ngã ngay cả trong một hạt tử {hay một phần nhỏ nhất} của một đối tượng tinh thần và (2) một tri kiến chắc chắn rằng “Điều này đến từ điều kia” và “cái này có phẩm chất tốt này hoặc khuyết điểm nọ”. Điều này, đến lượt nó, lại phụ thuộc vào cách quý vị xác định Nhị Đế², quan điểm triết học về sự tồn tại. Quý vị sẽ được

¹Ý chỉ ở đây về khái niệm “tồn tại thật sự” tức là sự tồn tại bản chất, không bị phụ thuộc vào các nguyên nhân sinh ra nó, hay tự tồn, bền vững không chịu ảnh hưởng tác động của môi trường bên ngoài.

²Nhị Đế (skt. *dvayatya*, tib. བདེན་པ་གཉིས་) là khái niệm đặc thù trong Phật giáo phân biệt hai khía cạnh của thực tại một là khía cạnh tuyệt đối nói đến các đặc tính tối hậu của các pháp (Chân đế, tib. དོན་དམ་བདེན་པ) và khía cạnh kia là sự trình hiện các đặc tính tương đối của thế giới thường tục, ước lệ hay thông tục (Tục đế, tib. ལུན་ཚོལ་བདེན་པ) cả hai khía cạnh này đều là các đặc trưng của cùng một thế giới thực tại đơn nhất. Xem thêm *The Two Truths*. Guy Newland, Snow

tính đến như “một người hiểu biết Nhị Đế và tìm ra ý chỉ của đức Phật” nếu quý vị tin rằng hai nhận thức hiệu quả¹ sau đây dĩ nhiên không chỉ chống lại nhau mà hỗ trợ nhau: (1) nhận thức hiệu quả xác lập được sự tối hậu {chân đế hay liễu nghĩa}, vốn được xác định thông qua kinh điển và lập luận, là trạng thái thiếu vắng dù là một hạt tử {một phần nhỏ nhất} về đặc tính bản chất trong cách thức về trạng thái hiện hữu hay trạng thái bản thể của pháp {hiện tượng} bất kỳ trong cả luân hồi hay niết-bàn; và (2) nhận thức hiệu quả quy ước {ước lệ hay tục đế} vốn xác lập các nhân và quả, trong các hoạt động phân hoá của chúng là chắc chắn mà không có bất kỳ một sự mơ hồ của nhân hay quả nhỏ nhất nào. [353] Tôi sẽ giải thích điều này trong phần tuệ giác {thuộc quyền ba của bộ đại pháp này}.²

Về đoạn kinh thứ ba, được trích dẫn từ *Phạm thiên Ván Kinh*, vì ngữ cảnh của đoạn kinh là sự phân tích về việc sinh khởi và vv..., nhằm tuân tự dạy rằng bố thí, vv... không phải được sinh khởi một cách tuyệt đối, kinh vẫn dùng đến thuật ngữ “tư tưởng danh định” để chỉ ra rằng chúng {các hạnh Ba-la-mật} chỉ là các quy gán bởi tư tưởng định danh. Bài kinh không hề dạy rằng quý vị không nên tự mình tham gia vào các hạnh này và từ bỏ chúng

Như vậy, bởi vì chẳng có lúc nào mà chẳng cần thiết thực hành sáu hạnh Ba-la-mật-đa này, cho đến khi quý vị thành Phật nên

Lion Publications. 1992. ISBN: 0937938793. Dịch Việt của Lê Công Đa: *Sắc Tướng Và Thật Tướng Đế*. Truy cập 17/09/2011.
<http://www.thuvienhoasen.org/D_1-2_2-75_4-8928_5-50_6-4_17-262_14-1_15-1/>.

¹Ở đây thuật ngữ “nhận thức” không phải để chỉ riêng các tiến trình cảm xúc thu nhận từ bên ngoài mà bao gồm tất cả các dạng tư tưởng ý nghĩ (có từ các đối tượng của các thức kể cả ý thức bên trong). Trong tập 3 sẽ có thêm các chi tiết bàn về nhận thức hiệu quả.

²BA168 Xem LRCM: 564-805; *Đại Pháp* 3: 107-359.

bổn phận của quý vị là tu tập các hạnh này. Nếu ngay lúc này đây, quý vị hết sức tận tâm nỗ lực thì quý vị sẽ tinh tấn thành tựu những pháp có thể thành tựu được. Riêng đối với những pháp chưa thể thành tựu được ngay, hãy nguyện thực hành chúng như là các nguyên nhân cho khả năng thực hành chúng, hãy tích lũy công đức, xoá sạch các che chướng, và hãy cầu nguyện nhiều. Một khi quý vị làm điều này thì chẳng bao lâu, quý vị có thể thực hành được chúng. Ngoài ra, nếu quý vị đang ở vị thế cá nhân mình không thể hiểu các hạnh hay không thể thực hiện chúng, và sau đó quý vị nói với người khác là “Các anh không cần phải tu tập chúng”, thì không những quý vị tự phá huỷ mình mà còn đem huỷ hoại đến cho người khác nữa, thậm chí nó cũng trở thành một duyên xấu cho sự suy đồi của giáo pháp. Vậy đừng làm điều này. Như ngài Long Thọ đã dạy trong Kinh Điển Tập Luận (*Sūtra-samuccaya*):¹

Việc phân biệt ngay cả các pháp vô vi {các hiện tượng phi cấu hợp} và vẫn không bị võ mộng với các công hạnh hữu vi là hoạt động tà ma. Việc hiểu biết ngay cả đạo giác ngộ và vẫn không truy tầm lộ trình các Ba-la-mật-đa là hành động tà ma.

Và:

Một Bồ-tát thiếu phương tiện thiện xảo không nên nỗ lực để đạt trạng thái thực tại thâm sâu.

Và *Như Lai Bất Khả Tư Nghì Mật Thuyết Kinh* dạy rằng:²

¹BA169. *Sūtra-samuccaya*, D3934: Ki 164a2-4; cited in Bk3, Tucci 1971: 22; D3917: Ki 65a4-5.

²BA170 Trích dẫn trong *Tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-sūtra* {*Như-lai Bất Khả Tư Nghì Mật Thuyết Đại thừa kinh*} là từ Bk3, Tucci 1971: 27-28; D3917: Ki 67b4-6.

Hỡi các đệ tử của dòng chính pháp, [nó] cũng giống như thế này đây. Lửa, chẳng hạn, có nguyên nhân nên cháy và tắt đi khi nguyên nhân này không còn. Tương tự vậy, tâm thức được kích hoạt bởi một đối tượng được dõi theo; nếu không, nó sẽ ở trạng thái không hoạt động. Các Bồ-tát, cùng với phương tiện thiện xảo này, thông qua việc thanh tịnh về trí huệ Ba-la-mật-đa của mình, hiểu biết sự xoá bỏ một đối tượng thật sự tồn tại được dõi theo, và, cùng lúc, họ không loại bỏ sự theo dõi các cội rễ của thiện đức. [354] Các ngài không để cho sự dõi theo của các phiền não phát khởi tuy nhiên vẫn cài đặt sự chú tâm của mình lên các đối tượng được theo dõi của các Ba-la-mật-đa. Các ngài phân biệt rõ một sự duy trì về tính Không nhưng vẫn theo dõi và quan tâm đến mọi chúng sinh với tâm đại bi.

Quý vị phải phân biệt được những lời thuyết giảng về cách thức vì sao không hiện hữu một đối tượng được dõi theo và những lời thuyết giảng về cách thức hiện hữu của một đối tượng được theo dõi. Một cách tương ứng, trong lúc phải nói lòng trời buộc của các phiền não và các quan niệm về các biểu tượng của sự tồn tại thật sự, quý vị phải bám chặt sợi dây tu tập giới hạnh, và trong lúc quý vị nhổ tận gốc rễ cả hai hành vi sai lầm [các hành vi sai về bản chất và các hành vi sai do cảm đoán], quý vị không được búng rễ các hành động thiện lành. Việc trì giữ tu tập giới hạnh và việc bám chấp vào nhận thức các biểu tượng của sự tồn tại thật sự thì không giống nhau và việc buông lơi hành trì các giới nguyện và việc thả lỏng dây chuyền của quan niệm về ngã cũng không hề giống nhau.

Quý vị phải thành tựu nhất thiết trí từ các nguyên nhân chắc chắn, mỗi một nhân vẫn tự nó đầy đủ. Do đó, hãy nhận biết các hạng người sau là người thầy không đủ đạo hạnh và ngăn trở việc huân tập hai loại công đức: đó là những người tuyên bố “bản hạ hàng trăm con chim bằng một viên đá từ giàn nả” và

những người có được một cuộc sống sung sướng, thư nhàn và cho rằng họ phải tận hưởng cuộc sống theo nhiều cách khác nhau nhưng chỉ tu tập trong một lĩnh vực nào đó của đạo pháp.

Sự khác nhau giữa Tiểu thừa và Đại thừa được thể hiện ở chỗ các hành giả có tu tập vô lượng công đức khi thực hành giáo pháp bởi vì “Thừa khiêm tốn” và Tiểu thừa cũng đồng nghĩa với nhau và ý nghĩa của “khiêm tốn” là “một phần”. Quý vị phải đạt được ngay cả ít hơn các kết quả hiện tại – bao gồm đồ ăn thức uống, và tượng tự – thông qua nhiều nhân và duyên, nên thật là sai lầm để cho rằng một phần nào đó đủ để thành tựu mục tiêu cao nhất của một người, tức Phật quả, vì theo bản chất của duyên khởi, kết quả là tương hợp với các nhân của chúng. Với điều lưu tâm này, trong *Đại Bi Liên Hoa Kinh (Karunā-puṇḍarīka-sūtra)*, đức Phật đã dạy rằng: “điều nào một phần đến từ một phần, và điều gì viên mãn đến được từ điều toàn thiện” [355] Việc này được thuyết giảng chi tiết trong *Như Lai Sinh Khả Năng Tính Kinh (Tathāgatopati-sambhava)*:¹

Chẳng có Như Lai nào phát khởi từ một nhân duy nhất. Vì sao? Đây những đứa con của Đấng Chiến Thắng! Các Như Lai được xác lập mười lần của một trăm ngàn các nguyên nhân xác lập bất khả tư lường. Số mười lần đó là gì? Chúng là: nguyên nhân chân thật của tình trạng không thoả mãn với vô lượng công đức tu tập và trí huệ siêu việt và vv....

¹BA171 *Tathāgatopati-sambhava*, {*Như Lai Sinh Khả Năng Tính Kinh – Khả năng Như Lai ra đời trong tương lai*} là chương 43 của kinh *Buddhavatamsaka-sūtra*, {*Hoa Nghiêm Kinh*} D44: Ga 80a4-bl; đã trích dẫn trong Bk3, Tucci 1971:12; D3917: Ki 61a3-5.

Điều này cũng được thuyết giảng chi tiết trong *Duy-ma-cật Sở Thuyết Kinh*:¹

Hỡi các đạo hữu! Thân Như Lai được hình thành từ hàng trăm thiện hành, từ mọi phẩm hạnh, từ thiện đạo bất khả tư nghì và vv....

Và hộ pháp Long Thọ đã nói trong *Bảo Hành Vương Chính Luận*:²

Khi các nhân của ngay cả sắc thân Phật
Không thể đo lường được cũng như thế giới
Thì làm sao có thể đo lường
Các nguyên nhân của pháp thân?

Như đã giải thích trước đây, cách tu tập phương tiện và trí huệ này, vốn bao gồm cả sáu Ba-la-mật-đa, là phổ biến trong cả Mật Chú thừa và Đại thừa. Trong rất nhiều Mật điển cổ, chúng ta thấy được đề cập thường xuyên về toàn bộ lộ trình Ba-la-mật-đa – bao gồm lục độ, ba mươi bảy phẩm trợ đạo³, mười sáu tánh Không⁴ và vv... – trong ngữ cảnh các giải thích về toàn bộ thiên

¹BA172 *Vimalakīrti-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra* D176: Ma 183b3-184a1; đã trích từ Bk3, Tucci 1971:13; D3917: Ki 61a5-6.

²BA173 Ra: 3.10; Hahn 1982: 73.

³Các phẩm tính này bao gồm: Tứ niệm xứ, Tứ chánh cần, Tứ Pháp như ý túc, Ngũ Căn, Ngũ Lực, Thất giác chi và Bát chánh đạo tổng cộng là 37 phương tiện tu tập. *Steps on the Path to Enlightenment*. Lhundub Sopa. Vol3. P493. Wisdom. 2008.

⁴16 loại tánh Không (skt. *śoḍaśāsūnyatā*; tib. ལྷོང་ཉེད་བཅུ་དྲུག་) được đề cập trong *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng bao gồm: (1) Không tánh của ngoại diện (tib. ལྷོང་ལྷོང་པ་ཉེད་), (2) Không tánh của nội tại (tib. རྣམ་ལྷོང་པ་ཉེད་), (3) Không tánh của ngoại diện và nội tại (tib. ལྷོང་ལྷོང་པ་ཉེད་), (4) Đại Không tánh (tib. ཆེན་པོ་ལྷོང་པ་ཉེད་), (5) Không tánh của Vô

cung và các cõi trời trú ngụ của chư thiên là các phẩm tính nội tại của tâm thức. Do đó, hãy biết rằng toàn bộ những lời giải thích của kinh văn *Bát-nhã Ba-la-mật-đa* về những nội dung nào được tiếp nhận và nội dung nào bị loại bỏ được chỉ dạy trọn vẹn trong Mật Chú thừa, ngoại trừ trường hợp các giáo pháp Mật điển dành cho một số người ngoại lệ mà qua đó họ phải sử dụng trải nghiệm về các đối tượng cảm giác vào lộ trình tu tập và vv....

Hãy sử dụng các lời giải thích ở trên như hạt nhân và hãy quán tưởng về nó thật chu đáo. Nếu quý vị không chắc chắn về một lộ trình tu tập: không những không chỉ là một phần mà là toàn bộ về mọi phương diện, thì quý vị chưa hiểu nên tảng của lộ trình Đại thừa nói chung. Do đó, hỡi các thiện tri thức, hãy phát khởi một niềm tin vững chắc về đạo pháp phương tiện và trí huệ này,

thủy và Vô Chung - hay Không tánh của sự không có khởi đầu và không có kết thúc (tib. མཐོག་མའདུག་མེད་པའི་སྣང་པ་ཉིད), (6) Không tánh của Duyên (tib. འདུས་བྱས་སྣང་པ་ཉིད), (7) Không tánh của Phi Duyên (tib. འདུས་མ་བྱས་སྣང་པ་ཉིད), (8) Không tánh của Không tánh (tib. སྣང་པ་ཉིད་སྣང་པ་ཉིད), (9) Không tánh vượt khỏi các cực đoan (tib. མཐའ་ལས་འདས་པའི་སྣང་པ་ཉིད), (10) Không tánh bản chất (tib. རང་བཞིན་སྣང་པ་ཉིད), (11) Không tánh của cái không thấy được (tib. མཚན་ཉིད་མེད་པའི་སྣང་པ་ཉིད), (12) Không tánh tối hậu (tib. རྫོགས་ཉིད་སྣང་པ་ཉིད), (13) Không tánh của sự bất khả khiếm thiếu (tib. རྩོམ་མེད་པའི་སྣང་པ་ཉིད), (14) Không tánh của bản chất cốt lõi của các phi thực thể (tib. དངོས་པོ་མེད་པའི་རྩོམ་ཉིད་སྣང་པ་ཉིད), (15) Không tánh của tất cả các hiện tượng (tib. ཚས་ཐམས་ཅད་སྣང་པ་ཉིད), (16) Không tánh của các đặc tính (tib. མཚན་ཉིད་སྣང་པ་ཉིད). *Sixteen kinds of emptiness*. Rigpa Shedra. Truy cập 19/02/2012.

<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Sixteen_kinds_of_emptiness>.

bằng nhiều cách thức, hãy liên tục nuôi dưỡng khả năng tự nhiên của quý vị đối với thừa tối cao.[356]

Chương 8: Tu Tập Đại Thừa: Các Giới Luật và Ba-la-mật-đa

iii) Giải thích tiến trình tu học giới luật

a' Cách tu tập theo Đại thừa nói chung

1' Xác lập nguyện ước tu học giới luật của tâm giác ngộ {Bồ-đề tâm}.

2' Thọ giới con Phật {Bồ-tát giới} sau khi đã phát nguyện học giới luật của tâm giác ngộ.

3' Cách thức rèn luyện sau khi thọ giới

a'' Nền tảng của giới luật

b'' Cách thức mà tất cả các giới luật được thu tóm trong sáu Ba-la-mật-đa

1'' Thảo luận chủ đề chính, số lượng Ba-la-mật-đa cố định

(a) Số lượng các Ba-la-mật-đa cố định dựa trên đẳng cấp cao

(b) Số lượng các Ba-la-mật-đa cố định dựa trên việc viên thành hai mục tiêu

(c) Số lượng các Ba-la-mật-đa cố định dựa trên việc viên thành các mục tiêu của người khác

(d) Số lượng các Ba-la-mật-đa cố định và sự thu nhiếp của chúng đối với toàn bộ hệ thống Đại thừa

(e) Số lượng các Ba-la-mật-đa cố định trong khuôn khổ viên mãn của các lộ trình hay phương tiện

(f) Số lượng các Ba-la-mật-đa cố định dựa trên tam vô lậu học {giới, định, và tuệ}

2'' Thảo luận phụ về thứ tự cố định của các Ba-la-mật-đa

(a) Thứ tự khởi sinh

(b) Thứ tự cao thấp



iii Giải thích tiến trình tu học giới luật

Giải thích tiến trình tu học giới luật bao gồm hai phần:

1. Cách thức tu tập theo Đại thừa nói chung (chương 8 và các chương sau đó)
2. Cách thức tu tập theo Kim Cang thừa nói riêng (Chương 27 trong Cuốn 3)

a' Cách thức tu tập theo Đại thừa nói chung

Phần này bao gồm ba nội dung

1. Xác lập nguyện ước tu học giới luật của Bồ-đề tâm
2. Thọ Bồ-tát giới sau khi đã phát nguyện học giới luật của Bồ-đề tâm
3. Cách tu tập sau khi thọ giới (chương 8 và các chương kế tiếp)

1' Xác lập nguyện ước học giới luật của Bồ-đề tâm

Theo giới luật biệt giải thoát giới¹ và Mật thừa, thì sẽ là không phù hợp nếu quý vị tu học giới luật trước khi thọ giới; tuy nhiên, với các Bồ-tát giới thì khác. Trước hết, quý vị tìm hiểu các điều giới kỹ càng và sau khi đã tu tập, nếu quý vị có nhiệt tâm thọ giới thì quý vị sẽ được thọ giới. Liên quan đến điểm này, *Bồ-tát Địa Luận* dạy rằng:²

¹Còn gọi là Ba-la-đề-mộc-xoa (skt. Pratimokṣa) là các giới thông dụng cho tỳ kheo và tỳ-kheo ni.

²BA174 Bbh, Wogihara 1971:155; D4037: Wi 85a4-6. Ngag-dbang-rab-brtan (mChan 671.3-4) cho rằng "Tổng Kết Các Nền Tảng Bồ-tát" là bao gồm cả chương Bbh về giới luật lẫn Bbh tự nó.

Đối với những người muốn thọ Bồ-tát giới, trước hết, các người phải biết trước về các điều giới nền tảng {trọng giới} và các nguồn gốc của sự vi phạm dành cho Bồ-tát đã được dạy ở đây trong “*Yếu Lược Của Các Nền Tảng Bồ-tát*” trong các giáo pháp Bồ-tát tập kinh. Nếu sau khi đã thành tâm nghiên cứu và phân tích tư duy, những người này có cảm hứng, và nếu việc đó được tiến hành không bởi vì lý do của một người khác và không nhằm đua tranh với ai thì hãy biết rằng đây là những Bồ-tát đáng tin cậy. Những người này phải nên được truyền giới luật và phải nên theo đúng nghi thức.

Đây là một phương pháp rất tốt bởi vì nếu quý vị hiểu giới luật, đưa chúng nhập tâm, tận tâm xác lập một ước nguyện hành trì và sau đó thọ giới thì đường tu của quý vị sẽ cực kỳ ổn định.

[357] Giải thích các giới luật cả ở đây lẫn phần dưới sẽ quá nhiều lời nên tôi sẽ chỉ ra chúng ở phần dưới.¹

2’ Thọ giới Bồ-tát sau khi đã xác lập nguyện ước tu học các giới luật.

Tôi đã hoàn tất chi tiết, trong chú giải *Lộ Trình Cơ Bản Đến Tỉnh Thức* của tôi trong chương giới luật của tác phẩm *Bồ-tát Địa Luận*², trước tiên là cách thức thọ giới, liền sau đó cách thức để giữ gìn không bị phạm trọng giới và các giới nhẹ và sau đó làm sao tu sửa nếu chúng sa sút. Điều dứt khoát thật cần thiết là quý vị đọc và hiểu nội dung này trước khi thọ giới.

3’ Cách tu tập sau khi thọ giới

Phần này bao gồm ba nội dung:

1. Nền tảng của giới luật

¹BA175 LRCM: 364.10. Toàn bộ phần về dàn bài của tiêu đề “c” tiến trình về việc tu học sáu Ba-la-mật-đa” bắt đầu trong chương 9.

²BA176 Tựa đề ở đây là Tshul khrimis le'n 'grel pa.

2. Làm thế nào giới luật được bao hàm trong sáu Ba-la-mật-đa
3. Tiến trình tu tập các Ba-la-mật-đa (từ chương 9 trở đi)

a” Nền tảng của giới luật

Có vô số cách phân loại thật rõ ràng nhưng nếu quý vị sắp xếp Bồ-tát giới theo loại thì quý vị có thể nhập tất cả chúng vào trong sáu Ba-la-mật-đa. Do đó, sáu Ba-la-mật-đa là cốt lõi vĩ đại của mọi điểm mấu chốt về Bồ-tát đạo. Bốn phong cách thu nạp đệ tử [sự rộng lượng, nói năng dễ nghe, đeo đuổi mục tiêu và hành vi kiên định] cũng được bao hàm trong sáu Ba-la-mật-đa như được giải thích sau đây. Sự rộng lượng thì quá hiển nhiên rồi. Nói năng dễ nghe là việc trao truyền giáo huấn cho các đệ tử, lấy sáu Ba-la-mật-đa làm điểm xuất phát; đeo đuổi mục tiêu là việc xác lập cho người khác các mục tiêu của các giáo huấn này; và hành vi kiên định có nghĩa là chỉ thực hành như là các đệ tử.

Dù rằng sự thật là toàn bộ Bồ-tát đạo thì cũng được gộp vào trong các pháp tóm gọn khác như hai sự tích lũy¹ tam vô lậu học học [giới, định và tuệ] và vv..., thì những pháp này vẫn không có khả năng sinh khởi các hiểu biết như sáu Ba-la-mật-đa có được. Do đó, sáu Ba-la-mật-đa là một bộ hoàn thiện nhất.

¹Dịch từ thuật ngữ Anh “Two Collections” ý nghĩa bao gồm hai thuật ngữ Phạn puṇyasambhāra và jñānasambhāra tương ứng với hai tích lũy về công đức và trí huệ. Tuy nhiên, theo học giả Alexandre Berzin thì dịch thuật ngữ sambhāra thành tích lũy hay mạng lưới (eng. collections or networks) là không được chính xác. Đúng hơn nó phải được dịch thành *mạng lưới tinh thức thâm diệu*. Như vậy thì thuật ngữ trên có thể hiểu là *mạng lưới tinh thức thâm diệu của công đức và trí huệ*. *The Two Enlightenment-Building Networks*. Berzin Archives. Truy cập 18/09/2011.

<http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/sutra/level4_deopening_understanding_path/path/2_enlightenment_build_networks.html>.

b” Cách thức mà tất cả các giới luật được thu tóm trong sáu Ba-la-mật-đa

Phần này bao gồm hai nội dung:

1. Thảo luận chủ đề chính, số lượng cố định các Ba-la-mật-đa
2. Thảo luận phụ về thứ tự cố định của các Ba-la-mật-đa

1” Thảo luận chủ đề chính, số lượng cố định các Ba-la-mật-đa

Đức Thế Tôn phác thảo sơ lược về sáu Ba-la-mật-đa và Nhiếp Chánh Thánh Giả [Maitreya]¹ tạo ra tri kiến chắc chắn về những điều này bằng việc phát triển thành các điểm mấu chốt của lý do cơ bản cho việc cấu trúc nên các Ba-la-mật-đa theo với chủ ý của đức Phật. Các lời giải thích này cho thấy số lượng các Ba-la-mật-đa là cố định. Khi quý vị tin vào và kinh ngạc bởi điều này thì quý vị sẽ hiểu rằng tu tập sáu Ba-la-mật-đa là giáo huấn tối cao. Do đó, hãy tiếp thu sự thuyết phục như thế.

Luận bàn về chủ đề chính, số lượng cố định các Ba-la-mật-đa bao gồm sáu nội dung:

1. Số lượng cố định các Ba-la-mật-đa căn cứ trạng thái cao {tức là nhằm vào việc tái sinh vào cõi người hay trời}
2. Số lượng cố định các Ba-la-mật-đa căn cứ việc đáp ứng hai mục tiêu {của hành giả}
3. Số lượng cố định các Ba-la-mật-đa căn cứ việc đáp ứng các mục tiêu của chúng sinh khác
4. Số lượng cố định các Ba-la-mật-đa và sự thu nhiếp của chúng đối với toàn bộ hệ thống Đại thừa

¹Tức là người sẽ lên thay vị trí cho đức Phật Thích-ca trong tương lai. Đây là một danh xưng khác của Phật Di-lặc.

5. Số lượng cố định các Ba-la-mật-đa trong khuôn khổ viên mãn của các lộ trình hay phương tiện
6. Số lượng cố định các Ba-la-mật-đa căn cứ trên tam vô lậu học.

(a) Số lượng cố định các Ba-la-mật-đa căn cứ trạng thái cao

Quý vị cần đến vô lượng liên tục các kiếp sống để hoàn tất đầy đủ các hạnh Bồ-tát hiệu quả một cách to tát. [358] Hơn nữa, để nhanh chóng thành tựu đạo pháp trong những kiếp này, quý vị cần có cuộc sống tuyệt diệu về mọi mặt. Cuộc sống hiện tại của chúng ta không tuyệt hảo về mọi mặt, chỉ có một số mặt thực sự tuyệt hảo mà thôi; chúng ta không tiến bộ được với điều đó mặc dù chúng ta vẫn thực hành giáo pháp. Quý vị cần một cuộc sống có bốn điều tuyệt diệu sau: (1) Tài lực để sử dụng [quả của bố thí Ba-la-mật-đa] (2) Một thân thể để hành động [quả của trì giới Ba-la-mật-đa] (3) Những người đồng hành để cùng hành động [quả của nhẫn nhục Ba-la-mật-đa] (4) Công việc mà quý vị có thể đảm nhiệm một khi đã tiến hành [quả tinh tấn Ba-la-mật-đa]. Bởi vì, trong nhiều trường hợp, bốn loại tuyệt diệu này một mình có thể trở thành các duyên cho các phiền não, nên quý vị không thể để cho phiền não kiểm soát mình [quả của thiền định]. Bởi vì, nếu chỉ có bốn điều tuyệt diệu này thì vẫn không đủ nên quý vị cũng phải phân biệt được cái nào tiếp nhận và cái nào buông bỏ, chính xác là những điều cần làm và những điều cần bỏ [quả trí huệ Ba-la-mật-đa]. Nếu không, cũng giống như một cây tre hay cây mã đề chết đi sau khi cho quả hoặc con la chết lúc có thai, quý vị sẽ bị bốn điều tuyệt diệu này hủy hoại.

Người trí hiểu được làm thế nào sáu thứ này – bao gồm bốn điều tuyệt diệu, sự kiểm soát phiền não và tri kiến về các điều để tiếp nhận hay để buông bỏ – là các quả của những thiện nghiệp trước đây và họ lại nỗ lực đều đặn tăng trưởng các nguyên nhân lành. Trong khi kẻ đại lại sử dụng cạn kiệt các nhân lành đã tích lũy nhưng họ không tăng thêm thiện nghiệp mới, họ sẽ phải đối diện khổ đau trong tương lai.

Khi quý vị lại làm ra sáu hạnh này trong các kiếp về sau, các sản phẩm của chúng sẽ không phải là không có nguyên nhân hay được hình thành từ các nhân không hoà hợp mà đúng hơn là được hình thành từ các nhân hoà hợp là các Ba-la-mật-đa mà số lượng cố định là sáu. Do đó, trong kiếp sống này, quý vị phải liên tục tự tạo thành thói quen với việc thường xuyên nương tựa vào sáu Ba-la-mật-đa bởi vì sự ưu việt tối cao của các quả sẽ tương ứng với sự ưu việt của các nhân. Một cuộc sống với bốn điều tuyệt diệu tạo nên trạng thái cao tạm thời trong khi trạng thái cao tối hậu, vốn bao gồm từ sự tuyệt diệu tối hậu về thân thể, vv..., tồn tại ở cấp độ Phật tính. Do đó, *Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* (*Mahayana-sutralamkara*) dạy rằng:¹

Trạng thái cao là sở hữu của tài lực và thân thể tuyệt hảo
Bạn đồng hành và sự tiến hành tuyệt hảo
Không chịu khuất phục trước sức mạnh của phiền não
Và không bao giờ sai lạc trong hành động... [359]

(b) Số lượng cố định các Ba-la-mật-đa căn cứ việc đáp ứng hai mục tiêu

Khi một người có cuộc sống ở trạng thái cao tu học các hạnh Bồ-tát Ba-la thì những hành động này có thể được phân chia làm hai loại: những hành động đáp ứng mục tiêu của chính người đó và những hành động đáp ứng mục tiêu của tha nhân. Do đó, có một số cố định các Ba-la-mật-đa căn cứ việc đáp ứng hai mục tiêu này.

Để đáp ứng mục tiêu của tha nhân, trước hết, quý vị phải giúp họ có đồ dùng vật chất. Bởi vì chẳng có lợi lạc nào sẽ đến từ sự bố thí đi kèm theo với việc làm hại chúng sinh, nên quý vị cần

¹BA177 *Mahāyānā-sūtralamkāra-kārikā* {*Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận*} (MSA): 16.2; D4020: Phi 21a6-7.

giữ giới luật, vốn sẽ mang lại lợi ích lớn cho những người khác mà đó chính là trạng thái phản kháng lại với việc làm hại người khác cũng như là các nguyên nhân của việc gây hại như thế. Để mang điều này đến mức phát triển đầy đủ của nó, quý vị cũng cần nhẫn nhục để bỏ qua sự gây hại đã được tiến hành lên quý vị, bởi vì nếu quý vị mất nhẫn nhục với sự gây hại và trả thù một hay hai lần thì quý vị sẽ không thành tựu trì giới Ba-la-mật-đa thanh tịnh được. Khi quý vị không trả thù, nhờ sự nhẫn nhục của mình, quý vị giúp người khác khỏi việc tích lũy tội lỗi và hướng thiện cho họ bằng cách cảm hóa họ với sự nhẫn nhục của quý vị. Do đó, thực hành này cũng mang lại lợi ích lớn cho người khác.

Quý vị hãy đạt đến mục tiêu của mình, là niềm hỷ lạc của giải thoát, thông qua năng lực của trí huệ. Vì quý vị sẽ không thành tựu được điều này với một tâm phân tán, quý vị phải đặt tâm mình trong trạng thái cân bằng thiền¹ qua các phương tiện của thiền định, đạt đến một tâm thức khả dụng trong đó quý vị đặt sự chú tâm của mình một cách cố ý lên một đối tượng thiền bất kỳ. Vì một kẻ biếng lười không thể làm được việc này, quý vị cần phải tinh tấn ngày đêm, không chùn bước, do đó đây là nền tảng của các Ba-la-mật-đa khác.

Để hoàn tất hai mục tiêu này, thì số lượng các Ba-la-mật-đa được cố định là sáu. *Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy rằng:²

Những ai nỗ lực vì lợi lạc của chúng sinh

¹Cân bằng thiền (eng. meditative equipoise) là trạng thái thiền sâu mà tại đó dòng tâm thức của hành giả không còn bị chi phối bởi các trạng thái trạo cử và hôn trầm, tức là không còn các dao động nữa. Dòng tâm thức lúc đó được xem là không bị phân tán cũng không bị mê trầm sáng tỏ và bền vững.

²BA178 MSA: 16.3; D4020: Phi 21a7.

Thực hành bố thí, không làm hại và nhẫn nhục
Và hoàn toàn đáp ứng mục tiêu của chính mình
Với thiên định và giải thoát cũng như với những nền tảng
của chúng.

Trong sáu hạnh này, không có sự đáp ứng đầy đủ mục tiêu của người khác¹. Sự đề cập về “an định {bình ổn} và giải thoát” làm tách biệt giữa hai việc này như là (1) Sự bình ổn của tâm thức lên một đối tượng thiền, đây là dấu vết của thiên định và (2) Sự giải thoát khỏi luân hồi, vốn là dấu ấn của trí huệ. Hãy lưu ý không lẫn lộn định từ thiên và trí huệ. [360] Như thế, những ai khẳng định rằng sự thiên tập về việc cố định chú tâm của thiền giả trong một trạng thái thiếu vắng ý tưởng định danh là thiên tập thâm sâu thật ra đang nói về một mảng duy nhất của thiên định, vốn là một trong sáu Ba-la-mật-đa này. Quý vị phải đạt đến một tri kiến chắc chắn về sáu Ba-la-mật-đa trong tổng thể của chúng.

(c) Số lượng cố định các Ba-la-mật-đa căn cứ vào việc viên mãn đáp ứng hoàn toàn các mục tiêu của người khác

Trước hết, quý vị phải giảm thiểu sự đói nghèo của người khác bằng cách bố thí tài sản. Kế tiếp, quý vị không được hại bất kỳ người nào và hơn nữa, phải nhẫn nhục khi bị hại. Không chút chán nản, quý vị phải hoan hỷ nhẫn nhục giúp đỡ kẻ đã hại mình. Quý vị hãy dựa vào thiên định và cảm hóa những người này bằng cách thi triển thần thông và vv.... Khi họ đã sẵn sàng thọ lãnh giáo pháp, quý vị hãy dựa vào trí huệ và đưa ra những lời thuyết giảng hay, xóa tan nghi ngại của họ và từ đó, đưa họ đến với sự giải thoát. Bởi vì quý vị thực hiện tất cả những điều

¹BA179 Geshe Yeshe Tapkay nói rằng Tsongkhapa dường như đưa ra một mệnh đề tổng quát rằng người ta cần nhiều hơn là sáu Ba-la-mật-đa để hoàn toàn đáp ứng các mục đích cho tha nhân những pháp như là hoá chuyển ngã tha và Bồ-đề tâm.

này, số lượng các Ba-la-mật-đa được cố định lại là sáu. *Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy rằng:¹

Thông qua việc giúp người khác giảm nghèo, không hại họ
Nhẫn nhục khi bị làm hại, không chán nản khi bị làm hại
Hãy làm họ vui lòng, nói năng dịu dàng với họ
Là người đáp ứng mục tiêu của tha nhân vốn đáp ứng mục
tiêu của chính người.

Đoạn kệ này, cùng với đoạn ở trên, nói rằng quý vị sẽ không thể đáp ứng mục tiêu của quý vị và của người khác nếu quý vị không dựa vào sáu Ba-la-mật-đa. Một khi quý vị vững tin về cách mà trong đó đáp ứng mục tiêu của quý vị và người khác thông qua sáu Ba-la-mật-đa, quý vị sẽ trân quý việc tu tập sáu Ba-la-mật-đa này.

(d) Số lượng cố định các Ba-la-mật-đa và sự thu nhiếp của chúng đối với toàn bộ hệ thống Đại thừa

Quý vị dừng dung trước của cái vật chất bởi vì quý vị không bám chấp vào những thứ mà quý vị có và không theo đuổi những thứ mà quý vị thiếu thốn. Bởi vì quý vị có khả năng trì giới, quý vị thọ lãnh và tôn trọng giới luật. Quý vị kiên nhẫn với khổ đau đến từ các chúng sinh hữu tình và các pháp vô tình và quý vị nhiệt tâm với bất kỳ công đức nào mà quý vị nuôi dưỡng, do đó, chớ có nản lòng bởi bất kỳ các thứ này. Quý vị tu tập du-già không rời rạc về định từ thiền và tu tập du-già không rời rạc về tuệ giác. Sáu thứ này thu nhiếp toàn bộ các pháp tu Đại thừa mà qua đó quý vị sẽ tinh tấn nhờ sáu Ba-la-mật-đa, bởi vì quý vị hoàn tất các pháp tu này theo các giai đoạn qua phương tiện của sáu Ba-la-mật-đa và quý vị sẽ không cần gì hơn ngoài sáu Ba-la-mật-đa này. *Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy rằng:²

¹BA180 MSA: 16.4; D4020: Phi 21a7-b1.

²BA181 MSA: 16.5; D4020: Phi 21b1.

Toàn bộ Đại thừa được tóm tắt trong
Việc không tham của cái
Tôn quý mà không chán nản trong hai đường
Và các pháp du-già không rời rạc.

Với điều này, thật là mâu thuẫn nếu muốn bước vào Đại thừa
nhưng lại chối bỏ việc tu tập sáu Ba-la-mật-đa.

**(e) Số lượng cố định các Ba-la-mật-đa dưới góc độ viên mãn
của đường tu hay phương tiện**

Đạo, hay phương tiện, để khiến không bị tham chấp vào tài sản
mà quý vị đang sở hữu chính là hạnh bố thí bởi vì quý vị sẽ
không bám chấp vào của cải của quý vị nữa bằng cách quen
thuộc với việc cho tặng chúng đi. Phương tiện ngăn không cho
quý vị bận tâm về việc tìm cách sở hữu cái mà quý vị không có
là giới luật bởi vì khi thọ tỳ kheo giới, quý vị sẽ không có tất cả
các mối bận tâm của việc kiếm sống. Phương tiện để không bỏ
roi chúng sinh là nhẫn nhục bởi vì quý vị sẽ không tuyệt vọng
trước khổ đau do người khác hại quý vị. Phương tiện để tăng
trưởng thiện hạnh là tinh tấn bởi vì quý vị sẽ tăng trưởng thiện
hạnh khi quý vị tinh tấn đối với công việc mà quý vị đảm nhận.
Phương tiện để xua tan vô minh là hai Ba-la-mật-đa cuối bởi vì
thiền định xóa tan phiền não và trí huệ xóa tan các ngăn trở nhận
thức. Như vậy, số lượng các Ba-la-mật-đa được cố định là sáu.
Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận dạy rằng:¹

Không chấp thủ vào các đối tượng là một phương tiện;
Phương tiện khác là không bận tâm tìm cách sở hữu chúng
Không bỏ roi chúng sinh, tăng trưởng các thiện hạnh
Và xua tan che chướng là những phương tiện khác.

¹BA182 MSA: 16.6; D4020: Phi 21M-2.

Những lời giải thích sau đây tạo ra niềm tin vững mạnh về sáu Ba-la-mật-đa. Để không phân tâm bởi các đối tượng nhục dục, quý vị cần hạnh bố thí mà không tham chấp. Để ngăn chặn các cảm nghiệm giác quan khởi sinh, quý vị cần giới hạnh, vốn hạn chế sự phân tâm bởi các sự việc vô nghĩa lý [các hành động sai lầm do bị ngăn cấm hoặc các hành động sai lầm do bản chất]. Trong hoàn cảnh có rất nhiều chúng sinh ứng xử không tốt mà quý vị có nguy cơ gặp gỡ thường xuyên, quý vị cần một cơ duyên mạnh mẽ để lấy nhẫn nhục như là một biện pháp đối trị để buông xả vì phúc lợi của họ. Nhằm tăng cường công đức trong khuôn khổ của một số lớn các hành vi và tu tập của nó trong thời gian dài, quý vị cần có hạnh tinh tấn, vốn mang lại niềm hứng khởi lớn lao và lâu dài có được từ việc quán chiếu lợi ích của các hành vi thiện đức ... Nhằm đoạn diệt phiền não, quý vị cần tu tập thiền định và để phá hủy các hạt giống và các che chướng nhận thức, quý vị cần trí huệ. [362]

(f) Số lượng cố định các Ba-la-mật-đa căn cứ trên tam vô lậu học

Bản chất của việc tu tập giới luật [phần đầu tiên của tam vô lậu học] là hành trì giới luật. Tiền đề của việc tu tập giới luật là hạnh bố thí vì một khi quý vị đã có lòng bố thí, vốn giúp quý vị không coi trọng của cải, quý vị có thể tuân thủ giới luật một cách thích hợp. Phương tiện hỗ trợ tu tập giới luật là hạnh nhẫn nhục bởi vì lòng nhẫn nhục, không trả thù khi bị chửi mắng chằng hạn, sẽ giúp quý vị nghiêm chỉnh giữ gìn giới luật. Thiền định là luyện tâm [phần thứ hai, tu tập về thiền định] và trí huệ là tu tập về trí huệ [phần thứ ba]. Hạnh tinh tấn thì được thu nhiếp trong cả ba pháp tu, do đó, số lượng các Ba-la-mật-đa được gút lại là sáu. Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận dạy rằng:¹

¹BA183 MSA: 16.7; D4020: Phi 21b2-3.

Đức Phật đã trình bày đúng về sáu Ba-la-mật-đa
Liên quan đến tam vô lậu học: phần đầu tiên là ba hạnh
Hai trong sáu Ba-la-mật-đa liên quan đến hai phần còn lại
Còn Ba-la-mật-đa kia được bao hàm trong cả tam học.

Với một đời sống thiện hảo, quý vị sẽ đáp ứng mục tiêu của người khác hay của chính quý vị. Quý vị thực hành một số pháp môn vì có được nhiều phương tiện khác nhau, tùy thuộc vào truyền thừa mà quý vị quy ngưỡng. Hãy hiểu theo cách rằng sáu Ba-la-mật-đa bao gồm và sẽ đáp ứng các phương diện nêu trên – cuộc sống, các mục tiêu, Đại thừa, các phương tiện và các tu tập. Hãy quán chiếu cho đến khi quý vị được thuyết phục thêm thật sâu cách thức sáu Ba-la-mật-đa là tổng của tất cả các điểm cốt lõi trong tu tập Bồ-tát.

Hơn nữa, có hai nguyên nhân khiến cho người ta thoát tiên không thể vượt thoát luân hồi được là tham chấp của cải và tham chấp gia đình. Các biện pháp đối trị lần lượt là Ba-la-mật-đa bố thí và giới luật.

Một lần quý vị có thể phát khởi các tham chấp sau đây, nhưng vẫn quay đi mà không đạt đến điểm cuối cùng. Có hai lý do: khổ đau từ hành động sai trái của chúng sinh và trở nên chán nản về chiều dài của thời gian mà quý vị đã ra công. Các biện pháp đối trị lần lượt là nhẫn nhục và tinh tấn. Một khi quý vị hiểu cách thức duy trì việc xem nhẹ mọi khổ đau và nguy hại, cũng như là duy trì một nhiệt tâm để xem vĩnh hằng như là chỉ có một ngày, quý vị phải thực hành chúng theo nhiều cách khác nhau. [363] Nếu quý vị thực hiện điều này thì quý vị sẽ phát khởi được lòng nhẫn nhục và sự tinh tấn vốn có thể tác động như biện pháp đối trị các nguyên nhân khiến quý vị quay đi. Do đó, chúng rất là quan trọng. Đừng bận tâm đến vấn đề các Bồ-tát hạnh, ngay cả với mối liên hệ đến sự nuôi dưỡng thiện đức ngày nay, có nhiều người khởi đầu nhưng chỉ có một số ít không quay bước sau một thời gian bởi vì (1) khả năng chịu đựng gian khổ của họ kém cỏi

(2) nhiệt tâm của họ đối với đường tu không đáng kể. Đây là hậu quả của việc không thực hành các lời dạy biệt truyền về nhẫn nhục và tinh tấn.

Có hai lý do khiến thiện đức của quý vị trở nên uổng phí ngay cả khi quý vị không quay bước sau một thời gian tu tập: đó là sự xao lãng, nó khiến quý vị không chú tâm được vào một đối tượng thiện lành trong lúc hành thiền và phát khởi trí huệ sai lạc. Biện pháp chữa trị lần lượt là thiền định và tuệ giác. Thiền định là một biện pháp đối trị bởi vì chẳng hạn ngay cả với các thực hành công đức như tụng chú hay tụng kinh hàng ngày đều là vô nghĩa nếu sự chú tâm của quý vị lang thang đến nơi nào khác. Tuệ giác là một biện pháp đối trị bởi vì nếu quý vị thất bại trong việc phát triển trí huệ để khai triển toàn bộ kho tàng tri kiến của Phật, thì quý vị sẽ sai lầm về điều cần được tiếp nhận và cái phải bị loại bỏ, ngay cả đối với điều hiển nhiên, và sau đó, tự mình sẽ hành xử sai trái. Điều này xác định số lượng các Ba-la-mật-đa là sáu trong vai trò chúng là biện pháp đối trị để loại bỏ các pháp không tương hợp với thiện đức.

Số lượng cố định các Ba-la-mật-đa được gút lại thành sáu căn cứ trên dữ liệu rằng chúng là nền tảng cho việc thành tựu từng phẩm tính của Phật. Đó là vì bốn Ba-la-mật-đa đầu tiên là tiền đề cho thiền định, nên, qua bốn Ba-la-mật-đa này, quý vị thành tựu được thiền định – Ba-la-mật-đa của sự phi phân tâm. Hơn nữa, khi quý vị nuôi dưỡng trí huệ trên cơ sở định tâm này, quý vị sẽ thấu hiểu được thực tại.

Cố định số lượng các Ba-la-mật-đa lại thành sáu về phương diện phù hợp của chúng với việc giúp đỡ chúng sinh trưởng thành cũng đồng nghĩa với điểm thứ ba [đáp ứng mục tiêu của người khác] đã đề cập trước đây.

Tôi đã giải thích ở đây các lời dạy của tôn giả Vô Trước như là đã được trình bày bởi đại sư Sư Tử Hiền {skt. Haribhadrā}

[trong tác phẩm *Hiện Quán Trang Nghiêm Phẩm (Abhisamayalaṃkāra-loka)*¹ của ngài]. Điều cực kỳ quan trọng là vững tin vào sáu Ba-la-mật-đa.

2” Thảo luận phụ về thứ tự cố định của các Ba-la-mật-đa

Phần này có ba nội dung:

1. Thứ tự khởi sinh
2. Thứ tự cao thấp
3. Thứ tự thô lậu và vi tế

(a) Thứ tự khởi sinh

Khi quý vị có thi hành bố thí, dưng dưng và không tham chấp đối với của cải tức là quý vị hành trì giới luật. [364] Khi quý vị giữ giới để không làm điều gì sai trái thì quý vị nhẫn nhục đối với kẻ hại quý vị. Khi quý vị có lòng nhẫn nhục thì quý vị sẽ không chán nản trước gian khó; các duyên {điều kiện} để từ bỏ thiện đức rất ít, nên quý vị có năng lực để tinh tấn. Một khi quý vị tinh tấn ngày đêm, quý vị sẽ phát khởi được sự tập trung từ thiện khiến dễ dàng cho việc dụng công sự chú tâm của quý vị lên các đối tượng thiện đức của thiền. Khi tâm quý vị ở trạng thái cân bằng thiền, quý vị sẽ thấy biết thực tại một cách chính xác.

(b) Thứ tự cao thấp

Mỗi Ba-la-mật-đa đứng trước thì thấp hơn Ba-la-mật-đa đứng sau.

(c) Thứ tự thô lậu và vi tế

¹Tên Phạn đầy đủ của bộ luận này là *Āryāṣṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā-vyākhyāna-abhisamayalaṃkāra-loka-nāma* (nghĩa là *Bát Thiên Bát-nhã Ba-la-mật-đa Thích Hiện Quán Trang Nghiêm Phẩm*).

Ba-la-mật-đa đứng trước dễ tu tập và thực hành hơn Ba-la-mật-đa đứng sau và do đó, thô lậu hơn Ba-la-mật-đa sau. Ba-la-mật-đa sau khó tu tập và thực hành hơn Ba-la-mật-đa trước và do đó, vi tế hơn Ba-la-mật-đa trước. *Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy rằng: ¹

Bởi vì Ba-la-mật-đa sau khởi sinh phụ thuộc vào các Ba-la-mật-đa trước

Bởi vì chúng được phân thành thấp cao

Và bởi vì chúng vi tế và thô lậu

Nên chúng được thuyết giảng theo thứ tự.

¹BA184 MSA: 16.14; D4020: Phi 21b4-5.

Chương 9: Bồ Thí Ba-la-mật-đa

c” Tiến trình tu tập các Ba-la-mật-đa

1” Cách tu tập các hạnh Bồ-tát nói chung

(a) Tu tập các Ba-la-mật-đa để tăng trưởng phẩm chất mà quý vị sẽ có khi thành Phật

(i) Cách tu tập Ba-la-mật-đa bồ thí

(a’) Bồ thí là gì?

(b’) Cách bắt đầu nuôi dưỡng đức bồ thí

(c’) Phân loại bồ thí

(1’) Vì sao mọi người nên thực hành đức bồ thí

(2’) Các Phân loại bồ thí theo mối quan hệ đến các cá nhân

(3’) Các phân loại bồ thí thực tế

(a’’) Pháp thí

(b’’) Vô úy thí

(c’’) Tài vật thí

(1’’) Thực tế bồ thí về Tài vật

(a) Cách tiến hành tài thí

(1)) Người nhận bồ thí

(2)) Động lực bồ thí

(a’)) Loại động lực đòi hỏi

(b’)) Loại động lực phải

loại trừ



c” Tiến trình tu tập các *Ba-la-mật-đa*

Phần này bao gồm hai nội dung:

1. Cách tu tập hạnh Bồ-tát nói chung (chương 9 – 15)

2. Cụ thể, cách thức tu tập hai *Ba-la-mật-đa* sau cùng (quyển

3)

1” Cách tu tập các hạnh Bồ-tát nói chung

Phần này bao gồm hai mục:

1. Tu tập các hạnh để tăng trưởng phẩm chất mà quý vị sẽ có khi đạt thành một vị Phật (chương 9 – 14)
2. Bốn cách thu nạp đệ tử để giúp người khác trở nên chín chắn (chương 15)

(a) Tu tập các Ba-la-mật-đa để tăng trưởng phẩm chất mà quý vị sẽ có khi trở thành một vị Phật

Phần này bao gồm sáu nội dung:

1. Cách tu tập Ba-la-mật-đa bố thí (chương 9 – 10)
2. Cách tu tập Ba-la-mật-đa trì giới (chương 11)
3. Cách tu tập Ba-la-mật-đa nhẫn nhục (chương 12)
4. Cách tu tập Ba-la-mật-đa tinh tấn (chương 13)
5. Cách tu tập Ba-la-mật-đa thiền định (chương 14)
6. Cách tu tập Ba-la-mật-đa trí huệ (chương 14)

(i) Cách thức tu tập bố thí Ba-la-mật-đa

Phần này bao gồm bốn nội dung:

1. Bố thí là gì?
2. Cách bắt đầu sự nuôi dưỡng bố thí Ba-la-mật-đa
3. Phân loại bố thí Ba-la-mật-đa (chương 9 – 10)
4. Tóm tắt (chương 10)

(a’) Bố thí là gì?

Bồ-tát Địa Kinh dạy rằng:¹

Bản chất của bố thí là gì? Đó là ý định đi kèm sự vô chấp dừng dung của các Bồ-tát đối với tất cả các vật sở hữu và thân thể của họ, và phát khởi từ động lực đó, các hành động bố thí liên quan đến thân và khẩu được cho ra.

¹BA185 Bbh, Wogihara 1971:114; D4037: Wi 61b4-5.

Do đó, bố thí là công đức về thái độ rộng lượng và các hành vi về thân và khẩu được thúc đẩy bởi điều này. [365]

Việc đem lại sự hoàn tất của Ba-la-mật-đa bố thí không phải là loại bỏ sự nghèo khó của người khác bằng cách tặng quà cho họ.

Nếu không thì chư Phật đã không thể thành tựu được Ba-la-mật-đa bố thí vì vẫn còn có vô số người nghèo. Do đó, khía cạnh thân và khẩu của sự bố thí không phải là chủ yếu, cái chủ yếu chính là khía cạnh tinh thần {khía cạnh ý}. Đó là bởi vì quý vị thành tựu Ba-la-mật-đa bố thí sau khi quý vị đã phá bỏ sự chấp thủ chi li đối với mọi thứ mà quý vị sở hữu – thân thể, tài sản, và các cội rễ của công đức – và quý tạo duyên cho tâm thức bố thí chúng cho chúng sinh từ tận đáy con tim. Không những thế, mà còn hồi hướng quả {công đức} của việc bố thí này cho họ. Do đó. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Nếu bố thí sẽ toàn hảo {tức là Ba-la-mật-đa}
Bằng việc loại bỏ nghèo khổ của chúng sinh
Thì do chúng sinh vẫn còn túng bần
Sao chư Phật thành tựu được Ba-la-mật-đa này?

Nói rằng bố thí được toàn mãn {tức là Ba-la-mật-đa}
Qua thái độ bố thí cho cả chúng sinh
Tất mọi thứ mà người sở hữu, kể luôn các quả của bố thí đó
Cho nên, bố thí là một trạng thái của tâm.

Do đó, nội dung của pháp tu tập Ba-la-mật-đa bố thí kéo theo việc phát khởi nhiều cách chủ ý khác nhau để cho đi và tăng cường sự bố thí này một cách vững chắc, ngay cả khi quý vị có khi thực sự không cho ai một vật gì.

¹BA186 BCA: 5.9-10.

(b') Cách bắt đầu nuôi dưỡng đức bố thí

Việc đơn thuần dẹp bỏ tính bủn xỉn liên quan đến tài sản và thân thể của quý vị thì không phải là bố thí Ba-la-mật-đa bởi vì tính bủn xỉn thuộc về sự tham chấp và như nếu thế ngay cả hai hàng A-la-hán Tiểu thừa cũng đã hoàn toàn dẹp bỏ được tính đó cùng các hạt giống của nó. Do vậy, điều nhất thiết ở đây là không những quý vị phải dẹp bỏ tính keo kiệt bủn xỉn, vốn ngăn trở quý vị thực hành bố thí, mà còn phải phát triển từ đáy tim mình ý định công hiến những người khác tất cả những gì quý vị đang sở hữu. Để làm việc này, quý vị phải thiền lên các sai lầm của tham chấp và lợi ích của bố thí. Do đó, tôi sẽ bàn thảo các điều này.

Nguyệt Đăng Kinh (Candra-pradīpa-sūtra) dạy như sau:¹

Những kẻ non dại ấy bám chấp
Vào thân thể thối hư này
Và sức sống vội vàng, mà vốn cả hai đều không độc lập
Và tựa như mộng như trò huyễn ảo. [366]
Nên, những người hạ trí đây tạo nhiều điều kinh khiếp

Rơi vào sự khống chế của tội lỗi
Rồi sẽ bị mang đi bởi cỗ xe của thân chết
Vào địa ngục bất kham nhẫn chịu .

Điều này nói lên rằng quý vị phải nên ngừng tham chấp bằng cách quán thân này là bất tịnh, cuộc sống vội vàng này tựa như một dòng thác chảy xuống từ đỉnh núi. Cả thân thể lẫn cuộc đời đều là một cái ngã phụ thuộc bởi vì chúng bị nghiệp lực chi phối, và cả hai đều sai lầm như một giấc mơ hay một trò huyễn

¹BA187 *Candra-pradīpa-sūtra* (tên khác của *Samādhi-rāja-sūtra* {tức *Định Vương Kinh*}), D127: Da 73b4-6; được dẫn trong *śikṣāsamuccaya*, Vaidya 1961b: 14; D3940: Khi 13b5-6.

ảo. Hơn nữa, nếu quý vị không kết thúc tham chấp thì quý vị sẽ bị nó không chế, khiến làm nên sai lầm to tát và sa vào các cõi khổ đau.

Vô Biên Môn Đà La Ni Mật Ngữ (*Ārya-ananta-mukha-nirhāra-dhāraṇī*) cũng dạy rằng:¹

Nguyên nhân chúng sinh tranh chấp nhau
Chính là bám chấp vào tự ngã
Vậy hãy từ bỏ điều nguoi tham ái
Xóa bỏ thèm muốn này là Mật ngôn²

Bồ-tát Học Luận dạy rằng:³

Thân tôi và tâm tôi
Thay đổi từng sát na
Nếu, với thân vô thường,

¹BA188 Sự trích dẫn của *Ārya-ananta-mukha-nirhāra-dhāraṇī* / *Āryānanta-mukha-sādhaka-nāma-dhāraṇī* { *Vô Biên Môn Thành Tựu Nhân Mật Ngữ* }, D525 (cf. *Āryānanta-mukha-sādhaka-nāma-dhāraṇī-tīkā* { *Vô Biên Môn Thành Tựu Nhân Mật Ngữ Thích* } của Jñānagarbha {tên dịch nghĩa Trí Tạng}.

²Đoạn này được đối chiếu theo bản dịch của ngài Sopa. Theo như bản Anh ngữ của Cutler chúng tôi thấy có chi tiết không rõ ý. Nguyên văn của đoạn này theo Bản Cuttler như sau:

As to living beings who dispute with others,
It is tightfistedness that is the root cause.
So renounce that which you crave.
After you give up craving, the formula will work.

Tức là:

Những ai tranh chấp với người
Nguyên nhân chính là kẹo bần
Nên khi từ bỏ điều nguoi tham muốn
Thì phương tiện sẽ hoạt hoá.

³BA189 *Sīksā-samuccaya* Vaidya 1961b: 194; D3940: Khi 13b6-7.

Lắm bụi hồng trần này
Tôi đạt thành giác ngộ
Vốn trường tồn và thanh tịnh
Thì chẳng phải là tôi
Thành tựu điều vô giá?

Và *Bốn Sinh Kinh (Jātaka-mālā)* dạy rằng:¹

Thân thể này không có tự ngã, đang hư hoại, mà cũng chẳng
có bản chất
Đau khổ, bạc hạnh, thường xuyên bất tịnh
Phải chẳng mang lại lợi lạc cho chúng sinh
Mà không hoan hỷ thịnh tình
Thì chẳng là một bậc thiện tri

Mặc dù quý vị bỏ nhiều nỗ lực chăm sóc thân thể mình, vốn
chẳng có bản tánh, quý vị sẽ phải lìa bỏ nó. Bằng cách thành
tâm bố thí nó cho những người khác, quý vị sẽ viên thành đa
phần mục tiêu của mình và của tha nhân. Sau khi đã tư duy:
”Minh sẽ là đại đột nếu không luyện tâm để làm việc này”, hãy
làm tất cả những gì có thể để phát sinh ý định bố thí thân quý vị
và các thứ tương tự cho người khác. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy
rằng:²

Bằng cách bố thí tất cả,
Tôi vượt qua phiền não
Nên, tâm đạt niết-bàn
Cuối cùng cũng bỏ lại
Hết mọi thứ trên đời
Nên tốt nhất bố thí
Cho tất cả chúng sinh. [367]

¹BA190 *Jātaka-mālā* 22; D4150: Hu 3b4-5.

²BA191 BCA: 3.11.

Và *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:¹

Nếu người thấy của cải vô thường
Và tự động tâm đại bi khởi sắc
Người sẽ hiểu với lý lẽ xác tín
Những của cải mình có trong nhà
Vốn thật là thuộc về người khác

Chẳng gì đáng ngại với những thứ cho đi
Chính của cải trong nhà mới làm người sợ hãi
Rằng nó chưa đủ, nó tầm thường, hay phải thường xuyên gìn giữ
Nếu khi người bố thí nó cho người ngoài,
Thì những sợ hãi trên chẳng bao giờ ám hại được người

Với bố thí, người đạt phúc hạnh trong nhiều kiếp tới
Thiếu cho đi, khổ đau khơi dậy ngay cả trong đời này
Của cải tài lộc ví tựa sao băng sa
Dù chẳng được cho đi, chúng vẫn sẽ ngừng có mặt.

Tài vật không được đem cho bị chuyển hoá và sẽ ra đi
Qua bố thí chúng lưu lại trở thành kho tàng trân quý
Của không đáng giá sẽ trở nên giá trị
Khi người {dùng vào} nỗ lực cứu giúp chúng sinh.

Thiện tri thức tán dương bố thí
Kẻ đại khờ thích tích lũy giàu sang
Qua ôm níu, chẳng lộc tài nào giữ được
Bởi cho đi, diệu hạnh vẫn tăng cường

¹BA192 PS: 1.49-54; D3944: Khi 221a3-4 {Đây là tác phẩm của ngài Āryasūra tức Thánh Dũng}.

Bồ thí các thứ, người không còn ôm chấp các phiền não,
Không còn nuôi dưỡng phiền não khốn cùng trên đường hạ
tiện

Các thánh giả dạy bồ thí là đạo pháp tuyệt hảo
Ngược lại với điều đó là đường hướng xấu xa.

Nếu quý vị dâng hiến từ tận đáy con tim tất cả cội nguồn của
thiện hạnh, bất luận lớn nhỏ thế nào, cho mục đích thành tựu lợi
ích và hạnh phúc bao quát, của toàn bộ chúng sinh, cả trong tạm
thời hay rốt ráo, và sau đó khi cho đi một điều gì đó, thì công
đức quý vị nhận được sẽ dính dáng đến từng chúng sinh. Do đó
quý vị dễ dàng hoàn tất việc tích lũy công đức. *Bảo Hành
Vương Chính Luận* thuyết rằng:¹

Nếu công đức nhận về
Do cúng dường dâng hiến
Được đổi thành sắc tướng
Thì bao công đức đó
Hơn cả cát sông Hằng
Nó sẽ chẳng thể nào
Chứa vừa trong thế giới.

Đấy là điều Phật ban
Cũng có một chứng minh,
Chúng sinh là vô vàn
Nên lợi ích nguyện ban
Công đức cũng vô hạn [368]

Hơn nữa, không nên chấp thủ vào những hành trang và sở hữu,
vốn đã ngăn không cho quý vị tăng cường khả năng bồ thí, vốn
đã làm mạnh sự keo bần của quý vị, vốn đã làm ngưng phát triển
hay làm suy giảm khuynh hướng bồ thí của quý vị. Đừng mang

¹BA193 Ra: 5.86-87; Hahn 1982:162-163.

theo những thứ hành trang này hoặc tham chấp, đừng nhận những món quà vật chất, ngay cả khi người khác trao tặng cho quý vị. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng: ¹

Bồ-tát xả buông mọi sở hữu
Vốn làm tăng tính keo bần
Hoặc giảm đi lòng rộng lượng
Những thứ giả trá vốn trở thành chướng ngại.

Bồ-tát không nên thu nạp
Châu báu, của cải hoặc cả giang san
Nếu chúng hại đến lòng độ lượng
Và che khuất đạo giác ngộ Ba-la-mật-đa.

Nếu quý vị hành động theo cách này thì sự keo kiệt sẽ có thể khiến quý vị cảm thấy tham chấp vào của cải. Nếu đúng thế thì hãy xả ly bằng cách quán: “Thánh nhân đạt giác ngộ sau khi đã bỏ thí mọi thứ sở hữu. Trước đây, khi nhớ lại ước nguyện theo gương các ngài, mình đã bỏ thí thân thể mình, mọi thứ của cải và toàn bộ thiện hạnh Ba-la-mật-đa cho tất cả chúng sinh. Nếu mình vẫn còn bị tham chấp vào của cải, thì mình cũng sẽ hành xử như một con voi bị mặt trời hành hạ, đi xuống sông để tắm, rồi lên đất khô và lăn lộn trên đất dơ. Sau đó, lại thấy mình phủ đầy đất cát, nó quay ra tắm nước và làm cùng một hành động trở lại”. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng: ²

Nhớ đến hành động thánh nhân cao cả
Gắng sức noi gương và quán chiếu hạnh nguyện của ta
Hãy thấu hiểu các ý tưởng tuyệt vời sau
Mọi chấp thủ vào của cải đều ly xả.

¹BA194 PS: 1.3-4; D3944: Khi 218b7-219a1.

²BA195 PS: 1.5-6; D3944: Khi 219a1-3

“Ta bố thí thân này cho mọi chúng sinh
Rồi ta buông xả công hạnh của sự bố thí ấy.
Cuộc sống của ta, bám chấp vào ngoại cảnh,
Là vô nghĩa, như con voi đang tắm nước”.

Nếu quý vị có thể khởi tâm hoan hỷ mãnh liệt như khi quán chiếu lợi ích vô vàn của việc bố thí cũng như phát khởi sự sợ hãi tràn ngập khi nghĩ về các khiếm khuyết của tính keo bần thì thái độ rộng lượng sẽ đến với quý vị một cách tự nhiên. [369] Do đó, hãy khởi ý nghĩ bố thí tất cả cho những người khác vào giai đoạn cuối của việc nuôi dưỡng lòng bi mẫn hoặc khi kết thúc việc quán chiếu những câu chuyện về cuộc đời của đức Phật, chư Bồ-tát và vv... *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy cách thực hiện điều này:¹

Ta sẽ bố thí mà không cảm thấy mất
Thân thể ta và tài sản của ta
Cũng như trọn cả công hạnh quá khứ, hiện tại và vị lai
Vi lợi lạc cho cả mọi loài chúng sinh.

Quý vị chú tâm vào ba vật: thân thể, tài sản và gốc rễ công hạnh của quý vị và một cách tinh thần bố thí cho tất cả chúng sinh. Nếu quý vị đoạn diệt lòng tham xem mọi thứ là tài sản của riêng và liên tục tạo duyên cho chính mình thái độ bố thí tất cả cho tha nhân thì quý vị sẽ được gọi là Bồ-tát. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:²

“Tất cả những thứ này là của người
Ta không tự hào rằng chúng thuộc về ta”.

Kẻ nào thường xuyên có ý nghĩ kinh ngạc này

¹BA196 BCA: 3.10.

²BA197 PS: I.IIcd-12; D3944: Khi 219a6.

Và noi theo phẩm chất của đức Phật toàn hảo
Được gọi là một vị Bồ-tát –
Đức Phật – đáng tối cao bất khả tư nghi đã thuyết.

Hiện nay, vì quyết tâm của quý vị chưa chín chắn và còn yếu ớt nên quý vị chưa thực sự bố thí xương thịt mình {thân thí} vv... mặc dù là trong ý nghĩ, quý vị đã bố thí thân quý vị cho mọi chúng sinh. Tuy nhiên, theo *Bồ-tát Học Luận*, nếu quý vị không tu tập thân thí và đời sống của quý vị bằng ý nghĩ thì quý vị sẽ không thể quen với việc này và như thế, sẽ không thể bố thí thân thể và đời sống của quý vị. Do đó, hãy tu tập ý nghĩ bố thí này ngay từ bây giờ.

Nếu quý vị sử dụng thực phẩm, y phục, nhà cửa vv..., mà quý vị đã thành tâm bố thí cho tất cả chúng sinh và quý vị làm như vậy vì lòng tham cho lợi ích cá nhân mà quên đi ý nghĩ: "Tôi sẽ sử dụng chúng vì lợi ích của người khác" thì quý vị đã phạm trọng giới {vi phạm nặng}. Nếu quý vị không khởi lòng tham nhưng lại quên ý nghĩ chú trọng đến tất cả chúng sinh hoặc nếu quý vị sử dụng các tiện ích đó cho một cá nhân cụ thể vì lòng bám chấp thì quý vị phạm phải khinh giới {vi phạm nhẹ}. [370]

Về các tài sản vật chất mà quý vị đã bố thí cho người khác, *Bồ-tát Học Luận* cho rằng¹ khi quý vị sử dụng các thứ này vì tư lợi khi ý thức hoàn toàn rằng chúng là tài sản của người khác thì quý vị đang ăn cắp và khi tổng giá trị đã đạt đến mức đầy đủ thì quý vị phạm nghịch tội trong biệt giải thoát giới. Trả lời cho vấn đề này, một số người lại nói rằng bởi vì quý vị đã bố thí thực phẩm vv... của mình cho tất cả chúng sinh, thì tổng giá trị một phần của một người sẽ không thể nào đầy đủ được và như thế quý vị không phạm nghịch tội. Số người khác nói rằng điều này không đúng bởi vì quý vị đã bố thí tài sản của quý vị như một tổng thể cho từng chúng sinh một. Một số người nữa lý luận

¹BA198 *Sīksā-samuccaya* Vaidya 1961b: 79; D3940: Khi 80b3-4.
190

rằng mặc dù việc bố thí cho tha nhân của quý vị đã diễn ra trong ý nghĩ, nhưng cá nhân các chúng sinh không sở hữu các tài sản này nên chẳng phạm nghịch tội.

Ấn ý chính của lời tuyên thuyết này trong *Bồ-tát Học Luận* là quý vị phạm nghịch tội (với giả thiết rằng yêu cầu đối với tổng giá trị đã được thỏa mãn) khi quý vị thành tâm bố thí thực phẩm vv... cho một chúng sinh và người này biết được điều này, đã sở hữu thực phẩm được bố thí nhưng ngay lúc đó quý vị lại tiềm dụng của bố thí cho mục đích cá nhân. Do đó, lập luận của những người khác là sai.

Sẽ không có sai sót trong việc sử dụng một số tài sản của chúng sinh khác nếu trong lúc sử dụng các tài sản này, quý vị nghĩ “Tôi làm như vậy vì lợi lạc của họ”. *Bồ-tát Học Luận* dạy rằng:¹

Sẽ không phạm tội nếu khi sử dụng tài sản của người khác người có nghĩ rằng: “Ta đang chăm sóc cho thân thể ta vốn do người khác sở hữu với các tài sản này vốn do người khác sở hữu”. Các nô lệ không có tài sản vật chất riêng để mà sinh tồn.

Có thể quý vị nghĩ: ”Tôi đã phạm tội vì sau khi đã bố thí các vật dụng này cho các chúng sinh, tôi sử dụng chúng mà không được phép của họ”. *Bồ-tát Học Luận* dạy rằng:²

Một người tôi tớ làm việc cực nhọc thay cho người chủ có thể sử dụng vật dụng của chủ mà không xin phép khi tâm thức của người chủ không rõ ràng do bệnh tật vv... mà không bị phạm tội.

¹BA199 Ibid.: Khi 80b4-5.

²BA200 Ibid.: Khi 80b5-6.

Đừng làm mất tín tâm và nghĩ rằng: “Bồ thí tất cả bằng ý nghĩ trong khi không thực sự bố thí mọi thứ cho chúng sinh cũng đồng nghĩa với nói dối, và do đó, là không có thực chất”. *Bồ-tát Học Luận* dạy rằng:¹

Một số người gần gũi với một vị Bồ-tát tu tập {bồ thí} theo cách này sẽ không thể hiểu biết thấu đáo và sinh ra mất tín tâm. Điều này thật không xác đáng bởi vì họ đã quá quen thuộc với một người, vốn có hạnh bồ thí vĩ đại và tuyệt vời. [371] Việc họ ngờ vực phương pháp tu tập này là sai trái.

(c') Phân loại bồ thí

Phần này có ba nội dung:

1. Cách thức mỗi người nên tu tập
2. Phân loại bồ thí theo hành giả cụ thể
3. Phân loại bồ thí thực thụ (Chương 9-10)

(1') Cách thức mỗi người nên tu tập

Nhiếp Đại Thừa Luận của ngài Vô Trước dạy rằng quý vị phải tu tập hạnh bồ thí kết hợp với sáu phạm trù tối thượng sau. *Nền tảng tối thượng* (1) có nghĩa là quý vị tu tập hạnh bồ thí trên cơ sở sở Bồ-đề tâm; ví dụ như quý vị hành động sau khi được thúc đẩy từ động cơ của tâm Bồ-đề. *Các vật bồ thí tối thượng* (2) một cách tổng quát có nghĩa là quý vị bố thí tất cả những gì có thể cho, và thậm chí khi tiến hành các hành vi bồ thí cụ thể, quý vị không từ bỏ ý nghĩ bố thí tất cả. *Mục đích tối thượng* (3) là khi quý vị bố thí cho mọi chúng sinh vì hạnh phúc tức thời và lợi ích tối hậu của họ. *Phương tiện thiện xảo tối thượng* (4) là khi việc bố thí thâm nhuần tuệ giác siêu phàm không phân biệt {phi danh định}; các vị Bồ-tát mới tu tập nên xem đây là tuệ giác hiểu biết sự thiếu vắng tự tính của các sự vật {các pháp}. *Hồi hướng tối*

¹BA201 Ibid.: Khi 80b6-7.

thượng (5) có nghĩa là quý vị hồi hướng công đức bố thí để hoàn thành giác ngộ. *Thanh tịnh tối thượng* (6) có nghĩa là quý vị đoạn trừ cả phiền não chướng {các chướng ngại do phiền não gây ra} lẫn sở tri chướng {các chướng ngại do hiểu biết gây ra}.

Trong *Bát Thiên Tụng Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh*¹ dạy rằng quý vị phải tu tập hạnh bố thí trong mối liên hệ với sáu Ba-la-mật. Ví dụ như khi quý vị bố thí Pháp, uy lực sẽ cực kỳ lớn nếu quý vị tu tập cả sáu Ba-la-mật-đa. Quý vị có giới hạnh khi quý vị không để mình vướng vào các mối bận tâm của các bậc Thanh Văn và Duyên Giác. Quý vị có nhẫn nhục khi chịu bất kỳ gian khổ nào trong lúc cầu mong các phẩm tính của toàn trí và khi quý vị chịu nhẫn nhục lúc bị người khác ngược đãi. Quý vị tinh tấn khi khao khát mong cầu sự tăng trưởng mãi của đức bố thí. Quý vị có thiên định khi cống hiến cho sự viên mãn toàn giác công đức mà quý vị nuôi dưỡng bằng nhất tâm không bị trộn lẫn với các mối bận tâm của Tiêu Thừa. Và quý vị có trí huệ khi hiểu biết rằng người bố thí, vật bố thí và người được bố thí cũng đều tựa như trò huyền thuật.²

(2') Phân loại bố thí theo hành giả cụ thể

Nói chung, các Bồ-tát tại gia bố thí của cải vật chất và các Bồ-tát xuất gia bố thí giáo pháp. [372] *Bồ-tát Giới Kinh* dạy rằng:³

¹Skt. *Aṣṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā*, nghĩa là Kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa 80,000 câu tụng. Đây là tác phẩm của ngài Sư Tử Hiền (skt. Haribhadra).

²Cách thức chung mà những hành giả tại gia lẫn xuất gia tu tập có hai phương diện. Phương diện đầu đề cập đến sáu phạm trù tối thượng. Phương diện thứ nhì là phương thức mà trong đó việc tu tập bố thí sẽ bao gồm tất cả các Ba-la-mật-đa khác. *Steps on the Path to Enlightenment*. Lhundub Sopa. C9. P272. Wisdom. 2008.

³BA202 Trích dẫn của *Bodhisattva-prātimokṣa-catuska-nirhāra-nāma-mahāyānā-sūtra* {*Bồ-tát Giới Tứ Viên Mãn Đại Thừa Kinh*} D248, từ trong *Sīksā-samuccaya* Vaidya 1961b: 80; D3940: Khi 81a7-b2.

Này Xá-lợi-phất, Bồ-tát xuất gia chỉ giảng một đoạn kệ bốn dòng cũng có công đức vượt xa hơn Bồ-tát tại gia cúng dường các cõi Phật trang phủ đầy châu báu, nhiều như cát sông Hằng lên các vị Như Lai, A-la-hán, Phật toàn giác. Này Xá-lợi-phất, Như Lai không cho phép những người xuất gia bỏ thí của cải vật chất.

Bồ-tát Học Luận nói ý chỉ của đức Phật ở đây là các bố thí vật chất sẽ trở thành chướng ngại cho việc tu học và các việc tương tự. Người xuất gia bị cấm không được bỏ thí của cải vật chất mà họ có được nhờ lao động, nhưng họ phải bố thí chúng nếu họ nhận được nhiều của cải nhờ trợ lực của phước đức trước đây và không được làm ngăn trở công hạnh của họ. Sha-ra-wa (Sharaba) cũng nói rằng:

Ta không nói với người về lợi ích của việc bố thí mà ta đang nói với người về các khiếm khuyết của tính bủn xỉn.

Thật không vui chút nào khi nghe thấy rằng người xuất gia làm tổn hại giới hạnh của mình vì cố gắng cùng cực kiếm của cải vật chất để mà bố thí.

(3') Phân loại bố thí thực thụ

Phần này bao gồm ba nội dung:

1. Pháp thí {tib. ཚས་ཀྱི་སྐྱེན་པ་}
2. Vô úy thí {tib. མི་འཇིགས་པ་འདི་སྐྱེན་པ་}
3. Tài thí {tib. ཟང་ཟེང་གི་སྐྱེན་པ་} (Chương 9-10)

(a'') Pháp thí

Pháp thí là các giảng dạy giáo pháp tối thượng một cách không sai sót, giảng dạy các nghệ thuật và các môn tương tự (các nghề nghiệp thể tục trong sạch và thích hợp để học) và khuyên bảo

người khác tuân thủ giới luật căn bản.

(b'') Vô úy thí

Vô úy thí là bảo vệ chúng sinh khỏi sợ hãi về con người, như các vị vua và các tên ăn trộm, khỏi sợ hãi các chúng sinh phi nhân, như sư tử, cọp, cá sấu, và khỏi sợ tứ đại, như nước và lửa chẳng hạn.

(c'') Tài thí

Phần này được giảng giải theo hai nội dung:

1. Tài thí thực thụ (Chương 9-10) [373]
2. Tài thí chỉ qua ý nghĩ

(1'') Tài thí thực thụ

Phần này bao gồm ba nội dung:

1. Cách tài thí (Chương 9-10)
2. Phải làm gì nếu quý vị không thể bố thí (Chương 10)
3. Các biện pháp đối trị các chướng ngại ngăn trở bố thí

(a) Cách thi hành tài thí

Đoạn này bao gồm bốn mục:

1. Những người nhận bố thí
2. Động lực bố thí
3. Cách bố thí (Chương 10)
4. Những vật bố thí (Chương 10)

(1) Những người nhận bố thí

Có mười đối tượng: (1) những người bạn và người thân giúp đỡ quý vị, (2) những kẻ thù hãm hại quý vị, (3) những người bình thường không gây hại mà cũng chẳng giúp quý vị, (4) những người có phẩm chất tốt, có giới hạnh chẳng hạn, (5) những người có khuyết điểm, đã phạm giới chẳng hạn, (6) những người có vai vế thấp hơn quý vị, (7) những người ngang bằng quý vị,

(8) những người có vai vế cao hơn quý vị, (9) những người giàu có và hạnh phúc, và (10) những ai khôn khéo và bần cùng.

(2) Động lực bố thí

Bao gồm hai phần:

1. Loại động lực đòi hỏi
2. Loại động lực cần loại bỏ

(a') Loại động lực đòi hỏi

Động lực của quý vị phải nên có ba thuộc tính: (1) sự tập trung vào mục đích, nghĩ rằng: "Trên cơ sở của việc này, tôi sẽ hoàn tất tu tập bố thí Ba-la-mật-đa vốn là một tiền đề cho giải thoát vô thượng"; (2) một sự tập trung vào vật bố thí, nghĩ rằng: "Ngay từ đầu, một Bồ-tát cho đi tất cả vật dụng sở hữu cho các chúng sinh; do đó, của cải vật chất mà tôi đang bố thí thuộc về người khác như thể họ đang nhận vật uỷ thác" và (3) một sự tập trung vào người nhận bố thí, nghĩ rằng: "Bởi vì những người này, dầu có hỏi xin bố thí hay không", đều đem đến sự hoàn tất cho bố thí Ba-la-mật-đa của tôi cho nên họ là thầy tôi". *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:¹

Khi có người đến xin vật gì
Đề tạo tiền đề cho toàn giác,
Các Bồ-tát xem tất cả sở hữu đều thuộc về người khác,
Bố thí như sự giao phó
Và xem người đó như vị thầy.

Về việc bố thí vật riêng lẻ, hãy thấu hiểu chi tiết trong *Đồng Tử Vấn Kinh (Subāhu-paripṛcchā)* và *Ba-la-mật-đa Tập Luận* về động lực của sự tập trung lên mục đích bố thí của quý vị, vốn là tư tưởng "Tôi sẽ bố thí vật này vì mục đích này hay nọ". Về động lực của sự tập trung lên người nhận đã được giải thích bên

¹BA203 PS: 1.55; D3944: Khi 221a7-bl.

trên, thì quý vị nên áp dụng nó trong mọi tình huống bố thí; vì vậy, đó là động lực chung. [374] Các động lực cụ thể, sẽ hình thành khi quý vị bố thí cho người gây hại mình lúc mà quý vị đã xác lập một thái độ yêu thương; khi bố thí cho những kẻ đau khổ mà quý vị đã xác lập một thái độ từ ái; khi bố thí cho những ai có nhiều phẩm chất tốt đẹp mà quý vị đã xác lập thái độ hoan hỷ; và khi bố thí cho người giúp quý vị mà quý vị đã xác lập thái độ vô tư.

Hơn nữa, quý vị phải có tâm bình đẳng đối với tất cả người nhận, hãy bố thí cho chúng sinh, chẳng hạn như những người cầu xin và vv..., mọi kết quả công đức của việc bố thí, và đặc biệt, là hãy có lòng bi mẫn với các người nhận đang có hoàn cảnh khốn khổ. Ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:

Một khi việc bố thí không có keo bản
Người cho phải bố thí một cách bi mẫn
Vật cho phải đi với tâm bình đẳng
Cho cả ai cao cả hoặc thấp hơn.

Quả của việc bố thí như thế
Đồng thời đến cho người lẫn ta .
Thánh chúng tán dương đức bố thí không keo bản
Cho những người cầu tìm bố thí.

Và *Tán Dương Công Đức Vô Lượng* dạy rằng:¹

Thậm chí khi một số gặp kẻ khôn cùng và thấp kém
Họ chẳng quan tâm và, vì tham nhiều thành quả
Nên tìm đến người nhận bố thí có phẩm chất tốt cao.
Họ có một động lực cốt lõi;

¹BA204 *Guṇāparyanta-stotra*, D1155: Ka 197a4-5.

Phật dạy dù là những người cho,
Họ cũng giống như những người nhận.
Do đó, hãy giữ tận tâm từ lòng bi mẫn
Mà bố thí cho các người hỏi xin.

(b'')) Những động lực cần bị loại trừ

1. *Động lực tin vào tà kiến.* Không có động lực này có nghĩa là quý vị không bố thí trong lúc nghĩ rằng: "Bố thí chẳng được lợi lạc gì cả", "Việc cúng tế máu nguy hại là tôn giáo", "Tôi đang bố thí bởi vì tôi tự áp dụng điều tốt và lợi lạc" hoặc: "Chỉ riêng với sự hoàn tất bố thí, tôi sẽ thoát khỏi các bảm chấp thế tục và siêu thế".

2. *Động lực kiêu mạn.* Không có động lực này có nghĩa là quý vị không khinh rẻ người xin, quý vị không tranh đua với người khác và sau khi đã bố thí điều gì đó, quý vị không nghĩ một cách kiêu mạn rằng: "Ta rộng lượng biết bao, chẳng ai có thể làm được như vậy". [375]

Nghiệp Chương Thanh Tịnh Kinh (Karmāvaraṇa-viśuddhi-sūtra) giải thích rằng khi phàm phu bố thí, họ mất niềm tin nơi những người keo kiệt, bởi vì tâm sân hận và vì sẽ bị tái sinh vào địa ngục, nên, điều này gây chướng ngại cho việc bố thí. Khi những phàm phu này trì giữ giới luật, họ nói xấu những người phạm giới, do đó, họ mất niềm tin nơi nhiều chúng sinh và sẽ đọa sinh vào cõi thấp bởi sự mất niềm tin này; và khi những phàm phu này tu hạnh nhẫn nhục và những pháp tương tự, họ gièm pha những kẻ không nhẫn nhục và như vậy, gây chướng ngại cho việc trì giới của chính họ vv....

Do đó, quý vị phải làm theo lời dạy của *Tán Dương Công Đức Vô Lượng* {skt. *Guṇāparyanta-stotra*}:¹

Vào lúc những người khác học theo người, thật là hiền trí người chẳng tự cao;

Người ca ngợi và kính trọng những người có chút phẩm hạnh đẹp

Người vì huân tập được nhiều phẩm chất tốt, người cũng nắm bắt ngay cả một khuyết điểm nhỏ trong chính hành vi mình.

3. *Động lực vì sự hậu thuẫn*. Không có động lực này có nghĩa là quý vị không bỏ thí với hy vọng được tán dương hay được danh tiếng.

4. *Động lực của sự nản chí*. Không có động lực này có nghĩa là sau khi quý vị bỏ thí thì trở nên hoan hỉ thậm chí hơn cả lúc trước khi hành động bố thí, lòng quý vị tràn ngập niềm tin và sau đó chẳng hối tiếc gì sau khi đã bỏ thí; và ngay cả khi quý vị nghe về hạnh bố thí vô lượng của Bồ-tát, quý vị chẳng nản lòng mà còn tăng thêm hứng khởi và không xem nhẹ chính mình.

5. *Động lực của sự lãnh đạm*. Không có động lực này có nghĩa là quý vị bỏ thí với lòng bi mẫn khách quan, vô tư đối với kẻ thù, bè bạn và người thường.

6. *Động lực mong được báo đáp*. Không có động lực này có nghĩa là quý vị không bỏ thí với hy vọng người nhận bố thí sẽ giúp đỡ quý vị nhưng bởi vì quý vị thấy những chúng sinh này không có hạnh phúc, bị thiêu đốt bởi lửa dục, không có khả năng thoát khổ và bầm sinh khổn cùng.

¹BA205 Ibid.:Kal97b3.

7. *Động lực mong thành quả*. Không có động lực này có nghĩa là quý vị không hy vọng về thành quả của một thân người tốt và giàu có trong các kiếp sau nhưng quý vị bố thí bởi vì quý vị thấy rằng tất cả các sự vật cấu hợp {pháp hữu vi} đều không có tự tính nhưng lại có thể dẫn đến giác ngộ vô thượng. Điều này không ngăn trở quý vị dự đoán các hậu quả ngắn hạn nhưng không cho quý vị lầy thân người và của cải trong kiếp luân hồi làm mục đích.[376]

Bên cạnh các động lực này, quý vị phải bố thí mà không có động lực về sinh nhai sai trái, theo đó, quý vị nghĩ rằng "Nếu tôi bố thí, thì người lãnh đạo vv... sẽ xem tôi như một người rộng lượng và tôi sẽ được tôn trọng". Đừng bố thí vì sợ rằng mình sẽ nghèo hoặc với động lực lừa đảo người hỏi xin bố thí. Hãy bố thí khi quý vị không bị phân tâm, không có tâm oán ghét hay sân hận. Hãy bố thí khi quý vị không ở trong tâm trạng nản lòng do các hành vi sai trái của người hỏi xin bố thí. Ngay cả khi quý vị thấy khuyết điểm của kẻ đã dối gạt quý vị vv..., đừng bố thí với động lực tuyên cáo những sai sót này cho người khác. Cuối cùng, hãy bố thí với niềm tin không thể lay chuyển được là mỗi hành động bố thí riêng rẽ sẽ làm khởi phát một hậu quả riêng rẽ.

Chương 10: Cách Thức Bổ Thí

(3) Cách thức bổ thí

(a') Dạng bổ thí nên tránh

(b') Cách thức bổ thí

(4) Các vật bổ thí

(a') Giới thiệu vắn tắt vật bổ thí được và vật không được bổ thí

(b') Giải thích chi tiết vật bổ thí được và vật không được bổ thí

(1'') Giải thích chi tiết về vật nội thân {các chi tiết của thân thể} không được bổ thí

(a'') Bổ thí không thích hợp về phương diện thời gian

(b'') Bổ thí không thích hợp về phương diện mục đích

(c'') Bổ thí không thích hợp về phương diện người xin bổ thí

(2'') Giải thích chi tiết về vật bên ngoài {vật ngoại thân} được và không được bổ thí

(a'') Cách thức không bổ thí vật bên ngoài

(1'') Bổ thí không thích hợp về phương diện thời gian

(2'') Bổ thí không thích hợp về phương diện vật cho

(3'') Bổ thí không thích hợp về phương diện người {nhận bổ thí}

(4'') Bổ thí không thích hợp về phương diện vật chất

(5'') Bổ thí không thích hợp về phương diện mục đích

(b'') Cách thức bổ thí vật ngoại thân

(b) Phải làm gì nếu không thể bổ thí

(c)) Sử dụng biện pháp đối trị chướng ngại trong việc bố thí

(1)) Chướng ngại không quen bố thí

(2)) Chướng ngại tài sản sa sút

(3)) Chướng ngại tham chấp

(4)) Chướng ngại không nhìn thấy mục tiêu

(2'') Bố thí thuần túy bằng ý nghĩ

(d'') Tóm tắt



(3)) Cách thức bố thí

Phần này có hai nội dung

1. Dạng bố thí nên tránh

2. Cách thức bố thí

(a'') Dạng bố thí nên tránh

Hãy bỏ qua một bên mười ba cách thức bố thí sau bởi vì chúng cần được loại trừ: (1) không bố thí ngay mà chỉ bố thí sau khi đã chần chừ; (2) bố thí dưới áp lực; (3) bố thí sau khi đã tự mình tham gia các công việc không phù hợp cả về phương diện giáo pháp lẫn các phương thức thế tục; (4) Tạo trước một cam kết rằng “ta sẽ bố thí bao nhiêu đây này” nhưng sau đó lại bố thí với số lượng ít hơn hoặc phẩm chất kém hơn; (5) bố thí để nhận lại điều mình mong muốn; (6) bố thí từng phần trong khi có thể bố thí tất cả trong một lần; (7) như là người cai trị, thả người phối ngẫu hay con cái của người khác mà vốn mình đã bắt cóc; (8) dùng áp lực để lấy của cải của cha mẹ, tôi tớ vv... rồi bố thí cho những người khác; (9) bố thí bằng phương pháp mà nó sẽ gây tổn thương cho người khác; (10) thuê dùng người khác để thực hiện việc bố thí trong khi mình không làm chi cả; (11) bố thí trong lúc chỉ trích hay khinh miệt người xin bố thí, trong lúc quý vị đang gián tiếp chỉ trích và có khinh thị với người hỏi xin hoặc trong lúc quý vị làm người nhận sợ hãi với những lời nói

khó nghe; (12) bố thí trong lúc quý vị đang phạm các giới luật do đức Phật răn cấm và (13) không bố thí khi vừa tạo được của cải mà chỉ bố thí sau khi đã tích lũy chúng trong một thời gian dài. [377]

Thật vậy, các Bồ-tát xem việc bố thí của cải mà quý vị tích trữ là sai trái, nhưng không có gì sai trái khi bố thí ngay lúc vừa có chúng. Bởi vì chẳng có thêm chút công đức nào trong việc tích lũy của cải rồi bố thí ngay trong một lần, và bởi vì quý vị đã khước từ những lời cầu xin bố thí trong lúc quý vị đang tích trữ của cải; rồi quý vị cảm thấy ray rứt và có khi lại bố thí cho người không có nhu cầu hỏi xin. Những điểm nêu trên, đề cập trong *Bồ-tát Địa*, rất quan trọng bởi vì quý vị có thể thấy rằng trong suốt quá trình tích trữ của cải, quý vị gây ra nhiều phiền não như tính bủn xỉn vv..., rằng rắc rối trong việc bảo vệ tài sản trở thành một chướng ngại cho nhiều thiện hạnh và thông thường là quý vị sẽ đánh mất chúng vào một lúc nào đó và cuối cùng sẽ không còn có thể bố thí được nữa.

(b’’) Cách thức bố thí

Trước tiên, hãy nở nụ cười với vẻ mặt rạng rỡ rồi mới cho một người nhận bất kỳ, thể hiện sự kính trọng bằng lời lẽ chân thật. Hãy bố thí bằng chính đôi tay của quý vị, vào lúc thích hợp mà không làm thương tổn người nào hết và chia sẻ nỗi thống khổ của khó khăn bất kỳ. Kết quả của những hành động này được mô tả trong *Đế Giả Phẩm*:¹

Bằng tấm lòng từ thiện có bởi một ý thức phục vụ, người sẽ nhận được sự phục vụ từ những người khác, như thân nhân

¹BA206 *Satyaka-parivarta* (nghĩa là Người Thuyết Chân Lý thuộc chương thứ tư của *Arya-bodhisattva-gocaropaya-visayavikurvana-nirdeśa-nama-mahayana-sutra* (dịch là: *Bồ-tát Hạnh Cảnh Biến Hiện Phương Tiện Giải Đại Thừa Kinh*) D146: Pa 112b2-3.

của người chẳng hạn; với sự bố thí bằng chính đôi tay của mình, người sẽ có được những người phục vụ người; với sự bố thí vào thời điểm thích hợp, người sẽ thành tựu mục đích của mình đúng lúc.

Và lại nữa:

Bằng tâm lòng từ thiện không gây tổn thương bất kỳ ai, người sẽ có được của cải ổn định; với việc bố thí trong lúc chịu đựng điều không thoải mái, người sẽ có được những người bạn đồng hành thân thuộc.

Vi Diệu Pháp Báo Luận của ngài Thế Thân thuyết rằng từ việc làm từ thiện bằng chính đôi tay của mình, quý vị sẽ nhận được lượng của cải to tát. *Vi Diệu Pháp Báo Luận Tự Thích* giải thích rằng “của cải ổn định” có nghĩa là những của cải đó không bị ai xâm phạm và không bị lừa vv... hủy hoại. [378]

Hơn nữa, có một cách thức giúp những người khác trở nên rộng lượng. Nếu quý vị có một số của cải, hãy đến nhà các người keo kiệt, chưa từng bố thí, dù chỉ một vài lần. Với thái độ hoan hỷ và thư giãn, hãy dẫn dắt họ như sau: “Tôi thực sự có một số lượng lớn các tài vật. Tôi mong có một số người đến hỏi xin để tôi hoàn thiện bố thí Ba-la-mật-đa. Do đó, nếu ngài có gặp những người hỏi xin, thì thay vì quay lưng đi và chẳng bố thí gì, hãy lấy tài vật của tôi để bố thí cho họ. Hoặc hãy dẫn họ đến với tôi và hãy hoan hỷ với sự rộng lượng của tôi”. Việc này không làm hao hụt tài sản của các người keo kiệt này và họ sẽ hoan hỷ thực hiện lời yêu cầu của quý vị. Theo cách thức này thì họ gieo một hạt giống để loại bỏ tính keo kiệt. Bằng cách thức từ từ làm quen với hành động này, họ sẽ cho đi một ít tài sản của mình và bớt tham chấp một chút. Rồi cứ như thế, sự giảm thiểu tham chấp của họ sẽ lên mức thông thường, cứ như thế, họ sẽ bớt tham chấp rất lớn. Như là thông lệ, hãy bố thí những thứ mà quý vị sở hữu cho những ai như là thầy trụ trì, thầy, các học trò và bạn bè,

mà vốn là những người tham chấp nhiều và không thể bố thí, và bố thí cho những ai không như thế nhưng lại chẳng có gì để bố thí, và sau đó khiến cho họ cúng dường cho tam bảo thay vì quý vị tự làm. Hành động này của quý vị sẽ tạo ra rất nhiều công đức. Nó hóa giải các phiền não của một số người, đáp ứng nguyện vọng thực hành giáo pháp trong số tha nhân, tập hợp mọi người lại chung quanh quý vị và giúp họ tinh tấn.

Tương tự vậy, nếu quý vị không có tài sản riêng thì quý vị có thể tạo dựng tài sản bằng một nghề tay chân hay một công việc rồi bố thí nó đi. Hoặc quý vị có thể kể cho người khác nghe một câu chuyện đạo, trong đó thậm chí những người cùng đình hay đau khổ cũng mong muốn được bố thí. Hoặc là tự đưa những kẻ xin bố thí đến nhà các người giàu có và có tín tâm và giúp đỡ tổ chức bố thí trong phạm vi mà quý vị có thể. Lại nữa, khi phân loại tài vật bố thí, hãy bố thí những thứ tốt trước và bố thí tất cả các tài vật dùng cho mục đích thiện nguyện.

(4)) Vật bố thí

Phần này có hai nội dung:

1. Giới thiệu vắn tắt vật bố thí được và vật không được bố thí
2. Giải thích chi tiết vật bố thí được và vật không được bố thí

(a)) Giới thiệu vắn tắt vật bố thí được và vật không được bố thí

Nói tóm lược, các Bồ-tát nên bố thí tha nhân những vật dụng có thể mang lại ngay lập tức các xúc cảm thú vị mà vốn không có các nguyên nhân gây ra sự tái sinh đau khổ và sẽ mang ích lợi tối hậu cho họ, do việc hoặc là xoá sạch tội lỗi của họ hoặc đặt họ vào với công đức. Ngay cả khi những thí vật này không tức khắc mang lại hạnh phúc, các Bồ-tát vẫn nên bố thí nếu chúng mang lại lợi lạc sau cùng. Các Bồ-tát không được bố thí những

vật gây đau đớn tức khắc và cuối cùng gây tổn hại hoặc những vật đem lại sự thú vị trước mắt nhưng cuối cùng lại gây tổn hại.

(b'')) Giải thích chi tiết vật bố thí được và vật không được bố thí

Phần này có hai nội dung:

1. Giải thích chi tiết về vật nội thân được và không được bố thí
2. Giải thích chi tiết về vật ngoại thân được và không được bố thí

(1'')) Giải thích chi tiết về vật nội thân được và không được bố thí

Một khi quý vị đã hiểu rõ về cách mà những vật nội thân không được dùng để bố thí, quý vị sẽ biết được ý nghĩa của điều trái ngược: những gì mà quý vị nên bố thí. Do đó, trước tiên, tôi sẽ giảng về vật không dùng để bố thí. Có ba ý:

1. Bố thí không thích hợp về phương diện thời gian
2. Bố thí không thích hợp về phương diện mục đích
3. Bố thí không thích hợp về phương diện người hỏi xin vật thí

(a'')) Bố thí không thích hợp về phương diện thời gian

Ngay từ lúc đầu, các Bồ-tát bố thí cho mọi chúng sinh thân thể của các ngài vv... một cách thức hoàn toàn chân thành. Tuy nhiên, dù quý vị có thể được yêu cầu, thì đừng bố thí nhục thân mình vv... cho đến khi nào quý vị phát triển được thái độ đại bi. Rồi quý vị sẽ không phải tuyệt vọng trước nỗi khó khăn khi được yêu cầu bố thí những vật này. *Bồ-tát Học Luận* dạy rằng:¹

Đâu là sự tinh tấn đã khiến người nản chí? Đó là khi một người có sức lực nhỏ bé lại đảm nhiệm hành động nặng nề

¹BA207 *Sikṣāsamuccaya* Vaidya 1961b: 79; D3940: Khi 34a2-3.

hoặc mở rộng trong một thời gian dài; hoặc là khi những ai có tín tâm chưa hoàn toàn chín muồi lại đảm nhiệm những thao tác khó khăn, chẳng hạn như bố thí thịt da của mình và vv.... Mặc dù những Bồ-tát mới bắt đầu này đã bố thí thân thể mình cho tất cả mọi chúng sinh, họ vẫn né tránh việc sử dụng thân thể không đúng lúc. Nếu không thì họ sẽ tuyệt vọng khi có những chúng sinh đến hỏi xin bố thí thịt da của họ và như thế, làm tiêu tốn vô lượng kết quả tốt do việc phụng phí hạt giống Bồ-đề tâm của họ. [380] Do đó, *Hư Không Bảo Ván Kinh* {Kinh hỏi về báu vật từ hư không} dạy rằng: "Các ước nguyện chưa đúng lúc là hoạt động ma quỷ".

Nhập Bồ-đề Hành Luận cũng dạy rằng:¹

Đừng bố thí thân thể của người
khi lòng bi mẫn chưa thanh tịnh.
Bằng mọi giá, hãy thí thân để đạt mục tiêu cao cả
trong kiếp này và những kiếp về sau.

(b'')) Bố thí không thích hợp về phương diện mục đích

Đừng bố thí thân thể quý vị cho mục đích nhỏ nhen. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²

Đừng hại thân vì lý do vụn vặt
Nó dùng cho tu tập giáo pháp tối cao
Theo cách này người sẽ nhanh chóng
hoàn thành mục đích của các chúng sinh.

Khi từ trong tâm nhìn về mình, quý vị đã không còn các chướng ngại để bố thí – bao gồm keo kiệt và vv... – và khi từ trong tâm nhìn về tha nhân, {quý vị} có một mục đích về việc thành tựu

¹BA208 BCA: 5.87.

²BA209 BCA: 5.86.

các mục tiêu của nhiều chúng sinh cần mà mục đích này vốn to tát hơn việc thân thí của quý vị, thì đừng bố thí thân thể và vv... nếu được hỏi xin. Khi quý vị được yêu cầu bố thí thân thể vv... cho những mục đích sai trái, như giết chóc chẳng hạn, vốn làm nguy hại quý vị và người khác thì hãy đừng bố thí nó đâu chỉ là tạm thời.

(c’)) Bố thí không thích hợp về phương diện người hỏi xin

Đừng bố thí tay chân vv... cho các ác thân hay cho kẻ bị ác thân nhập yêu cầu với chủ tâm gây hại bởi vì điều này sẽ gây tổn thương cho họ. Đừng bố thí khi người điên hay người có tâm thần không ổn định yêu cầu bởi vì những người này không thật tâm yêu cầu và các đòi hỏi của họ không đáng quan tâm. Chẳng những sẽ chẳng phạm giới nếu không bố thí cho họ mà sẽ phạm giới nếu bố thí.

Tùy duyên, ngoài những trường hợp trên quý vị nên bố thí thân thể mình nếu được yêu cầu. Ngoài ra, có hai cách thức bố thí thân thể: (1) Chặt đứt tay chân rồi bố thí hoàn toàn và (2) Tự giao nộp mình tạm thời cho người khác để làm nô bộc chẳng hạn để viên thành mục đích tôn giáo của họ.

(2’)) Giải thích chi tiết vật bên ngoại thân được và không được dùng để bố thí

Phần này có hai nội dung:

1. Cách thức không bố thí vật ngoại thân
2. Cách thức bố thí vật ngoại thân

(a’)) Vật ngoại thân không được bố thí

Phần này có năm ý:[381]

1. Bố thí không thích hợp về phương diện thời gian
2. Bố thí không thích hợp về phương diện vật thí
3. Bố thí không thích hợp về phương diện người nhận
4. Bố thí không thích hợp về phương diện vật chất
5. Bố thí không thích hợp về phương diện mục đích

(1'')) Bồ thí không thích hợp về phương diện thời gian

Một ví dụ của hành động này là bồ thí cơm sau bữa trưa cho người xuất gia hay người thọ giới một ngày.

(2'')) Bồ thí không thích hợp về phương diện vật thí

Việc bồ thí; không phù hợp về phương diện vật thí chẳng hạn là bồ thí thức ăn và thức uống thừa cho một người giữ giới; bồ thí thức ăn và thức uống bị ô nhiễm, dính phân, nước tiểu, nướng miếng, nước mũi, đồ bị nôn ra và máu mủ; bồ thí tỏi, hành, thịt, rượu hoặc đồ ăn uống đã bị dính những thứ này cho những người cử những thứ này hay đang giữ giới cấm dùng những thứ này, mặc dù họ có thể cũng muốn dùng những thứ này; bồ thí một đứa trẻ, một người nô bộc hoặc những đối tượng tương tự – ngay cả khi quý vị đã giải thích rõ ý nghĩa của việc bồ thí và những người này vui vẻ chấp thuận – theo yêu cầu của một người mà quý vị không ưa thích, của ma quỷ, yêu tinh, cho kẻ thích gây gỗ, kẻ vô ơn hay đấng trí; bồ thí thức ăn uống không tốt lành và ngay cả bồ thí thức ăn uống tốt lành nhưng với số lượng không điều độ cho người bệnh; bồ thí thức ăn thơm ngon khi được yêu cầu của những người cực kỳ tham ăn vốn đã no đủ rồi; và bồ thí kinh điển cho những triết gia ngoại đạo thích thương mại, đang tìm chỗ chỉ trích, hoặc không muốn học hỏi ý nghĩa của kinh điển. Đó là cách thức diễn đạt trong *Bồ-tát Địa*.¹ Hãy tìm hiểu thêm chi tiết trong *Quyết Định Yếu Luận (Viniścaya-saṃgrahaṇi)*:²

Nếu người bồ thí một bản kinh văn Phật giáo đầy đủ theo yêu cầu của những người có trí tuệ non kém thì người đã

¹BA210 Bbh, Wogihara 1971:126; D4037: Wi 68b4-5.

²BA211 *Viniścaya-saṃgrahaṇi* D4038: Zi 39a3-b2. {tên khác *Yogā-caryā-bhūmi-nirṇaya-saṃgraha* tức *Du-già Hạnh Địa Định Hợp Luận*}.

phạm giới. Nếu người xin thỉnh kinh từ người khác rồi bỏ thí cho họ thì người cũng phạm giới. Nếu người bỏ thí nhưng lòng nghĩ rằng người có thể khêu gợi sự hứng thú nơi họ hoặc khiến họ hành trì giáo pháp thâm diệu thì người sẽ không phạm giới.[382] Nếu người bỏ thí một bản văn giáo thuyết đối trá hay một tập luận do những triết gia ngoại đạo soạn thảo cho các chúng sinh có tín tâm sau khi người đã in chép nó ra hay từ cuốn sách mà người sẵn có hay xin được của những người khác thì người đã phạm giới.

Các Bồ-tát xóa bỏ kinh văn của các triết gia ngoại đạo mà họ sở hữu và in chép kinh Phật hoặc phải nhận thức rằng kinh văn ngoại đạo không hề có thực chất, phải thông báo rõ ràng cho người khác biết hay tốt hơn là xóa bỏ chúng đi và in chép các kinh Phật.

Nếu có người hỏi xin quý vị, một vị Bồ-tát, một xấp giấy trắng dự định để in chép kinh thì quý vị phải hỏi: “Người định làm gì với xấp giấy này”. Nếu câu trả lời là “Tôi sẽ dùng nó vào mục đích thương mại” và đó là xấp giấy mà quý vị dự định dùng để in chép kinh thì không nên bỏ thí. Nếu quý vị có một khoản tiền tương đương với trị giá xấp giấy thì hãy bỏ thí {số tiền} cho người ta. Nếu không đủ số tiền tương đương với lượng giấy đó và không thể bỏ thí tiền lẫn giấy, thì quý vị sẽ chẳng phạm giới.

Nếu quý vị không định dùng chồng giấy trắng cho một mục đích tôn giáo, thì sẽ thật là vui sướng để khiến chồng giấy đó được trở nên hữu dụng qua việc bỏ thí nó đi. Cũng giống vậy, người sẽ không phạm giới nếu không đáp ứng lời hỏi xin bỏ thí chồng giấy đó xuất phát từ tham vọng chuyên tải một quyển sách có nội dung thật sự xấu xa. Cũng cùng như thế cho trường hợp có người xin giấy để in chép một nội dung xoàng xĩnh. Nhưng hãy ý thức rằng quý vị sẽ phạm giới nếu từ khước lời yêu cầu của một người muốn in chép một bản văn có nội dung cao thượng.

(3’’) Bồ thí không thích hợp về phương diện người nhận bố thí

Một ví dụ về bố thí cho người nhận không thích hợp là việc bố thí một kinh văn theo yêu cầu của một người trong khi quý vị vẫn mong muốn tìm hiểu văn bản này – quý vị vẫn chưa nắm được mục đích của văn bản nhưng không còn bị dính mắc của sự keo kiệt.

Lý do vì sao việc cho này lại không thích hợp được nêu ra sau đây. Bồ thí giáo pháp này là nhằm vào bất kỳ trong ba mục đích: (1) Loại bỏ tính keo kiệt (2) hoàn tất việc đại huân tập tuệ giác tối thượng và (3) viên thành mục tiêu lớn lao của những người khác. Như vậy, nếu quý vị không bố thí thì quý vị vẫn có thể hoàn thành hai mục đích còn lại trong khi, nếu bố thí, hai mục đích này sẽ không còn được thực hiện nữa. [383] Quý vị không cần thực hiện mục đích thứ nhất vì trong trường hợp này, quý vị không còn tính bủn xỉn nên chẳng cần loại bỏ phiền não này. Nếu quý vị không bố thí thì quý vị sẽ thấy sự huân tập tuệ giác tối thượng sẽ tăng trưởng trong lúc, nếu bố thí thì sự tăng trưởng sẽ không bằng. Hơn nữa, nếu quý vị không bố thí thì quý vị sẽ thành tựu được sự huân tập tuệ giác tối thượng vì lợi lạc và hạnh phúc của toàn bộ chúng sinh và như vậy, quý vị sẽ có thể mang hạnh phúc đến cho người hỏi xin cũng như tất cả các chúng sinh khác. Trong khi nếu quý vị bố thí thì chỉ có một chúng sinh được hạnh phúc mà thôi.

Các mục đích lớn, nhỏ đều được đề cập theo cách thức này trong *Bồ-tát Địa*.¹ *Nhập Bồ-đề Hành Luận* cũng dạy rằng:² “Đừng bỏ cái lớn vì cái nhỏ”. Do đó, ở đây không chỉ có vấn đề không phạm giới nếu không bố thí.

¹BA212 Bbh, Wogihara 1971:126-127; D4037: Wi 68b6-69a6.

²BA213 BCA: 5.83c.

Cách thức từ chối bố thí là tránh dùng từ ngữ thô lỗ, như: “ta sẽ không bố thí vật ấy cho người” mà thông báo bằng phương tiện thiện xảo rồi mời người đó đi.

Phương tiện thiện xảo có nghĩa như sau. Trước hết, với tâm ý thanh tịnh, các Bồ-tát cúng dường mọi vật sở hữu cho tất cả chư Phật và chư Bồ-tát mười phương. Đây cũng giống như cách thức các tỷ kheo giữ tăng y và các vật dụng tương tự và để riêng ra trong ý nghĩ cho thầy trụ trì hay sư phụ của họ. Bởi vì các tỷ kheo đã cúng dường tăng y như vậy nên mặc dù họ để dành vật dụng sở hữu nhưng lại được gọi là “các Bồ-tát sống trong gia đình tôn giả”¹ và dứt khoát là có công đức tăng trưởng vô lượng.

Sau đó, các Bồ-tát giữ vật dụng sở hữu của mình làm tin như thể đó dành cho chư Phật và chư Bồ-tát. Nếu có kẻ hỏi xin và nếu vật dụng ấy thích hợp cho kẻ này thì Bồ-tát sẽ bố thí với ý nghĩ “Tôi không có vật dụng sở hữu nào mà chư Phật và chư Bồ-tát lại không bố thí cho mọi chúng sinh”. Nếu vật dụng ấy không thích hợp để bố thí, thì tùy theo các vật dụng đã được của họ đã được cúng dường lên chư Phật và Bồ-tát theo cách thức tương tự nghi thức để nhận vật dụng sở hữu của mình, các Bồ-tát thông báo cho người xin biết tình trạng và nói với từ ngữ dịu dàng “Này thiện nhân của tôi, vật này thuộc về người khác. Đây không phải là thứ mà ta có thể bố thí cho người”. Hoặc cách khác là Bồ-tát có thể bố thí số tiền gấp hai hay ba lần trị giá cuốn sách mà họ đã từ chối bố thí cho người xin. [384] Trong mọi trường hợp, thì người xin bố thí sẽ nghĩ về Bồ-tát như sau “Không phải là lòng tham chấp đã ngăn người này bố thí cuốn

¹BA214 “Các Bồ-tát sống trong gia đình tôn giả” nghĩa là các tăng sĩ thuộc truyền thừa được xác định do bởi việc từ bỏ thế tục trong {gia đình đó} mỗi thành viên chỉ có một bộ y bát cũ tu tập những điều họ nên tiếp thu và tránh những gì họ nên xa bỏ.

sách cho ta; ông ấy không có quyền bỏ thí cuốn sách này”. Hành động này là sự rộng lượng của người khôn ngoan.

(4’’) Bỏ thí không thích hợp về phương diện vật chất

Một số ví dụ cho việc bỏ thí không thích hợp về phương diện vật chất là bỏ thí cha mẹ; bỏ thí các thức ăn uống có sâu bọ; bỏ thí vợ, con, nô bộc vv... mà quý vị chưa báo trước hay đã báo trước nhưng họ không đồng ý; hoặc bỏ thí vợ, con là những người thuộc loại đã quen với sự tiện nghi. Mặc dù quý vị không nên bỏ thí vợ, con vv... để phục vụ cho người khác, tôi đã bao gồm các bỏ thí này vào nhóm “vật chất” vì bỏ thí vật chất là hình thức bỏ thí được nhất mạnh nhất.

Quyết Định Yếu Luận dạy rằng ngay cả khi quý vị không thỏa mãn một yêu cầu xin bỏ thí ba loại tăng y và bất kỳ loại y phục nào khác ngoài những loại y mà đức Phật đã cho phép người xuất gia được sở hữu, quý vị sẽ không phạm lỗi nếu quý vị không có thái độ tham chấp chúng và chúng là cần thiết để quý vị nuôi dưỡng công đức. Do đó, luận dạy rằng:¹

Nếu các Bò-tát xuất gia bỏ thí vật dụng có dư – bao gồm các tăng y khác với tam y của họ – đã được đức Phật cho phép,

¹BA215 *Viniścaya-saṃgrahani*. D4038: Zi 39a1-3. Ba loại y tăng: lớp áo trong, áo giữa, và áo choàng ngoài cho một tăng hay ni. Các tăng ni phải luôn giữ một bộ y tăng. {Một bộ áo tăng (skt. kāsāya tên phiên âm: cà-sa) sẽ gồm ba loại áo hay ba thứ tăng y (hay tam y) tức là ba lớp áo cho tăng sĩ bao gồm: (1) nội y (skt. Antaravāsaka – tên phiên âm Y an-đà-hội) dùng mặc bên trong; (2) tăng y (skt. Uttarāsaṅga - tên phiên âm Y uất-đa-la-tăng) dùng để mặc khi thọ trai, giảng kinh, lễ bái ... nên còn gọi là nhập chúng y; và (3) đại y (skt. saṃghāti – tên phiên âm Y tăng-già-lê) áo đắp ngoài chỉ dùng khi đi hành khất, lễ tháp, kính lễ cao tăng hay nghe kinh. Tăng Sĩ và Chiếc Áo Cà Sa. Thích Đồng Trí. Truy cập 10/10/2011.
<<http://www.phattuvietnam.net/nghiencuu/14930.html>>}

vốn là tài sản của chính họ, và cần thiết để duy trì sự thoải mái của họ, và rồi bố thí sau khi đã xem xét kỹ càng những người muốn có và hỏi xin thì họ sẽ không phạm lỗi. Ngay cả khi không bố thí thì họ cũng không phạm chút lỗi nào nếu lý do không bố thí là vì mục đích nuôi dưỡng công đức và nếu họ không tham chấp vào chúng.

Bồ-tát Giới Kinh dạy rằng:¹

Này Xá-lợi-phất, nếu các Bồ-tát lại cho đi ba loại tăng y của mình, đối xử với người hỏi xin quan trọng hơn chính mình thì họ đã không tùy theo vài tham vọng {để xem xét có nên bố thí không}.

Do đó, nếu Bồ-tát xuất gia bố thí ba loại tăng y của họ thì họ sẽ phạm giới. [385]

(5'')) Bố thí không thích hợp về phương diện mục đích

Ví dụ cho việc bố thí không thích hợp về phương diện mục đích là khi quý vị đáp ứng yêu cầu xin độc dược, khí giới, lửa hoặc rượu, vốn nhằm làm hại cho chính bản thân quý vị hay người khác; khi quý vị đáp ứng yêu cầu xin bố thí các món đồ chơi và giải trí có quan can đến một hiểm họa bị ngăn cấm vì việc tích tích lũy các nguyên nhân tái sinh ở cõi thấp; hoặc khi quý vị đáp ứng yêu cầu xin, hay học về bầy, ổ phục và vv... nhằm để săn bắt các chúng sinh. Điều này có nghĩa là thật sự không thích hợp ngay cả khi chỉ dẫn về các thứ này nhằm mục đích gây hại cho sinh mạng và tài sản của họ. Một số ví dụ khác là bố thí đất đai hay ao hồ khi mà chúng được hỏi xin để gây hại chúng sinh cư ngụ trong các vùng nước hay đất khô; bố thí cho nhà cầm quyền

¹BA216 Trích dẫn này của *Bồ-tát Giới Kinh* {skt. *Bodhisattva-prātimokṣa*} là từ trong *Bồ-tát Học Luận* {skt. *Sīkṣāsamuccaya*} Vaidya 1961b: 80; D3940: Khi 81b4-5.

những nơi chốn này để làm hại người sinh sống ở đó; hoặc khi được hỏi xin những vật thí bởi một người mà quý vị không ưa, thì thay vào đó lại đem bố thí cho kẻ thù của người này.

(b’’) Cách thức bố thí vật bên ngoài (vật ngoại thân)

Quý vị phải bố thí vật ngoại thân nếu thời điểm bố thí không bị đạo sư ngăn cấm nhận vật thí đó và nếu việc bố thí cho người này là phù hợp và thích đáng. Hơn thế nữa, nếu quý vị, với tư cách người bố thí là một cá nhân ngược lại với điều giải thích trên {tức là bản thân người cho vì lý do gì đó không thích hợp để giữ vật thí} và tham chấp kinh văn, thì quý vị phải bố thí cho người hỏi xin và những ai mong muốn hiểu kinh văn này, ngay cả khi quý vị vẫn chưa hoàn tất áp dụng nó. Nói thế này, nếu quý vị có bản thứ hai thì quý vị bố thí bản này và nếu không có thì bố thí chi phí in chép kinh văn. Nếu quý vị không có tiền thì dứt khoát là quý vị nên bố thí kinh văn với ý nghĩ: “Dù với việc bố thí này, tôi có thể vẫn còn tội dạ trong kiếp này nhưng điều đó không sao; tôi sẽ không dung thứ cho lòng tham chấp của mình”.

Về vật chất, quý vị phải bố thí tất cả ngoại trừ những thứ liệt kê ở trên. Nếu quý vị là nhà cầm quyền và có người hỏi xin vợ con của người khác và vv... thì thật không thích hợp để đáp ứng yêu cầu bố thí này qua việc chia rẽ gia đình của họ nhưng quý vị có thể bố thí cho họ toàn bộ gia đình và nhà ở và các thứ tương tự cùng nhau. Cũng như vậy, quý vị phải đáp ứng yêu cầu bố thí đồ chơi mà với các thứ này không thể trở thành nguyên nhân khiến người ta tái sinh cõi thấp; bố thí các bầy không làm hại chúng sinh khác; bố thí đất khô hoặc ao hồ mà chúng sinh trú ngụ khi không có sự nguy hiểm nào xảy ra; và bố thí đồ ăn, thức uống không có sâu bọ. [386] Thậm chí quý vị cũng nên bố thí thuốc độc, khí giới, lửa và rượu nếu có người xin để nhằm đem lại lợi cho chính họ và người khác.

Vấn: Ngài phải làm gì khi bố thí vật chất và có hai người cùng hỏi xin, một người thì nghèo và người kia thì giàu?

Đáp: Nếu quý vị cùng gặp hai người ngay từ đầu này và có thể đáp ứng yêu cầu của cả hai thì cứ bố thí. Tuy nhiên, nếu quý vị không thể làm như vậy thì trước tiên quý vị phải nghĩ: “Ta sẽ đáp ứng yêu cầu của người nghèo kia” và làm việc để bố thí cho người này. Như vậy, quý vị phải cho người giàu có biết tình hình và nói lời lẽ dịu dàng: “Bạn ơi, tôi đã dự tính ngay lúc đầu sẽ bố thí vật này cho người nghèo khó kia” và bố thí tài vật cho người không có tài sản.

Tôi đã viết các cách thức tu học các loại bố thí khác nhau vì chúng cực kỳ quan trọng cho những người mới hành trì giới Bồ-tát. Ngoại trừ vài trường hợp đặc biệt, tôi đã giải thích tất cả theo chủ ý của *Bồ-tát Địa*.¹

(b)) Phải làm gì nếu không thể bố thí

Trong trường hợp lòng bám chấp chế ngự, khi có người hỏi xin, quý vị hãy nghĩ như sau: “Tài vật này và bản thân tôi chắc chắn sẽ xa rời nhau bởi cái chết; Nó sẽ bỏ ta và ta sẽ bỏ nó. Vậy thì, ta cũng có thể hoan hỷ bố thí vật này, đặt nó vào chỗ hữu dụng, chia tay nó cũng giống như tại thời điểm chết đi. Nếu ta bố thí thì ta sẽ không tham chấp của cải vào phút giây ta lìa đời. Ta sẽ không hối hận và lòng ta sẽ hoan hỷ và vui sướng”.

Nếu quý vị không thể bố thí ngay cả khi quý vị đã quán chiếu theo cách này, sau đó thông báo cho người hỏi xin bằng phương tiện của ba điều mà họ nên biết. Việc này được mô tả trong *Cu*

¹BA217 một thí dụ về một trường hợp đặc biệt sẽ là lời giải thích về cách thức dẫn dắt một người keo kiệt trở nên rộng lượng (LRCM: 378). Đây là trường hợp đặc biệt vì thông thường quý vị phải hỗ trợ.

sĩ *Ugra Vān Kinh*¹; vốn thuyết điều quý vị nên nói: "Tôi là người mới tu tập Đại thừa và tôi vẫn là người có căn cơ và thiện căn chưa chín muồi. Tôi cũng bị ảnh hưởng bởi thái độ thiếu rộng lượng. Hơn nữa, tôi là người chấp mạnh mẽ vào quan điểm về ngã và về nhận thức thường hằng của ngã và các thuộc tính của ngã. Do đó, hỡi người trác tuyệt, hãy thứ lỗi và đừng đưa tôi vào tình thế khó xử. Tôi sẽ cố gắng làm thoả mãn những ý tưởng của các ngài và của tất cả chúng sinh". [387] Theo *Bồ-tát Học Luận*, điều này nhằm loại trừ lỗi lầm tiếp theo của từng việc đánh mất tin tưởng của người khác, nhưng không loại trừ được lỗi lầm của sự keo kiệt, một lỗi lầm nơi Bồ-tát mà tất cả đều nhìn vào. Tuy nhiên, dường như thực hiện điều này có thể ngăn ngừa việc phạm trọng giới về việc không bố thí giáo pháp và tài sản do tính keo kiệt. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* cũng dạy rằng:²

Nếu người không thể bố thí do căn cơ quá thấp
Mặc dù có người đến hỏi xin
Để tránh cho họ không bị tủi thân
hãy an ủi họ với ngôn từ mềm mỏng

Từ nay nếu có người đến xin bố thí
hãy cố gắng không để họ tủi thân và tuyệt vọng
và sửa chữa khuyết điểm keo kiệt.
Hết lòng cố gắng đoạn trừ sự bám chấp.

(c) Dựa vào các biện pháp đối trị các chương ngại trong việc bố thí

¹BA218 Trích dẫn về *Cư Sĩ Ugra Cầu Vấn Đại Thừa Kinh* {skt. *Ārya-grha-paty-ugra-pariprcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*} D63: Nga 264b5-265a4 từ trong *Tập Bồ-tát Học Luận* {skt. *Sīkṣāsamuccaya*} *Vaidya* 1961b: 14-15; D3940: Khi 14a1-15a4.

²BA219 PS: 1.57-58; D3944: Khi 221b1-2.

Theo những chi tiết được tìm thấy trong *Quyết Định Yếu Luận*, {skt. *Yogā-caryā-bhūmi-nirṇaya-saṃgraha* được dịch là *Du-già Hạnh Địa Định Hợp Luận*} có bốn chương ngại sau:

- (1)) Chương ngại không quen bố thí
- (2)) Chương ngại tài sản sa sút
- (3)) Chương ngại tham chấp
- (4)) Chương ngại không nhìn thấy mục đích

(1)) Chương ngại không quen bố thí

Chương ngại không quen bố thí là khi quý vị không muốn bố thí cho người hỏi xin ngay cả khi quý vị có tài vật dè bố thí. Biện pháp đối trị là tránh phạm khuyết điểm không quen bố thí bằng cách nhanh chóng tỉnh thức, xem xét tình trạng và quán chiếu: “Khuyết điểm này dứt khoát là hậu quả của sự không quen bố thí trước đây của ta” và: “Hơn nữa, nếu ta không bố thí vật này, ta cũng sẽ không thích bố thí trong kiếp sau”. Do đó, hãy rộng lượng.

(2)) Chương ngại tài sản giảm thiểu

Chương ngại tài sản giảm thiểu là khi quý vị không cảm thấy rộng lượng bởi vì quý vị có ít của cải. Biện pháp đối trị là bố thí sau khi quý vị mong muốn chấp nhận nỗi khổ của sự nghèo khó với ý nghĩ: “Trong suốt thời gian trôi lăn trong luân hồi, ta đã không giúp đỡ tha nhân và đã phải chịu nhiều nỗi khổ không thể chịu đựng nổi như đói, khát vv... cũng như là phải bị khống chế của một tác nhân nào khác – mà đó chính là nghiệp ban đầu của ta. [388] Bởi thế, ngay cả nếu ta chết từ nỗi khổ của cuộc đời này do giúp đỡ người khác, thì chỉ có tốt hơn cho ta khi rộng lượng; trong khi quay lưng đi với người hỏi xin thật là điều không phải. Ngay cả khi không có những tài vật kia, ta sẽ vẫn sẽ sống như một số loài cây dại”.

(3)) Chương ngại tham chấp

Chương ngại do tham chấp là khi quý vị không cảm thấy độ lượng chừng nào quý vị vẫn còn bám chấp những vật chất cực kỳ hấp dẫn và quý giá vốn được đem bố thí. Biện pháp đối trị là nhanh chóng nhận biết khuyết điểm tham chấp của quý vị rồi suy nghĩ “Nhận thức sai lầm cho rằng ‘ta hạnh phúc’ trong mối liên hệ đến thứ có bản chất là khổ sẽ đem lại khổ đau cho ta trong tương lai”. Hãy hiểu điều này, đoạn trừ tâm tham chấp và bỏ thí tài vật của quý vị.

(4) Chương ngại không nhìn thấy mục đích

Chương ngại không thấy được mục đích là khi quý vị không hiểu biết lợi ích của việc đạt giác ngộ hoàn hảo, vốn phụ thuộc vào bố thí, nhưng lại nghĩ về lợi ích có nhiều của cải rồi mới bố thí. Biện pháp đối trị là nhanh chóng nhận biết khuyết điểm này và xem xét cách thức, mà nói chung, tất cả các vật do duyên sinh huỷ diệt lập tức theo từng thời điểm, và nói riêng, của cải cũng sẽ tiêu tan và lìa xa quý vị; và sau đó hoàn toàn hồi hướng công đức bố thí cho mục đích đại giác ngộ.

Nếu quý vị bố thí mà chỉ nghĩ đến nghiệp quả của bố thí là của cải và những thứ tương tự thì quý vị sẽ có nhiều của cải nhưng sẽ không đạt giải thoát cũng giống như các thương gia bố thí không do dự tất cả hàng hóa của họ cho người khác đánh đổi lấy một cái giá là lợi nhuận, nhưng lại không nhận được công đức.

Tứ Bách Kệ Tụng của ngài Thánh Thiên dạy rằng:¹

“Từ sự bố thí cho người này
ta sẽ nhận về một phần thưởng to tát”.
Cho và nhận như thế được xem thấp
Thành muốn lợi lạc trong kinh doanh.

¹BA220 *Tứ Bách Kệ Tụng* (skt. *Catuḥ-śataka-śāstra-kārikā-nāma*) 5.95; D3846: Tsha 6a7.

(2”) **Bồ thí thuần túy bằng ý nghĩ**

Việc bồ thí thuần túy bằng ý nghĩ có nghĩa là sau khi đến chỗ vắng người, quý vị hướng tâm vào trong, với động cơ thuần khiết và tín tâm từ đáy con tim, quý vị kiến tạo bằng các ý tưởng một lượng khổng lồ bất khả tư nghĩ các vật thí phong phú và quán tưởng là mình đang cúng dường cho tất cả các chúng sinh khác. [389] Việc này làm tăng trưởng vô lượng công đức không mấy khó khăn, và hơn nữa, đây là sự bồ thí của các Bồ-tát thiện tri như đề cập trong *Bồ-tát Địa*.¹ Tuy *Đồng Tử Vấn Kinh*² dạy rằng đây là việc được hoàn tất bởi những ai không có của cải nhưng cũng vẫn thích hợp những người giàu có.

Những cách thế này dành cho các Bồ-tát thiện tri bồ thí khi họ không có của cải và công ăn việc làm cho đến khi họ đạt được mức thứ nhất {địa đầu tiên}, quả vị hoan hỷ địa mà tại đó không còn sự nghèo khó về của cải. *Bồ-tát Địa* dạy rằng:³

Như vậy, đây là cách thức bồ thí của các Bồ-tát thiện tri khi họ không có của cải và cho đến khi họ đạt quả vị hoan hỷ địa. Vì Bồ-tát hoan hỷ địa đạt được quả vị siêu vượt các cõi tái sinh nghèo khó nên họ cũng của cải bất khả cạn kiệt trong tất cả các kiếp.

(d”) **Tóm tắt**

Sau khi quý vị đã thọ Bồ-tát giới, hãy có các khấn nguyện tu học cách thực hành bồ thí ở các mức độ cao, và rồi sau đó hãy hành trì các pháp này. Hãy thông hiểu và tu học những điều được phép làm và không được làm trong các cách thức bồ thí mà quý vị có thể tiến hành ngay lập tức như đã giải thích bên trên.

¹BA221 Bbh, Wogihara 1971:126; D4037: Wi 68b3-4.

²BA222 *Đồng Tử Vấn Kinh* (skt. *Subāhu-pariprcchā*) D70: Ca 156a4-b5.

³BA223 Bbh, Wogihara 1971:126; D4037: Wi 68b3-4.

Cụ thể là quý vị phải dựa vào các biện pháp đối trị sự keo kiệt về thân thể, của cải và các thiện căn của quý vị. Sau khi quý vị đã cố gắng tinh tấn đều đặn trong pháp bố thí, quý vị phải phát tâm hoan hỷ trong việc thực hành và phải khởi lên cảm xúc nuối tiếc vì đã không luyện tâm theo cách thức này sớm hơn. Bởi vì, như *Đồng Tử Vấn Kinh*¹ đã dạy rằng một khi quý vị làm điều này, quý vị sẽ có thể hoàn tất được bố thí Ba-la-mật-đa không mấy khó khăn trong một kiếp sống khác, trong khi nếu quý vị chịu thua không làm gì và bỏ nó qua một bên, thì, không những quý vị sẽ liên tục bị ô uế bởi các lỗi rất nặng, mà trong những kiếp khác, các người cũng sẽ không muốn tiến hành bố thí, và như thế điều đó sẽ trở nên vô cùng khó để nhập Bồ-tát hành. [390]

Hơn nữa, *Bồ-tát Học Luận* dạy rằng:²

Tâm Bồ-đề là gốc rễ của các bố thí như thế
Vậy nên, đừng từ bỏ động cơ này để làm bố thí
Đấng Chiến thắng đã dạy "Hình thức bố thí tối thượng trên
thế gian
là ước muốn bố thí kèm với tâm Bồ-đề".

Do đó, hãy toàn tâm {giữ chánh niệm} với Bồ-đề tâm – tức là nền tảng của các Bồ-tát hạnh – hãy tu tập, hãy cầu giải thoát và hãy khấn nguyện để trở nên giác ngộ tạo nên gốc rễ của tất cả mọi bố thí và loại bố thí tối cao, nên hãy tu tập chăm chỉ các điều này. Đây là điều mấu chốt tuyệt vời được tổng kết ý nghĩa trong *Đồng Tử Vấn Kinh*.

¹BA224 *Đồng Tử Vấn Kinh* D70: Ca 157a6.

²BA225 PS: 1.61; D3944: Khi 221b4.

Chương 11: Trì Giới Ba-la-mật-đa

- (ii) Cách thức tu tập trì giới Ba-la-mật-đa
- (a') Trì giới là gì?
 - (b') Cách bắt đầu tu tập trì giới
 - (c') Phân loại giới luật
 - (1') Giới luật kiềm chế
 - (2') Giới luật tích lũy công đức
 - (3') Giới luật hành động vì lợi lạc chúng sinh
 - (c') Cách tu tập
 - (d') Tóm tắt



(ii) Cách thức tu tập đức hạnh trì giới

Phần này có năm nội dung:

1. Trì giới là gì?
2. Cách thức bắt đầu nuôi dưỡng đức hạnh trì giới
3. Phân loại giới luật
4. Cách thức tu tập
5. Tóm tắt

(a') Trì giới là gì?

Trì giới là một thái độ kiêng tránh, hướng tâm thức xa khỏi việc gây hại chúng sinh khác cũng như là những gốc rễ của các nguy hại như thế. Do đó, quý vị thực thi việc trì giới Ba-la-mật-đa bằng cách dần dần tăng trưởng thói quen với thái độ nói trên đến khi quý vị đạt được thành tựu. Tuy nhiên, đây không phải là trường hợp quý vị tiến hành trì giới Ba-la-mật-đa đến chỗ viên mãn trong thế giới bên ngoài qua việc đưa các chúng sinh đến một trạng thái thoát khỏi tất cả các nguy hại. Nếu không, bởi vì vẫn còn chúng sinh chưa thoát khỏi nguy hại, chư Phật nhập thế trong quá khứ đã không thể thành tựu được việc hoàn thiện hạnh trì giới của các ngài – điều này vốn phi lý – và do đó, không thể dẫn dắt chúng sinh từ nơi nguy hại đến chốn tự do. Bởi thế, dù

mọi chúng sinh trong thế giới bên ngoài có thoát hay không thoát được sự nguy hại cũng không khác biệt nhau trong ngữ cảnh này; tu tập hạnh trì giới chỉ là sự thuần thực trong nội tâm của quý vị với thái độ kiêng tránh, xa lánh việc hại người. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Ở đâu chúng sinh như cá có thể được chuyển đời
Nơi mà chúng sẽ không hề bị giết?
Do đó, bằng cách thành tựu thái độ kiêng tránh
Ngươi đạt giới hạnh Ba-la-mật-đa. [391]

Mặc dù đức hạnh trì giới được phân ra thành ba loại [trì giới kiềm chế, trì giới huân tập công đức, trì giới hành vi vì lợi lạc chúng sinh], trong nội dung này, nó được giảng giải như là thái độ kiêng tránh theo nghĩa của hạnh trì giới kiềm chế – nhánh chính trong ba phân loại. Hơn nữa, về phương diện động cơ, chính mười điều giới loại bỏ mười điều ác²; và về phương diện nó thực sự là gì, chính bảy điều giới, vốn là bản chất hành động của của thân và khẩu, là sự kiên tránh bảy điều bất thiện. *Nhập Trung Luận Thích (Madhyamakāvātāra-bhāṣya)* của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:³

¹BA226 BCA.-5.il.

²Mười điều thiện (thập thiện đạo) và mười điều bất thiện (thập bất thiện đạo) thật ra là các nói trái ngược nhau khi giữ giới không vi phạm các điều bất thiện tức là thi hành mười điều thiện. Mười điều bất thiện cần tránh bao gồm giết hại, trộm cắp, tà dâm (ba giới về thân), nói dối, nói vu khống, nói lời vô nghĩa, nói lăng mạ, dèm pha (4 giới về khẩu), tham lam, sân hận, và cố chấp những quan điểm sai trái (si) (3 giới về ý). Như vậy ba điều thuộc về thân và bốn điều thuộc về khẩu lập nên 7 điều giới.

³BA227 *Madhyamakāvātāra-bhāṣya* (MAVbh) chú giải về *Madhyamakāvātāra* 2.1a;D3862: Ha 231a2-4. Đây là cách dùng theo ý nghĩa của một số gốc từ Phạn ngữ có thể tạo thành từ mới s'ito (nghĩa là

Nó được gọi là trì giới vì nó không dung nạp phiền não, vì nó không cho lỗi lầm phát sinh, vì nó là nguồn mát mẻ dập tắt ngọn lửa của niềm đau thương hay vì nó là chỗ dựa của sự hoàn hảo bởi do nó là nguyên nhân của hạnh phúc. Hơn nữa, nó được đặc trưng bởi bảy điều giới. Chúng được Ba phẩm tính: không tham chấp, không hận thù và chánh kiến chính làm động cơ thúc đẩy của chúng. Do đó, trì giới được giảng giải như là thập đạo nghiệp {mười con đường của hành vi} trong nội dung bao hàm động cơ.

(b') Cách thức bắt đầu tu tập hạnh trì giới

Là một người phát tâm cầu giác ngộ {Bồ-đề tâm} và phát nguyện tu tập Bồ-tát hạnh, quý vị đã hứa mang lại cho mọi chúng sinh trang nghiêm trì giới của chư Phật toàn hảo; do đó, quý vị phải thành tựu các mục đích của mọi chúng sinh. Về việc này, trước hết quý vị phải phát triển sức mạnh hạnh trì giới thanh tịnh của chính quý vị; bởi vì nếu sự trì giới của chính mình không được thanh tịnh và suy thoái, thì quý vị sẽ đọa sinh cõi thấp và do đó, quý vị sẽ không thể viên thành lợi lạc của chính quý vị hưởng chỉ là lợi lạc của người khác. Bởi thế, một khi bắt đầu hành động vì lợi lạc của người khác, hãy đề cao trì giới của quý vị. Quý vị cần tập trung cao độ vào việc trì giữ nó và kiểm chế hành vi của mình. Đừng buông lơi chút nào. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:¹

Những người cố gắng mang đến cho tất cả chúng sinh
Sự trang nghiêm từ hạnh trì giới của chư Phật toàn hảo
trước tiên tịnh hóa trì giới của chính họ;
Với trì giới thanh tịnh, họ phát triển uy lực. [392]

"giới"): s'i ("để xuống"), s'i ("trì theo") and *syai* (cp. *sita*) (nghĩa là "làm hạ nhiệt").

¹BA228 PS: 2.1, 2.48; D3944; Khi 221b4, 224a1-2.

Và:

Nếu người không thể thành tựu lợi lạc cho mình vì phạm giới
Thì uy lực đâu để lo lợi lạc cho người?
Do đó, những ai phấn đấu vì lợi ích tha nhân
Không buông lơ việc tu tập trì giới.

Hơn nữa, trì giới thanh tịnh được dựa trên việc tu tập – như đã được ghi thành điều luật – tiếp thu điều gì và đừng làm điều gì. Hơn nữa, việc này phụ thuộc vào một thái độ mạnh mẽ và bền bỉ mong muốn trì giữ giới. Như vậy, hãy phát tâm một ước nguyện trì giới của quý vị qua việc quán chiếu trong một thời gian dài về những hậu quả nghiêm trọng khi phạm giới và những lợi ích của trì giới.

Liên quan đến điều thứ nhất, hậu quả nghiêm trọng của việc phạm giới, *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:¹

Do đó, hãy thấy được nỗi sợ hãi khôn tả
Và đoạn trừ điều phải đoạn trừ dù là nhỏ nhất.

Do đó, một khi đã khiếp sợ các hậu quả nghiêm trọng từ những hành động sai trái của mình, quý vị phấn đấu kiềm chế không để tái phạm, dù là lỗi nhỏ nhặt nhất. Hãy nghĩ như tôi đã giảng giải trước đây về hậu quả nghiêm trọng của thập bất thiện hành – tức là các hành vi thô lậu nhất vốn không thích hợp.²

¹BA229 PS: 2.49ab; D3944: Khi 224a2.

²BA230 LRCM: 158-203; Đại Pháp quyển 1, chương 14 and 15.

Về phương diện lợi ích của việc giữ giới, tôi đã giảng giải ở phần trước¹ và nội dung này cũng được đề cập trong *Ba-la-mật-đa Tập Luận*² của ngài Thánh Dũng {Āryasūra} vĩ đại.

Những tố chất thiêng liêng, những khả năng của con người,
nhờ đó mà hoan hỷ
Và niềm hỷ lạc tối thượng và những mùi vị tối thượng là sự
diệu kỳ của các giác thể
Có điều gì tuyệt vời hơn đến từ giới luật?
Ngay cả chư Phật và giáo pháp cũng khởi sinh từ đây.

Hơn nữa, tùy thuộc theo việc trì giới dòng tâm thức của quý vị dần dần phát triển; việc tu tập của quý vị trở nên sánh cùng với chư Bồ-tát-ma-ha-tát³, vốn có bản tánh bi mẫn; và quý vị sẽ đạt trí huệ siêu phàm thanh tịnh loại bỏ được tất cả các mầm mống của hành vi sai trái {ác nghiệp}. Những trang sức thể tục, khi được mang trên mình các người rất trẻ và rất già, làm họ trông rất buồn cười và do đó là xấu xí. Nhưng bất kỳ người nào có trang nghiêm giới luật – già, trẻ hay trung niên – cũng đều hoan hỷ; do đó, nó là thứ trang sức tốt nhất. Mùi hương ngọt ngào của giới luật danh tiếng tỏa khắp muôn phương trong khi các mùi hương ngọt ngào khác phải theo hướng gió và do đó bị hạn chế. [393] Kem tắm mùi đàn hương, vốn giải nhiệt, bị cấm dùng cho các người xuất gia nhưng nước giải nhiệt phiền não thì không bị cấm và là thích hợp cho họ. Một kẻ bắt chước dáng vẻ bên ngoài của một người xuất gia nhưng có được hạt ngọc giới luật thì siêu việt hơn người khác. *Ba-la-mật-đa Tập Luận*⁴ dạy rằng:

¹BA231 LRCM: 269-270; *Great Treatise* 1:342-343.

²BA232 PS: 2.47; D3944: Khi 223b6-224a1.

³Thuật ngữ Phạn là Bodhisattva-mahasattva dịch nghĩa là đại Bồ-tát. Riêng thuật ngữ maha-sattva hàm ý sự thanh tịnh vĩ đại. Bồ-tát ma-ha-tát là tên phiên âm thường thấy trong các kinh Hán-Việt.

⁴BA233 PS: 2.60-61; D3944: Khi 224b3-5.

Giới luật là con đường thành tựu đặc biệt
Thành tựu ngang bằng những ai có bản tánh bi mẫn,
và có được bản tánh vô song của tuệ giác tối thượng.
Không chút tỳ vết, đó là loại trang nghiêm tốt nhất.

Đó là mùi hương ngọt ngào lan tỏa tam giới
và là nước thơm không cảm người xuất gia dùng.
Ngay cả những kẻ bất chước đáp y, nếu trì giới luật
Họ sẽ hơn hẳn những người còn lại.

Hơn nữa, những lợi ích khác cũng khởi sinh từ việc trì giới: mặc dù quý vị không dùng lời lẽ khôn khéo và không cố gắng hết sức trong gian nan, quý vị sẽ tự nhiên huân tập được ngay tức khắc những nguồn tài lực cần thiết; ngay cả không có vũ lực hay đe dọa mà tất cả chúng sinh đều đánh lễ quý vị; không có đôn đại phù phiếm về dòng họ quý vị; những người trước đây chưa hề biết hay giúp đỡ quý vị thì nay lại đối xử tử tế với quý vị một cách tự nhiên; chư thiên và người đều tôn quý hạt bụi dưới bước chân quý vị và mang về để thờ tự. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng¹:

Ngay cả khi không nhắc đến hay trải qua gian khó
Người lập tức tích lũy các nhu yếu và sự phục vụ
Chẳng hề đe dọa mà cả thế giới bái yết người
Người có được uy lực mà chẳng cần dụng công hay chịu cực nhọc.

Người thuộc loại người mà chẳng ai dám lộng ngôn.
Thậm chí những kẻ không quen biết người từ trước
Chẳng hề giúp đỡ hay đáp ứng các thứ người cần
Đều bái yết người – một người hành trì giới hạnh.

¹BA234 PS: 2.62-64; D3944: Khi 224b5-7.

Thiện nhân sùng bái hạt bụi được bàn chân người gia hộ,
Khấu đầu trên đó; chư thiên và người đều cúi đầu
Đặt bụi trên đỉnh đầu và mang theo tất cả những gì thỉnh
được. [394]

Do đó, người trì giới thuộc về dòng truyền thừa tối thượng.

Thiện tri thức vốn quán chiếu kỹ những lợi ích và hậu quả
nghiêm trọng trên đây phải trì giới của họ như được giảng giải
trong *Ba-la-mật-đa Tập Luận*.¹

Do tham chấp hạnh phúc của họ {chúng sinh}, chư Bồ-tát
không phạm giới luật, vốn cần được giữ gìn.

Và

Bởi vì người điều phục chính mình, người có được hạnh
phúc;

Bởi vì người có trang sức được xưng tụng bởi bậc thiện tri,
người giữ gìn giới luật;

Khi viên thành mọi pháp tu,

Hãy nương dựa hoàn toàn vào giới luật mà không kiêu ngạo.

Hơn nữa, sau khi quý vị đã xua đi nỗi sợ hãi thuần túy về các
cảnh giới đau khổ và ước mong đối với sự thù thắng của chư
thiên và cõi người, hãy trì giới của mình vì việc đưa mọi chúng
sinh trong giới luật. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:²

Bất cứ người nào phát nguyện xác lập giới luật thuần tịnh

Mỗi chúng sinh trong thế giới vô lượng

Và dựa vào giới luật để làm lợi cho thế gian

¹BA235 PS: 2.49cd, 2.51c-52b; D3944: Khi 224a2-3,224a4.

²BA236 PS: 2.59,2.65; D3944: Khi 224b2-3,224b7.

Được gọi là trì giới Ba-la-mật-đa.

Do đó, hãy xua đi nỗi sợ hãi về các giới khốn khổ
Và ước mong đến các diệu kỳ của những vương quốc và địa
vị thanh cao;
Gìn giữ giới luật không hoen ố và hãy dựa trên
Sự trì giới vì người đang phấn đấu vì lợi lạc của thế gian.

(c') Phân loại giới luật

Có ba loại giới luật

1. Giới luật kiểm chế
2. Giới luật huân tập thiện hạnh
3. Giới luật hành động vì lợi lạc chúng sinh

(1') Giới luật kiểm chế

Bồ-tát Địa dạy rằng giới luật kiểm chế là bảy điều của biệt giải thoát giới.¹ Do đó, giả sử có người đã thọ biệt giải thoát giới và cũng hành trì Bồ-tát giới, thì giới luật kiểm chế hoặc là những điều biệt giải thoát giới thực thụ của nhóm các cư sĩ hay tăng sĩ, hoặc là một thực hành kiểm chế hay kiêng tránh vốn có liên quan đến các điều giới thật sự đó. [395] Lại nữa, giả sử có những người đã thọ Bồ-tát giới mà vốn không thuận tiện để thọ nhận biệt giải thoát giới, thì giới luật kiểm chế chính là sự tu tập kiểm chế và kiêng tránh, không thực hiện các hành vi sai trái về

¹BA237 Bảy loại trong biệt giải thoát giới được liệt kê theo người nhận giới: Tỳ-kheo {skt. bhikkhu} và tỳ-kheo ni {bhikkhunī}; sa-di nam {skt. sāmanera} và sa-di nữ {skt. sāmaṇerī}, nam cư sĩ {skt. upāsaka} và nữ cư sĩ {skt. upāsikā}, và học tôn ni {sikkhāmānā} để trở thành một tỳ-kheo ni [Sau hai năm trì giới để xem có thể đủ duyên trở thành tỳ-kheo ni] {Ở đây thuật ngữ *học tôn ni* được người dịch dùng chiếu theo chữ Phạn của nó đồng thời nhận thấy có sự khác biệt về cách xác định trong một số tài liệu Phật giáo Việt ngữ dùng chỉ người mới gia nhập tăng đoàn trong vòng hai năm tập sự và thường gọi là *học nữ*}.

bản chất hay bất kỳ hành vi nào bị giới cấm vốn liên quan đến các điều luật biệt giải thoát giới.

(2') Giới luật huân tập thiện hạnh

Giới luật huân tập thiện hạnh {công đức} có nghĩa là quý vị chuyên chú vào các thiện hạnh, như sáu Ba-la-mật-đa chẳng hạn, rồi phát triển các thiện hạnh mà quý vị chưa phát triển trong tâm thức, tránh không làm tổn hại đến các thiện hạnh mà quý vị đã phát triển và tăng cường cả hai lên một tâm cao hơn.

(3') Giới luật hành động vì lợi lạc chúng sinh

Giới luật hành động vì lợi lạc chúng sinh có nghĩa là quý vị chuyên chú vào lợi lạc của mười một loại chúng sinh và sau đó hoàn tất các mục tiêu của họ trong kiếp này và các kiếp sau theo một phương thức thích hợp mà không có hành vi sai trái nào.¹ Bởi vì tôi đã đề cập chi tiết đến các điều nói trên trong tác phẩm *Lộ Trình Cơ Bản Để Tỉnh Giác*² của ta, nhất định quý vị nên đọc đi đọc lại tác phẩm này.

Như vậy, bởi vì các biệt giải thoát giới là một phương diện của giới luật cho các tu sĩ xuất gia đã thọ Bồ-tát giới, chúng không được tách riêng khỏi Bồ-tát giới. Lại nữa, trong ba lớp giới luật, giới luật kiềm chế – tức là các biệt giải thoát giới thật sự hay là việc tu tập xúc tiến những gì được tiếp thu hay từ bỏ những gì bị

¹BA238 Mười một loại chúng sinh {thập nhất chủng chúng sinh} là (1) người cần sự giúp đỡ; (2) người bối rối để có được phương tiện đúng đắn; (3) người giúp đỡ; (4) người phiền não do sợ hãi; (5) người phiền não do đau buồn; (6) người nghèo khó; (7) người mong muốn nơi trú ngụ; (8) người muốn hài hoà tinh thần; (9) người hành vi đúng đắn; (10) người hành vi sai trái; và (11) người cần được giữ giới bởi các năng lực siêu nhiên.

²BA239 *Byang chub sems dpa'i tshul khriims kyi mam* được chi tiết hoá từ *byang chub gzhung lam*, Tatz 1986:115, 121-132. Tên ở đây là *Tshul khriims le'u mam bshad*.

kiêng tránh – thật cực kỳ quan trọng trong giai đoạn khởi đầu, ngay cả đối với các Bồ-tát tu tập theo cách này. *Quyết Định Yếu Luận* dạy rằng:¹

Trong ba phương diện của giới luật, thì giới luật kiểm chế bao gồm và đạt mức hai giới luật kia; khi người hành trì và giữ gìn giới luật kiểm chế thì người cũng hành trì và giữ gìn hai giới luật kia và khi người không hành trì và giữ gìn giới luật kiểm chế thì người cũng không hành trì và giữ gìn hai giới luật kia. Hậu quả là nếu giới luật kiểm chế của các Bồ-tát thoái chuyển thì tất cả các giới luật khác cũng thoái chuyển.

Nếu quý vị nghĩ rằng biệt giải thoát giới là dành cho các bậc Thanh Văn, nếu quý vị bỏ qua các phép tắc luật lệ và nghiêm cấm của giới này và nói rằng: ”Có những điều giới khác, các Bồ-tát giới, để hành trì” thì quý vị không nắm được điểm mấu chốt của việc tu tập Bồ-tát giới bởi người ta thường nói rằng giới luật kiểm chế là nền tảng và nguồn gốc của hai loại giới luật kia. [396]

Hơn nữa, khía cạnh chủ yếu của giới luật kiểm chế là kiêng tránh thực hiện các hành vi sai trái về bản chất. Hơn nữa, tất cả các thừa, thấp và cao, đều dạy rằng việc kiêng tránh thực hiện các hành vi sai trái về bản chất là việc kiêng tránh thập bất thiện nghiệp, vốn cấu thành từ điểm then chốt của các sai lầm chính yếu trong hành vi sai trái về bản chất. Quý vị phải ngăn chặn một cách đúng đắn chính thân, khẩu, ý của mình, qua việc không cho phép dù một tia ý loé lên của động cơ đơn thuần cho mười hành vi sai trái đó. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:²

¹BA240 *Viniścaya-saṃgrahaṇi* {*Quyết Định Yếu Luận*} P5539: 80.5.5-7.

²BA241 LRCM: 371.13.

Đừng để cho mười thiện hành thoái chuyển
Đó là đạo pháp đến diệu lạc quả vị cao hay giải thoát
Bằng cách trì giữ các giới này, người đạt mục tiêu của mình
Vốn là quán chiếu đặc biệt, trong đó, người nghĩ về việc
giúp đỡ chúng sinh

Hãy kiểm soát thân, khẩu, ý người thật đúng đắn
Phật thuyết “giản ngôn: đây là giới”.
Mọi giới luật gồm trong nên tảng này
Vậy nên hãy trì giới kiểm chế.

Đạo sư Nguyệt Xứng cũng giảng giải tu tập trì giới Ba-la-mật-đa là xa lánh mười hành vi bất thiện trong chương trì giới Ba-la-mật-đa của tác phẩm *Nhập Trung luận Thích* của ngài và những lời giảng giải này cũng được thể hiện trong nhiều bộ kinh, như *Bồ-tát Địa* chẳng hạn. Do đó, nếu từ đầu quý vị luyện tâm qua sự kiểm chế như được đề cập ở trên thì quý vị sẽ dễ dàng thành tựu hai loại giới luật kia.

(c') Cách thức tu tập

Quý vị tu tập ba loại giới luật trong sự liên hệ với sáu phạm trù tối thượng¹ và sáu Ba-la-mật-đa. Khi quý vị tu tập kết hợp với sáu Ba-la-mật-đa thì sự rộng lượng của hạnh trì giới sẽ xác lập các chúng sinh khác trong hạnh trì giới sau khi quý vị đã tự ổn định chính mình trong đó. Các Ba-la-mật-đa còn lại được đề cập ở trên.²

¹Sáu phạm trù tối thượng tức là: (1) Nền tảng tối thượng, (2) Các vật thí tối thượng, (3) Mục đích tối thượng, (4) Phương tiện thiện xảo tối thượng, (5) Hồi hướng tối thượng, và (6) Thanh tịnh tối thượng. Xem lại giải thích chi tiết trong chương 9.(c').1 Phân loại bổ thí.

²BA242 LRCM: 371.13.

(e') Tóm lược

Đừng để suy yếu mà hãy ngày càng tăng cường tâm giác ngộ {tâm Bồ-đề} – nền tảng của các Bồ-tát hạnh – là gốc rễ của việc tiến hành trì giới và vv.... Đó cũng là cách tốt nhất từ bỏ việc gây hại cho bất kỳ chúng sinh nào. Hãy thiết tha thực hành đức tính trì giới của những bậc đã đạt quả vị cao và rồi hãy tu dưỡng tâm mình. [397] Hãy thành tâm học hỏi tức khắc những gì cần theo, những gì cần bỏ và bắt đầu hành trì giới luật của một Bồ-tát bậc thấp. Cụ thể là hằng ngày hãy thường xuyên rèn luyện một thái độ kiêng tránh những hành vi mà quý vị biết là sai trái về bản chất, như mười hành vi bất thiện chẳng hạn, và những hành vi sai lạc do bị ngăn cấm. Lại nữa, trong số những giới cấm này, hãy nỗ lực lập đi lập lại việc áp dụng thái độ kiêng tránh đối với các vi phạm trọng yếu về các giới mà quý vị đã thọ nhận. Một khi quý vị làm như vậy, quý vị sẽ có khả năng thành tựu Bồ-tát hạnh trong một kiếp khác như là một hậu quả hoạt hoá tương ứng về duyên khởi với ít khó khăn và gian khó hơn. Tuy nhiên, nếu quý vị xem nhẹ những điều này, quý vị sẽ liên tục bị ô nhiễm bởi trọng tội và phạm giới; hơn nữa quý vị sẽ không thể nào tu học Bồ-tát hạnh trong nhiều kiếp. Do đó, từ nay hãy phấn đấu cho các thực hành này.

Chương 12: Nhẫn nhục Ba-la-mật-đa

(iii) Cách tu tập nhẫn nhục Ba-la-mật-đa

(a') Nhẫn nhục là gì?

(b') Cách thức bắt đầu tu tập nhẫn nhục Ba-la-mật-đa

(c') Phân loại nhẫn nhục

(1') Phát triển nhẫn nhục bất kể nguy hại xảy ra cho mình

(a'') Ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những kẻ làm hại mình

(1'') Ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những kẻ ngăn trở hạnh phúc của mình và những kẻ gây đau khổ cho mình

(a)) Chứng minh rằng sân hận là không đúng

(1)) Phân tích về mặt đối tượng thì sân hận là không chính đáng

(a'')) Phân tích cho thấy bất kể đối tượng có tự chế được hay không, thì sân hận là không chính đáng

(b'')) Phân tích cho thấy bất kể là ngẫu nhiên hay bản năng, thì sân hận là không chính đáng.

(c'')) Phân tích cho thấy bất kể sự gây hại là trực tiếp hay gián tiếp, thì sân hận là không chính đáng

(d'')) Phân tích cho thấy bất kể nguyên nhân thúc đẩy kẻ gây ác, thì sân hận là không chính đáng

(2)) Phân tích về mặt chủ quan thì sân hận là không chính đáng

(3)) Phân tích về cơ bản, thì sân hận là không chính đáng

(a')) Phân tích nguyên nhân của việc gây hại và sự sai sót từ đâu

(b'')) Phân tích sự cam kết của mình

(b)) Chỉ ra rằng lòng bi mẫn là phù hợp

(2'') Ngừng sự thiếu nhân nhượng đối với những ai ngăn trở sự tôn kính, tiếng tăm hay danh dự của mình và với những ai xem thường mình hoặc những ai nói lời xúc phạm hay khó nghe về mình

(a)) Ngừng sự thiếu nhân nhượng đối với những người ngăn trở mình ba sự việc – sự tôn kính, tiếng tăm hay danh dự

(1)) Quán chiếu rằng ba thứ này vốn thiếu các phẩm tính tốt đẹp

(2)) Quán chiếu rằng ba thứ này vốn có các khiếm khuyết

(3)) Sự cần thiết hoan hỷ nhờ có những ai ngăn trở sự tôn kính và vv... của mình

(b)) Ngừng sự thiếu nhân nhượng đối với những ai xem thường hoặc nói những lời xúc phạm hay khó nghe về mình

(b'') Ngừng cả sự không hài lòng với thành công của những người gây hại lẫn sự thoả thích khi họ gặp rắc rối

(2') Phát triển nhân nhượng chấp nhận khổ đau

(a'') Lý do phải dứt khoát chấp nhận khổ đau

(b'') Cách thức phát triển sự chấp nhận

(1'') Bác bỏ ý nghĩ cho rằng khi khổ đau xảy đến thì đó là tuyệt đối khó chịu.

(2'') Chứng minh rằng chấp nhận khổ đau là phù hợp

(a) Quán chiếu về các phẩm tính tốt của khổ đau

(b) Quán chiếu về các thuận lợi của sự chịu đựng các gian khó khổ đau

(1)) Quán chiếu về các lợi lạc cốt lõi chẳng hạn như sự giải thoát và vv...

(2)) Quán chiếu về lợi ích của việc xua tan khổ đau bất khả tư lường {đau khổ khôn lường}

(c) Cách thức mà việc chịu đựng khổ đau không còn khó nữa nếu mình từng bước làm quen với nó, bắt đầu với khổ đau nhỏ

(c'') Giải thích chi tiết từ các quan điểm của các nền tảng

(3') Phát triển nhẫn nhục về sự xác tín vào giáo pháp

(d') Cách tu tập

(e') Tóm tắt



(iii) Cách tu tập nhẫn nhục Ba-la-mật-đa

Giải thích về cách tu tập nhẫn nhục Ba-la-mật-đa gồm có năm nội dung:

1. Nhẫn nhục là gì?
2. Cách bắt đầu nuôi dưỡng nhẫn nhục Ba-la-mật-đa
3. Phân loại nhẫn nhục
4. Cách thức tu tập
5. Tóm tắt

(a') Nhẫn nhục là gì?

Nhẫn nhục là (1) không chú trọng đến nguy hại xảy ra cho bản thân, (2) chấp nhận khổ đau phát sinh trong dòng tâm thức quý vị, và (3) xác tín về giáo pháp và giữ vững tín tâm. Có ba yếu tố không tương hợp với các điều này: tương phản với điều thứ nhất là sự thù hận; với điều thứ hai là sự thù hận và thiếu can đảm; với điều thứ ba là thiếu lòng tin và không ưa thích. Nhẫn nhục Ba-la-mật-đa có nghĩa là quý vị đơn thuần hoàn tất việc tạo điều kiện cho một trạng thái của tâm mà ở đó quý vị đã ngừng được sân hận và các xúc cảm tương tự. Điều đó không phụ thuộc vào việc giải thoát cho tất cả chúng sinh khỏi các hành vi thiếu đạo đức {của họ}, bởi vì quý vị sẽ không thể nào làm việc này được,

và bởi vì quý vị thành tựu hoàn tất mục tiêu của mình bằng cách rèn luyện tâm thức của chính mình. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Kẻ hành xử tùy tiện nhiều như hư không
Người sẽ chẳng thể nào đổi thay được họ
Nhưng nếu đơn thuần chiến thắng tâm sân hận
Thì điều này khác chi đánh bại mọi kẻ thù. [398]

Ở đâu người kiếm cho đủ số da thuộc
Để bao trùm cả bề mặt thế gian đây?
Chỉ cần mang một đôi dép da này
Có khác chi phủ che toàn trái đất.

Tương tự thế, không thể nào đổi được
Vật bên ngoài, nhưng nếu một khi
Ta thay đi trạng thái của tâm mình
Thì đâu cần đổi thay các vật khác?

(b') Cách thức bắt đầu tu tập nhẫn nhục Ba-la-mật-đa

Mặc dù có nhiều cách để tu tập nhẫn nhục Ba-la-mật-đa, để mở đầu, tôi sẽ giảng giải về quán chiếu lên các lợi lạc của sự nhẫn nhục và những khiếm khuyết của sự thiếu nhẫn nhục. Các lợi lạc này được đề cập trong *Bồ-tát Địa*:²

Trước tiên, các Bồ-tát xem xét các lợi ích của nhẫn nhục. Họ nghĩ rằng “những người có lòng nhẫn nhục sẽ không có nhiều kẻ thù và sẽ không có nhiều phân ly với những người thân cận của họ. Họ sẽ có nhiều hạnh phúc và mãn nguyện. Họ sẽ không hối tiếc vào thời điểm lia bỏ cõi đời và khi thân xác tan rã, họ cũng sẽ tái sinh vào hàng ngũ chư Thiên trong

¹ BA243 BCA: 5.12-14.

² BA244 Bbh, Wogihara 1971:195-196; D4037: Wi 105b3-6.

các cõi hạnh phúc ở trạng thái cao quý”. Bằng cách nhìn vào các lợi ích như vậy, họ cũng trở nên nhẫn nhục. Họ ứng xử với người khác trong việc trì giữ nhẫn nhục, và họ cũng tán thán lòng nhẫn nhục. Khi nhìn thấy những người có đức tính nhẫn nhục, họ lấy làm hoan hỷ và lòng tràn ngập niềm vui.

Ba-la-mật-đa Tập Luận dạy rằng:¹

Được dạy rằng “Nhẫn nhục là phương cách hay nhất
Khắc phục khuynh hướng xem thường lợi ích tha nhân
Nhẫn nhục, đối trị sai sót sân hận,
Bảo vệ mọi toàn hảo của thế gian này

Nhẫn nhục là trang sức đẹp nhất của người dũng mãnh
Uy lực lớn nhất của các bậc tu khổ hạnh
Và là dòng nước dập tắt lửa ác tâm
Nhẫn nhục rửa bớt đi nguy hại của đời này và kiếp khác.

Những mũi tên trong lời nói từ những ai vô kỷ luật
Bị lựt cùn bởi giáp nhẫn nhục của thượng nhân
Những kẻ vô luân sau này dâng lời hoa mỹ
Vốn vì sự hấp dẫn bởi vẻ trang sức của danh thơm.[399]

Lại nữa:

Nhẫn nhục cũng là thợ khéo chạm khắc sắc thân Phật
Trang nghiêm thành hảo tướng cho các phẩm hạnh tuyệt vời.

Như vậy, ngài Thánh Dũng {skt. Āryasūra – tác giả của *Ba-la-mật-đa Tập Luận*} tán dương nhẫn nhục bởi nhiều lợi lạc mà nó mang lại: nó ngăn không cho quý vị quay lưng bỏ lại lợi ích của người khác do các cảm nhận sai lạc của chúng sinh; nó giúp quý

¹ BA245 PS: 3.3-5,3.8bc; D3944: Khi 225a1-3,225a5.

vị ngưng khởi tâm sân hận, vốn là kẻ thù hủy diệt nhiều thiện căn; nó là món trang sức quyến rũ vì nó chịu được tác hại của những ai có chút quyền lực; nó là sức mạnh siêu việt của những tu sĩ khổ hạnh, vốn bị giày vò bởi phiền não; nó là dòng nước dập tắt đám lửa lớn của ác tâm; nó là áo giáp không thể bị đâm thủng bởi các mũi tên tà kiến của những người hành xử vô kỷ luật; nó là thợ khéo tạc tượng kim thân Phật, thu hút ánh mắt và tâm thức chúng sinh. Hơn nữa, *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Kẻ nào tinh tấn tu tập và chiến thắng được sân hận
Được hạnh phúc trong kiếp này và cả những đời sau.

Khi quý vị thường xuyên có nhẫn nhục, quý vị sẽ không làm hư hoại thái độ hoan hỷ của mình, do đó, quý vị luôn luôn hạnh phúc, ngay cả trong đời này. Hơn nữa, nhẫn nhục kết thúc sự tái sinh vào cõi thấp trong các kiếp sau, khiến tái sinh một cách đặc biệt trong các cảnh giới hạnh phúc và cuối cùng mang đến sự tốt đẹp chắc chắn, do đó, một cách tối hậu, quý vị sẽ được hạnh phúc trong kiếp này và những kiếp sau.

Hãy quán chiếu về các lợi lạc này cho đến khi quý vị đạt đến một xác quyết mạnh mẽ, chắc chắn về mối quan hệ nhân quả, trong đó những lợi lạc như vậy phát sinh từ nhẫn nhục.

Về những khiếm khuyết của sân hận, những khiếm khuyết vô hình đề cập sau đây. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* thuyết:²

Bất kỳ những thiện hạnh nào,
Như hạnh bố thí và cúng dường các Thiện Thệ {skt. sugata}
Mà người đã huân tập được qua cả ngàn kiếp lượng

¹BA246 BCA: 6.6cd.

²BA247 BCA: 6.1.

Tất cả đều tiêu tan trong một thoáng hận sân.

Ngài Thánh Dũng nêu lên vấn đề này một cách chính xác như được trình bày trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*. *Văn-thù-sư-lợi Du Hí Đại thừa Kinh* {skt. *Mañjuśrī-vikrīḍita-nāma-mahāyānā-sūtra*} có đề cập đến việc thiện đức tích lũy trong hàng trăm kiếp lượng bị tiêu hủy và *Nhập Trung Quán Luận* của ngài Nguyệt Xứng cũng dạy rằng thiện đức tích lũy qua nhiều trăm trung kiếp tu tập bồ thí và trì giới Ba-la-mật-đa sẽ bị tiêu tan với chỉ một thoáng ý nghĩ sân hận.[400]

Về việc người thọ nhận và các thọ nhận sự sân hận hủy hoại như thế phải là ai, thì một số cho rằng là các Bồ-tát, trong khi một số khác lại khẳng định là một người thọ nhận thông thường. Ý kiến thứ nhất phù hợp với câu kệ sau trong *Nhập Trung Quán Luận*:¹

Cho nên, một thoáng sân hận đến con Phật {một Bồ-tát}
Phá hủy thiện đức phát khởi do bồ thí và trì giới
Đã tích lũy hơn nhiều trăm kiếp lượng.

Liên quan đến người khởi sân hận, *Nhập Trung Quán Luận* của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng nếu sân hận bởi các Bồ-tát có thể phá hủy các thiện căn của họ, điều đó không nói đến sự sân hận của người không phải là Bồ-tát hướng đến các Bồ-tát. Bất kể việc liệu người nhận của sân hận này có đúng là một Bồ-tát hay việc liệu các khiếm khuyết được hiểu vốn là nguyên nhân của sự sân hận là thật hay không thì việc hủy hoại của các thiện căn cũng sẽ giống như đã được giải thích trên đây [nghĩa là thiện căn tích lũy suốt hàng trăm kiếp lượng bị tiêu tan].

¹BA248 MAV: 3.6ac; D3861: Ha 203a5-6.

Nói chung, sự phá hủy của các thiện căn không nhất thiết đòi hỏi sự sân hận hướng tới các Bồ-tát hay không phải Bồ-tát. *Bồ-tát Học Luận* dạy:^{1 2}

Kinh thuộc Nhất Thiết Hữu Bộ {skt. Ārya-sarvāstivādin} cũng thuyết: đức Thế Tôn dạy “Này các tỳ kheo, hãy xem xét một tỳ kheo có tín tâm hạ bái hoàn toàn một bảo tháp có chứa móng tay và tóc của đức Phật”.

“Bạch Thế Tôn, vâng”.

“Này các tỳ kheo, vị này sẽ trải nghiệm trị vì như một vị Chuyển Luân Vương một ngàn lần số lượng các hạt cát trong phạm vi tám mươi bốn ngàn dặm dưới mặt đất được che phủ do thân thể của người này khi hạ bái – sâu cho đến lớp đĩa vàng chống đỡ trần gian”.

Kế tiếp, tôn giả Ưu-ba-ly {skt. Upali}, lúc đó đang ở xa nơi đức Phật đang ngồi, chắp tay cung kính bạch rằng: “Thế Tôn đã bảo rằng thiện căn của vị tỳ kheo này rất lớn. Bạch Thế Tôn, làm sao mà các thiện căn này lại có thể cạn kiệt, giảm sút, xóa bỏ và tiêu tán?” [401]

“Này Ưu-ba-ly, khi một tội như ác ý đã xảy ra cho một đạo hữu thì điều đó tựa như một vết thương hay một phế tật. Thật Ta {cũng} không thấy hết nỗi toàn bộ tác hại của nó. Hỡi Ưu-ba-ly, điều {tội lỗi} này làm suy giảm, xóa bỏ và

¹BA249 *Sīkṣā-samuccaya* D3940: Khi 84a2-7.

²Trích dẫn này thuộc về Phẩm Hộ Thọ Dụng Phước (quyển 10) *Tập Bồ-tát Học Luận* từ *Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh*. Có một bản dịch Việt của Thích Như Điển (dịch từ Hán văn – bản in 2010). Có vài chi tiết sai biệt về nội dung của đoạn kinh văn này vốn có gốc Hán văn. Cũng tìm thấy một số bản dịch Anh ngữ nữa được phổ biến, chẳng hạn thư viện Đại Học Toronto Canada (Truy cập 30/10/2011 <<http://www.archive.org/details/sikshasamuccayac00santuoft>>) cho thấy các bản Anh ngữ dù khác nhau về văn tự nhưng đều đồng nghĩa nên chúng tôi quyết định theo sát nội dung nguyên Bản Anh ngữ.

tiêu tán các thiện căn to tát đó. Cho nên, này Ưu-ba-ly, nếu người không cảm xúc ác ý lên một tàn cây cháy rụi thì có cần chi phải đề cập về việc cảm xúc {ác ý} đó hướng tới một thân xác có ý thức?”

Lập thuyết của một số học giả: “ý nghĩa của việc phá hủy thiện căn là trong việc phá hủy khả năng trở quả nhanh chóng của những thiện đức trước đây, quý vị làm chậm quá trình trở quả của chúng. Do đó, sân hận chẳng hạn, sẽ trở quả trước nhưng chắc chắn không phải là trường hợp các hạt giống thiện căn sẽ không trở quả khi gặp đủ duyên sau này, bởi vì, nếu cho rằng không có lộ trình thế tục nào có thể loại bỏ những nhân cần loại bỏ thì {lộ trình ấy cũng} không thể loại bỏ các hạt giống phiền não được”.

Đáp: Lập luận này là không có cơ sở bởi vì (1) ngay cả việc tịnh hóa theo đó phàm phu tẩy trừ các bất thiện đức bằng biện pháp đối trị của nó là bốn năng lực của sám hối cũng không phải là sự loại bỏ các hạt giống của nó; tuy nhiên, các hạt giống đó sẽ không thể trở quả dù cho sau này chúng có thể gặp đủ duyên; (2) ngay cả khi thiện và bất thiện nghiệp, vốn được hoạt dụng thông qua các quả riêng biệt của chúng, không bị mất đi các hạt giống, thì dù ngay cả các hạt giống đó gặp đủ các yêu cầu, chúng không còn có thể trở quả được; và (3) khi quý vị đạt được trình độ cuối cùng và trình độ nhẫn nhục của giai đoạn chuẩn bị [trình độ thứ 2 và thứ 3 của cấp độ thứ tư] thì quý vị không loại bỏ nhân của ác hạnh dẫn đến tà kiến và các cõi đọa sinh thấp; tuy nhiên, ngay cả khi gặp đủ duyên, nhân của ác hạnh không thể dẫn đến tà kiến và các cõi đọa sinh thấp được nữa.

Hơn nữa, lập luận này là không có cơ sở bởi vì đoạn kệ đã trích dẫn ở phần trên [*Vi Diệu Pháp Báo Luận Tự Thích* của ngài Thế Thân] nói rằng:¹

Khi các nghiệp khởi sinh luân hồi
Có nghiệp nặng, có nghiệp gàn kẻ
Có cái quen thuộc, có cái đã gây trước hết
Trong số này, nghiệp ban đầu sẽ chín trước.

Bất kỳ thiện hay bất thiện nghiệp nào đang tựu quả thật sẽ tạm thời ngưng cơ hội trở quả của một nghiệp khác; tuy nhiên, cũng không có ý nói rằng, cũng như không thể xác lập rằng, việc hoạt hóa của quả đi trước có phá hủy thiện đức hay bất thiện đức. {Và} cũng không phù hợp cho: “việc phá hủy các thiện căn”, có nghĩa là tạm thời trì hoãn quá trình trở quả; nếu không, điều phi lý theo đó là tất cả các nghiệp bất thiện mạnh mẽ phải được xem là tác nhân hủy diệt của các thiện căn. [402]

Do đó, liên quan đến vấn đề này, đạo sư Thanh Biện {skt. Bhavaviveka} nói (như đã giải thích)² rằng trong cả trường hợp tịnh hóa ác hạnh bằng bốn năng lực sám hối lẫn sự phá hủy các thiện căn với tà kiến và ác ý, thì các hạt giống của thiện nghiệp hay bất thiện nghiệp đều không thể thể trở quả khi gặp đủ điều kiện đòi hỏi cũng giống như hạt đậu bị hư không thể trở thành cây giá dù có thể gặp đủ điều kiện.

Hơn nữa, như đã giải thích³ mặc dù quý vị gạt rửa sự huân tập tội lỗi thông qua việc tịnh hóa bằng bốn năng lực sám hối¹, điều

¹BA250 *Abhidharma-kośa-bhāṣya* D4090: Khu 94b4-5, cũng được trích dẫn trong LRCM: 188.16; *Đại Pháp* 1: 242.

²BA251 LRCM: 199-200; *Đại Pháp* 1: 255-256.

³BA252 LRCM: 201-202; *Đại Pháp* 1: 257.

này vẫn không mâu thuẫn với thực tế là quý vị làm chậm đi việc phát sinh các lộ trình tu tập cao hơn. Theo đó, đối với một số người, sân hận phá hủy của cải và thân thể quý hiếm của họ – tức là các quả tương ứng của việc bố thí và gìn giữ giới luật – nhưng không thể phá hủy khả năng dễ dàng tái tạo ra các thiện căn bởi việc bố thí và trì giới qua các ý nghĩa về hậu quả ứng xử tương hợp một cách nhân quả của các thói quen bố thí và trì giới cũng như là thái độ kiêng tránh của họ. Đối với một số người khác, sân hận phá hủy sự xuất hiện liên tục của một loại ứng xử thiện đức tương hợp nhân quả như là trì giới và vv..., nhưng sân hận lại không phá hủy sự tạo thành của một thân quý hiếm, của các tài sản và vv.... Một số [Bồ-tát] chứng ngộ được đạo pháp qua đó họ thăng tiến đến sự hoàn thiện trong một kiếp lượng nếu họ không khởi tâm sân hận đối với một vị Bồ-tát khác đã có linh kiến về sự giác ngộ sắp tới của mình (như đã giải thích ở phần trên).² Nếu họ chỉ khởi một niệm sân hận đối với một vị Bồ-tát khác như vậy thì đạo pháp không bị loại bỏ ra khỏi dòng tâm thức của họ nhưng sự tiến bộ trên lộ trình tu chậm lại theo độ dài của một kiếp lượng.

Tóm lược, cũng như trong trường hợp tịnh hóa bất thiện đức, không cần thiết tịnh hóa từng hậu quả ứng xử, về việc phá hủy thiện đức, không nhất thiết phải phá hủy từng hành vi hậu quả ứng xử. Tuy nhiên, bởi vì điều quan trọng và cấp thiết là việc phân tích nó theo các kinh sách của đức Phật vô song và việc

¹Bốn năng lực của việc sám hối bao gồm: (1) Năng lực về hỗ trợ – nghĩ nhớ đến tất cả chúng sinh có thể bị làm tổn thương, phát Bồ-đề tâm và quy y Tam Bảo; (2) Năng lực về hối tiếc – tự kiểm thảo và công nhận các hành vi tiêu cực của mình; (3) Năng lực về giải trừ – tự hứa không tái phạm các hành vi sai trái đó; và (4) năng lực về hành vi đối trị – tiến hành các hành vi thiện đức chẳng hạn như bái lạy Phật, đọc chân ngôn (Mật chú), cúng dường, ...

²BA253 LRCM: 334.

suy luận dựa trên các kinh văn đó, quý vị nên nghiên cứu kinh sách kỹ càng và tiến hành phân tích.

Như vậy, những khiếm khuyết vô hình của sân hận là nó tự phóng hoạt các quả, vốn cực kỳ khó chịu, và nó ngăn chặn việc khởi sinh các quả thiện đức đối nghịch, vốn rất thú vị.

Những khiếm khuyết nhãn tiền của sân hận trong kiếp này là quý vị sẽ không thể nào trải nghiệm được tâm an lạc và thiện lành; niềm vui và hạnh phúc mà quý vị đã có trước đây phai tàn và quý vị không thể nào lấy lại niềm vui và hạnh phúc đó; quý vị sẽ không thể nào ngủ ngon; và quý vị sẽ làm suy yếu sự ổn định trong đó tâm quý vị được bình thản. Khi lòng quý vị tràn ngập sự thù hận thì ngay cả những người mà trước đây quý vị quan tâm chăm sóc sẽ quên đi lòng tốt của quý vị và sẽ giết quý vị; ngay cả bạn bè và người thân cũng sẽ cảm thấy khó chịu và rời xa quý vị; mặc dù quý vị chiêu tập người khác với sự bố thí của mình, họ vẫn không ở lại; và vv.... *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Bám chấp vào nỗi đau tinh thần của sân hận
Tâm các người không nếm trải bình an
Không tìm ra hạnh phúc hay hỷ lạc
Giấc ngủ chưa yên và người mất quân bằng.

Cả những ai phụ thuộc vào người chủ
Lo cho họ bằng của cải và phục vụ
Sẽ nổi dậy và sẽ trừ khử
Vị chủ khởi tâm sân hận kia.

Sân hận của ông ta làm bạn bè chán ngại
Dẫu ông ta chiêu người qua của cải

¹BA254 BCA: 6.3-5.

Họ chẳng phục vụ ông. Nói tóm lại
Chẳng ai nào giận sân lại hạnh phúc.

Bốn Sanh Kinh cũng dạy rằng:¹

Khi bề ngoài người hậm hực vì lửa sân hận
Người không thể đẹp đẽ trang sức ngọc ngà
Người có thể được ngủ trên giường xa hoa
Nhưng tâm người phải xót xa do sân hận.

Quên hoàn tất các mục tiêu lợi lạc cho mình
Giày xé bởi sân hận, người chìm thân vào ác đạo.
Phá tan thành tựu của mục đích và danh cao
Sự cao thượng của người lụi tàn như ánh trăng mờ khuyết.

Mặc dù bạn bề thương yêu
Người vẫn rơi vào vực thẳm của sai lầm.
Trí phân lợi - hại của người suy yếu
Người hầu như phạm giới và tâm xáo trộn.

Qua sân hận, người quen dần hành ác
Nên đọa đầy giới dữ nhiều trăm năm.
Có mối hại nào lớn hơn thế đã làm ra
Gây hại lớn cho mình ngay cả vì kẻ thù?

Sân hận này là kẻ thù trong
Ta biết được như vậy.
Ai có thể chịu đựng
Sự tăng cường của nó? [404]

¹BA255 *Jātaka-mālā*: 21.29-33; D4150: Hu 73al-4.
248

Hãy quán chiếu cho đến khi người xác quyết chắc chắn rằng các hậu quả nghiêm trọng như vậy phát sinh từ sân hận. Do đó, *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Chẳng có lỗi lầm nào như sân hận
Và dũng khí nào như sự nhẫn nhục
Do đó, hãy nghiêm cần tu tập
Nhẫn nhục trong nhiều cách khác nhau.

Trước hết, hãy hiểu các lợi ích và khiếm khuyết rồi nỗ lực tu tập nhẫn nhục theo nhiều cách khác nhau. Lý do ẩn tàng sau dòng kệ đầu tiên được ngài Nguyệt Xứng dàn trải trong *Nhập Trung Luận Thích Chú Giải*.²

Người không thể nào lường được các hậu quả của sân hận cũng như người không thể nào cân đo được nước ngoài đại dương với một cái cân. Do đó, vì việc phóng lớn của các hậu quả không dễ chịu và việc làm tổn hao công đức, thì tội lỗi nào lớn hơn là thiếu nhẫn nhục để phóng chiếu các hậu quả tội tệ và sự hao tổn công đức thì không có lỗi lầm nào lớn hơn thiếu đi đức tính nhẫn nhục.

Vì rằng, mặc dù các lỗi lầm khác cũng dẫn đến việc trở quả cực kỳ khó chịu, chúng không phải là những trọng tội khi xem xét riêng rẽ, nếu chúng không phá hủy các thiện căn. Tuy nhiên, nhiều sai trái khác hơn sân hận lại kết hợp cả việc nảy sinh quả khủng khiếp lẫn việc phá hủy các thiện căn, như tà kiến phủ nhận nhân quả, từ bỏ giáo pháp tối thượng, ngã mạn đối với Bồ-tát, bốn sự, và những vị tương tự, do đó là xem thường họ quá mức và vv.... *Bồ-tát Học Luận* cũng dạy những điều này.

¹BCA: 6.2.

²BA257 MAVbh, D3862: Ha 237al.

(c') Phân loại nhẫn nhục

Phân loại nhẫn nhục có ba phần:

1. Phát triển nhẫn nhục bất kể nguy hại xảy ra cho mình
2. Phát triển nhẫn nhục chấp nhận khổ đau
3. Phát triển nhẫn nhục về sự xác tín vào giáo pháp

(1') Phát triển nhẫn nhục bất kể nguy hại xảy ra cho mình

Có hai ý:

1. Ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những kẻ làm hại mình
2. Ngưng cả sự không hài lòng với thành công của những người gây hại lẫn sự thoả thích khi họ gặp rắc rối

(a'') Ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những kẻ làm hại mình

Việc ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những kẻ làm hại mình có hai ý:

1. Ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những kẻ ngăn trở hạnh phúc của mình và những kẻ gây đau khổ cho mình [405]
2. Ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những ai ngăn trở sự tôn kính, tiếng tăm hay danh dự của mình và với những ai xem thường mình hoặc những ai nói lời xúc phạm hay khó nghe về mình

(1'') Ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những kẻ ngăn trở hạnh phúc của mình và những kẻ gây đau khổ cho mình

Việc ngưng sự thiếu nhẫn nhục đối với những kẻ ngăn trở hạnh phúc của mình và những kẻ gây đau khổ cho mình có hai ý:

1. Chứng minh rằng sân hận là không chính đáng
2. Chứng minh lòng bi mẫn là phù hợp

(a) Chứng minh rằng sân hận là không chính đáng

Có ba ý:

1. Phân tích về mặt đối tượng thì sân hận là không chính đáng

2. Phân tích về mặt chủ thể thì sân hận là không chính đáng
3. Phân tích về mặt cơ bản, thì sân hận là không chính đáng

(1)) Phân tích về mặt đối tượng thì sân hận là không chính đáng

Việc phân tích về mặt đối tượng thì sân hận là không chính đáng có bốn ý:

1. Phân tích cho thấy bất kể đối tượng có tự chế được hay không, thì sân hận vẫn là không chính đáng
2. Phân tích cho thấy bất kể là ngẫu nhiên hay bản chất, thì sân hận là không chính đáng
3. Phân tích cho thấy bất kể sự gây hại là trực tiếp hay gián tiếp, thì sân hận là không chính đáng
4. Phân tích cho thấy bất kể nguyên nhân thúc đẩy của kẻ gây ác, thì sân hận là không chính đáng

(a')) Phân tích cho thấy bất kể đối tượng có tự chế được hay không, thì sân hận là không chính đáng

Hãy phân tích với ý tưởng “Đâu là cơ sở hợp lý để khởi tâm thù hận với người gây hại?” Khi đó, quý vị có thể nghĩ rằng “Thoạt tiên, họ có ý nghĩ làm hại ta, chuẩn bị phương tiện, rồi sau đó hoặc là ngăn trở hạnh phúc của ta, hoặc làm khổ ta về thân xác hay tinh thần, nên sự thù hận là có lý”. Phải chăng quý vị khởi tâm sân hận bởi vì họ làm hại quý vị trong lúc họ tự kiểm soát rằng sẽ không làm hại quý vị hay là quý vị khởi tâm sân hận bởi vì họ tuyệt nhiên không tự kiềm chế được và làm hại quý vị trong lúc bị thúc ép một cách vô vọng bởi một điều chi khác? Trong trường hợp đầu tiên, sân hận của quý vị là không chính đáng bởi vì những kẻ làm hại quý vị không tự khống chế được mình, vì khi các nhân và duyên – bao gồm các hạt giống {tập khí} đã được để lại từ các phiền não mà vốn chúng {các tập khí đó} đã trở thành thói quen, một đối tượng gần đó và các tri kiến sai lầm {tà kiến} – được hội đủ, chúng làm phát khởi ý tưởng gây hại mặc dù người gây hại không hề nghĩ là: “Ta sẽ khởi ác tâm”; trong khi nếu các nhân và duyên chưa hội đủ, chúng sẽ

không bao giờ làm sinh khởi ý tưởng gây hại ngay cả khi người gây hại nghĩ rằng: “Ta sẽ khởi ác tâm”. Những nhân và duyên này tạo ra ý muốn làm hại; điều này đến lượt nó, đến hành vi làm hại và rồi điều này tạo khổ cho người khác; nên, những người gây hại không hề có dù một mảy may tự chủ. Hơn nữa, họ trở thành tựa như là tội tớ của chính phiền não của họ bởi vì họ đang chịu sự khống chế của các thứ khác: nghĩa là các phiền não của chính mình.

Trong trường hợp sau, quý vị khởi tâm sân hận bởi vì người gây hại tuyệt nhiên không tự kiểm chế được và làm hại quý vị trong lúc bị thúc ép một cách vô vọng bởi một điều chi khác, nên gây cho quý vị đau đớn; thế thì sân hận của quý vị toàn toàn phi lý. [406] Ví dụ như có một số người bị tà ma nhập và chịu sự điều khiển của tà ma có thể mong muốn gây đau đớn cho những ai đang giúp họ thoát khỏi tình trạng ma nhập và do đó đánh đập người giúp và vv.... Cũng như vậy, khi Bồ-tát bị người khác hại, các ngài nghĩ rằng: “họ làm vậy bởi vì tà ma của phiền não đã tước mất quyền tự kiểm soát của họ”. Không một chút sân hận đối với những người này, các ngài phải khởi tâm cầu giác ngộ với ý nghĩ: “Ta sẽ nỗ lực trong Bồ-tát hạnh để giải thoát cho những người này khỏi phiền não”. Do đó, *Tứ bách Kệ Tụng* của ngài Thánh Thiên dạy rằng:¹

Tựa lương y không đánh nhau chỉ ân cần hỗ trợ
Những bệnh nhân ma nhập dẫu họ nổi sân
Nên, thánh nhân thấy phiền não là sai sót
Kẻ đang phiền não chẳng phải là làm lỗi.

Đạo sư Nguyệt Xứng cũng khẳng định rằng:

“Đây không phải là lỗi ở chúng sinh

¹BA258 *Catuh-sataka*: 109; D3846: Tsha 6a7-bl.
252

Vấn đề chính là phiền não tinh thần”.
Vậy nên, thiện tri thức biết dùng phân biện
Không đánh nhau phân phải trái với ai.

Mặc dù nhiều lập luận được đưa ra trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận* {của Tịch Thiên}, thật dễ để xác quyết điều này và nó {nhẫn nhục} là một biện pháp đối trị sân hận mạnh mẽ. *Bồ-tát Địa* {của Vô Trước} cũng có cùng một ý tương tự, ở chỗ kinh dạy rằng quý vị có thể chịu đựng được nguy hại sau khi đã thiền quán về ý tưởng của các pháp đơn thuần¹; do đó, hãy không ngừng quán chiếu về biện pháp đối trị này cho đến khi quý vị đạt được một số tri kiến liên quan đến nó.

Nếu những người này tự kiểm soát được mình thì họ đã không có bất kỳ khổ đau nào, vì họ không muốn khổ đau và vì họ có thể kiểm soát được đau khổ. Hơn nữa, quý vị có thể ngừng sân hận bằng cách nghĩ rằng: “Khi những người này chịu tác động mạnh bởi phiền não thì họ có thể tự tử, nhảy xuống vực sâu, dùng vật nhọn, hung khí để tự hại mình, tuyệt thực và vv... [407] Nếu họ làm được điều này đối với cái ngã vô cùng trân trọng và quý yêu của mình thì dĩ nhiên họ sẽ đi hại người khác”. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²

Do đó, mỗi vật đều phụ thuộc vào vật khác

¹Theo giảng giải của Sopa Rinpoche về câu này thì lý do khiến người bị làm hại khởi tâm sân hận là vì họ chỉ đơn thuần thấy kẻ gây hại là độc lập, thật có và tuyệt đối được xem là “kẻ thù” nhận thức này khởi lên do vô minh. Trong khi nếu có nhận thức đúng đắn về đặc tính thiếu vắng tự tồn, tự hữu hay độc lập của mọi pháp (kể cả người gây hại), ta thấy rõ các hậu quả đều tùy thuộc các nhân và duyên thì các pháp đều đơn thuần có bản chất ảo, không có một kẻ thù thật sự và độc lập kia. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol3. Lhundub Sopa. Wisdom 2008.

²BA259 BCA: 6.31, 6.33-34, 6.37.

Và, bởi vì đến lượt nó cũng phụ thuộc, nó không tự tồn.
Hiểu được điều này chớ sinh sân hận
Với mọi thứ, tất cả đều chỉ tựa như ảo ảnh mà thôi

Lại nữa:

Cho nên, nếu người thấy một bạn hay thù
Đang làm điều sai trái
Thì hãy nghĩ rằng “Điều này khởi sinh do duyên cụ thể”
Và hãy an trụ trong phúc lạc
Nếu tất cả chúng sinh
Đều đạt được thành quả
Theo như họ ước vọng
Vậy do chẳng ai mong đau khổ
Sẽ không ai thọ khổ đau.

Lại nữa:

Trong khi bị các khổ đau của mình kiểm soát
Một số người tự hủy ngay cả thân xác quý yêu.
Thì sao người có thể ngóng trông hay kỳ vọng
Họ sẽ không gây hại thân xác những người ngoài.

(b’)) Phân tích cho thấy bất kể là ngẫu nhiên hay bản chất, thì sân hận là không chính đáng

Lỗi làm hại người hoặc là bản chất hoặc không là bản chất của chúng sinh. Nếu là bản chất của họ thì việc khởi tâm sân hận là không đúng, điều đó giống như khởi tâm sân hận đối với lửa vì nó nóng và thiêu cháy là không đúng. Tương tự vậy, nếu đó là ngẫu nhiên thì khởi tâm sân hận cũng không đúng, điều này tựa như khi khói và các thứ như thế xuất hiện {ngẫu nhiên} trong bầu trời, thật là sai để mà sân hận chỉ vì các vệt đen của khói và

vv.... Quán chiếu như vậy rồi hãy ngưng sân hận. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Nếu việc gây chuyện hại người
Là tự nhiên với lũ trẻ
Thì thật sai khi giận chúng
Như giận lửa vì đốt thiêu.

Dẫu, sai sót đó tình cờ
Và tánh chúng sinh vốn thiện
Thì, sân hận vẫn không đúng
Tựa thù giận khói trên trời

(c'') Phân tích cho thấy bất kể sự gây hại là trực tiếp hay gián tiếp, thì sân hận là không chính đáng

Nếu quý vị sân hận đối với tác nhân gây hại, vốn trực tiếp gây ra mối nguy hại, thì quý vị sẽ phải nổi giận đối với cây gậy và vv... cũng giống như quý vị nổi giận đối với người gây hại². Nếu quý vị nổi giận người gián tiếp gây hại thì cũng giống như người đã thúc ép cây gậy và các thứ như thế để gây ra sự tai hại, chính thái độ thù địch cũng đã thúc ép người gây hại³. [408] Do đó, hãy nổi giận với thái độ thù địch này. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:⁴

Cây gậy và hung khí trực tiếp gây hại
Nhưng nếu ta giận dữ với kẻ vung cây
Thì bởi thái độ hận thù thúc ép họ

¹BA260 BCA: 6.39-40.

²Vì cây gậy hay các thứ dùng làm vũ khí tương tự là tác nhân trực tiếp đánh trúng người bị hại.

³Vai trò ngược lại, thái độ thù địch mới thật sự gián tiếp gây ra sự tai hại, không phải cây gậy dùng để đánh, hay người gây hại.

⁴BA261 BCA: 6.41.

Tốt hơn là nên giận dữ với thái độ hận thù.

Nếu quý vị không nổi giận lên cây gậy thì sân hận với người vung gậy cũng không đúng; Nếu quý vị sân hận lên người vung gậy thì việc sân hận đối với thái độ thù hận cũng là điều đúng đắn. Nếu không tin vào điều này, thì tâm thức quý vị đã bị lạc vào tà đạo. Do đó, hãy xác quyết về sự thống nhất hoàn toàn của lập luận ở đây và hãy định hướng tâm thức mình không sân hận người vung gậy cũng như quý vị đã không nổi giận lên cây gậy. Hơn nữa, hãy dùng lập luận đã giảng ở phần trên để phủ nhận ý tưởng về mọi thứ đều có sự tự kiểm soát để hiểu được rằng quý vị không nên phân biệt cây gậy và người vung gậy qua việc liệu rằng chúng có ác ý hay không.

(d’)) Phân tích cho thấy bất kể nguyên nhân thúc đẩy của kẻ gây ác, thì sân hận là không chính đáng

Sự trải nghiệm khổ đau phát sinh bởi những người gây hại không xảy đến mà không có nguyên nhân hoặc phát sinh từ những nguyên nhân không có liên quan gì với nhau, nên, nó xuất hiện từ những nguyên nhân tương hợp với nhau; nghĩa là từ các bất thiện nghiệp mà quý vị đã phạm trong quá khứ. Do đó, người gây hại bị thúc bách một cách không cưỡng được khiến gây hại do nghiệp lực. Hậu quả là, hãy tự trách mình với ý nghĩ: “Đây là lỗi lầm của ta và ta đã sai lầm khi sân hận kẻ khác” và hãy ngưng sân hận trong tất cả các dịp. Điều này cũng giống như chúng sinh tạo ra âm binh bằng nghiệp xấu của họ rồi chính những âm binh này lại làm hại họ. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Trước đây, ta đã
Hại người như thế
Thì nay bị hại

¹BA262 BCA: 6.42, 6.45-47.

Giống vậy cũng phải.

Lại nữa:

Trẻ dại không muốn khổ đau
Lại tham luyện nhân của bao đau khổ.
Sao nên nổi giận với người
Khi đau đón ấy mười phần tại ta

Cũng giống những vệ binh địa ngục
Và địa ngục Rừng Lá Gươm Dao
Nghiệp hại này ta tự tạo [409]
Nên sân hận biết báo cho ai?

Những ai tâm khởi hại đến ta
Đều do bởi nghiệp ta đã thôi thúc
Nếu vì thế họ sa địa ngục
Chẳng phải là ta hủy hoại họ sao?

Ngài Sha-bo-ba cũng nói rằng: “Khi quý vị nói: Tôi không có lỗi, thì điều này chứng tỏ rằng thực sự quý vị chẳng nhập tâm chút giáo pháp nào’.

(2)) Phân tích về mặt chủ quan thì sân hận là không chính đáng

Nếu quý vị nổi giận với người gây hại vì người đó thiếu khả năng chịu đựng khổ đau, thì điều này là mâu thuẫn bởi vì ngay cả khi quý vị thất bại để gánh chịu chút đau khổ trong hiện tại, quý vị đang tích cực tạo nhân cho vô lượng khổ đau trong các cõi thấp. Do đó, hãy tự cảm thấy xấu hổ với ý nghĩ: “Ta thật là ngu ngốc” và hãy hành động kiềm chế cơn giận. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

¹BA263 BCA: 6.73.

Nếu ta không thể nếm trái
Chỉ một chút đau khổ trong hiện tại
Vì sao không ngưng cơn giận
Nguyên nhân của khổ đau trong địa ngục.

Phiền não phát khởi do việc gây hại là hậu quả của nghiệp xấu từ trước; bằng cách nếm trái nó, quý vị làm cho nghiệp này tiêu tán. Nếu quý vị gánh chịu cam khổ, quý vị sẽ không tích lũy thêm các tội mới và sẽ tăng trưởng rất nhiều công đức. Do đó, quý vị không được xem người gây hại phá hủy thiện đức của họ ra sao mà hãy xem họ như kiểu người trong đó họ được nghĩ đến như là người đã tiến hành các hành vi nhằm tẩy sạch các tội lỗi của quý vị. *Bốn Sanh Kinh* dạy rằng:¹

Ta không nghĩ người này tự phá hủy thiện đức
Mà nghĩ rằng người hành động tẩy tội lỗi cho ta
Nếu ta không nhẫn nhục ngay với cả người này
Thì còn kẻ nào lại tệ bạc hơn ta?

Nhập Trung Quán Luận Thích của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:²

ngươi muốn nói rằng ngươi đã tịnh hóa
Các quả của nghiệp xấu đã tạo khi xưa
Sao ngươi lại vẫn gieo thêm mầm đau khổ
Qua việc nổi sân và hãm hại tha nhân.

Do đó, cũng giống như quý vị chấp nhận chảy máu hay phỏng như một phương cách điều trị bệnh nặng, điều thích hợp là chịu chút khổ đau để ngăn ngừa khổ đau to tát {do thiếu nhẫn nhục}.
[410]

¹BA264 *Jātaka-mālā*: 33.15; D4150: Hu 132a7-bl.

²BA265 MAV: 3.5; D3861: Ha 203a4-5.

(3)) Phân tích về cơ bản, thì sân hận là không chính đáng

Phần này có hai nội dung:¹

1. Phân tích nguyên nhân của việc gây hại và sự sai sót từ đâu
2. Phân tích sự cam kết của mình

(a')) Phân tích nguyên nhân của việc gây hại và sự sai sót từ đâu

Nhập Bồ-đề Hành Luận dạy rằng:²

Lưỡi kiếm người và thân thể ta
Đều là nguyên nhân gây đau khổ.
Người có kiếm, ta có thân mình
Lên thứ nào ta nên sân hận?

Nếu, do bám luyến mù quáng, ta có được
Túi thịt máu mỡ mang hình dạng người
Đau đớn đến không chịu được khi bị chạm
Ta phải giận ai khi thân này đau?

Lại nữa:

Nếu có ai, vì mơ hồ nên làm hại kẻ khác
Người bị hại, trong bối rối nổi giận kẻ gây hại
Vậy thì ai là người không đáng trách
Và còn ai là kẻ để quy lỗi đây?

(b')) Phân tích sự cam kết của mình

¹BA266 Hai phân mục này không được trình bày rõ ràng trong bộ luận nhưng được bao hàm trong dàn bài của sTag-bu-yongs-'dzin, trang 139.

²BA267 BCA: 6.43-44,6.67.

Hãy phát triển nhẫn nhục một cách tinh cần với ý nghĩ rằng: “Thiếu nhẫn nhục và nổi sân hận là không đúng đắn, ngay cả đối với các bậc Thanh Văn, là những người chỉ tu tập để thành đạt mục tiêu riêng của mình. Do đó, dĩ nhiên là không đúng với tôi rồi. Tôi phát nguyện thành tựu lợi lạc và hạnh phúc cho mọi chúng sinh khi tôi khởi tâm cầu giác ngộ {tâm Bồ-đề}. Tôi hành động vì phúc lạc của người khác và quan tâm đến mọi chúng sinh”. Ngài Bo-do-wa cũng nói rằng:

Giáo pháp của đức Phật là không phạm lỗi lầm. Khi quý vị thất bại trong việc nuôi dưỡng nhẫn nhục với một ý gây hại rất nhỏ thì quý vị đưa ra lời nguyện: “Cầu cho việc này nhỏ tận gốc rễ giáo pháp”. Bởi đó, quý vị không giữ giới nữa và điều này búng rễ giáo pháp. Chúng ta không có giáo pháp như một hệ thống toàn diện; khi chúng ta phá giới, chúng ta làm tiêu tán những cái mà chúng ta có được.

Lại nữa:

Khi một con bò Yak {một loại bò tót} được đóng yên để chở hàng, nếu yên xiết chặt vào đuôi nó thì nó sẽ nhảy chồm lên và cái yên lại đập vào chân nó. Nếu cái yên được nói lỏng, dây đai sẽ rớt xuống và bò sẽ vui sướng. Tương tự vậy, nếu người không thả lỏng với người gây hại thì người đó sẽ trả nũa và chắc chắn là người sẽ trở nên ưu phiền hơn.

(b) Chứng minh lòng bi mẫn là phù hợp

Hãy quán chiếu từ đáy con tim của mình rằng: “Tất cả chúng sinh đã ở trong luân hồi từ vô thủy và không có ai là không phải là thân bằng quyến thuộc của ta – cha, mẹ vv.... Do vô thường, họ chết đi và trở nên khốn khổ bởi ba loại khổ đau¹. Bị ma phiền

¹Xin nhắc lại 3 loại khổ đau đó là (1) *khổ vì đau đớn* (khổ khổ) tức là các khổ đau thể chất hay vật lý; (2) *khổ vì sự thay đổi* (hoại khổ)

não làm điên đảo, họ tự hủy hoại phúc lạc của chính họ trong kiếp này và các kiếp sau. [411] Ta phải phát khởi lòng bi mẫn đối với họ. Nội giận hay trả nũa thì làm sao mà đúng được”.

(2’’) Ngừng sự thiếu nhẫn nhục đối với những ai ngăn trở sự tôn vinh, tiếng tăm hay danh dự của mình và với những ai xem thường mình hoặc những ai nói lời xúc phạm hay khó nghe về mình

Có hai nội dung:

1. Ngừng sự thiếu nhẫn nhục đối với những người ngăn trở mình ba sự việc – sự tôn vinh, tiếng tăm hay danh dự
2. Ngừng sự thiếu nhẫn nhục đối với những ai xem thường hoặc nói những lời xúc phạm hay lời khó nghe về mình

(a)) Ngừng sự thiếu nhẫn nhục đối với những người ngăn trở mình ba sự việc – sự tôn vinh, tiếng tăm hay danh dự {của mình}

Nội dung này có ba ý:

1. Quán chiếu rằng ba thứ này vốn thiếu các phẩm tính tốt đẹp
2. Quán chiếu rằng ba thứ này vốn có các khiếm khuyết
3. Sự cần thiết hoan hỷ nhờ có những ai ngăn trở sự tôn vinh và vv... của mình

(1)) Quán chiếu rằng ba thứ này vốn thiếu các phẩm tính tốt đẹp

Khi người khác ca ngợi quý vị và lan truyền danh tiếng của quý vị, thì điều đó không phục vụ cho cả hai mục đích: trong kiếp

tức là loại khổ do sự biến đổi hoại diệt của luật vô thường mang lại; và (3) *khổ vì duyên sinh* (hành khổ) là các khổ sở tinh thần do vô minh không hiểu rõ bản chất tối hậu về thực tại. *The Fourth Noble Truths*. Dalai Lama. P50 – 57. HarperCollin. 1997. Bản Dịch Việt Võ Quang Nhân. Truy cập 11/08/2011.

<<http://old.thuvienhoasen.org/tudieude-ducdatlailatma-02.htm>>.

này, nó không mang đến cho quý vị sự trường thọ, sức khỏe vv... và trong những kiếp sau nó cũng chẳng mang lại cho quý vị công đức vv.... Do đó, đừng tham chấp vào danh tiếng và lời ca ngợi mà hãy tự trách mình với ý nghĩ: “Sự khó chịu của ta khi danh tiếng và lời ca ngợi không còn cũng chẳng khác gì tiếng khóc trẻ thơ khi lâu dài cát, mà vốn chẳng có các yếu tố cần thiết của một nơi trú ngụ, bị sụp đổ”. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Tôn vinh, danh tiếng và danh dự
Chẳng mang lại công đức hay trường thọ
Cũng chẳng mang lại thể lực, hay sức khỏe
Cũng chẳng mang thể hình tốt đẹp.

Một khi hiểu được phúc lợi của chính mình
Thì đối với ta, những thứ đó có ý nghĩa gì?

Lại nữa:

Khi lâu dài bằng cát của mình sụp đổ
Trẻ con khóc lóc rất bi thảm
Cũng giống vậy, tâm thức ta thật khờ dại
Khi lời ngợi ca và danh tiếng lụi tàn.

(2) Quán chiếu rằng ba thứ này vốn có khiếm khuyết

Hãy khởi tâm chán ghét ba thứ này với ý nghĩ: “Lời tán dương, danh tiếng và danh dự làm ta phân tâm với điều vô nghĩa, phá hủy sự chán ghét của tôi đối với luân hồi, làm tôi ganh ghét những người có phẩm tính tốt và làm hư hỏng các hành vi thiện đức mình”. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²

¹BA268 BCA: 6.90-91ab, 6.93.

²BA269 BCA: 6.98.

Tôn vinh, danh tiếng và danh dự làm ta phân tâm
Phá hủy sự chán ghét của ta
Làm ta thêm ganh ghét những người có phẩm tính tốt
Và hủy hoại tất cả những gì thiện hảo. [412]

(3)) Sự cần thiết phải hoan hỷ nhờ những ai ngăn trở ba điều này

Hãy kết thúc cơn giận và cảm thấy sự hoan hỷ tận đáy lòng với ý nghĩ: “Trong trường hợp đó, việc gây tổn hại đến sự tán dương, danh tiếng và danh dự của ta bảo vệ ta khỏi bị đọa các cảnh giới khổ đau, cắt đứt tham luyến và, như được Phật gia hộ, đóng cánh cửa ngõ vào chốn khổ đau mà ta sắp vào”. Nghĩ như vậy, từ trong thâm tâm, quý vị phải ngưng cơn giận và cảm thấy hoan hỷ. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Vậy, chẳng phải những ai hủy hoại
Sự tôn vinh, danh tiếng, danh dự này
Đã tiến hành việc bảo hộ cho ta
Khỏi lạc sa cảnh giới đọa dày?

Ta chăm chỉ tìm nơi giải thoát
Và cần chi buộc với lợi danh
Làm sao ta có thể thù hận
Với người cứu ta khỏi vòng trói buộc?

Ta sắp sửa bước vào cõi khổ
Nhưng, như được chư Phật gia hộ,
Họ mang đến cơ may thoát khổ.
Làm sao ta sân hận với họ đây?

(b)) Kết thúc lòng thiếu kiên nhẫn đối với những kẻ ngăn trở sự ca ngợi, danh tiếng hay danh dự và đối với những kẻ

¹BA270 BCA: 6.99-101.

khinh khi mình hoặc nói những lời xúc phạm hay khó nghe đối với mình

Hãy ngăn chặn nỗi bất hạnh với ý nghĩ: “Vì tâm không phải là vật chất nên kẻ khác không thể trực tiếp làm hại nó được. Trong khi tâm có thể bị gián tiếp làm hại bởi việc trực tiếp làm hại thân thể, mà thân thể không thể nào bị làm hại bởi sự khinh khi, những lời xúc phạm và những lời khó nghe. Những thứ này không làm hại được cả thân thể lẫn tâm thức nên ta phải hoan hỷ”. Khi quý vị ngăn chặn sự bất hạnh của quý vị thì quý vị không được cho phép thù hận phát khởi. Do đó, *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Bởi tâm thức không là vật chất
Nên chưa ai hủy được tâm thần
Nó lại kết thật chặt cùng thân thể
Nên nó tổn hao vì nỗi đau thể chất

Sự khinh khi, những lời xúc phạm
Và ngôn từ không mấy thuận tai
Không gây hại được thân thể chất
Vậy sao tâm lại phải hận sân.

Ngài Sha-ra-wa đã dạy:

Bất kể ba vị Geshe Kam-lung-ba, Neu-sur-ba (sNe'u-zur-pa) và Drab-pa (Grab-pa) có nghe thấy gì, điều này chẳng khác với việc nói chuyện với đất và đá, nên các ngài đã trụ trong an lạc. Bởi vì ngày nay, mọi người đều phản ứng rất nhanh chóng với những gì nghe dạy nên họ trở nên bất hạnh.

Khi có người rĩ tai với ngài Shen-don (gShen-ston): “Anh ta đã nói này nói nọ” thì ngài trả lời: “Người ta vẫn nói sau

¹BA271 BCA: 6.52-53.

lung nhà vua. Mi đã phạm tội nói lời chia rẽ, vậy hãy sám hối đi”. [413]

Khi có người nói với hành giả Shay-rap-dor-jay (Shes-rab-rdo-rje) rằng: “Người ta đang nói chuyện về chúng ta và nói rằng các thị giả của chúng ta quá thả lỏng” thì ngài trả lời: “Đấy, chuyện nói của con người sẽ đề cập về con người, họ sẽ nói về điều gì khác được?”. Từ đó, người đó ngưng hoàn toàn không còn nói lời chia rẽ nữa.

Phản biện: Khi có người khinh khi tôi chẳng hạn, những người khác sẽ không thích tôi, nên, đây là lý do làm tôi phiền về chuyện đó.

Đáp: Điều này sẽ có phần đúng nếu việc không ưa thích quý vị của người khác là nhằm hại quý vị. Đẳng này, việc họ không ưa quý vị chẳng động chạm gì đến quý vị, vậy hãy thôi phiền não đối với sự khinh khi của người khác. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Việc người khác không ưa thích ta
Không thể nào làm hủy hoại ta
Trong kiếp này cả những kiếp sau.
Tại sao ta cảm thấy bất mãn?

Phản đối: Dĩ nhiên là việc họ không ưa tôi không làm hại được tôi nhưng lệ thuộc vào chuyện đó tôi có thể bị ngăn trở trong việc tiếp nhận các thứ từ họ, nên tôi sẽ nổi giận những kẻ khinh thị, mắng mỏ hay nói lời khó nghe đối với tôi.

Đáp: Cho dù quý vị có tiếp nhận các phẩm vật từ họ, quý vị vẫn phải để chúng lại trên cõi đời này trong khi tội lỗi sân hận sẽ theo quý vị. Do đó, trong hai lựa chọn – giữa hai điều: chết yểu

¹BA272 BCA: 6.54.

trong khôn khó cô độc hoặc sống lâu một cách không đúng đắn – lựa chọn thứ nhất sẽ tốt hơn.

Ngay cả khi tiếp nhận được các phẩm vật của họ và sống lâu, quý vị sẽ vẫn phải chết bởi vì quý vị chưa thoát khỏi luân hồi. Vào thời điểm lia đời, thật chẳng có chi khác nhau giữa việc quý vị đã vui sống một trăm năm hay vui sống mới chỉ có một năm vì hai trường hợp này không có gì nhiều hơn việc đơn thuần chỉ là các đối tượng của trí nhớ; và, vào lúc đó, thật không hề có đem lại sự khác biệt nào cho hạnh phúc và đau khổ của quý vị. Điều này tương tự như cách thức mà trong một giấc mơ, sự trải nghiệm về sung sướng không khác biệt chút nào trong phương diện hạnh phúc hay đau khổ của quý vị khi tỉnh giấc.

Khi quý vị quán chiếu như vậy và thôi bám luyến lợi lộc và danh dự, quý vị sẽ không trở nên buồn phiền vì những lời khó nghe và sự khinh bỉ. Quý vị không quan tâm đến việc trở nên người đặc biệt trong ánh mắt người khác, nên, quý vị sẽ không đánh mất sự toại ý của quý vị. Do đó, *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Dẫu không thích bị khinh khi và tương tự
Vì chúng ảnh hưởng sự thịnh vượng của ta
Ta bỏ lại những thành đạt trên đời
Nhưng chắc chắn là mang theo tội lỗi. [414]

Chẳng thà ta chết tốt hôm nay
Còn hơn sống dai đời sai lạc.
Kẻ như ta có thể sống lâu
Nhưng sau đó chỉ là khổ đau của cái chết.

Ai đó có thể tỉnh con mơ
Sau khi thấy hạnh phúc cả trăm năm;

¹BA273 BCA: 6.55-59.

Kẻ khác có khi tỉnh giấc
Chỉ thấy mình hạnh phúc trong phút giây.

Với cả hai, khi vừa tàn giấc mộng
Hạnh phúc kia cũng không thể quay về
Thời khắc lia đời hầu như thế đó
Dẫu đời người có ngắn hay dài lâu.

Sau khi thủ đắc thật nhiều thứ
Ta có khi vui hưởng thật khá lâu
Nhưng rồi đó tựa khi người gặp cướp
Lúc lia đời ta trần trụi và trắng tay.

(b'') Ngưng cả sự không ưa thích thành công của những người gây hại lẫn việc vui mừng khi họ gặp rắc rối

Hãy quán chiếu như sau: “Sau khi tôi đã phát tâm Bồ-đề vì mục đích hoàn thành lợi lạc và hạnh phúc của tất chúng sinh, tôi lại sân hận với người gây hại khi họ có được hạnh phúc riêng. Sau khi tôi đã nói rằng ta muốn cho mọi chúng sinh thành Phật thì tôi lại không hạnh phúc khi người gây hại có được dù rất ít thịnh vượng và danh dự. Điều này thật là vô cùng mâu thuẫn”. Quý vị phải loại bỏ sự ganh ghét đối với mọi thành tựu của người khác và cảm thấy hoan hỷ từ trong tâm tâm. Nếu không, tâm Bồ-đề của quý vị và sự thành tựu lợi lạc và hạnh phúc của chúng sinh không là gì cả ngoại trừ lời lẽ suông. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²⁷⁴

Vì người muốn chúng sinh đều hạnh phúc
Nên người đã phát tâm cầu giác ngộ.
Nhưng khi họ tự tìm ra phúc hạnh
Sao với người, người lại nảy hận thù?

Nếu người muốn cho chúng sinh lợi lạc
Thành tựu Phật quả, ba cõi tôn nghiêm,
Sao người lại khổ đau khi được thấy

Mối lợi danh dầu nhỏ nhất của người

Khi một thân nhân tìm nơi trợ giúp
Với người này, người tất phải chăm nom—
Làm đối tượng lo toan và rộng lượng
Người có hận không, thay vì hoan hỷ?

Nếu không muốn chúng sinh được điều nhỏ
Sao có thể ước họ giải thoát đây?
Và ở đâu là tâm cầu bến giác
Của những ai hận người thành đạt?[415]

Dù kẻ thù được vật chi từ người khác
Hay vật đó vẫn ở tại mạnh thường quân
Nó vẫn không là vật của người, sao giận dữ
Bất kể rằng được hay chẳng được cho?

Các ác ý của quý vị, vui mừng khi kẻ thù của quý vị gặp rắc rối hay mong muốn sự hủy hoại của họ, ngay cả khi không thể làm hại họ, chúng chỉ mang đến đau khổ đến cho chính quý vị mà thôi. Tuy nhiên, nếu ác ý như thế đã gây hại họ, quý vị nên chấm dứt nó hoàn toàn. Trong khi quán chiếu rằng khuyết điểm này sẽ làm tổn hại quý vị và người khác. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Khi kẻ thù của ta đau khổ
Có gì để ta lại hài lòng?
Những ước muốn đơn lẽ của ta
Sẽ chẳng khiến họ thành tai hại.

Cả khi nếu ước muốn đó làm ai đau khổ
Thì điều gì đây khiến ta lại hài lòng?

¹BA275 BCA: 6.87-89.

Nếu ta bảo ta sẽ trở nên thỏa mãn
Thì còn chi có thể gây thất bại hơn.

Một khi ta mắc lưới câu sắc nhọn, khủng khiếp
Của những ngư phủ – những phiến não kia,
Chắc chắn ta sẽ bị lược bởi âm binh
Trong chiếc bình dành cho chúng sinh âm phủ.

Quý vị sẽ cảm thấy bất hạnh nếu quý vị nhìn một cách tuyệt đối về các chướng ngại không mong mỗi xảy ra cho các sự việc mong muốn của quý vị và bạn bè, các sự việc xảy ra trong các hướng mà mình không muốn có, cũng như là các thuận lợi xảy đến cho sự thịnh vượng của những kẻ thù. Nếu điều bất hạnh này gia tăng thì quý vị sẽ trở nên thù địch. Nếu quý vị kết thúc sự không ưa thích một cách tuyệt đối đối với ba điều trên thì quý vị sẽ ngăn chặn được bất hạnh. Một khi quý vị làm được như vậy, quý vị sẽ không còn cảm xúc thù địch. Do đó, hãy xua tan sự không ưa thích một cách tuyệt đối từ các điều này bằng cách dùng lập luận đã giảng giải ở trên. Hãy dùng nhiều tiếp cận để ngưng cơn giận vì nó là một lỗi lầm to tát.

Những giáo huấn nói trên – bao gồm những dòng lập luận của chư Phật và chư Bồ-tát đã trình bày ở trên – trang bị cho quý vị những kỹ năng để đánh bại kẻ thù lớn nhất của quý vị: sân hận. Chúng bao gồm việc tranh luận về chính phiền não của quý vị và việc nhìn vào bên trong chính mình. Khi quý vị phân tích kỹ càng với tuệ giác phân biệt và ngưng sân hận qua sự lập luận chi tiết, quý vị sẽ ngăn chặn được nhiều loại sân hận khác nhau và quý vị trở nên nhẫn nhục trong nhiều phương diện.[416] Bởi vì đây là một trải nghiệm có được nhờ việc thấu suốt được hiểu biết vốn sử dụng lập luận không sai sót để nắm bắt ý nghĩa của các kinh điển đúng đắn, nó sẽ lưu lại một tập khí cực kỳ ổn định.

Những ai phản bác thiên quán phân tích với tuệ giác phân biệt là những người phản bác toàn bộ việc nhập Bồ-tát hành vĩ đại như

vậy. Hãy hiểu rằng sự phản bác đó là chương ngại tội tệ nhất cho việc dùng cuộc đời nhân nhĩ vì lợi ích của mình và tha nhân. Hãy tránh xa nó ra kéo không quý vị sẽ bị ô uế.

(2') Phát triển sự nhẫn nhục chấp nhận khổ đau

Việc phát triển sự nhẫn nhục chấp nhận khổ đau có ba nội dung:

1. Lý do phải dứt khoát chấp nhận khổ đau
2. Cách thức phát triển sự chấp nhận
3. Giải thích chi tiết từ các quan điểm của các nền tảng

(a'') Lý do phải dứt khoát chấp nhận khổ đau

Nhập Bồ-đề Hành Luận dạy rằng:¹

Nhân của hạnh phúc chỉ đôi khi xảy đến
Nhân của đau khổ lại xuất hiện thường xuyên.

Bởi vì quý vị liên tục trải nghiệm với loại khổ đau nào đó phù hợp với mình, dứt khoát là quý vị phải biết cách đem nó vào với đường tu. Nếu không, như đề cập trong *Bồ-tát Học Luận*, hoặc là quý vị sẽ khởi sinh thù hận hoặc là quý vị trở nên nản chí đối với việc tu tập; mỗi tình huống đều gây trở ngại cho việc dụng công của mình vào đức hạnh.

Hơn nữa, một số khổ đau sẽ do người khác tạo ra, một số khổ đau lại do nghiệp trước đây của quý vị, dù quý vị có nỗ lực hay không trên lộ trình tu. Một số khổ đau, như sẽ được giải thích dưới đây, xảy ra khi quý vị xúc tiến hành vi thiện đức và sẽ không xuất hiện khi quý vị không tiến hành việc này. Trong thời gian này, quý vị không thể nào xua tan các khổ đau chắc chắn được tạo ra bởi nghiệp lực từ trước và các duyên tức thời. Quý vị phải chấp nhận chúng khi chúng khởi hiện bởi vì (1) nếu quý vị không thực hiện điều này thì bên cạnh khổ đau chính, quý vị

¹BA276 BCA: 6.12ab.

sẽ có thêm khổ đau do sự lo âu phát sinh bởi chính các ý tưởng của mình và khi đó đau khổ sẽ trở nên rất khó chịu đựng; (2) nếu quý vị chấp nhận khổ đau thì quý vị để đau khổ chính xảy ra, không dùng nó lại nhưng quý vị sẽ không bao giờ khổ đau do lo lắng vốn tạo ra sự bất cập quá mức khi quý vị tập trung lên khổ đau chính; và (3) bởi vì quý vị sử dụng một phương tiện để đem khổ đau chính vào đường tu, quý vị sẽ làm vui rất nhiều nỗi khổ của mình, nên quý vị có thể chịu đựng được nó. Do đó, phát khởi sự nhẫn nhục chấp nhận khổ đau là vô cùng quan trọng. [417]

(b'') Cách phát triển sự chấp nhận

1. Bác bỏ ý nghĩ cho rằng khi khổ đau xảy đến thì đó là tuyệt đối khó chịu
2. Chứng minh rằng chấp nhận khổ đau là phù hợp

(1'') Bác bỏ ý nghĩ cho rằng khi khổ đau xảy đến thì đó là tuyệt đối khó chịu

Nếu quý vị có thể cứu chữa cho một tình huống trong đó có khổ đau xảy đến thì quý vị không cần cảm thấy rằng nó khó chịu. Nếu quý vị không thể cứu chữa được, thì thật vô ích để thấy nó khó chịu, nên không cần thiết để cảm thấy thế, hay thật là không hữu hiệu cho việc không cảm thấy dễ chịu; thậm chí là một sự bất lợi. Nếu quý vị thật thiếu nhẫn nhục, thì chỉ một chút khổ đau thôi cũng vô cùng khó cho quý vị chịu đựng được, trong khi nếu quý vị giảm thiểu sự thiếu nhẫn nhục thì quý vị có thể chịu được khổ đau to tát. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Nếu có cách đối trị
Thì sao lại khó chịu?
Nếu không có cách để trị
Thì khó chịu ích chi?

¹BA277 BCA: 6.10, 6.16.

Lại nữa:

Ta sẽ nhần nhục với
Nóng, lạnh, gió và mưa
Bệnh tật, giam cầm, đánh đập ...
Nếu không: tai họa tăng thêm.

(2'') Chứng minh rằng chấp nhận khổ đau là phù hợp

1. Quán chiếu về các phẩm tính tốt của khổ đau
2. Quán chiếu về các thuận lợi của sự chịu đựng gian khó của khổ đau
3. Cách thức mà việc chịu đựng khổ đau không khó nữa nếu mình từng bước làm quen với nó, bắt đầu với khổ đau nhỏ

(a) Quán chiếu về các phẩm tính tốt của khổ đau

Khổ đau có năm phẩm tính tốt: (1) *Phẩm tính thúc giục quý vị bước nhanh đến giải thoát.* Lý do là bởi vì nếu quý vị không khổ đau thì quý vị sẽ không phát triển quyết tâm thoát khổ. (2) *Phẩm tính đẹp bỏ kiêu mạn.* Lý do là vì khi khổ đau giáng xuống quý vị thì nó sẽ giảm bớt thái độ độc tôn của quý vị. (3) *Phẩm tính khiến quý vị xa lánh tội lỗi.* Lý do là vì những tâm trạng đau đớn mà quý vị trải nghiệm khởi sinh từ bất thiện, do đó, nếu không muốn các hậu quả thì quý vị phải tránh các nhân của chúng. (4) *Phẩm tính khiến quý vị thiết tha nuôi dưỡng thiện đức.* Lý do là vì khi quý vị bị giày vò bởi khổ đau, quý vị sẽ mong cầu hạnh phúc và một khi quý vị đã muốn hạnh phúc rồi thì quý vị sẽ phải nuôi dưỡng những thiện đức vốn là các nguyên nhân của hạnh phúc. [418] (5) *Phẩm tính khởi sinh lòng bi mẫn đối với những ai còn lang thang trong luân hồi.* Lý do là bởi vì sau khi quý vị đã đánh giá về hoàn cảnh của chính mình, quý vị sẽ nghĩ rằng: “Các chúng sinh khác cũng đau khổ như vậy”. Từ năm phẩm tính này và nội dung mà chúng thể hiện, hãy tự nhận thức các phẩm tính tốt khác và không ngừng luyện tâm với ý nghĩ: “Khổ

đau này là một duyên mà ta muốn”. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Bởi vì nếu không có khổ đau, sẽ không có quyết tâm thoát khổ
Hồi tâm thức, mi hãy an trụ một chỗ!

Lại nữa:

Hơn nữa, các phẩm tính khác của khổ đau là
Người dẹp bỏ ngã mạn với sự tỉnh mộng
Phát triển lòng bi mẫn đối với chúng sinh trong luân hồi
Cẩn thận tránh xa tội lỗi và hoan hỷ trong thiện hạnh.

(b)) Quán chiếu về các thuận lợi của sự chịu đựng gian khổ khổ đau

Việc quán chiếu về các thuận lợi của sự chịu đựng các gian khổ khổ đau có hai nội dung:

1. Quán chiếu về các lợi lạc cốt lõi chẳng hạn như sự giải thoát và vv...
2. Quán chiếu về lợi ích của việc xua tan khổ đau bất khả tư lường {đau khổ khôn lường}

(1)) Quán chiếu về các lợi lạc mầu chót như sự giải thoát...

Hãy không ngừng cố định tâm thức với ý nghĩ: “Tôi biết là trong quá khứ, khi trôi lăn trong luân hồi, tôi đã khổ vì những ham muốn tầm thường và những nhu cầu vật vãnh, tuy vậy, tôi đã không đếm xỉa đến nhiều khổ đau, chịu đựng rất nhiều khổ đau không mục đích, vốn sẽ, đến lượt nó, tạo ra vô vàn khổ đau cho tôi trong các kiếp sau. Với điều này, giờ thì tôi biết mình đang xúc tiến công đức vốn sẽ thành tựu bất khả tư lường các lợi lạc

¹BA278 BCA: 6.12cd, 6.21. Có cùng hai trích dẫn trình bày ở LRCM: 115.14; *Đại Pháp* 1:162.

và hạnh phúc cho tôi và cho người khác, nên thật vẫn thích hợp cho tôi việc chấp nhận đau khổ hàng ngàn tỷ lần nhiều hơn trước – nên dĩ nhiên tôi sẽ chấp nhận các đau khổ nhỏ hơn thế”. *Nhập Bò-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Vì tham muốn, ta đà gánh chịu
Thieu đốt vv... trong địa ngục ngàn lần
Vẫn không thành tựu mảy may
Lợi lạc cho ta hay bất kỳ ai khác.

Điều này không hại như trên
Và nó thành tựu được mục tiêu lớn
Nên, việc đứng ở đây chỉ nên hoan hỷ
Trong khổ đau vốn trị lành vết thương cho tất cả chúng sinh.

Như vậy, sau khi quý vị đã quán chiếu về cách mà quý vị đã làm trước đây chỉ là sự khó nhọc vốn không hoàn tất được bất kỳ mục tiêu nào cho chính mình và cho tha nhân, hãy đề cao tinh thần, nghĩ rằng: “Tại sao bây giờ ta lại không chịu đựng khổ nhục để thành tựu mục đích to lớn? Mặc dù, ta đang khổ sở, nhưng thật là tuyệt hảo rằng ta đã tìm ra điều gì đó như thế này để làm”. [419] Hơn nữa, hãy phát triển một thái độ vô úy {không sợ hãi} đối với gian khổ trong lúc suy nghĩ về cách mà quý vị đã bị dẫn dắt sai đường bởi các đạo sư xấu, không có mục đích, theo đó, quý vị chịu đựng các thực hành khổ hạnh, như nhảy trên đỉnh ba, ngồi sát năm ngọn lửa và vv...². Quý vị cũng

¹BA279 BCA: 6.74-75.

²Ngài Tsongkhapa nhắc đến các pháp tu khổ hạnh phổ biến của các vị thầy dạy ngoại đạo – Bà-la-môn – dùng chúng trong việc tẩy nghiệp. Đặc biệt, có pháp sử dụng năm ngọn lửa trong việc tế lễ nhằm thanh tịnh nghiệp chướng. Khái niệm năm ngọn lửa (skt. Panchagni) trong đó 4 ngọn lửa được đốt lên còn ngọn lửa thứ 5 là lửa mặt trời. Xem thêm chi tiết về 5 ngọn lửa: *Panchagni – the*

hãy quán chiếu về việc tự đày đọa của mình với nhiều nỗi khổ sở trong nông nghiệp, thương trường và chiến tranh vì các mục đích thể tục, thấp kém.

(2) Quán chiếu về lợi ích của việc xua tan vô lượng khổ đau

Hãy quán chiếu kỹ càng về sự khác biệt giữa khổ đau ngắn hạn và dài hạn với ý nghĩ: “Một người sắp bị hành hình sẽ vô cùng sung sướng nếu, thay cho việc hành hình, anh ta chỉ bị chặt một ngón tay. Sẽ thật tuyệt làm sao nếu, tương tự vậy, bởi giá trị của một ít khổ đau con người mà tôi có thể vĩnh viễn xua tan khổ đau vô hạn của luân hồi nói chung, và đặc biệt là khổ đau của các tái sinh xấu chẳng hạn như địa ngục vv...”. Nếu quý vị làm tốt thì quý vị sẽ tạo ra dũng khí vô úy đối với gian khó. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Có bất hạnh chẳng nếu một kẻ sắp bị hành hình
Được tha mạng nên chỉ chịu chặt lia tay?
Có bất hạnh chẳng nếu với khổ đau trong đời,
Người lại được rời xa khỏi địa ngục?

(c) Cách thức mà việc chịu đựng khổ đau không còn khó nữa nếu mình từng bước làm quen với nó, bắt đầu với khổ đau nhỏ

Nhập Bồ-đề Hành Luận dạy rằng:²

Chẳng có thứ gì trên đời
Lại không thành dễ khi đã quen.

Bath of Fire. Yoga Magazine Website. Swami Satyasangananda Saraswati. Truy cập 20/11/2011.

<<http://www.yogamag.net/archives/2002/ese02/panch.shtml>>.

¹BA280 BCA: 6.72.

²BA281 BCA: 6.14.

Nên quen dần qua những khổ đau nhỏ
Những khổ đau lớn rồi cũng sẽ vượt qua.

Sau khi quý vị đã xác định tư tưởng chấp nhận khổ đau tựa như chiếc áo giáp, quý vị từng bước pha trộn nó với khổ đau, bắt đầu với loại khổ đau nhỏ. Khi quý vị làm việc này, quý vị sẽ nâng cao một cách vững chắc khả năng chấp nhận khổ đau của quý vị. *Bồ-tát Học Luận* dạy rằng:¹

Một khi người đã tiến triển trước hết qua việc quen chịu đựng với những khổ đau nhỏ, quý vị sẽ quen thuộc với những khổ đau lớn và những khổ đau rất lớn. Ví dụ: Cũng giống như tất cả chúng sinh đều có ý nghĩ rằng khổ đau là hạnh phúc thông qua khả năng của duyên, vậy, quý vị nên duy trì thái độ hoan hỷ mỗi khi trải qua khổ đau bằng cách tập cho quen việc áp dụng tư tưởng hoan hỷ vào những trải nghiệm này.[420]

Về cách thực hành, *Cư sĩ Ugra Ván Kinh* dạy rằng:²

Hãy tự giải phóng tâm mình vốn nhẹ tựa như một miếng bông

Và *Hoa Nghiêm Kinh* dạy rằng:³

Này thiện nữ nhân, để tiêu diệt mọi phiền não, người nên phát triển một tâm thức khó khuất phục.

¹BA282 *Śikṣā-samuccaya* Vaidya 1961b: 101; D3940: Khi 101b6-7.

²BA283 Đoạn trích của *Gr̥ha-paty-ugra-paripṛcchā-sūtra* D63: Nga 26b5-6 là từ *Śikṣā-samuccaya* D3940: Khi 101a6-7.

³BA284 Đoạn trích của *Gr̥ha-paty-ugra-paripṛcchā-sūtra*, D3940: Khi 101a7.

Do đó, quý vị cần sự dũng cảm vốn rất cứng rắn và kiên định; quý vị sẽ không thể nào chấp nhận được khổ đau với một tâm thức mềm yếu.

Nếu thoát đầu quý vị phát triển một mức độ dũng cảm mạnh mẽ, thì ngay cả những khổ đau to tát cũng trở nên hữu ích. Điều này giống như trường hợp các chiến binh lâm trận thấy máu của chính mình để tăng cường dũng khí. Nếu ngay từ lúc đầu, quý vị lại hạ thấp mình và nói rằng: “Tôi chưa từng nghe nói đến một điều như vậy và thậm chí, nếu đã nghe, tôi sẽ không thể làm được một điều như thế” thì ngay cả một chút khổ đau cũng trở thành nguyên nhân kéo quý vị ra khỏi đường tu. Điều này cũng giống như trường hợp các kẻ hèn nhát trông thấy máu của người khác rồi ngã lăn ra bất tỉnh. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Một số, thấy máu của mình
Lại càng trở nên dũng mãnh hơn.
Số khác, trông thấy máu người
Quá đón hèn lăn ra bất tỉnh.
Điều này xuất phát từ một tâm dũng cảm
Hoặc sự hèn yếu của nó.

(c”) Giải thích chi tiết từ các quan điểm của các nền tảng

Vấn: Cho rằng người ta phải chấp nhận khổ đau xảy đến, những khổ đau này đến từ đâu và ta chấp nhận chúng như thế nào?

Đáp: Có tám cơ sở để chấp nhận khổ đau.

1. *Chấp nhận khổ đau dựa trên các đối tượng.* Tăng bào, của bố thí, giường, ghế, thuốc và các nhu yếu phẩm là những vật dụng làm tăng trưởng hạnh kiểm thanh tịnh. Không chút kém vui hay bất mãn, quý vị phải chấp nhận đau khổ phát sinh khi những thứ

¹BA285 BCA: 6.17-1 Sab.

này được bố thí cho quý vị và quý vị phát hiện ra rằng chúng kém về phẩm chất và số lượng hoặc chúng được cho với sự thiếu tôn trọng hoặc sau một thời gian dài trì hoãn.

2. *Chấp nhận khổ đau dựa trên đến những lo âu thể tục.* Tám lo âu thể tục là (1) tổn thất; (2) thất sủng; (3) quả trách hay đồ lỗi; (4) đau đớn; (5) phân rã; (6) tiêu tan; (7) già; (8) bệnh và (9) cái chết của những đối tượng phải chết sau giai đoạn hư hoại. Sau khi quý vị đã phân tích nỗi khổ liên quan đến tất cả hay từng điều nói trên, quý vị sẽ chấp nhận khổ đau.

3. *Chấp nhận khổ đau liên quan đến những hoạt động thể chất.* Bốn hoạt động thể chất là di chuyển, đứng, ngồi và nằm. Khi quý vị đem ngày tịnh hóa tâm mình khỏi các ngăn trở bằng hai hoạt động thứ nhất [di chuyển] và thứ hai [ngồi] trong số bốn hoạt động trên. Tuy nhiên, quý vị không được thư giãn trên nệm, ghế hoặc giường rom hay lá khi không phải lúc.

4. *Chấp nhận khổ đau liên quan đến việc phát huy giáo pháp.* Giáo pháp có thể được phát huy theo bảy cách sau: (1) Tôn thờ và phụng sự Tam bảo; (2) tôn thờ và phụng sự đạo sư; (3) thông hiểu giáo pháp; (4) giảng giải rộng rãi cho người khác giáo pháp mà mình đã thông hiểu; (5) tụng các bài tán với giọng to và rõ; (6) quán chiếu về sự nơi ở cô liêu một cách đúng đắn và (7) tu tập thiền chỉ và thiền quán với sự chú tâm của một thiền giả. Khi quý vị nỗ lực thực hành các điều này thì quý vị chấp nhận những nỗi khổ đang phát sinh.

5. *Chấp nhận khổ đau liên quan đến việc khát thực để sống.* Bảy khía cạnh của lối sống khát thực là (1) quý vị mang ngoại hình xấu vì cạo râu, tóc; (2) quý vị mặc quần áo vá và có màu sắc đơn điệu; (3) quý vị sống khiêm chế không làm theo hành vi của những người thể tục và hành xử theo cách khác với cách của họ; (4) quý vị từ bỏ nghề nông vv... và sống nhờ sự bố thí của người khác, do đó, quý vị sống phụ thuộc người khác; (5) bởi vì quý vị

không tích lũy và sử dụng vật chất đạt được nên quý vị nhận của bố thí, như tăng y và vv..., từ người khác suốt cuộc đời quý vị; (6) bởi vì từ bỏ việc gân gũ xác thịt nên quý vị quay lưng đi với những ham muốn thế tục cho đến khi quý vị lìa bỏ cõi đời này; và (7) bởi vì quý vị từ bỏ việc múa hát, cười cợt và những thứ tương tự nên quý vị quay lưng đi với thú vui thế tục cho đến khi quý vị lìa bỏ cõi đời này nhằm xa lìa bạn bè, những người đồng hành thân thuộc, bạn từ lúc trẻ thơ và tương tự cũng như các thú tiêu khiển và hoan lạc. Quý vị chấp nhận sự khổ đau dựa trên những thứ này. [422]

6. *Chấp nhận khổ đau liên quan đến sự mệt nhọc do nỗ lực tinh tấn.* Quý vị phải chấp nhận sự khổ đau phát sinh từ những xáo trộn, gian khó và sự mệt nhọc về thể xác và tinh thần trong lúc quý vị đang nỗ lực tu tập thiện đức.

7. *Chấp nhận khổ đau liên quan đến sự hoạt động vì lợi lạc của chúng sinh.* Có mười một hoạt động vì lợi lạc của chúng sinh; quý vị phải chấp nhận sự khổ đau phát sinh từ những hoạt động này.¹

8. *Chấp nhận khổ đau liên quan đến những nhiệm vụ hiện tại.* Quý vị phải chấp nhận sự khổ đau phát sinh từ những nhiệm vụ của một người xuất gia, chẳng hạn như công việc liên quan bình bát, tăng y, vv... hoặc công việc của người chủ gia như công việc hoàn hảo ngoài đồng, trong kinh doanh, của một viên chức chính phủ vv....

¹Theo Sopa Rinpoche thì tựa đề của phân mục này là *Nhẫn Nhục Về Sự Xác Tín vào Thực Tại*. Ở đây ý giảng chính là tri kiến về Nhân Quả (hay Duyên Khởi). Về nội dung hoàn toàn phù hợp với nội dung trên. *Steps on the Path to Enlightenment*. P412. Lhundub Sopa. Wisdom. 2008.

Ngay cả khi quý vị đã bị tác động của bất kỳ khổ đau nào khởi lên phụ thuộc vào tám cơ sở này, hãy đừng buông bỏ thái độ hoan hỷ tinh tấn chịu đựng từng loại khổ đau một. Quý vị hành động vì mục đích giác ngộ, hãy hoan hỷ đừng để những khổ đau như vậy trở thành chướng ngại khiến quý vị thoái lui sau khi quý vị đã dần bước.

(3') Phát triển nhẫn nhục về sự xác tín vào giáo pháp¹

Phát triển nhẫn nhục về sự xác tín vào giáo pháp có nghĩa là phát khởi lòng nhẫn nhục về việc giữ tín tâm. Có tám đối tượng:

1. *Đối tượng tín tâm*: Đây là những phẩm tính tốt của Tam bảo.
2. *Đối tượng cần được thực chứng*: Đây là thực tại của hai loại vô ngã {nhân vô ngã và pháp vô ngã}.
3. *Đối tượng mong cầu*: Đây là ba đại lực của chư Phật và chư Bồ-tát – gồm năng lực trí tuệ siêu việt, năng lực của sáu Ba-la-mật-đa và năng lực nội tại {Phật tánh}.
4. *Đối tượng cần được tiếp nhận*: Đây là mong muốn bao gồm cả nguyên nhân – hành vi thiện đức – lẫn hậu quả của những thiện hạnh này.
5. *Đối tượng cần được loại bỏ*: Đây là ước muốn xa lìa cả nguyên nhân – hành vi sai lạc – lẫn hậu quả của những hành vi này.
6. *Đối tượng thiên định là mục đích cần thành tựu*: Đây là sự giác ngộ.
7. *Đối tượng thiên định là phương tiện để thành tựu mục đích*: Đây là tất cả những lộ trình tu tập với tâm Bồ-đề.
8. *Đối tượng của việc tu tập tiếp theo thông qua tu học và phân tích*: Theo ngài Dro-lung-ba (Gro-lung-pa) thì điều này là lĩnh vực của những điều để am hiểu, như là vô thường² và vv....

¹BA285 BCA: 6.17-1 Sab.

²Ngài Lhundub Sopa giảng thêm vài tri kiến cần nắm bắt là sự phân định rõ ràng giữa vô thường hay thường hằng, giữa hạnh phúc hay

[423] Chương “Truyền thừa Uy dũng” (Bala-gotra-parivarta) trong *Bồ-tát Địa* đề cập về đối tượng thứ tám này thì giáo pháp tối thượng – bao gồm mười hai loại kinh điển và vv... – do đó, tôi nghĩ rằng quý vị phải lấy nó làm đối tượng {của việc tu học}.

Phương cách xây dựng tín tâm là trở nên xác tín về các đối tượng này theo như chúng vốn là và rời quán chiếu chúng thường xuyên, am hiểu chúng mà không có mâu thuẫn.

Theo nội dung của *Bồ-tát Địa*, tôi đã xác định một hệ thống tám cơ sở liên quan đến nhẫn nhục chấp nhận khổ đau và tám đối tượng liên quan đến nhẫn nhục xác tín giáo pháp. Đặc biệt, có nội dung chi tiết của nhẫn nhục về sự xác tín vào giáo pháp.

(d') Cách tu tập

Khi tu tập bất kỳ loại nhẫn nhục Ba-la-mật-đa nào, cũng cần kết hợp với sáu phạm trù tối thượng và tất cả sáu Ba-la-mật-đa. Điều này cũng giống như lời giảng giải trước đây, ngoại trừ bố thí nhẫn nhục có nghĩa là xác lập người khác trong nhẫn nhục Ba-la-mật-đa.¹

(e') Tóm tắt

Hồi tưởng và tu tập tâm Bồ-đề – tức nền tảng của Bồ-tát hạnh – là gốc rễ của ước muốn để xác lập tất cả chúng sinh trong một sự nhẫn nhục mà ở đó ô nhiễm bị đoạn diệt. Sau khi quý vị đã vững vàng nâng cao Bồ-đề tâm này, hãy phát nguyện tu tập nhẫn nhục của các hành vi Bồ-tát ở các địa cao và luyện tâm trên cơ sở ấy. Hãy phân biệt cách tu tập nhẫn nhục của một Bồ-tát sơ địa và rời tu học một cách phù hợp. Nếu quý vị phạm giới như đã giải thích thì quý vị phải nỗ lực sám hối. Nếu quý vị bỏ qua việc phạm giới trong lúc tu tập các rèn luyện này, quý vị sẽ

bất hạnh, thiện hay bất thiện ... vân vân. *Steps on the Path to Enlightenment*. P413. Lhundub Sopa. Wisdom. 2008.

¹BA287 LRCM: 371.13.

bị liên tục hoen ố bởi nhiều hành vi sai lạc lớn lao và ngay cả trong những kiếp sau, việc tu tập Bồ-tát hạnh tuyệt diệu của quý vị sẽ cực kỳ khó khăn. Thấy được tinh túy của đường tu là tối thượng, hãy tu tập tức khắc những gì có thể và khắc ghi ý định sẽ tu tập những gì quý vị chưa thể tu tập trong lúc này. Nếu quý vị thực hiện điều này thì, như đã dạy trong *Đồng Tử Vấn Kinh*, quý vị sẽ thành tựu nhãn nhục Ba-la-mật-đa với ít khó khăn và khổ đau. [424]

Chương 13: Tinh Tấn¹

- (iv) Cách thức tu tập tinh tấn Ba-la-mật-đa
 - (a') Tinh tấn là gì?
 - (b') Cách bắt đầu tu tập tinh tấn
 - (c') Phân loại tinh tấn
 - (1') Các Phân loại thực tế
 - (a'') Tinh tấn như áo giáp
 - (b'') Tinh tấn huân tập công đức
 - (c'') Tinh tấn của hành vi vì lợi lạc của chúng sinh
 - (2') Phương pháp phát triển tinh tấn
 - (a'') Loại trừ các duyên {điều kiện} không thuận lợi ngăn trở tinh tấn
 - (1'') Nhận diện những yếu tố không tương thích với tinh tấn
 - (2'') Vận dụng phương pháp để loại bỏ những yếu tố không tương thích
 - (a)) Ngưng thói lười biếng trì hoãn
 - (b)) Ngưng tham luyến vào những hoạt động thấp kém
 - (c)) Ngưng chán nản hay tự khinh miệt
 - (1)) Ngưng chán nản về mục tiêu
 - (2)) Ngưng chán nản về các phương tiện để đạt mục đích
 - (3)) Ngưng chán nản bởi vì bất kể người ở đâu đều là nơi để tu tập
 - (b'') Thu thập các năng lực của sự thuận duyên
 - (1'') Phát triển năng lực của ước nguyện

¹Thuật ngữ *tinh tấn* dùng ở đây có một hàm ý quan trọng là đặc tính tiến triển đều đặn không ngừng một cách hoan hỷ bất kể mọi khó khăn chướng ngại để thành tựu mục tiêu cuối cùng. Trong bộ sách này, thuật ngữ *tinh tấn* sẽ theo ý này.

- (2'') Phát triển năng lực của kiên định
- (3'') Phát triển năng lực của hoan hỷ
- (4'') Phát triển năng lực của ngừng nghỉ
- (c'') Căn cứ vào việc loại bỏ những duyên không thuận lợi và huân tập thuận duyên, hãy chuyên chú tinh tấn
- (d'') Cách thức vận dụng tinh tấn để đưa thân và tâm vào trạng thái hoạt dụng {trạng thái hoạt động tốt}
- (d') Cách tu tập
- (e') Tổng kết



(iv) Cách thức tu tập tinh tấn Ba-la-mật-đa

Phân này có năm nội dung:

1. Tinh tấn là gì?
2. Cách thức bắt đầu tu tập tinh tấn
3. Phân loại tinh tấn
4. Cách thức tu tập
5. Tổng kết

(a') Tinh tấn là gì?

Khi quý vị chú tâm vào một điều thiện đức {công đức} thì tinh tấn là sự hứng khởi dành cho thiện đức này. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Tinh tấn là gì? Đó là sự hỷ lạc trong thiện đức,

Bồ-tát Địa giải thích rằng đó là một trạng thái tâm thức không sai sót vốn hứng khởi trong việc tích lũy thiện đức và làm việc vì lợi lạc của chúng sinh cùng với hoạt động về thân, khẩu, ý mà trạng thái tâm thức này thúc đẩy.

¹BA288 BCA: 7.2a.

(b') Cách bắt đầu tu tập tinh tấn

Hãy thường xuyên quán chiếu về các lợi ích của tinh tấn và những khuyết điểm của việc không làm thế, vì quý vị sẽ phát triển tinh tấn nếu quý vị tự tập cho quen thuộc với sự quán chiếu này. Về các lợi ích của nó, *Thâm Tâm Tỉnh Giác Đại thừa Kinh* dạy rằng:¹

Hãy luôn dựa vào tinh tấn tôn nghiêm,
Vốn xua tan mọi đau khổ, tối tăm,
Vốn là nền tảng của giải thoát khỏi các giới khổn cùng,
Và vốn được mọi Phật-đà tán thán.

Những ai thường tinh tấn
Không khó khăn hoàn tất mọi công trình
Cho đâu là điều thế tục hay siêu thế.
Ai thiện tri lại nản lòng do tinh tấn?

Ai nêu cao giác ngộ của Phật-đà,
Biết sai sót của thờ ơ và mê ngủ,
Và liên tục kiên gan cùng hừng khởi.
Vậy cho nên ta đã dẫn dắt họ.

Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận cũng dạy rằng:²

Tinh tấn là thiện đức tối cao
Dựa vào đó, người có phần còn lại.
Qua đó người đạt đại hỷ lạc
Cả thành tựu thế tục và siêu thế.

¹BA289 *Ārya-adhyāśaya-saṃcodana-nāma-mahāyānā-sūtra*, {*Thâm Tâm Tỉnh Giác Đại Thừa Kinh*} D69: Ca 147b5-7.

²BA290 MSA: 16.65-66,70.

Với tinh tấn, người đạt các thú vị mong ước trong đời
Thủ đắc được thanh tịnh tối hậu
Được giải thoát, vượt xa tầm nhìn về các hoại uẩn
Và đạt Phật quả, sự giác ngộ tối cao. [425]

Và nữa:

Người nào có tinh tấn
Thì không bị giáng hạ
Bởi thịnh vượng, phiền não
Nản chí hay thành đạt nhỏ.

Bồ-tát Địa cũng dạy rằng:¹

Bởi vì chính tinh tấn, chứ không phải điều chi khác, là nguyên nhân nền tảng và tối cao cho sự thành tựu đứng đắn của các phẩm tính thiện đức của một vị Bồ-tát nên các Như Lai đã chỉ ra và tuyên thuyết rằng: “Tinh tấn là điều dẫn đến việc chứng đắc giác ngộ toàn hảo, vô thượng”

Tập Bồ-tát Học Luận cũng dạy rằng:²

Nếu người hoàn toàn không mỗi mảy và có tinh tấn Ba-la-mật-đa thì chẳng có gì mà người không đạt hay thành tựu được.

Và:

Chỉ đến cả phi nhân cũng hoan hỷ giúp
Người thành tựu tất cả các loại thiên định
Và tận dụng đêm ngày một cách hiệu quả.
Các công đức huân tập không bị sa sút

¹BA291 Bbh, Wogihara 1971:201; D4037: Wi 108a4-5.

²BA292 PS: 4.2cd, 4.41cd-42; D3944: Khi 226b4-5, 228b3-4.

Và các mục đích của người vượt trên việc của loài người
Sẽ nở rộ như liên hoa xanh lam¹.

Về những khuyết điểm do không có tinh tấn Ba-la-mật-đa, *Hải Long Vương Vấn Kinh* dạy rằng:²

Việc giác ngộ của những kẻ lười biếng là vô cùng xa xôi và cách biệt. Kẻ lười biếng thiếu tất cả các Ba-la-mật-đa, từ bố thí đến trí huệ. Kẻ lười biếng không hành động vì lợi lạc của người khác.

Và *Diệu Pháp Chánh Niệm Hiện Tại* cũng dạy rằng:³

Những ai có thói biếng nhác
Nền tảng duy nhất của khổ đau
Kẻ nào cảm thấy chây lười
Thiếu thôn tất cả các thiện tánh.

Cho nên, nếu quý vị thiếu tinh tấn thì quý vị sẽ bị lười biếng chi phối và sẽ thiếu hụt tất cả các phẩm tính thiện đức; do đó, quý vị sẽ đánh mất mọi mục đích tạm thời và tối hậu của con người⁴.

¹Tên Phạn (được trình bày trong nguyên bản Anh ngữ) của loại hoa sen xanh lam này là Utpala. Nó biểu tượng cho sự thuần tịnh. Hoa sen này thường thấy trình bày trong các thangka (tranh Phật giáo Tây Tạng dùng trong tu tập và thờ phụng), trên tay của các vị Tārā chẳng hạn.

²BA293 *Ārya-sāgaramati-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, {*Hải Long Vương Vấn Kinh*} D152: Pha 40a5-7.

³BA294 *Sad-dharmānusmṛty-upasthāna*, {*Diệu Pháp Chánh Niệm Hiện Tại*} D287: Ya 128a6.

⁴Xin nhắc lại mục đích tạm thời là có đủ thiện nghiệp để không bị đọa sinh vào các cõi thấp (bao gồm súc sinh, ngạ quỷ và địa ngục) và để có đủ duyên tiếp tục tu tập và mục đích tối hậu là đạt giác ngộ.

(c') Phân loại tinh tấn

Phân này có hai nội dung:

1. Phân loại thực tế
2. Phương pháp phát triển tinh tấn [426]

(1') Phân loại thực tế

1. Tinh tấn như áo giáp
2. Tinh tấn trong tích lũy công đức
3. Tinh tấn trong hành động vì lợi lạc của chúng sinh

(a'') Tinh tấn như áo giáp

Khi chư Bồ-tát tinh tấn, trước khi tự mình chủ động hành sự, các ngài mặc áo giáp với một tư tưởng húng khởi ban đầu như là: “cho đến tập hợp của một ngàn tỷ của ba *bất khả tư lường đại kiếp lượng* mà mỗi thời kỳ này bao gồm số ngày dài như một ngàn đại kiếp¹, ta sẽ không buông lơi việc thực hành tinh tấn. Vì mục đích giảm thiểu khổ đau của mỗi một chúng sinh, ta sẽ hoan hỷ trụ lại chỉ như một chúng sinh ở địa ngục cho đến ngày ta đạt được Phật quả. Bởi vì ta nỗ lực trong phương cách này cho mục đích toàn giác, nên có gì cần thiết để bàn sự tinh tấn của ta qua một thời lượng ngắn hơn hay lúc đối diện với khổ đau nhỏ hơn?”.

¹Mỗi đại kiếp sẽ tương đương với một chu kỳ thành, trụ, hoại, diệt của vũ trụ. Mỗi chu kỳ thành hay trụ hay hoại hay diệt của vũ trụ bằng một trung kiếp (tức một đại kiếp bằng 4 trung kiếp); và mỗi trung kiếp bao gồm 20 tiểu kiếp. Vậy, lượng thời gian ghi bên trên tương ứng với 3 A-tăng-kỳ kiếp. Tuy nhiên, về thời lượng chính xác và cách đặt tên của chúng còn tùy theo sự định danh của kinh luận cụ thể nên có thể có khác nhau. Theo như giải thích của Geshe Sopa thì chu kỳ bất khả tư lường kiếp lượng (hay một A-tăng-kỳ kiếp) này tương ứng với 10 lũy thừa 60 của một kiếp lượng. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol 3. P426. Lhundub Sopa. Wisdom. 2008.

Đó là sự tinh tấn tựa như áo giáp. Một vị Bồ-tát dẫu ngay cả ước nguyện hay chỉ có tín tâm vào sự tinh tấn cũng sẽ tiến tu vững chãi; cần thêm bao nhiêu nữa để cho một người vốn được trang bị sự tinh tấn này, cho rằng vị Bồ-tát đó đang nuôi dưỡng vô lượng các nguyên nhân cho việc tinh tấn vì mục tiêu giác ngộ vô thượng. *Bồ-tát Địa* dạy rằng đối với một người như vậy thì tuyệt nhiên không có hành động nào vì người khác hay vì sự giác ngộ lại có thể gây nản chí hay gian khó. Khi quý vị đã trở nên đủ duyên với một tâm thức như vậy, dứt khoát là nó sẽ trở thành nhân khai mở tiềm năng của quý vị đối với Đại Thừa; do đó, hãy tu tập điều đó.

Về sự tinh tấn như áo giáp. *Tập Bồ-tát Học Luận* dạy rằng:¹

Trong nhiều kiếp lượng như số giọt nước của biển,
Kiếp lượng trong đó các năm được tạo thành
Từ những ngày dài, đêm thâu ngang bằng nhau
Thậm chí bằng cả khoảng thời gian của luân hồi,

Ngươi một lần phát khởi tâm Bồ-đề tối thượng.
Dẫu ngươi phải hoàn tất mọi huân tập khác
Ngươi không thối chí nhờ lòng bi mẫn của mình,
Và đạt giác ngộ siêu phàm mà chẳng hề chùn bước.[427]

Để tạo ra áo giáp vô cùng kiên định này
Trong khi việc xem nhẹ khổ đau luân hồi của ngươi
Được tuyên hứa thi hành đứng đắn trước tiên
Cho kẻ hùng anh trì giữ lòng bi mẫn

Hơn nữa, ngay cả nếu quý vị mất một trăm ngàn năm để một lần phát khởi tâm Bồ-đề và để diện kiến một vị Phật, nơi mà một năm ở đây bao gồm mười hai tháng, mỗi tháng có ba mươi ngày

¹BA295 PS: 4.5-7; D3944: Khi 226b6-227a1.

và mỗi ngày dài như khoảng thời gian từ vô thủy luân hồi đến nay; và ngay cả khi quý vị tiêu tốn khoảng thời gian này nhân với số lượng cát sông Hằng để hiểu biết về tâm thức và ứng xử của một chúng sinh; thì một cách tương tự, quý vị phải đến được chỗ thấy biết tâm thức và ứng xử của tất cả chúng sinh. *Vô Tận Ý Đại thừa Kinh* {skt. *Ārya-akṣayamati-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra*} dạy rằng chiếc áo giáp ngoan cường là chiếc áo giáp không mệt mỏi; đây là tinh tấn Ba-la-mật-đa tựa áo giáp có phẩm chất cao nhất.

Tóm lại, nếu quý vị có thể phát khởi một thái độ duy nhất như vậy, quý vị sẽ có thể dễ dàng hoàn tất các tích lũy vô lượng và tịnh hóa được vô số vô minh. Việc này trở thành nguyên nhân tối thắng cho sự bất thoái chuyển; chỉ bởi tâm hỷ lạc bất kể mất bao lâu thời gian, quý vị sẽ nhanh chóng thành Phật. Những ai muốn thành Phật trong một thời gian ngắn nhưng lại chẳng hoan hỷ chút nào trong những vô hạn hành vi và trong khoảng thời gian rất dài cần thiết sẽ mất thời gian rất dài để đạt Phật quả vì họ thất bại để làm sinh khởi được dũng khí tuyệt vời của chư Bồ-tát.

Sau khi đã khoác áo giáp như thế, quý vị tinh tấn đối vì hai mục đích: huân tập công đức {thiện hạnh} và hành động vì lợi ích của các chúng sinh.

(b") Tinh tấn trong tích lũy công đức

Tinh tấn trong huân tập công đức là tự mình áp dụng tu tập sáu Ba-la-mật-đa để hoàn tất chúng một cách phù hợp.

(c") Tinh tấn hành động vì lợi ích của chúng sinh

Tinh tấn trong hành vi vì lợi ích của chúng sinh là việc tự mình áp dụng đúng đắn tu tập về mười một hoạt động vì lợi ích của tha nhân.¹

(2') Phương pháp phát triển tinh tấn

Như đã giảng giải bên trên, bởi vì quý vị tạo lập, duy trì và tăng trưởng tất cả thiện hạnh của hai bồ tư lương trong sự phụ thuộc vào tinh tấn, nên tu tập phát triển nó vô cùng quan trọng. Ta sẽ bàn luận về bản văn *Nhập Bồ-đề Hành Luận* của đại học giả và đại thiện tri thức Tịch Thiên; lưu ý rằng nó thật là đầy đủ và dễ dàng để tìm hiểu cũng như để duy trì tu tập. [428] Phương pháp phát triển tinh tấn này có bốn nội dung:

1. Loại bỏ những điều kiện không thuận lợi ngăn trở tinh tấn
2. Thu thập các năng lực của sự thuận duyên
3. Căn cứ vào việc loại bỏ những duyên không thuận lợi và huân tập thuận duyên, hãy chuyên chú tinh tấn.
4. Cách thức vận dụng tinh tấn để đưa thân và tâm vào trạng thái hoạt dụng.

(a") Loại bỏ những duyên không thuận lợi ngăn trở tinh tấn

Bao gồm hai nội dung:

1. Nhận diện những yếu tố không tương thích với tinh tấn
2. Vận dụng phương pháp để loại bỏ những yếu tố không tương thích

(1") Nhận diện những yếu tố không tương thích với tinh tấn

Có hai yếu tố không tương thích với việc bước vào đạo pháp: (1) Không bước vào đạo pháp mặc dù quý vị thấy rằng mình có thể

¹Mười một hoạt động vì lợi ích của tha nhân là các hành vi Bồ-tát nhằm thỏa mãn mười một nhu cầu của chúng sinh trên cơ sở tạm thời và tối hậu. Mười một nhu cầu này chính là mười một loại chúng sinh đã được nêu trong chương 11. Phần phân loại giới luật. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol 3. P 548. Lhundub Sopa. Wisdom. 2008.

tu tập được và (2) Không bước vào lộ trình tu tập bởi vì quý vị trở nên nản chí với ý nghĩ: “Làm sao ta có thể thực hành pháp như thế được?”. Thực ra thì còn có một lý do khác để không bước vào đạo pháp là bởi vì quý vị không quan tâm đến việc liệu quý vị có khả năng hay không nhưng điều này là không phù hợp ở đây vì lời giảng giải này chỉ dành cho những người đi tìm giải thoát.

Trong yếu tố thứ nhất, có hai khả năng: (1) Quý vị có tật lười biếng trì hoãn với ý nghĩ: “vẫn còn thời gian” và (2) Quý vị không chần chừ trì hoãn, nhưng lại bị choáng ngợp bởi sự tham luyến vào các hoạt động thông thường và thấp kém. Về ý này, *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Các yếu tố không hợp cho tinh tấn
Là lười nhác, tham luyến với những thấp hèn
Và tự khinh bởi do nhục chí.

Các nguyên nhân khiến sinh lười biếng là không ưa thích, tham luyến vào các thú vui thấp kém, tham muốn ngủ nghỉ và thiếu tâm chán ghét luân hồi. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²

Lười biếng có, do tham dục
Từ thiếu hứng thú, ham chơi, ham ngủ;
Và do từ sự thiếu vắng
Lòng chán ghét sinh tử luân hồi.

Một số người cho rằng hai dòng đầu là hình thức biểu thị của lười biếng hơn là nguyên nhân của nó.

¹BA296 BCA: 7.2b-d.

²BA297 BCA: 7.3.

(2'') Vận dụng phương pháp để loại bỏ những yếu tố không tương thích

Có ba nội dung:

1. Ngưng thói lười biếng trì hoãn
2. Ngưng tham luyến vào những hoạt động thấp kém
3. Ngưng chán nản hay tự khinh miệt

(a)) Ngưng thói lười biếng trì hoãn

Điều này liên can đến ba sự quán chiếu về: quý vị suy tưởng rằng thân thể hiện nay của mình đang phân rã nhanh chóng, rằng sau khi chết quý vị sẽ bị đọa sinh xuống các cõi khổ đau và rằng sẽ rất khó khăn để tìm lại một đời sống tốt đẹp như thế này. Hãy quán chiếu các chủ đề này ngăn chặn biếng nhác vốn cho là còn nhiều thời gian; do đó, phát khởi sự xác tín trong tâm thức quý vị rằng chẳng có thời gian để dự trữ. [429] Ba chủ đề quán chiếu này được giảng giải trước đây trong phần nói về loại người có căn cơ thấp¹.

(b)) Ngưng bám luyến vào những hoạt động thấp kém

Quý vị thấy rằng giáo pháp tối thượng là nguồn cội của niềm hỷ lạc vô tận cho kiếp này và những kiếp sau, cũng như thấy rằng mình làm mất đi ý nghĩa lớn lao của nó khi quý vị phân tâm vào các chuyện phiếm và trò vui, vốn là nguồn gốc của nhiều khổ đau vô nghĩa sau này. Hãy quán chiếu điều này và ngưng bám luyến vào đó. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²

Sao người có thể từ bỏ nguồn gốc của niềm vui bất tận
Của niềm hỷ lạc lớn lao, của giáo pháp siêu phàm,
Để tìm vui trong các thú tiêu khiển, và phân tâm
Vốn là nguyên nhân của nhiều đau khổ?

¹BA298 LRCM: 83,98-132; *Great Treatise* 1:124-125,145-175.

²BA299 BCA: 7.15.

(c) Ngưng chán nản hay tự xem thường

Tìm hỷ lạc trong giáo pháp siêu phàm sau khi quý vị không còn lười biếng trì hoãn và ngưng các hoạt động thấp kém thật vẫn chưa đủ; quý vị phải tu tập như một hành giả Đại Thừa. Do đó, nếu quý vị trở nên nản chí với ý nghĩ: “Một người như tôi không đủ sức thực hành được pháp đó” thì quý vị phải loại bỏ sự nản chí này. Ngưng nản lòng hay tự xem nhẹ mình có ba phần:

1. Ngưng chán nản với mục tiêu
2. Ngưng chán nản với phương tiện để đạt mục đích
3. Ngưng chán nản bởi vì bất kể người ở đâu đều là nơi để tu tập

(1) Ngưng chán nản về mục tiêu

Vấn: Nếu mục đích là Phật quả – tức sự đoạn diệt hoàn toàn các sai sót và viên mãn hoàn toàn tất cả các phẩm tính tốt, thật vô cùng khó cho tôi để hoàn tất ngay cả một vài phẩm tính tốt hay loại trừ một ít sai sót, làm thế nào một người như tôi có khả năng đạt đến một thành quả như thế?

Đáp: Nếu một ý tưởng nản chí như vậy khởi lên thì đây là một khuyết điểm rất lớn bởi vì nó cấu thành việc từ bỏ tâm giác ngộ. Ngay cả khi tư tưởng đó chưa hoàn toàn hiển lộ thì quý vị phải kết liễu nó khi nó mới trong giai đoạn khởi sinh.

Làm thế nào để ngăn chặn nó? Hãy tự động viên mình với ý nghĩ: “Đức Thế Tôn – đấng quyền năng thuyết điều chân thật và đúng đắn, không bao giờ sai trái và lỗi lầm – đã dạy rằng ngay cả loài ruồi vv... cũng sẽ có thể đạt giác ngộ. Thế nên, vì sao tôi lại không thể đạt giác ngộ khi mà tôi vẫn không từ bỏ sự kiên trì – trong vị trí sinh ra làm người cho tôi một cơ sở thù thắng và tôi có năng lực tinh thần để phân tích, điều nên theo và điều nên bỏ?” [430] *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

¹BA300 BCA: 7.17-19.

”Làm sao tôi có thể đạt giác ngộ?”
Tôi sẽ không nản chí như thế
Vì Như Lai tuyên thuyết chân lý
Đã dạy về điều ấy như sau:

“Ngay cho đến các loài ruồi, muỗi
Ong và sâu bọ sẽ cùng viên mãn
Giác ngộ vô song, việc rất khó đạt,
Một khi chúng phát năng lực tinh tấn”.

Vậy tại sao một kẻ như ta
Sanh làm người, biết lợi biết tai ương,
Lại không thể đạt thành giác ngộ
Chùng nào ta không ngưng hành Bồ-tát?

Hơn nữa, hãy ngăn chặn chán nản nhụt chí với ý nghĩ: “Trong quá khứ thì có chư Phật quá khứ, hiện tại thì có những vị Hoạt Phật và trong tương lai sẽ có những người sẽ thành Phật. Ở đây không phải là trường hợp chỉ một người vốn đã thành Phật hoàn tất được lộ trình tu tập. Đúng hơn là, những người chỉ như là ta đây, tiến hóa dần, đã và sẽ trở thành các vị Phật. *Bảo Vân Kinh* dạy rằng:¹

Bồ-tát nghĩ như sau: “Tất cả các Như Lai, A-la-hán, chư Phật toàn hảo vốn là những người đã thành tựu, là những người đang thành tựu và là những người sẽ thành tựu giác ngộ hoàn, đã, đang và sẽ đạt đến giác ngộ hoàn toàn qua phương tiện này, qua loại lộ trình này, qua cách tinh tấn này”. Do đó, đây không phải là trường hợp tất cả các Như Lai kia chỉ là một người, vốn đã trở thành một vị Như Lai đạt giác ngộ hoàn toàn. Đúng hơn là tôi đây cũng sẽ đạt đến

¹BA301 *Ratna-megha-sūtra* {*Bảo Vân Kinh*} D231: Wa 21a3-6.

tất cả sự toàn thiện trong sự giác ngộ viên mãn, toàn hảo và vô thượng một cách tối hậu. Với sự tinh tấn chung cùng với toàn bộ chúng sinh và với sự tinh tấn hướng đến tất cả chúng sinh, ta cũng sẽ cầu tìm và nỗ lực để giác ngộ. [431]

Tán Dương Công Đức Vô Lượng cũng dạy rằng:¹

Ngay cả một số người thời trước đã đạt trạng thái *thiện thế* cũng đã từng bị giáng xuống những trạng thái thấp hơn trạng thái này nhiều trước khi đắc quả thiện thế này. Nghĩ như thế và để động viên chúng ta, ngài [Đức Thế Tôn] không tự hạ thấp uy tín mình ngay cả khi ngài lâm vào một điều kiện khủng khiếp. Tự hạ thấp mình là sai, làm cho những ai có căn cơ phát triển trở nên nản chí.

Về sự thoái chí này, vì phẩm tính tốt đẹp của một vị Phật là vô hạn và các thành quả ứng theo các nguyên nhân, nên quý vị phải thành tựu các phẩm tính tốt đẹp và loại bỏ các sai sót thông qua vô số ngã đường trong khi dần bước trên đạo pháp. Sau khi quý vị đã hiểu được điều này một cách tường minh, quý vị có thể trở nên thoái chí khi tự nhìn chính mình.²

Tuy nhiên, sự nản chí cụ thể này sẽ không bao giờ khởi sinh tại một thời điểm như hiện tại khi một hiểu biết thiếu sót về lộ trình tu tập đang trong sự hoạt dụng. Giờ đây, khi tu tập để thành tựu các phẩm tính Phật vô lượng, quý vị giả định rằng chúng được thành tựu một phương diện qua việc theo đuổi thực hiện chỉ một

¹BA302 *Guṇāparyanta-stotra* {*Tán Dương Công Đức Vô Lượng*} D1155: Ka 196b7-197a1.

²Ở đây sự nản chí có thể xảy đến sau khi hành giả hiểu ra được bản chất của giác ngộ và mức khó khăn đến thế nào để thành tựu giác ngộ. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol 3. P 440. Lhundub Sopa. Wisdom. 2008.

hay một phần của một phẩm tính và làm việc cật lực với nó. Tuy nhiên, trong trường hợp này, việc quý vị không chán nản không phải là một dấu hiệu tốt. Đúng hơn đó là hậu quả của việc quý vị không biết chắc chắn về cách thức để xúc tiến trên lộ trình tu tập – hoặc chỉ hiểu biết sơ lược nhưng không đặt vào sự thực hành – cho nên, quý vị bị lơ mơ bởi sự vì sự dễ dàng ở bề ngoài của pháp tu. Cho đến khi quý vị tìm đến tu rèn và nhận được sự giải thích tương đối đầy đủ về giai trình từ khi bắt đầu đến khi kết thúc, quý vị lại thốt lên: “Nếu cần nhiều đến như vậy thì ai có thể thực hành nổi?” và sẽ bỏ cuộc hoàn toàn.¹ Ngài Sha-ra-wa cũng dạy rằng:

Đối với các Bồ-tát chưa có dịp xúc tiến thực hành thì tất cả các hành vi Bồ-tát dường như dễ dàng, như một cái đích để bắn tên, và thậm chí không hề nản chí. Hiện tại, chúng ta ngay cả chưa đạt đến mức độ mà ở đó chúng ta sẽ chán nản hay tự xem thường mình. Đến khi chúng ta hoàn toàn tiếp cận giáo pháp, thì có một mối nguy lớn về sự nhụt chí và tự xem thường mình.

Điều này khá đúng.

(2)) Ngưng chán nản về các phương tiện để đạt mục đích

Vấn: Để đạt Phật quả, người ta phải bỏ thí tay, chân mình vv... nhưng tôi không có khả năng cho những kỳ tích như vậy. [432]

Đáp: Quý vị phải chịu khổ đau đến mức độ như vậy bởi vì ngay cả những kẻ sống thoải mái, không xúc tiến trải nghiệm các thực

¹Theo cách diễn giảng của ngài Sopa thì tình trạng hành giả tương tự như khi thấy quả núi từ xa hiện ra nhỏ bé, chúng ta có thể nghĩ rằng: “thật là dễ dàng và thích thú để lên đến đỉnh núi”. Khi ta đến gần hơn thì quả núi trông thật lớn. Khi đặt bước đến chân núi chúng ta lại nghĩ: “Chả biết bao giờ tôi mới lên nổi đến đỉnh”. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol 3. P 440. Lhundub Sopa. Wisdom. 2008.

hành Bồ-tát, như khi họ đi qua luân hồi, sẽ chịu nhiều khổ đau không thể diễn tả được như chặt chém, phân thân, đâm, thiêu đốt chẳng hạn mà vẫn không hoàn tất được lợi ích của chính mình. Khổ đau sinh ra bởi các gian khổ diễn ra vì mục tiêu giác ngộ thì không bằng được phần nhỏ của đau khổ {do luân hồi} này, và nó còn có mục tiêu vĩ đại về việc thành tựu cho cả lợi ích của chính quý vị và của tha nhân. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

“Nhưng thật đáng sợ là ta phải
Bỏ thí tay, chân và tương tự”.
Không phân khổ đau lớn hay nhỏ
Sự hoang mang làm ta sợ hãi.

Trong vô lượng chục triệu kiếp
Ta sẽ bị đâm chém
Thiêu đốt, phân thân nhiều lần
Bởi đó vẫn không đạt giác ngộ.

Khổ đau nào đưa ta đến bờ giác
Đều mang theo một giới giới hạn rõ ràng.
Thật giống như cơn đau trong vết mổ
Để cắt đi một vết nội thương.

Các lương y chữa lành bệnh tật
Qua dạng điều trị không dễ ưa
Cho nên ta gánh thêm chút khó
Để diệt trừ đi bao khổ đau.

Về việc bố thí thân thể {thân thí}, quý vị sẽ không bố thí ngay từ lúc ban đầu khi quý vị còn lo sợ. Nhưng thông qua việc từng bước tu tập bố thí, quý vị sẽ hết bám luyến thân thể mình. Một khi sức mạnh về lòng bi mẫn của quý vị đã tăng trưởng, quý vị

¹BA303 BCA: 7.20-23.

sẽ không còn khó khăn để cho chúng đi sử dụng thân đó vì một mục đích vĩ đại. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Lương y thượng tằng không sử dụng
Liều thuốc thông thường như thế đâu
Ông chữa vô vàn kinh niên chứng
Bằng những chăm lo thật dịu dàng

Thoạt đầu, hướng dẫn chỉ thị người
Bố thí rau quả và vv...
Sau đó, khi người đã thuần thục
Người dần bố thí cả thịt mình.

Một khi ta hiểu thân thể mình
Vai trò cũng tựa như rau quả
Thì khó khăn chi việc cho ra
Các thứ như là thịt da ta.

Một số người cho rằng bởi vì các hành giả của Ba-la-mật-đa thừa {tức Đại thừa} phải bố thí cả thân thể và mạng sống nên họ rất đau đớn và tu tập trên một lộ trình rất khó theo. Rõ ràng là bản văn trên đây bác bỏ điều vừa phát biểu bởi vì quý vị không thực hành chừng nào mà quý vị còn nhận thức rằng đó là một hành động khó khăn, nhưng đáng ra là làm việc đó khi mà nó trở nên dễ dàng, tựa như cho đi rau quả. [433]

(3)) Ngưng chán nản bởi vì bất kể người ở đâu đều là nơi để tu tập

Vấn: Việc đạt đến Phật quả đòi hỏi tái sinh vô số lần trong luân hồi, cho nên, tôi sẽ bị hại bởi khổ đau nơi đó. Tôi không đủ khả năng là thế.

¹BA304 BCA: 7.24-26.

Đáp: Hãy quán chiếu như sau. Chư Bồ-tát đã xóa sạch mọi tội lỗi; do đó, hậu quả của lỗi lầm – tức cảm thọ về khổ đau – sẽ không khởi sinh bởi vì họ đã ngăn chặn được nguyên nhân {của phiền não}. Qua tri kiến vững chắc rằng luân hồi thiếu vắng một tự tánh, tựa như các trò ảo thuật, các ngài cũng không có khổ đau về tinh thần. Với giả sử là hỷ lạc về thể chất và tinh thần của các Bồ-tát tăng trưởng, thì họ không có lý do gì để ngã lòng dù rằng họ vẫn ở trong cõi luân hồi. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Vì tội bị xóa sạch, nên chẳng có khổ đau
Thông qua trí hiểu biết, chẳng thiếu niềm hỷ lạc
Tà kiến và lỗi lầm
Làm hại thân và tâm.

Qua công đức, nên thân hỷ lạc;
Qua trí huệ, tâm cũng được an.
Chịu luân hồi vì lợi lạc tha nhân,
Kẻ từ bi tại sao phải ngã lòng?

Và:

Cho nên, sau khi cười chiến mã của tâm Bồ-đề
Vốn xưa tan mọi chán nhàm và mỗi mệt,
Ngươi tiếp diễn từ hỷ lạc này đến diệu lạc nọ.
Dấu có mẫn cảm nào ai cam ngã lòng?

Tương tự vậy, đừng nản chí ngay cả qua việc bị trì hoãn trong luân hồi trong một thời gian dài không đo đếm được, bởi vì thời gian dài lâu tự nó không phải là nguyên do việc nản lòng. Nếu khổ đau là cực kỳ mãnh liệt, thì ngay cả một thoáng chốc trong đau khổ cũng gây nản chí. Nếu không có khổ đau và quý vị

¹BA305 BCA: 7.27-28, 7:30.

được hạnh phúc thì ngay cả một thời gian dài cũng không gây nản chí. *Bảo Hành Vương Chính Luận* của ngài Long Thọ dạy rằng:¹

Khi đau khổ, dù thoáng qua cũng khó gánh
Có cần đau kể đến khoảng dài lâu?
Nếu không khổ và an trong hỷ lạc,
Thì ngại chi khoảng vô tận thời gian?
Chư Bồ-tát thân không hề thọ khổ;
Thì làm sao tâm lại phải ưu phiền?
Do bị mẫn, âu lo vì cõi thế;
Nên các ngài chịu ở lại dài lâu.

Theo gương đó, hãy đừng nên thất chí
Bằng ý suy: “Phật quả quá xa vời”.
Luôn nỗ lực, hãy huân tập tư lương
Dứt lỗi lầm và nhận về phẩm hạnh.[434]

Lại nữa, bởi vì việc viên thành các tư lương vô lượng không phải là khó khăn, hãy đừng tự làm mình nản chí với ý nghĩ: “Việc trở thành một vị Phật đòi hỏi hoàn tất các tích lũy vô lượng về công đức và trí huệ. Việc này thật khó khăn nên có thể tôi không thể nào làm nổi”. Trước hết, hãy tự động viên mình với ước nguyện thành tựu vô lượng các phẩm tính Phật vì lợi lạc của vô lượng chúng sinh mà quý vị muốn cứu giúp. Kế đến, hãy tập trung vào việc lưu lại luân hồi trong một khoảng thời gian không đo được và thọ Bồ-tát giới với ý nghĩ: ”Tôi sẽ viên thành hai bồ tư lương vô lượng!” Sau đó, chùng nào quý vị vẫn trì giới, dù quý vị có bị phân tâm hay không, dù thức hay ngủ, quý vị sẽ liên tục tích lũy công đức vô lượng như hư không. *Bảo Hành Vương Chính Luận* dạy rằng:²

¹BA306 Ra; 3.25-27; Hahn 1982: 76-77.

²BA307 Ra; 3.15-20; Hahn 1982: 74-75.

Chỉ như tất cả mười phương
Hư không, đất, nước, lửa và gió
Là vô lượng, nên chúng ta khẳng định
Các chúng sinh khổ đau cũng vô lường.

Với lòng bi mẫn, chư Bồ-tát
Cứu độ chúng sinh vô lượng này
Thoát khỏi khổ đau và quyết ý
Đưa họ sang bên cõi Phật-đà.

Ai gìn giữ kiên trì bằng cách ấy
Thật đúng ngay khởi phát ước nguyện này
Rồi sau đó, dù ngủ mê hay tỉnh giác
Và cả khi vô ý chẳng nghĩ chi

Họ không ngưng tích phước đức vô lường
Như con số chúng sinh là vô lượng
Hãy nên biết, do điều vô số ấy
Phật quả kia, chẳng khó cầu vô biên.

Ai trụ lại trong thời gian vô hạn
Để truy tầm giác ngộ vô biên
Vì lợi ích vô vàn sinh chúng
Và thực hành công đức vô lượng

Thế cho nên, cầu giác ngộ khôn lường
Sao có thể, họ không thành đạt được
Trong thời gian không mấy dài lâu
Do kết hợp bốn vô số¹ này?

¹Tức là Chúng sinh vô số, Phật đạo vô biên, công đức vô lượng và thời gian vô hạn.

Không gì tuyệt vời hơn khi nghĩ rằng: “Giá như ta có thể đạt Phật quả trong một thời gian ngắn vì lợi lạc của chúng sinh”, bởi vì quý vị bị xúc động bởi sức mạnh mãnh liệt của tình yêu thương, lòng bi mẫn và tâm giác ngộ của chính quý vị. [435] Tuy nhiên, khi quý vị không thuộc vào bầu không gian tác động của những động cơ này, cũng như là quý vị thấy sự cần thiết của một thời dài gian tu tập qua những hành động vô tận và đòi hỏi nhiều công việc khó khăn thì quý vị có thể nghĩ rằng: “Nếu vậy thì ai có thể làm được điều đó?”. Nếu sau đó quý vị cho rằng quý vị đang tìm một lộ trình nhanh chóng thì quý vị sẽ trực tiếp làm tổn hại đến tâm Bồ-đề đã hành và gián tiếp làm tổn hại đến Bồ-đề tâm nguyện. Căn cơ của quý vị đối với Đại thừa sẽ suy yếu nhanh chóng và sự giác ngộ của quý vị trở nên xa vời vì quý vị đã một cách tối hậu mâu thuẫn với những gì mà các ngài Long Thọ và Vô Trước cho là ý nghĩ của đấng Chiến Thắng về cách thức tăng cường sức mạnh của Bồ-đề tâm.

Do đó, bởi vì việc trở nên thoái chí và duy trì tình trạng đó chẳng hề mang lại lợi ích gì và chỉ dẫn đến thêm chán nản mà thôi, nên hãy thấu hiểu kỹ càng các phương pháp thành tựu giác ngộ và tự nâng cao tinh thần của mình. Khi quý vị làm được điều này, việc hoàn thành các mục tiêu kể như đang nằm trong lòng bàn tay của quý vị. *Bốn Sanh Kinh* dạy rằng:¹

Thoái chí không giúp người thoát khỏi nghịch duyên,
Nên, thay vì tự giày vò trong ưu phiền
Hãy phát triển năng lực kiên định cho mục tiêu cần đạt.
Rồi ngay cả việc rất khó cũng trở nên dễ dàng, đem đến giải thoát.

¹BA308 *Jātaka-mālā*, {*Bốn Sanh Kinh* – Truyện về các tiền kiếp của đức Phật} D4150: Hu 52b3.

Vậy, hãy đạt đến điều phải xong bằng phương tiện đã chỉ bày

Mà không tự làm mình sợ hãi hay bất hạnh.

Hãy tự giúp mình với sự ổn định của tài năng sáng chói

Rồi việc thành tựu tất cả các mục tiêu đều ở trong bàn tay người.

Thánh giả Vô Trước liên tục dạy rằng quý vị phải hiểu biết rõ ràng cả các phương tiện tu tập bao quát mà không bị nản chí lần việc không tự thỏa mãn với các phẩm tính nhỏ bé. Hiện tại, quý vị nghĩ rằng: "Ta đã đạt được trình độ cao trong đạo pháp tu tập", khi quý vị đã tạo được một phẩm tính tốt duy nhất; cho dù đó là một phẩm tính tốt thực sự, đó cũng chỉ là một khía cạnh của lộ trình. Quý vị hài lòng khi quán chiếu đơn thuần về điều này. Nhưng sau đó, các thiện tri thức, từ trong các điểm mấu chốt của đạo pháp, giải thích theo sự hướng dẫn của kinh điển và lập luận rằng đó thật là một phần của thiện hạnh; nhưng nếu chỉ điều đó thôi thì quý vị chưa đạt đến đâu hết. Khi quý vị hiểu ra được những gì họ nói thì quý vị trở nên vô cùng chán nản. [436] Do đó, những người không thỏa mãn với một phần công đức đã thành tựu được, tìm cách vươn cao thêm và không nản chí ngay cả với sự cần thiết để tu học vô hạn trui rèn là cực kỳ hiếm hoi.

(b'') Thu thập các năng lực của sự thuận duyên

Phần này có bốn nội dung:

1. Phát triển năng lực của ước nguyện
2. Phát triển năng lực của sự kiên định
3. Phát triển năng lực của sự hoan hỷ
4. Phát triển năng lực của xả bỏ

(1'') Phát triển năng lực của ước nguyện

Chúng ta biết rằng các hành vi do mong ước đóng vai trò nền tảng cho tinh tấn, ước nguyện nói đến ở đây là việc mong ước. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Cảnh cơ hàn hiện tại của ta đã khởi
Từ việc không ước nguyện giáo pháp của ta
Cả trong hiện tại và quá khứ xa xăm.
Ai sẽ rời bỏ ước nguyện đến giáo pháp?
Thánh hiền đã tuyên thuyết về ước nguyện này
Là cội nguồn của mọi khía cạnh công đức.

Sau đó, bản luận thuyết về cách thức để phát triển nguyện ước²

Cội rễ đó, đến lượt, là thiên quán thường hằng
Về thành quả tạo ra vốn từ nghiệp

Điều này có nghĩa rằng cách thức để phát triển nguyện ước là quán chiếu xem làm thế nào các hậu quả dễ ưa và khó chịu khởi sinh tương ứng từ các nghiệp thiện và bất thiện ra sao. Đó là vì tín tâm vốn được giảng dạy như là đóng vai trò nền tảng cho sự nguyện ước, cho nên lòng tin vào hai loại nghiệp và các hậu quả của nghiệp³ sẽ phát khởi thành hai loại nguyện ước: loại nhằm giải trừ bất thiện nghiệp và loại nhằm tiếp thụ thiện nghiệp. Hơn nữa, quý vị xem xét nghiệp và các nghiệp báo của nó nói chung, cụ thể là quan hệ nhân quả đằng sau các lợi ích của các hành vi Bồ-tát và những sai sót của việc phạm Bồ-tát giới. Hãy thấu hiểu những điều ở đây từ những đoạn liên quan của chánh văn này.⁴

¹BA309 BCA: 7.39-40ab.

²BA310 BCA: 7.40cd.

³Lòng tin vào nghiệp này bao gồm tin vào luật nhân quả và tin rằng nghiệp có khả năng dẫn truyền trong nhiều kiếp.

⁴BA311 Về nghiệp và các hậu quả của nó nói chung, xem *Đại Pháp* V. 209-242. Về các lợi ích của các hành vi Bồ-tát và các hậu quả vì

Một khi quý vị khát khao đến Đại thừa thì quý vị nhập môn với thế nguyện rửa sạch tất cả các lỗi lầm và thành tựu tất cả phẩm tính tốt cho quý vị và cho người khác. Quý vị phải tự khích lệ mình với ý nghĩ: “Tôi sẽ phải thiền trong nhiều kiếp để tịnh hóa từng lỗi lầm cùng tập khí của nó và phát triển từng phẩm tính tốt đến mức độ viên mãn nhất. Tuy nhiên, bởi vì tôi chẳng may may có một chút tinh tấn cần thiết để rửa sạch những lỗi lầm hay thành tựu những phẩm tính tốt, tôi đã phí phạm thời gian rỗi rảnh của mình một cách vô nghĩa”. [437] *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Ta sẽ hủy bất khả tư lường
Lỗi lầm của ta và của người khác.
Để dẹp tan từng lầm lỗi một
Sẽ mất một đại dương kiếp lượng.

Nhưng ta chẳng thấy ngay cả một chút
Nỗ lực cần để tiêu hủy một lỗi lầm
Ta là nguồn cội của khổ đau vô lượng.
Thế tại sao tìm ta không vỡ tan?

Ta sẽ thành tựu vô số
Hảo phẩm tính cho ta và người.
Để nuôi dưỡng một phẩm tính tốt.
Cần cả đại dương các kiếp lượng này,

Nhưng ta chưa bao giờ tự tạo duyên
Ngay cả một phần cho phẩm tính tốt.

phạm xem về bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn xem quyển 2 LRCM. Về bình ổn thiền và định từ thiền cũng như là trí huệ và tuệ giác xem quyển 3 LRCM.

¹BA312 BCA: 7.33-36.

Bằng cách nào đó, ta được kiếp sống này—
Thật đáng nhục khi ta phung phí nó.

(2'') Phát triển năng lực của sự kiên định

Phát triển năng lực của sự kiên định có nghĩa là quý vị đem lại kết thúc, không có thoái chuyển về bất kỳ điều gì mà quý vị tinh tấn. Thứ nhất, hãy đừng cố gắng làm mọi thứ; hãy xem xét tình thế một cách cẩn thận. Nếu quý vị thấy rằng quý vị có thể làm được thì hãy xúc tiến; nếu quý vị không thể làm được thì đừng dần bước. Ngay cả quý vị cũng không nên bắt tay làm ngay những gì mà quý vị sẽ làm một thời gian rồi lại bỏ. Lý do là khi quý vị đã quen thói bỏ dang dở nửa chừng điều mà quý vị nguyện làm thì, qua tập khí này, trong những kiếp khác, quý vị sẽ bỏ dở sở nguyện tu tập và vv.... Hậu quả là tội lỗi của quý vị sẽ tăng trưởng trong kiếp đó, và trong những kiếp tiếp theo, đau khổ vốn là hậu quả của tội lỗi này sẽ tăng thêm. Hơn nữa, quý vị sẽ không thành tựu các thiện hạnh khác được bởi vì quý vị sẽ nghĩ tưởng đến việc thực thi ước nguyện trước đó; sẽ có một kết quả thấp kém vì quý vị đã quay lưng với lời nguyện trước đó; và ước nguyện trước đó tự nó sẽ không được thỏa mãn vì quý vị đã không theo rốt ráo. Tóm lại, hứa nguyện làm một việc gì nhưng lại để nó dở dang là một chướng ngại để quý vị thành tựu các kế hoạch khác và việc tạo duyên này cũng sẽ làm mất ổn định giới nguyện mà quý vị đã thọ. Liên quan đến ý này, *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Trước tiên ta khảo sát công việc
Rồi mới quyết tiến hành hay không.
Nếu không đủ sức thì đừng nhận
Đã bắt đầu làm chớ có quay lưng.

Nếu không, ta quen thói bỏ việc trong các kiếp

¹BA313 BCA: 7.47-48.

Và tội lỗi cùng khổ đau của ta sẽ tăng nhanh.
Cũng thế, các nghiệp khác cùng quả báo
Sẽ làm ta nghèo nàn và dở dang. [438]

Do đó, nếu quý vị muốn hoàn tất những gì mình đã cam kết thực hiện thì hãy nuôi dưỡng ba niềm tôn nghiêm.¹ *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²

Ngươi phải tôn nghiêm trong ba lĩnh vực:
Hành động, khả năng và các phiền não.

Niềm tôn nghiêm về mặt hành động có nghĩa là, cho dù có bạn đồng hành nào đi chẳng nữa trên đường tu, quý vị không dựa vào họ mà tự tay hoàn thành công việc. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:³

“Một mình ta sẽ làm điều đó”.
Đây là tôn nghiêm trong hành vi.

Băng Hữu Thư (Suhṛl-lekha) của ngài Long Thọ cũng dạy rằng:⁴

Việc giải thoát phụ thuộc vào chính mình

¹Tôn nghiêm (hay hãnh tiến) phân biệt với *kiêu mạn* hay *tự hào* một cách tổng quát được xem là một phiền não tinh thần và chắc chắn kiêu ngạo tự mãn là điều cần bị loại bỏ. Tuy nhiên, trong một số tu tập tôn giáo, có các trạng thái tâm thức được gọi là *tôn nghiêm* vì trong một số khía cạnh nào đó trạng thái này trông giống như trạng thái tự hào. Nhưng tôn nghiêm là trạng thái tích cực, thiện đức và là điều nên được nuôi dưỡng. *Steps on the Path to Enlightenment*. Vol 3. P 456. Lhundub Sopa. Wisdom. 2008.

²BA314 BCA: 7.49ab.

³BA315 BCA: 7.49cd.

⁴BA316 *Suhṛl-lekha* {*Băng Hữu Thư* – Các lá thư ngài Long Thọ Gửi cho bạn} 52ab; D4182: Me 43a4.

Không xảy ra qua trợ giúp của người.

Ý nghĩ: “Chỉ mình ta sẽ hoàn tất việc này mà không kỳ vọng vào người khác” cũng có nghĩa như niềm tôn nghiêm nên được đặt tên là “Niềm tôn nghiêm trong hành vi”.

Niềm tôn nghiêm trong khả năng có nghĩa là quý vị thành tựu lợi lạc của chính mình và những người khác với ý nghĩ: “bởi vì chúng sinh chịu dưới áp lực của phiền não chi phối, nên họ không thể thành tựu ngay cả lợi lạc của chính mình, huống hồ là của người khác. Ta lại có khả năng thành tựu lợi lạc của cả chính mình lẫn của những người khác. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Chúng sinh trong cõi đời, là đối tượng của phiền não,
Chẳng thể thành tựu lợi lạc cho chính mình.
Họ không có đủ khả năng làm được việc như ta
Cho nên ta sẽ có các hành vi vì họ.

Hơn nữa, hãy tu tập với ý nghĩ “Nếu những chúng sinh này không ngừng cố gắng thực hiện những hành động thấp nhỏ, thì sao ta lại không tiến hành các hành vi sẽ hoàn tất kết quả toàn hảo nhất?”. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²

Nếu kẻ khác thực hiện những hành vi nhỏ mọn
Thì làm sao ta có thể lặng yên?

Tuy nhiên, khi quý vị có được hai niềm tôn nghiêm [trong mặt hành động và trong khả năng] này thì quý vị không nên làm điều đó với sự kiêu mạn, từ sự khinh thường những người khác. Trái

¹BA317 BCA: 7.50.

²BA318 BCA: 7.51ab.

lại, phải có lòng bi mẫn đối với những người khác và đừng để
kiêu mạn trộn lẫn vào. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Ta không làm điều này từ kiêu ngạo
Ta không nên có ngã mạn kia.

Ý tưởng: "những người khác không có khả năng nhưng tôi có"
tựa như kiêu hãnh, nên, nó được gán tên là "tôn nghiêm".

Niềm tôn nghiêm trong phiền não có nghĩa là với sự xem thường
các phiền não vào mọi dịp, quý vị nghĩ rằng: "Tôi sẽ chiến thắng
các phiền não này; chúng không thể đánh bại được tôi".[439]
Điều này có nghĩa là quý vị phải kiên định sau khi đã phát tâm
dũng mãnh đoạn diệt các yếu tố không thuận lợi. *Nhập Bồ-đề
Hành Luận* dạy rằng:²

Ta sẽ chiến thắng tất cả;
Không gì đánh bại ta.
Ta, đứa con của Thắng Sư Tử,
Sẽ tiếp tục gìn giữ sự tôn nghiêm này.

Nếu không, khi quý vị đánh mất can đảm, thì ngay cả một yếu tố
nhỏ, không thuận lợi cũng có thể làm hại quý vị. *Nhập Bồ-đề
Hành Luận* dạy rằng:³

Ngay đến quạ cũng hành động tựa chim thần
Khi tìm được một con rắn chết.
Nếu ta đây thật là nhu nhược
Thì lỗi nhỏ cũng hại được ta.

¹BA319 BCA: 7.51cd

²BA320 BCA: 7.55.

³BA321 BCA: 7.52-53ab.

Sao cho đặng kẻ bỏ cuộc, nản chí
Lại tìm thấy tự do trong yếu hèn?

Ngài Sha-ra-wa đã dạy rằng:

Hạnh phúc của những kẻ bỏ bê giáo pháp chẳng vượt khỏi hạnh phúc của họ trước khi làm vậy. Hãy xem xét một thực tế rằng nếu người bỏ bê giáo pháp trong đời này, thì sau đó người sẽ phải chịu vô tận khổ đau. Nếu người không nỗ lực thì các phiền não sẽ không nhìn người với sự bi悯. Và pháp đối trị cũng không nói rằng: “Nếu người không nuôi dưỡng ta, thì ta sẽ hoàn tất nhiệm vụ cho người”. Ngay cả chư Phật và chư Bồ-tát cũng sẽ không thể che chở cho người.

Nếu quý vị vận dụng lòng tôn nghiêm nói trên¹ thì ngay cả những yếu tố không thuận lợi lớn cũng không thể gây chướng ngại cho quý vị, do đó, quý vị phải khởi phát niềm tôn nghiêm này. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²

Đối với những người nỗ lực với lòng tôn nghiêm
Ngay đến các chướng ngại lớn cũng không bị quấy rầy.
Do đó, với tâm thức kiên định
Ta sẽ vượt qua những khuyết điểm của mình.

Nếu không, ước nguyện chế ngự các phiền não trong ba cõi của các hành giả sẽ trở thành sự xấu hổ cho người tu học nếu họ bị đánh bại bởi các phiền não của mình. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:³

¹Bản Anh ngữ đã dịch không chính xác thành “aforementioned three prides” trong khi chánh văn chỉ ghi là “lòng tôn nghiêm nói trên”.

²BA322 BCA: 7.53cd-54ab.

³BA323 BCA: 7.54cd.

Nếu ta bị các khuyết điểm đánh bại
Thì ước nguyện chế ngự ba cõi của ta trở thành trò cười.

Đây được gọi là “Niềm tôn nghiêm trong phiền não” bởi vì quý vị xem nhẹ phiền não và do đó, muốn tiêu hủy chúng.

Một số người bình luận *Nhập Bồ-đề Hành Luận* đã giải thích niềm tôn nghiêm về mặt chế ngự phiền não này theo một cách khác nhưng ta nghĩ lời giải thích trên đây là phù hợp với chánh văn. [440]

Do đó, hãy ngưng trông chờ vào người khác và hãy khoác áo giáp tự làm việc đó một mình. Tức là tự tin và nghĩ: “Không giống như tôi, những người khác không làm được điều này nhưng tôi lại có thể”. Nếu quý vị tu tập theo cách nhìn này thì chắc chắn là quý vị sẽ đánh bại được các phiền não – chúng sẽ không thể nào đánh bại được quý vị – và quý vị xem xét rằng thật là một lỗi lầm khi từ bỏ nguyện ước sau một thời gian. Hãy tự rèn luyện mình cho đến khi tâm quý vị trở nên kiên định với ước muốn hoàn tất mọi thứ đã phát nguyện sau khi đã cẩn thận xem xét mình có thể làm được việc ấy hay không.

(3”) Phát triển năng lực của sự hoan hỷ

Quý vị phát triển năng lực của sự hoan hỷ sau năng lực của ước nguyện, một sự nguyện ước mãnh liệt, tạo nên sự tinh tấn chưa từng hiện diện trước đây và quý vị đã thành tựu năng lực của sự kiên định (còn được gọi là năng lực của lòng tôn nghiêm) điều này khiến cho tinh tấn vốn đã phát triển trở nên bất thoái chuyển. Năng lực của sự hoan hỷ có nghĩa là khi quý vị trước tiên xúc tiến một hoạt động nào đó thì quý vị thực hiện một cách hoan hỷ và một khi quý vị đã dần bước, quý vị có một ý thức đam mê thể hiện ở chỗ quý vị không muốn cho hoạt động này bị

gián đoạn. Liên quan đến cách thức phát triển ý thức đam mê này, *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Như những kẻ muốn vui từ chơi đùa
Chư Bồ-tát rất nhiệt thành
Trong bất kỳ hoạt động nào họ phải làm.
Một cách đam mê, họ tìm vui trong công việc.

Nên, hãy nỗ lực với một thái độ như những đứa trẻ mà quý vị đang tiên hành chơi đùa không biết nhàm chán. Điều này có nghĩa là quý vị phải đam mê về điều tạo ra các hậu quả vui sướng cũng như là đam mê các hậu quả tự chúng. Bởi vì nếu phạm phu nỗ lực ngay cả khi họ không chắc là liệu họ có một kết quả tốt lành thì cần gì phải đề cập đến các hoạt động chắc chắn sẽ mang lại các kết quả tốt lành. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²

Mặc dù họ hành động vì mục đích hạnh phúc
Vẫn không chắc là hạnh phúc sẽ đến hay không.
Nhưng đối với những người mà chính công việc là hạnh phúc
Thì làm sao họ có thể hạnh phúc trừ phi họ làm việc?

Đây cũng là lý do vì sao thái độ thỏa mãn là sai. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:³ [441]

Nếu ta không bao giờ thỏa mãn với nhục dục
Vốn giống như liêm mật trên lưỡi dao
Thì làm sao lại thỏa mãn với công đức
Vốn kết quả là hạnh phúc và an lạc.

¹BA324 BCA: 7.62.

²BA325 BCA: 7.63.

³BA326 BCA: 7.64.

Hãy phát triển một thái độ không thỏa mãn với ý nghĩ: “việc say mê với nhục dục tựa như liếm mật trên cạnh sắc bén của lưỡi dao; nguồn vị ngọt chẳng đáng là bao nhưng lưỡi sẽ bị cắt đứt. Nếu tôi không thể hài lòng về việc trải nghiệm này, điều vốn mang lại cho tôi đau khổ to tát chỉ vì một chút vui sướng tạm thời, thì có nghĩa gì đâu để được trong cảm xúc thỏa mãn về các tích lũy công đức và trí huệ, vốn đem lại hạnh phúc không sai sót và vô hạn trong cả tức thời và về lâu về dài?”.

Do đó, để hoàn thành các hành vi công đức mà quý vị đã xúc tiến, hãy dần bước như một con voi mà da bị cháy nắng bước xuống ao sen tươi mát lúc giữa trưa. Hãy rèn luyện cho đến khi tạo được thái độ này. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Vậy, để hoàn thành công việc
Ta sẽ dần bước y như
Con voi, bị nắng trưa thiêu đốt
Đến một cái ao để ngâm mình.

(4^o) Phát triển năng lực của dừng nghỉ

Nếu quý vị trở nên mệt mỏi về thể xác hay tinh thần do tinh tấn quá mức thì quý vị phải nghỉ ngơi một chút. Nếu không, quý vị sẽ kiệt sức và trở nên rất nản chí, bởi đó, sau này sẽ gây chướng ngại cho tinh tấn của mình. Ngay sau khi đã dừng nghỉ, hãy tiếp tục tinh tấn trở lại và sau khi đã hoàn thành hoạt động trước đây của quý vị, đừng thỏa mãn với việc này. Quý vị phải tinh tấn với các hoạt động khác cao hơn. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²

Khi sức lực của ta đã suy giảm
Ta sẽ để việc sang bên và làm lại sau đó

¹BA327 BCA: 7.65.

²BA328 BCA: 7.66.

Khi nó đã hoàn thành thì ta để nó một bên
Rồi truy tầm việc kế và kế nữa.

Việc kế tiếp là quan trọng bởi vì nếu quý vị xem xét mỗi phẩm chất tốt đẹp trước đây là đủ rồi thì đây sẽ là một chương ngại lớn cho việc thành tựu nhiều phẩm tính cao hơn.

Trình bày trên đây cho thấy cách thức tu tập tinh tấn. Đừng bắt mình làm việc quá sức. Quý vị phải tránh cả việc gắng sức quá mức lẫn việc thư giãn quá mức và hãy giữ gìn cho sự nỗ lực được liên tục như một dòng sông. [442]. *Nhất Bách Ngũ Thập Kệ Tụng* của Mẫu hầu dạy rằng:¹

Đề làm cho mình được hưng phấn hơn
Ngươi đừng bao giờ cố gắng hay thư giãn quá.
Như vậy, các thiện đức của ngươi là bất khả phân
Bởi thiện đức trước và thiện đức đến sau.

Ngài Bo-do-wa cũng dạy rằng:

Những trinh sát của Se-mo-dru-wa (Se-mo-dru-ba) chẳng hạn, không bao giờ đến được nơi đó. Nhưng những trinh sát của Chang-wa (Byang-ba) thì không vội vã ngay từ lúc đầu và truy lùng những kẻ cướp cho đến khi họ bắt được chúng. Cũng như vậy, hãy tu tập theo một nhịp độ điều hòa mà quý vị có thể duy trì được. Một con rận, chẳng hạn, bò với một tốc độ nhỏ nhưng không bao giờ ngừng nên sớm đến đích trong khi một con bọ chét lại nhảy từng bước dài liên tiếp và ngừng lại nên không bao giờ đến đích được.

¹BA329 *Śata-pañcāśataka-nāma-stotra* {*Nhất Bách Ngũ Thập Kệ Tụng* – Một trăm năm chục câu kệ tán dương} 2.21; Bailey 1951:49.

(c'') Căn cứ vào việc loại bỏ những duyên không thuận lợi và huân tập thuận duyên, hãy chuyên chú tinh tấn¹

Sau khi quý vị đã nhận diện ba điều kiện không thuận lợi cho tinh tấn thì quý vị sẽ chú trọng đến các pháp đối trị. Quý vị khởi phát ba năng lực: năng lực của ước nguyện vốn là điều kiện thuận lợi cho việc làm suy giảm các chướng duyên chưa bị làm yếu, năng lực của sự kiên định vốn là nguyên nhân cho sự bất thoái chuyển một khi quý vị đã bắt tay vào việc và năng lực của sự hoan hỷ vốn không bao giờ muốn làm gián đoạn một hoạt động một khi quý vị đã tham gia. Qua năng lực của sự tạm ngưng, quý vị đã trở nên thiện xảo trong phương cách để tinh tấn. Tại điểm này, quý vị phải phát triển năng lực chuyên chú vào tinh tấn, cho nên, tôi sẽ giải thích điều này.

Về cách thức hành động khi quý vị tinh tấn loại trừ những thứ cần được loại trừ, *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²

Như một chiến binh dày dạn tiến công
Một thanh gươm lâm chiến với kẻ thù
Ta sẽ gạt đi những đòn đánh của phiến não
Và mạnh mẽ tấn công chúng, kẻ thù của ta.

Chẳng hạn như khi các chiến binh dày dạn – những người lão luyện quen việc chiến đấu – bước vào một trận đọ gươm và vv... với kẻ thù, họ không chỉ chú trọng đến việc tiêu diệt kẻ thù của mình. Đúng hơn họ phải hoàn thành hai việc: khéo léo tránh

¹BA330 Ở điểm này trong bộ luận (LRM 442.7) có trình bày đầu đề từ LRCM 328.3 và lời chú: (*de gnyis la brten nas brtson 'grus brtson pa lhur blang ba ni*) 'di ni par gzhan du chad "(Dựa trên hai đoạn trước, chú ý là về tinh tấn). Điều này bị thiếu trong các ấn bản khác". Đầu đề này không được bao gồm trong Ganden Bar Nyung (220b.4).

²BA331 BCA: 7.67.

những nhát gươm đâm chém về phía mình và tiêu diệt kẻ thù. Cũng như vậy, khi hành giả chiến đấu với các phiền não của mình, họ phải nỗ lực bền gan để tinh thông hai điều: chú ý giữ sự phòng thủ và như vậy, tránh cho tâm thức không bị thương tích và tấn công tiêu diệt phiền não bằng cách dùng các pháp đối trị. [443] Bởi vì, nếu không thì trong lúc họ khả dĩ dùng pháp đối trị để ngăn chặn hoạt động của một phần các phiền não, thì hoặc họ bị tước đi một số phương diện nào đó của công đức bởi các phiền não khác, hoặc là họ sẽ phát triển ra một lỗi lầm lớn trong tâm thức khiến cho sự tai hại của các phiền não bằng với sự tạo thành của công đức, theo đó việc đạt được tiến bộ xa hơn trong tu tập thiện hạnh dùng pháp đối trị sẽ là điều khó khăn.

Minh họa dẫn ra là một số người có thể nghĩ rằng kiến thức là quan trọng nhất để thực hành giáo pháp và chỉ chú trọng đến tri kiến. Sau đó, khi họ thăm tra các giáo pháp, họ xua tan mơ hồ về vô minh qua phương tiện tu học, nhưng đồng thời, do không cảnh giác đối với các phiền não khác, dòng tâm thức của họ một cách rớt ráo bị ô nhiễm nặng nề bởi vết hoen ố của hành xử sai lạc. Một số người khác thì có thể cho rằng giữ giới cho tâm thức là quan trọng hơn tri kiến nhiều và do đó, nhấn mạnh mặt thiền. Bỏ qua cảnh giác đối với kẻ thù là sự mơ hồ, họ sẽ chẳng thể nào nghiên cứu hay tu học giáo pháp, do đó, họ trở nên rất mơ hồ về việc xúc tiến những điều để được thu nhận và loại bỏ những thứ để kiêng tránh theo giới luật đã thọ lãnh và do đó, họ thường xuyên phạm giới.

Nếu, trong trận chiến, thanh gươm rớt khỏi tay mình, quý vị sẽ nhặt nó lên không chút ngập ngừng vì sợ mất mạng. Tương tự vậy, khi quý vị chiến đấu với phiền não và đánh mất vũ khí chánh niệm (vốn không quên các khía cạnh khách quan và chủ quan của việc xúc tiến những điều để tiếp nhận và loại trừ những thứ để kiêng tránh), quý vị phải lập tức tái áp dụng chánh niệm

vì sợ sẽ bị đọa sinh vào các cõi thấp. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Nếu lỗ rớt thanh gươm trong trận chiến
Người nhanh lẹ nhất lên vì sợ.
Tương tự thế, nếu ta đánh mất vũ khí chánh niệm
Ta nhanh chóng phục hồi vì sợ lo địa ngục.

Trong *Bằng Hữu Thư*, hộ pháp Long Thọ cũng dạy về vai trò vô cùng quan trọng của chánh niệm:²

Thưa ngài, đáng Thiện Thệ đã tuyên thuyết chánh niệm về thân
Là một đạo pháp cần hành trì .
Hãy bám chắc và gìn giữ nó
Khi chánh niệm suy yếu, mọi công đức tiêu tan.

Hơn nữa, về đối tượng mà chánh niệm hướng đến, chánh niệm nắm bắt một đối tượng mà trí tuệ đã hoàn toàn phân biệt được; chánh niệm không tự nhận biết đối tượng. [444]

Vấn: Trí tuệ phân biệt đóng vai trò gì?

Đáp: Nói chung, trí tuệ phân biệt tất cả các thứ để được thu nhận và để được kiêng tránh như được giảng giải trong kinh; cụ thể, nó phân biệt điều để được thu giữ và điều để được kiêng tránh theo các giới mà quý vị đã thọ lãnh. Do đó, một khi quý vị giữ chánh niệm và cảnh tỉnh {tỉnh giác, tỉnh thức} đối với những điều này thì quý vị sẽ thành tựu việc tu tập; quý vị sẽ không thành tựu nếu chỉ áp dụng chánh niệm và tỉnh thức trong phạm vi nhỏ hẹp của sự chú ý đến một đối tượng thiên.

¹BA332 BCA: 7.68.

²BA333 *Suhrī-lekha* , 54; D4182: Ne 43a5.

Hơn nữa, khi lâm trận, các chiến binh cố gắng không để rơi gương; khi họ vô tình làm rớt gương thì họ nhặt nó lên lập tức. Hai hành động này dựa trên nỗi sợ hãi bị giết, chứ không phải là những lời nói suông. Tương tự vậy, những hành giả tu tập cũng sợ đánh mất chánh niệm vốn không quên điều để được thu giữ và điều để kiêng tránh; ngay cả khi họ đánh mất chánh niệm, họ nhanh chóng tái áp dụng nó ngay. Hai hành động này được dựa trên nỗi sợ hãi đang phát triển trong tâm họ về một sự đọa sinh thực sự vào các cõi thấp do phạm giới và phạm lỗi xảy ra khi bị thất niệm. Điều này đến lượt, lại phụ thuộc vào việc tạo nghiệp và các nghiệp quả của nó trở thành trung tâm của sự tu tập của họ và trì giữ cách tiếp cận này. Những ai không nuôi dưỡng được nhận thức rằng các điểm này là những giáo huấn thâm diệu chặt đứt gốc rễ của các phẩm tính thiện lành khởi sinh từ sự tu tập làm hoan hỷ các thiện tri thức, nền tảng thiêng liêng của đường tu.

Vấn: Vậy thì vì sao cần thiết để trông chừng với một sự sợ hãi cả những hành vi sai trái nhỏ bé và không để nó tiếp diễn mà phải ngăn chặn nó tức thời?

Đáp: Hãy lấy ví dụ về mũi tên độc gây ra một vết thương nhỏ trên bề mặt thân thể. Chẳng bao lâu chất độc từ vết thương này sẽ lan rộng khắp cơ thể. Quý vị sẽ phải mổ xẻ vết thương và hút chất độc ra. Tương tự vậy, ngay cả khi một ứng xử sai trái không gây ra điều chi nghiêm trọng hơn một vết thương nhỏ trong tâm thức, nhưng nếu quý vị bỏ qua, thì nó sẽ nhanh chóng lan tỏa khắp tâm thức quý vị và trở thành vết thương lớn. Do đó, ngay từ lúc đầu quý vị phải ngăn ngừa không để hành vi sai trái xảy ra và nếu nó xảy ra thì quý vị phải kết thúc nó ngay lập tức. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

¹BA334 BCA: 7.69.

Cũng như chất độc ngấm khắp người
Vận chuyển theo dòng máu
Một lối lầm lan ra trong tâm thức
Nếu nó tìm thấy một cơ hội bất kỳ. [445]

Vấn: Vậy thì những người muốn chiến thắng phiền não phải giữ chánh niệm và tỉnh thức ra sao?

Đáp: Quý vị phải nhiếp tâm như *Nhập Bồ-đề Hành Luận* đã dạy:¹

Một hành giả phải nhiếp tâm
Như kẻ đang mang bình đầy dầu mù tạt
Đang lo sợ khi một kiếm sĩ trước mặt
Dọa sẽ giết nếu rơi vãi một giọt dầu.

Hãy thấu hiểu điều này qua câu kinh liên quan đến vùng biên giới trong câu chuyện của Ka-chiên-diên.² Trong lúc quý vị

¹BA335 BCA: 7.70.

²BA336 Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan (mChan: 587.6) liên hệ đến câu chuyện của tôn giả Ca-chiên-diên (skt. Kātyāyana) được mời thuyết pháp bởi vị vua thuộc biên cương. Khi ngài Ca-chiên-diên và các môn đệ đến đó, vị vua chào đón họ với một màn trình diễn lớn rất ấn tượng. Sau đó nhà vua bèn hỏi Ca-chiên-diên và môn đệ nghĩ gì về các màn trình diễn, ngài tôn giả đã trả lời rằng họ không hề để ý đến chúng, vì ngài và các đệ tử đang tu tập kiểm chế các giác quan (Xem *Đại Pháp* 1:101-102). Vị vua đã không tin vào điều này nên ngài Ca-chiên-diên đã yêu cầu một người vác một cái hủ chứa đầy đến miệng dầu mù-tạt đi vòng quanh cung điện; và đe dọa nếu ông ta làm đổ dù chỉ một giọt dầu thì sẽ bị giết. Ngài cũng yêu cầu cho tái diễn cùng một màn trình diễn ấn tượng kia trong lúc người đàn ông tiến hành công việc. Sau khi người này thành công, vị vua đã hỏi ông ta có cảm tưởng gì về màn trình diễn.

đang tập trung nếu nói chung là quý vị hành động sai trái hay nói riêng là quý vị trải nghiệm các nguyên nhân của sự lười biếng, như sự buồn ngủ chẳng hạn, thì quý vị không được ung thuận theo chúng mà phải đối đầu và đẩy lui chúng. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Như vậy khi rấn bò vào chân người
Người sẽ liền đứng bật dậy thật nhanh.
Cũng thế khi buồn ngủ và biếng lười
Hãy nhanh chóng mà đẩy lui chúng đi.

Hơn nữa, chẳng những không tái phạm lỗi mà còn chủ động tự cảm thấy không hài lòng khi chúng xảy ra. Hãy quán chiếu như sau: “Bởi vì trong quá khứ ta cũng đã tiếp tục như thế này nên ta đã trôi lăn trong luân hồi đến tận lúc này. Đặc biệt, đáng trách là ta đã thọ Bồ-tát giới nhưng lại tiếp tục có những hành động không phù hợp với giới luật”. Hãy tự truyền cảm hứng để tự kiểm chế từ nay về sau với ý nghĩ “Từ nay, ta sẽ không để lỗi lầm này xảy ra nữa”. Hãy thường xuyên vận dụng cả hai thái độ này. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²

Mỗi khi một sai sót xảy ra
Ta sẽ tự trách và suy ngẫm thật lâu
“Ta sẽ làm mọi điều có thể
Để lỗi lầm này sẽ không thể xảy ra”.

Hãy cố gắng nỗ lực với những nguyên nhân sâu xa làm khởi sinh chánh niệm mạnh mẽ và liên tục, vốn là nền tảng của pháp tu này. Hãy theo đuổi các hoạt động như ở gần đạo sư giỏi, đạo

Người này đã trả lời là không hề để ý đến một chút nào, thì vị vua đã tin ngài Ca-chiên-diên và các môn đệ.

¹BA337 BCA: 7.71

²BA338 BCA: 7.72.

hữu xuất chúng và tu học uyên bác, vốn là nhân cho chánh niệm mạnh mẽ này. Liên quan đến ý đó, *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

“Trong mọi tình cảnh thế này
Ta sẽ thực hành ngay chánh niệm”,
Mong gặp thầy bằng động cơ đó
Và tham gia các hành động hợp thời. [446]

Tóm lại, quý vị phải tu học và phân định kỹ điều nào mà việc tu tập Bồ-tát đòi hỏi quý vị tiếp thu và điều nào loại bỏ, rồi kiên trì giữ chánh niệm liên tục trong việc thực hành tất cả các hạnh kiểm về điều mà quý đã hiểu việc được tiếp thu và việc loại bỏ. Do đó, không phạm sai lầm về đối tượng quý vị cần trì giữ đến là cực kỳ quan trọng.

(d’’) Cách thức vận dụng tinh tấn để đưa thân và tâm vào trạng thái hoạt dụng {trạng thái hoạt động tốt và hiệu quả}

Phương pháp vận dụng tinh tấn để chuyển hóa thân tâm vào trạng thái hoạt dụng là năng lực của sự thành thạo. Trong chương “Cẩn Trọng”² trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*, ngài Tịch Thiên đã đề cập đến sự cần thiết phải tu học Bồ-tát; những hậu quả cực kỳ nghiêm trọng nếu quý vị không tu tập các pháp này sau khi quý vị đã phát nguyện sẽ thực hành; cách thức xem các phiền não như kẻ thù và những phương cách phát khởi dũng khí xem gian khổ của việc chiến đấu với phiền não như một món

¹BA339 BCA: 7.73.

²Tức là chương 5. Tác phẩm này đã được dịch Việt bởi nhiều tác giả. Theo bản dịch của Thích Trí Siêu thì chương này được đặt tên là “Giữ Gìn Tâm Ý”. *Bồ-tát Hạnh*. Chương 5. Thích Trí Siêu dịch Việt. Truy cập 12/04/2011.

<<http://www.bodetam.org/Vietnamese/BoDeTamLuan/BoTatHanh-TriSieu/BoTatHanh00.htm>>.

trang sức hơn là một gánh nặng. Hãy quán chiếu những điều này trước khi nhận trách nhiệm tu tập các hành vi Bồ-tát. Do đó, ngưng tất cả những trở ngại ngăn chận quý vị dùng thân và tâm vào các hoạt động thiện đức, hoan hỷ vươn lên để đảm đương trách nhiệm này. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:¹

Đề có được sức mạnh
Cho mọi việc trên đời
Trước khi xúc tiến nó
Ta sẽ nhớ lời khuyên
Về giữ gìn tâm ý
Và hoan hỷ khởi hoạt

Vấn: Sự tinh tấn do những nỗ lực như vậy sẽ tạo ra sắc thái như thế nào?

Đáp: Cũng như ngọn gió thổi mảnh hoa gòn qua lại, thì một năng lực hoan hỷ vốn đã gây hưng phấn cho thiện đức kiểm soát thân và tâm quý vị. Khi quý vị hành động với năng lực này thì tinh tấn được thiết lập vững chắc. Một khi quý vị đã làm được việc này, quý vị sẽ dễ dàng thành tựu các tích lũy {hai tư lương}. *Nhập Bồ-đề Hành Luận* dạy rằng:²

Chỉ như các hoa gòn
Dưới sức mạnh của gió
Đưa đẩy đến và đi
Nên ta sẽ hăng hái
Theo cách như thế này
Ta hoàn thành tất cả

¹BA340 BCA: 7.74.

²BA341 BCA: 7.75

Mặc dù những công việc này là khó khăn, thì bỏ cuộc là điều sai trái. Đúng hơn, như đã đề cập *Nhất Bách Ngũ Thập kệ tụng* của ngài tôn giả Mầu Hâu, quý vị phải nỗ lực:¹

“Trạng thái tối thượng, vốn khó đạt
Không thể thành công không có khó”.
Biết thế, người tinh tấn đồng mãnh
Không để tâm mình đến bản thân. [447]

(d’) Cách tu tập

Quý vị phải tu tập mọi loại tinh tấn bất kỳ kết hợp với sáu phạm trù tối thượng và tất cả sáu Ba-la-mật-đa. Sự rộng lượng về tinh tấn đang là việc xác lập cho tha nhân trong tinh tấn sau khi quý vị đã ổn định được chính mình. Các Ba-la-mật-đa còn lại cũng tương hợp với phần giảng giải trước đây.²

(e’) Tóm tắt

Việc ghi nhớ và nuôi dưỡng tâm giác ngộ – nền tảng của các Bồ-tát hành – gây cảm hứng cho quý vị tu tập để đạt tất cả chúng sinh vào trong tinh tấn. Do đó, hãy vững vàng phát triển Bồ-đề tâm {tâm giác ngộ} này, rồi khởi ước nguyện và tu tập theo những phương tiện về tinh tấn dành cho người có trình độ cao. Lại nữa, hãy nỗ lực tối đa như là quý vị có thể làm được trong các phương pháp tu tập tinh tấn của một Bồ-tát mới bắt đầu. Cụ thể là hãy ngăn chặn có hiệu quả các hình thức nản chí khác nhau, chúng có thể chỉ bị loại trừ một cách đơn thuần bởi tinh tấn. Trong ý nghĩ hãy mặc áo giáp tinh tấn, đó là sự hăng hái về các điều sau: mục đích của giác ngộ, mục tiêu viên mãn hạnh phúc và loại bỏ khổ đau cho mọi chúng sinh, giai đoạn tu tập rất lâu dài, tích lũy vô lượng, và các gian khó bất khả tư lường. Hãy nỗ lực cho thái độ này bởi vì, như *Đồng Tử Vấn*

¹BA342 *Śata-pañcāśataka-nāma-stotra*: 2.20; D1147; Bailey 1951: 49.

²BA343 LRCM: 371.13.

Kinh đã dạy, chỉ qua việc khởi phát mạnh mẽ dấy lên một quyết tâm như thế, thì quý vị có thể tích lũy được một đợt sóng công đức to tát. Nếu quý vị không làm điều này thì quý vị thất bại trong việc bảo lưu truyền thống Đại thừa của mình và cũng sẽ thường xuyên bị ô nhiễm bởi nhiều hành động sai trái. Rồi cũng như trong các kiếp khác, quý vị sẽ thấy rằng việc tu học Bồ-tát hành là rất khó. Lại nữa, sau khi quý vị đã nhận biết được những điều như vậy, ngay cả nếu quý vị không tu tập toàn hảo, hãy tự thúc đẩy mình theo hướng đó. Sau đó, nếu quý vị tinh tấn theo hết khả năng của mình, thì như *Đông Tử Vấn Kinh* đã dạy, quý vị sẽ nhanh chóng thành tựu tinh tấn trong những đời sau với ít khó khăn và không khổ đau.

Chương 14: Thiền Định và Trí Huệ

- (v) Cách thức rèn luyện thiền định Ba-la-mật-đa
- (a') Sự ổn định từ thiền {an định thiền} là gì?
 - (b') Cách bắt đầu tu tập thiền định
 - (c') Phân loại thiền định
 - (d') Cách thức tu tập
 - (e') Tổng kết
- (vi) Cách thức rèn luyện trí huệ Ba-la-mật-đa
- (a') Trí huệ là gì?
 - (b') Làm thế nào để khởi phát trí huệ
 - (c') Phân loại trí huệ
 - (1') Trí huệ hiểu biết chân đế {tối hậu}
 - (2') Trí huệ hiểu biết tục đế {tương đối}
 - (3') Trí huệ hiểu biết cách hành động vì lợi lạc chúng sinh
 - (d') Cách thức tu tập
 - (e') Tổng kết



(v) Cách thức tu tập thiền định Ba-la-mật-đa

Cách thức tu tập thiền định Ba-la-mật-đa có năm nội dung:

1. Sự an định thiền là gì?
2. Cách bắt đầu nuôi dưỡng định lực từ thiền
3. Phân loại thiền định [448]
4. Cách tu tập
5. Tổng kết

(a') Sự an định thiền¹ là gì?

¹Trong thiền Phật giáo có ba thể loại chính là: (1) thiền để đạt một định lực cao (thường gọi thiền định hay thiền chỉ), (2) thiền để

Bình ổn thiền là một trạng thái thiện đức và nhất tâm vốn giữ cố định {an trụ} vào đối tượng của thiền mà không phân tán sang những sự việc khác¹. *Bồ-tát Địa* dạy rằng:²

Đó là một trạng thái nhất tâm – bình ổn hóa lên công hạnh, thể tục hoặc siêu việt – của chư Bồ-tát là những người trước tiên đã tu học suy ngẫm về các tạng kinh của các Bồ-tát. Bất kể là nó được định hướng về định từ thiền {thiền định, thiền chỉ} hay về tuệ giác {thiền quán, thiền minh sát} hay về hướng lộ trình kết hợp cả hai, thì hãy hiểu rằng trạng thái nhất tâm này là sự bình ổn thiền của chư Bồ-tát

Và *Nhập Bồ-đề Hành Luận* cũng dạy rằng:³

Sau khi đã phát khởi tinh tấn

thấu suốt được bản chất thật của một sự việc tức là đạt đến tuệ giác (thường được gọi tên là thiền phân tích, thiền quán, hay thiền minh sát) và loại thứ ba (3) là thiền để rèn luyện cả định lực lẫn tuệ giác song song. Trong nguyên bản, thuật ngữ được dùng là “meditative stabilization” nhấn mạnh sự bình ổn hóa tâm thức từ việc thiền và không nói rõ là loại thiền nào. Đối với các mức thiền khác với thiền định thì hành giả hoặc đã đạt được định lực đủ mạnh từ các rèn luyện trong thiền định từ trước đó, hoặc đang nuôi dưỡng song song định lực cùng với trí huệ. Từ đây, chúng ta sẽ dùng thuật ngữ bình ổn thiền (hay an định thiền, ổn định thiền) để chỉ tu tập thiền nhằm tăng trưởng về định lực nhưng có thể không xác định rõ là thiền chỉ hay thiền kết hợp.

¹Theo giải thích của Ngài Sopa thì tổ Vô Trước giải thích trong *Bồ-tát Địa* rằng để tập trung nhất tâm được lên một đối tượng chúng ta cần biết đối tượng đó một cách tỉ mỉ. Việc biết các đối tượng tiếp cận trong Bồ-tát đạo đòi hỏi việc tu học các kinh điển và lắng nghe các giảng giải về chúng. *Steps on the Path to Enlightenment*. Lhundub Sopa. Vol3. P480. Wisdom. 2008.

²BA344 Bbh, Wogihara 1971: 206-207; D4037: Wi III1-3.

³BA345 BCA: 8.1ab.

Hãy đặt tâm người vào sự tập trung thiền.

(b') Cách bắt đầu tu tập bình ổn hóa thiền

Hãy suy nghĩ về những lợi ích của việc tu tập bình ổn thiền và các khuyết điểm của việc không tu tập nó. Ta sẽ giải thích điều này trong phần định từ thiền.¹

(c') Phân loại Bình ổn thiền

Phù hợp với đoạn trích dẫn trên đây [từ *Bồ-tát Địa*], nếu quý vị phân chia bình ổn thiền căn cứ vào bản chất thì có hai loại: thể tục và siêu thể tục và nếu quý vị phân loại căn cứ theo khuynh hướng thì có ba loại [định hướng về thiền chỉ, định hướng về thiền quán hay loại kết hợp cả hai]. Nếu quý vị phân loại theo chức năng thì có ba loại: loại an định thiền để bình ổn thân và tâm trong sự hỷ lạc nội trong kiếp sống này, loại an định thiền {để} thành tựu các phẩm tính tốt và loại an định thiền để thực hiện lợi ích của chúng sinh. Loại thứ nhất, tức loại an định thiền thân và tâm trong sự hỷ lạc trong kiếp sống này, là tất cả các loại bình ổn thiền tạo ra sự nhu hoạt {khinh an}² khi quý vị nhập thiền với sự cân bằng³. Loại thứ hai, bình ổn thiền để thành tựu

¹BA346 LRCM: 468ff; *Đại Pháp* 3, Phần Một.

²Trạng thái *nhu hoạt* là trạng trạng thái mà thân và tâm trở nên hoạt dụng; tùy theo mức độ đạt đến, trong trạng thái đó có thể bao gồm (1) sự khả dụng của tâm tức là khả năng trở nên linh hoạt của tâm có thể cài đặt lên mục đích thiện đức bất kỳ mà không bị trở ngại tinh thần nào, các trạng thái thô lậu khác của tâm đã bị loại trừ; (2) sự khả dụng về thể chất tức là thân thể có thể được sử dụng cho mục tiêu mong muốn thiện đức bất kỳ mà không bị cảm giác khó khăn, lúc này hành giả không còn các cảm xúc thô lậu nữa và cảm xúc về thân thể trở nên nhẹ êm mềm mại (cảm giác khinh an). *Meditative States in Tibetan Buddhism*. Lati Rinbochay. P69-70. Wisdom. 1983.

³Trạng thái cân bằng trong thiền là trạng thái của tâm thức khi đang nhập thiền mà hành giả không còn bị chao động bởi trạo cử (phân

các phẩm tính tốt, là tất cả các an định thiền vốn hoàn thành các phẩm tính tốt đẹp có được ở các vị Thanh Văn – bao gồm các tri kiến siêu việt, các giải thoát, các viên dung, các thần thông vv.... Loại thứ ba, an định thiền vốn để tiến hành lợi ích cho các chúng sinh, là bình ổn thiền vốn để hoàn tất mười một hoạt động cho lợi ích của tha nhân.

(d') Cách tu tập

Khi quý vị tu tập bất kỳ loại thiền định công hạnh nào, hãy tu tập kết hợp với sáu phạm trù tối thượng và sáu Ba-la-mật-đa. Bồ thí trong bình ổn thiền duy trì sự bình ổn thiền cho chính quý vị và sau đó xác lập các tha nhân trong đó. [449] Hãy hiểu các Ba-la-mật-đa còn lại như đã giảng giải ở phần trên.¹

(e') Tổng kết

Việc ghi nhớ và nuôi dưỡng tâm Bò-đề – nền tảng của Bò-tát hành – là điều tạo hứng khởi cho quý vị tu tập để đạt tất cả chúng sinh trong thiền định không cấu nhiễm. Sau khi quý vị đã tăng cường sự ổn định của tâm giác ngộ này, hãy ước nguyện đến các bình ổn thiền cao và tu tập trong đó. Ngay cả khi quý vị không thể hoàn toàn phát triển sự bình ổn thiền, quý vị phải nỗ lực thường xuyên thực hành tập trung nhất tâm trong chừng mực mà quý vị có thể làm. Vì nếu quý vị không làm như vậy, quý vị sẽ liên tục bị ô nhiễm do phạm giới và trong những kiếp sau quý vị cũng sẽ rất khó khăn để học tập các rèn luyện cho việc bước vào nhiều cánh cửa của các bình ổn thiền của chư Bò-tát. Nếu quý vị không bao giờ bỏ rơi nỗ lực của mình, thì ngay cả trong

tâm) hay bị mất tập trung bởi hôn trầm (buồn ngủ hay mất tỉnh táo, mơ hồ). Đây là một trạng thái cân bằng động vì tâm thức hành giả vẫn sáng suốt linh hoạt trong khi thiền. Trạng thái này sẽ được giải thích chi tiết trong quyển ba. Chương 1 và các chương sau đó. *Steps on the Path to Enlightenment*. Lhundub Sopa. Vol3. P484. Wisdom. 2008.

¹BA347 LRCM: 371.13.

kiếp này tâm thức quý vị sẽ trở nên từng bước bớt phân tán, khiến cho việc tích lũy công đức thật sự mạnh mẽ. Trong các đời sau, như dạy trong *Đồng Tử Vấn Kinh*, quý vị sẽ có một sự an lạc thể chất và tinh thần và một tâm thức hoan hỷ, từ đó dễ dàng hoàn tất thiền định Ba-la-mật-đa.

Ở đây, ta sẽ không nói thêm về phần này vì ta sẽ giảng giải nội dung này một cách kỹ lưỡng trong phần định từ thiên.

(vi) Cách thức rèn luyện trí huệ Ba-la-mật-đa

Cách thức rèn luyện trí huệ Ba-la-mật-đa có năm nội dung:

1. Trí huệ là gì?
2. Làm thế nào để phát khởi trí huệ
3. Phân loại trí huệ
4. Cách thức tu tập
5. Tổng kết

(a') Trí huệ là gì?

Một cách tổng quát, trí huệ là sự phân biệt một cách thấu suốt trạng thái bản thể của đối tượng đang được phân tích {quán chiếu}, nhưng trong nội hàm này, trí huệ chỉ sự thành thạo trong năm đề tài tri thức và các thứ liên quan. *Bồ-tát Địa* dạy rằng:¹

Hãy biết rằng trí huệ của chư Bồ-tát là sự phân tích xuyên suốt về các hiện tượng {các pháp} vốn đang xúc tiến hoặc được xúc tiến lên tất cả các điều muốn biết và {sự phân tích này} vốn vận hành thông qua việc tập trung vào năm đề tài của tri kiến – bao gồm Phật học, ngữ pháp, luận lý học, các công nghệ và y học.² [450]

¹BA348 Bbh, Wogihara 1971: 210; D4037: Wi 113a6-7.

²Cùng một trích dẫn, nhưng theo cách chuyển dịch của Ngài Sopa, đoạn văn này được diễn ý rõ hơn thành: *Hãy biết rằng bản chất về trí huệ của chư Bồ-tát là việc thấu hiểu tất cả các pháp – tức là các*

Ở đây, trí huệ vốn ”đang xúc tiến” là trí huệ trước khi thành tựu các địa {cấp độ} Bồ-tát; trí huệ ”đã xúc tiến” chỉ trí huệ sau khi thành tựu các địa Bồ-tát đó.¹

(b’) Làm thế nào để khởi sự việc phát sinh trí huệ

Cách thức khởi sự việc phát sinh trí huệ là quán chiếu các lợi ích của việc làm trí huệ phát sinh và những khiếm khuyết do không thực hiện việc này. Vì tôi sẽ giảng giải các lợi ích và các sai sót về việc hay thiếu trí huệ về thực tại – tức vô ngã – trong phần tuệ giác, tôi sẽ không đi vào chi tiết ở đây.² Nhưng tôi sẽ nói một ít về các loại trí huệ còn lại.

Liên quan đến việc biểu thị các lợi ích của trí huệ, trí huệ là gốc rễ của tất cả các phẩm tính tốt trong kiếp này và các kiếp sau. Như trong *Bát-nhã Nhất Bách Luận Tụng*, hộ pháp Long Thọ đã dạy:³

Trí huệ là gốc rễ mọi thiện đức
Đã thấy được hoặc chưa nhìn thấy được.
Đề thành tựu cho cả hai thứ này
Hãy nắm chặt lấy trí huệ.

đối tượng của tri thức mà hành giả lĩnh hội cũng như là các đối tượng của tri thức mà hành giả đã nắm bắt – thông qua một sự phân tích toàn diện về năm đề tài của tri thức gồm Phật học, luận lý học, y học, ngôn ngữ học và công nghệ. Steps on the Path to Enlightenment. Lhundub Sopa. Vol3. P484. Wisdom. 2008.

¹Theo giải thích của Ngài Sopa, thì đại sư Vô Trước phân biệt thành hai dạng tri kiến tương ứng là với tri kiến của các Bồ-tát chưa trực chứng tính Không và tri kiến của các Bồ-tát đã trực ngộ được thực tại tối hậu. *Steps on the Path to Enlightenment. Lhundub Sopa. Vol3. P484. Wisdom. 2008.*

²BA349 LRCM: 564ff; *Đại Pháp 3*, Phần Hai.

³BA350 *Prajñā-sātaṅga-nāma-prakaraṇa* D4328: No 99b6-7.

Nguồn gốc to lớn của điều nguơì tìm
Và cho giải thoát đó là trí thức.
Nên, hãy quý trọng nó ngay từ đầu,
Bám sát trí huệ, nguời mẹ vĩ đại.

Như *Bảo Công Đức Bát Thiên Kệ* đã dạy, trí huệ đóng vai trò như con mắt hướng dẫn năm Ba-la-mật-đa khác, như hạnh bố thí vv...¹.

Khi các Ba-la-mật-đa khác được bỏ túc bởi trí huệ
Chúng có thêm mắt và viên thành tên gọi [của chúng]
Cũng giống như bức tranh sẽ hoàn thành ngoại trừ đôi mắt
Nhưng thù lao sẽ không có cho đến khi đôi mắt được vẽ
xong.

Sự cần thiết của trí huệ cho các phẩm tính tốt khác có thể được minh họa qua ví dụ một món châu báu đặc biệt bằng vàng ròng sẽ trở nên quyến rũ hơn nếu được điểm tô với một viên ngọc lục bảo quý giá. Cũng như vậy, nếu món trang sức bằng vàng của năm Ba-la-mật-đa từ bố thí đến thiền định được điểm tô bằng trí huệ, vốn có thể phân biệt được đúng và sai thì nó sẽ trở nên tuyệt diệu hơn bởi vì trí huệ sẽ làm cho chúng trở nên thuần khiết hơn. Điều này tương tự cách mà ý thức, qua việc phân biệt các công đức và sai lạc từ các đối tượng của năm giác quan (mắt, tai vv...)², khiến cho quý vị xúc tiến điều cần tiếp thu và

¹BA351 *Ratna-guṇa-saṅcaya-gāthā* {tên đầy đủ *Ārya-prajñāpāramitā-ratnaguṇa-saṅcaya-gāthā* – *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Bảo Công Đức Bát Thiên Kệ* 7.2; D13: Ka 6a5-6.

²Năm giác quan (còn được gọi là ngũ căn) bao gồm mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân (hay các danh từ Hán-việt tương ứng là nhãn, nhĩ, tỉ, thiệt và thân) tương ứng với các giác quan này sẽ là các đối tượng mà chúng thụ cảm là hình ảnh, âm thanh, mùi, vị, và tiếp xúc (hay sắc, thanh, hương, vị, xúc).

loại trừ điều cần loại bỏ. Đây là điều đã được giảng giải trong *Ba-la-mật-đa Tập Luận* của tôn giả Thánh Dũng¹.

Công đức của bố thí và vv...
Mạnh mẽ hơn khi có trí huệ làm chủ
Cũng giống như những châu báu vàng ròng
Rực rỡ hơn nếu được gắn thêm ngọc quý.

Chính trí huệ này làm cho quảng đại
Khả năng thiện đức vì mục đích của từng người
Như năng lực cộng thêm của tâm thức hiền bày
Các đối tượng tương ứng của các giác quan.

Tương tự vậy, trí huệ cũng đóng vai trò tối yếu đối với các phẩm tính cơ sở khác, như tín tâm và vv...² Khi trí huệ hiện diện trong vai trò thủ lĩnh, thì các phẩm tính bố thí³, tín tâm và vv... của quý vị hiểu rõ được công đức của phẩm hạnh và khiêm khuyết của tính bủn xỉn vv... và do đó, quý vị sẽ trở nên thiện xảo trong việc đoạn trừ phiền não và tăng trưởng phẩm tính tốt. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:⁴

Trong số các căn, như tín tâm chẳng hạn
trí huệ làm chủ, như tâm thức với các căn

¹BA352 PS: 6.1-2; D3944: Khi 231b5-6..

²Các phẩm tính này bao gồm tín tâm, tinh tấn, chánh niệm hay toàn tâm, định lực và tuệ giác còn được gọi cùng tên là ngũ căn một thành phần của 37 phẩm trợ đạo (gồm Tứ niệm xứ, Tứ chánh cần, Tứ Pháp như ý túc, Ngũ Căn, Ngũ Lực, Thất giác chi và Bát chánh đạo). *Steps on the Path to Enlightenment*. Lhundub Sopa. Vol3. P493. Wisdom. 2008.

³Ngài Tsongkhapa chỉ viết phẩm tính đầu là *bố thí* và các phần tiếp theo được hiểu ngầm do chữ "vv..." tức là các phẩm tính Ba-la-mật-đa còn lại; tương tự cho trường hợp của thuật ngữ *tín tâm*.

⁴BA353 PS: 6.4; D3944: Khi 231b7.

Với trí huệ làm chủ, người phân biệt lỗi lầm và công đức
Nên, người thiện xảo trong đoạn trừ phiền não.

Chư Bồ-tát dựa vào trí huệ để tịnh hóa năm Ba-la-mật-đa còn lại, là bố thí và vv.... Ngay cả khi các ngài bố thí thịt da cho người cầu thí, các ngài không bị ảnh hưởng bởi các tư tưởng như tự hào, nản chí vv.... Điều này như thể các ngài xẻo một lát từ một cây thuốc. Đó là bởi vì trí huệ của các ngài khiến cho thực tại hiển lộ. Với trí huệ thấy rõ cả những phiền hà của luân hồi lẫn sự an lạc của niết-bàn, các ngài thành tựu trì giới vì sự lợi lạc của người khác, nên các ngài hành trì giới luật thanh tịnh. Qua trí huệ, các ngài biết được các khiếm khuyết của sự thiếu nhẫn nhục và công đức của hạnh nhẫn nhục rồi điều phục tâm thức mình sao cho chúng không bị chế ngự bởi khổ đau và cảm nhận sai lạc của người khác về các ngài. Qua trí huệ, các ngài hiểu tường tận mọi việc mà bởi đó các ngài tinh tấn; cho nên, sự tinh tấn của các ngài mang lại đại thành tựu trên đường tu. Và thông qua trí huệ dựa vào suy lý, các ngài thành tựu được niềm hỷ lạc tối thượng trong bình ôn thiên, vốn trụ vào ý nghĩa của thực tại.
[452] *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:¹

Một khi chư Bồ-tát đã khai mở tuệ nhãn tỏ tường
Ngay cả khi họ thí nhục thân không hề nghĩ ngợi
Họ chẳng bao giờ tự hào hay nản chí
Tựa như cắt đi một cây thuốc mà thôi.

Lại nữa:

Bậc trí giả không hành trì giới luật vì mục đích cho mình
Họ thấy các sai sót trong ngục tù của sinh tử luân hồi
Và ước nguyện giải thoát cho toàn thể chúng sinh

¹BA354 PS: 6.6,6.12, 6.14-15ab, 6.17; D3944: Khi 232a1, 232a5-6, 232a6-7, 232b1-2.

Nên dĩ nhiên là họ không hành động vì mục tiêu thế tục.

Lại nữa:

Vết thương gây ra cho bậc hiền trí không hề hấn
Bởi vì họ có hảo tính của nhẫn nhục
Như con voi thuần hóa nhất trong đàn voi
Vốn nhẫn nhục với nhiều nhiệm vụ khác.

Nhẫn nhục riêng mình nó, sẽ kết thúc trong cạn kiệt
Nếu được nương bởi trí huệ, lại thành tựu đại mục tiêu

Lại nữa:

Làm sao niềm hỷ lạc tối cao của các ỏn định thiên như thế
Lại có thể được an lập trong tâm thức những người lỗ mãng
Vốn dựa vào lý lẽ đã dẫn dắt họ đến với con đường sai lạc
Vốn bị ô nhiễm bởi sự khiếm khuyết lớn lao các lỗi lầm tích lũy.

Hai phẩm tính tốt dường như loại trừ lẫn nhau lại chứng tỏ không hề mâu thuẫn đối với những người có trí huệ. Khi chư Bồ-tát trở thành pháp vương vũ trụ với quyền lực chi phối toàn bộ thế giới thì các ngài vẫn không bị kiểm soát bởi các đối tượng của các giác quan. Đây là năng lực của việc có trí huệ như là một vị thượng thư. Tương tự, tình yêu thương của chư Bồ-tát dõi nhìn chúng sinh với sự triu mến thì mãnh liệt nhưng lại không bị chút bám luyến nào trộn lẫn; mặc dù các ngài có lòng bi mẫn bền vững và rất mạnh mẽ, không thể chịu nổi cảnh chúng sinh bị khổ đau, các ngài không lười nhác bị lấn lướt với tuyệt vọng và bởi đó, đánh mất nhiệt tâm đối với thiện hạnh; các ngài có niềm hỷ lạc không thể đo lường, nhưng tâm thức các ngài thoát khỏi sự thiếu ỏn định, vốn sẽ làm các ngài phân tán khỏi sự tập trung của mình; và các ngài thường xuyên sở hữu lòng bình đẳng bao la nhưng không hề bỏ qua, dù trong chốc lát, lợi

lạc của tất cả chúng sinh. Trí huệ đã làm nên tất cả những điều này bởi vì nó là thứ tháo dỡ các chương ngại để thành tựu một sức mạnh cân bằng trong các phẩm tính tốt lành này. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:¹

Ngay cả chư Bồ-tát cai quản nhiều đại vương quốc,
Có các đối tượng của giác quan tựa của thánh thần,
Vẫn giữ lại bản chất không hoen ố.[453]
Đây là năng lực có trí huệ như một thượng thư.

Tình thương của các ngài, bất khả phân với việc giúp tha nhân
Một cách tối hậu không ô nhiễm do tham chấp.
Bi mẫn của các ngài, không cảm lòng trước khổ đau của người khác
Chẳng chịu thua là lười nhác do gánh nặng của tuyệt vọng.

Có hỷ lạc tối thượng, các ngài không xa rời thực tại.
Lòng bình đẳng bao la chẳng bao giờ xem nhẹ lợi lạc của chúng sinh.
Đại trí huệ loại trừ tất cả những gì chống lại
Những phẩm tính tốt này và như vậy, làm cho chúng đẹp hơn.

Tán Tụng Vinh Danh Thế Tôn của ngài Mātṛceta {tên dịch nghĩa: Mẫu Hậu} cũng dạy rằng:²

Chẳng hề loại bỏ thật tánh
Ngài cũng hòa theo cùng {sự tồn tại} ước lệ¹.

¹BA355 PS: 6.43-45; D3944: Khi 233b5-7.

²BA356 *Varṇā-varṇe-bhagavato-buddhasya-stotre-śākya-stava* {*Tán Tụng Vinh Danh Thế Tôn*} 5.23a-b; Hartmarm, 1987:184.

Do đó, quý vị không cần phải từ bỏ thực tánh vốn chúng tỏ sự xác thực to tát rằng thậm chí chẳng có đến một hạt tử của điều mà các tiến trình suy tưởng của quý vị nắm bắt như là các biểu tượng của sự tồn tại thực sự. Và quý vị cũng tương hợp và không mâu thuẫn với ước lệ, vốn cho một xác quyết sâu xa rằng các hậu quả phát khởi từ các duyên và nhân bên trong và bên ngoài tương ứng của chúng. Đối với người khác, những điều này trông có vẻ loại trừ lẫn nhau hoàn toàn nhưng đối với những người có trí huệ, có sự tương hợp và thiếu vắng tính mâu thuẫn.

*Tán Tụng Vinh Danh Thế Tôn dạy rằng:*²

Về những điều bị loại trừ và cấm kỵ của ngài

¹Ở đây ngài Tsongkhapa nói về Nhị Đế (hai chân lý) bao gồm chân lý có tính ước lệ, {thường tục hay tương đối} (Tục đế) và chân lý tối hậu hay tuyệt đối {hay tối hậu} vốn là thực tánh của các pháp (Chân đế) và dường như với kẻ phàm thì Tục đế và Chân đế là mâu thuẫn nhau. Chân lý tối hậu là các pháp đều thiếu vắng sự tồn tại tự tính. Dưới quan điểm tối hậu thì sự vật đều chỉ được quy gán, chúng chỉ tồn tại tùy thuộc vào sự định danh {do cách đặt tên, cách định nghĩa, cách phân biệt với các vật khác hay cách đặt thành khái niệm về sự vật đó}. Chân lý ước lệ là cách thức mà sự vật trình hiện ra trước tâm thức người thường. Sự vật như tồn tại thật sự, có đối tượng có chủ thể, có nhân có quả, tốt xấu và chúng dường như tồn tại thật sự và tách biệt. Cái nhìn này dường như mâu thuẫn với Chân đế thiếu vắng thật tính hay tự tính. Đối với một thiên giả trực tiếp giác ngộ tính Không thì mâu thuẫn này hoàn toàn được giải quyết. Không có một cơ sở bên trong hay bên ngoài nào tồn tại tự tính, tối hậu hay độc lập. Trong cùng lúc chúng ta chấp nhận luật duyên khởi – tức là một nguyên nhân đặc thù sản sinh một hậu quả riêng rẽ. với trí huệ, không cần phải quay lưng với Chân đế để tiếp nhận Tục đế. Họ thấu hiểu bản chất ảo tưởng của các pháp và của luật nhân quả. *Steps on the Path to Enlightenment*. Lhundub Sopa. Vol3. P499-500. Wisdom. 2008.

²BA357 Ibid.: 5.7.

Một số ngôn từ là liễu nghĩa
Một số lời dạy khác thì không,
Nhưng giữa chúng, chẳng hề có mâu thuẫn.

Hai dữ kiện – rằng có nhiều dị biệt trong các điều bị loại trừ và kiêng cấm giữa các thừa thấp và thừa cao và giữa kinh điển và Mật điển, và rằng chúng là tất cả các pháp tu tập của một người duy nhất – là mâu thuẫn đối với những người đang bối rối và thiếu sức mạnh của trí tuệ để tìm ra chủ ý của vô lượng kinh văn. Tuy nhiên, với trí huệ, thiện tri thức biết rằng chúng không loại trừ lẫn nhau.

Có vô số điều mà người thiếu tri xem là có mâu thuẫn với nhau nhưng người thiện tri lại xem là thiếu vắng sự mâu thuẫn – các trình bày về Nhị đế và nhiều tôn chỉ có trong một bản kinh văn lại là các điều cấm kỵ trong các kinh văn khác và ngược lại. Nói rằng trí huệ phân biệt được tính phi mâu thuẫn, ý nghĩa chủ tâm ẩn sau các trình bày đó là lời tán thán vô song về trí huệ.[454] Tóm lại, mọi phẩm tính tốt đều bắt nguồn từ trí huệ. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:¹

Tuyệt làm sao những pháp tối thắng như thế đến từ trí huệ
Cũng giống như mẹ hiền yêu mến con trẻ của mình.

Thập lực của đấng thiện thế, tối thắng nhất trong các sức
mạnh;

Mọi hành động tối thượng, vô song
Và tất cả các huân tập thiện hạnh khác của toàn thể
Đều khởi sinh, dựa trên trí huệ đó làm nhân.

Các công nghệ và kho báu quý nhất trong các cõi
Sự phong phú của việc tu học thiêng liêng tựa con mắt;

¹BA358 PS: 6.39cd-42; D3944: Khi 233b3-5.

Gia hộ, tinh thức, minh chú và vv...;
Các phẩm tính khác nhau của giáo pháp đã tuyên thuyết các điều này;

Thật nhiều cửa đến tự do và giải thoát
Mỗi khía cạnh của đây và đó vốn hữu ích cho các chúng sinh,
Là một năng lực Bồ-tát thực thi những điều to lớn
Đều phát sinh từ năng lực của tuệ giác thâm sâu.

Những khiếm khuyết của việc thiếu trí huệ là như sau. Không có trí huệ, bố thí và các Ba-la-mật-đa khác như thể bị mù lòa. *Bảo Công Đức Bát Thiên Kệ* dạy rằng:¹

Hàng tỉ kẻ mù không người hướng dẫn
Không biết đường, sao vào được thành đô?
Khi năm Ba-la-mật này thiếu đi trí huệ;
Thiếu dẫn đường, họ khó thể sang bờ giác bên kia.

Hậu quả là bố thí và các Ba-la-mật-đa khác không thể trở nên thanh tịnh và quý vị không thể tìm thấy được chánh kiến. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:²

Nếu những mục tiêu đạt thành quả sau cùng mà không trí huệ.
Thì họ không thể tịnh hóa qua bố thí của mình
Đức Phật thuyết: “Bố thí vị tha là đệ nhất bố thí”.
Những loại bố thí khác chỉ làm tăng giàu mạnh mà thôi

Lại nữa:

¹BA359 *Ratna-guṇa-sañcaya-gāthā*: 7.1; D13: Ka 6a6 .

²BA360 PS: 6.5,6.11,6.13,6.16,6.18ab; D3944: Khi 231b7-232a1, 232a4-5,232a6,232b1, 232b2.

Giới luật không thể trở nên thanh tịnh
Trừ phi ánh sáng trí huệ xua tan bóng tối.
Giới luật thiếu trí huệ thì sẽ thường xuyên
Trở nên ô nhiễm bởi phiền não của vô minh.

Lại nữa:

Nếu tâm thức người ô nhiễm do trí thông minh sai lạc
Người không quan tâm đến việc hành trì nhẫn nhục
Người thường không thích cân nhắc công đức và lỗi lầm
Và như một ông vua bắt tài lại đang trở thành nổi tiếng.

Lại nữa:

Với người thiện xảo, trí huệ được tán dương nhiều nhất
Không gì khác vì tế và thâm diệu hơn.
Thiếu trí huệ, người không thể thẳng bước trên đường tâm
linh
Không bị che mờ bởi sai lạc của dục vọng

Lại nữa:

Không hành trì tinh tấn theo các phương tiện trí huệ
Tri kiến người sẽ không trở nên thanh tịnh.

Ở đây, “ông vua bắt tài lại đang trở thành nổi tiếng” là vì vua không xứng đáng có danh chỉ một lần rồi suy thoái.

Quý vị không thể xua đi bóng tối về sự mơ hồ của ảo tưởng
chùng nào mà đại quang trí huệ chưa sáng chói nhưng khi nó đã
sáng rực rỡ thì quý vị xua tan bóng tối, cho nên, quý vị phải nỗ

lực để phát khởi trí huệ bằng tất cả năng lực và dũng khí mà quý vị có. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:¹

Như những tia sáng bình minh của vàng dương rực rỡ
Năng lực không lồ của ánh sáng trí huệ phát sinh
Và trong tâm thức chúng sinh mọi bóng tối ẩn tàng
Bị xua tan, chỉ còn danh định rơi lại phía sau.

Lại nữa:

Do đó, với tất cả năng lực mà người Bồ trí
Hãy chuyên cần với các phương tiện phát sinh trí huệ thế kia

Đâu là các nguyên nhân của sự mơ hồ: các nhân này từ trên bạn xấu, giải đãi, biếng lười, ngu quá, không thích thú trong phân tích và phân biệt, thiếu quan tâm đến sự đa dạng lớn lao của các pháp, ngã mạn với ý nghĩ ”ta biết” trong khi quý vị không biết, các quan điểm sai trái quan trọng, sự nản chí với ý nghĩ “Một người như ta sẽ không thể làm được điều này”, do đó, không thích dựa vào bậc thiện tri thức. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:²

Lười biếng, giải đãi và dựa vào bạn xấu
Để cho ngu nghệ điều ngự, không có trí phân biệt
Không quan tâm đến trí tuệ siêu việt của bậc hiền giả
Học hỏi với ảnh hưởng của lòng kiêu căng giả tạo.

Thiếu tín tâm để dựa vào các học giả
Vì chấp ngã từ các xúc cảm không thỏa đáng
Chất độc mạnh của nhận thức sai lầm vốn là tà kiến
Đây chính là các nguyên nhân của mơ hồ.

¹BA361 PS: 6.25,28cd; D3944: Khi 232b7-233a1, 233a2.

²BA362 PS: 6.52-53; D3944: Khi 234a4-6.

Do đó, *Ba-la-mật-đa Tập Luận* dạy rằng:¹

Hãy phụng sự và tôn kính một đạo sư đáng tin cậy
Và hãy tu học để thành tựu trí huệ.

Một khi quý vị dựa vào bậc thiện tri thức, quý vị phải tu học theo sức của chính mình bởi vì nếu không, quý vị sẽ không làm phát sinh được trí huệ vốn khởi lên từ sự tu học cũng như là trí huệ vốn khởi lên từ sự quán chiếu, bởi đó, quý vị sẽ không biết thiền tập về cái gì.[456] Và nếu quý vị có tu học, thì quý vị sẽ làm phát sinh trí huệ vốn khởi lên từ sự quán chiếu bằng cách suy ngẫm về ý nghĩa của những điều mà mình đã học, và từ đây, quý vị sẽ thành tựu được trí huệ bao la vốn được khởi lên từ thiền định. Một lần nữa, ngài Thánh Dũng vinh quang đã dạy:²

Tu học ít tựa như mù – người không biết, làm thế nào thiền tập?
Thiếu tu học, lấy gì quán chiếu?
Vậy cho nên, từ nguyên nhân việc nỗ lực tu học
Người thiền định phù hợp với tư duy, và bởi đó, đạt trí huệ
bao la.

Tôn giả Di-lặc cũng dạy trong *Đại thừa Tới Thượng Mật điển*:³

Các khái niệm hóa của tam giới
Được khẳng định là trở ngại của nhận thức
Trong khi các khái niệm như tính keo bần và tương tự
Được xác định là các che mờ của phiền não.

¹BA363 PS: 6.47ab; D3944: Khi 234a1.

²BA364 PS: 6.48; D3944: Khi 234a2.

³BA365 RGV: 5.14-15. P5525: 31.4.6-7.

Chỉ riêng trí huệ là nguyên nhân,
Đề loại trừ chúng không gì khác,
Vậy nên trí huệ là tối thượng
Nền tảng trí huệ là tu dưỡng
Thế nên tu dưỡng là tối thượng

Tập Bồ-tát Học Luận (Śikṣā-samuccaya-kārikā) của ngài Tịch Thiên dạy rằng:¹

Hãy kiên nhẫn và tu tập
Ẩn cư trong rừng sâu,
Rời tinh tấn cân bằng thiền.

Phản tự luận giải của ngài [*Bồ-tát Học Luận*] dạy rằng:²

Thiếu trì nhẫn, người sẽ trở nên nản chí và không thể chịu đựng, nên sự tinh tấn và vv... của người trong tu học sẽ giảm xuống. Và thiếu tu học, thì người sẽ không hiểu hiểu biết về phương tiện cho cả việc bình ôn thiền lẫn việc xua tan phiền não. Do đó, không chút nản chí, hãy tu học.

*Nārāyaṇa*³ *Cầu Ván Vượt Thắng Quân Chân Ngôn* cũng dạy rằng:¹

¹BA366 *Śikṣā-samuccaya-kārikā* {*Tập Bồ-tát Học Luận*} : 22a-c; D3939; Khi 2b4.

²BA367 *Śikṣāsamuccaya* {*Bồ-tát Học Luận*} Bendall and Rouse: 179; D3940: Khi 100b3-4.

³Từ *Nārāyaṇa* (phiên âm là Na-la-diên) có nhiều nghĩa, theo kinh văn Bà-la-môn, đây là tên của vị Phạm thiên Vishnu tối cao. Theo nghĩa khác trong Phạn ngữ thì chữ này nghĩa là *Thủy Tạng*, nghĩa khác nữa là *chỗ nghỉ ngơi của tất cả chúng sinh* và cũng có nghĩa là *Chúng sinh tối cao làm nền tảng cho tất cả nam giới*. Xem *Narayana*. Wikipedia. Truy cập 07/12/2011.

<<http://en.wikipedia.org/wiki/Narayana>>.

Là như vậy, hồi đệ tử của truyền thừa diệu hảo, nếu người tu học thì trí huệ sẽ đến. Nếu người có được trí huệ thì các phiền não sẽ bị lắng xuống. Nếu người không có phiền não thì các ma chướng² sẽ không có cơ hội làm hại người.

Kinh và luận xác lập điều sau đây: những ai mong muốn thực hành giáo pháp một cách đúng đắn cần phải tu học sâu rộng các *kinh* tinh khiết và các *luận* về chúng, là các nguyên nhân vô thượng làm khởi sinh trí huệ vốn hoàn toàn phân biệt được các pháp một cách thấu suốt, vốn là sinh lực thiêng liêng của đạo pháp.[457] Tuy nhiên, việc không thành tựu được trí huệ trong khi nghĩ rằng sự tu học sâu rộng là cần thiết để phát triển trí huệ đơn thuần là sai sót về việc quý vị không nhận thức được tính thiết yếu về thiên quán của trí huệ phân biệt khi mà thời điểm chín muồi cho tu tập, và là lỗi lầm của ý tưởng cho rằng thiên quán là không cần thiết. Do đó, trong số quý vị, nếu có ai muốn điều tốt nhất cho mình thì hãy nên loại bỏ các tin tưởng sai lầm như vậy như là tránh xa thuốc độc vậy. Ngài Nal-jor-chen-bo đã dạy:

¹BA368 *Nārāyaṇa-pariprcchā-ārya-mahāmayā-vijaya-vāhini-dhāraṇi* {*Na-la-diên Vấn Đại Thừa Vượt Thăng Quân Chân Ngôn*} D134: Na 92b2.

²Theo cách giải thích của Sopa Rinpoche, ngài dùng thuật ngữ *các tội lỗi* (eng. evils) thay vì *các ma chướng* (eng. demons). Theo như cách giải thích này trong số bốn loại ma chướng thì có đến ba loại là ma chướng nội tại. Ba loại ma chướng nội tại được gọi một cách phân biệt thành các tội lỗi bao gồm: (1) ma chướng đầu tiên là các phiền não tinh thần như tham, sân, si, vân vân; (2) sự hoạt hóa của các phiền não này tạo ra nghiệp mà kết quả là ngũ uẩn của thân và tâm, cho nên ma chướng thứ hai là các uẩn; (3) Khi chúng ta ra đời do năng lực của các phiền não đó, nên thân và tâm là nơi chốn của khổ sở, khó khăn, đau đớn và hủy diệt cho nên ma chướng thứ ba là tội lỗi về cái chết. *Steps on the Path to Enlightenment*. Lhundub Sopa. Vol3. P510. Wisdom. 2008.

Này Jo-wo-pa, để đạt đến trạng thái giác ngộ nhất thiết trí thì bất luận là người có khoe ra hay giấu kín rằng người chỉ tu học với một cầm nang, thì người sẽ không thể đạt đến đâu nếu thiếu việc học hỏi các kinh sách chất đầy trên lưng con bò yak.

Ngài Pu-chung-wa (Phu-chung-ba) đã để một thánh thư mở bên cạnh chiếc gối nằm của mình và nói:

Chúng ta phải học các kinh sách, do đó, ngay cả khi người không có cơ hội đọc, hãy ước nguyện là sẽ được đọc tất cả. Nếu có kẻ nói rằng người nên thực hành giáo pháp mà thiếu đi việc hiểu biết về giáo pháp thì người sẽ làm như thế nào.

Ngài Bo-do-wa đã lập lại ba lần với một tăng sĩ của Jen-nga-wa (sPyan-snga-ba), người đang đi theo hộ tống ngài “Người đang hưởng lạc cho chính mình quá mức”. Rồi ngài nói tiếp:

Người đang đi theo thầy ta, ngài giống như bầu trời che phủ mặt đất, cho nên đừng thềm muốn đến các vị đạo sư khác. Bởi vì người không phải đọc các chánh văn, các luận giải của các chánh văn đó và đánh dấu vào các đoạn liên quan, người không có nhiều việc để làm. Người sung sướng vì người chẳng phải lo nghĩ gì đến nhân và quả trong lúc người thực hiện một số hoạt động qua phương tiện của một số mật pháp. Và người có thể nào hài lòng với những chuyện này chẳng?

Ngài Sha-ra-wa nói rằng:

Cho đến khi người thành Phật thì việc tu học của người vẫn chưa kết thúc. Việc tu học kết thúc khi người là một vị Phật.

Ngài Ga-ma-pa (Ka-ma-ba) dạy:

Một số người nói rằng: "Nếu các người thực hành giáo pháp thì cần kiến thức để làm gì?" và họ suy thoái đi. Ý kiến này là một hiểm họa thực sự đối với những ai trong chúng ta là những người học hành ít ỏi. Một số khác lại nói: "Nếu các người thực cố gắng thì các người không cần kiến thức". Điều này rất nguy hiểm. Nếu quý vị đang có một nỗ lực lớn vào vào giáo pháp thì tri thức là cần thiết; bởi vì việc đó không thể nào được hoàn tất trong một kiếp ngắn ngủi, nên chúng ta phải quyết tâm: "Tôi sẽ tu học liên tục qua nhiều kiếp mà không làm gián đoạn chuỗi các cuộc sống có thì giờ và cơ hội". Một số người nghĩ rằng các thiên giả không cần học hỏi, chỉ những người giảng Pháp mới cần. Nhưng những người giảng Pháp và không tu học đơn thuần có nguy cơ phạm lỗi lầm trong lúc một cách chính xác là thiên giả phải tu học để tránh đi chệch đường tu.

Do đó, quý vị phải xác tín rằng trí huệ và sự tu học – nguyên nhân của trí huệ – là cần thiết cho việc thực hành [giáo pháp] đúng đắn. Hơn nữa, trừ khi quý vị đạt được xác tín về sự cần thiết cho thiên minh sát khi tu tập, thì quý vị sẽ rất khó khăn để tiến lên.

Thậm chí, một số học giả nổi tiếng về kinh điển đã nói rằng: "Hãy hiểu rằng hoặc việc học chỉ là một sự chuẩn bị để tu tập hoặc là một nền tảng hỗ trợ – như ngọn núi đứng sau lưng một thung lũng – chứ không phải là những giáo huấn thực sự. Vì lý do này, người cần tu tập để nhanh chóng đạt Phật quả và việc học để làm lợi lạc cho giáo pháp đức Phật". Đây là một sự mâu thuẫn vô nghĩa. Chỉ có hai loại giáo Pháp: giáo Pháp theo như kinh điển và giáo Pháp vốn đã được đặt vào trong thực hành; loại giáo pháp đầu làm rõ các thao tác tu tập và loại thứ hai làm nhập tâm tu tập sau khi quý vị đã hiểu rõ các thao tác tu tập. Do đó, thực thi tu tập mà không phạm sai lầm là cách tốt nhất để xiển dương giáo pháp. Hơn nữa, xiển dương giáo pháp một cách

không sai lạc về mặt thực hành phụ thuộc vào việc hiểu biết không sai lạc về giáo pháp kinh văn.

Do đó, quên đi nội dung đã học hỏi vào lúc thực hành là không đúng bởi vì trước hết, quý vị phải biết nhiều giáo pháp rồi sao đó, đặt ý nghĩa đích thực của chúng vào thực hành khi đã đến lúc để tiến hành như thế.

Ngay cả khi vào ban đầu quý vị không hiểu giáo pháp thì cũng đừng nản chí mà hãy nỗ lực tu học theo năng lực trí tuệ của mình, càng khả thi càng tốt, bất kể là học được ít hay nhiều. Đừng tách rời học hỏi và thực hành. Đúng hơn là ngay ở pháp tu mà quý vị thực hành phải đúng chính là điều mà quý vị học hỏi đầu tiên và quán chiếu. Các Bồ-tát mới bắt đầu phải phụ thuộc với một lòng tin chắc chắn vào một phương pháp tu tập duy nhất của lộ trình – tức là một sự thực hành không bị thiên vị hay thành kiến về một phía mà là toàn diện trong mọi khía cạnh của đường tu. Khi năng lực trí tuệ của họ nhỏ yếu thì họ, trong duyên cảnh chính mình, chỉ xúc tiến tiến trình này về việc học hỏi được theo sau bởi sự thực hành. Nếu năng lực trí tuệ của họ mạnh mẽ hoặc dù ban đầu có yếu kém, sau đó do duyên đã trở nên mạnh mẽ, thì họ sẽ vững vàng mở rộng sang giai đoạn của lộ trình mà họ biết việc thực thi trong mỗi liên hệ đến tất cả các kinh điển và các luận giải tinh khiết của chúng. Họ không cần phải học hỏi gì thêm ngoài các thứ này [459].

Do đó, nếu các giáo huấn là chuẩn xác và toàn diện thì, mặc dù đã được tóm lược, tất cả những điểm then chốt của các lộ trình hiển thừa và mật thừa, của Đại thừa và Tiểu thừa phải được đề cập; một khi chúng đã được diễn giải chi tiết, thì quý vị phải có thể xuyên suốt tất cả các giáo pháp. Cho đến khi quý vị đạt đến điều tương tự như thế này, thật khả dĩ để cảm thấy vui mừng về một số phần tu tập của quý vị, nhưng thật không thể nắm chắc hết về các điểm then chốt trên về sự thực hành của toàn bộ các giáo pháp.

Hậu quả là, hãy dựa vào các đạo hữu và đạo sư xuất chúng. Hãy tạo nên một nền tảng giới luật thanh tịnh mà quý vị sẽ tự mình cam kết. Hãy thường xuyên lắng nghe các giáo huấn, hãy thực hành bốn thời thiền và duy trì đôi tượng thiền và các khía cạnh chủ quan của nó. Sau khi quý vị đã chí thành khẩn nguyện chư thiên và các đạo sư, hãy nỗ lực cho tất cả các nguyên nhân của việc tiến hành từ nhiều hướng trong các tích lũy tư lương và trong việc tịnh hóa các chướng ngại. Nếu quý vị thực hiện điều này thì quý vị sẽ đạt chắc chắn một cách sâu sắc rằng các phẩm tính tốt trong tâm thức quý vị sẽ được cải thiện vững vàng. Các bậc tiền bối kiệt xuất đã dạy:

Hãy làm cho tất cả giáo pháp mà các người đã nghe trước đây được hoàn toàn rõ ràng trong tâm mình. Người phải thường xuyên quán chiếu, đánh giá và cân nhắc về chúng. Nếu người tự để cho mình quên các giáo pháp thì việc học cách ổn định tâm vào một đôi tượng thiền sẽ chẳng đem lại được điều gì. Những thiền giả giỏi nhất là những người thầy giỏi nhất. Những thiền giả tầm thường là những người thầy tầm thường. Các người cần tri thức về giáo pháp và về thiền một cách tương xứng mà vốn cả tri thức lẫn giáo pháp tiếp tục ở các cấp độ cao hơn bao giờ hết;

Một khi người đã xác quyết một cách chắc chắn từ các quán chiếu như thế, thì người sẽ không nghe lời các bạn xấu nói: "Mọi tư tưởng, thiện và bất thiện, đều là các danh định và do đó, phải bị loại bỏ". Trái lại, quý vị phải nghĩ: "Các giáo pháp không đề cập điều này mà thầy ta cũng chẳng khẳng định nó". Bằng không, nếu người là người có chút ít tín tâm nhưng chẳng có trí huệ thì người cũng giống như dòng nước từ trên cao chảy xuống đồi – ai dẫn dắt quý vị đi đâu thì quý vị sẽ theo đó, tin theo bất kỳ điều gì được bảo là sự thật, cảm thấy buồn khóc khi thấy người khác khóc, muốn cười khi thấy người khác cười.

(c') Phân loại trí huệ

Phần này có ba nội dung:

1. Trí huệ hiểu biết tối hậu [460]
2. Trí huệ hiểu biết ước lệ
3. Trí huệ hiểu biết cách hành động vì lợi lạc chúng sinh

(1') trí huệ hiểu biết tối hậu

Trí huệ hiểu biết tối hậu {hay chân đế} tri nhận thực tại vô ngã, hoặc qua phương tiện của danh định hoặc theo một dạng thức trực tiếp.

(2') trí huệ hiểu biết ước lệ

Trí huệ hiểu biết ước lệ {hay tục đế} là trí huệ am tường năm lĩnh vực tri thức. *Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy rằng:¹

Thiếu tinh tấn trong năm lĩnh vực tri thức

Thì ngay cả bậc siêu phàm không thể đạt toàn trí.

Cho nên, họ phải nỗ lực về những môn này để phân bác người khác

Để chăm lo cho tha nhân và để hiểu biết mọi điều.

Các lĩnh vực này được phân biệt theo các loại mục đích khác nhau để theo đuổi. Để bác bỏ những người không tin giáo pháp thì quý vị cần theo học văn phạm và luận lý. Để giúp những ai có tín tâm thì quý vị cần theo học công nghệ và y học. Để đạt được tri thức về tất cả cho mình thì quý vị cần theo học Phật pháp. Để đạt Phật quả thì không có sự phân biệt giữa chúng với nhau; quý vị cần theo đuổi tất cả năm đề tài của tri kiến.

(3') Trí huệ hiểu biết cách hành động vì lợi lạc chúng sinh

¹BA369 MSA: 9.60; D4020: Phi 15b4-5.

Trí huệ hiểu biết cách hành động vì lợi lạc chúng sinh hiểu biết con đường để hoàn tất một cách không thể chê trách vì lợi lạc của chúng sinh trong kiếp hiện tại và các kiếp sau của họ.

(d') Cách thức tu tập

Khi phát triển ba loại trí huệ này, quý vị phải kết hợp với sáu phạm trù tối thượng và tất cả sáu Ba-la-mật-đa. Bồ thí của trí huệ là việc xác lập cho tha nhân trong trí huệ sau khi quý vị đã tự ổn định mình trong trí huệ. Các Ba-la-mật-đa còn lại được trình bày ở phần trên.¹

(e') Tổng kết

Ngay cả khi quý vị đã có trí huệ nhận thức tánh Không thì điều đó cũng không trở thành Bồ-tát hành nếu không có tâm Bồ-đề {tâm giác ngộ}, cho nên hãy tăng cường một cách vững chãi tâm giác ngộ – nền tảng của những Bồ-tát hành. Kế tiếp, hãy ước nguyện có được trí huệ của những người ở trình độ cao rồi tu dưỡng tâm theo đó. Từ lúc này, quý vị phải nỗ lực khởi sinh ba loại trí huệ – phương tiện để thành tựu việc đại huân tập trí huệ tối thượng vô song – và quý vị phải học hỏi. Bởi vì nếu quý vị không làm điều này, quý vị mâu thuẫn với giới luật căn bản và sẽ bị hủy hoại bởi các sai lạc và các phạm giới; và trong những kiếp sau, quý vị cũng sẽ không ưa thích tu học sâu rộng. Hậu quả là quý vị sẽ không thể học tập các rèn luyện Bồ-tát. [461] Trong khi, nếu quý vị nỗ lực tu tập các phương pháp phát triển trí huệ trong kiếp này, quý vị ngăn ngừa được việc vi phạm về việc không rèn luyện sáu Ba-la-mật-đa như đã phát nguyện, và trong những kiếp sau, như *Đồng tử Vấn kinh* đã dạy, quý vị sẽ có thể dễ dàng thành tựu trí huệ.

Hiện nay, trong sáu Ba-la-mật-đa – là trọng tâm của các lộ trình Hiền thừa và Mật thừa – chỉ tồn tại trong sự đo lường hạn chế

¹BA370 LRCM: 371.13.

các giai đoạn của tu tập về bình ổn thiên, nhưng các giai đoạn tu tập về năm Ba-la-mật-đa còn lại đã biến mất. Do đó, tôi đã giảng giải những điểm mấu chốt một cách vắn tắt và ít ỏi về phương pháp tạo ra tri kiến vững chắc về sự tu tập của năm Ba-la-mật-đa đó. Dưới đây, tôi sẽ giảng dạy một cách chi tiết hai chủ đề lấy từ các bản văn cổ xưa: các giai đoạn về cách tu tập tuệ giác – trí huệ quán sát thực tánh và sự phân hóa của các pháp – và các giai đoạn tu tập định lực từ thiên, vốn là sự bình ổn thiên.

Tất cả chư Bồ-tát sẽ thành Phật đạo đều thực hành như vậy dựa vào sáu Ba-la-mật-đa. *Bồ-tát Địa* nhấn mạnh điều này ở cuối phần thảo luận của từng Ba-la-mật-đa một. Vì thế, sáu Ba-la-mật-đa này được biết đến như là con đường mà chư Bồ-tát trọng quá khứ, hiện tại và tương lai đều đi theo. Và bởi vì sáu Ba-la-mật-đa này là đại dương của mọi thiện hạnh, chúng là sự tóm tắt toàn hảo về các điểm tu tập mấu chốt. *Bồ-tát Địa* dạy rằng:¹

Chư Bồ-tát đạt giác ngộ vô thượng, toàn hảo bởi sáu Ba-la-mật-đa này được gọi là một con sông lớn, một đại dương của thiện hạnh; Bồ thí và vv... là các nhân quý giá nhất của mọi điều tối thắng cho tất cả các chúng sinh. Do đó, không có gì có thể so sánh được với sự viên mãn bất khả tư lường của các Ba-la-mật-đa về các huân tập công đức và trí huệ siêu việt và về thành quả của giác ngộ toàn hảo vô thượng.[462]

¹BA371 Bbh, Wogihara 1971: 216; D4037: Wi 115b2-4.

Chương 15: Giúp Người Phát Triển - Bốn Phương Tiệm Thu Phục Đệ Tử

(b) Tu tập tứ nhiếp pháp để thu phục đệ tử, giúp người khác trưởng thành

- (i) Tứ nhiếp pháp là gì?
- (ii) Lý do chúng được ước định là bốn phương pháp
- (iii) Các chức năng của Tứ nhiếp pháp
- (iv) Việc cần thiết dựa vào Tứ nhiếp pháp của những người thu phục đệ tử
- (v) Vài giảng giải chi tiết



(b) Tu tập tứ nhiếp pháp¹ để thu phục môn đồ, giúp người khác trưởng thành

Việc tu tập tứ nhiếp pháp để thu phục đệ tử, giúp người khác trưởng thành có năm nội dung:

1. Tứ nhiếp pháp là gì?
2. Lý do chúng được ước định là bốn phương pháp
3. Chức năng của Tứ nhiếp pháp
4. Cần thiết dựa vào Tứ nhiếp pháp cho những người thu phục môn đồ
5. Một số giảng giải chi tiết

(i) Tứ nhiếp pháp là gì?

¹Tứ Nhiếp Pháp có tên Phạn ngữ là catvāri saṃgraha-vastūni chỉ bốn phương pháp để thu nạp đệ tử (với tên Phạn tương ứng) lần lượt là: (1) Bố thí nhiếp (skt. dāna-saṃgraha), (2) Ái ngữ nhiếp (skt. priya-vādita-saṃgraha), (3) Lợi hành nhiếp (skt. artha-caryā-saṃgraha) và (4) Đồng sự nhiếp (skt. samānārthatā-saṃgraha).

(1) Bồ thí như đã giảng giải trước đây trong chương nói về bồ thí Ba-la-mật-đa;¹ (2) Ái ngữ là việc giảng dạy các pháp Ba-la-mật-đa cho môn đồ; (3) Lợi hành nhiếp là việc sắp xếp cho đệ tử công việc vì các mục tiêu như đã được giảng dạy hoặc dẫn dắt họ đảm đương các mục tiêu này một cách đúng đắn; (4) Đồng sự nhiếp là tự ổn định hóa chính quý vị nhằm mục đích mà quý vị đã xác lập cho tha nhân, và sau đó rèn luyện họ theo những mục tiêu này. *Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy rằng:²

Bồ thí như trước đây; chỉ dạy các Ba-la-mật-đa
Dẫn dắt người khác tham gia, và tự mình tham gia cùng
Lần lượt ta gọi chúng là Ái ngữ nhiếp,
Lợi hành nhiếp và Đồng sự nhiếp.

(ii) Lý do chúng được ước định là bốn phương pháp

Vấn: Vì sao số lượng các phương pháp thu nạp đệ tử đặt thành bốn

Đáp: Nhằm mục đích thu phục môn đồ để xác lập họ trong thiện hạnh, trước hết, họ phải hài lòng. Hơn nữa, điều này lại phụ thuộc vào việc quý vị bồ thí tài vật cho họ, đem lợi ích đến cho thân họ. Được chiều lòng như vậy, trước hết họ cần phải biết cách kết nối với đạo pháp. Nghĩa là, bằng cách dùng lời nói dịu dàng để giảng giải giáo Pháp, quý vị có thể khiến cho họ loại bỏ được vô minh và nghi ngờ, và rồi sau đó, khiến họ hiểu rõ các mục tiêu một cách đúng đắn. Một khi họ đã thấu hiểu những điều này, quý vị khiến cho họ hoàn tất thiện hạnh bằng cách làm việc hướng theo các mục tiêu này. Tuy nhiên, nếu bản thân quý vị chưa thành đạt được thiện hạnh thì khi quý vị nói với người khác: "Các người phải xúc tiến điều này, phải từ bỏ cái kia", thì họ sẽ trả lời: "Sao ông bảo người khác 'Hãy hoàn thành mục

¹BA372 LRCM: 364-390.

²BA373 MSA: 16.73 ; D4020: Phi 24b6-7.

tiêu này' khi mà bản thân ông vẫn chưa làm được điều đó? Ông vẫn cần người khác sửa sai cho ông". Họ sẽ không lắng nghe những điều mà họ phải tu tập. Nhưng nếu bản thân quý vị đang thực hành tu tập thì họ sẽ nghĩ rằng: "Người này được xác lập trong thiện hạnh để dẫn dắt chúng ta theo đó, nên, dứt khoát là chúng ta sẽ nhận được lợi ích và hạnh phúc nếu chúng ta hoàn tất thiện hạnh này". Sau đó, hoặc là họ sẽ bắt đầu tham gia hoặc (trong trường hợp họ đã tiến hành) họ sẽ không phản bác và trở nên bền vững trong việc tu học. [463] Vì thế, quý vị phải kiên định trong ứng xử của mình. *Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy rằng:¹

Hãy biết rằng có tứ nhiếp pháp:
Một phương pháp để bố thí,
Giúp người thấu hiểu giáo pháp,
Dẫn dắt họ tiến hành
Và tự mình tiến hành như thế.

(iii) Chức năng của Tứ nhiếp pháp

Vấn: Bốn phương pháp thu nạp môn đồ này có tác dụng gì đối với các đệ tử?

Đáp: Bố thí khiến họ trở thành bình chứa thích hợp² nghe giáo pháp bởi vì nó làm cho họ hài lòng với người giảng pháp. Ái

¹BA374 MSA: 16.74; Phi 24b7.

²Tâm thức để tiếp thu kiến thức của người học hỏi được ví như một bình chứa nước. (1) Bình lung bao nhiêu nước đổ vào thì cũng đều chảy mất hết để chỉ loại người học xong là quên; (2) Bình úp ngược không chứa được nước để chỉ loại người không chịu khiếm tốn lắng nghe giáo pháp; (3) Bình dơ chứa được nước nhưng vì dơ bẩn nên làm cho nước đổ vào bị nhiễm bẩn không còn dùng được để chỉ loại người học nhưng với tâm không thanh tịnh trộn lẫn kiến thức học được với các thành kiến khác. *A Commentary on Attitude - Training*

ngữ giúp cho họ quan tâm đến giáo pháp được giảng thuyết bởi vì nó giúp cho họ một hiểu biết chi tiết về các mục tiêu và xua tan những mối nghi hoặc. Lợi hành nhiếp làm cho họ tu tập một cách phù hợp với những điều đã được dạy. Đồng sự nhiếp khiến những ai đã xúc tiến trong các giáo pháp không loại bỏ chúng mà tu tập chúng trong một thời gian dài. *Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy rằng:¹

Bởi pháp đầu, họ trở thành bình chứa;
Pháp thứ hai, họ khởi sự quan tâm;
Pháp thứ ba, họ xúc tiến thực hành;
Pháp thứ tư, họ bỏ công tu tập;

(iv) Việc cần thiết dựa vào Tứ nhiếp pháp cho những người thu phục đệ tử

Bởi vì chư Phật đã tuyên thuyết rằng Tứ nhiếp pháp để thu phục môn đồ là điều đạt tới tất cả mục tiêu của tất cả môn đồ và là phương tiện siêu việt nên những người thu phục môn đệ phải biết dựa vào Tứ nhiếp pháp. *Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy rằng:²

Những người thu nhận đệ tử
Hãy nương dựa lên phương thức này
Tứ nhiếp pháp được tán thán như cách tuyệt vời
Thành tựu tất cả mục tiêu cho mọi người.

Like the Rays of the Sun. Day One: Introductory Discussion. Dalai Lama. The Berzin Archives. Truy cập 12/20/2011.
<http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/e-books/unpublished_manuscripts/commentary_attitude_training_rays_sun/day_1.html>.

¹BA375 MSA: 16.75, Phi 25a1.

²BA376 MSA: 16.78, Phi 25a2.

(v) Một số giảng giải chi tiết

Có hai loại ái ngữ. Thứ nhất là loại ái ngữ liên quan đến các tập quán thế tục, nghĩa là trước hết quý vị mang khoác một biểu hiện trong sáng, không giận dữ, mỉm cười và sau đó làm vui lòng chúng sinh bằng những cách thức thế tục, như hỏi thăm sức khỏe chẳng hạn. Thứ hai là loại ái ngữ liên quan đến việc trình bày giáo pháp hoàn hảo, nghĩa là quý vị chỉ dạy giáo Pháp cho chúng sinh vì lợi lạc và hạnh phúc của họ, khởi đầu với các giáo pháp về phát triển tín tâm, trì giới, tu học, bố thí và trí huệ.

Các lộ trình của ái ngữ như sau: Đối với một kẻ thù sẽ giết quý vị, thì quý vị sẽ nói những lời bỏ ích không khiếm khuyết từ trái tim mình. Đối với những người rất chậm hiểu, quý vị sẽ cố tình tạo sự thử thách, thuyết Pháp không mệt mỏi và khiến cho họ không rời thiện hạnh. [464] Đối với những kẻ thù đoạn, phản thầy, phản sư trụ trì vv... và làm điều sai trái thì quý vị sẽ nói những lời dịu dàng, hữu ích, không chút giận dữ và giảng Pháp cho cả người khó khăn nhất. Để cho những người có tâm thức chưa trưởng thành có thể loại bỏ các chướng ngại và tái sinh trong những cõi hạnh phúc, thì quý vị sẽ giảng cho họ về các pháp thực hành sơ khởi như bố thí và trì giới. Đối với những người có tâm thức đã trưởng thành, đã thoát khỏi che chướng và có một khuôn khổ hỷ lạc của tâm thức thì quý vị sẽ giảng Pháp toàn hảo và tối thắng về Tứ diệu đế. Quý vị khuyến khích các cư sĩ và người xuất gia lơ đãng trở nên cần mẫn và đối với những kẻ nghi hoặc thì quý vị sẽ nói năng một cách cặn kẽ và giảng Pháp giúp họ xua tan những nghi ngờ của họ.

Lợi hành nhiếp bao gồm hai khía cạnh: giúp cho những người chưa trưởng thành được trưởng thành và giải thoát cho những người đã trưởng thành. Điều này được trình bày với ba phần sau: (1) Thu hút các cá nhân đảm đương các mục đích của kiếp sống này là khiến cho họ sử dụng những phương tiện phù hợp với giáo pháp để tiếp thu, bảo vệ và tăng trưởng các nguồn tài lực của họ. (2) Dẫn dắt người đảm đương các mục đích của các kiếp

sống tương lai là xác lập cho người trong đời sống người xuất gia, sống đời khát thực sau khi đã từ bỏ các sở hữu của mình. Mặc dù điều này chẵn chẵn mang lại hạnh phúc trong những kiếp sau, thật là không chắc làm được như vậy trong kiếp này. (3) Dẫn dắt người đảm đương các mục đích của cả kiếp này lẫn các kiếp sau là khiến cho cư sĩ và người xuất gia thoát khỏi các bám luyến thế tục và siêu việt bởi vì điều này tạo ra sự nhu hoạt về thân và tâm trong kiếp hiện tại và sự thành tựu bốn tôn tịnh hóa và niết-bàn trong tương lai.

Hãy thực hành Lợi hành nhiếp ngay cả khi nó rất khó khăn. Thật khó để thực hiện các mục tiêu này với những người chưa từng tích lũy các cội rễ của thiện đức để thi hành thiện đức. Thực hành Lợi hành nhiếp cũng là khó khăn đối với những ai đã có nhiều nguồn tài lực vì họ sống trong tình trạng mà ở đó có khá nhiều cơ sở cho sự tắc trách. Và cũng thật là khó để thực hiện Lợi hành nhiếp đối với những ai bị tiêm nhiễm bởi các tri kiến triết học phi Phật giáo bởi vì những người này thù hằn giáo pháp, do khờ dại của mình, không hiểu được suy lý. [465]

Về giai trình để thực hiện Lợi hành nhiếp, trước hết quý vị hãy làm cho những người có trí huệ như trẻ thơ nương theo các lời giáo huấn riêng biệt dễ dàng. Sau đó, khi hiểu biết của họ đã đạt đến trình độ trung bình thì hãy làm cho họ nương theo các lời giáo huấn riêng biệt cho trình độ trung cấp. Cuối cùng, khi trí huệ của họ đã mở rộng sâu rộng thì hãy cho họ tu theo giáo pháp thâm diệu và các lời giáo huấn riêng biệt, tinh tế.

Đồng sự nhiếp có nghĩa là quý vị duy trì các thực hành ngang bằng hay cao hơn so với những người mà quý vị xác lập cho họ. Theo đó, mặc dù trong bất cứ việc nào quý vị làm, quý vị trước hết phải tập trung vào lợi ích của chúng sinh và không lơ lửng quyết tâm của quý vị vì lợi ích của tha nhân, quý vị phải tự giữ kỷ luật trong mỗi liên kết với các mưu cầu này. *Tán Dương*

Công Đức Vô Lượng của ngài Triratadāsa {Tên dịch nghĩa Tam Bảo Công Bộc} dạy rằng:¹

Vài kẻ không giữ giới, dùng lời hợp lý
Lại mâu thuẫn với lời lẽ nên bị xem là "không thể giúp
người khác tự giữ giới".
Hiểu điều này, người đặt mọi chúng sinh trong tim mình,
Và nỗ lực tự trì giữ những yếu kém trước đây.

Tứ nhiếp pháp còn được bao gồm hai loại: thu phục đệ tử bằng vật chất và thu phục môn đồ bằng giáo pháp. Tài thí là một trong bốn phương pháp thu phục môn đồ. Ba phương pháp còn lại được bao hàm trong nhóm thứ hai: thu phục môn đồ bằng giáo pháp. Hơn nữa, loại thứ hai này còn bao gồm giáo pháp về các đối tượng thiện, giáo pháp khi đưa vào thực hành và giáo pháp về việc tự tịnh hóa qua việc thực hành hai nhóm pháp này. *Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy rằng:²

Bốn phương pháp thu phục đệ tử
Được phân thành hai cách thực thi:
Bằng tài thí và bằng pháp thí,
Nghĩa là trình bày về các đối tượng thiện ...

Hơn nữa, Tứ nhiếp pháp còn là phương cách mà chư Bồ tát của ba thời thực hành vì lợi lạc của người khác, do đó, đây là con đường duy nhất để đi. *Đại thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy rằng:³

Tất cả người đã thu phục môn đồ,
Đang hoặc sẽ thu nạp đệ tử

¹BA377 *Guṇāparyanta-stotra*, D1155: Ka 197a5-6.

²BA378 MSA: 16.76, D4020: Phi 25al.

³BA379 MSA: 16.78, D4020: Phi 25a2-3.

Hãy thực thi theo cách này; do đó, đây là lộ trình
Cho sự trưởng thành của chúng sinh.

Nói chung, mặc dù Bồ-tát hành là vô lượng, Lục độ Ba-la-mật-đa và Tứ nhiếp pháp là những pháp tổng kết tốt nhất của các ngài. Bởi vì chư Bồ-tát chỉ có hai trách nhiệm là sự trưởng thành về các tư lương cho Phật quả của chính các ngài và làm trưởng thành các dòng tâm thức của các chúng sinh; các ngài thành tựu cả hai thông qua các Ba-la-mật-đa và pháp thu phục đệ tử. Do đó, *Bồ-tát Địa* cũng dạy rằng:¹

Lục độ Ba-la-mật-đa đem lại sự trưởng thành viên mãn các Phật tín mà người sẽ có. Các pháp thu phục môn đồ làm tâm thức chúng sinh trưởng thành hoàn toàn. Tóm lại, hãy biết rằng các pháp này là sự biểu hiện tích cực của các phẩm chất thiện đức của một vị Bồ-tát.

Do đó, tôi đã đề ra trong phần này hai nhóm thực hành. Nếu quý vị muốn tìm hiểu thêm chi tiết thì hãy đọc *Bồ-tát Địa*.

Về cách thực hành những pháp này trong và sau thời gian cân bằng thiền, Trưởng Lão² dạy rằng:³

Các hành vi của chư Bồ-tát là
Sáu Ba-la-mật-đa diệu kỳ và vv...
Hành giả khởi sinh cân bằng thiền
Hoàn tất lộ trình huân tập thật kiên quyết

Những Bồ-tát mới bắt đầu, đã thọ Bồ-tát giới và đang thực hành con đường tích lũy chỉ hành trì sáu Ba-la-mật-đa mà thôi, bất kể

¹BA380 Bbh, Wogihara 1971: 226; D4037: Wi 121a5-6.

²BA381 *Hṛdaya-nikṣepa* {*Tâm Lưu Ký*} P5346: 47.2.3-4.

³Đại Trưởng Lão là cách gọi ngài Atiśa.

là trong lúc tu tập cân bằng thiền hay thời gian sau khi thiền {hậu thời thiền}. Họ duy trì một số các Ba-la-mật-đa trong cân bằng thiền và số Ba-la-mật-đa khác ở sau buổi tu tập trạng thái cân bằng {thiền}. Một số khía cạnh của thiền định (vốn là bình ổn thiền) và một số khía cạnh của tuệ giác (vốn là trí huệ Ba-la-mật-đa) được nuôi dưỡng trong cân bằng thiền, trong lúc một số khía cạnh khác của thiền định và trí huệ được duy trì sau buổi tu tập trạng thái cân bằng, cùng với ba Ba-la-mật-đa đầu {tức là bố thí, trì giới, nhẫn nhục}. Tình tấn xảy ra với cả hai trong khi tu tập trạng thái cân bằng thiền và hậu thời thiền, trong khi đó, một loại nhẫn nhục – tức là một số khía cạnh nào đó trong sự nhẫn nhục của sự xác tín về các giáo pháp thâm diệu – cũng xảy ra trong cân bằng thiền. Trường Lão dạy rằng:¹

Trong những giai đoạn sau buổi cân bằng thiền
Hãy nuôi dưỡng tri kiến rằng mọi pháp
Đều tựa trò huyền thuật như tám ảo tưởng.²
Hãy chú trọng tâm ý ở hậu thời thiền
Sự tịnh hóa và tu tập qua phương tiện.
Trong thời gian cân bằng thiền
Hãy tạo duyên cho chính mình
Định và Tuệ thật cân bằng lượng định.

Với các Bồ-tát nào mà tâm thức chưa được trui rèn trong những hành vi thâm diệu nhưng khó khăn này, khi nghe nói về các hành vi đó thì họ cảm thấy nản chí.[467] Mặc dù, trước tiên họ không thể thực hành những điều đó nhưng họ sẽ lĩnh hội được

¹BA382 *Mahāyāna-pāṭha-sādhana-varṇa-saṃgraha*, {Đại Thừa Đạo Thành Tựu Pháp Hạng Tập} P5351: 51.4.1-3.

²BA383 Tám thí dụ về ảo tưởng (Bát ảo tưởng tỉ dụ) là sự so sánh các pháp đều tựa như: (1) các trò ảo thuật, (2) các giấc mơ, (3) các ảo giác, (4) các phản ảnh của chiếc gương, (5) các bóng che, (6) tiếng vang, (7) ánh trăng trên nước và (8) sự phát xạ.

và sau đó, tự tập luyện cho thấm nhuần với chúng như là các đối tượng của nguyện ước. Rồi họ xúc tiến chúng một cách tự nhiên mà không cần dụng công. Do đó, làm cho quen dần là quan trọng nhất vì nếu những Bồ-tát này nhận biết sự bất lực của mình trong việc thật sự tiến hành các hành vi như thế và rời từ bỏ ngay cả việc làm quen lợi ích cho việc trui rèn tâm thức, họ sẽ trì hoãn lớn lao việc thành tựu lộ trình thanh tịnh. *Tán Dương Công Đức Vô Lượng* dạy rằng:¹

Những hành vi gây đau đớn phạm giới ngay cả chỉ nghe về chúng
Và ngay cả người không tiến trong một thời gian dài
Hãy tự làm cho quen dần để chúng đến được một cách tự
nhiên theo thời gian.
Cho nên, thật khó để phát triển phẩm tính tốt mà không làm
cho quen dần.

Những người đã thọ Bồ tát giới không có lựa chọn nào khác ngoài việc tu học Bồ-tát hành. Nhưng ngay cả những ai chưa tiếp thu tâm giác ngộ qua nghi lễ hãy nỗ lực khắc sâu trong tâm khảm ước nguyện tu học Bồ-tát hành, do đó, gia tăng cường lực hăng hái để tu học chúng. Rồi khi họ thọ giới, sự trì giới sẽ trở nên cực kỳ ổn định; cho nên, hãy nỗ lực thực hiện việc này.

Qua nội dung liên quan đến các giai đoạn của đường tu dành cho người có căn cơ cao, đến đây đã kết thúc phần giảng giải về các giai đoạn của đường tu để rèn luyện Bồ-đề tâm và tu học Bồ-tát hành nói chung.

¹BA384 *Guṇāparyanta-stotra*, D11.55: Ka 198a7-bl.

Tsongkhapa

Truyền Thừa Nālandā
NHÓM LAMRIM LOTSAWAS



ĐẠI LUẬN VỀ GIAI TRÌNH CỦA ĐẠO GIÁC NGỘ - 3

༄༅། བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཚེན་མོ། །།ག།།
རྗེ་ཙོང་ཁ་བ་སློབ་བཟང་གྲགས་པ།།

Tsongkhapa

*Đại Luận Về Giai Trình Của
Đạo Giác Ngộ*

Tập 3

(Bổ-đề Đạo Thứ Đệ Đại Luận – Quyển Hạ)

Phiên Bản rev.3.10.41

༄༅། བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཆེན་མོ། །།ག།
རྗེ་ཙོང་ཁ་བ་སློབ་བཟང་གྲགས་པ།

Bản Quyền:

Nhóm Dịch Thuật Lamrim Lotsawas giữ toàn quyền xuất bản dạng điện tử cho bản dịch này. Phiên bản hiện tại: 10.40

Chúng tôi rất hoan hỉ các cơ sở quảng bá Phật giáo cũng như người tu học chuyển dụng rộng rãi bản dịch này với mục tiêu đem lại lợi ích cho người tu học, tìm hiểu về Phật giáo cũng như là vì mục đích đem lại lợi ích cho tất cả chúng sinh. Tuy nhiên, chúng tôi yêu cầu có giấy phép xác nhận của chúng tôi trước khi ấn tống để chắc chắn người đọc có được bản in sách tốt nhất và không bị lạm dụng.

Để tránh vi phạm các tác quyền, đề nghị đừng sử dụng sách này qua các hình thức đem lại lợi nhuận tài chánh riêng tư như buôn bán hay đổi chác cũng như không được tự ý chỉnh sửa, thay đổi nội dung hay trích dịch bản dịch điện tử này mà không có giấy chuẩn thuận của nhóm dịch thuật Lamrim Lotsawas.

Việc tái dụng sửa chữa hay sao chép lại một phần hay toàn bộ bản dịch này mà có đi kèm với việc đổi danh sách dịch giả, hay việc dùng đến dịch phẩm này mà vượt ra khỏi các chuẩn mực về việc trích dẫn thông thường thì phải có sự chuẩn thuận của nhóm dịch Lamrim Lotsawas bằng văn bản.

Các sai sót trong bản dịch đều là lỗi và trách nhiệm của nhóm dịch thuật Lamrim Lotsawas.

Mọi liên hệ xin liên lạc về người đại diện chịu trách nhiệm phát hành bản dịch điện tử:

Võ Quang Nhân

Email: Lang.dau@gmail.com

© *Lamrim Lotsawas Group* 2012-2018

Mục Lục

Lời Nói Đầu Cho Tập 3	9
Lời Tựa Của Chủ Biên Bản Anh Ngữ	14
Kính Lễ	17
Lamrim Lotsawas.....	18
Bảng Chữ Viết Tắt	19
Dàn Ý Tập 3.....	21
Phần I: Định Từ thiền.....	31
Chương 1: Định Và Tuệ.....	31
Chương 2: Chuẩn Bị Cho Định Từ Thiền.....	59
Chương 3: Tập Trung Tinh Thần.....	90
Chương 4: Đối Phó với Hôn Trầm và Trạo Cử	104
Chương 5: Thành Tựu Định.....	126
Chương 6: Định, Một Phần của Đạo Pháp.....	153
Phần II: Tuệ Giác	171
Chương 7: Tại Sao Trí Huệ là Cần Thiết.....	171
Chương 8: Nương Dựa vào Các Nguồn Liễu Nghĩa... ..	176
Chương 9: Giai Trình Bước Vào Thực Tại.....	188
Chương 10: Nhận Diện Sai Đối Tượng Bị Phủ Định .	199
Chương 11: Sinh khởi phụ thuộc và Tánh Không	214
Chương 12: Phân Tích Lập Luận.....	244
Chương 13: Sự Xác Lập Hiệu Quả.....	256
Chương 14: Sự Tồn Tại Ước Lẽ	280
Chương 15: Sự Sinh Khởi Không Bị Bác Bỏ	292
Chương 16: Phủ Định Không Đủ	310
Chương 17: Đối Tượng bị Phủ Định Thật Sự.....	322

Chương 18: Những Diễn Dịch Sai Lạc Về Sự Khác Nhau Giữa Phái Cự Duyên và Y Tự Khởi.....	355
Chương 19: Bác Bỏ các Diễn Dịch Sai Lạc {của phái khác} về Y Tự Khởi và Cự Duyên.....	369
Chương 20: Diễn Dịch Của Chúng Tôi Về Sự Khác Nhau Giữa Y Tự Khởi Và Cự Duyên	399
Chương 21: Phê Phán của Chúng Tôi về Y Tự Khởi Không Ảnh Hưởng Đến các Luận Điểm của Chúng Tôi	420
Chương 22: Phân Tích về Một Cổ Xe Ngựa.....	434
Chương 23: Cá Nhân Thiếu Bản Chất Cố Hữu {nhân vô ngã}	452
Chương 24: Các Đối Tượng Thiếu Vắng Tự Tính {Pháp vô ngã}	484
Chương 25: Trí Huệ Đòi Hỏi Phân Tích.....	512
Chương 26: Hợp Nhất Định và Tuệ.....	549
Chương 27: Lược Yếu và Kết Luận.....	562
Tài Liệu Tham Khảo Chung	574



Tsongkhapa Losangdrakpa (1357 - 1419) – རྗེ་ཙོང་ཁ་པ་སློབ་བཟང་གྲགས་པ
Ảnh nguồn: Phuntsok Cho Ling Buddhist Center

**ĐẠI LUẬN VỀ
GIAI TRÌNH CỦA ĐẠO GIÁC NGỘ - 3**

༄༅། བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཚེན་མོ། །།ག།།
ཇི་ཚོང་ཁ་པ་སྒོ་བཟང་གཤམ་པ།།

A handwritten signature in green ink, consisting of two lines of stylized Tibetan script. The top line is shorter and more compact, while the bottom line is longer and more flowing, ending in a large, sweeping flourish.

*Ảnh: Thủ ký của đức Dalai Lama cho bản in
Đại Luận về Giai Trình của Đạo Giác Ngộ III*

Lời Nói Đầu Cho Tập 3

Trong tập 3, tổ Tsongkhapa xoáy sâu vào hai Ba-la-mật-đa cao nhất đó là Định và Tuệ. Phần này được chính đức Dalai Lama nhận định trong bài giảng chuyên đề Định và Tuệ của Ngài về *Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ* là một trong những phần xuất sắc nhất từ trong các tác phẩm cùng loại, là vì tổ Tsongkhapa đã tích hợp và sắp xếp thứ tự kiến thức của các luận giải từ những luận sư kiệt xuất khác nhau thuộc dòng truyền thừa Nālandā để đưa ra và giải thích một giai trình tu tập rõ ràng, hoàn thiện, thậm thâm, hiệu quả và thấu đáo.¹

Riêng trong lần hiệu chỉnh cho phiên bản 3.10.37 (2018), chúng tôi mạnh dạng dùng sâu rộng hơn các chú giải về tác phẩm này của ngài Rinpoche quá cố, Lhundub Sopa. Tựa đề Steps on the Path to Enlightenment: A Commentary on Tsongkhapa's Lamrim Chenmo. Wisdom Publications. Vol. 4-5. Xuất bản cuối năm 2017. Trong khi có các vấn đề về thuật ngữ, chúng tôi truy cứu đến nguyên bản Tạng ngữ. Tuy vậy, nhiều thuật ngữ và ý văn được dịch và chú giải khá rõ ràng trong các tập sách của ngài Sopa sẽ được tái dụng để giúp người đọc hiểu rõ hơn mạch văn chính khá phức tạp, mà tổ Tsongkhapa viết ở mức rất huyền áo. Trong lúc ghi chú theo tài liệu này, thay vì dùng định dạng đầy đủ, chúng tôi sẽ dùng lối viết tắt thành: Sopa. Vol<i>. Kindle Loc<xyz>. Xin chân thành cảm tạ và dâng lên các ngài lời tán thán cao quý nhất.

Trong phần Định, Tổ Tsongkhapa chỉ rõ các chi tiết và các giai đoạn tu tập tinh thần mà một thiền giả có thể trải qua cũng như mô tả rõ các trạng thái của tâm trong lúc thiền. Ngài cũng đã xác quyết rõ ràng là Tuệ giác không thể có được hoàn toàn nếu hành

¹*The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. Dalai Lama. Day1. Afternoon session. Phút 35-36. MP3. Truy cập 13/03/2012.

<<http://www.dalailama.com/webcasts/post/211-the-great-treatise-on-the-stages-of-the-path-to-enlightenment>>.

giả chưa đạt tới chánh Định. Như vậy, theo như cách diễn giảng của đức Dalai Lama thì kể cả việc tu tập các phương tiện Mật tông tối thượng, nhất là trong Đại Viên Mãn hay trong Đại Thủ Ấn đòi hỏi hành giả đã có đủ trình độ của Định lực vì các pháp tu đó nhận việc có định lực trước đó như là một tiền đề để tu tập thành công.¹ Tổ Tsongkhapa cũng có nhiều giải thích để đánh tan sự nhầm lẫn cho rằng việc thiền không có đối tượng là loại thiền lên tính Không mà qua đó cho thấy pháp tu này thật sự là một pháp tu trực tiếp quán chiếu lên tâm của mình. Tức là pháp tu lấy tâm làm đối tượng.

Trong phần Tuệ giác, tổ Tsongkhapa dùng hầu hết các lời giảng để tập trung vào giải thích các luận điểm khác biệt về chi tiết giữa các trường phái khác nhau. Qua đó chỉ ra sự khiếm khuyết hay sai sót của các trường phái ngoài Trung Quán Cự Duyên. Ở đây cũng xin nhắc nhở rằng Cự Duyên tông phái áp dụng một phương tiện lập luận khá đơn giản nhưng lại vô cùng hiệu quả và thích hợp cho cách ứng xử của trường phái này, đó là mượn ngay lập thuyết của các phái khác để chỉ ra chỗ mâu thuẫn của nó và do đó bác bỏ lập thuyết đó. Theo ngôn ngữ hiện đại thì ta có thể gọi đây là một dạng đặc biệt của phương pháp phản chứng chỉ nhằm chứng tỏ các luận điểm hay lập thuyết (các tiền đề) vốn được trình bày từ các phái khác là sai hay tự mâu thuẫn dựa trên các lập luận chặt chẽ. Trong ngôn từ Hán-Việt thì phương pháp luận này gọi là Cự Duyên Biện Chứng hay đơn giản là Cự Duyên, tức là đưa các lý luận đó về chỗ không có, không đúng hay không hợp lệ.

Nói về sự phân bổ của tập 3 này, thì phần Tuệ được trình bày hầu như gấp đôi lượng thông tin cung cấp cho phần Định. Nói thế, không có nghĩa là phần Định không đủ mức thâm diệu mà điểm

¹ *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. Dalai Lama. Day 1. Afternoon session. Phút 36 -39. MP3. Truy cập 13/03/2012.
<<http://www.dalailama.com/webcasts/post/211-the-great-treatise-on-the-stages-of-the-path-to-enlightenment>>.

chính là cho thấy tầm quan trọng bậc nhất của Tuệ giác siêu việt trong khi vẫn nhấn mạnh việc tu tập tuệ giác đòi hỏi phải có định lực đạt được từ trước đi kèm với việc thiền quán.

Trong phần trình bày về Tuệ cũng có nhiều điểm cần lưu ý:

(1) Tổ Tsongkhapa có thể trình bày theo một phương án là: ghi lại các lập luận có sai sót trước rồi phân luận hay có khi mãi đến chương sau đó mới đưa ra các phân tích cụ thể chi tiết để chỉ ra chỗ thiếu sót khiếm khuyết.

(2) Về khuôn thức, các phương pháp lập luận trình bày trong phần Tuệ giác không hoàn toàn giống như tam đoạn luận của khoa luận lý học Tây Phương, phương pháp mà tổ Tsongkhapa trình bày là dựa trên phương pháp luận (nhân minh học) được chia sẻ chung giữa Phật giáo và Bà-la-môn. Tuy nhiên, về nội hàm khi so sánh giữa hai khuôn thức này thì chúng hoàn toàn tương đương trong hiệu năng chứng minh và biện bác. Để thấy rõ hơn, chúng tôi đã có một chú giải trình bày nhiều chi tiết về lối biện giải Phật giáo này.

(3) Điểm mấu chốt có thể giúp độc giả nắm bắt các lập luận phức tạp bên trong giáo pháp là luôn luôn ghi nhớ phân biệt giữa sự tồn tại đơn thuần và tồn tại theo tự tính cũng như là bối cảnh mà lập luận được đưa ra: thường tục (ước lệ) hay tối hậu.

Một điểm cần lưu ý trong trình bày của ban dịch thuật về phần tuệ là:

(1) Do đặc điểm tranh luận gay go giữa các luận điểm giữa các hệ thống luận lý nên chúng tôi sẽ không dùng các đại danh từ như “quý vị”, “tôi”. Vì có vẻ như không mấy phù hợp khi mà tổ Tsongkhapa dùng đại từ nhân xưng ngôi thứ hai để chỉ đại diện của trường phái khác lúc trình bày các tranh luận (trong khi đó, người đọc chúng ta chỉ ở trong vai của một nhà quan sát), và do đó, trong trường hợp này để cho thích hợp hơn chúng tôi có thể dùng các đại từ như “ngươi” hay “các ngươi” và “ta” hay đôi khi là “chúng tôi” tùy theo mạch văn của nguyên bản.

(2) Do đặc điểm văn đối thoại có nhiều chỗ dùng đến đại danh từ nhân xưng số ít ngôi thứ ba hàm chỉ đến một luận giả nào đó của

các tông phái sẽ thường được dịch thành "ngài" hay đôi khi là "ông ta". Đồng thời cũng có trường hợp đại danh từ nhân xưng số ít ngôi thứ hai (thay vì *ông, anh, thầy, ...*) cũng thường được dịch thành "Ngài" với chữ cái đầu tiên 'N' được viết hoa. Cách viết này là để tránh sự hiểu lầm giữa ngôi thứ ba và ngôi thứ hai lại dùng cùng một thuật ngữ.

(3) Trong một số ngữ cảnh phức tạp việc dùng đại từ xưng hô "chúng tôi" sẽ thường chỉ đến một trường phái cụ thể nào đó đang đưa ra các tranh luận hay các giảng giải của riêng trường phái đó và đề cập về chính họ. Và đại từ "chúng ta" được dùng nếu như người phát biểu muốn ám chỉ toàn bộ các thành viên dính líu trong cuộc tranh luận.

(4) Trong việc sử dụng các ngôn từ liên quan đến tình trạng bản thể hay cung cách mà các pháp tồn tại thì các thuật ngữ sau đây được xem là tương đương: *tự tính, tự tồn, tính nền tảng, tính thiết yếu, tính nội tại...* Thật ra, ngay cả trong những chánh văn của các đại sư Trung Quán các thuật ngữ này cũng được xem là tương đương.

(5) Hầu hết các chú thích của Bản dịch Anh ngữ và các phụ chú thêm vào của người hiệu đính có thể giúp ích nhiều cho việc nắm bắt ý tưởng và ngôn ngữ của bản dịch Việt ngữ. Tuy nhiên, nó sẽ hầu như không gây ảnh hưởng đến nội hàm bản dịch nếu người đọc bỏ qua các chú thích trên

(6) Các thuật ngữ chuyên biệt có ý nghĩa riêng trong nội hàm tập 3 này khi dùng lần đầu sẽ được chú thích thêm chi tiết. Các chú thích này có thể đóng vai trò quan trọng cho việc thấu hiểu hơn bản dịch. Xin quý độc giả lưu ý.

(7) Các thuật ngữ Tạng không phải tên riêng cũng được viết với lại dạng chữ Tạng chính thống, thay vì dùng lối phiên âm Wylie như trong các bản in Anh ngữ.

Ước mong rằng phần chỉ dạy trong tập 3 này của tổ Tsongkhapa sẽ đem lại nhiều lợi lạc cho cả thiền giả cả ở mức chỉ lẫn mức quán cũng như là phần bổ sung về triết thuyết Trung Quán cho các thiện tri thức.

Mọi công đức xin hồi hướng cho sự giải thoát tất cả chúng sinh hữu tình.

Liên lạc:

Xin vui lòng dùng điện thư để liên lạc với người đại diện của nhóm dịch thuật Lamrim Lotsawas qua địa chỉ điện thư lang.dau@gmail.com về các vấn đề liên quan đến đề án này.

Kính chúc tất cả thân tâm hằng tinh thức và an lạc

Mùa Thu 2012.

Nhóm Lamrim Lotsawas

Lời Tựa Của Chủ Biên Bản Anh Ngữ

Vào năm 1992 Trung Tâm Học Tập Phật Giáo Tây Tạng (TTHTPGTT) khởi sự bản dịch gồm ba tập của bộ *Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ* (*Byang chub lam rim che ba*). Tập một đã được Nhà Xuất Bản Snow Lion xuất bản năm 2000. Chúng tôi đã quyết định cho xuất bản tập ba vào lúc này bởi vì sự quan tâm rộng lớn của độc giả về đề tài định (*samatha*; རིག་ནས) và tuệ (*vipasyana*; ལྷག་མཐོང་). Tập hai sẽ được xuất bản sau.

Ban Dịch Thuật Lamrim Chenmo đã theo cùng một thủ tục và hình thức đã dùng cho tập một. Những thành viên của ban phiên dịch đã tham gia vào tập này gồm có Roger Jackson, B. Alan Wallace, Elizabeth S. Napper, Jose Cabezon, Guy Newland, và Donald Lopez. Các dịch giả cũng lại tham khảo chú giải *Bốn Chú Giải Đan Kết* (*Lam rim mchan* བཞི་སྒྲུབ་མ་མེད་)¹ và luôn luôn dùng chú giải này để diễn giải các trích dẫn. Về phần định, các hiệu đính viên đã được sự giúp đỡ quý báu của các học giả Phật giáo lỗi lạc đương thời người Tây Tạng Denma Locho Rimbochay và Loling Geshe Yeshe Tapkay; hai học giả này đã đọc toàn bộ văn bản và thảo luận những đoạn khó. Về phần tuệ, họ cũng được sự hỗ trợ thành thạo của Tiến sĩ Thupten Jinpa, tài năng dịch thuật tuyệt vời của ông đã giúp cho đề án này rất nhiều.

¹Theo Elizabeth Napper thì *Bốn Chú Giải Đan Kết* là các chú giải về *Đại Luận Về Giai Trình Của Đạo Giác Ngộ* này. Nguồn tác giả của bốn chú giải này được nhận diện là: (1) Ba so Chö-gyi-gyel-tsen (1401-1473); (2) De-druk-ken-chen Ka-rok Nga-wang-rap-den (thế kỷ 17); (3) Jam-yang-shay-ba Nga-wan-dzön-drü (1648-1712); (4) Dra-di Ge-shay Rin-chen-dön-drub (thế kỷ 17). Kiểu cách trình bày của các chú giải này là việc chen giữa các dòng văn của ngài Tsongkhapa được in chữ to bởi các lời chú giải in nhỏ hơn. Xem thêm thi tiết từ *Dependent Arising and Emptiness: A Tibetan Buddhist Interpretation of Madhyamika Philosophy*. P219-228. Elizabeth Napper. Wisdom. 1989.

Có nhiều người tôi muốn bày tỏ lòng biết ơn về sự giúp đỡ và ủng hộ của họ để tác phẩm này được hoàn thành. Đầu tiên và trên hết là Đức Dalai Lama, ngài là ngọn đèn hải đăng và nguồn cảm hứng bất tuyệt cho đề án này. Tôi cũng luôn nhớ tới lòng từ ái của thầy bổn sư tôi, cố Geshe Ngawang Wangyal, thầy là nguồn sức mạnh bất tận. Tôi cũng rất biết ơn các dịch giả và các học giả người Tây Tạng kể trên, không có những vị này thì đã không có đề án. Trong số các đóng góp này, phần đóng góp của Guy Newland là nổi trội bởi vì ông đã nhận hoàn toàn trách nhiệm việc hiệu đính phần tuệ và đã làm một cách rất kỹ lưỡng và khéo léo. Tôi cũng rất cảm kích những gợi ý về hiệu đính của Gray Tuttle và việc làm kỹ lưỡng của người chủ biên Susan Kyser của nhà xuất bản Snow Lion. Tôi cũng cảm tạ Gareth Sparham, Ladakhi Geshe Lozang Jamspal, và Geshe Yeshe Tapkay.

Những công việc hợp tác loại này đòi hỏi nhiều hỗ trợ trong những lãnh vực bên ngoài phạm vi học thuật. Tôi rất hoan hỷ xin bày tỏ lòng biết ơn sâu xa của tôi đối với toàn thể gia đình, thân hữu, học viên, và những hỗ trợ viên tốt bụng của TTHTPGTT đã đóng góp không biết bao nhiêu trợ giúp vô giá để trợ duyên cho việc hoàn thành tập sách dịch thuật này: song thân tôi, Nancy và Eric Cutler, tình thương yêu và lòng tin tưởng bền vững của những người này nơi tôi là niềm khích lệ lớn lao; Thupten T. Taikang về những lời khuyên khôn ngoan và tấm gương sáng ngời của ông; Buff và Johnnie Chace, Randall và Jane Imai, Joel McCleary, Stuart và Lillie Scudder, Jim và Bonnie Onembo, Frank và Khady Lusby, Chot và Armen Elliott, Nick và Shelley Guarriello, Thao và Gai Nguyen, Mike và Debbie Joye, cũng như Frank và Raksha Weber, tình bạn và sự giúp đỡ quý báu của họ cho thấy không phải họ chỉ có những mối quan tâm bình thường đến việc làm của TTHTPGTT; Jeffrey Hopkins và Douglas Crichton, cả hai tác giả này đã tốt bụng chia sẻ sự hiểu biết sâu sắc của họ về nghề viết với người rất cần sự hiểu biết này; Valerie Stephens về sự giúp đỡ không ngừng nghỉ cho người chồng Guy Newland của chị; những vị tiền sĩ của TTHTPGTT, Peter Beskyd, James Goodwin, Jerry Cohen, Rajinder Sharma, Deedee

Eisenberg, David và Ming Ming Molony, Phil Lecso, và Frank Viverette, tất cả những lời khuyên và giúp đỡ tuyệt vời của các vị này đã giúp tôi vượt qua được những lúc khó khăn; John và Margaret Brzostoski, David và Victoria Urubshurow, Sam và Lisa Badushow, và Ray McAdam, tất cả những người bạn trung thành của TTHTPGTT; những học viên thân thương của tôi và hôn phối của họ, Amy và John Miller, Brady và Tasha Whitton, cũng như Davis Smith và Kendra Lawrence, tất cả đều là nguồn hỗ trợ, nguồn yêu thương, và nguồn cảm hứng bất tuyệt. Còn nhiều người khác tôi chưa nhắc đến. Xin hiểu cho rằng tôi luôn nghĩ tới quý vị với lòng biết ơn.

Tất cả những điều này đều không thể có được nếu không có sự hỗ trợ đầy yêu thương và lòng kiên trì to lớn của vợ tôi, Diana, người mà tôi hết lòng biết ơn.

Joshua W.C. Cutler
Trung Tâm Học Tập Phật Giáo Tây Tạng
Washington, New Jersey

Trước tiên và trên hết chúng con xin dâng lời tán thán chư Phật, chư Bồ-tát, chư thiên Hộ pháp, chư Thầy, chư Tổ, và chư Tăng thuộc các dòng truyền thừa Phật giáo, đặc biệt là các sư phụ của dòng truyền thừa Nālandā đã hỗ trì chánh Pháp dẫn dắt chúng đệ tử tiếp tục bảo tồn các phương tiện tu tập và hướng dẫn chúng con rèn luyện tinh tấn, nương tựa nơi Tam Bảo.

Chúng con xin dâng lên Thánh Đức Dalai Lama bản dịch Lamrim Chenmo với ước nguyện cảm tạ lòng từ bi vô lượng của Ngài đã không mệt mỏi hoàng hóa chánh Pháp và hỗ trợ chúng sinh vô phân biệt trên con đường tu tập bất bạo động.

Nguyện hồi hướng tất cả công đức và các hệ quả tốt đẹp của công trình này về cho sự giác ngộ của toàn thể chúng sinh

Lamrim Lotsawas
Danh Sách Ban Dịch Thuật và Hiệu Đính
Bản Dịch Việt Ngữ – Quyển 3



Dịch Thuật

Mai Tuyết Ánh
Nguyễn Thị Trúc Mai
Võ Quang Nhân
Tiểu Nhỏ
Trần Cường Việt



Hiệu Đính và Biên Tập

Mai Tuyết Ánh
Lê Xuân Dương
Nguyễn Thị Trúc Mai
Võ Quang Nhân
Nguyễn Phương
Lê Lam Sơn



Trách Nhiệm Tổng Quát, Bản Quyền, và Cập Nhật
các Phiên Bản

Võ Quang Nhân

Bảng Chữ Viết Tắt

A-kya	A-kya-yongs-'dzin, <i>Lam rim brda bkroi</i>
AA	<i>Abhisamayālamkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-kārikā</i>
AK	<i>Abhidharma-kośa-kārikā</i>
AKbh	<i>Abhidharma-kośa-bhāṣya</i>
AS	<i>Abhidharma-samuccaya</i>
Bhk	<i>Yogā-caryā-bhūmau-bodhisattva-bhūmi</i>
BCA	<i>Bodhisattva-caryāvātāra</i>
Bk1	1 st <i>Bhāvana-krama</i>
Bk2	2 nd <i>Bhāvana-krama</i>
Bk3	3 rd <i>Bhāvana-krama</i>
Bpālita	<i>buddhapālita-mūlamādhyaṃka-vṛtti</i>
Chn.	<i>Chinese</i>
Cś	<i>Catuh-śataka-śāstra-kārikā-nāma</i>
Cśt	<i>Catuh-śataka-śāstra-kārikā-nāma-tīkā</i>
D	<i>sDe dge</i> Các bản dịch kinh và luận Tạng ngữ
Great Treatise 1	Cutler et al. 2000
Great Treatise 2	Cutler et al. 2000
Great Treatise 3	Cutler et al. 2002
JM	<i>Jātaka-mālā</i>
LRCM	Tsongkhapa (1985) <i>sKyes bu gsum gyi myams su blang ba'i rim pa thams cad tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa</i>
MAV	<i>Madhyamakāvatāra</i>
MAVbh	<i>Madhyamakāvatāra-bhāṣya</i>
mChan	'Jam-dbyangs-bzhad-pa, et al. <i>Lam rim mchan bzhi sbrags ma</i>
MMK	<i>Prajñā-nāma-mūlamādhyaṃka-kārikā</i>
MSA	<i>Mahāyānā-sūtralamkāra-kārikā</i>
P	Suzuki (1955-61)
PPd	<i>Prasanna-padā, Dharamala 1968</i>

PPs		<i>Prasanna-padā, La Vallée Poussin 1970a</i>
PS		<i>Paramitā-samāsa</i>
RGV		<i>Uttara-tantra (Ratna-gotra-vibhāga)</i>
rNam	thar	<i>Nag-tsho, Jo bo rje dpal Idan mar me mdzad ye</i>
rgyas pa		<i>shes kyi mam thar rgyas pa</i>
Rā		<i>Rāja-parikatha-ratnavali</i>
Śbh		<i>Yogā-caryā-bhūmau- śrāvaka-bhūmi</i>
Skt.		Sanskrit
Sn.		Samdhi-nirmocana sūtra
SP		<i>Sad-dharma-puṇḍarīka-nāma-mahāyānā-sūtra</i>
SR		<i>Sarva-dharma-svabhā-samatā-vipaṅcita- samādhi-rāja-sūtra</i>
tib.		<i>Tibetan</i>
Toh		Ui et al. 1934
Ud		<i>Udāna-varga</i>
Vs		<i>Viniścaya-saṃgrahaṇi</i>
VV		<i>Vigraha-vyāvartanī</i>
VVv		<i>Vigraha-vyāvartanī-vṛtti</i>
YS		<i>yukti-ṣaṣṭhikā</i>
YSv		<i>yukti-ṣaṣṭhikā-vṛtti</i>

Dàn Ý Tập 3

[Phần I Định Từ Thiền]

[Chương 1: Định và Tuệ]

2” Cách rèn luyện hai Ba-la-mật sau cùng một cách cụ thể

- (a) Những lợi ích của việc nuôi dưỡng định và tuệ
- (b) Làm thế nào định và tuệ bao gồm tất cả mọi trạng huống của sự tập trung thiền
- (c) Bản chất của định và tuệ
- (d) Lý do phải nuôi dưỡng cả hai
- (e) Làm thế nào để đạt một cách chắc chắn về thứ tự của chúng

[Chương 2: Chuẩn Bị Cho Định Từ Thiền]

(f) Cách thức rèn luyện cho mỗi Ba-la-mật-đa

(i) Cách thức tu tập định từ thiền

(a’) Dựa trên các tiền đề của định từ thiền

(1’) Trú ngụ ở nơi thích hợp

(2’) Tham chấp ít (thiểu dục)

(3’) Dung xả

(4’) Ngưng hoàn toàn nhiều hoạt động

(5’) Giữ giới thuần khiết

(6’) Dẹp bỏ hoàn toàn các ý tưởng tham chấp, v.v...

(b’) Cách thức nuôi dưỡng định dựa vào cơ sở trên

(1’) Chuẩn bị

(2’) Tu tập thực thụ

(a’’) Tư thế thiền

(b’’) Tiến trình thiền

(1’’) Cách thức phát triển sự tập trung không sai sót

(a) Làm gì trước khi tập trung chú ý lên một đối tượng thiền

(b) Làm gì trong khi tập trung lên một đối tượng thiền

(1)) Nhận diện đối tượng thiền theo chỗ mà sự chú tâm của người đặt vào

(a’)) Một trình bày chung về các đối tượng thiền

(1’)) Về chính các đối tượng của thiền

(a’)) Các đối tượng phổ biến của thiền

- (1'') Các hình ảnh rời rạc
- (2'') Các hình ảnh không rời rạc
- (3'') đối tượng của sự hiện hữu
- (4) Thành tựu mục tiêu của quý vị
- (b'') Các đối tượng thiên cho việc thanh lọc ứng xử của quý vị
 - (1'') Tính xấu xa
 - (2'') Tính yêu thương
 - (3'') Sinh khởi phụ thuộc
 - (4'') Sự phân biệt của các cấu thành
 - (5'') Hít vào và thở ra
- (c'') Đối tượng thiên cho sự thiện xảo
 - (1'') Các uẩn
 - (2'') Các Cấu thành
 - (3'') Các nguồn
 - (4'') Sinh khởi phụ thuộc
 - (5'') Những điều khả dĩ và không khả dĩ
 - (d'') Các đối tượng thiên cho việc tinh lọc các khổ đau
- (2') Ai nên thiên lên đối tượng nào
- (3') Các đồng nghĩa đối tượng thiên
- (b') Nhận diện các đối tượng thiên theo nội dung này.

[Chương 3: Tập Trung Tinh Thần của Minh]

- (2) Cách tập trung tinh thần quý vị vào đối tượng thiền
 - (a')) Phương thức không sai sót
 - (b')) Loại bỏ các phương thức có sai sót
 - (c')) Thời gian của các buổi tu tập

[Chương 4: Làm Việc với Hôn Trầm và Trạo cử]

- (c) Làm gì sau khi quý vị tập trung lên đối tượng thiền
 - (1) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử xảy ra.
 - (a')) Sử dụng phương thuốc trị việc thất bại trong việc nhận biết hôn trầm và trạo cử
 - (1')) Xác định các đặc tính của hôn trầm và trạo cử
 - (2')) Phương pháp phát triển tinh thức nhận biết được hôn trầm và trạo cử
 - (b')) Sử dụng phương thuốc trị việc thất bại trong nỗ lực loại trừ chúng ngay cả khi nhận ra chúng.
 - (1')) Sự chú tâm và cách ngưng hôn trầm và trạo cử
 - (2')) Các nguyên nhân sâu xa của hôn trầm và trạo cử
 - (2) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện

[Chương 5: Thành Tựu Định]

- ((2")) Những giai đoạn trong đó các trạng thái tinh tâm phát triển
 - (a) Những giai đoạn thực tế trong đó các trạng thái tinh tâm phát triển
 - (b) Tiến trình thành tựu chúng với sáu năng lực
 - (c) Làm cách nào bốn định tâm liên can đến việc này
- (c') Ước lượng về sự nuôi dưỡng thành công của định

(1') Một trình bày về việc phân chia đường biên giữa việc hoàn tất và chưa hoàn tất định từ thiên

(a") Một trình bày về ý nghĩa thực thụ

(b") Các dấu hiệu liên quan đến sự chú tâm và giải trừ các lo ngại

[Chương 6: Định, Một Phần của Đạo Pháp]

(2') Trình bày chung về cách thức để tiến hành theo đạo pháp cơ bản của định từ thiên

(3') Trình bày đặc biệt về cách thức để tiến hành theo đạo pháp thế tục

(a") Sự cần thiết để thành tựu định từ thiên trước khi xúc tiến trên lộ trình có hàm chứa các khía cạnh của bình lặng và thô

(b") Trên cơ sở định từ thiên, cách để thoát khỏi tham chấp vào dục giới

[Phần II Tuệ]

[Chương 7: Tại Sao Trí Huệ Là Cần Thiết]

(ii) Cách tu tập trí huệ

[Chương 8: Nương Dựa Vào Các Nguồn Liễu Nghĩa]

(a') Thỏa mãn các tiền đề của trí huệ

(1') Nhận diện các kinh văn điển nghĩa và các kinh văn liễu nghĩa

(2') Lịch sử của luận giải về chủ ý của ngài Long Thọ.

[Chương 9 Giai Trình Bước Vào Thực Tại]

(3') Cách xác định quan điểm triết học về tính Không

(a") Giai trình bước vào thực tại

[Chương 10: Nhận Diện Sai Đối Tượng Bị Phủ Định]

(b") Xác định thực tế của thực tại

(1") Nhận diện đối tượng bị phủ định bởi lập luận

(a) Tại sao đối tượng của sự phủ định phải được nhận diện một cách cẩn thận

(b) Việc bác bỏ các hệ thống khác vốn chỉ bác bỏ mà thiếu việc nhận diện đối tượng bị phủ định một cách đúng đắn

(1)) Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng quá rộng

(a')) Nêu các khẳng định của phía khác

(b')) Chỉ ra các khẳng định đó là sai lạc

(1')) Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính đơn nhất của Trung Quán.

(a'')) việc nhận diện tính năng đặc trưng của Trung Quán

[Chương 11: Sinh khởi phụ thuộc Và Tính Không]

(b'')) Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính năng đặc trưng của Trung Quán

(c'')) Làm thế nào Trung Quán trả lời cho những người phủ nhận tính năng đặc trưng của Trung Quán

[Chương 12: Phân Tích Lập Luận]

(2')) Chỉ ra rằng các phê phán mà họ trình bày không thể phủ bác tính năng của Quán

(a'')) Các người không thể loại trừ tính năng của Trung Quán qua việc thẩm tra xem liệu những điều đó có khả năng đứng vững trước sự phân tích luận lý hay không.

[Chương 13: Sự Xác Lập Hiệu Quả]

(b'')) Các người không thể loại trừ những hiện tượng ước lệ bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm chứng rằng nhận thức hiệu quả có xác lập nên chúng hay không.

[Chương 14: Sự Tồn Tại Ước Lẽ]

[Chương 15: Sự sinh khởi không bị bác bỏ]

(c'') Các người không thể loại trừ các hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm tra rằng liệu chúng có được sinh khởi bằng một trong bốn cách khác nhau hay không.

(d'') Một sự bác bỏ về tất cả bốn phần của tứ bồ đề không phải là một phê bình chính đáng lên tính năng của Trung Quán

[Chương 16: Phủ Định Không Đủ]

(2)) Bác bỏ một sự nhận diện bị giới hạn thái quá của đối tượng bị phủ định

[Chương 17: Đối Tượng Bị Phủ Định Thật Sự]

(c) Cách thức hệ thống của chúng tôi nhận diện đối tượng của sự phủ định

(1)) Sự nhận diện thật sự của đối tượng bị phủ định

(2)) Khi nào để thêm vào các đặc tính cho các đối tượng của sự phủ định

(3)) Có nên thêm vào đặc tính "tối hậu" cho đối tượng bị phủ định

[Chương 18: Những Diễn Dịch Sai Lạc Về Sự Khác Nhau Giữa Phái Cụ Duyên và Y Tự Khởi]

(2'') Khi nào thực hiện bác bỏ với một thủ tục Y Tự Khởi hoặc với một thủ tục Cụ Duyên

(a)) Ý nghĩa của Y Tự Khởi và Cụ Duyên

(1)) Bác bỏ các lập thuyết của phía khác

(a')) Những gì các phía khác tin

[(1')] Diễn giải sai lạc đầu tiên]

[(2'') Diễn giải sai lạc thứ
nhì]

[(3'') Diễn giải sai lạc thứ ba]

[(4'') Diễn giải sai lạc thứ tư]

[Chương 19: Bác Bỏ các Diễn Dịch Sai Lạc về Y TỰ Khởi và Cụ
Duyên]

(b'') Bác bỏ những lập thuyết đó

(1'') Bác bỏ diễn dịch sai lạc
đầu tiên

(2'') Bác bỏ diễn dịch sai lạc
thứ hai

(3'') Bác bỏ diễn dịch sai lạc
thứ ba

(4'') Bác bỏ diễn dịch sai lạc
thứ tư

[Chương 20: Diễn Dịch Của Chúng Tôi Về Sự Khác Nhau Giữa Y TỰ
Khởi Và Cụ Duyên]

(2) Đưa ra lập thuyết riêng của
chúng tôi

(a'') Bác bỏ thực tế về luận điểm
Y TỰ Khởi

(1'') Chủ thể của một phép
suy luận Y TỰ Khởi không
được xác lập

(a'') Những gì Thanh
Biện tin tưởng

(b'') Bác bỏ điều đó

(1'') Ý nghĩa không
chính xác

(2'') Ví dụ trích dẫn
không phù hợp

(2'') Chứng minh rằng lý lẽ
cũng không được xác lập

[Chương 21: Phê Phán Của Chúng Tôi về Y TỰ Khởi Không Ảnh
Hưởng Đến Các Luận Điểm Của Chúng Tôi]

(b'') Tại sao những lỗi sai chúng
tôi tìm thấy trong các luận điểm
Y TỰ Khởi này không áp dụng
cho chúng tôi

(b)) Theo hệ thống nào để phát triển quan điểm trong dòng tâm thức của các người

[Chương 22: Phân Tích về Một Cổ Xe Ngựa]

(3'') Làm thế nào để sử dụng thủ tục đó để tạo ra chánh kiến trong dòng-tâm thức của các người

(a) Làm thế nào để xác định rằng không có tự ngã trong con người {nhân vô ngã}

(1) Trên thực tế việc xác định là tự ngã thiếu tự tính

(a'') Cho ví dụ

(1'') Chỉ ra rằng cổ xe tồn tại một cách gán định, mà không có tự tính

(2'') Loại bỏ các phản đối về vô ngã

(3'') Làm thế nào để xác lập cổ xe dưới nhiều tên gọi khác nhau

(4'') Lợi thế mà các người tìm thấy quan điểm một cách nhanh chóng bằng cách sử dụng ví dụ này.

[Chương 23: Cá Nhân Thiếu Bản Chất Cố Hữu {nhân vô ngã}]

(b'') Chỉ ra ví dụ minh họa điều gì

(1'') Ví dụ minh họa cách thức mà cá nhân thiếu vắng tự tính

(a'') Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là một với các uẩn

(b'') Bác bỏ lập thuyết cho ngã là khác nhau với uẩn

(c'') Làm thế nào các luận điểm đó cũng bác bỏ những luận cứ còn lại

(d'') Làm thế nào cá nhân trình hiện như một ảo ảnh dựa trên bác bỏ đó

(2'') Ví dụ minh họa cách cá nhân đó được xác lập dưới tên gọi khác nhau

(2)) Giảng dạy rằng tự ngã tự nó cũng được xác lập như thiếu vắng tự tính

[Chương 24: Các Đối Tượng Thiếu Vắng Tự Tính]

(3)) Làm thế nào để áp dụng những dòng lý luận trên vào các hiện tượng khác

(b)) Làm thế nào để xác định rằng các pháp cũng không có ngã

[(1)) Bác bỏ sinh khởi từ tự nó]

[(2)) Bác bỏ sinh khởi từ sự vật khác]

[(3)) Bác bỏ sinh khởi từ cả hai tự nó và từ sự vật khác]

[(4)) Bác bỏ sinh khởi không nguyên nhân]

[(5)) Làm thế nào để suy luận rằng sự sinh khởi tự tính không tồn tại]

(c)) Làm thế nào để loại bỏ những che chướng bằng cách trở nên quen thuộc với những quan điểm đó.

[Chương 25: Trí Huệ Đòi Hỏi Phân Tích]

(b') Phân loại tuệ giác

(c') Làm thế nào để nuôi dưỡng tuệ giác

(1') Bác bỏ các hệ thống khác

(a'') Bác bỏ đầu tiên

(b'') Bác bỏ thứ hai

(c'') Bác bỏ thứ ba

(d'') Bác bỏ thứ tư

(2') Trình bày về hệ thống riêng của chúng ta

(a'') Tại sao cả hai thiên định và thiên quán là cần thiết

(b'') Vượt qua các phản đối về trình bày đó

[Chương 26: Hợp Nhất Định và Tuệ]

(c'') Tóm lược những điểm chính để duy trì trí tuệ và định lực

- (d') Các biện pháp để đạt được trí huệ thông qua
 - (iii) Làm thế nào để hợp nhất định lực và trí huệ
- [Chương 27: Lược Yếu và Kết Luận]
- b' Làm thế nào để tu tập cụ thể trong Kim Cương thừa

Phần I: Định Từ thiền¹

Chương 1: Định Và Tuệ²

- 2” Cách rèn luyện hai Ba-la-mật sau cùng một cách cụ thể
- (a) Những lợi ích của việc nuôi dưỡng định và tuệ
 - (b) Làm thế nào định và tuệ bao gồm tất cả mọi trạng huống của sự tập trung thiền
 - (c) Bản chất của định và tuệ
 - (d) Lý do phải nuôi dưỡng cả hai
 - (e) Làm thế nào để đạt một cách chắc chắn về thứ tự của chúng



Các đại sư cao quý đều có {tâm} đại từ bi; Con cúi đầu đánh lễ dưới chân các ngài. [468]

2” Cách rèn luyện hai Ba-la-mật sau cùng³ một cách cụ thể

¹Nhắc lại, *Định từ thiền* là thuật ngữ được dùng để chỉ khả năng hay trạng thái định có được từ việc huân tập thiền, tương ứng với thuật ngữ *thiền định*. Tuy nhiên, vì nguyên bản dùng thuật ngữ "meditative serenity" với danh từ chính là serenity và tính từ bổ nghĩa của nó là meditative nhấn mạnh định lực có được từ thiền. Trong chương này và các chương về sau thuật ngữ thiền định (eng. Meditative stabilization) được dùng với nghĩa là mức thiền định ba-la-mật-đa.

²Tiếng Phạn được ghi là *sāmatha* và *vipāśyanā*. Steps on the Path to Enlightenment. Vol4. Loc315. Wisdom. 2016. Kindle Edition.

³BA1 Đề mục 2”. Đặc biệt cách thức rèn luyện hai Ba-la-mật-đa cuối là phần thứ hai của hai đề mục con thuộc về RLCM 3) với tựa là Tu luyện cho người có căn cơ cao trong giai trình của đạo (LRCM:283). Hai đề mục con (LRCM:364) c” Tiến trình tu học Lục độ Ba-la-mật-đa bao gồm cả 1” Cách thức rèn luyện bồ-đề tâm một cách tổng quát và 2” đặc biệt, cách thức rèn luyện hai Ba-la-mật cuối cùng.

Rèn luyện hai Ba-la-mật sau cùng, một cách cụ thể, là cách để nuôi dưỡng định từ thiên¹ và tuệ, vì định và tuệ được bao hàm một cách tương ứng trong các ba-la-mật về thiên định và trí huệ. Mục này có sáu phần:

1. Các lợi ích của việc nuôi dưỡng định và tuệ
2. Chỉ ra rằng cả hai định và tuệ bao gồm tất cả mọi trạng huống của sự tập trung thiên
3. Bản chất của định và tuệ
4. Lý do phải nuôi dưỡng cả hai
5. Làm thế nào để đạt một cách chắc chắn về thứ tự của chúng
6. Làm thế nào để luyện tập cho mỗi kỹ năng (chương 2-26)

(a) Những lợi ích của việc nuôi dưỡng định và tuệ

Tất cả các phẩm chất tốt đẹp thế tục và xuất thế của Đại thừa và Tiểu thừa đều là kết quả của định và tuệ. *Kinh Giải Thâm Mật* có ghi²:

Này Di-lặc, người nên biết rằng tất cả những phẩm hạnh thế tục và xuất thế bất luận là của các Thanh Văn, Bồ-tát, hay Như Lai đều là kết quả của định và tuệ.

Vấn: Có hay không các phẩm hạnh diệu hảo của định và tuệ trong dòng tâm thức của các hành giả đã thành tựu chúng thông qua thiên? [469] Tại sao lại có thể xảy ra việc tất cả các phẩm hạnh diệu hảo là kết quả từ cả hai?

Đáp: Như sẽ được giảng giải, định và tuệ thực tế là những phẩm hạnh diệu hảo trong dòng tâm thức của những ai đạt được chúng

¹Nhắc lại, ở đây thuật ngữ *định từ thiên* dùng để chỉ *định lực* thành tựu từ việc tu tập thiên. Ở đây có thể hiểu *định từ thiên* chính là thiên định Ba-la-mật-đa và tuệ là trí huệ Ba-la-mật-đa.

²BA2 *saṃdhinirmocana nāma-mahāyānā-sūtra* (Sn), Lamotte 1935: 111; P774:17.3.3-4.

từ thiện, cho nên không phải toàn bộ các phẩm hạnh diệu hảo của Đại thừa và Tiểu thừa thì đều là kết quả do bởi chúng {định và tuệ}. Tuy vậy, sự tập trung mà ít nhất có tính nhất tâm lên một đối tượng thiện đức được xem là định; những chánh kiến phân biệt được một đối tượng là ước lệ hay tối hậu được xem là trí huệ. Đây là điều mà kinh vẫn có ý chỉ ra trong việc dạy rằng tất cả những phẩm hạnh này {định và tuệ} của Tam thừa¹ là kết quả từ định và tuệ², cho nên không có sự mâu thuẫn.

Với cùng một hàm ý, *Đại Thừa Dưỡng Tín Kinh (Mahāyāna-prasāda-prabhāvanā-sūtra)* nêu³:

Này đưa con của truyền thừa thiện hảo, danh mục này là thông điệp cho người rằng tín tâm trong Đại thừa của các Bồ-tát – và thật ra, tất cả các pháp do Đại thừa – đều đến từ việc quán chiếu đúng về các thực tính và ý nghĩa {tức là quán} với một tâm thức không phân tán {tức là chỉ}.

Tâm thức không phân tán là sự nhất tâm về tinh thần, tức là *định lực tánh*, và sự quán chiếu chính xác về các thực tính và ý nghĩa là trí huệ phân biệt, tức là *tuệ giác tánh*. Do đó, quý vị phải thành

¹Theo Rigpa Wiki thì có hai cách hiểu về Tam thừa. Trong khuôn khổ nguyên thủy thì Tam thừa bao gồm Thanh Văn thừa (śrāvakayāna), Độc Giác thừa (pratyekabuddhayāna) và Bồ-tát thừa (bodhisattvayāna). Một số nơi hiểu theo cách hiểu thứ hai thì Tam thừa bao gồm Tiểu thừa (Hīnayāna), Đại thừa (Mahāyāna) và Kim Cang thừa (Vajrayāna). Three yanas. Rigpa shedra. Truy cập: 14/01/2012.

<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Three_yanas>.

²Các phẩm hạnh đạt được nhờ vào các cấp độ của thiền định, cùng với trí huệ thấu hiểu bản chất của thực tại trong đó bao gồm ba phẩm hạnh chính của trí huệ là trí huệ từ văn (nghe và đọc Pháp), tư (suy tư về điều đã nghe đọc), và tu (thiền đạt trực giác thấu suốt về điều được học) được xem là *tất cả các phẩm hạnh của định và tuệ*. Steps on the Path to Enlightenment. Sopa. Vol4. Ebook. Loc408 Wisdom. 2016.

³BA3 *Ārya-mahāyāna-prasāda-prabhāvana-Namā-sutra* P812:239.4.4-5

tự được tất cả phẩm hạnh của hai cỗ xe này thông qua (1) duy trì sự phân tích {hay quán chiếu} với trí huệ phân biệt {trí bát-nhã} và (2) nhất tâm tập trung lên đối tượng của thiền. Quý vị không thành tựu được chúng qua thực hành phiến diện của riêng thiền quán hoặc thiền chỉ.

Cũng thế, *Kinh Giải Thâm Mật* nêu¹:

Khi ai đã phát triển Tuệ
Và định, thì họ thoát khỏi
Ràng buộc của các xu hướng sai lạc
Và của sự lệ thuộc vào các biểu tượng.

Ở đây, “các xu hướng sai lạc” là các thiên hướng nội tại tiềm ẩn trong dòng tâm thức của quý vị mà có thể sinh ra các cấp độ tăng trưởng của những nhận thức sai lạc; “biểu tượng” là các luyện chấp đang xảy ra tới các đối tượng sai lạc, mà nó nuôi dưỡng các thiên hướng nội tại đó. Trong *Bát Nhã Ba-la-mật-đa Luận* của ngài Ratnakārasānti² [470] dạy rằng tuệ giác xóa tan được điều trước {các xu hướng sai lạc} trong khi định lực xóa bỏ được điều còn lại {các biểu tượng}³.

Những điều này là các lợi ích thuộc về “định” và “tuệ”, nhưng ngay cả khi các thuật ngữ không được dùng đến, thì vẫn có các mệnh đề về các lợi ích của sự thiền định và trí huệ. Hãy nhận thức rằng các mệnh đề này mô tả các lợi ích của định và tuệ.

(b) Làm thế nào định và tuệ bao gồm tất cả mọi trạng huống của sự tập trung thiền

¹BA4 Sn, Lamotte 1935:111; P774: 6.2.6-7

²Tên dịch nghĩa của ngài Ratnakārasānti là Bảo Sinh Tịnh. Ngài là một đệ tử của đại sư Nāropā và là sư phụ của Atiśa sống trong thế kỉ thứ 10. (John J Makransky *Buddha Hood Embodied* State University of New York Press (July 1997) P269)

³BA5 *Prajñā-pāramitopadesa (Bát-nhã Ba-la-mật-đa Hành)*, P5579:246.2.8-3.1

Những cành, lá, hoa và trái của một cây là không có giới hạn, nhưng điểm cốt lõi là ở chỗ chúng đều có cùng một gốc. Như ví dụ này, định và tuệ là cốt lõi tối thắng ở chỗ chúng gồm thâu tất cả điều mà đức Phật nói về các trạng thái vô hạn của sự tập trung từ thiền trong Đại thừa và Tiểu thừa. *Kinh Giải Thâm Mật* nhận định¹:

Hãy biết rằng định và tuệ bao gồm tất cả các khía cạnh của các trạng thái tập trung do thiền mà Thế Tôn đã thuyết cho các Thanh Văn, Bồ-tát, và Như Lai

Do vậy, vì những ai chủ định đạt được định lực từ thiền không thể lĩnh hội hết vô lượng các sắc tướng phân biệt, họ nên biết rõ và luôn dựa trên những kỹ năng để duy trì định và tuệ, tổng hợp của tất cả các sự tập trung. Trong phần thứ ba *Giai Trình Thiền* của ngài Liên Hoa Giới² có thuyết³:

Mặc dù Thế Tôn tại đó đã thuyết về các sự tập trung khác biệt nhau của Bồ-tát là bất khả tư lường, thì định và tuệ bao trùm tất cả chúng. Vậy nên chúng ta sẽ chỉ bàn về đạo pháp đó vốn hợp nhất định và tuệ.

Và, như tuyên thuyết trong *Giai Trình Thiền* phần thứ nhì của Liên Hoa Giới nêu rõ⁴:

¹BA6 Sn, Lamotte 1935:110; P774: 17.2.8-3.1

²Liên Hoa Giới (sa. Kamalaśīla) (fl. 713-763) một đại luận sư của truyền thừa Nālandā tháp tùng với ngài Tịch Hộ (sa. śāntarakṣita) (thế kỉ thứ 8) đến Tây Tạng hoằng đạo. Ngài là người đã chiến thắng trong một cuộc tranh luận kéo dài trong hai năm với một thiền sư Trung Hoa là Moheyan (chn. 和尚摩訶衍 – Hòa Thượng Ma-ha-diễn) theo chủ trương trực ngộ trong khi Liên Hoa Giới cho rằng tiến trình giác ngộ theo mật điển Nālandā thì phải là theo trình tự.

³BA7 *Bhāvanākrama (Quảng Thích Bồ-đề Tâm Luận)* Phần thứ ba (Bk3), Tucci 1971:1; D3917:ki 55B6-56A1

⁴BA8 *Bhāvanākrama (Quảng Thích Bồ-đề Tâm Luận)* Phần thứ hai (Bk2), P531:31.3.8

Vì cả hai bao gồm tất cả các trạng thái của thiền tập trung, tất cả các thiền giả chắc chắn trong mọi lúc đều nên dựa vào định và tuệ. [471]

(c) Bản chất của định và tuệ

Khi đề cập bản chất của định, *Kinh Giải Thâm Mật* nêu¹:

Trong khi an trú tại nơi tĩnh mịch và hướng sự chú ý của mình vào nội tâm, người chỉ chú mục đến các đề tài mà người đã quán chiếu một cách cẩn thận. Sự chú tâm² của người được tiến hành qua việc chú tâm liên tục vào bên trong. Trạng thái của tâm trong đó người thực hành điều trên, và thường xuyên lưu giữ theo cách này, và ở trong trạng thái mà cả tinh thần lẫn thể chất đều khởi lên sự nhu hoạt³ được gọi là “định”.⁴

Điều này có nghĩa là quý vị chọn một đối tượng thích hợp nào đó làm đối tượng của thiền, chẳng hạn như ngũ uẩn, mà đã đang được

¹BA9 Sn, Lamotte 1935:89; P774:13.4.5-7

²Trong sách này “sự chú tâm” hay “sự định tâm” được dùng tương đương chỉ việc tập trung tinh thần lên đối tượng và có khả năng giữ tập trung ở đó trong một khoảng thời gian.

³Nhắc lại, trạng thái *nhu hoạt* hay còn gọi là *khinh an* là trạng thái mà thân và tâm trở nên hoạt dụng. Xem chi tiết trong chú thích Tập 2 chương 14 c'. Ngoài ra, trong kinh điển Nguyên Thủy *Những Vết Chân Voi* (pal. *Culahatthipadopamasuttam*) bài kinh số 27 cũng có mô tả trạng thái hoạt dụng này như là: “Khi trạng thái định đạt được trong dạng tập trung cao độ trên đây và trở nên hoàn toàn tinh khiết, không còn mang một tí vết nào, không còn một mảy may ô nhiễm nhỏ nhoi nào, thì sự định ấy cũng sẽ trở nên mềm dẻo, dễ sử dụng, bền vững, không biến động ...” *Những Vết Chân Voi*. Christian Maes. Hoang Phong Dịch. Truy cập 03/16/2012.

<http://www.thuvienhoasen.org/D_1-2_2-73_4-15594_5-50_6-3_17-141_14-1_15-1/>

⁴Steps on the Path to Enlightenment. Sopa. Vol4. Ebook loc492 Wisdom. 2016. Còn ghi thêm câu “Bởi thế, chư bồ-tát nỗ lực thành tựu định”.

xác định là một đề mục trong *Thập Nhị Bộ Kinh*¹. Với một sự toàn tâm² và tinh giác không phân tán, hành giả tập trung sự chú tâm vào đối tượng này và giữ nguyên chú tâm đó liên tục, sao cho tâm

¹(BA10) *Thập Nhị Bộ Kinh* là mười hai bộ kinh, là một cách phân loại kinh điển như sau:

1. Kinh (經, sa. sūtra) hoặc Kế kinh (契經), chỉ những bài kinh chính Phật thuyết;
2. Trùng tụng (重頌, sa. geya) hoặc Ứng tụng (應頌), một dạng kệ tụng mà trong đó nhiều câu được lặp đi lặp lại;
3. Thụ ký (受記, sa. vyākaraṇa), chỉ những lời do Phật tiên đoán, chứng nhận cho các vị bồ-tát, đệ tử mai sau thành Phật và những việc sẽ xảy ra...;
4. Kệ-đà (偈陀, sa. gāthā), hay kệ, cũng được gọi là Ký chú (記註), những bài thơ ca không thuật lại văn trường hàng;
5. Tự thuyết ([無問] 自說, sa. udāna) hoặc Tán thán kinh (讚歎經), chỉ những bài kinh mà Phật tự thuyết, không phải đợi người thỉnh cầu mới trình bày;
6. Nhân duyên (因緣, sa. nidāna) hay Quảng thuyết (廣說), chỉ những bài kinh nói về nhân duyên khi Phật thuyết pháp và người nghe pháp...;
7. Thí dụ (譬喻, sa. avadana) hoặc Diễn thuyết giải ngộ kinh (演說解悟經), chỉ những loại kinh mà trong đó Phật sử dụng những thí dụ, ẩn dụ để người nghe dễ hiểu hơn;
8. Như thị pháp hiện (如是法現, sa. itivṛttaka) hoặc Bản sự kinh (本事經), chỉ những bài kinh nói về sự tu nhân chứng quả của các vị đệ tử trong quá khứ, vị lai;
9. Bản sinh kinh (本生經, sa. jātaṅga), hay chuyện tiền thân đức Phật, truyện tái sanh của Bồ Tát, Túc sanh truyện, những kinh nói về đời trước của đức Phật khi còn là Bồ Tát.
10. Phương quảng (方廣), Phương đẳng (方等, sa. vaipulya) thuộc loại kinh điển đại thừa là phần kinh có nghĩa lý sâu xa bí mật.
11. Hi pháp (希法, sa. adbhutadharma) hoặc Vị tăng hữu (未曾有), kinh nói về thần lực chư Phật và thánh đệ tử, cảnh giới kì diệu, hi hữu.
12. Luận nghị (論議, sa. upadeśa), cũng được gọi là Cận sự thỉnh vấn kinh (近事請問經), chỉ những bài kinh có tính cách vấn đáp với lý luận cho rõ lí tà, chính.

²Thuật ngữ tương đương với *toàn tâm* mà bộ sách này vẫn dùng là *chánh niệm*.

thức của quý vị trở nên tự ổn định tương hợp với đối tượng của thiền. Khi quý vị tạo được hạnh phúc và hỷ lạc của sự nhu hoạt¹ về thể chất và tinh thần, thì trạng thái tập trung thiền của hành giả trở nên định. Điều này chỉ xảy đến thông qua việc duy trì sự chú ý vào nội tâm của quý vị, không phân tán khỏi đối tượng của thiền; điều đó không tùy thuộc vào việc hiểu biết thực chất của sự việc.

Như bản chất của tuệ giác, đoạn kinh trên nêu ra²:

Sau khi người đã đạt được nhu hoạt về tinh thần và thể chất, hãy giữ trạng thái đó và loại bỏ các yếu tố tinh thần khác. Sau đó, thiền giả chú trọng vào bên trong và với trí phân biệt vào hình ảnh tinh thần mà đó vốn là nội hàm của sự tập trung thiền lên các chủ đề người đã quán chiếu [phân tích] đến. Với sự liên hệ tới các hình ảnh vốn là nội hàm của sự tập trung như thế, sự phân biệt bất kì về ý nghĩa của các chủ đề đó, hay là sự phân biệt hoàn toàn, sự khảo sát xuyên suốt, sự quán chiếu xuyên suốt, sự trì hoãn, sự mong ước, sự phân biệt về các chi tiết, quan điểm, hay ý tưởng được gọi là “tuệ giác”. Do đó Bồ-tát thiện xảo trong tuệ giác. [472]

Được kể lại rằng nhà sư Trung Hoa Ma-ha-diễn (Hva-shang³), sau khi đọc thấy lời giải thích rất rõ ràng và không chối cãi được trong

¹Thường được các nguồn thiền Trung Hoa dịch thành *khinh an*. Ở đây, trạng thái *nhu hoạt* được định nghĩa theo truyền thống Đại thừa Mật tông như là: yếu tố của tâm (tâm sở) hướng sự tập trung đến đối tượng thiện đức một cách chuẩn xác như ý và rời khỏi các tập khí. Nó có chức năng bẻ gãy dòng tương tục của sự dính mắc trong trạng thái sai lạc của thân hay/và tâm.

²Chữ Hva-shang, trong Tạng ngữ, thật ra là tên phiên âm Hoa ngữ từ chữ Hòa Thượng (chn. 和尚) như trong chú thích trước của chương này. Tên đầy đủ là Hòa Thượng Ma-ha-diễn.

³Steps on the Path to Enlightenment. Sopa. Vol4. Ebook loc492 Wisdom. 2016 còn ghi thêm câu “Bởi thế, chư bồ-tát nỗ lực thành tựu định”.

kinh này rằng tuệ giác là trí huệ phân biệt, đã la lên: “Ta không biết làm thế nào mà cái này có thể là một bộ kinh!” và đá nó đi. Ông ta làm thế vì tuyên thuyết của kinh đã không phù hợp với luận điểm của ông ta rằng: bởi vì tất cả các định danh¹ hóa {niệm} về mọi thứ sẽ dính líu đến sự nắm bắt các biểu tượng, quý vị nên loại trừ với trí huệ phân biệt và thiên lên ý nghĩa sâu sắc này bằng cách không đem bất kì điều gì vào trong tâm thức. {Ông ta cho rằng} Cách tiếp cận thế này có rất nhiều bảm chấp².

Trong đoạn kinh đó, “sự phân biệt” nghĩa là việc nhận ra tính phân hóa của các hiện tượng {hay các pháp} thế tục; “sự phân biệt hoàn toàn” nghĩa là việc nhận ra bản chất [tối hậu] thật sự của nó. Thánh giả Vô Trước giải thích rằng “sự khảo sát xuyên suốt” là khi sự chú ý định danh có trí huệ nắm bắt {thấu hiểu} một biểu tượng; “sự quán chiếu xuyên suốt” là sự thẩm tra đúng đắn. “Sự khảo sát” nghĩa là khảo sát thô thiển; “quán chiếu” nghĩa là phân tích chi tiết. Sự nắm bắt về một biểu tượng ở đây không phải là một khái niệm về thực hữu, mà đúng hơn là sự phân biệt chính xác các chi tiết về một đối tượng. Theo đó, có cả sự khảo sát và sự phân tích về bản chất thực tại³ lẫn sự phân hóa của các pháp. Ứng với *Kinh Giải Thâm Mật, Kinh Bảo Vân (Ratna-megha-sūtra)* cũng nêu rõ:

Định là sự chú ý nhất tâm; tuệ là sự phân biệt đúng đắn⁴.

¹Thuật ngữ “định danh” hay “khái niệm” hàm chỉ sự nhận định hay phân định, phân biệt một sự việc với các pháp còn lại thông qua “khái niệm” hay “tên” của sự việc đó được gán đặt.

²BA12 Xem tiểu sử chi tiết trong Ruegg 1989 cho dữ liệu về những người được xem là đệ tử của Ma-ha-diễn (Hava-shang) đã tham gia trong cuộc tranh luận bSam-yas

³Thuật ngữ “thực tại” (tib. དེ་མོ་ན་ཉིད, skt. tattva) có nghĩa là trạng thái tối hậu, trạng thái đúng thật, bản chất, cốt lõi thật {của toàn thể pháp giới} đôi khi sẽ được dịch thành “tối hậu” tùy văn cảnh.

⁴ BA13 *Ārya-ratna-megha-nāma-mahāyāna-sūtra (Bảo Vân Đại Thừa kinh)*, D231: Wa92b1

Cũng thế, Bồ-tát Di-lặc có dạy trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* (*mahāyāna-sūtralāṅkāra-kārikā*)¹:

Biết như lộ trình của định.
Là việc thu gọn tên của một hiện tượng²;
Hiểu như lộ trình của tuệ
Là sự quán chiếu lên các ý nghĩa của nó

Và³,

Dựa trên một vững chãi thật sự
Qua việc hướng chú ý của người vào tâm mình
Và qua sự phân biệt các pháp,
Hiện hữu định và tuệ từ thiên

Điều này khẳng định rằng sự bền vững của tâm trên cơ sở tập trung chân chính là định và trí huệ phân biệt các pháp là tuệ giác. [473] Vì các lời chú giải này có cùng hiệu lực như những gì các kinh trên đề cập, sẽ không thích đáng nếu giải thích các đoạn kinh trên theo một ý nghĩa khác.

Trong *Bồ-tát Địa Luận*, ngài Vô Trước cũng có dạy⁴:

Với tâm thức của hành giả hướng đến đối tượng của thiên một cách chắc chắn mà đơn thuần không biểu tả sự vật hay ý nghĩa của nó, một nhận thức chăm chú không có tất cả các diễn

¹BA14 *Mahāyānasūtralāṅkāra* (*Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận*) (MSA): 14.8; P5521:10.1.6-7.

²BA15 Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan (mChan: 10.6) dạy rằng "việc thu gọn tên của một hiện tượng", chẳng hạn, việc rút ngắn từ "Tất cả các hiện tượng kết hợp đều vô thường" thành "vô thường" và bình ổn sự chú ý của các người trên đó.

³BA16 MSA: 18.66; P5521: 10.5.1.

⁴BA17 *Bodhisattva-bhūmi* {*Bồ-tát Địa*} (Bbh), Wogihara 1936:1.109; Dutt 1966: 77.5-12; P5538:150.4.1-5.

tượng¹ và không có tất cả sự phân tán tinh thần nào khỏi đối tượng bất kỳ của thiền. Sau đó “trạng thái định từ thiền”² tồn tại³ kể từ thời điểm mà sự tập trung tư tưởng nội tại được bền vững hóa và dồn chú ý vào một biểu tượng và giữ lâu cho đến khi nó vẫn còn duy trì một dòng đơn nhất, kéo dài và bảo lưu sự tập trung. Tuệ giác là gì? Người đem vào tâm các biểu tượng của chính các pháp mà người đang quán chiếu, áp dụng cùng một cách chú tâm mà được người dùng để nuôi dưỡng định. “Tuệ giác” là bất kỳ điều gì kể từ thời điểm của hoặc sự phân biệt, hoặc sự phân biệt hoàn toàn, hoặc sự phân biệt hoàn toàn về các pháp, và cho đến khi nào thiện xảo và trí huệ còn vận hành cùng khắp.

Mệnh đề này tương ứng với các trích dẫn bên trên. Nó cung cấp một chú giải với cùng một hiệu quả như kinh điển và luận văn của Thánh Giá {tức là ngài Vô Trước}, nên nó chứng thực điều chắc

¹Nhắc lại thuật ngữ Anh là elaboration. Đây là một loại tiến trình định danh của tâm nhằm thêm thắt, mở rộng, diễn giải hay chi tiết hóa một cảm nhận sau khi các thức thụ cảm nhận thông tin từ đối tượng bên ngoài vốn còn hoàn toàn khách quan không nhị nguyên, diễn tượng có thể đúng hoặc sai nhưng do thiếu sự suy lý chặt chẽ hay thiếu dữ kiện làm chứng cứ nên hầu hết các diễn tượng đều là sai lạc vô căn cứ. Một số tài liệu dịch là vọng tưởng nhưng nghĩa của từ Hán-việt *vọng* sẽ không đủ ý.

²Từ đây trở về sau trong chương này trạng thái định có được từ việc thiền sẽ được gọi là *Định từ thiền* còn hành vi rèn luyện tập trung tư tưởng vững bền lên một đối tượng và sau đó có thể hay không quán xét đến bản chất của đối tượng đang tập trung được gọi ngắn gọn là *thiền*. Việc tu tập thiền trong đó cố gắng lưu giữ không thay đổi (hình ảnh hay trạng thái của) đối tượng đang được tập trung gọi là thiền định, trong khi động thái thiền nhưng có dùng đến trí phán xét phân tích đối tượng được gọi là thiền quán.

³Trong tập 3 chúng tôi xem hai khái niệm "tồn tại" và "hiện hữu" có nghĩa tương đương và được xem là như nhau cũng như vậy các thuật ngữ như "tự tính", "tồn tại một cách nội tại", "có bản tính thiết yếu", "có bản chất nền tảng" hay đôi khi "tự tồn" và "thật hữu" là các thuật ngữ gần như tương đương và trong nhiều trường hợp được dùng tùy theo ngữ cảnh cho thuận mạch văn trừ trường hợp phải phân biệt rõ chúng.

chấn về sự nhận diện đã đề cập của định và tuệ. Phần thứ hai *Giai Trình Thiền* [ngài Liên Hoa Giới] cũng có nêu¹:

Sau khi đã dập tắt được sự phân tán vào các đối tượng bên ngoài, người ngưng nghỉ vào trong tâm hỷ lạc và nhu hoạt vốn được đặt lên một đối tượng nội tại của thiền một cách tự nhiên và liên tục. Điều này được gọi là *định từ thiền*. Trong khi người lưu lại trong định, sự phân tích {hay quán chiếu} bất kỳ về chính đối tượng đó gọi là *tuệ giác*.

Trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huấn Giáo Luận*, ngài Bảo Sinh Tịnh {Ratnakārasānti} cũng có dạy²:

Về điều đó, đối tượng của định trong thiền là một hình ảnh không rời rạc của điều gì đó vốn là một trường hợp về sự phân hóa của các pháp hay của một điều gì đó biểu thị bản chất thật³. [474] Đối tượng của tuệ trong thiền là một hình ảnh rời rạc của điều nào đó vốn là một trường hợp về sự phân hóa của các pháp hay điều nào đó vốn biểu thị bản chất thật.

Điều này khẳng định rằng định từ thiền là sự ổn định không rời rạc lên một điều gì đó trong số các phân hóa hay bản chất thật của các pháp; và tuệ giác là sự quán chiếu {phân tích} về một trong hai điều đó. Đây cũng là chủ ý của đoạn kệ trong *Đại Thừa Trang Nghiêm Luận Tụng*⁴:

“Bạch Thế Tôn, bao nhiêu đối tượng mà [trạng thái] định có?”
Phật thuyết: “Một, cụ thể là một ảnh không rời rạc”.
“Bao nhiêu đối tượng mà trạng thái tuệ có?”
“Chỉ một, một hình ảnh rời rạc”.

¹BA18 Bk2, P5311: 32.4.8-33.1.2.

²BA19 *Prajñā-pāramitopadesa* {*Bát-nhã Ba-la-mật-đa Hành*} P5579: 246.2.8-246.3.1.

³Bản chất thật tức là bản chất tối hậu hay Chân Đế.

⁴BA20 Sn, Lamotte 1935: 88; P774:13.3.7-13.4.1.

“Có bao nhiêu đối tượng của cả hai?”

“Hai, cụ thể là các giới hạn của sự tồn tại và sự thành tựu mục đích của người”

Vi Diệu Pháp Tập Luận (Abhidharma-samuccaya) của Vô Trước khẳng định rằng “các giới hạn của sự tồn tại” là cả sự phân hóa lẫn bản chất thật của các pháp¹, vậy nên định và tuệ đều dùng được cả những pháp tối hậu lẫn ước lệ làm các đối tượng cho thiền, như đã được ngài Bảo Sinh Tịnh giải thích như trên. Do đó, định và tuệ từ thiền là không phân biệt trong nội dung về các đối tượng tương ứng của chúng trong thiền, vì có định từ thiền nhận biết tính Không và có trí huệ không nhận biết tính Không. Trong định từ thiền (ཞིག་ནས་), tâm thức quý vị chuyển hướng lạng lẽ (ཞེ) đến các đối tượng bên ngoài, và sau đó dừng trụ (གནས) lại lên một đối tượng bên trong của thiền; tuệ giác (སྣལ་མཛོང་) là tối cao (སྣལ་པ་); nghĩa là diệu biệt, thấy biết (མཛོང་).

Một số cho rằng một tâm thức dừng nghỉ trong một trạng thái không rời rạc thiếu cường độ mạnh là định, trong khi một tâm thức như thế cùng với cường độ mạnh mẽ là tuệ. Điều này không đúng vì nó mâu thuẫn với các định nghĩa về định và tuệ được thiết lập nhiều chi tiết trong các nguồn như là trong các ngôn từ của Đấng Chiến Thắng, các giáo pháp của Đấng Nhiếp Chánh², các luận của Vô Trước và *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới. Các kinh luận này nói rằng định từ thiền là sự chú tâm tập trung một điểm vào một đối tượng của thiền, trong khi tuệ giác là trí huệ phân biệt một cách đúng đắn về ý nghĩa của một đối tượng của tri

¹BA21 Giải thích về “các giới hạn của sự tồn tại” và “thành tựu mục đích của người” xem tiếp sau (LRCM:491), về bốn loại đối tượng đề cập trên đây được bàn thảo chi tiết hơn.

²BA22 Đấng Nhiếp Chánh chính là Di-lặc hay Maitreyañātha. Ngài là tác giả của 5 bài luận quan trọng trong truyền thống Tây Tạng là:

1. *Đại Thừa Tối Thượng Luận* (sa. *mahāyānottaratantra*)
2. *Pháp Pháp Tính Phân Biệt Luận* (sa. *dharmadharmatāvibhaṅga*)
3. *Trung Biên Phân Biệt Luận* (sa. *madhyāntavibhāga-śāstra*)
4. *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận* (sa. *abhisamayālaṅkāra*)
5. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm luận* (sa. *mahāyānasūtralaṅkāra*)

kiến. [475] Cụ thể, sự hiện hữu hay không của cường độ sáng tỏ của tâm thức trong một thức phi định danh¹ cho thấy khả năng của sự tập trung có bị hôn trầm hay không²; hoàn toàn không đúng khi cho rằng đó là sự khác nhau giữa định và tuệ. Lý do là vì trong tất cả các sự tập trung tinh thần của định từ thiền, quý vị nhất thiết phải dẹp sạch hôn trầm, và là vì mọi sự tập trung tinh thần miễn khỏi hôn trầm là các trạng thái sáng rõ không thay đổi của tâm³. Do đó, hãy nhận định sự tập trung tinh thần và trí huệ mà chúng hướng tới bản chất thật theo cách mà tâm thức của quý vị có nhận biết được đối tượng của tâm mình thuộc về một trong nhị Không⁴ hay không. Chớ nên nhận định chúng theo cách mà tâm thức quý vị dừng nghỉ trong một trạng thái không rời rạc, rõ ràng, và hỷ

¹*Phi định danh* hay *vô niệm* tức là trạng thái tâm thức không khởi lên các suy diễn hay diễn giải hệ quả từ một thức ban sơ hay không dựa vào các thức cảm xúc để mở rộng nhận thức và cũng không có sự so sánh phân biệt hay khái niệm về đối tượng của tâm. *Kinh Kim Cang* có dạy:

“Chư bồ-tát-ma-ha-tát ứng như thị sinh tịnh tâm
Bất ứng trụ sắc sinh tâm
Bất ứng trụ hương, vị, xúc, pháp sinh tâm
Ứng vô sở trụ nhi sinh kì tâm”.

²Đây là thuật ngữ thông dụng trong thiền học. Hôn trầm là trạng thái mà tâm thức không còn thấy rõ ràng hay sắc nét vào đối tượng của thiền. Ngược với trạng thái hôn trầm là trạng thái trạo cử, tức là hành giả bị rơi vào trạng thái quá kích động hay hăng hái khiến cho hành giả dễ bị phân tán liên tưởng ra khỏi đối tượng của thiền. *Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikāya)* bài số 4 *Kinh Sơ Hãi và Khiếp Đảm (Bhayaḥherava Sutta)* có dạy qua về hai khái niệm này. *Trung Bộ Kinh*. Bài số 4 *Kinh Sơ Hãi và Khiếp Đảm*. Thích Chơn Thiện. Truy cập 22/06/2009.

<<http://www.buddhanet.net/budsas/uni/u-kinh-trungbo/trung-gg-004.htm>. 2003>.

³BA23 Về “sáng rõ” (དྲུང་སྤྱི་ཆ) và “sáng mạnh mẽ” (གསལ་ཆའི་ངར), xem LRCM: 516.

⁴BA24 Nhị Không là sự thiếu vắng của một ngã tồn tại tự tính của người {nhân vô ngã} và cả của các hiện tượng không phải người {pháp vô ngã}.

lạc, bởi vì có vô số các trạng thái tập trung tinh thần với hỷ lạc, rõ ràng và không rời rạc nhưng lại chưa định hướng tâm của quý vị đến thực tại của các đối tượng, tức là một sự thiếu vắng bản ngã của các trạng thái đó. Ngay cả khi không có việc tìm kiếm tri kiến để nhận biết cách thức mà sự vật hiện hữu, thì tâm thức hoàn toàn không rời rạc bất kỳ vẫn có thể đủ để tạo ra sự hỷ lạc và rõ ràng. Ngay cả khi không có hiểu biết về tính Không thông qua việc xác lập nhận thức về nó, thì không có gì ngăn cản quý vị phát triển sự tập trung tinh thần không rời rạc. Nếu giữ được tâm thức theo cách đó trong thời gian lâu dài thì quý vị khiến cho các khí lực trở nên khả dụng. Một khi điều này xảy ra, thì không gì ngăn được việc sinh khởi của hỷ lạc, vì đó là bản chất của một năng lực khả dụng như thế để tạo ra sự vui sướng và hỷ lạc về tinh thần và thể chất. Một khi hỷ lạc đã sinh khởi, thì sẽ xuất hiện sự rõ ràng của tinh thần trong các cảm giác về niềm vui sướng và hỷ lạc. Vì lý do này, đã có nhiều nguồn kinh luận quyền năng chứng minh rằng tất cả những tập trung tinh thần có tính hỷ lạc, rõ ràng, và không rời rạc đều thấy biết thực tại. Do đó, tuy hỷ lạc, rõ ràng, và không rời rạc hiện hữu trong các lần tập trung tinh thần vốn thấy biết tính Không, thì vẫn thường xảy ra các sự tập trung tinh thần mà không trực tiếp hướng vào tính Không, cho nên quý vị phải phân biệt được hai trạng thái này.

(d) Lý do phải nuôi dưỡng cả hai

Tại sao là thiếu sót khi chỉ nuôi dưỡng riêng từng phẩm chất định hay tuệ? Tại sao cần thiết để nuôi dưỡng cả hai? Ta sẽ giải thích. [476]

Khi quý vị đốt một ngọn đèn dầu để ngắm một bức tranh vào giữa đêm, quý vị sẽ thấy các miêu tả [trong tranh] rất rõ ràng nếu ngọn đèn rất sáng và không bị chập chờn bởi gió. Nếu đèn không sáng, hay sáng tỏ nhưng lại bị lung linh trong gió thì quý vị sẽ không thấy các hình ảnh rõ ràng. Cũng thế, khi truy tầm ý nghĩa sâu sắc, quý vị sẽ thấy rõ thực tại nếu quý vị có đủ trí huệ để nhận thức một cách không sai sót ý nghĩa của thực tại và một sự chú tâm không dịch chuyển lưu giữ trên đối tượng của thiền bao lâu tùy ý quý vị. Dù sao, nếu quý vị không có trí huệ để thấy biết cách thức

mà sự vật hiện hữu – ngay cả khi quý vị có một sự tập trung tinh thần không gián đoạn mà trong đó tâm thức quý vị ổn định và không phân tán sang các đối tượng khác – thì quý vị vẫn thiếu đi đôi mắt để thấy thực tại. Do vậy, sẽ không thể biết sự vật hiện hữu thế nào bất kể quý vị phát triển định lực của mình đến đâu. Và ngay cả khi có một tầm nhìn hiểu biết về thực tại – tức là vô ngã – nếu quý vị thiếu một sự tập trung vững chắc có thể lưu giữ một cách nhất tâm lên đối tượng của nó, thì cũng không thể nào thấy được rõ ràng ý nghĩa về cách thức mà sự vật hiện hữu bởi vì quý vị sẽ bị quấy nhiễu bởi các khí lực của tư tưởng rời rạc dao động không khống chế được. Đây là lý do quý vị cần cả định và tuệ. Trong phần thứ hai *Giai Trình Thiền*, Liên Hoa Giới có dạy¹:

Với tuệ giác trần trụi thiếu định, tâm thức thiền giả bị phân tán bởi các đối tượng như ngọn đèn dầu trước gió, nó sẽ không thể vững bền. Vì lý do này, những gì trí huệ siêu việt thấy được sẽ không rõ ràng. Như thế, hãy nương dựa vào cả hai một cách ngang nhau. Do đó, *Kinh Đại Bát-niết-bàn (Mahā-parinirvāṇa-sūtra)* có dạy:

Thanh Văn không thấy truyền thừa của các Như Lai vì sự tập trung tư tưởng của họ lớn hơn trí huệ của họ; các Bồ-tát thấy nó, nhưng không rõ, vì trí huệ của họ lớn hơn sự tập trung của họ. Các Như Lai thấu suốt mọi việc vì họ có định và tuệ đồng đẳng. [477]

¹BA25 Bk2, P5311:31.5.7-32.1.4. *Kinh Đại Bát-niết-bàn* (འཕགས་པ་ཡོངས་སུ་ཐུ་བློ་ལས་འདས་པ་ཆེན་པོའི་མཛད་) (D119: Ta 148a6-bl) được dịch từ tiếng Trung Hoa {tên tiếng Hoa là 大般涅槃經}. *Kinh Nguyệt Đăng Tam-muội (Candrapradīpa-sūtra)* là một tên khác của *Kinh Chánh Định Vương (Samādhi-rāja sūtra)* với tên đầy đủ là *Sarva-dharma-svabhava-samatd-vipancita-samādhi-rāja sūtra* (SR). SR: 7.10ab, Vaidya 1961a: 36.21-22; P795: 281.2.1.

Với định lực, tâm thức của các người – như ngọn đèn ở nơi không gió – sẽ không xao động bởi các ngọn gió của tư tưởng rời rạc. Với tuệ giác, những thứ khác không thể làm chệch hướng người vì người đã loại trừ những vương mắc vô hạn của các tà kiến. Như trong *Kinh Nguyệt Đăng*¹ (*Candrapradīpa-sūtra*) có dạy:

Năng lực của định từ thiên làm cho tâm thức của các người vững bền; tuệ giác làm cho nó giống như một ngọn núi.

Vậy nên dấu hiệu của định từ thiên là sự chú tâm của quý vị lưu lại đúng ở nơi nó đặt lên mà không có sự phân tán khỏi đối tượng của thiên. Dấu hiệu của tuệ giác là việc quý vị thấy biết thực tại về vô ngã và loại trừ các tà kiến như là quan điểm về ngã; tâm thức quý vị như một ngọn núi không bị rung động bởi các đối lập. Do đó, quý vị nên phân biệt hai dấu hiệu này.

Trước khi đạt được trạng thái định do thiên, quý vị có thể dùng đến trí huệ phân biệt để phân tích ý nghĩa của vô ngã, nhưng tâm thức quý vị thì lại cực kỳ không bền vững, như ngọn đèn trước gió, nên khái niệm của quý vị về vô ngã thật không rõ ràng. Mặt khác, nếu quý vị quán chiếu khi đã thành tựu được định, quý vị sẽ tránh được các sai sót do sự không bền vững quá mức, cho nên khái niệm của quý vị về vô ngã sẽ rõ ràng. Do vậy, trạng thái tinh thần của tuệ giác có một phẩm chất về sự bền vững được dẫn xuất từ định từ thiên với đặc tính không rời rạc và có một phẩm chất của việc thấy biết cách thức sự vật hiện hữu, điều vốn *không* dẫn xuất từ định từ thiên. Chẳng hạn, khả năng của một ngọn đèn để chiếu sáng các hình tướng dẫn xuất từ bất {tim đèn dầu} và các thời điểm liền trước đó của ngọn lửa; nó không dẫn xuất từ các thứ như là bóng đèn {hay cái chụp đèn} che chắn cho nó khỏi gió thổi. Mặc dù thế, độ bền vững về ngọn lửa ổn định của ngọn đèn lại dẫn xuất từ chụp đèn này. Do đó nếu quý vị tiến hành quán chiếu với một trí huệ giữ trong cân bằng về thiên của trạng thái định – tức là trạng thái không bị quấy nhiễu bởi hôn trầm hay trạo

¹*Kinh Nguyệt Đăng* còn có tên khác là *Kinh Nguyệt Đăng Tam Muội* hay *Chánh Định Vương Kinh*.

cử – thì quý vị sẽ hiểu được ý nghĩa của thực tại. Hãy nhớ trong tâm mình khẳng định từ *Kinh Kết Tập Pháp (Dharma-saṃgīti-Sūtra)*¹:

Khi tâm thức người trong trạng thái cân bằng thiền [bình đẳng thiền], người sẽ hiểu thực tại như nó là.

Trong phần thứ nhất của *Giai Trình Thiền*, Liên Hoa Giới có nêu²: [478]

Vì tâm người lưu chuyển như một dòng sông, nó không ngừng nghỉ nếu không có một nền tảng về định từ thiền; một tâm thức mà không ở trong cân bằng thiền thì không thể hiểu thực tại như nó là. Cũng vậy, Như Lai thuyết: “Với sự cân bằng thiền, người tri kiến thực tại như nó là”.

Khi thành tựu trạng thái định, quý vị không chỉ ngừng sự sai sót của việc dịch chuyển trong ý thức trí huệ vốn quán chiếu lên vô ngã một cách đúng đắn, mà quý vị còn ngừng cả sai sót của việc phân tán khỏi đối tượng thiền mỗi khi dùng đến trí huệ phân biệt để tiến hành thiền quán lên các chủ đề như là vô thường, nghiệp và các hậu quả của nó, những sai sót của Luân hồi, từ ái, bi mẫn, hay luyện tập về tâm giác ngộ. Bất kể đối tượng của thiền là gì, quý vị tiến hành thiền không bị phân tán, nên công đức mà quý vị nuôi dưỡng sẽ mạnh mẽ hơn nhiều. Mặt khác, khi chưa đạt trạng thái định, quý vị làm suy giảm các đức hạnh của mình do sự phân tán thường xuyên vào các đối tượng khác. Như trong tác phẩm

¹BA26 *Ārya-dharma-saṃgīti-nāma-mahāyāna-sūtra (Kinh Thắng Pháp Kết Tập Đại thừa)* D238: Zha 52a6, được trích trong phần thứ nhất của¹ *Bhāvanākrama (Quảng Thích Bồ-đề Tâm Luận)* (Bkl), Tucci 1986:181.11.

²BA27 Bkl, Tucci 1986: 205; P5310: 25.1.8-25.2.1.

Nhập Bồ-đề Hành Luận (Bodhicaryāvatāra), ngài Tịch Thiên có nêu¹:

Kẻ tâm thức mình bị phân tán
Sống giữa nanh vuốt của vô vàn khổ đau.

Và²:

Đấng Chánh Biến Tri đã dạy rằng
Kẻ nguyện cầu, kẻ tu khổ hạnh và tương tự –
Ngay cả ai đã rèn luyện lâu ngày
Là vô nghĩa nếu đã làm với tâm phân tán.

Do đó, mục tiêu của việc thành tựu tập trung tư tưởng mà trong đó tâm thức quý vị đặt bền vững không rời rạc lên một đối tượng duy nhất mà không phân tán là để có sự khả dụng về tinh thần – tức là khả năng định hướng hoàn toàn theo ý muốn sự chú tâm của quý vị vào các đối tượng công đức của thiền. Nếu quý vị tập trung sự chú tâm lên một đối tượng thiền duy nhất, quý vị có thể lưu giữ ở đó, nhưng nếu quý vị thả lỏng nó, nó sẽ tiếp diễn như ý muốn đến các đối tượng công đức vô lượng như là nước đổ vào các dòng kênh tưới tiêu êm ả. [479] Do đó, sau khi quý vị đã đạt được trạng thái định từ thiền, quý vị phải duy trì trong các đối tượng và động thái thiền mà chúng ngưng được các sai sót vô hạn và đem lại các công đức vô lượng, như là thức trí huệ tập trung vào bản chất thật sự và sự phân hóa của các hiện tượng, vô trí, tri giới, nhẫn nhục, tinh tấn, tín tâm, và sự tan biến các ảo ảnh của Luân hồi. Hãy nhận ra rằng việc giữ bền tâm thức quý vị liên tục bằng cách gắn chặt nó vào một đối tượng thiền duy nhất sẽ không đem lại các lợi ích to tát nào trong việc thực hành công đức, nếu làm điều này mà không có nhận thức sâu sắc về mục tiêu của việc thành tựu trạng thái định.

¹BA28 *Kinh Bồ-tát Hạnh (Bodhisattva-caryāvatāra)* (BCA), P5272: 254.4.5.

²BA29 *Ibid.*, P5272: 248.5.4.

Do vậy, nếu quý vị bác bỏ thiền quán với trí huệ phân biệt trong cả phương diện hành vi Ba-la-mật-đa lẫn trong phương diện quan điểm về Ba-la-mật-đa, thì việc nuôi dưỡng sự tập trung nhất tâm của quý vị sẽ rất yếu. Kỹ năng để tạo ra sự chắc chắn mạnh mẽ và lâu bền về ý nghĩa của vô ngã là sự quán chiếu được duy trì liên tục với trí huệ phân biệt. Thiếu một tuệ giác như thế lên bản chất thật sự, thì bất kể quý vị đã nuôi dưỡng định trong bao lâu, quý vị chỉ có thể ngăn sự hiển lộ của các đau khổ; quý vị không thể đào tận gốc rễ các hạt giống của chúng. Do vậy, không chỉ nuôi dưỡng định mà quý vị cũng cần nuôi dưỡng tuệ giác vì như Liên Hoa Giới có đề cập trong phần thứ nhì trong *Giai Trình Thiền*¹:

Việc chỉ nuôi dưỡng định riêng lẻ không giúp thoát khỏi các ngăn che của một hành giả; nó chỉ ngăn chặn các khổ đau trong một thời gian. Trừ khi có được ngọn đèn trí huệ, quý vị không thể tiêu hủy các xu hướng tiềm tàng. Vì lý do này mà *Trang Nghiêm Luận* nêu²:

Thiền định ngăn chặn các đau khổ; trí huệ tiêu hủy các xu hướng tiềm tàng.

Cũng thế, *Chánh Định Vương Kinh*³ (*samādhirāja-sūtra*) nêu⁴:

Mặc dù các phàm phu nuôi dưỡng tập trung tinh thần
Họ không phá hủy được quan niệm về ngã.
Những phiền não của họ trở lại gây rối họ,

¹BA30 Bk2, P5311: 31.4.2-31.5.5.

²BA31 Sn, Lamotte 1935:132; P774: 21.1.3.

³Kinh này còn có một tên gọi khác là *Nguyệt Đẳng Tam Muội Kinh*.

⁴BA32 SR, Vaidya 1961a: 49; D127: Da 27a7-bl; trích dẫn tại Bk3, Tucci 1971:18. Thuật ngữ "phàm phu" được dùng hơi khác hơn bài kệ trích ở LRCM: 564-565.

Uất-đà-la, như họ đã nuôi dưỡng tập trung tinh thần theo cách này¹.
Nếu người phân biệt một cách có suy lý về sự thiếu vắng của ngã trong các pháp
Và nếu người nuôi dưỡng quán chiếu này trong thiền
Thì sẽ tạo quả, đạt đến Niết-bàn; [480]
Không có an lạc nào qua các phương tiện bất kì nào khác.

Bồ-tát Tạng Kinh (Bodhisattva-piṭāka) cũng có nêu²:

Những ai chưa tu học nội dung *Bồ-tát Tạng Kinh*, chưa tu học giới luật chánh pháp, và những ai suy diễn ý tưởng về một sự đầy đủ chỉ từ trong tập trung tinh thần sẽ té ngã bởi niềm kiêu hãnh của họ trở thành một ý tưởng tự thối phồng về chính mình. Họ sẽ không thoát khỏi sinh, lão, bệnh, tử, đau xót, than khóc, phiền não, bất hạnh, và rối loạn; họ sẽ không thoát khỏi sáu giới của Luân hồi³; họ sẽ không thoát khỏi hợp uẩn của đau khổ. Với điều này trong tâm, Như Lai thuyết. “Tu học từ những người khác điều gì thích đáng, người sẽ thoát khỏi lão và tử”.

¹(BA33) Người này có lẽ là Uất-đà-la, một trong hai vị thầy đầu tiên dạy đức Phật Thích-ca-mâu-ni về thiền. Theo kinh *Trung A Hàm* Phẩm Bo-đa-lợi – “*Kinh La-ma*” thì Uất-đà-la (skt. Udraka Rāmaputra; tib. ལྷག་དམྱེད་) thì người này dạy đức Phật thiền đến mức “phi tưởng, phi phi tưởng xứ” một trạng thái không còn kinh nghiệm về một khái niệm bất kỳ (vô niệm) thuộc về trạng thái cao nhất trong tứ thiền nhưng vẫn chưa vượt qua khỏi Luân hồi. Đức Phật đã đạt được cấp độ này và Uất-đà-la đã xin tôn vinh đức Phật như tôn sư nhưng Ngài đã từ chối và rời bỏ đi nơi khác. Đến khi đạt quả Chánh đẳng Chánh giác, đức Phật nghĩ đến việc hóa độ cho Uất-đà-la thì được biết người này vừa mất độ hai tuần. *Kinh Trung A Hàm*. Tuệ Sĩ. WEB BuddhaSasana. Truy cập tháng 6, 28, 2009.
<http://www.buddhanet.net/budsas/uni/u-kinh-ahamtrung/trungaham_idx.htm>.

²BA34 *ārya-bodhisattva-piṭaka-nāma-mahāyāna-sūtra*, chương 12 về ratnakūṭa (*Bảo tích*) Pagel 1995:344; D56: Ga 161b3-5

³Tức là các sinh giới thiên (trời), nhân (người), a-tu-la (thần), súc sinh (loài vật hữu tình khác người), ngạ quỷ, và địa ngục.

Như vậy, những ai tìm kiếm trí huệ siêu việt thuần khiết viên mãn từ đó mọi ngăn trở đều bị xóa tan đều nên nuôi dưỡng trí huệ trong lúc vẫn lưu giữ ở trạng thái định. Về điểm này, *Bảo Tích Kinh Bộ (Ratna-kūṭa-grantha)* dạy rằng¹:

Trì giới, người sẽ đạt được tập trung tinh thần;
Thành tựu được tập trung tinh thần, người nuôi dưỡng trí huệ;
Với trí huệ người thành tựu trí huệ thuần khiết;
Khi trí huệ của người thuần khiết, thì việc giữ giới của người là toàn hảo {tức là trì giới Ba-la-mật-đa}

Và *Kinh Đại Thừa Dưỡng Tín* dạy rằng²:

Thiện Nam Tử, nếu người không có trí huệ, ta sẽ không nói rằng người có tín tâm nơi Đại thừa của các bậc Bồ-tát, mà ta cũng không nói rằng người biết bản chất thật sự nơi Đại thừa.

(e) Làm thế nào để có sự tin chắc về thứ tự của chúng

Trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*, Tịch Thiên dạy³:

Tuệ giác hiện hữu từ định
Tiêu hủy các khổ đau.
Thấy biết được điều này,
Hãy tìm định từ đầu.

¹BA35 Tên đầy đủ của bộ kinh gồm 49 quyển này (Pagel 1995: appendix III) là *Ārya-mahā-ratna-kūṭa-dharma-paryāya-satasāhasrika-grantha*, P8112:239.4.2

²BA36 *ārya-mahāyāna-prāsāda-prabhāvanā-nāma-mahāyāna-sūtra*, P812:239.4.2

³BA37 BCA: 8.4; P5272: 254.4.7-8.

Theo khẳng định này, trước tiên người thành tựu định từ thiên và tiếp sau nuôi dưỡng trí huệ trên cơ sở đó. [481]

Vấn: Trong phần thứ nhất *Giai Trình Thiên*¹, Ngài Liên Hoa Giới nói: “đối tượng thiên của nó thì không xác định”, nghĩa là đối tượng thiên của định từ thiên là không xác định. Như đã giải thích trên, đối tượng thiên của định từ thiên có thể là tự chính thực tại hay một hiện tượng thông thường hiện hữu trong thực tại. Nếu trước tiên ngài hiểu biết ý nghĩa của vô ngã, sau đó thiên trong khi tập trung vào điều này, thì điều đó cũng đủ để đồng thời sinh ra cả trạng thái định của một tâm thức không phân tán và trí huệ tập trung vào tính Không. Tại sao lại nói rằng trước tiên phải tìm kiếm trạng thái định rồi mới nuôi dưỡng tuệ giác?

Đáp: Cách thức mà trong đó định đi trước tuệ là như sau. Quý vị không cần có sẵn định để tu tập phát triển một hiểu biết về quan điểm thấy biết rằng ngã không hiện hữu, vì chúng ta đều thấy được rằng ngay cả những ai chưa đạt định cũng có thể phát triển quan điểm này. Quý vị cũng không cần có định từ trước để trải nghiệm sự chuyển hóa tinh thần trong việc chú trọng đến quan điểm này bởi vì không có gì ngăn cản sự chuyển hóa tinh thần mang tới từ việc tu tập về quán chiếu thuần thực bằng trí huệ phân biệt, ngay cả khi không có mặt trạng thái định. Nếu quý vị cho rằng sự vắng mặt của định ngăn trở sự chuyển hóa tinh thần; trong việc chú trọng đến quan điểm này, thì cũng chính lập luận này buộc quý vị kết luận một cách cực kỳ vô lý rằng trạng thái định là đòi hỏi phải có ngay cả cho việc trải nghiệm về sự chuyển hóa tinh thần khi thiên về tính vô thường, về các sai sót của Luân hồi hay về tâm giác ngộ.

Vậy thì tại sao định lực cần thiết cho tuệ giác? Theo *Kinh giải Thâm Mật*², thì chừng nào việc tu tập về sự phân biệt và sự phân biệt đặc biệt cùng với trí huệ phân biệt không thể khởi tạo được sự nhu hoạt về tinh thần và thể chất thì nó cấu thành một loại chú

¹BA38 Bkl, Tucci 1986: 207; P5310:25.4.2.

²BA39 Đây là diễn giải từ Sn, Lamotte 1935:90; P774:13.5.2-5, trích dẫn từ LRCM: 537,798.

tâm vốn tiếp cận đến tuệ giác; một khi nó khởi tạo nhu hoạt thì nó trở thành tuệ giác. Do vậy, nếu quý vị chưa đạt tới định, thì bất kể quý vị thiền quán bao nhiêu với trí huệ phân biệt, kết cuộc quý vị sẽ không thể khởi tạo được niềm khoái cảm và hỷ lạc của sự nhu hoạt tinh thần và thể chất. Một khi quý vị có được định từ thiền, thì ngay cả thiền quán về trí huệ phân biệt sẽ đạt đến nhu hoạt tốt độ. [482] Do đó, trí huệ đòi hỏi trạng thái định từ thiền như là một nguyên nhân. Điều này sẽ được giải thích như sau.

Trí huệ phân biệt trở thành tuệ giác khi mà nó có thể khởi tạo sự nhu hoạt thông qua năng lực của phân tích, dù là không có sự chú tâm lên một đối tượng đơn nhất. Vậy nên việc khởi tạo sự nhu hoạt qua việc đặt chú tâm của quý vị lên một đối tượng duy nhất của thiền – ngay cả khi đối tượng đó là tính Không – thì không khác chi hơn là một cách để thành tựu định; riêng điều đó {trí huệ phân biệt} không thôi thì không thể xem như là tuệ giác. Tại sao vậy? Nếu quý vị khởi tìm kiếm một hiểu biết về vô ngã trước, tức là việc phân tích ý nghĩa của nó lặp lại nhiều lần, thì sẽ không thể nào thành tựu được định trên cơ sở phân tích này bởi vì quý vị chưa hề đạt tới trạng thái định trước đó. Nếu quý vị tiến hành thiền định mà không có quán, quý vị sẽ thành tựu định trên cơ sở đó. Dù sao đi nữa, vì không có cách nào để duy trì tuệ giác ngoại trừ qua việc duy trì định, nên quý vị phải tìm kiếm tuệ giác sau. Do vậy, điều này không rơi ra ngoài dạng thức mà trong đó, tìm kiếm định trước, rồi quý vị dựa trên đó nuôi dưỡng tuệ giác.

Theo đó, cách thức mà tuệ giác phát triển là sự thiền quán phân biệt tạo ra nhu hoạt. Nếu điều này không như thế, thì sẽ không có lý do nào để tìm kiếm định trước và tiếp sau nuôi dưỡng tuệ giác dựa trên đó. Việc thất bại tiến hành thiền theo các trình tự này thì không mấy thích đáng vì *Giải Thâm Mật Kinh*¹ khẳng định trong đoạn đã trích dẫn bên trên rằng quý vị nuôi dưỡng tuệ giác trên cơ sở đã đạt được định. Cũng thế, thứ tự của thiền định và trí huệ trong lục độ Ba-la-mật-đa – mà trong đó dạy rằng “phẩm tính sau phát triển dựa trên phẩm tính trước đó” – cũng như là dãy thứ tự

¹BA40 Sn, P774:13.4.5-13.5.2, trích dẫn ở LRCM: 471,537.

trong việc rèn luyện trí huệ bậc cao hơn dựa trên việc rèn luyện tập trung tư tưởng cao hơn là tương hợp với dẫy thứ tự trong đó quý vị nuôi dưỡng định trước và rồi nuôi dưỡng tuệ giác. Trong *Bồ-tát Địa* (đã trích trước đây)¹ và *Thanh Văn Địa (Śrāvaka-bhūmi)* của ngài Vô Trước cho thấy tuệ giác được nuôi dưỡng trên cơ sở của định từ thiền. [483] Cũng thế, trong các tác phẩm “*Trung Đạo Tâm Luận*” của Thanh Biện, “*Nhập Bồ-đề Hành Luận*” của Tịch Thiên, và ba phần trong “*Giai Trình Thiền*” của Liên Hoa Giới², “*Bảo Tích Tịnh*” {*Ratnakaraśānti*} của Tuệ Xứng {*jñāna-kīrti*}, tất cả đều khẳng định rằng quý vị nuôi dưỡng tuệ giác sau khi đã tìm kiếm được định lực trước đó. Một số đại sư Ấn-độ cho rằng không cần tìm định riêng rẽ, quý vị khởi tạo tuệ giác ngay từ khi bắt đầu thông qua quán chiếu bởi trí huệ phân biệt. Vì quan điểm này mâu thuẫn với các kinh luận của những bậc đi tiên phong, nên kẻ khôn ngoan sẽ thấy rằng nó là điều không tin tưởng được.

Đây là thứ tự khi quý vị vừa mới phát triển định và tuệ lần đầu; sau này thì không xác định thứ tự như thế nữa, quý vị có thể nuôi dưỡng định sau việc phát triển tuệ giác trước đó.

Vấn: Trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận*³ ngài Vô Trước có dạy: “một số thành tựu tuệ giác, nhưng lại không đạt được định; họ phấn đấu để đạt định từ trên cơ sở của tuệ giác”. Ngài giải thích điều này như thế nào?

Đáp: Điều này có nghĩa là họ chưa thành tựu định của trình độ thiền định đầu tiên, hay các trình độ cao hơn; điều đó không loại trừ việc họ đã đạt tới định mà được bao hàm trong việc sơ nhập

¹BA41 LRCM: 473.

²BA42 Ye-shes-grags-pa (jñāna-kīrti) (Tuệ Xứng) là tác giả của བརྗེས་སུ་
ཐུན་པའི་ཐེག་པའི་བསྐྱོན་པའི་རིམ་པའི་མན་ངག་ (*Các giai tầng Bát-nhã Ba-la-mật-đa thừa của Thiền*). Tựa đề Phạn ngữ được kết cấu lại thành *Prajñā-pāramitā-bhāvanā-kramopadeśa*

³BA43. *Abhidharma-samuccaya* (AS), Pradhan 1975:75.21, theo Wayman 1978; P5550: 263.3.3.

đến trình độ thiền định đầu tiên¹. Cũng thế, một khi quý vị có tri kiến nhận thức về Tứ Diệu Đế, quý vị có thể thiết lập trên cơ sở đó định lực về trình độ thiền định đầu tiên thật sự và những mức thiền định cao hơn. Ngài Vô Trước có dạy trong *Du-già Sư Địa Luận* (*Yogācāra-bhūmi*)²:

Ngoài ra, người có thể biết một cách chính xác thực tại về các chân lý này từ Khổ cho đến Đạo, mà chưa thành tựu được trình độ thiền định đầu tiên, v.v... Vừa lúc tri kiến về các chân

¹BA44 Định từ thiền được chia ra thành *mức sơ nhập* (ཉམ་བཟོགས, samantaka) và *mức thật sự* (རྣོགས་གཞི, maula) thành tựu; chỉ có định lực ở giai đoạn thật sự mới được xem là một thành tựu hoàn toàn.

²BA45 *Yogā-caryā-bhūmi* (ལོག་དངོས་གཞི), P5536:283.4.2-3. Tựa đề (ལོག་དངོས་གཞི) được diễn dịch một cách không sát nghĩa thành *Du-già Sư Địa Luận* (*Yogā-caryā-bhūmi*) để ứng theo cách dùng của Suzuki 1955-61. *ICang-skya-rol-ba'i-do-rje's* ལྷུབ་པའི་མཐའི་རྣམ་པར་བཞག་པ་གསལ་བར་བཤད་པ་ལུག་བསྟན་ལྷི་ཏུན་ བོད་མངོས་རྒྱན (Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1970), p. 155 nhận định rằng (ལོག་དངོས་གཞི) là một tập hợp của bốn luận đề: (1) Đa Địa {địa ở đây với nghĩa là “cấp độ” hay “tăng mức”} (Bahu-bhūmikā, ས་མང་པོ་པ); (2) Thanh Văn Địa (Śrāvaka-bhūmi[Śbh], ཉན་ས); (3) Bồ-tát Địa; và (4) Địa Thứ Đệ {luận bàn về sự tuần tự của các địa –ND} (Bhūmi-krama, སའི་གོ་རིམ). Điều này được hỗ trợ trong trang 226-316 của thư mục བསྟན་འགྲུར་ཉིན་པོ་ཆེ་བྱིང་ཞིབ་རྒྱན་གཅིག་གི་དཀར་ཆག་རིན་ཆེན་མངོས་པའི་ཕྱ་ཚོར་ ལུག་གསལ་བསྟན་འགྲུར (Sichuan: ལྷུང་གོའི་མཐོ་རིམ་ནང་བསྟན་སློབ་གླིང་གི་བོད་བརྒྱུད་ནང་བསྟན་ཞིབ་འཇུག་ ལང, 1989). Đa Địa có cùng nghĩa với mô tả của Suzuki (1955-1961) “Các Địa Trong Du-già Hành Tông” (P5536). Địa Thứ Đệ có thể tìm được trong phần cuối của *Bồ-tát Địa* (P5538: 230.2.4-231.1.7). Tsongkhapa xác định hai luận số 2 và 3 bởi tên của các luận đó, và do đó sử dụng tên (ལོག་དངོས་གཞི) cho luận số 1 và 4, có thể là vì luận số 2 và 3 là các tựa đề đã nổi tiếng. Tsongkhapa cũng dùng các thuật ngữ như ས་ལྗེ (“Luận Về Các Địa”) (LRCM: 523.6 v.v.) và ས་ལྗེ་ལྗ (Ngũ Luận Địa) (LRCM: 488.5 v.v.), bao gồm (ལོག་དངོས་གཞི). Xem chú thích 58 dưới đây cho LRCM: 488.5.

lý này xảy đến, người định tâm¹ mình và không phân tích các pháp. Trên cơ sở trí huệ cao hơn này, người mưu cầu tu tập các trạng thái cao hơn của ý thức.

Nói chung, nhằm lợi ích cho việc hiểu biết toàn diện các thuật ngữ, có chín trạng thái tinh thần² được gọi là định từ thiền và bốn lớp quán chiếu³ được gọi là tuệ giác. Dù sao, quý vị phải áp dụng các thuật ngữ “định thật sự” và “tuệ giác thật sự” – như sẽ được giải thích – sau khi phát khởi nhu hoạt.

¹Định tâm hay bình ổn tâm là tháo tác đặt tâm lên đối tượng thiền và giữ nguyên sự tập trung.

² BA46 BA46 LRCM 529-532.

³ BA47 Các lớp đặc tính quán chiếu của tuệ giác được đề cập trên (LRCM: 471-475) và được bàn thảo chi tiết trong phần sau (LRCM: 769ff).

Chương 2: Chuẩn Bị Cho Định Từ Thiền

2” Đặc Biệt cách rèn luyện hai Ba-la-mật-đa sau cùng

(f) Cách thức rèn luyện cho mỗi Ba-la-mật-đa

(i) Cách thức tu tập định từ thiền

(a’) Dựa trên các tiền đề của định từ thiền

(1’) Trú ngụ ở nơi thích hợp

(2’) Tham chấp ít (thiểu dục)

(3’) Dung xả

(4’) Ngưng hoàn toàn nhiều hoạt động

(5’) Giữ giới thuần khiết

(6’) Dẹp bỏ hoàn toàn các ý tưởng tham chấp,

v.v...

(b’) Cách thức nuôi dưỡng định dựa trên cơ sở trên

(1’) Chuẩn bị

(2’) Tu tập thực thụ

(a’’) Tư thế thiền

(b’’) Tiến trình thiền

(1’’) Cách thức phát triển sự tập trung không sai sót

(a)) Làm gì trước khi tập trung chú ý lên một đối tượng thiền

(b)) Làm gì trong khi tập trung lên một đối tượng thiền

(1)) Nhận diện đối tượng thiền theo chỗ mà sự chú tâm của người đặt vào

(a’)) Một trình bày chung về các đối tượng thiền

(1’)) Về chính các đối tượng của thiền

(a’’) Các đối tượng phổ biến của thiền

(1’’) Các hình ảnh rời rạc

- (2'') Các hình ảnh không rời rạc
- (3'') Đối tượng của sự hiện hữu
- (4) Thành tựu mục tiêu của quý vị
- (b'') Các đối tượng thiện cho việc thanh lọc ứng xử của quý vị
 - (1'') Tính xấu xa
 - (2'') Tính yêu thương
 - (3'') Sinh khởi phụ thuộc
 - (4'') Sự phân biệt của các cấu thành
 - (5'') Hít vào và thở ra
- (c'') Đối tượng thiện cho sự thiện xảo
 - (1'') Các uẩn
 - (2'') Các Cấu thành
 - (3'') Các nguồn
 - (4'') Sinh khởi phụ thuộc
 - (5'') Những điều khả dĩ và không khả dĩ
- (d'') Các đối tượng thiện cho việc tinh lọc các khổ đau
- (2') Ai nên thiện lên đối tượng nào
- (3') Các dòng nghĩa đối tượng thiện

(b'')) Nhận diện các đối tượng
thiền theo nội dung này.



(f) Cách thức rèn luyện cho mỗi Ba-la-mật-đa này

Ở đây có 3 phần:

1. Cách thức tu tập định từ thiền (chương 2-6)
2. Cách thức tu tập tuệ giác (chương 7-26)
3. Cách thức hợp nhất chúng (chương 26)

(i) Cách thức tu tập định từ thiền

Phần này có 3 phân mục

1. Dựa trên các tiền đề của định từ thiền
2. Cách thức nuôi dưỡng định trên cơ sở trên
3. Lượng định về sự nuôi dưỡng thành công của định (chương 5-6)

(a') Dựa trên các tiền đề của định từ thiền

Từ đầu, thiền giả nên dựa vào các tiền đề của định, mà tạo điều kiện khả dĩ cho sự thành tựu định nhanh chóng và thuận tiện. Có 6 điều:

(1') Trú ngụ nơi thích hợp

Nơi này nên có năm đặc tính: (a) Thuận đạt, có được sẵn các thứ cần thiết như là thực phẩm và y trang; (b) là chỗ tốt để sinh sống, là nơi không có thú dữ như là các loài ăn thịt, không có các kẻ thù nghịch v.v...; (c) ở trên một miếng đất tốt, nơi không lan truyền các bệnh tật; (d) công hiến một tình bằng hữu tốt trong khuôn khổ các đạo hữu của quý vị tri giới và đồng tâm; và (e) ở vị trí thanh vắng sao cho có ít người lúc ban ngày và ít tiếng ồn vào ban đêm. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* của Di-lặc có dạy¹:

¹BA48 MSA: 8.7; P5521:10.2.2.

Người khôn ngoan tu tập tại nơi
Thuận đạt, là một chốn tốt lành để sống,
Cung hiến nên tặng tốt lành¹ và các bằng hữu tốt đẹp
Và thỏa mãn các yêu cầu cho sự tu tập của hành giả được dễ
dàng

(2') Thiếu dục {không tham lam}

Quý vị không được tham chấp để có nhiều y trang hơn hay có cái
tốt hơn và v.v...

(3') Dung xả

Quý vị luôn luôn dung xả² ngay cả khi có y trang nghèo khó
nhất, v.v...

(4') Ngưng hoàn toàn nhiều hoạt động

Quý vị ngừng các hoạt động cơ bản như là mua và bán; quý vị
cũng phải loại bỏ các giao tiếp xã hội không cần thiết với các gia
chủ và các tu sĩ, cũng như là các theo đuổi khác như là y học và
thiền văn.

(5') Thuần khiết trì giới:

Quý vị không được vi phạm các giáo huấn, không làm các hành
vi sai trái với tự nhiên hay với luật cấm, hoặc là trong trường hợp
các biệt giải thoát giới hay là các bỏ-tát giới. Nếu quý vị đã vi
phạm chúng do vô ý, thì phải sửa chữa lại một cách nhanh chóng
với sự sám hối theo giáo pháp.

(6') Dẹp bỏ hoàn toàn các ý tưởng tham chấp, v.v...

Trong trường hợp các tham chấp, hãy quán chiếu lên những tai
hại của chúng trong cuộc sống hiện tại, như là việc dẫn tới bị giết
hại hay bị bắt bỏ tù, cũng như là những tai hại của chúng trong

¹Tức là các phẩm chất môi trường của nơi hành thiền như khí hậu,
không có bệnh truyền nhiễm, thuận lợi cho việc thích nghi môi
trường. Sopa: Vol4. Kindle Loc1012-1013.

²Hài lòng và thỏa mãn với sự giản dị và tránh khỏi tham chấp vào các
đồ vật đắt tiền hay xa hoa. Sopa. Vol4. Kindle Loc1020.

trương lai, chẳng hạn chúng dẫn đến tái sinh vào các giới khôn
đốn. [485] Cách khác là, hãy xóa bỏ tất cả các ý tưởng về tham
chấp và tương tự như thế bởi việc thiền với ý tưởng cho rằng:
“Mọi thứ trong giới Luân hồi, dù dễ chịu hay không, đều là phù
du và không vững bền. Bởi vì điều chắc chắn là tôi sẽ bị tách rời
khỏi tất cả mọi thứ này một cách chóng vánh, thì tại sao tôi phải
tham muốn chúng?”

Ta đã giải thích những điểm này theo nội dung trong phần thứ nhì
Giai Trình Thiền của Liên Hoa Giới; quý vị nên tu học thêm về
chúng từ *Thanh Văn Địa* của Vô Trước. Sáu chủ đề này bao hàm
các nhân và duyên then chốt cho việc bắt đầu phát triển định lực
vững vàng, nhằm bảo lưu một định lực hiện hữu mà không bị suy
giảm và nhằm nâng cao định lực của quý vị. Đặc biệt, những điểm
quan trọng nhất là trì giới cẩn thận, nhìn thấu các tham chấp như
là các bất lợi và lưu trú ở nơi thích hợp. Geshe Drom-dön-ba
(dGe-bshes’Brom-ston-pargyal-ba’i-byung-gnas) dạy:

Chúng ta cho rằng sai sót chỉ thuộc về các giáo huấn cá nhân
{giáo huấn biệt truyền} của mình. Sau đó ta chỉ truy tầm trong
các giáo huấn cá nhân, cho nên chúng ta không thể đạt tới
định. Đây là kết quả của việc không đạt được *các duyên* của
nó.

Thuật ngữ “các duyên” có nghĩa là sáu điểm giải thích như trên.
Hơn thế nữa, bốn Ba-la-mật-đa đầu hoạt dụng như là các tiền đề
cho Ba-la-mật-đa thứ năm, thiền định. Phần thứ nhất *Giai Trình
Thiền* của Liên Hoa Giới khẳng định¹:

Quý vị hoàn tất định nhanh chóng khi quý vị buông bỏ tham
chấp vào các sở hữu và những thứ tương tự, gìn giữ giới luật
nghiêm ngặt, ở một vị trí sẵn sàng chịu đựng các đau khổ và
nhẫn nhục một cách hoan hỷ. Đó là trường hợp mà các nguồn

¹BA49 Bkl, Tucci 1986: 205; P5310: 25.2.1-3; Sn, P774: 21.2.5-7.

kinh điển như là *Kinh Giải Thâm Mật* dạy rằng hạnh bố thí và các Ba-la-mật-đa khác là các nguyên nhân cho sự thành công của các Ba-la-mật-đa kế tiếp cao hơn.

Bồ-đề Đạo Đăng Luận (Bodhi-patha-pradīpa) của Atiśa khẳng định¹:

Khi thiếu các yếu tố của định,
Ngay cả với việc thiền cần mẫn,
Người vẫn không thành tựu được định
Dầu tiến hành trong nhiều nghìn năm

[486] Do đó, điều rất quan trọng cho những ai thành khẩn mong muốn đạt được các tập trung của định lực và trí huệ là làm việc với các thành tố hay các tiền đề của định, như là mười ba điều được đề ra trong *Thanh Văn Địa* của Vô Trước².

(b') Cách thức nuôi dưỡng định dựa vào cơ sở trên

Ở đây có hai phần (1) Sự chuẩn bị và (2) Tu Tập thực thụ.

(1') Chuẩn bị

Tu tập sáu giáo huấn chuẩn bị kể trên và đặc biệt nuôi dưỡng tâm giác ngộ³ trong thời gian lâu dài; cũng thế, để hỗ trợ điều đó, quý vị nên tiến hành các tu tập thiền vốn dành cho những ai có căn cơ nhỏ hay trung bình⁴.

¹BA50 *Bồ-đề Đạo Đăng Luận (odhipathapradīpa)*, P5343: 21.2.7-8.

²BA51 Toàn bộ phần từ Śbh. P5537:43.3.3-43.4.1 được dịch bởi Wayman (1978:31-43). Mười ba điều đó là (1) Các đòi hỏi hàng đầu, nghĩa là sự thuần thực với các giáo pháp và kỷ luật nội tại; và thêm vào đó, (2) xuất sắc với các mục tiêu của chính mình; (3) xuất chúng với các mục tiêu của người; (4) hiểu học với giáo pháp; (5) từ bỏ thể tục; (6) các thệ nguyện giới luật; (7) khống chế các xúc cảm; (8) ăn uống từ tốn độ lượng; (9) tu tập với sự tinh thức hoàn toàn; (10) chỗ trú ngụ cẩn trọng; (11) Nơi tĩnh mịch; (12) gạn lọc các chướng ngại và (13) cơ sở tập trung tinh thần đúng đắn.

³Tức bồ-đề tâm.

⁴BA52 LRCM: 33-280 (*Great Treatise* 2000: 69-353).

(2') Tu tập thực thụ

Phần thứ hai và ba của *Giai Trình Thiên*, Liên Hoa Giới dạy rằng¹ quý vị nên áp dụng 8 điểm tư thế trên một chỗ ngồi rất mềm và thoải mái: (1) Đan chân theo cách của tôn giả Ti-nô-giá-la, sử dụng tư thế kiết già hay bán già một cách tùy hợp; (2) Đôi mắt quý vị không nên mở rộng hay đóng kín quá, chúng nên giữ hướng lên đỉnh mũi; (3) Ngồi với sự nhận biết hướng nội, giữ thân thẳng không ngửa ra sau hay cong về phía trước quá; (4) Giữ đôi vai thẳng và ngang bằng; (5) Không ngửa hay gục đầu và cũng không quay sang một bên; đặt đầu sao cho mũi và rốn thẳng hàng; (6) Đặt răng và môi trong vị trí tự nhiên như bình thường; (7) Để lưỡi đóng với các răng trên; (8) Hơi hít vào và thở ra của quý vị không nên ồn ào, gượng ép, hay không đều đặn; hãy để chúng lưu thông không cần nỗ lực, thật nhẹ nhàng, mà không có một ý nghĩ rằng nó dịch chuyển đây đó.

Thanh Văn Địa của Vô Trước cung cấp năm lý do cho việc ngồi như đức Phật đã dạy, xếp tréo chân trên chỗ ngồi, ghé, hay thắm²: (1) Trong tư thế này, toàn thân được kéo lại nhau có lợi cho việc khởi sinh nhu hoạt, nên quý vị có thể phát triển nhu hoạt rất nhanh; [487] (2) Ngồi kiểu này có thể giữ được tư thế trong thời gian dài, tư thế này không dẫn tới sự kiệt quệ về thể chất; (3) Tư thế này thì không phổ biến đối với những người ngoài Phật giáo và những người chống lại chúng ta; (4) Khi kẻ khác thấy quý vị ngồi trong tư thế này, họ sẽ cảm thán; (5) Đức Phật và các đệ tử của ngài đã dùng tư thế này và truyền lại cho chúng ta. *Thanh Văn Địa* của Vô Trước giảng rằng, dưới ánh sáng của những lý do này, quý vị nên ngồi tréo chân. Luận cũng dạy rằng quý vị nên giữ thân thẳng khiến hôn trầm và buồn ngủ không xảy ra.

Do đó ngay từ đầu quý vị phải đạt tám điểm này về hạnh kiểm thể chất, đặc biệt là việc bình thản trong hơi thở như ta đã mô tả trên.

¹BA53 Bk2, P5311: 32.4.5-8. Bk3, Tucci 1971:3; D3917: Ki 57al-3.

²BA54 Śbh. P5537:100.1.2-6.

(b”) Tiến trình thiền

Nói chung, “giai trình của đạo pháp” truyền thống cho thấy rằng quý vị thành tựu định bằng phương tiện của tám phương thuốc loại trừ năm sai sót¹, được nêu trong *Trung Biên Phân Biệt Luận* (*Madhyānta-vibhāga*)² của Di-lặc. Các giáo huấn cá nhân truyền lại từ Geshe Lak-sor-wa (dGe-bshes Lag-sor-ba) giải thích rằng thêm vào đó quý vị phải thành tựu định thông qua sáu năng lực, bốn loại định tâm, và chín trạng thái tinh thần³ mà Vô Trước giải thích trong *Thanh Văn Địa*. Học giả Yön-den-drak (Yon-tan-grags) dạy⁴:

Các phương pháp về chín trạng thái tinh thần được bao gồm trong bốn sự chú tâm cùng với sáu sai sót và tám dụng công⁵ vốn là các phương thuốc giải làm phương tiện cho [việc đạt tới] tất cả sự tập trung. Điều này phù hợp với toàn bộ các giáo pháp về các kỹ năng để thiền định – được bao gồm trong hầu hết các kinh điển, *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* và

¹Năm sai sót hay năm phiền não. Còn gọi là ngũ triền cái bao gồm (1) tham dục; (2) sân hận; (3) dã dượi và hôn trầm; (4) lo âu dao động, trạo cử; (5) hoài nghi. Năm trạng thái này cùng với 8 phương thuốc khắc phục sẽ được dạy chi tiết sau. Ngũ triền cái được đề cập trong *Tăng Chi Bộ Kinh*. Chương 1. Phẩm Đoạn Triền Cái. Dịch Thích Minh Châu. Truy cập 15/01/2012.

<<http://www.daophatngaynay.com/vn/kinh-dien/pali/3590-Kinh-Tang-Chi-Bo-Chuong-I-Pham-doan-trien-cai-Phan-tich.html>>.

²BA55 *Trung Biên Phân Biệt Luận* P5522:20.4.8-20.5.1 ngài Tsongkhapa bàn thảo đến năm sai sót và tám liều thuốc giải trong phần sau LRCM; 528-529.

³Sáu năng lực, bốn loại định tâm [hay chú tâm] và chín trạng thái tâm sẽ được nêu chi tiết trong phần sau. Thuật ngữ “trạng thái tinh thần” hay “trạng thái tâm” sẽ được xem là tương đương (tib. རིམས་གནས) thuật ngữ này còn mang ý nghĩa là “trụ tâm”.

⁴BA56 Ruegg (Great Treaties 2000: 26) đề cập đến Sha-ra-ba/Shar-ba-pa Yon-tan-grags (1070-1141) như là tác giả của རེ་བླ་བླ་མ་ལོ་མོ་ trong LRCM: 528.8, có sáu sai sót khi hôn trầm và trạo cử được tính riêng ra.

⁵Còn gọi là tám phương thuốc để đối trị năm triền cái sẽ được đề cập chi tiết phần sau.

Trung Biên Phân Biệt Luận của Di-lặc, các luận của Vô Trước về các Địa¹ và ba phần *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới. Những ai tiên khởi có đủ các tiền đề về tập trung tinh thần đều sẽ nhất định đạt được tập trung tinh thần nếu họ sử dụng những phương tiện này để tiến hành nó. Ngày nay, làm như là các truyền thống truyền khẩu sâu sắc về thiền định đều thiếu vắng ngay cả các tên của những kỹ năng này. [488] Các văn bản đó không hề cho thấy rằng người sẽ thành tựu định mà không có các tiền đề cho sự tập trung và các kỹ năng này, ngay cả nếu người thực hành thiền trong thời gian lâu.

Điều này đã được khẳng định trong bản luận của ngài về giai trình của đạo pháp; nó nói đến việc đạt được một sự chắc chắn thuần khiết về cách mà các kinh văn cổ điển thể hiện lộ trình để thành tựu định. Về việc này, vì con đường chung của giáo pháp về giai trình các đạo pháp của tam thừa được giải thích chi tiết trong năm thánh điển của Vô Trước về các Địa², đó là những bản luận văn chỉ dạy về các pháp tu tập này một cách rất bao quát. Một trong năm bản văn đó cung cấp giải thích chi tiết, trong khi các bản văn khác thì không. Trong tác phẩm *Quyết Định Yếu Luận* (*Viniścaya-saṃgrahaṇi*), Vô Trước dạy rằng *Thanh Văn Địa* của ngài nên được sử dụng để hiểu định và tuệ, cho nên chính tác phẩm *Thanh*

¹BA57 Trong sự sử dụng của ས་ལྗེ། (“luận về các địa”) xem lại ghi chú BA45 (thuộc chương 1) bên trên (của LRCM:483.13) và ghi chú ngay tiếp sau đây (tại LRCM: 488.5).

²BA58 Năm bản luận về các địa (ས་ལྗེ་ལྔ) là *Du-già Hành Địa* (Bhūmi-vastu, སའི་དངོས་གཞི); (2) *Căn bản Tập Luận* (*Vastu-saṃgraha*, གཞི་བསྐྱུ་བ); (3) *Sai Biệt Tập Luận* (*Paryāya-saṃgraha*, རྣམ་གྲང་བསྐྱུ་བ); (4) *Chú Giải Tập Luận* (*Vivaraṇa-saṃgraha*, རྣམ་པར་བཤད་པའི་སྐོ་བསྐྱུ་བ); (5) *Quyết Định Tập Luận* (*Viniścaya-saṃgrahaṇi*, རྣམ་པར་གྲན་ལ་དབབ་པ་བསྐྱུ་བ). Tựa đề gộp chung là རྣམ་འབྱོར་སྐྱོད་པའི་ས་ {*Du-già Hành Luận*} (*Yogā-caryā-bhūmi*) được dùng trong བསྐྱུ་བ་འགྱུར་ cho tất cả năm giáo pháp này. Tsongkhapa có khi dùng tựa đề này (Xem *Great Treatise* 2000, note 379). Liên quan đến *Du-già Hành Địa Luận*, xem chú thích BA45 bên trên LRCM: 483.13.

Văn Địa là bao quát nhất. Tôn giả Di-lặc cũng có bàn đến các phương pháp về chín trạng thái tâm và tám phương thuốc trị trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* và *Trung Biên Phân Biệt Luận* của ngài. Theo sau các ngài, những đại sư Ấn-độ như là Sư Tử Hiền, Liên Hoa Giới và Bảo Sinh Tịnh, viết nhiều về tiến trình để thành tựu định. Trong một ý nghĩa chung về định, các mật điển rất nhất quán với các giải thích trong các kinh luận cổ điển này, ngoại trừ việc sử dụng các đối tượng thiền thì có khác, như là các giác thể, các giọt và các âm tiết. Đặc biệt, các văn bản trong lớp kinh điển cung cấp các bàn thảo rất bao quát về những vấn đề như là năm sai sót về tập trung và các cách thức để dẹp sạch chúng.

Dầu sao, những ai biết cách để tu tập với chỉ riêng trên cơ sở các kinh văn cổ điển này thì hiếm hoi như sao giữa ban ngày. Với những ai lạm dụng các kinh luận đó, những vết nhơ về việc hiểu biết thiếu sót của họ chỉ xuất phát từ nhận thức nông cạn và bênh vực rằng các giáo huấn mà sự hiển trình ý nghĩa tinh túy thì lại nằm ở nơi nào khác. Cho đến khi cần thiết áp dụng tu tập tiến trình về việc thành tựu tập trung tinh thần mà các kinh luận giải thích thì họ không nghiên cứu đến ngay cả cách thức để thực hiện nó.[489]

Những biệt huấn của giáo pháp này chỉ nhấn mạnh các tu tập được dẫn ra từ các kinh văn cổ điển từ lúc bắt đầu cho đến kết thúc. Do đó, ở đây ta sẽ giải thích các phương pháp được dùng để thành tựu tập trung tinh thần đưa ra từ các kinh văn cổ điển.

Giải thích về tiến trình thiền này có hai phần:

1. Cách thức phát triển sự tập trung không sai sót (chương 2-4)
2. Giai trình mà trong đó những trạng thái tâm qua đó được phát triển (chương 5)

(1”) Cách thức phát triển sự tập trung không sai sót

Phần này có ba điểm:

1. Làm gì trước khi tập trung chú ý lên một đối tượng thiền

2. Làm gì trong khi tập trung lên một đối tượng thiền (chương 2-3)
3. Làm gì sau khi tập trung lên một đối tượng thiền (chương 4)

(a) Làm gì trước khi tập trung chú ý lên một đối tượng thiền

Nếu quý vị không thể ngừng được sự biếng nhác của trạng thái không hứng thú để nuôi dưỡng định lực và sự vui thú với các thứ không mang lại ích lợi cho nó, thì ngay từ đầu, quý vị sẽ không đạt được bước nhập môn vào sự tập trung; ngay cả khi quý vị đã có lần đạt đến đó, quý vị sẽ không thể duy trì được nó, do đó nó sẽ nhanh chóng bị hư hỏng. Bởi vậy, điều quan trọng nhất là ngưng biếng nhác ngay từ khi bắt đầu. Khi quý vị đạt được nhu hoạt trong đó thân và tâm hoàn toàn vui sướng và hỷ lạc, quý vị sẽ ngừng biếng nhác đến mức quý vị có thể nuôi dưỡng công đức cả ngày và đêm không mệt mỏi.

Để phát triển sự nhu hoạt này, quý vị phải tinh tấn liên tục cho khả năng tập trung tạo ra được nhu hoạt. Để phát triển tinh tấn này, quý vị cần có một khao khát liên tục và mạnh mẽ chú tâm vào sự tập trung tinh thần. Để có nguyên nhân thúc đẩy của sự khao khát này, quý vị cần một tín tâm kiên định và một niềm đam mê vào các phẩm hạnh của sự tập trung tinh thần. Vậy nên để bắt đầu, hãy nuôi dưỡng lập đi lập lại lòng tin tưởng ý thức được các phẩm hạnh hảo diệu của sự tập trung tinh thần. Khi quý vị thấy được tiến trình này trong tu tập, thì quý vị sẽ hiểu đây là điểm tối quan trọng với một ý nghĩa chắc chắn rõ ràng nhất. Di-lặc khẳng định trong *Trung Biên Phân Biệt Luận*¹:

Cơ sở và những gì dựa trên cơ sở đó
Là nguyên nhân và hậu quả của nó.

¹BA59 *Trung Biên Phân Biệt luận (Madhyānta-vibhāga)*: 4.5ab, D4021: Phi 43a4.

Ở đây, “cơ sở” là sự khao khát, là nền tảng cho nỗ lực; “những gì dựa trên cơ sở đó” chính là nỗ lực và tinh tấn. Nguyên nhân của khao khát này là lòng tin vững chắc vào các phẩm hạnh hảo diệu của sự tập trung tinh thần.[490] Kết quả của nỗ lực là nhu hoạt. Với nội dung này, các phẩm hạnh hảo diệu của sự tập trung tinh thần là như sau: Khi đạt trạng thái định, tâm quý vị tràn ngập vui sướng và thân quý vị tràn đầy hỷ lạc, nên quý vị hạnh phúc trong cuộc sống này. Cũng vì đã thành tựu nhu hoạt về tinh thần và thể chất, quý vị có thể chuyển sự chú tâm đến bất kì đối tượng công đức nào của thiên mà quý vị chọn lựa. Vì đã chế ngự được sự phân tán thiếu kiểm soát hướng đến các hàng loạt đối tượng sai lạc, nên một cách thường hằng, quý vị không còn dính líu vào các hành vi sai trái và mọi công đức quý vị làm đều rất mạnh mẽ. Dựa vào định, quý vị có thể đạt tới các phẩm hạnh hảo diệu như là các tri kiến siêu việt và các năng lực siêu việt. Một cách đặc biệt, chính từ cơ sở của định, quý vị phát triển được tri kiến về tuệ giác thấu hiểu bản chất thật sự, mà từ đó quý vị có thể nhổ bỏ tận gốc rễ của Luân hồi. Nếu quán chiếu lên bất kỳ phẩm hạnh hảo diệu này, thì quý vị sẽ trở nên nhận thức và thiên trên các sự việc làm mạnh thêm thiên hướng của quý vị để nuôi dưỡng sự tập trung. Khi thiên hướng này khởi tạo, quý vị sẽ khuyến trợ liên tục từ bên trong để nuôi dưỡng sự tập trung tư tưởng, do vậy, sẽ dễ đạt tới định. Cũng vì quý vị sẽ nuôi dưỡng nó tái lập nhiều lần nên ngay cả sau khi thành tựu nó, quý vị sẽ khó thể nào đánh mất nó.

(b) Làm gì trong khi tập trung lên một đối tượng thiên

Phần này được chia làm hai:

1. Nhận diện đối tượng thiên theo chỗ mà sự chú tâm của quý vị đặt vào
2. Cách thức để tập trung tinh thần quý vị vào đối tượng của thiên (chương 3)

(1) Nhận diện đối tượng thiên dựa vào nơi mà sự chú tâm của quý vị đặt lên

Phần này có hai điểm:

1. Một trình bày chung về các đối tượng của thiên

2. Nhận diện các đối tượng thiền theo nội dung này

(a') Một trình bày chung về các đối tượng của thiền

Ở đây có 3 mục:

1. Về chính các đối tượng thiền
2. Những ai nên thiền với các đối tượng nào
3. Các đồng nghĩa về đối tượng thiền

(1') Về chính các đối tượng thiền

Như Lai dạy rằng các thiền giả có 4 loại đối tượng thiền, đó là: (1) Các đối tượng phổ biến của thiền, (2) các đối tượng thiền để thanh tịnh ứng xử của mình, (3) các đối tượng thiền cho sự thiện xảo và (4) các đối tượng thiền cho việc tinh lọc các khổ đau.

(a'') Các đối tượng phổ biến của thiền

Các đối tượng phổ biến của thiền có 4 loại: (a) các hình ảnh rời rạc, (b) các hình ảnh không rời rạc, (c) các giới hạn của sự tồn tại và (4) thành tựu mục tiêu của quý vị. [491]

Hai loại hình ảnh (rời rạc và không rời rạc) được ấn định theo các giới hạn của người quan sát: loại đầu là đối tượng của tuệ và loại thứ hai là đối tượng của định từ thiền. Hình ảnh thì không phải là một đối tượng điển hình đặc biệt có thật để tâm thức quý vị tập trung lên đó mà đúng ra là sự trình hiện về một phương diện của đối tượng đó vào tâm thức quý vị. Khi quý vị tiến hành phân tích trong khi quan sát một đối tượng, thì hình ảnh là *rời rạc* bởi vì có sự hiện diện của tư duy phân tích. Khi quý vị ổn định tâm mình không có sự phân tích trong lúc quan sát đối tượng, thì hình ảnh đó được gọi là *không rời rạc* vì thiếu sự suy nghĩ quán chiếu. Đối với các hình ảnh này, thì chúng là hình ảnh của những đối tượng thiền nào? Chúng là các hình ảnh hay các phương diện của năm đối tượng của thiền nhằm thanh tịnh ứng xử, năm đối tượng thiền cho sự thiện xảo và hai đối tượng thiền cho việc tinh lọc các khổ đau.

Các giới hạn của sự hiện hữu được ấn định qua việc tham chiếu đến đối tượng được quan sát. Có hai loại: Các giới hạn của sự hiện hữu vì sự phân hóa của các hiện tượng được biểu thị qua mệnh đề: “Chỉ điều này là tất cả có được, không có gì nhiều hơn”; và giới hạn của sự hiện hữu vì bản chất thật sự, được biểu thị qua mệnh đề, “điều này một mình nó là cách thức các sự vật hiện hữu; chúng không tồn tại theo cách nào khác”. Trong trường hợp về sự phân hóa của các hiện tượng, điều này nghĩa là ngũ uẩn bao gồm tất cả các hiện tượng cấu hợp {hữu vi pháp}; mười tám cấu thành {thập bát giới} và mười hai nguồn {thập nhị xứ} bao gồm tất cả các hiện tượng; và Tứ Diệu Đế bao gồm mọi thứ có được để biết đến; không có gì khác ngoài điều này¹. Trong trường hợp về bản chất, điều này nghĩa là đó là lý do thiết lập nên chân lý hay thực chất về các đối tượng đó của thiên.

Thành tựu mục tiêu được ấn định trong các nội dung của kết quả. Với định hay tuệ, quý vị hướng sự chú tâm của mình vào các hình ảnh của các đối tượng thiên đó. Sau đó quý vị ổn định hóa chúng, trở nên quen thuộc với chúng và bởi công đức tu tập tái lập nhiều lần, quý vị không còn các xu hướng sai sót, trong khi trải qua một sự chuyển hóa nền tảng. [492]

¹BA60 Ngũ uẩn là sắc {hình thái}, thọ {cảm xúc}, tưởng {sự phân biệt, nhận biết}, hành {các yếu tố kết hợp} và thức {ý thức}. Mười tám thành tố {thập bát giới} là: sáu căn {sáu cơ quan thụ cảm} – gồm mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và cơ quan ý thức; sáu thức – gồm nhãn thức {nhận thức từ mắt}, nhĩ thức {nhận thức từ tai}, tỷ thức {nhận thức từ mũi}, thiệt thức {nhận thức từ lưỡi}, thân thức {nhận thức từ thân thể} cũng như là ý thức {nhận thức từ ý tưởng}; và sáu trần {còn gọi lục nhập hay sáu đối tượng của các thức này} – gồm sắc {các vật thấy được}, thanh {các âm nghe được}, hương {các mùi ngửi được}, vị {các thứ nếm được}, xúc {các vật thụ cảm được qua thân thể} và pháp {các khái niệm, định danh}. Mười hai nguồn chính là sáu cơ quan thụ cảm (lục căn) và các đối tượng của các cơ quan đó {lục nhập}. Tứ Diệu Đế là các chân lý về sự khổ, nguồn gốc, sự diệt khổ và con đường diệt khổ.

(b’’) Các đối tượng thiên cho việc thanh tịnh ứng xử của quý vị

Các đối tượng thiên cho việc thanh tịnh ứng xử là các đối tượng mà chúng thanh tịnh ứng xử trong đó chấp trước hay các cảm xúc tương tự [sân hận, ảo tưởng, kiêu ngạo, hay phân tán] nổi trội. Có năm loại đối tượng thiên như thế. Tương ứng là: (a) xấu dở, (b) yêu thương, (c) phụ thuộc sinh khởi¹ (d) sự phân biệt các cấu thành và (e) hít và thở. (a) Trong số này, *Các đối tượng thiên lên sự xấu dở* bao gồm ba mươi sáu điều xấu dở gắn liền với thân thể², như là lông tóc trên đầu và thân thể và các điểm xấu xí bề ngoài như là xác chết chuyển màu xanh³. Khi một khía cạnh không thuần khiết và xấu dở khởi lên trong tâm, quý vị hãy giữ sự chú tâm lên đó. (b) *Yêu thương* bao gồm việc tập trung đến các bằng hữu, kẻ thù và những người mà với họ quý vị có cảm xúc trung tính và có một thái độ mang lại cho họ sự hỗ trợ và hạnh phúc – ở mức cân bằng thiên. Giữ sự chú tâm của quý vị lên các đối tượng thiên này với một thái độ yêu thương gọi là “ái thiên”; yêu thương ở đây đặt lên cả thái độ chủ quan lẫn đối tượng. (c) *Về đối tượng thiên lên sự phụ thuộc sinh khởi*: Tất cả mọi thứ trong quá khứ, hiện tại và vị lai đều là phụ thuộc sinh khởi trong đó các hậu quả vốn là các yếu tố hiện tượng đơn thuần chỉ khởi lập nên từ các yếu tố hiện tượng đơn thuần. Tách riêng khỏi các điều này, thì không có người thực hiện của các hành vi hay người

¹Nhắc lại, theo Trung Quán có 3 dạng của sự phụ thuộc sinh khởi: nhân - quả, toàn thể - bộ phận, chỉ do khái niệm hay định danh .

²BA61 Ba mươi sáu xấu dở (Wayman 1978:443 n. 33; Zahler, et al. 1983:83) là tóc, móng, răng, mồ hôi, mùi của thân thể, da, thịt, gan, phổi, ruột non, ruột già, bao tử, thực quản, bọng đái, lá lách, ruột thừa, nước bọt, nước mũi, các mô liên kết, bạch huyết, tủy, mỡ, mặt, đờm, mủ, máu, não bộ, màng não, nước tiểu, các vết nhăn lão hóa.

³BA62 Có chín xấu xí bề ngoài là (Zahler , et al. 1983:83-84) các màu xanh, đen, màu mủ và đỏ của xác chết; khuôn mặt bị nhai hay cào rách bởi thú vật, xác một phần hay nhiều hơn bị ăn bởi dòi bọ, v.v...; và xác chết cứng.

trải nghiệm của các hậu quả. Quý vị tập trung sự chú ý của mình vào dữ kiện này và lưu giữ nó ở đó. (d) *Với đối tượng thiên lên sự phân biệt lên các cấu thành*: quý vị hãy phân biệt các yếu tố của sáu cấu thành – đất, nước, lửa, gió, không gian và ý thức. Quý vị tập trung sự chú ý lên chúng và giữ ở đó. (e) *Về đối tượng thiên hít và thở*: Quý vị tập trung chú tâm không phân tán bằng cách đếm và quan sát hơi thở di chuyển vào ra.

(c’)) Các đối tượng thiên cho sự thiện xảo

Cũng có năm đối tượng thiên cho sự thiện xảo, cụ thể là sự thành thực trong (a) các uẩn, (b) các cấu thành {các giới}¹ (c) các nguồn {các xứ}², (d) Sinh khởi phụ thuộc³ và (e) điều gì khả dĩ và bất khả dĩ. (a) *Các uẩn* bao gồm năm uẩn về sắc và các uẩn khác [thọ {cảm thọ}, tưởng {nhận thức phân biệt}, hành {các yếu tố kết hợp} và thức {ý thức}]. Thiện xảo trong những điều này là biết rằng tách rời khỏi các uẩn, thì ngã và những gì liên quan đến ngã không hiện hữu. (b) *Các cấu thành* là mắt và các thành tố khác

¹Có 18 cấu thành hay giới (skt. aṣṭādaśa dhātavaḥ) bao gồm: 6 căn tức 6 cơ quan cảm giác (nhãn, nhĩ, tỉ, thiệt, thân và ý), sáu trần là sáu đối tượng tương ứng của các cơ quan cảm giác (sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp) và 6 (nhận) thức tương ứng với chúng (nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức).

²Có 12 nguồn hay xứ (skt. āyatana-kausalya) là các nguồn của các thức bao gồm 6 căn và 6 trần. Đây là các nhân tố khiến khởi sinh kinh nghiệm cảm xúc. Xin lưu ý các thuật ngữ chuyên biệt này sẽ được dùng lại trong toàn bộ tập 3.

³Trong sách này sẽ xem các thuật ngữ “Sinh khởi phụ thuộc” hay “Duyên khởi”, “Duyên sinh” là tương đương. Theo Trung Quán tông thì Sinh khởi phụ thuộc có 3 dạng:

- (1) do tiến trình nhân-quả: sự phụ thuộc này có tính khách quan
- (2) do sự phụ thuộc của toàn vào bộ phận và ngược lại: có tính chủ quan tùy thuộc vào cách xác định thế nào là hệ thống.
- (3) do khái niệm hay tiến trình định danh: sự phụ thuộc có tính chủ quan.

Cả 3 dạng trên ở mức vi tế, cấu hợp và hoạt hóa là mặt Tục Đế của tánh Không. Mặt Chân Đế chính là sự phủ nhận về tự tánh, sự độc lập, tự tồn, hay tự sinh khởi, ... Cả hai mặt Chân Đế và Tục Đế này thật ra chỉ là một tùy theo cách nhìn.

trong mười tám thành tố. Thiện xảo trong chúng là việc thấy biết các điều kiện nguyên nhân mà bởi đó các cấu thành kia khởi lên từ chính những hạt giống của chúng. [493] (c) *Các nguồn* là mắt và các nguồn khác trong mười hai nguồn. Thuần thực trong chúng là biết được rằng sáu nguồn nội tại {lục căn} là các điều kiện chủ yếu cho sáu thức, rằng lục nhập {lục trần} là các duyên đối tượng và rằng thực thể tâm vừa dứt là điều kiện lập tức trước đó {cho thực thể tâm ngay kế sau}. (d) *Sinh khởi phụ thuộc* là thập nhị nhân duyên¹. Thuần thực trong chúng là việc biết rằng chúng vô thường, đau khổ và thiếu vắng bản ngã. (e) *Điều khả dĩ và bất khả dĩ* là những thứ có thể cho một kết quả ưa thích khởi lên từ một hành động thiện đức và không thể xảy ra từ một hành vi không thiện đức. Thành thực trong điều này là biết được sự vật xảy ra theo cách nào. Đây là trường hợp đặc biệt của thiện xảo trong Sinh khởi phụ thuộc; khác nhau ở chỗ là quý vị hiểu được sự phân hóa của các nguyên nhân².

Khi sử dụng các đối tượng thiền này cho việc nuôi dưỡng định, thì quý vị giữ sự chú tâm của mình lên chỉ một trong các khía cạnh mà trong đó các uẩn, v.v... có thể được biết đến.

(d'')) Các đối tượng thiền cho việc thanh tịnh các khổ đau

Việc tinh lọc các khổ đau tức là hoặc chỉ làm tiêu giảm cường độ của các hạt giống của đau khổ, hoặc một cách tối hậu, nhổ tận gốc của các hạt giống đó. Trong trường hợp đầu, các đối tượng thiền là tương đối thô hơn cho mỗi giai đoạn thấp hơn và tương đối bình lặng hơn cho mỗi giai đoạn cao hơn, tiếp diễn từ cấp độ dục giới

¹B63. Thập nhị nhân duyên là các yếu tố Duyên sinh bao gồm: (1) vô minh (2) hành (các hành động có tính kết hợp), (3) ý thức, (4) danh và sắc (5) lục nhập (sáu nguồn), (6) xúc (tiếp xúc), (7) thụ (cảm thụ), (8) ái (tham ái), (9) thủ (muốn chiếm giữ, níu chặt), (10) hữu (năng lực tồn tại), (11) sinh, (12) lão và tử (già và chết).

²B64. Các nguyên nhân phân hóa là những loại nghiệp đặc biệt dẫn tới các hậu quả, như được phân biệt trong giáo pháp chung, trong khuôn khổ Sinh khởi phụ thuộc, các hậu quả đó sinh khởi dựa trên nghiệp trong quá khứ. Xem Ngag-dbang-rab-brtan, *mChan: i2A*.

cho đến cấp độ vô sở hữu xứ¹. Trong trường hợp sau, các đối tượng thiền là vô thường và các khía cạnh khác trong mười sáu khía cạnh của Tứ Diệu Đế². Khi sử dụng các khía cạnh này như là đối tượng thiền để nuôi dưỡng định, quý vị không phân tích, mà thay vào đó là giữ sự chú tâm lên một nhận thức nào đó về một khía cạnh của các đối tượng ấy mà nó trình hiện ra cho nhận thức.

Phần thứ hai *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới³ khẳng định rằng có ba đối tượng thiền như thế. (1) Sau khi quý vị tổng kết mọi thứ lại với nhau tất cả mười hai nhánh kinh điển nói về việc xác định, xác lập và việc xác lập xong thực tại, thì quý vị hãy định tâm mình vào đó. (2) Quý vị quán chiếu các uẩn, v.v... vốn bao gồm hiện tượng giới cho đến một số chừng mức nào đó. (3) Quý vị định tâm mình lên sắc thân Phật, mà quý vị đã thấy hay nghe nói đến.

Làm thế nào để định tâm quý vị lên các sự việc như là các uẩn? [494] Khi hiểu cách thức mà tất cả sự vật có tính cấu hợp có thể được bao gồm nội trong ngũ uẩn, quý vị thu thập chúng một cách suy tưởng, tuần tự vào trong các uẩn này. Sau đó, quý vị quan sát và giữ sự chú tâm lên chúng. Giống như trí tuệ phân biệt phát triển khi quý vị nuôi dưỡng sự phân biệt; thì khi quý vị nuôi dưỡng sự tự chủ, quý vị phát triển được sự tập trung mà trong đó sự chú tâm của quý vị được thu gom lên đối tượng thiền mà không dịch chuyển lên các đối tượng khác. Đây là một giáo huấn cá nhân của truyền thống tri kiến. Tương tự, khi quý vị hiểu cách thức mà tất cả hiện tượng có thể được bao gồm nội trong các thành tố và các

¹B65. Luân hồi bao gồm ba giới dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Sắc giới bao gồm bốn mức cao cấp của sự an định thiền và vô sắc giới bao gồm bốn mức định từ thiền, mức thứ ba trong đó gọi là Vô sở hữu xứ (cì *yang med; ākimcanyāyatana*). Đọc thêm chi tiết Zahler, et al. 1983:129-33.

²B66. Mười sáu khía cạnh được mô tả chi tiết trong LRCM: 269 (*Great Treatise* 2000:341-42).

³BA67 Bk2, P5311:33.1.4-7. Về các nguồn cho 3 mức tiến bộ, xem Wayman 1978: 444 n. 40. Về 12 nhánh kinh điển xem ghi chú 10 bên trên.

nguồn¹, thì quý vị thu thập chúng một cách suy tưởng vào trong các phân lớp này và giữ sự chú tâm lên việc này.

Trong số bốn loại của các đối tượng thiền này, thì các đối tượng thiền cho việc tinh lọc ứng xử, như đã được giải thích tạo thuận tiện cho việc ngừng tham chấp và các thứ như thế trong các hành xử của những ai bị tham chấp và các thứ tương tự lán át. Chúng là những đối tượng thiền đặc biệt vì quý vị có thể sẵn sàng đạt tới tập trung tinh thần dựa trên chúng. Các đối tượng thiền cho sự thiện xảo lợi ích cho việc phát triển của trí huệ hiểu biết về tính Không vì chúng bác bỏ một bản ngã cá nhân mà không được bao hàm trong các hiện tượng đó. Vậy nên chúng là các đối tượng thiền tuyệt hảo cho việc nuôi dưỡng định. Các đối tượng thiền để loại trừ đau khổ phục vụ như là các liều thuốc tổng quát giải độc cho các khổ đau, nên chúng có tầm quan trọng to tát. Các đối tượng thiền phổ biến thì không khác biệt với ba đối tượng đã bàn đến bên trên². Thế cho nên, vì quý vị phải thành tựu tập trung tinh thần có sử dụng một đối tượng của định từ thiền vốn có một mục tiêu đặc biệt, nên những ai thành tựu định sử dụng các vật như là các sỏi đá và các nhánh cây làm đối tượng thiền rõ ràng là thiếu hiểu biết đúng đắn về giáo pháp về các đối tượng của sự tập trung tư tưởng.

Có những người cho rằng nếu quý vị tập trung lên một đối tượng thiền và giữ sự chú ý của mình lên đó, thì đây là một sự nắm bắt của các biểu tượng. Họ cho là thiền lên tính Không nghĩa là chỉ việc bình ổn³ tâm thức mình mà không dựa trên cơ sở nào, không tập trung lên bất kỳ một đối tượng thiền nào. Đây là một nhầm lẫn hoàn toàn về cách thức thiền lên tính Không. Nếu quý vị không có ý thức vào lúc đó, thì quý vị sẽ không có một sự tập

¹Xem lại chú thích BA60 của chương này.

²BA68 Chính các đối tượng thiền phổ biến là một cách khác để nói về các đối tượng thiền nói chung; nó không phải là tập hợp các đối tượng thiền riêng biệt với 3 loại vừa nêu.

³Các thuật ngữ "bình ổn" hay "an định" và đôi khi là "ổn định", trong tập sách này được dùng tương đương với ý nghĩa tâm bất đầu hay đang giữ yên lên một đối tượng thiền.

trung tinh thần nào để phát triển tính Không. [495] Mặt khác, nếu quý vị có ý thức, thì quý vị thấy biết về chuyện gì đó, nên quý vị phải chấp nhận rằng có một đối tượng của ý thức trong các nội dung mà ở đó ý thức được đặt lên. Nếu có một đối tượng của ý thức, thì một cách chính xác nó chính là đối tượng thiên của tâm thức đó, vì “đối tượng”, “đối tượng thiên” và “đối tượng của ý thức” có cùng một nghĩa. Trong trường hợp đó, họ phải chấp nhận rằng ngay cả phương pháp tập trung của họ cũng sẽ nắm bắt các biểu tượng. Cho nên, tiếp cận của họ không đúng.

Xa hơn, bất kể những gì cấu thành thiên lên tính Không đều được xác lập bởi việc có hay không việc thiên này dựa trên tri kiến thấy biết được cách thức mà sự vật là; nó không được xác lập bởi việc có hay không một khái niệm nào đó đối với đối tượng. Điều này sẽ được minh giải chi tiết dưới đây¹. Ngay cả với những ai cho rằng để định tâm của họ mà không có một đối tượng thiên thì trước tiên phải nghĩ là: “Tôi sẽ giữ sự chú tâm sao cho nó không tản lạc đến bất kỳ đối tượng nào hết” và sau đó giữ sự chú tâm của họ theo cách đó. Sau khi đã tập trung như thế lên chính tự tâm như là một đối tượng thiên, họ phải giữ chắc không đổi lên đối tượng này mà không tản lạc trong cách nào đó. Do vậy, trải nghiệm riêng của họ mâu thuẫn với điều họ cho là mình không có đối tượng thiên.

Theo cách này các kinh luận cổ về thành tựu tập trung giải thích rằng có nhiều đối tượng thiên. Mục tiêu của các cơ sở thiên này là nhằm bình ổn tâm thức quý vị như đã được giải thích bên trên, vậy quý vị nên đạt tới sự thiện xảo về chúng. Trong *Giai Trình Thiên*, ngài Liên Hoa Giới giải thích rằng đối tượng của thiên định là không xác định² và tác phẩm “*Bồ-đề Đạo Đăng Luận*” của Atisa dạy “[Thật ra] đối tượng thiên nào hay các đối tượng thiên nào thì cũng đều thích hợp”.³ Các mệnh đề này nghĩa là quý vị không nhất thiết phải bám dính với một đối tượng thiên đặc biệt nào; chúng không chỉ ra cách để xác định các loại đối tượng thiên hiện hữu.

¹BA69 LRCM: 340-355,564ff.

²BA70 Bkl, Tucci 1986:206; P5310:25.4.2, cited at LRCM: 481.

³BA71 *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* P5343: 21.2.8.

(2') Ai nên thiền lên đối tượng nào

Do có nhiều hạng người, từ những người có nhiều tham chấp cho đến những người nhiều vọng tưởng, nên Vô Trước nêu trong *Thanh Văn Địa* lời đáp cho một câu hỏi của Revata^{1 2}:

Này Revata, nếu tham chấp nổi trội rõ ràng trong ứng xử của một tăng sĩ, một người tu học du-già, thì ông ta tập trung tâm mình lên đối tượng thiền về sự xấu xa. [496] Nếu sân hận nổi trội trong hành vi, thì ông ta thiền lên yêu thương; nếu vô minh nổi trội, thì ông ta thiền lên sự phụ thuộc sinh khởi về điều kiện này; nếu kiêu ngạo nổi trội trong cư xử thì ông ta tập trung tâm mình lên sự phân biệt của các thành tố³.

Và:

Nếu vọng tưởng nổi trội trong hành xử, thì ông ta tập trung tâm mình lên sự thấy biết về hơi thở: thở ra và hít vào. Theo cách này, ông ta tập trung tâm mình lên một đối tượng thiền đúng đắn.

Thanh Văn Địa của Vô Trước cũng khẳng định⁴:

¹Đây là tên của vị Thanh Văn thời đức Phật, tên dịch nghĩa của chữ Phạn ngữ Revata là "Thảo Mộc". Tên phiên âm Hán-Việt là Li-bà-đa (chn. 離婆多).

²BA72 Śbh, D4036: Dzi 77a4-6; Dzi 77a7. Không có tựa đề của bài luận này. Shukla (1973:197 n. 1) cho rằng cuộc đời thoái, không tìm thấy ở nguồn nào khác, có khả năng là một phần bị thất lạc trong kinh tạng Phạn ngữ của truyền thừa Phật giáo Ấn-độ, có thể là Đại Chúng Bộ. Các trích dẫn từ Śbh ở đây và sau này là từ một phiên bản hơi khác hơn phiên bản tìm thấy nơi Shukla 1973:198-99.

³BA73 Như trong LRCM: 496, điều này bao gồm việc phân biệt các pháp vào trong 6 thành tố: đất, nước, lửa, gió, không gian và ý thức.

⁴BA74 Śbh, Wayman 1978:445 n. 47; P5537:96.1.2-4.

Về việc này, những ai có các ứng xử bị chiếm ưu thế bởi tham chấp, sân hận, vô minh, kiêu ngạo, hay vọng tưởng thì nên, trong thời gian bắt đầu, chỉ tinh lọc các ứng xử đó qua việc quán chiếu lên các đối tượng thiên đê thuần khiết hóa ứng xử. Sau này họ sẽ thấy sự bình ổn của tâm mình và họ sẽ biết chắc được đối tượng thiên nào dành cho họ. Vì thế họ chắc chắn sẽ kiên trì áp dụng lên các đối tượng thiên của mình.

Do đó, một cách chắc chắn, quý vị nên làm việc với các đối tượng thiên này.

Nếu quý vị là người có các hành xử cân bằng, hay người ít gặp phiền não, thì điều đó đủ để quý vị giữ chú tâm của mình lên đối tượng thiên nào đã được đề cập ở trên mà quý vị thích; không cần thiết để có một đối tượng đặc biệt. Vô Trước khẳng định trong *Thanh Văn Địa*¹:

Những ai có ứng xử cân bằng nên làm việc với đối tượng nào mình thích để chỉ nhắm tới sự bình ổn tinh thần; điều này không phải vì mục đích thanh tịnh ứng xử. Nên biết cùng một cách áp dụng này dành cho những người có ít phiền não.

Bị lấn át bởi tham chấp – hay một thứ nào khác trong năm loại phiền não – nghĩa là trong tiền kiếp quý vị đã hoàn toàn bị liên lụy vào phiền não đó, trở nên quen thuộc và biểu lộ nó thường xuyên, cho nên giờ đây ngay cả khi có một đối tượng nhỏ của tham chấp – hay đối tượng nào khác trong năm loại phiền não – thì phiền não đó sẽ khởi lên trong một dạng mạnh mẽ và lâu dài. [497] Hành xử cân bằng nghĩa là quý vị đã không hoàn toàn liên lụy vào tham chấp và những phiền não khác trong các tiền kiếp của mình, nên quý vị không trở thành quen thuộc với chúng và quý vị đã không biểu lộ chúng thường xuyên. Thế nhưng, quý vị vẫn chưa nhận biết rằng chúng là các sai sót và quý vị chưa trừ khử chúng, nên trong lúc tham chấp và các phiền não không nổi trội hay bền lâu, thì không như ta nghĩ là chúng không xảy ra. Việc có ít các phiền não nghĩa là quý vị đã không dính dấp và

¹BA75 Ibid., Wayman 1978: 445 n. 48; P5537:96.1.4-5.

v.v... hoàn toàn vào sự tham chấp – hay một loại nào khác trong năm loại – trong các tiền kiếp và quý vị thấy được các bất cập của chúng, v.v... Do đó, với sự chú trọng đến các đối tượng của tham chấp và những thứ tương tự là chính yếu, nhiều, hay mạnh mẽ, thì sự tham chấp và các thứ tương tự của quý vị khởi phát chậm chạp, trong khi với các đối tượng vừa phải hay thứ yếu thì các phiền não không khởi phát chút nào. Cũng thế, khi tham chấp hay một thứ tương tự trong năm loại phiền não là nổi trội thì quý vị tốn nhiều thời gian để nhận ra sự bình ổn; với hành xử cân bằng, quý vị không mất thì giờ quá lâu; với các phiền não nhỏ, quý vị làm việc đó rất nhanh.

Một lời đáp cho câu hỏi của Revata [như đã trích dẫn trong *Thanh Văn Địa*] cũng giải thích về người thực hành trên các đối tượng thiền dành cho sự thiện xảo¹:

Này Revata, nếu một tăng sĩ du-già, một thiền giả, mơ hồ về bản tính của tất cả các sự vật hợp thành, hay mơ hồ về vật được gọi là người, ngã, thể sống, kiếp sống được tái sinh, hay nuôi dưỡng, thì người đó nên tập trung tâm thức mình lên các đối tượng thiền thiện xảo về các uẩn. Nếu người đó mơ hồ về các nguyên nhân, thì nên tập trung đến các đối tượng thiền thiện xảo về các cấu thành. Nếu người đó mơ hồ về các duyên, thì nên tập trung đến các đối tượng thiền thiện xảo về các nguồn. Nếu ông ta mơ hồ về sự vô thường, khổ và vô ngã thì nên tập trung lên các đối tượng thiền thiện xảo về phụ thuộc sinh khởi và lên những gì khả dĩ và bất khả dĩ.

Như khẳng định ở đây, quý vị chủ yếu dùng năm đối tượng thiền này để ngưng sự mơ hồ².

¹BA76 Ibid., P5537:73.3.7-73.4.3.

²BA77 "Sự mơ hồ" dịch từ mongs pa; so sánh với việc dùng từ gtī mug, "vô minh" trong LRCM: 496.1.

Dạng người nào nên tập trung tâm thức của họ vào các đối tượng thiền đề loại trừ các phiền não cũng được khẳng định trong cùng một kinh [trả lời các câu hỏi của Revata] ¹:

Nếu người mong muốn thoát khỏi tham chấp về dục giới, hãy tập trung tâm mình lên sự thô thiển của dục giới và sự tĩnh lặng của sắc giới; [498] nếu người mong muốn thoát khỏi tham chấp về sắc giới, hãy tập trung tâm mình vào sự thô thiển của sắc giới và sự tĩnh lặng của vô sắc giới. Nếu người muốn trở nên tinh ngộ về mọi thứ của các uân hoại diệt và mong muốn thoát khỏi chúng, thì hãy tập trung tâm mình lên khổ đế, tập đế, diệt đế và đạo đế.

Quý vị có thể dùng các đối tượng thiền này cho cả thiền quán với tuệ giác và thiền chỉ với định lực, nên chúng không phải là các đối tượng dành riêng cho định. Tuy vậy, vì một số trong chúng phục vụ như là các đối tượng thiền cho việc bắt đầu thành tựu định và số khác được dùng cho mục đích đặc biệt sau khi đạt được định, mà ta đã giải thích chúng ở đây trong phần nói về các đối tượng thiền của định.

(3') Các đồng nghĩa về đối tượng thiền

Có các đồng nghĩa về các hình ảnh hay các trình hiện tinh thần của các đối tượng thiền được giải thích bên trên, đây là “các điểm dựa trên đó sự chú tâm được lưu giữ“, hay “các cơ sở thiền cho sự tập trung“, như được khẳng định trong *Thanh Văn Địa* của Vô Trước²:

Cũng thế, các hình ảnh được gọi là “hình ảnh“; nó cũng được gọi là “biểu tượng của sự tập trung“, “đối tượng trong nội dung của sự tập trung“, “kỹ thuật của sự tập trung“, “cửa để tập trung“, “cơ sở của sự chú tâm“, “thể của sự hình dung hóa

¹BA78 Śbh, Wayman 1978: 445 n. 50; P5537:73.4.3-6.

²BA79 Ibid., Shukla 1973:195; cf. Wayman 1978: 445 n. 52; P5537: 72.5.1-

hướng nội” và “ảnh trình hiện”. Hãy nhận biết đây như là các đồng nghĩa của hình ảnh ứng với đối tượng đã được biết.

(b’)) Nhận diện các đối tượng thiền trong nội dung này

Giờ đây trong các đối tượng thiền ta đã giải thích, thì quý vị nên dựa trên đối tượng thiền nào cho mình để thành tựu định? [499] Như được khẳng định trong đoạn kinh trích dẫn bên trên, thì không có một đối tượng đơn nhất, xác định mà các cá nhân đòi hỏi đối tượng thiền đặc biệt cho mình. Một cách cụ thể, nếu quý vị nhất quyết ít nhất phải thành tựu định và nếu hành xử của quý vị bị thống trị bởi tham chấp hay các phiền não khác, thì quý vị cần áp dụng một loại đối tượng thiền đặc biệt. Vì nếu không làm thế thì có khả năng quý vị đạt tới một sự tập trung tựa như định, nhưng quý vị sẽ không đạt được định thật sự. Nói rõ ra, ngay cả nếu quý vị rèn luyện với một đối tượng thiền để thanh tịnh các ứng xử của mình, quý vị sẽ không đạt tới định trừ khi quý vị làm như thế trong thời gian rất lâu dài, vì vậy làm sao quý vị có thể đạt được nó bởi việc từ chối các đối tượng thiền nhằm thanh tịnh ứng xử? Một cách đặc biệt, nếu quý vị có sự nổi trội về tính lan man, thì quý vị nhất định phải thiền lên hơi thở.

Nếu quý vị là người có ứng xử cân bằng, hay người có ít phiền não, thì, như đã giải thích lúc trước¹, hãy tạo ra cơ sở thiền về các đối tượng thiền nào được giải thích bên trên sao cho nó lôi cuốn quý vị nhất.

Theo cách khác, các khẳng định trong phần hai và ba trong *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới, tiếp theo sau là *Thập Phương Hiện Tại Phật Tắt Tại Tiên Lập Định Kinh*² (*Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra*) và *Định Vương Kinh* rằng quý vị thành tựu tập trung tư tưởng bởi tập trung vào Pháp

¹BA80 LRCM: 497.

²Còn gọi là *Bát Chu Tam Muội Kinh*.

Thân Phật. Cũng thế, đại sư Giác Hiền giải thích một tập [các đối tượng]^{1 2}:

Ở đây, định có hai lớp: đạt được bằng cách nhìn vào nội tâm và cách [dựa] trên một đối tượng thiền quán sát ra ngoài. Trong số đó, việc nhìn vào nội tâm có hai phân lớp: tập trung vào thân và tập trung vào điều dựa trên thân làm cơ sở. Trong đó, việc tập trung lên thân có ba nhóm con: nhóm tập trung lên tự chính thân trong khía cạnh của một giác thể; nhóm tập trung lên những thứ xấu xí như các bộ xương; và nhóm tập trung lên các biểu tượng đặc biệt, như là một khatvāṅga³.

Việc tập trung vào những điều dựa trên thân làm cơ sở có năm nhóm con: Tập trung vào hơi thở; tập trung vào biểu tượng thánh thể vi tế, tập trung vào các giọt, tập trung vào các phương diện của các hào quang và tập trung vào vui sướng và hỷ lạc.[500]

Định dựa trên một đối tượng thiền quán ra ngoài có hai phân lớp: thông thường và siêu việt. Trong số đó, đối tượng siêu việt có hai nhóm con tập trung vào thân của một giác thể và tập trung vào khẩu của một giác thể.

Trong *Bồ-đề Đạo Đăng Luận (Bohdi-mārga-pradīpa-pañjikā)*, Atiśa cũng có trích dẫn đoạn trên.

Với điều này, việc giữ sự chú tâm của quý vị lên một sắc thân Phật là để gọi tưởng hình ảnh Phật, nên nó khởi tạo vô hạn công

¹BA81 Trong *Định Tập Phẩm (Samādhi-saṃbhāra-parivarta)* của ngài thì theo Wayman 1978:445 n. 53; D3924: Ki 90a3-6. *Great Treatise* 2000:139 cho rằng không chính xác khi nói rằng tác giả của *Định Tập Phẩm* này là Atiśa.

²Tuy nhiên, theo tác giả tức là Ngài Tsongkhapa thì tác phẩm này do Atiśa viết.

³khatvāṅga là "cốt xoa trượng" tức là một loại gậy trên một đầu có chia làm ba nhánh và có khắc chạm hình sọ người có thể làm bằng xương thường được mang theo bởi một giác thể hay bởi các nhà du-già- (Xem thêm <<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Khatvanga>> Truy cập 26/08/2012).

đức. Khi hình ảnh về sắc thân Phật đó của quý vị rõ ràng và mạnh mẽ, thì sẽ có một gia tăng đặc biệt về sự tập trung thiền của quý vị lên phạm vi quan hệ đến những hành vi thu thập công đức thông qua bái lạy, cúng dường, cầu nguyện, v.v..., cũng như là lên lãnh vực quan hệ đến việc quý vị thanh tịnh các trở ngại thông qua sám hối, kiểm chế, v.v... Loại thiền này phục vụ cho nhiều mục tiêu. Như khẳng định trước đây rút ra từ *Định Vương Kinh*¹, nó có các lợi thế như là việc quý vị không đánh mất sự toàn tâm của mình về đức Phật khi quý vị lìa đời. Và khi quý vị nuôi dưỡng lộ trình mật chú, nó nâng cao du-già bốn tôn, v.v... *Kinh Thập Phương Hiện Tại Phật Tắt Tại Tiên Lập Định* cung cấp một luận bàn rất rõ ràng và chi tiết về các lợi ích này, cũng như là phương pháp để hướng tâm thức quý vị đến đức Phật. Do đó, quý vị hoàn toàn nên làm quen với chúng từ chỗ đó, như Liên Hoa Giới chỉ ra trong phần cuối *Giai Trình Thiền*. E rằng sẽ đông dài nên ta không viết chúng ra đây. Cho nên, đó là kỹ năng trong ý nghĩa tìm kiếm một đối tượng thiền mà bởi đó quý vị đạt được tập trung tư tưởng và cũng thỏa mãn được các mục tiêu đặc biệt khác trong thời gian tu tập.

Làm cách nào để quý vị dùng một loại sắc thân Như Lai làm một đối tượng thiền? Liên Hoa Giới khẳng định trong phần cuối của *Giai Trình Thiền*²:

Trong nội dung đó, các hành giả trước tiên nên giữ nguyên sự tập trung của mình lên điều mà họ đã thấy và điều mà họ đã nghe về sắc thân Như Lai và sau đó thành tựu định. Sắc thân Như Lai có màu vàng như màu vàng ròng, được điểm tô với các chi tiết là các vẽ đẹp và các tướng tốt³, được vây quanh với các thị giả và liên tục dành chủ tâm hỗ trợ chúng sinh thông qua nhiều phương tiện. Bằng cách liên tục hướng tâm

¹BA83 SR: 4.20-21, trích từ LRCM: 139 (*Great Treatise* 2000:186).

²BA84 Bk3, Tucci 1971: 4.12-14; D3917: Ki 57a3-5.

³Các mô tả hình thức của sắc thân Phật thường được phân biệt qua thuật ngữ Tam Thập Nhị Hào Tướng (ba mươi hai tướng tốt) và Bát Thập Chúng Hào (tám mươi vẻ đẹp).

thức mình về sắc thân đó, thiền giả phát triển một ước muốn đến các phẩm chất hảo diệu đó và chế ngự được hôn trầm, trạo cử và v.v... [501] Họ nên tiếp tục thiền định càng lâu càng tốt khi vẫn thấy hình ảnh được rõ ràng, như thể đức Phật đang ngồi trước mặt họ.

Định Vương Kinh cũng nói rằng quý vị nên sử dụng loại đối tượng thiền này¹:

Đấng Hộ Trì vinh hiển của thế gian
Với một thân sáng tỏa sắc vàng
Ngài, Bồ-tát, nhất tâm làm đối tượng
Được gọi là trong định an nhiên

Có hai cách để làm việc này, tưởng tượng một cách mới mẻ sắc tướng của Phật và hình dung hóa sắc tướng của Phật như là ngài đang hiện diện thật sự, cách thứ nhì có một thuận lợi riêng biệt trong việc phát triển tín tâm và thích hợp trong nội dung của các rèn luyện chung cho cả kinh thừa và mật thừa. Do đó, hãy áp dụng một hình ảnh được hình dung hóa về sắc tướng của Phật như là hình ảnh đó đang thật sự tồn tại. Khi tìm kiếm đối tượng thiền, tức là cơ sở mà dựa trên đó quý vị khởi đặt sự chú tâm, thì hãy kiếm một bức tranh hay một tượng điêu khắc tuyệt vời về thân của sư phụ quý vị và quan sát nó nhiều lần. Hãy nhớ các tính năng của nó, hãy tự làm cho thân thuộc với nó một cách chắc chắn bằng sự xuất hiện trong trí óc về đối tượng. Hay, hãy tìm cho quý vị đối tượng thiền qua việc quán chiếu lên ý nghĩa của các miêu tả hùng hồn về sắc thân Phật mà quý vị được nghe kể từ đạo sư của quý vị và tạo cho hình ảnh này trình hiện trong tâm quý vị. Hơn thế nữa, đừng để cho đối tượng thiền có đặc tính của một bức tranh hay tượng; đúng hơn là hãy nghiên cứu để có hình ảnh đó trình hiện trong tâm quý vị với khía cạnh của một vị Phật thật sự. Một số người đặt hình ảnh phía trước mình và lập tức thiền trong khi quan sát vào bức ảnh. Việc bác bỏ lối tu tập này của đại sư Ye-shay-day (Ye-shes-sde) là xuất sắc. Ngài dạy rằng sự tập trung

¹BA85 SR: 4.13, Vaidya 1961a: 21.7-10; D130: Da 13b5.

không đạt được trong khi có ý thức cảm thọ, mà trong ý thức tinh thần; do đó, đối tượng thật của thiền trong một sự tập trung là đối tượng thực sự về một ý thức tinh thần. Do đó, quý vị phải giữ chú tâm lên đối tượng này. Ngài cũng khẳng định những gì tôi đã giải thích bên trên¹, rằng quý vị phải tập trung tâm mình lên sự trình hiện của khái niệm hiện có, hay hình ảnh tinh thần, của đối tượng thiền.

Xa hơn nữa, có cả các đặc điểm thô lẫn vi tế trong sắc thân Phật. Một nơi khác đã khẳng định trước tiên quý vị phải tập trung lên các đặc điểm thô và sau này, khi các nét đó đã vững chãi, quý vị phải tập trung lên các nét vi tế. [502] Như kinh nghiệm cũng cho thấy rằng rất dễ khởi tạo một trình hiện của các đặc điểm thô, quý vị phải phát triển đối tượng thiền trong các giai đoạn khởi đầu qua các đặc điểm thô.

Một điểm đặc biệt quan trọng là cho đến khi quý vị hoàn tất sự tập trung thỏa mãn như giải thích dưới đây, thì đừng bao giờ thử phát triển sự tập trung thiền cho quý vị bằng cách dịch chuyển sự tập trung của quý vị lên nhiều loại đối tượng thiền khác nhau. Vì nếu quý vị nuôi dưỡng sự tập trung qua việc di chuyển đến nhiều đối tượng thiền không tương tự nhau, nó sẽ là chướng ngại to tát để đạt đến định. Do đó, các kinh văn thắm quyền về thành tựu tập trung, như là các luận của Vô Trước về các Địa và ba phần *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới, giải thích rằng khi lần đầu thành tựu tập trung, quý vị làm như thế trong quan hệ với một đối tượng thiền duy nhất; các luận đó không nói là quý vị đổi dời giữa nhiều đối tượng thiền. Thánh Dũng cũng khẳng định điều này rõ ràng [trong *Ba-la-mật-đa Tập Luận (Paramitā-samāsa)*²]:

Làm vững chắc sự quán chiếu của tâm người
Bằng sự chắc chắn vào một đối tượng thiền
Nếu cứ dễ trôi theo nhiều đối tượng

¹BA86 LRCM: 491.

²BA87 *Ba-la-mật-đa Tập Luận (Paramitā-samāsa)* (PS): 5.12; P5340: 6.1.8-6.2.1.

Sẽ làm tâm bị quấy rối bởi phiền đau

Ngài đã đề cập điều này trong phần về việc thành tựu thiền định.
Bồ-đề Đạo Đẳng Luận của Atiṣa cũng dạy¹:

Định tâm trong đức hạnh
Trên chỉ một đối tượng thiền nào thôi.

Ngài chỉ ra điểm này qua cụm từ “trên chỉ một”.
Do đó, trước hết tập trung vào một đối tượng thiền và đạt tới định,
sau đó quý vị có thể tập trung lên nhiều đối tượng thiền. Liên Hoa
Giới dạy trong phần thứ nhất *Giai Trình Thiền*²:

Chỉ khi người đã giành được sự chú ý tập trung thì người mới
nên tập trung vào chi tiết về các phần đặc thù của đối tượng,
như là các uân và các cấu thành. Do tri kiến về những phần
đặc thù của các đối tượng thiền của hành giả như là mười tám
tính Không vốn được Phật thuyết trong các kinh văn, như
trong *Kinh Giải Thâm Mật* rằng, có nhiều phương diện về các
đối tượng của thiền³.

¹BA88 *Bồ-đề Đạo Đẳng Luận (Bodhi-patha-pradīpa)* D3947: Khi 240al.

²BA89 Bkl, Tucci 1986: 206; P5310: 25.2.7-8.

³BA90 Danh mục đầy đủ các tính Không được cho bởi Conze 1990:144-48 và Hopkins 1983: 204-05. {18 tính không (tib. ལྷོང་ཉེད་བཅོ་བརྒྱེད་) Bao gồm: (1) Nội không (ནང་ལྷོང་པ་ཉེད་), (2) Ngoại không (ཕྱི་ལྷོང་པ་ཉེད་), (3) Nội và ngoại không (ཕྱི་ནང་གཉིས་ཀ་ལྷོང་པ་ཉེད་), (4) Không của không (ལྷོང་པ་ཉེད་ལྷོང་པ་ཉེད་), (5) Đại không (ཆེན་པོ་ལྷོང་པ་ཉེད་), (6) Thắng nghĩa không (དོན་དམ་པ་ལྷོང་པ་ཉེད་), (7) Hữu vi không (འདུལ་བྱས་ལྷོང་པ་ཉེད་), (8) Vô vi không (འདུལ་མ་བྱས་ལྷོང་པ་ཉེད་), (9) Không của các pháp vượt khỏi các cực đoan (མཐའ་ལས་འདས་པ་ལྷོང་པ་ཉེད་), (10) Không của các pháp vô thủy vô chung (མོག་མ་དང་མ་མཐེད་པ་ལྷོང་པ་ཉེད་), (11) Không bất khả hủy hoại (དོར་བ་མེད་པ་ལྷོང་པ་ཉེད་), (12) Bối tánh không (རང་བཞིན་ལྷོང་པ་ཉེད་), (13) Nhất thiết pháp không (ཚོས་ཐམས་ཅད་ལྷོང་པ་ཉེད་), (14) Không của các định danh (hay Tự tướng không) (རང་གི་མཚན་ཉེད་ལྷོང་པ་ཉེད་), (15) Bất khả đắc không (མེད་མེད་ལྷོང་པ་ཉེད་), (16) Vô tánh không (དངོས་པོ་མེད་པའི་ལྷོང་པ་ཉེད་), (17) Tự tánh không (རང་གི་ངོ་བོ་ལྷོང་པ་ཉེད་), (18) Không của sự tồn tại tự tánh của phi pháp (Vô tánh tự tánh không) (དངོས་པོ་མེད་པའི་ངོ་བོ་ཉེད་ལྷོང་པ་ཉེད་)}.

Theo đó, sự suy lường cho việc đầu tiên tìm ra đối tượng thiền mà trên đó quý vị lưu giữ sự chú tâm là như sau: hình dung hóa nhiều lần theo trình tự đầu, hay cánh tay, phần còn lại của thân mình và hai chân. [503] Sau đó, nếu quý vị đặt sự chú tâm vào lên toàn bộ thân như một tổng thể, thì quý vị chỉ có thể khởi tạo trước tâm thức mình một nửa số các thành phần thô, sau đó ngay cả thiếu vắng sự sáng rõ tỏa ra – quý vị nên thỏa mãn chỉ với hình ảnh này và giữ nguyên sự chú tâm của mình lên đó. Tại sao? Nếu không thỏa mãn chỉ với hình ảnh đó, quý vị thất bại trong việc giữ nguyên sự chú tâm của mình lên nó và thay vào lại muốn ảnh rõ ràng hơn, sau đó, khi quý vị hình dung hóa nó lập đi lập lại, đối tượng thiền sẽ rõ hơn một chút nhưng quý vị sẽ không thu được một sự tập trung tinh thần bền vững; thật ra, quý vị sẽ ngăn trở chính mình để đạt tới định. Mặc dù đối tượng thiền không hoàn toàn rõ, nếu quý vị giữ sự chú tâm một cách chính xác lên một phần của đối tượng thiền này, thì quý vị sẽ nhanh chóng đạt được sự tập trung. Vì việc này sau đó làm mạnh sự rõ ràng, quý vị sẽ sẵn sàng thành tựu sự sáng rõ. Điều này có từ giáo huấn của Yeshey-day; nó vô cùng quan trọng.

Về các kiểu cách mà trong đó đối tượng thiền trình hiện, quý vị có thể mô tả thành hai tập hợp của bốn khả năng: cho nhiều loại người, có khi dễ hoặc khó để có được một ảnh xuất hiện và sự trình hiện của ảnh đó có thể rõ ràng hay không; hơn thế nữa, cả hình ảnh rõ lẫn hình ảnh không rõ ràng lại có thể ổn định hay không. Tuy nhiên, vì có nhiều khác biệt đáng quan tâm, quý vị không thể tuyệt đối xác định điều gì sẽ xảy ra.

Khi quý vị đang tu tập du-già bốn tôn trong mật chú thừa, quý vị nhất định phải thiết lập được ảnh rõ ràng của một giác thể. Vậy nên cho đến khi khởi tạo được việc này, quý vị phải dùng nhiều phương tiện để phát triển nó. Mặc dù thế, trong nội dung bên ngoài mật điển này, nếu quý vị có khó khăn to tát trong việc làm cho ảnh của một giác thể xuất hiện, quý vị có thể tiếp nhận bất kỳ một trong các đối tượng thiền đã được trình bày phân trên và giữ sự chú tâm của quý vị lên đó vì mục đích chính chỉ là để thành

tư một sự tập trung của định từ thiên. Cũng vậy, trong khuôn khổ bên ngoài mặt điển này, nếu quý vị tu tập bằng việc tập trung lên thân một giác thể và giữ sự chú tâm của mình ở đó ngay cả hình ảnh này không trình hiện, thì quý vị sẽ không thành đạt được mục tiêu mong muốn. Do vậy, quý vị phải giữ sự chú tâm lên hình ảnh mà nó có trình hiện.

Hãy giữ sự chú tâm lên toàn bộ vật thể cho đến mức mà nó trình hiện. Nếu một số bộ phận của vật thể trình hiện một cách đặc biệt rõ, hãy giữ chú tâm của quý vị lên chúng. Khi chúng trở nên không rõ ràng, hãy trả sự chú tâm về toàn bộ vật thể. [504] Lúc đó, có thể có sự không chắc chắn về màu sắc, như là khi quý vị muốn thiên lên sắc vàng, nhưng màu đỏ xuất hiện; hay sự không chắc chắn về hình dạng, như khi quý vị muốn thiên lên dạng ngồi nhưng dạng đứng trình hiện; hay có sự không chắc chắn về số lượng, như là khi quý vị muốn thiên lên một vật nhưng lại thấy đến hai vật trình hiện; hay có sự không chắc chắn về kích thước, như khi quý vị muốn thiên lên một vật thể lớn, thì lại có một vật thể nhỏ xíu trình hiện. Thật là hoàn toàn không phù hợp để theo đuổi các nhiễu loạn như thế, nên quý vị phải sử dụng đúng một đối tượng thiên ban đầu làm đối tượng thiên của quý vị, bất kể nó là gì.

Chương 3: Tập Trung Tinh Thần

- (2)) Cách tập trung tinh thần quý vị vào đối tượng thiền
(a')) Phương thức không sai sót
(b')) Loại bỏ các phương thức có sai sót
(c')) Thời gian của các buổi tu tập



(2)) Cách tập trung tinh thần quý vị vào đối tượng thiền

Phần này có 3 điểm: (1) trình bày phương thức không sai sót, (2) loại bỏ các phương thức có sai sót và (3) thời gian của các buổi tọa thiền.

(a')) Phương thức không sai sót

Sự tập trung mà quý vị sẽ hoàn tất ở đây có hai tính năng đặc biệt: cường độ sáng mạnh – là một sự rõ ràng mạnh mẽ về tinh thần – và sức bền vững không rời rạc, giữ nhất tâm vào đối tượng thiền. Một số tác giả thêm hỷ lạc vào các tính năng trên thành ba tính năng; một số khác lại thêm vào sự thấu suốt tạo thành bốn tính năng. Tuy vậy, sự thấu suốt được bao hàm trong tính năng thứ nhất, nên nó không cần được liệt kê như là một điểm riêng. Vui sướng và hỷ lạc vốn truyền đạt một ý nghĩa hoàn thiện xảy ra như là kết quả của sự tập trung mà quý vị sẽ hoàn tất ở đây, nhưng nó không xảy ra kèm một lượt với tất cả các sự tập trung tinh thần được bao gồm trong mức sơ nhập¹ trong cấp độ thiền định đầu tiên. Cũng thế sự tập trung của cấp độ thiền định thứ tư – được xem là cơ sở tốt nhất để thành tựu các phẩm chất diệu hảo của cả ba thừa – thì không liên hệ đến bất kỳ hỷ lạc tinh thần hay thể chất nào. Do đó, vui sướng và hỷ lạc không được tính như là các tính năng ở đây. [505] Trong khi một số sự tập trung trong mức độ vô sắc lại thiếu cường độ mạnh cao, thì không có gì sai khi trình bày

¹Thuật ngữ *sơ nhập* ở đây được hiểu như là khả năng vừa đủ đạt đến một trạng thái nào đó nhưng có thể chưa ở mức thuần thực.

sự mạnh mẽ như là một trong hai tính năng. Vì vậy *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* của Di-lặc gọi là “sự thiên định khác với vô sắc giới”. Điều này có nghĩa là các Bồ-tát – ngoại trừ một số Bồ-tát có năng lực mạnh¹ – đạt đến các phẩm chất tốt đẹp dựa trên các tập trung tinh thần trong vòng các mức độ của thiên định. Vì sự phát triển của loại cường độ mạnh cao này sẽ bị ngăn chặn chừng nào còn có hôn trầm, trong khi sự nhất tâm không rời rạc lại sẽ bị ngăn chặn chừng nào vẫn còn trạo cử, hôn trầm và trạo cử là các ngăn trở chủ yếu của việc thành tựu chánh định. Vậy nên nếu quý vị không biết làm thế nào để nhận diện một cách chính xác các dạng thô và vi tế của hôn trầm và trạo cử, hay nếu quý vị không biết cách để bảo dưỡng sự tập trung tinh thần một cách phù hợp để ngưng chúng một khi quý vị đã nhận diện được chúng, thì quý vị sẽ không thể nào phát triển định lực được, đừng kể chi đến tuệ giác. Do vậy, những ai truy tầm sự tập trung một cách cần mẫn nên nắm bắt các kỹ năng này.

Hôn trầm và trạo cử là các duyên không thuận lợi cho việc thành tựu định. Về sau, ta sẽ bàn về cách thức để nhận diện các duyên không thuận lợi này và cách thức để ngưng chúng thật sự. Bây giờ ta sẽ giải thích cách để phát triển định trong một dạng thức dẫn xuất đến việc thành tựu định.

Ở đây, tập trung tinh thần là sự chú ý của quý vị lưu giữ một cách nhất tâm lên một đối tượng thiên; thêm vào đó nó phải ở lại trên đối tượng một cách liên tục. Có hai điều cần thiết cho việc này: (1) kỹ năng trong đó sự chú ý của quý vị không bị phân tán khỏi sự vật nào vốn nó có được như là đối tượng thiên ban đầu và (2) một sự nhận biết chính xác về việc khi nào quý vị bị phân tán và khi nào quý vị đang trở nên phân tâm. Về trước là toàn tâm; về

¹BA92. Đó là các bồ-tát ở địa thứ 8 trở lên.

sau là tỉnh thức¹. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận Thích* (*Mahāyāna-sūtralamkāra-bhāṣya*) của Thế Thân khẳng định²:

Toàn tâm và tỉnh thức đem lại sự tập trung tinh thần đóng kín bởi vì toàn tâm ngăn sự chú ý của người không lạc ra khỏi đối tượng thiền và tỉnh thức nhận thấy rõ ràng khi sự chú ý của người đang đi lạc.

Nếu có một sai sót về chánh niệm dẫn đến việc quên lửng đối tượng thiền, quý vị sẽ bị phân tán và sẽ lập tức lạc mất đối tượng mà quý vị đang thiền. Do đó, nền tảng của việc nuôi dưỡng tập trung tinh thần là toàn tâm không bỏ quên đối tượng.

Làm thế nào cho sự toàn tâm như thế tập trung tâm thức quý vị lên đúng đối tượng thiền? [506] Một khi quý vị đã ít nhất hình dung hóa được đối tượng trong một cách thức tối thiểu như đã giải thích bên trên, thì hãy tạo phát một sự nắm bắt mạnh mẽ về đối tượng giữ chặt nó bằng sự chú tâm của mình. Sau khi quý vị đã đặt sự chú tâm ở mức độ cao, hãy giữ ổn định điều đó lên đối tượng mà không có sự phân tích quán chiếu mới nào.

Về chánh niệm, Vô Trước có dạy trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận*³:

Chánh niệm là gì? Về một đối tượng quen thuộc, thì tâm thức người không quên và vận hành không phân tán.

Điều này cho thấy rằng toàn tâm có ba tính năng: Nó quan sát đối tượng là “một đối tượng quen thuộc”, bởi vì toàn tâm không xảy

¹Từ đây về sau hai thuật ngữ “toàn tâm” và “chánh niệm” sẽ được hiểu cùng một nghĩa là khả năng giữ gìn không để quên đối tượng của ý. Tương tự thuật ngữ “tỉnh thức” và “quán niệm” sẽ có cùng nghĩa là việc tự kiểm soát trạng thái hiện tại của tâm hành giả và biết rõ đang có trạo cử, phân tán hay hôn trầm hay không.

²BA93. Mahāyāna-sūtralamkāra-bhāṣya MSA: 18.53; Levi 1907:143.2-3; D4026: Phi 227a2.

³BA94. AS, Pradhan 1975: 6.6, theo Wayman 1978; P5550: 238.3.8.

ra trong khuôn khổ một đối tượng chưa quen biết từ trước. Trong trường hợp này, hình ảnh của một đối tượng thiền đã xác định trước đó xuất hiện. (2) Phương diện hay cách thức chủ quan về nhận thức của chánh niệm là tâm thức không lãng quên đối tượng của quý vị, như biểu thị trong mệnh đề “tâm quý vị thì không lãng quên”. Trong trường hợp này, nó chính là tâm thức không quên về đối tượng thiền của quý vị.

Không quên nghĩa là gì? Ở đây không kể về việc ám chỉ đến khả năng nhớ được những điều đạo sư của quý vị đã dạy về đối tượng thiền, việc nghĩ hay nói rằng “đối tượng thiền là như thế này” khi quý vị gieo tâm mình lên nó hay khi ai đó hỏi quý vị về nó. Mà đúng ra, nó là cách thức mà sự chú tâm của quý vị giữ nguyên lên đối tượng thiền và ghi khắc nó vào tâm một cách rõ ràng không có ngay cả một sự phân tán nhỏ nhất nào. Nếu bị phân tán, quý vị đánh mất chánh niệm của mình trong phạm vi mà quý vị bị phân tán. Do đó, sau khi đã đặt chú tâm lên đối tượng thiền trong kiểu cách đã giải thích bên trên, quý vị hãy nghĩ, “bằng cách này, tôi đã đang giữ nguyên sự chú tâm của mình lên đối tượng thiền”. Sau đó, không có một sự tra xét mới nào, quý vị hãy duy trì áp lực của sự nhận biết đó liên tục không gián đoạn. *Đây là điểm tối yếu* trong kỹ năng về việc duy trì chánh niệm. (3) Chức năng của nó là nhằm giữ sự chú tâm của quý vị không đi lạc ra khỏi đối tượng thiền.

Việc giữ nguyên sự chú tâm của quý vị lên một đối tượng thiền theo cách này và việc điều khiển nó được sánh như là thuần hóa một con voi. Người huấn luyện trói một con voi hoang dã vào một cây hay một trụ vững chắc bằng nhiều dây thừng lớn. [507] Nếu nó làm theo người huấn luyện, thì tốt; bằng không, nó bị kiềm chế và điều khiển, bị đánh nhiều lần bởi một móc sắt bén nhọn. Tâm thức quý vị như là một con voi chưa thuần; quý vị hãy trói cột nó bằng sợi dây toàn tâm vào một cột vững chắc của một đối tượng thiền như là ta đã giảng bên trên. Nếu quý vị không thể giữ nó ở đó, quý vị phải từ từ đặt nó dưới sự khống chế bằng cách thúc bách nó bởi móc sắt của sự tỉnh thức. *Trung Đạo Tâm Luận* của Thanh Biện nêu¹:

¹BA95 *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* D3855: Dza 4a6.

Chú voi làm lỗi – tâm thức người
Bị trói chặt bởi dây thừng chánh niệm
Vào cột vững chắc của đối tượng thiền
Và dần dà được kiểm soát bằng móc sắt của trí khôn

Phần thứ hai *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới cũng có dạy¹:

Với các dây thừng của toàn tâm và tỉnh thức, trói chặt voi của tâm người vào thân cây đối tượng thiền.

Không có gì mâu thuẫn khi bản luận đầu ví tỉnh thức như móc sắt trong khi luận sau lại so sánh nó với dây trói. Chánh niệm trực tiếp và liên tục buộc chặt sự chú tâm của quý vị vào đối tượng thiền. Dẫn thế, tỉnh thức cũng gián tiếp tập trung sự chú ý của quý vị lên đối tượng thiền, vì quý vị phụ thuộc vào việc nhận thức bị hôn trầm và trạo cử đang thực sự xảy ra hay vừa chớm thành hình, và sau đó ổn định sự chú tâm của quý vị lên đối tượng ban đầu mà không bị rơi vào vòng ảnh hưởng của hôn trầm và trạo cử. Hơn nữa, như đã được trích dẫn trên, đại sư Thế Thân² dạy rằng cả toàn tâm lẫn tỉnh thức đều hướng tập trung tâm của quý vị lên đối tượng thiền.

Được bảo rằng quý vị thành tựu sự tập trung trên nền tảng của chánh niệm và chánh niệm đó giống như một dây thừng vốn thật sự trói chặt sự chú tâm của quý vị vào đối tượng thiền một cách liên tục, vì vậy chánh niệm là kỹ năng chính yếu để duy trì sự thành tựu tập trung.

Cũng thế, chánh niệm có cách nắm bắt đối tượng mang theo một ý nghĩa xác tín của nó. Nếu trong khi duy trì sự tập trung tinh thần, quý vị ổn định tâm thức mình một cách ngẫu nhiên mà thiếu một ý nghĩa đậm nét của sự chắc chắn về đối tượng thì tâm thức quý vị có thể ở trạng thái sáng suốt, nhưng nó sẽ không có một

¹BA96 Bk2P5311: 33.2.5-6.

²BA97 LRCM: 505.

cường độ cao của tri kiến chắc chắn, nên quý vị sẽ không phát triển được sự chánh niệm mạnh mẽ. [508] Do đó, hôn trầm vi tế sẽ không bị ngăn chặn và chỉ có sự tập trung sai sót sẽ xảy ra. Đối với những ai chỉ nuôi dưỡng sự chú tâm không rời rạc mà không ổn định sự chú tâm của mình lên các đối tượng thiền nào khác, như là một thánh thể chẳng hạn, và mang lại cho tâm mình lời giáo huấn cá nhân, “Bình ổn tâm mình, không nghĩ về bất kỳ đối tượng nào cả”. Sau đó, họ phải giữ sự chú tâm của mình khỏi phân tán và lạc hướng. Sự không phân tán này đồng nghĩa với chánh niệm không quên lửng đối tượng thiền. Cho nên, vì lối thiền này là một kỹ năng đơn thuần duy trì toàn tâm, những ai thiền theo cách này cũng phải dựa trên một sự chánh niệm kèm theo áp lực của hiểu biết chắc chắn.

(b’)) Loại bỏ các phương thức có sai sót

Có các nhận thức sai cần xua tan như sau:

Quan điểm sai: Nếu quý vị đặt ý thức mình vào mức cao như quý vị đã giải thích bên trên và sau đó ổn định nó một cách căng chặt không rời rạc thì dĩ nhiên sẽ không có ngay cả một sai sót nhỏ nhất về hôn trầm. Tuy nhiên, vì điều này tăng cường trao cử, quý vị sẽ thấy rằng mình không thể kéo dài sự ổn định và ý thức được nâng cao của quý vị bị hạ xuống. Vì quý vị sẽ thấy rằng việc thả lỏng một tâm thức bị trói chặt sẽ nhanh chóng dẫn tới sự bình ổn, nên kỹ năng này là một biệt huấn tuyệt diệu.

Đáp: Với ý tưởng quả quyết, ngôn từ trên lớn tiếng cho rằng “sự thả lỏng [thoải mái] tốt là thiền tốt”. Nhưng họ thất bại trong việc phân biệt hôn trầm và thiền. Do thế, như ta đã giải thích bên trên¹ sự tập trung không sai sót phải có hai tính năng; sự ổn định vững chắc của việc chú tâm không rời rạc một mình thôi không đủ.

Quan điểm sai: Tại đó, hôn trầm là khi tâm quý vị tối tăm và trở nên mờ ảo; không có điều này, tâm quý vị có một sự rõ ràng sáng suốt, nên sự tập trung của quý vị là không có sai sót.

¹BA98 LRCM: 504.8.

Đáp: Vì mệnh đề trên không phân biệt thờ ơ trống rỗng và hôn trầm, tôi sẽ nói rõ chi tiết về chúng sau¹.

Vậy nên, nếu quý vị sử dụng nhận thức mạnh mẽ quá căng chặt, thì quý vị có thể có sự rõ ràng, nhưng trạo cử sẽ chiếm ưu thế cho nên sẽ khó để phát triển sự bình ổn. [509] Nếu quý vị duy trì thiền của mình sau khi trở nên thoải mái rất nhiều, thì quý vị có thể có bình ổn nhưng hôn trầm sẽ chiếm ưu thế cho nên không có cường độ mạnh cao. Rất khó để tìm được cân bằng về sức căng sao cho không quá căng và cũng không quá thả lỏng và vì lý do này, thật khó để phát triển một sức tập trung không bị hôn trầm và trạo cử. Với ý tưởng này, đại sư Candragomin² đã khẳng định trong tác phẩm *Tuyên Nhập Tụng (deśanā-stava)*³:

Nếu ta dùng nỗ lực, trạo cử khởi
Nếu ta bỏ nó đi, chênh mảng đến;
Thật khó tìm sự cân bằng trong đó
Phải làm gì với tâm hỗn loạn này?

Ý nghĩa của điều này là như sau: “dùng nỗ lực” tức là tâm quý vị quá căng chặt; khi quý vị làm thế, trạo cử khởi sinh. Khi quý vị xả bỏ sự căng chặt và thả lỏng quá nhiều, quý vị tạo ra sự chênh mảng cùng với sự chú tâm hướng nội của quý vị. Nên thật khó để tìm thấy sự cân bằng đúng đắn cho một trạng thái tâm bình thản, thoát khỏi hôn trầm và trạo cử. Thêm nữa, Buddhasānti⁴ dạy trong tác phẩm *Tuyên Nhập Tụng Thích (Deśanā-stava-vṛtti)*⁵:

“Nỗ lực” ở đây là sự tập trung tâm người một cách căng chặt lên đối tượng với sự hăng hái rõ ràng.

¹BA99 LRCM: 515-516.

²Tên dịch nghĩa là Nguyệt Quan.

³BA100 *Deśanā-stava* (tựa Tạng Ngữ là bShags bstod) , D1159: Ka 205b5.

⁴Tên dịch nghĩa là Phật Tĩnh.

⁵BA101 *Deśanā-stava-vṛtti* D1160: Ka 219b5.

Và¹:

Sau khi thấy vấn đề trạo cử chớm xảy ra, quý vị loại đi sự nỗ lực của mình, đó là thôi không cố gắng nữa – theo đó, sự chú tâm của quý vị trở nên chệnh mảng.

Candragomin {Nguyệt Quan} có nêu trong *Tuyên Nhập Tung*²:

Nếu ta căng thẳng tác hành lên đối tượng, trạo cử xảy ra;
Nếu ta thả lỏng, chệnh mảng phát triển.
Thật khó tìm thấy con đường tu tập trung dung giữa cả hai
Phải làm gì với tâm hôn loạn này?

Phật Tịnh chú giải rõ ràng về việc này³:

Nếu người căng thẳng để có một tập trung căng chặt lên đối tượng và tự nỗ lực, thì tâm người trở nên trạo cử và phân tán và bởi thế người hủy hoại sự tập trung tinh thần của mình. Do đó, người không thể đạt được sự an định thông qua nỗ lực. Điều này thật khó khăn, nên để tuần tự tránh nó, người thả lỏng tâm mình, vốn đã căng chặt để tiến hành lên đối tượng và bỏ nỗ lực của mình xuống. [510] Sau đó các sai sót như là quên lửng đối tượng thiên dẫn đến chệnh mảng và hôn trầm.

Vậy nên Nguyệt Quan dạy rằng “thật khó tìm” một sự tập trung tinh thần cân bằng đúng hay là thực hành trung dung thoát khỏi cả hai thái cực về hôn trầm và trạo cử. Nếu có sự thả lỏng phù hợp, thì sẽ không có bất kỳ vấn đề nào cả. Vì bản luận bảo rằng điều này dẫn đến hôn trầm, nên hiển nhiên là không đúng nếu sử dụng phương pháp này để thành tựu định.

Thật không thỏa đáng để có được sự rõ ràng mà đơn thuần chỉ dùng phẩm chất rõ ràng của tâm thức rất thả lỏng; phải có thêm

¹BA102 Ibid.,Ka220al.

²BA10. *Deśanā-stava* D1159: Ka 205b6-7.

³BA104 *Deśanā-stava-vṛtti* D1160: Ka 220b3-4.

một mức độ của sự căng chặt trong cách mà quý vị nắm bắt đối tượng. Thánh giả Vô Trước có bàn đến phương pháp sử dụng hai trạng thái đầu trong chín trạng thái tinh thần¹ như sau²:

Để bình ổn và bình ổn đúng tâm người lên đối tượng này, thì có sự chú ý của sự tập trung chặt chẽ.

Trong phần thứ nhất của *Giai Trình Thiền* Liên Hoa Giới cũng có nêu³:

Sau khi người xóa bỏ hôn trầm, hãy giữ chặt đối tượng thiền.

Và phần thứ hai *Giai Trình Thiền* của ngài Liên Hoa Giới dạy⁴:

Sau đó, khi đã dập tắt được hôn trầm, bằng mọi giá hãy làm sao cho tâm người chỉ thấy thật rõ đối tượng thiền.

Khi Liên Hoa Giới nói “tâm người thấy thật rõ”, ngài không những có ý rằng đối tượng là rõ ràng mà ngài còn muốn nói rằng cách thức nắm bắt đối tượng của tâm quý vị rõ ràng và vững chắc. Cách thức đề cập trên về việc lưu giữ toàn tâm rất quan trọng. Không biết đến nó, việc thiền của quý vị sẽ cho thấy một số lớn các sai sót, như là việc trượt vào sự quên lửng to lớn tương ứng với số lượng thiền của quý vị, hay mù mờ về trí huệ phân biệt các pháp. Tuy vậy, quý vị lại giả định một cách sai lầm là mình có một sự tập trung rắn chắc.

Vấn: Trong khi chánh niệm cố định sự chú ý của mình lên đối tượng thiền như đã giải thích trên, thật phù hợp để theo dõi thiền

¹BA105 Về chín trạng thái tinh thần xem LRCM: 529-532 hay: việc chú tâm của sự tập trung chặt được sử dụng trong cả hai điều này, xem see LRCM: 535-536.

²BA106 Śbh. P5537:101.1.3.

³BA107 Bkl, Tucci 1986: 207; P5310: 25.3.6.

⁴BA108 Bk2, P5311: 33.2.2.

của mình và suy nghĩ đến vấn đề phải chăng mình đang giữ đối tượng thiền thật tốt?

Đáp: Quý vị phải làm điều này, vì Liên Hoa Giới trong phần thứ hai *Giai Trình Thiền* có nêu¹: [511]

Sau khi người đặt sự chú tâm của mình lên đối tượng thiền nào mà người đã chọn, hãy giữ nguyên ở đó một cách liên tục. Trong khi người ở lại đứng với đối tượng, hãy phân tích và tra xét tâm người bằng cách nghĩ: “Phải chăng tâm tôi nắm bắt đối tượng thiền một cách tốt đẹp? Hay nó hôn trầm? Hay nó bị phân tán bởi sự trình hiện của các đối tượng bên ngoài?”

Điều đó không có nghĩa là quý vị ngừng tập trung và nhìn vào tâm mình. Đúng hơn, trong khi bảo dưỡng trạng thái tập trung của mình, quý vị chỉ nhìn xem phải chăng sự chú ý của mình đang lưu lại ở chỗ mà nó được đặt đối tượng nguyên thủy của thiền trước đây; và nếu không, phải chăng có sự hôn trầm hay trạo cử. Sau khi đã ổn định sự tập trung, quý vị quán kiểm lại điều này trong một khoảng thời gian vừa phải, không quá thường xuyên mà cũng không quá lâu. Nếu quý vị làm điều này trong khi cường độ và sức lực của lần thấy biết trước đó chưa thật sự chấm dứt, nó sẽ có hiệu lực nội trong viễn cảnh của sự thấy biết này. Điều này nhằm mục đích của cả việc cho phép sự bền lâu và ổn định mạnh, lẫn việc để cho quý vị nhanh chóng nhận ra hôn trầm và trạo cử.

Đây là cách để quý vị bảo dưỡng chánh niệm của mình, theo đó nguyên nhân cần thiết cho sự toàn tâm mạnh mẽ và liên tục là sự duy trì cho việc hành thiền của quý vị bằng cách tự nhắc nhớ một cách lặp đi lặp lại, vào từng khoảng thời gian về đối tượng thiền đã dự liệu. Vô Trước có dạy trong *Thanh Văn Địa*²:

Về điều này, nhất tâm là gì? Mọi dòng tương tục của sự chú ý mà nhớ lập đi lập lại, tập trung một cách nhất quán lên một đối tượng tương tự và liên tục, không có hành vi sai sót và sợ

¹BA109 Ibid., P5311: 33.2.2-3.

²BA110 Śbh P5537: 100.2.6-100.3.1.

hữu một niềm vui sướng được gọi là “tập trung tinh thần”, cũng gọi là “sự nhất tâm thiện đức”
Nhớ lập đi lập lại điều gì? Người nhận thức đối tượng thiên – tức là các tính năng của một người trong sự cân bằng – từ quan điểm của giáo pháp nào đó mà người nhớ hay nghe được và theo điều mà người đã nhận các giáo huấn và các giải thích từ đạo sư của mình. Người khởi tác và tập trung lên đối tượng này với sự chánh niệm liên tục. [512]

Trong *Biện Trung Biên Luận Thích*, ngài Sthiramati¹ nêu²:

Mệnh đề “Chánh niệm nghĩa là không bỏ quên đối tượng thiên” tức là người biểu lộ một cách tinh thần các giáo huấn về định tâm mình.

Do đó, quý vị bảo dưỡng toàn tâm để ngừng sự lãng quên mà trong đó quý vị bị lạc khỏi đối tượng thiên. Cho nên, sự không lãng quên đối tượng thiên – tức là sự lãng quên bị ngừng – là khi quý vị “biểu lộ một cách tinh thần” đối tượng thiên; quý vị ghi khắc đối tượng thiên vào tâm lập đi lập lại. Chẳng hạn, khi quý vị lo ngại về việc quên lửng điều gì quý vị biết, thì nó sẽ khó quên nếu quý vị gợi nhớ nó lập đi lập lại.

Do đó, quý vị phải tự nhắc nhở mình về đối tượng thiên trong một thời hạn vừa phải để tuần tự phát triển chánh niệm mạnh mẽ. Cách để nâng cao tỉnh thức, vốn là để thông báo hôn trầm và trạo cử, là việc khóa chặt sự chú tâm của mình lên đối tượng thiên mà không có xao lãng và sau đó quán kiểm nó. Hãy nhận thức rằng nếu quý vị từ khước một thủ tục như thế bằng cách nghĩ rằng “đây là sự rời rạc”, thì sẽ vô cùng khó để phát triển chánh niệm và tỉnh thức mạnh mẽ.

¹Tên dịch nghĩa là An Huệ.

²BA111 *Madhyānta-vibhāga-ṭīkā* Yamaguchi 1934:175.7-8; P5528:128.2.4.

(c’)) Thời gian của buổi tu tập

Vấn: Khi Ngài cố định sự chú tâm của mình lên đối tượng thiền với sự toàn tâm, có phải là chỉ trong một khoảng thời gian hạn hữu nào không, như là Ngài đã dạy: “Tôi sẽ định tâm mình lên đối tượng cho đến lúc đó”?

Đáp: Về vấn đề này, tất cả các thiện xảo sư trước giờ trong nhiều truyền thừa Tây Tạng khác nhau đều dạy rằng *quý vị phải tu tập trong rất nhiều buổi thiền ngắn*. Tại sao? Một số cho rằng nếu quý vị thiền trong các buổi cô đọng và ngừng lại khi nó đang diễn tiến tốt đẹp, thì quý vị sẽ vẫn thiết tha thiền vào cuối của mỗi buổi, trong khi nếu buổi tu tập dài, quý vị sẽ trở nên mệt nhọc. Một số khác giải thích rằng nếu buổi thiền lâu, thì sẽ dễ dàng rơi vào vòng không chế của hôn trầm và trạo cử, nên sẽ khó để phát triển tập trung tinh thần không sai sót. *Thanh Văn Địa* của Vô Trước và các kinh văn cổ không nói rõ về thời lượng của các buổi tu tập. Mặc dù vậy, Liên Hoa Giới dạy trong phần thứ ba của *Giai Trình Thiền*¹:

Trong giai đoạn này hãy khởi tác sự cân bằng thiền trong hai mươi bốn phút, một giờ rưỡi, ba giờ, hay giữ lâu như người có thể giữ. [513]

Trong khi mệnh đề này có mặt trong một bối cảnh về độ lâu dài của buổi tu tập nhằm nuôi dưỡng tuệ giác sau khi quý vị đã thành tựu được định, hoàn toàn tương tự như khi quý vị thành tựu cấp độ định đầu tiên, thì hãy làm theo cách này.

Nếu quý vị tu tập các kỹ năng về toàn tâm và tỉnh thức đã được giải thích bên trên – hãy tự nhắc nhở cho mình về đối tượng thiền và quán niệm việc thiền của mình vào các thời hạn thích hợp – không có gì đáng ngại nếu buổi thiền hơi lâu. Tuy nhiên, thường có một hay hai sự việc sẽ xảy ra khi quý vị là người mới tu tập và có một buổi thiền lâu dài. Một mặt, quý vị có thể trở nên phân tán do quên lửng. Trong trường hợp này, quý vị sẽ không nhận thấy sự xuất hiện của bất kỳ hôn trầm hay trạo cử nào một cách nhanh

¹BA112 Bk3, Tucci 1971.11.18-20; D3917: Ki 51a3.

chóng mà chỉ thấy được sau một khoảng thời gian dài. Mặt khác, tưởng chừng quý vị sẽ không thể lạc mất chánh niệm của mình, nhưng lại dễ dàng rơi vào vòng khổng chế của hôn trầm và trạo cử và quý vị sẽ không nhanh chóng nhận thấy khi chúng xuất hiện. Hoàn cảnh trước {tức hôn trầm} gây trở ngại cho việc phát triển về chánh niệm mạnh; trường hợp sau {tức trạo cử} gây hại cho việc phát triển về sự tỉnh thức cao. Do đó, thật khó để ngưng hôn trầm và trạo cử.

Đặc biệt, việc thất bại trong việc nhận biết hôn trầm và trạo cử sau khi quý vị đã trở nên xao lãng do việc quên lửng đối tượng thiền thì tồi tệ hơn nhiều so với việc thất bại trong việc nhận biết nhanh chóng hôn trầm và trạo cử trong khi không quên đối tượng thiền. Vậy nên các kỹ năng để bảo dưỡng chánh niệm – đã được giải thích trước đây để điều trị giúp ngưng sự thất bại của toàn tâm nảy sinh từ việc phân tán – là rất quan trọng¹.

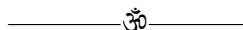
Nếu quý vị có bị quên lửng nhiều từ sự phân tán, cũng như là có sức tỉnh thức yếu đến nỗi không nhanh chóng nhận thấy hôn trầm và trạo cử, thì buổi tu tập của quý vị phải ngắn. Nếu quý vị khó quên đối tượng và lại có thể nhanh chóng nhận ra hôn trầm và trạo cử, thì không thành vấn đề cho buổi tu tập có lâu một chút. Đây là ý kiến hàm ý sau mệnh đề của Liên Hoa Giới bên trên về thời hạn không xác định của một buổi tu tập – như là hai mươi bốn phút và vân vân. Tóm lại, vì khoảng thời gian phải thích ứng với khả năng tinh thần của quý vị, nên Liên Hoa Giới dạy “lâu như người có thể giữ”.

Nếu sự tổn hại nhất thời cho thân hay tâm quý vị không xảy ra, hãy đặt tâm mình cân bằng. [514] Nếu sự tổn hại như thế có xảy ra, thì đừng có chấp trong việc thiền, mà hãy lập tức ngưng buổi tu tập và sau đó xóa sạch các chướng ngại trong các cấu thành tinh thần và thể chất quý vị. Rồi sau đó thiền. Đây là điều mà những người thông thạo dụng tâm, vậy nên hãy nhận thức rằng việc làm này là một phương diện của thời hạn bao lâu cho một buổi thiền nên có.

¹BA113 LRCM: 506.

Chương 4: Đối Phó với Hôn Trầm và Trạo Cử

- (c) Làm gì sau khi quý vị tập trung lên đối tượng thiền
- (1) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử xảy ra.
 - (a')) Sử dụng phương thuốc trị sự thất bại trong việc nhận biết hôn trầm và trạo cử
 - (1')) Xác định các đặc tính của hôn trầm và trạo cử
 - (2')) Phương pháp phát triển tỉnh thức nhận biết được hôn trầm và trạo cử
 - (b')) Sử dụng phương thuốc trị việc thất bại trong nỗ lực loại trừ chúng ngay cả khi nhận ra chúng.
 - (1')) Sự chú tâm và cách ngưng hôn trầm và trạo cử
 - (2')) Các nguyên nhân sâu xa của hôn trầm và trạo cử
 - (2) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện



(c) Làm gì sau khi quý vị tập trung lên đối tượng thiền

Phần này có hai phân mục:

1. Làm gì khi hôn trầm và trạo cử xảy ra
2. Làm gì khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện

(1) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử xảy ra

Mục này có hai bộ phận

1. Sử dụng liều thuốc trị thất bại trong việc nhận biết hôn trầm và trạo cử
2. Sử dụng liều thuốc trị thất bại trong nỗ lực loại trừ chúng ngay cả khi nhận ra chúng

(a')) Sử dụng liều thuốc trị thất bại trong nhận biết hôn trầm và trạo cử

Ở đây có hai tiêu mục: (1) Xác định các đặc tính của hôn trầm và trạo cử và (2) Phương pháp phát triển tỉnh thức nhận biết được hôn trầm và trạo cử trong khi thiền.

(1') Xác định các đặc tính của hôn trầm và trạo cử

Trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận* của Vô Trước định nghĩa trạo cử¹:

Trạo cử [tib. རྗེ་པོ་] là gì? Đó là trạng thái không yên ổn của tâm, được xem là một dẫn xuất của tham chấp, vốn theo đuổi các đối tượng dễ chịu và tác động như là một trở ngại cho định từ thiền.

Có ba khía cạnh trong định nghĩa này: (1) Đối tượng của nó là một thứ hấp dẫn và dễ chịu. (2) Khía cạnh chủ quan của nó là ở chỗ tâm quý vị không yên ổn và phân tán ra ngoài. Vì là một dẫn xuất của tham chấp, nó khởi tác lên đối tượng của mình với một ý tưởng thèm muốn. (3) Chức năng của nó là cản trở sự an định của tâm quý vị lên đối tượng của tâm.

Khi sự chú ý của quý vị hướng nội được giữ nguyên lên đối tượng của nó, thì trạo cử – tức là tính bám chấp vào sắc, thanh, và v.v... – kéo sự chú tâm của quý vị một cách không cưỡng được về hướng các đối tượng này và gây ra sự phân tán. Như được nói đến trong *Tuyên Nhập Tung* của Nguyệt Quan²:

Chỉ như người tập trung vào định từ thiền,
Hãy hướng sự chú tâm của mình đến đó lập đi lập lại.
Mối ràng buộc của phiền não kéo sự chú tâm của người
Một cách không cưỡng nổi bằng dây tham chấp vào các đối
tượng. [515]

Vấn: Phải chăng trạo cử là khi có sự phân tán trong đó các phiền não làm phân tâm quý vị ra khỏi đối tượng – hay, điều đó là khi có sự phân tán hướng đến các đối tượng đức hạnh khác?

¹BA114 AS, Fradhan 1950: 9.9-10, P5550: 239.5.3-4.

²BA115 *Desana-stava*, D1159: Ka 205b4-5.

Đáp: Trạo cử là một dẫn xuất của tham chấp, nên việc bị phân tâm bởi các phiền não khác thì không phải là trạo cử; mà đúng hơn đó là một tiến trình tinh thần của sự phân tâm thuộc về một trong hai mươi phiền não thứ cấp¹. Việc phân tâm hướng đến các đối tượng thiện đức có thể liên hệ đến một tâm thiện đức nào đó hay đến tiến trình tinh thần, cho nên không phải tất cả sự phân tâm đều là trạo cử.

Nhiều bản dịch nêu rằng hôn trầm (ཐྱིང་ལ) như là sự “chênh mảng” (ལྷམ་ལ), nhưng sự “chênh mảng” này không nên được phân tích như là ý nghĩa về sự chán nản hết sức (ལྷམ་ལ). Về định nghĩa đó, hầu hết các thiền giả trên các đỉnh tuyết sơn này dường như xem hôn trầm là một trạng thái thờ ơ của tâm mà nó lưu lại trên đối tượng thiền của tâm không có sự phân tán vào nơi nào khác nhưng chỉ thiếu sự rõ ràng thấu suốt. Điều này không đúng, vì sự thờ ơ được nói là nguyên nhân gây ra hôn trầm, vậy nên hai trạng thái khác nhau, như đề xuất của Liên Hoa Giới trong phần thứ nhì *Giai Trình Thiền*²:

¹BA116 Mô tả về hai mươi phiền não thứ cấp, xem Hopkins 1983: 261-66 và Rabten 1988: 61-67.

{Theo GS Hopkins, tên gọi là phiền não thứ cấp vì chúng gần gũi hay chúng là các bộ phận của phiền não gốc rễ (tức là tham, sân, si, kiêu, nghi và tà kiến). Có hai mươi phiền não thứ cấp lần lượt là: (1) hiểu chiến (karodha); (2) oán hận (upanāha); (3) giấu giếm (mrakṣha); (4) ác tâm (pradāsha); (5) ghen tỵ (irṣhyā); (6) keo kiệt (mātsarya); (7) lừa đảo (māyā); (8) giả tạo (shāṭhya); (9) kiêu mạn (mada); (10) gây hại (vihimsā); (11) không xấu hổ (āhrīkya); (12) không biết khó chịu (anapatrāpya); (13) thờ ơ (mê mờ) (styāna); (14) trạo cử (phẫn khích) (auddhatya); (15) bất tín (không có niềm tin) (āshraddhya); (16) lừa dối (kausidya); (17) không tận tâm (pramāda); (18) quên (thiếu chánh niệm) (muṣhitasmṛitā); (19) không tự quán kiểm (thiếu tỉnh giác) (asamprajanya); (20) phân tâm (vikṣhepa). *Meditation ở Emptiness*. P260. Jeffrey Hopkins. Wisdom. 1996}.

²BA117 Bk2,P5311: 33.2.1.

Nếu bị áp lực bởi thờ ơ và buồn ngủ, người thấy tâm mình trở nên lỏng lẻo, hay đang trong nguy cơ của hôn trầm...

Cũng vậy, *Kinh Giải Thâm Mật* có dạy¹:

Nếu có hôn trầm do sự thờ ơ và buồn ngủ, hay nếu người đang đau khổ bởi những phiền não thứ cấp nào đó trong trạng thái thiền sâu, thì đó là một trường hợp của sự phân tâm bên trong.

Điều này khẳng định rằng khi tâm quý vị trở nên lỏng lẻo do thờ ơ và buồn ngủ, đó chính là phân tán vào bên trong. Trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận*, ngài Vô Trước cũng bàn thảo về hôn trầm trong khuôn khổ của phiền não thứ cấp của sự phân tán, nhưng sự phân tán theo như ngài giải thích cũng có thể là công hạnh, không nhất thiết là phiền não.

Sau đó, Vô Trước nói về sự thờ ơ trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận*²:

Thờ ơ là gì? Một trạng thái bất khả dụng {không hữu ích} của tâm được phân lớp như là một dẫn xuất của ảo tưởng, nó tác động hỗ trợ cho tất cả các phiền não nguồn và các phiền não thứ cấp.

Vậy nên loại dẫn xuất này của ảo tưởng là sự nặng nề và bất khả dụng của tâm và thân. Trong *Vi Diệu Pháp Báo Luận*, Thế Thân dạy³: [516]

Thờ ơ là gì? Sự nặng nề của thân và sự nặng nề của tâm mà chúng là sự bất khả dụng của thân và sự bất khả dụng của tâm.

Hôn trầm nghĩa là cách nắm bắt của tâm quý vị lên đối tượng thiền chênh mảng và nó không nắm bắt được đối tượng một cách mạnh mẽ hay rắn chắc. Nên ngay cả khi có sự thấu suốt, nếu cách

¹BA118 Sn, Lamotte 1935:112; P774:17.4.7-8.

²BA119 AS, Pradhan 1975:9.8; P5550: 240.1.4.

³BA120 *Abhidharmakośa-bhāṣya* Shastri 1972:191; P5591:145.4.6.

tâm quý vị nắm bắt đối tượng không mạnh mẽ thì hôn trầm đã tham dự. Liên Hoa Giới dạy trong phần thứ nhì *Giai Trình Thiên*¹:

Khi tâm người không thấy đối tượng một cách rõ ràng – như một người mù bẩm sinh, hay một người bước vào chỗ tối tăm, hay như ai đó nhắm mắt – thì hãy nhận ra rằng tâm người đã trở nên hôn trầm.

Tôi chưa bao giờ thấy một trình bày rõ ràng về định nghĩa của hôn trầm trong các kinh luận cổ khác.

Hôn trầm có thể là đức hạnh hay trung tính về đạo đức, trong khi thờ ơ thì lại hoặc là một trở ngại tinh thần trung tính hay không đức hạnh và nó là một dẫn xuất chắc chắn từ ảo tưởng. Hơn thế nữa, các kinh văn cổ dạy rằng để loại trừ hôn trầm, quý vị phải đem vào tâm mình các đối tượng dễ chịu như là thân Phật, hay thiên lên ánh sáng để quý vị kích khởi tâm mình. Do đó, quý vị phải ngừng đối tượng khi nó trình hiện không rõ ràng, như thể bóng tối đang làm suy giảm tâm quý vị và quý vị phải đặt một sự chấm dứt lên chất lượng của sự chú tâm vốn đã trở nên yếu ớt. Quý vị cần cả một đối tượng thiên rõ ràng lẫn một cách thức chặt chẽ về việc nắm bắt đối tượng. Riêng một mình đối tượng sáng rõ hay riêng một mình sự thấu suốt về chủ thể thôi thì chưa đủ.

Thật dễ để nhận ra trạo cử, nhưng hôn trầm thì khó để lĩnh hội bởi vì nó không được nhận diện một cách rõ ràng trong các kinh luận thâm quyền cổ. Nó lại cũng rất quan trọng vì trong trường hợp này đó là một điểm chính yếu của việc hiểu lầm khi nói về sự tập trung không sai sót. Do đó, quý vị nên kinh nghiệm hôn trầm với một sự tinh thức nghiêm trì và trên cơ sở đó kiểm soát nó thật tốt và nhận diện nó theo như luận giảng của Liên Hoa Giới trong *Giai Trình Thiên*. [517]

(2') Phương pháp phát triển tinh thức để nhận biết hôn trầm và trạo cử

¹BA121 Bk2,P5311: 33.2.3-4.

Chỉ hiểu biết về hôn trầm và trạo cử thì không đủ; quý vị phải có khả năng phát triển tinh thức để phát hiện một cách chính xác mỗi khi hôn trầm hay trạo cử hiện diện trong khi thiền. Hơn thế nữa, bằng cách phát triển từng bước sự tỉnh thức mạnh mẽ, quý vị không chỉ phải phát triển tinh thức đủ để nhận ra hôn trầm và trạo cử ngay khi nó xảy ra, mà quý vị còn phải phát triển tinh thức nhằm thấy được chúng ngay khi chúng đang ở bên bờ của sự xuất hiện, trước khi chúng thật sự khởi lên. Điều này được trình bày theo các khẳng định của Liên Hoa Giới trong hai phần sau của *Giai Trình Thiền*¹

Nếu người thấy tâm mình lỏng lẻo, hay đang bị nguy cơ về hôn trầm ...

Và:

Người thấy tâm mình trở nên sôi động hay trong nguy cơ trở nên trạo cử

Khi nào quý vị chưa phát triển được một tinh thức như thế, thì quý vị không thể kết luận một cách chắc chắn rằng mình thiền không sai sót – không có hôn trầm và trạo cử – trong suốt một thời gian cho trước. Lý do là vì, không phát triển được một tinh thức mạnh mẽ, thì quý vị không thể đoan chắc liệu hôn trầm và trạo cử có xảy ra hay không. Tương tự, trong một đoạn văn bắt đầu với “Có một sự nhận biết về hôn trầm và trạo cử ...”, Ngài Di-lặc dạy trong *Trung Biên Phân Biệt Luận*² rằng quý vị cần tỉnh thức để nhận ra hôn trầm và trạo cử. Theo đó, nếu quý vị chưa phát triển tinh thức như là để ngăn ngừa mọi thất bại trong việc nhận ra sự hiện diện của hôn trầm hay trạo cử, thì ngay cả khi quý vị cố gắng thiền trong thời gian lâu dài, quý vị sẽ đánh mất thời giờ dưới ảnh hưởng của hôn trầm và trạo cử vi tế, tức là thất bại trong việc cảm nhận hôn trầm và trạo cử trong lúc chúng đang xảy ra.

¹BA122 Ibid., P5311: 33.2.4-5. Bk3, Tucci 1971: 9; D3917: Ki 59a5-6.

²BA123 *Madhyanta-vibhaga*: 4.5b, D4021: Phi 43a4-5.

Vấn: Làm thế nào để phát triển sự tỉnh thức này?

Đáp: Nguyên nhân quan trọng nhất của nó là tiến trình bảo lưu toàn tâm mà tôi đã giải thích bên trên¹. Nếu quý vị có thể phát triển sự toàn tâm liên tục, quý vị sẽ có thể tránh khỏi việc quên lửng đối tượng thiền và trở nên phân tán. Do đó, vì điều này ngăn chặn một thất bại về lâu dài trong việc cảm nhận sự có mặt của hôn trầm và trạo cử, nên quý vị có thể nhận ra hôn trầm và trạo cử một cách dễ dàng. Điều này sẽ hoàn toàn hiển nhiên nếu quý vị kiểm tra lại kinh nghiệm của chính mình về việc mất bao nhiêu lâu để nhận biết hôn trầm và trạo cử khi toàn tâm bị trục trặc và quý vị nhận biết chúng việc nhanh chóng như thế nào khi mà toàn tâm không bị hư hỏng. Về điều này, Tịch Thiên có dạy trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*²[518]

Khi toàn tâm trụ lại
Ở công của tâm người bảo vệ nó
Thì tỉnh thức sẽ xuất hiện

Và An Huệ khẳng định trong *Biện Trung Biên Luận Thích*³:

Mệnh đề, “Có sự nhận biết về hôn trầm và trạo cử bởi tỉnh thức nếu toàn tâm không bị sai sót”, cho thấy rằng toàn tâm, khi hoàn toàn hiện diện, thì sẽ kèm theo bằng sự tỉnh thức. Đó là lý do để nói rằng “nếu toàn tâm không bị sai sót ...”

Nguyên nhân sau đây của sự tỉnh thức thì khác biệt với phương cách để bảo lưu sự tỉnh thức. Tập trung tâm quý vị vào ảnh được hình dung hóa của một giác thể, v.v... hay tập trung lên một

¹BA124 LRCM: 506-08.

²BA125 BCA: 5.33a-c; P5272: 249.1.9.

³BA126 *Madhyanta-vibhaga-tika*, Yamaguchi 1934:175.9-11;
P5528:128.2.4.

phương diện chủ quan như là phẩm chất đơn thuần sáng tỏ và thấy biết của kinh nghiệm. Sau đó, trong khi quý vị đang ở trong toàn tâm như giảng giải bên trên, hãy giữ sự chú ý của quý vị vào đối tượng trong khi liên tục quán kiềm xem nó có bị phân tán nơi khác không. Hãy biết rằng đây là điều tối yếu cho việc bảo lưu sự tỉnh thức. Như ngài Tịch Thiên dạy trong *Nhập Bồ Đề Hành Luận*¹:

Hãy kiểm đi kiểm lại
Trạng thái thân và tâm
Chỉ tóm lược như thế
Là ý nghĩa để bảo dưỡng tỉnh thức

Do đó, bằng cách này quý vị phát triển tỉnh thức nhận thấy được hôn trầm và trạo cử khi chúng ở bên bờ của việc khởi hiện, trong khi với phương pháp để bảo lưu toàn tâm, quý vị ngăn chặn sự quên lãng mà qua đó sự chú tâm bị phân tán và trôi đi. Do vậy, quý vị phải phân biệt hai cách này một cách đúng đắn. Bằng không, nếu quý vị tu tập như hiện đang làm – kết hợp tất cả các nhận biết này mà không hiểu về sự khác nhau của chúng – thì tội e là sự tập trung hậu quả từ một nguyên nhân lẫn lộn sẽ tự nó trở thành rối tung. Do đó, thật quan trọng để có một phân tích chính xác về điều này trong sự phù hợp với mỗi một trong các kinh luận thẩm quyền chính, và sau đó quyết định nó trong việc tu tập của quý vị. Đừng đặt hy vọng của mình trong sự khẳng định nhẹ dạ, ngài Āryasūra² dạy trong *Ba-la-mật-đa Tập Luận*³:

Chỉ sử dụng tinh tấn, người sẽ kết thúc kiệt quệ. Nếu người tu tập với trợ giúp của trí huệ, người sẽ thành tựu kết quả to tát.
[519]

(b'')) Sử dụng phương thuốc trị sự thất bại trong việc nỗ lực loại trừ chúng ngay cả khi chúng được nhận biết.

¹BA127 BCA: 5.108; P5272: 250.3.6.

²Tên dịch nghĩa của Āryasūra là Thánh Dũng.

³BA128 PS: 1.15ab; P5340:17.4.8-17.5.1.

Như giải thích bên trên, quý vị phát triển toàn tâm và tinh thức rất mạnh thông qua việc sử dụng đúng đắn các phương pháp để bảo trì toàn tâm và tinh thức. Tinh thức sau đó có khả năng thấy biết ngay cả hôn trầm và trạo cử rất vi tế, nên không có vấn đề gì trong việc nhận biết sự xuất hiện của hôn trầm và trạo cử. Tuy nhiên, khi quý vị không nỗ lực để ngưng hai vấn nạn trên lập tức khi chúng khởi hiện, thì sự thỏa mãn hay thất bại trong việc tự dụng công sẽ cấu thành một vấn đề cực kỳ nghiêm trọng cho sự tập trung của quý vị. Bởi vì nếu quý vị tu tập theo kiểu này, tâm quý vị sẽ tạo ra các thói quen xấu và sau đó sẽ vô cùng khó để phát triển một sự tập trung không vướng vào hôn trầm và trạo cử. Do đó, để chữa trị một thất bại nhằm tự áp dụng cho mình trong việc xóa bỏ hôn trầm và trạo cử, thì hãy nuôi dưỡng sự chú tâm gọi là dụng công, hay nỗ lực.

Mục này có hai phần: (1) sự chú tâm và cách ngưng hôn trầm và trạo cử và (2) các nguyên nhân sâu xa của hôn trầm và trạo cử.

(1') Sự chú tâm và cách ngưng hôn trầm và trạo cử

Theo Vô Trước trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận*¹:

Chú tâm là gì? Đó là hoạt động tinh thần của việc dụng tâm người, có chức năng hướng tâm người đến thiện đức, bất thiện hay trung tính về đạo đức.

Đây là điều mà quý vị nên hiểu. Chẳng hạn, các mặt sắt bị buộc chuyển động dưới sức hút của một nam châm. Tương tự, tiến trình tinh thần của sự chú tâm dịch chuyển và kích thích tâm quý vị hướng tới thiện đức, bất thiện hay trung tính. Nên ở đây, tiến trình đó là sự chú tâm áp lên tâm thức quý vị để loại trừ hôn trầm hay trạo cử khi một trong chúng xảy ra.

Vấn: Sau khi ngài đánh thức tâm mình nhằm loại trừ hôn trầm và trạo cử, làm sao ngài ngưng được hôn trầm và trạo cử?

¹BA129 AS, Pradhan 1975:5-6; P5550: 238.3.4-5.

Đáp: Hôn trầm tinh thần liên can đến sự thu rút vào nội tâm quá mức, dẫn đến vượt khỏi cách thức quý vị nắm bắt đối tượng thiền; vì vậy quý vị nên hướng tâm mình đến những sự việc vui thích vốn khiến cho nó mở rộng hướng ngoại. [520] Đó nên là một thứ như một hình ảnh rất đẹp của đức Phật, không nên là thứ thật vui thích vì sẽ làm khởi lên phiền não. Hay hướng tâm đến một hình ảnh của ánh sáng, như là ánh mặt trời. Khi việc làm này quét sạch hôn trầm, hãy lập tức căng chặt cách mà quý vị nắm bắt đối tượng và giữ nó trong khi thiền. Như Liên Hoa Giới giải thích trong phần đầu của *Giai Trình Thiền*¹:

Làm thế nào? Khi người bị thờ ơ và buồn ngủ đánh bại, khi hiện diện sự thiếu sáng rõ trong việc nắm bắt đối tượng thiền của người và tâm người trở nên lỏng lẻo, thì hãy quán chiếu lên ý tưởng về ánh sáng hay gọi vào tâm mình những sự việc vui thích nhất, như là các phẩm chất của đức Phật. Xua tan hôn trầm bằng cách này và nắm chặt đối tượng thiền.

Trong tình huống này, đừng thiền lên một đối tượng làm quý vị hối tiếc hay buồn đau vì sự đau buồn làm cho tâm quý vị thu rút vào bên trong.

Khi quý vị mở rộng tâm mình bằng cách sử dụng trí huệ thấu suốt để phân tích một đối tượng mà quý vị lựa chọn thì điều này cũng ngưng được hôn trầm. *Ba-la-mật-đa Tập Luận* của Thánh Dũng dạy²:

Khi chênh mảng, hãy làm cho tâm người bị kích thích và được cảm hứng.
Bằng phẩm hạnh của năng lực về việc nỗ lực đạt tuệ giác.

Do đó, hôn trầm hay chênh mảng là như sau. Trạng thái tâm mà hai thuật ngữ này diễn tả: gọi là “hôn trầm” vì hiện diện một sự

¹BA130 Bkl, Tucci 1986:206; P5310: 25.3.5-6.

²BA131 PS: 5.13ab; P5340:16.2.1-2.

suy giảm trong cách mà quý vị nắm bắt đối tượng thiền. Gọi là “chênh mảng” vì hiện diện một sự thu rút nội tâm quá mức. Quý vị chống lại nó bằng việc kích thích cách mà quý vị nắm bắt đối tượng và bằng việc làm cho đối tượng thiền mở rộng ra, vậy nên để mở rộng tâm quý vị, Thanh Biện khẳng định trong *Trung Đạo Tâm Luận*¹:

Trong trường hợp chênh mảng, hãy mở rộng tâm mình
Qua việc thiền lên một đối tượng bao quát.

Và:

Xa hơn, trong trường hợp chênh mảng, hãy tự hứng khởi mình
Bằng việc tuân theo các lợi ích của tinh tấn.

Cũng thế, Tịch Thiên trong *Tập Bồ-tát Học Luận (śikṣā-samuccaya)*²: “Nếu tâm người trở nên chênh mảng, hãy tự hứng khởi cho mình bằng việc nuôi dưỡng hoan hỷ”. Các học giả lớn và những người tinh thông đều đồng ý về vấn đề này.

Vậy nên đây là cách quan trọng nhất để chữa trị dứt hôn trầm: Khi quý vị quán chiếu lên các phẩm chất tốt đẹp của những sự việc như là Tam Bảo, các lợi ích của tâm giác ngộ và tầm quan trọng to tát của việc đạt đến hỷ lạc³, nó sẽ có một hiệu ứng làm hứng khởi tâm quý vị, giống như gáo nước lạnh tạt vào mặt người buồn ngủ. [521] Điều này phụ thuộc vào kinh nghiệm sẵn có của quý vị về thiền quán phân biệt lên các đề tài lợi ích này.

Nếu quý vị phát triển một phương thuốc trị việc tạo thành thói quen cho các nguyên do của hôn trầm – đặc biệt là chênh mảng, buồn ngủ và điều nào dẫn tới hai thứ này mà qua đó tâm quý vị rơi vào khía cạnh u tối – thì hôn trầm là kết quả từ các nguyên do

¹BA132. *Madhyamaka-hṛdaya-karika*, D3855: Dza 4a7.

²BA133. *Śikṣāsamuccaya*, Vaidya 1961b: 112.24; D3940: Khi 114a6.

³BA134. Về Tam Bảo, Xem LRCM: 131-158 (*Great Treatise* 2000:177-207); leisure, LRCM; 77-86 (*Great Treatise* 2000:117-28); tinh thần của LRCM: 283-340.

đó sẽ không nảy sinh hay, nếu đã nảy sinh, thì sẽ ngừng lại. Theo đây, Vô Trước trong *Thanh Văn Địa* có nói đến những hành động như là đi tản bộ; giữ một bức ảnh sáng trong tâm và tự làm thân thuộc với bức ảnh lập đi lập lại nhiều lần; bám giữ sự hồi tưởng đến một trong sáu phạm trù: Phật, Pháp, Tăng, giới luật, bố thí và các giác thể¹; kích khởi tâm người bằng phương tiện về các đối tượng thiền gây nhiều cảm hứng khác; đọc tụng lại các giáo pháp bàn về các sai sót của thờ ơ và buồn ngủ; nhìn chăm chú vào các hướng khác nhau và nhìn lên trăng hay sao; và rửa mặt bằng nước. Cũng thế, nếu hôn trầm rất nhẹ và chỉ xảy ra ít, thì hãy căng chặt thêm sự nắm bắt của quý vị vào đối tượng và việc thiền liên tục; nhưng nếu hôn trầm nặng và có vẻ xảy đến nhiều lần, hãy ngưng việc nuôi dưỡng sự tập trung, xóa sạch hôn trầm bằng bất kỳ phương thuốc nào kể trên và sau đó tiếp tục việc thiền của quý vị. Dẫn cho đối tượng thiền dẫn tới việc hướng tâm quý vị vào bên trong hay bên ngoài, nếu đối tượng đó không rõ ràng và quý vị cảm nhận sự u tối – dù ít hay nhiều – làm suy giảm tâm quý vị, thì nó sẽ khó để cắt bỏ hôn trầm nếu quý vị tiếp tục thiền mà không loại trừ nó. Do đó, như là một phương thuốc cho nó, hãy thiền lập đi lập lại lên sự trình hiện của ánh sáng. *Thanh Văn Địa* của Vô Trước khẳng định²:

Nuôi dưỡng định và tuệ một cách đúng đắn, với một tâm thức sáng và chiếu rọi, một tâm thức của ánh sáng thấu suốt, không u tối. Trên đường đến định và tuệ, hãy thiền lên việc cảm thọ sự chiếu sáng theo cách này. [522] Nếu người làm thế, thì ngay cả khi sự chú ý của người lên một đối tượng thiền bắt đầu mờ đục và sự chiếu sáng nhạt dần, thì nhân và duyên từ việc tự quen thuộc của người với việc thiền cách đó sẽ làm rõ sự chú tâm của người vào đối tượng thiền và dẫn đến chiếu sáng mạnh mẽ. Nếu có sự rõ ràng và chiếu sáng mạnh mẽ ngay từ ban đầu, thì sau này sự rõ ràng và chiếu sáng sẽ càng trở nên rực rỡ hơn.

¹BA135. Về một mô tả của 6 phạm trù này xem Conze 1990: 551-53.

²BA136. Śbh Wayman 1978: 448 n. 100; cf. Shukla 1973: 421-22; P5537:111.3.3-6.

Vì ngài dạy rằng quý vị nên nuôi dưỡng sự chiếu sáng ngay cả khi đối tượng thiền rõ ràng từ đầu, thì toàn bộ điều này càng đúng khi đối tượng đó trở nên không rõ ràng. Vô Trước còn mô tả cách để giữ biểu hiện của sự chiếu sáng trong thiền¹:

Hãy lưu giữ trong thiền biểu hiện của sự chiếu sáng từ ánh sáng của một ngọn đèn dầu, ánh sáng của một đống lửa, hay từ vàng thái dương.

Hãy thiền lên biểu hiện của sự chiếu sáng không chỉ trong lúc nuôi dưỡng tập trung mà cả trong các dịp khác.

Trong trường hợp trạo cử, đến từ tham chấp, sự chú tâm của quý vị theo đuổi các đối tượng như là sắc tướng và âm thanh; nên để đối trị với nó, hãy đem vào tâm các sự việc làm thức tỉnh khỏi ảo tưởng khiến cho sự chú tâm của quý vị hướng vào bên trong. Ngay khi điều này làm lắng dịu trạo cử, hãy ổn định tâm quý vị lên đối tượng thiền từ trước đó. Trong phần đầu tiên của *Giai Trình Thiền*, Liên Hoa Giới dạy²:

Khi người thấy tâm mình thỉnh thoảng trở nên nao động như là việc nhớ lại các sự kiện nhộn nhịp trước đây, chơi bời, v.v..., hãy làm bình lặng trạo cử này bằng cách đem vào tâm trí những sự việc làm thức tỉnh khỏi ảo tưởng, như là sự vô thường. Sau đó cố gắng xúc tiến lên đối tượng thiền mà không để cho tâm người dính dấp vào vận động.

Và Thanh Biện có dạy trong *Trung Đạo Tâm Luận*³:

¹BA137 Ibid., Wayman 1978: 448 n. 101; P5537:100.1.8 về các bàn luận xa hơn của thuật ngữ "sign" (निमित्त, nimitta) mà được xem là đặc tính mẫu chốt của một hiện tượng bởi đó nó được bám chấp theo khái niệm, Xem Vajirañāṇa 1975: 31-34 and Conze 1990:11-12.

²BA138 Bkl, Tucci 1986: 206-07; P5310: 25.3.6-7.

³BA139 *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* D3855: Dza 4a6-7.

Làm bình lặng các háo hức qua việc nghĩ suy
Đến vô thường và v.v...¹

Và²:

Kéo tâm người ra khỏi phân tán bằng việc lưu ý đến
Các sai sót của những đối tượng gây phân tâm

Cũng thế, Tịch Thiên khẳng định trong *Tập Bồ-tát Học Luận*³
“Nếu trạo cử xảy đến, hãy bình lặng nó và ổn định sự chú tâm của
người”. [523]

Vậy nên, nếu trạo cử rất mạnh mẽ và kéo dài khởi hiện, thì quan
trọng là quý vị thả lỏng thiền trong một thời gian và nuôi dưỡng
ý tưởng về sự tinh ngộ, hơn là cố gắng kéo tâm quý vị và hướng
nó về đối tượng thiền mỗi khi trở nên phân tán. Đối với trạo cử
vốn không nổi trội nhiều, nên hãy hướng sự chú tâm bị phân tán
lại, và cố định sự chú tâm của quý vị lên đối tượng thiền. Điều
này từ khẳng định của Thánh Dũng trong *Ba-la-mật-đa Tập
Luận*⁴:

Khi tâm người trở nên trạo cử hãy dừng sự quấy rối này
Bằng việc bình lặng nó và ổn định sự chú tâm của người

Và những bài luận của Vô Trước về các Địa giảng rằng đoạn kinh
văn “người tập trung tâm mình”, là nói đến một phương thuốc trị
trạo cử.

¹Từ vân vân này hàm chỉ nhiều yếu tố đã nói đến trong phần trước của
lamrim như đời sống vô thường, nghiệp và các quả của nó, buồn đau
và thống khổ của Luân hồi, bản chất bất tịnh của tất cả các pháp này,
.... Sopa.Vol4.Kindle Loc2468-2469.

²BA140 Ibid., D3855: Dza 4a7.

³BA141 *Sikṣāsamuccaya* Vaidya 1961b: 112.24; D3940: Khi 114a6-7.

⁴BA142 PS: 5.13cd; P5340: 16.2.2.

Nói chung, nếu tâm bị trạo cử, quý vị nên tập trung lên đối tượng thiền, trong khi nếu tâm bị hôn trầm quý vị nên nghĩ đến một đối tượng đầy hỷ lạc. *Thanh Văn Địa* của Vô Trước viết¹:

Do vậy, một khi tâm người đã trở nên thu vào bên trong và người thấy có sự chênh mảng hay nguy cơ của chênh mảng, hãy bảo dưỡng và làm hoan hỷ tâm mình bằng cách nghĩ về những sự việc gây cảm hứng bất kỳ. Đây là việc bảo dưỡng tâm người. Làm thế nào để ổn định tâm người? Trong khi bảo dưỡng, khi người để ý thấy tâm mình bị kích động hay có nguy cơ của trạo cử, hãy thu tâm vào bên trong và ổn định trong một sự an định thân nhiên.

Khi tâm bị trạo cử, đừng nghĩ đến các đối tượng hỷ lạc và hứng thú vì điều này sẽ gây cho tâm quý vị bị phân tán ra ngoài.

(2''))Các nguyên nhân tiềm tàng của hôn trầm và trạo cử

Trong *Du-già Hành Địa Luận* của Vô Trước dạy²:

Các dấu hiệu của hôn trầm là gì? Việc không kiềm chế được các cơ quan cảm xúc; không ăn uống điều độ; không nỗ lực tu tập mà lại ngủ trong các phiên sớm và trễ hơn của buổi tối; hiện đang thiếu tỉnh thức; hành xử lừa dối; ngủ quá; không có kỹ năng; biếng nhác về: các sở nguyện, tinh tấn, chú tâm và quán chiếu; chỉ để một phần chú ý đến định mà không tự tập thuần thực với định cũng như là tinh luyện nó; để tâm người lưu lại trong u tối; và không hoan hỷ trong việc tập trung lên đối tượng thiền. [524]

Ở đây, “các dấu hiệu của hôn trầm” nên được hiểu như là các nguyên nhân của hôn trầm. “Biếng nhác” dụng công lên các việc

¹BA143 Śbh P5537: 92.5.3-6.

²BA144 *yogā-caryā-bhūmi* (*Sa'i dngos gzhi*), P5536: 273.2.4-7.

ting tấn, chú tâm và quán chiếu cũng như là các sở nguyện. Cùng một bản luận dạy rằng¹:

Các dấu hiệu của trạo cử là gì? Gồm bốn điểm đầu tiên nêu trong danh mục các dấu hiệu của hôn trầm bên trên – không kiềm chế được các cơ quan cảm xúc v.v...; ứng xử tham chấp; có cung cách ôn ào; thiếu một cảm xúc về sự tỉnh ngộ; không có kỹ năng; có một ý tưởng *bám chấp lớn* vào *sở nguyện* của người, v.v...; thất bại trong việc tự làm cho thuần thực sự tỉnh tấn; thiên trong cách thức không cân bằng thiếu tinh luyện sự lĩnh hội của người về đối tượng thiền; và bị phân tán bởi nhiều loại chủ đề kích động như là các ý tưởng về các thân quyền.

“Các dấu hiệu của trạo cử” là các nguyên do của trạo cử. “Bám chấp lớn” là một tinh thần đặt lên một đối tượng vui sướng quá mức. “Sở nguyện, v.v...” nói đến bốn phạm trù [sở nguyện, tỉnh tấn, chú tâm và quán chiếu] đã được giải thích trước đây.

Do đó, bốn thực hành để kiềm chế các cơ quan cảm xúc vốn đã được bàn đến trước đây trong phần luyện tập giữa các buổi thiền² là điều đầu tiên quan trọng cho việc ngưng cả hôn trầm lẫn trạo cử. Hơn thế nữa, nếu quý vị nhận biết các nguyên nhân ấy và cố gắng ngừng chúng thì điều này dĩ nhiên rất lợi ích cho việc làm gián đoạn hôn trầm và trạo cử. Bởi thế, hãy sử dụng tinh thức để cảnh báo ngay cả hôn trầm và trạo cử vi tế. Bằng mọi cách khả dĩ, quý vị nên ngưng hôn trầm và trạo cử, không khoan nhượng chúng trong mọi hình thức. *Trung Biên Phân Biệt Luận* của Di-lặc dạy rằng thất bại trong việc thực hiện điều này là một sai sót của sự tập trung được gọi là “bất dụng công”. [525]

Một số người dần dà lại chịu thua, vì nghĩ rằng: “Trạo cử và phân tán nhẹ còn dai dẳng ngay cả khi tôi cắt bỏ chúng ngay từ đầu, nên tôi sẽ không cắt bỏ chúng nữa”. Hay khi hôn trầm và trạo cử

¹BA145 Ibid., P5536: 273.2.7-273.3.2.

²BA146 LRCM: 61-69 (*Great Treatise* 2000:101-08) Bốn phạm trù này là để kiềm chế các cơ quan thụ cảm tác động bằng tinh thức, ăn uống đúng, và sau cùng là cách tu tập cần mẫn và cách hành xử đúng đắn vào lúc ngủ.

không mạnh mẽ và không dai dẳng trong các chu kỳ lâu dài, họ có thể nghĩ là “Vì chúng yếu và tồn tại trong khoảnh khắc, mình không tích lũy các nghiệp chướng. Nên mình không cần phải cất bỏ chúng”. Những ai nghĩ theo cách này và thất bại trong việc tự dụng công cho mình để loại trừ các chướng ngại đã không biết cách thức đúng đắn để thành tựu tập trung tinh thần, nhưng lại làm ra vẻ họ đạt được. Họ đánh lừa những ai khát vọng để có sự tập trung, vì tiếp cận của họ đặt họ ra ngoài truyền thống của các phương tiện nhằm đạt đến tập trung được trải ra bởi các bậc thầy như là tôn giả Di-lặc.

Ngoài ra, trong khuôn khổ của việc chống lại hôn trầm và trạo cử, từ ban đầu quý vị sẽ hầu như thường bị gián đoạn bởi trạo cử và phân tán, vậy nên hãy gắng sức loại trừ chúng. Nếu qua thực hành điều này, quý vị ngưng được trạo cử và phân tán mức thô, thì quý vị sẽ có được một chút an định; vào điểm này, hãy nỗ lực để đề phòng hôn trầm. Nếu quý vị đề phòng hôn trầm với một nhận thức cao, thì trạo cử – vi tế hơn trước có thể lại làm gián đoạn sự an định của quý vị. Cho nên hãy cố gắng để loại trừ điều này; nếu quý vị ngưng được nó, thì sự an định sẽ tăng cường hơn. Sau đó hôn trầm sẽ lại phát khởi, vậy nên hãy cố giải trừ hôn trầm.

Tổng kết, hãy thu rút tâm quý vị khỏi tán mạn và trạo cử, giữ cố định lên đối tượng thiền một cách nội tâm và tìm kiếm an định. Mỗi lần an định xuất hiện, hãy đề phòng cẩn thận chống lại hôn trầm và đem lại một cường độ mạnh mẽ. Quý vị sẽ thành tựu tập trung không sai sót qua việc luân phiên giữa hai tính trạng này. Đừng trông đợi thành tựu an định chỉ qua phương tiện của sự đầu suốt mà thiếu sự mạnh mẽ đi theo với một cách thức mãnh liệt của việc nắm bắt đối tượng.

(2)) Làm gì khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện

Qua việc liên tục thiền sau khi đã loại trừ ngay cả hôn trầm và trạo cử vi tế, như đã giảng giải trên, tâm quý vị sẽ bước vào trạng thái cân bằng không còn bị mất thăng bằng bởi cả hôn trầm và trạo cử. [526] Tại thời điểm này, tự mình dụng công hay gắng sức sẽ là một sai sót về tập trung, vậy nên hãy nuôi dưỡng bình lặng

{tịnh xả}¹ như là một phương thuốc cho việc này. Liên Hoa Giới dạy trong phần thứ nhì *Giai Trình Thiên*²:

Khi hôn trầm và trạo cử không còn và người thấy sự chú tâm của mình lưu lại trong bình thản trên đối tượng thiền, hãy thả lỏng nỗ lực của người và giữ nguyên {trụ lại} trong bình lặng, sau đó giữ nguyên trong cách này bao lâu tùy người.

Vấn: Làm sao lại có thể như vậy khi việc dụng công cho chính Ngài, hay việc tạo ra một nỗ lực lại trở thành một vấn đề?

Đáp: Qua thiền, tức là qua việc chuyển sự chú ý vào bên trong khi tâm quý vị trạo cử và kích khởi nó khi tâm quý vị bị hôn trầm, quý vị đạt được tin tưởng rằng hôn trầm và trạo cử sẽ không xảy ra trong suốt thời gian của mỗi buổi thiền thuận tiện. Vào lúc này quý vị vẫn rất cảnh giác với hôn trầm và trạo cử, như là lúc đầu. Bảo lưu việc [cảnh giác] này sẽ có vấn đề. Tâm quý vị sẽ trở nên phân tán, nên vào lúc đó quý vị phải biết thả lỏng, như khẳng định của Liên Hoa Giới trong phần thứ nhì và thứ ba *Giai Trình Thiên*³ “Nếu người tự nỗ lực khi tâm mình đã nhập vào thế cân bằng thì tâm người sẽ bị phân tán”. Điều này kéo theo việc thả lỏng nỗ lực, nhưng đừng hy sinh sức mạnh của cách mà quý vị nắm bắt đối tượng của mình.

Do vậy, sự nuôi dưỡng bình lặng này không phải được thi hành mỗi khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện mà là một khi quý vị đã giảm thiểu được áp lực của hôn trầm và trạo cử; vì nếu quý vị không làm thế, thì sẽ không có bình lặng.

Vấn: Đây là loại bình lặng {tịnh xả} gì?

¹Khi các chướng ngại đã không còn, thì việc áp dụng các phương thuốc cho các trở ngại này là sai trong sự tập trung. Khi tâm quya vị đang trong cân bằng hãy ở nguyên đó. Sopa.Vol4.Kindle Loc2572-2573.

²BA147 Bk2, P5311: 33.2.6-7.

³BA148 Ibid., P5311: 34.3.3. Bk3, Tucci 1971: 11; D3917: Ki 60a2-3.

Đáp: Nói chung có ba loại bình lặng¹ được thuyết giảng: (1) cảm giác vô tư lự, (2) sự dung xả là một trong tứ vô lượng tâm và (3) sự bình lặng tương ứng với sự dụng công. Đây là sự bình lặng tương ứng với dụng công. Bản chất của nó được hiểu theo đoạn văn của Vô Trước trong *Thanh Văn Địa*² [527]

Bình lặng là gì? Khi tâm người đi theo đối tượng thiền liên hệ với định và tuệ, nó tập trung với sự bình thản an ổn, một xúc tiến tinh thần tự động, một ý tưởng của tinh thần hoàn thiện, không có nỗ lực tinh thần hoạt động sau khi trở nên khả dụng và một tinh thần cân bằng thoát khỏi các khổ đau.

Khi quý vị thành tựu bình lặng như thế – trong những dịp hôn trầm và trạo cử không có mặt lúc quý vị nuôi dưỡng sự tập trung – thì hãy lưu lại với sự bình lặng này và hãy đặt tâm an nghỉ mà không sử dụng nỗ lực mạnh mẽ. Các biểu hiện của loại chú tâm này được mô tả trong cùng một bản luận³:

Các biểu hiện của bình lặng là gì? Đối tượng thiền đặt trước tâm người trong bình lặng; tâm người không tràn ngập tinh tấn quá mức với sự chú trọng lên đối tượng thiền.

Thời điểm để nuôi dưỡng bình lặng cũng được đề ra trong bài luận đó⁴:

Khi nào là lúc cho bình lặng? Trong nội dung của định và tuệ khi tâm quý vị không còn hôn trầm và trạo cử.

¹BA149 Trong khuôn khổ của định thuật ngữ *btangsnyoms* là “sự bình lặng” nhưng trong bối cảnh của cảm xúc và tứ vô lượng tâm thì nó được dịch là “xả bỏ”. Tứ vô lượng tâm là từ, bi, hỷ, xả. về chi tiết bàn thảo xem Vajirañāṇa và Ñāṇamoli 1991: 288-319.

²BA150 *Śbh*, Wayman 1961:117-118; P5537:105.5.3-6.

³BA151 *Ibid.*, Wayman 1961:118; P5537:105.5.6-7.

⁴BA152 *Ibid.*, Wayman 1961:118; P5537:105.5.7.

Các giải thích bên trên về phương pháp phát triển sự tập trung không sai sót đều tương ứng với giáo pháp của tôn giả Di-lặc trong *Trung Biên Phân Biệt Luận*¹:

Lưu lại với tinh tấn,
Tâm người giờ khả dụng và người thành tựu mọi mục tiêu
Đây là quả của việc xóa tan năm sai lạc
Và dựa trên tám liều trị tâm
Năm sai lạc là biếng lười,
Quên cả nhiều giáo huấn,
Hôn trầm và trạo cử
Bất dụng công và dụng công
Tám liều thuốc là cơ sở [ước nguyện] mà [tinh tấn] dựa vào
Nhân [tin tưởng], quả [nhu hoạt]
Không lãng quên đối tượng thiền
Nhận biết ngay hôn trầm và trạo cử
Dụng công để khử trừ chúng
Và thân nhiên định tâm khi đã chế ngự được chúng

Trong các câu kệ trên thì “Lưu lại với” là việc giữ gìn hiệu quả của tinh tấn cho lợi ích của việc loại trừ các duyên không thuận lợi. Với điều này, một sự tập trung mà trong đó tâm khả dụng của quý vị phát khởi. Hơn thế nữa, vì đây là nền tảng hay cơ sở của các năng lực siêu việt vốn thành tựu tất cả các mục tiêu – toàn trí và v.v... – nên quý vị đạt đến tất cả các mục tiêu.

Làm gì để phát triển sự tập trung như thế? [528] Nó phát triển như là kết quả của việc áp dụng tám liều thuốc trị nhằm xóa bỏ năm sai lạc. Các sai lạc này là: vào thời điểm chuẩn bị: {1} *biếng nhác* là một sai sót vì quý vị không tự dụng công vào tập trung. Khi quý vị đang tiến hành tập trung, {2} *quên lửng* các giáo huấn là sai sót vì quý vị quên đối tượng mà theo đó quý vị được chỉ dạy để thiền, tâm quý vị không được đặt trong cân bằng lên đối tượng thiền. Khi nó được đặt lên thiền cân bằng, thì {3} *hôn trầm và trạo cử* là sai sót vì chúng làm tâm quý vị bất khả dụng. Khi hôn

¹BA153 *Madhyānta-vibhāga*, D4021: Phi 43a3-5.

trầm và trạo cử xảy đến, thiếu nỗ lực [4] *phi dụng công*] là sai sót vì nó không chế ngự được cả hai. Khi hôn trầm và trạo cử không hiện diện, thì sai sót là sự chủ tâm [5] *dụng công*. Liên Hoa Giới chỉ ra trong phần thứ ba *Giai Trình Thiền* rằng có năm sai sót nếu hôn trầm và trạo cử được xem như một, có sáu nếu chúng được liệt kê riêng lẻ.

Trong số tám phương thuốc chữa cho những sai sót đó, có bốn phương thuốc cho sự biếng nhác – vững tin, mong mỏi, nỗ lực và tỉnh thức. Sau đến các phương thuốc trị quên lũng, hôn trầm và trạo cử, bất dụng công và dụng công một cách tương ứng là toàn tâm, tỉnh thức để nhận biết hôn trầm và trạo cử, chủ tâm để dụng công và thân nhiên xác lập bình lặng. Tôi đã giải thích chi tiết bên trên¹.

Đây là các giáo pháp tinh túy nhất để thành tựu định. Chúng được đề xuất trong cả 3 phần *Giai Trình Thiền* của đại sư Liên Hoa Giới cũng như trong các trình bày của nhiều học giả Ấn-độ lớn về việc thành tựu tập trung tinh thần. Chúng cũng được giải thích trong luận bàn về việc thành tựu định của Atisa trong bản *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* của chính ngài. Các thiện xảo sư trước đó về giai trình của đạo pháp cũng đã truyền đạt các ý kiến sơ lược về các điểm này, nhưng những người mong ước nuôi dưỡng thiền định chưa hiểu cách thức để tiến hành. Do đó, tôi mới trình bày ra chi tiết.

Toàn tâm và tỉnh thức xóa tan hôn trầm và trạo cử từ sự tập trung nhất tâm của quý vị là một chủ đề chung cho tất cả các giáo huấn cá nhân về pháp tu tập này. [529] Vậy nên đừng nghĩ rằng: “Đây là giáo pháp dành riêng cho các Luận thừa², nhưng nó không cần thiết cho Mật Chú thừa”. Nó cũng dùng chung cho cả Mật Chú thừa, vì việc này cũng đã được khẳng định trong các *Mật Điển*

¹ BA154 Bốn sai sót đầu được giải thích trong LRCM: 489-504; toàn tâm và tỉnh thức trong LRCM: 505-512; dụng công, LRCM: 515-525; bất dụng công, LRCM: 525-529

²BA155 “Các luận thừa” (མཚན་ཉིད་ཀྱི་ཐུགས་ལུ་) là các Ba-la-mật-đa thừa {Kinh thừa hay Hiển thừa}.

Du-già Tối Thượng. Chương hai trong phần đầu của tuyệt phẩm *Hợp Nghi Mật Điển*¹ nói rằng:

Sự tập trung về việc ước nguyện, nền tảng của các khả năng siêu việt liên hệ đến sự dụng công chữa trị, dựa vào nơi trú cô liêu; dựa trên sự thoát khỏi tham chấp; và dựa trên sự diệt độ. Có sự chuyển hóa xuyên suốt bằng ý nghĩa của việc giải trừ đúng đắn. Với ước nguyện này, quý vị thiên không bị chểnh mảng quá nhiều hay phân khích quá nhiều ...

Nó cũng mô tả ba sự tập trung về tinh tấn, về quán chiếu và về tâm theo cùng một cách. Sự tập trung khả dụng, như đã giải thích, là cơ sở để đạt đến các phẩm chất như là các khả năng siêu việt. Do đó, vì nó như là một nền tảng, nên được gọi là nền tảng của các khả năng siêu việt. Các luận văn như là *Biện Trung Biên Luận Thích* của An Huệ giải thích rằng có bốn lộ trình để đạt đến điều này: (1) thành tựu nó qua nguyện ước mãnh liệt (2) thành tựu nó qua tinh tấn kéo dài, (3) thành tựu u tập trung tinh thần qua việc kiểm soát phân biệt {phân tích quán chiếu} về đối tượng thiên – ba lộ trình đầu này lần lượt gọi là tập trung nguyện ước, tập trung tinh tấn và tập trung quán chiếu – và (4) thành tựu nhất tâm dựa trên sự hiện hữu trong tâm quý vị những hạt giống của sự tập trung trước đó; điều này gọi là tập trung tinh thần. “Chểnh mảng quá nhiều” là sự thả lỏng quá mức và “phân khích quá nhiều” là sự căng chặt quá mức. Điểm chính ở đây là quý vị nên bảo lưu thiên sao cho không có hai sự quá mức này.

¹BA156 *Saṃpuṭi-nāma-mahā-tantra* D381: Ga 76b3-77a1.

Chương 5: Thành Tựu Định

((2'') Những giai đoạn trong đó các trạng thái tâm phát triển

- (a) Những giai đoạn thực tế trong đó các trạng thái tâm phát triển
- (b) Tiến trình thành tựu chúng với sáu năng lực
- (c) Làm cách nào bốn định tâm liên can đến việc này

(c') Ước lượng về sự nuôi dưỡng thành công của định

(1') Một trình bày về việc phân chia đường biên giữa việc hoàn tất và chưa hoàn tất định từ thiền

- (a'') Một trình bày về ý nghĩa thực thụ
- (b'') Các dấu hiệu liên quan đến sự định tâm và giải trừ các lo ngại



(2'') Những giai đoạn trong đó các trạng thái tâm phát triển

Phần này có 3 mục:

1. Những giai đoạn thực tế trong đó các trạng thái tâm phát triển
2. Tiến trình thành tựu chúng với sáu năng lực
3. Làm cách nào bốn định tâm liên can đến việc này

(a) Những giai đoạn thực tế trong đó các trạng thái tâm phát triển

Có chín trạng thái tâm:

1. *Phối trí tinh thần*: [530] Điều này dẫn tới việc rút hoàn toàn sự chú tâm của quý vị khỏi tất cả các đối tượng bên ngoài và hướng nó vào bên trong lên đối tượng thiền. Di-lặc khẳng định trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm*

*Luận*¹: “Sau khi người đã hướng sự định tâm của mình lên đối tượng thiền ...”

2. *Phối trí liên tục*: Sự định tâm của quý vị ban đầu được hướng tới đối tượng thiền không tản mác nơi khác, chỉ liên tục đặt lên đối tượng thiền. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy: “Sự liên tục của nó thì không bị phân tán”
3. *Phối trí đắp vá*: Nếu sự định tâm của quý vị bị kéo lạc khỏi toàn tâm và bị phân tán ra ngoài, quý vị nhận biết điều này và lại chỉnh sửa nó trở lại đối tượng thiền. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy: Lập tức nhìn ra sự phân tán, đắp vá nó trở lại”.
4. *Phối trí thân cận* : Phần thứ nhất trong *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới chú giải rằng với trạng thái tâm trước, quý vị nhận thấy sự phân tán và loại trừ nó; với trạng thái tinh thần này quý vị đã loại bỏ xong sự phân tán và bằng nỗ lực đặt sự định tâm của mình lên đối tượng thiền². Ngài Bảo Sinh Tịnh có khẳng định trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huấn Giáo Luận* rằng sự chú tâm của quý vị, vốn bởi bản năng có xu hướng mở rộng, được thu rút và tinh chỉnh lặp đi lặp lại, xác lập nên khả năng bền vững hơn nữa³. Điều này tương ứng với mệnh đề [trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận*]: “Kẻ khôn ngoan thu rút sự chú tâm của mình vào bên trong các mức độ cao hơn trước”. *Thanh Văn Địa* của Vô Trước giải thích rằng trước tiên toàn tâm được áp dụng và sự định tâm của quý vị không tản lạc ra ngoài⁴. Khi áp lực của toàn tâm phát triển, sự quên lửng không tạo nên sự phân tán ra ngoài.
5. *Thuần hóa*: Qua việc quán chiếu lên các ưu thế của sự tập trung tinh thần, quý vị tạo hoan hỷ trong sự tập trung. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy: “Sau đó, vì quý vị

¹ BA157 Điều này và trích dẫn tiếp theo là từ MSA: 14.11-14; P5521:10.5.3-5

² BA158 BAK1, Tucci 1986: 207; P5310: 25.4.4-5

³ BA159 *Prajñāpāramitopadeśa*, P5579: 246.4.4-5

⁴BA160 Điều này và các trích dẫn tiếp theo từ Śbh , P5537:100.3.8-100.5.5.

thấy được các ưu thế, tâm mình được thuần hóa trong sự tập trung tinh thần”. *Thanh Văn Địa* giải thích rằng nếu tâm quý vị bị phân tán bởi các biểu tượng về điều nào đó trong năm đối tượng thụ cảm về sắc, thanh và v.v..., của tam độc [tham, sân và si], hay của một nam giới hay nữ giới, thì quý vị hãy xem mười biểu tượng này như là các bất lợi từ ban đầu và đừng để chúng phân tâm quý vị.

6. *Bình lặng*: Với việc chú trọng sự phân tán như là một sai sót, quý vị chế ngự điều không ưa chuộng để thiền. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy: “Vì người thấy được các sai sót của sự phân tán, người chế ngự điều không ưa thích để thiền [531] *Thanh Văn Địa* khẳng định rằng nếu sự chú tâm của quý vị bị quấy nhiễu bởi các ý tưởng như là việc lo lắng về các đối tượng xúc cảm và về các phiền não thứ cấp chẳng hạn như các trở ngại dính dáng đến sự thu hút vào các giác quan, thì từ đầu quý vị hãy xem các điều này như là sự bất lợi, đừng cho phép sự chú tâm của quý vị bị lôi cuốn vào các ý tưởng của mình và vào các phiền não thứ cấp.
7. *Bình lặng hoàn toàn*: Điều này dẫn đến sự bình lặng vì tể khỏi sự xuất hiện của tham chấp, u uất, thờ ơ, buồn ngủ, v.v... *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* dạy: “Ngay khi tham chấp, u uất, v.v... phát khởi, thì chúng bị bình lặng xuống”. *Thanh Văn Địa* giảng rằng nếu các ý tưởng và các phiền não thứ cấp đề cập trên khởi hiện như là kết quả của việc lãng quên, quý vị đừng thuận theo tất cả các sự trình hiện đó mà hãy loại trừ chúng.
8. *Nhất tâm*: Điều này đưa đến việc dụng công tinh tấn sao cho quý vị tiến hành lên đối tượng thiền không mất công sức. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* ghi: “Sau đó hành giả được trang bị bằng việc kiểm chế và tinh tấn, áp dụng các phương thuốc trị những ngăn trở của tâm mình và dĩ nhiên thành tựu trạng thái thứ chín của tinh thần”. Điều này được hiểu bởi khẳng định trong *Thanh Văn Địa*: “Qua phương tiện dụng công người không còn chướng

ngại và vì người liên tục xác lập một dòng chuyển lưu của sự tập trung, người tạo được một kinh mạch duy nhất". Thuật ngữ khác mô tả trạng thái tâm thứ chín là "khai thông kinh mạch đơn nhất" mà ý nghĩa thật dễ hiểu.

9. *Phối trí cân bằng*: Theo *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới, đây là sự bình lặng xảy ra khi tâm trở nên cân bằng; *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huấn Giáo Luận* của ngài Bảo Sinh Tịnh nói rằng đây là sự chú tâm tự nhiên, tự phát và là sự thành tựu độc lập như là kết quả của việc thành thạo khai thông kinh mạch¹. *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* khẳng định: "Không có sự dụng công do việc thành thạo với điều đó". *Thanh Văn Địa* nói rằng tâm quý vị được "tập trung" và ý nghĩa của điều này được nêu rõ trong cùng bản luận²:

Như là hệ quả của hạnh nguyện, tinh thông và thực hành thường xuyên, người đạt tới lộ trình của sự tập trung tự động và cả tự nhiên. [532] Không cần dụng công và với sự tự động, tâm người nhập vào dòng tập trung mà không bị phân tán. Theo cách này, tâm được tập trung.

Các tên của chín trạng thái tâm tương ứng với các dòng chữ trên được Liên Hoa Giới mô tả trong phần thứ nhất "*Giai Trình Thiền*"³: "Đạo pháp định từ thiền được giải thích trong các kinh *Bát-nhã Ba-la-mật-đa* và v.v... .."

(b) Tiên trình đạt tới chúng bằng sáu năng lực

Có 6 năng lực là lực của việc nghe, lực của sự quán chiếu, lực của sự toàn tâm, lực của sự tỉnh thức, lực của sự tinh tấn và lực của sự thuần thực thông suốt. Phương tiện về việc thành tựu các trạng thái tâm bằng các năng lực này như sau:

¹BA161 *Prajñāpāramitopadeśa*, P5579: 246.4.7.

²BA162 Śbh, Wayman 1978: 450 n. 127; D4036: Dzi 133a7-bl.

³ BA163 Bk1, Tucci 1986: 207; P5310: 25.4.4-5.

1. Bằng *năng lực của việc nghe [văn lực]*, quý vị hoàn tất sự thiết trí tinh thần; Lý do của điều này là vì: dựa vào các chỉ dẫn mà quý vị đã chỉ nghe [học] được từ ai khác về việc tập trung lên đối tượng thiền, ban đầu quý vị chỉ cố định sự chú tâm của mình lên đối tượng. Nhưng điều này không thuộc về trường hợp mà sự thành thạo được dựa trên quán chiếu của chính quý vị một cách lập đi lập lại.

2. Bằng *năng lực của quán chiếu [tư lực]*, quý vị hoàn tất trạng thái tâm của sự phối trí liên tục; lý do là vì, nó như là một hậu quả của sự tu tập về việc quán chiếu lập đi lập lại về sự liên tục của sự cố định ban đầu trong việc chú tâm đến đối tượng thiền, nhằm cho quý vị lần đầu tiên thành tựu được khả năng duy trì sự liên tục nhỏ.

3. Bằng *năng lực của chánh niệm[chánh niệm lực]*, quý vị hoàn tất được các trạng thái tinh thần của phối trí đắp vá và phối trí thân cận ; là vì, trong trường hợp phối trí đắp vá, khi sự chú tâm của quý vị bị phân tán ra khỏi đối tượng thiền, thì trạng thái toàn tâm của quý vị với đối tượng thiền trước đó và sự chú tâm của quý vị sẽ kéo về trở lại; và trong trường hợp phối trí thân cận thì quý vị khởi tạo một năng lực toàn tâm từ đầu và điều này ngăn chặn chú tâm của quý vị không bị phân tán ra khỏi đối tượng thiền.

4. Bằng *năng lực của tỉnh thức [tỉnh thức lực]*, quý vị hoàn tất các trạng thái tâm của phối trí thuần hóa và phối trí bình lặng; là vì, với tỉnh thức quý vị nhận biết các sai sót đang được phát tán ra theo các ý tưởng và biểu tượng của các phiền não thứ cấp và bởi việc chú trọng chúng là các sai sót, nên quý vị không để việc phát tán theo hai điều này xảy ra.

5. Bằng *năng lực của tinh tấn [tinh tấn lực]*, quý vị hoàn tất các trạng thái tinh thần bình lặng hoàn toàn và nhất tâm; là vì, bằng nỗ lực xóa sạch ngay cả các tư tưởng vi tế và các phiền não thứ cấp, quý vị không còn chịu ảnh hưởng bởi chúng; và do làm thế nên hôn trầm, trạo cử và v.v... không thể gây trở ngại đến sự tập trung của quý vị và quý vị thành tựu sự tập trung liên tục.

6. Bằng năng lực của tinh thông [tinh thông lực], quý vị hoàn tất được trạng thái phối trí cân bằng; là vì, bằng năng lực của sự quen thuộc rất nhiều với các điều kể trên, quý vị phát triển một sự tập trung bất dụng công và tự nhiên.

Những điều này tương ứng hoàn toàn với ý nghĩa chủ định mà ngài Vô Trước đề cập trong *Thanh Văn Địa*; vậy nên, dù có các giải thích khác, cũng đừng tin cậy vào chúng.

Sự thành tựu của trạng thái tâm thứ chín có thể được hiểu qua một nội dung tương tự như trong trường hợp những ai đặc biệt quen thuộc với việc đọc tụng kinh văn và v.v..., khi động lực ban đầu của việc đọc tụng phát khởi và họ bắt đầu, mặc dù tâm họ đôi khi phân tán đâu đó, thì sự đọc tụng vẫn tiếp tục không phải dụng công, mà không hề bị ngắt đoạn. Tương tự vậy, một khi tâm được ổn định với chánh niệm cố định lên đối tượng thiền, ngay cả khi quý vị không liên tục nuôi dưỡng toàn tâm và tỉnh thức, thì sự tập trung của quý vị vẫn có khả năng giữ liên tục trong các chu kỳ dài mà không bị ngắt đoạn bởi việc phân tán. Vì không cần thiết đến nỗ lực để duy trì dòng liên tục toàn tâm và tỉnh thức, nên điều này được gọi là bất dụng công hay không nỗ lực.

Để khởi tác điều đó, trong một pha {giai đoạn ngắn} sớm hơn của tu tập, quý vị nuôi dưỡng một cách mãnh liệt và liên tục toàn tâm và tỉnh thức. Trong suốt thời gian của pha đó, thật sự cần thiết để tạo được một sự tập trung mà có thể duy trì suốt trong những buổi thiền dài, mà không bị quấy rối bởi các chướng ngại như là hôn trầm và trạo cử. Đây chính là trạng thái tâm thứ tám. Trạng thái này và trạng thái thứ chín tương tự nhau ở chỗ chúng không thể bị ngăn trở bởi các yếu tố như là hôn trầm và trạo cử vốn không tương hợp với sự tập trung. Tuy nhiên, trong trạng thái thứ tám này, quý vị phải nuôi dưỡng toàn tâm và tỉnh thức không gián đoạn, nên nó có liên hệ đến sự dụng công hay nỗ lực. [534] Để phát khởi được điều này, quý vị phải ngưng ngay cả các hôn trầm và trạo cử vi tế v.v... ngay khi chúng xảy ra mà không thuận theo chúng; cho nên trạng thái thứ bảy là cần thiết.

Để cho điều này [trạng thái thứ bảy] phát khởi, quý vị phải nhận biết các sự phân tán của các ý tưởng và các phiền não thứ cấp là một bất lợi và quý vị phải có sự tỉnh thức mãnh liệt để giám sát

sự chú tâm của mình khiến tâm không bị phân tán vào chúng. Nên trạng thái thứ sáu và thứ năm là cần thiết vì thành tựu của hai trạng thái này được hoàn thành bằng sự tăng cường của tỉnh thức. Hơn thế nữa, để các trạng thái như vậy [trạng thái thứ năm và thứ sáu] khởi hoạt quý vị phải có toàn tâm thật nhanh chóng nhớ lại đối tượng thiền khi quý vị đang bị phân tán khỏi nó và sự toàn tâm ngăn chặn sự phân tán khỏi đối tượng thiền ngay từ mới bắt đầu. Nên các trạng thái tinh thần thứ ba và thứ tư là cần thiết vì quý vị thành tựu hai trạng thái này bằng hai loại toàn tâm đó.

Để điều này [trạng thái thứ ba và thứ tư] khởi hoạt, trước hết sự chú tâm của quý vị phải hoàn toàn đặt cố định lên đối tượng thiền và quý vị phải có một sự liên tục không phân tán của sự cố định này. Nên hai trạng thái tâm đầu tiên [trạng thái thứ nhất và thứ nhì] phát khởi trước các trạng thái khác.

Do đó, tóm lại, trước tiên hãy tuân theo các giáo huấn cá nhân mà quý vị đã nghe dạy và áp dụng phương cách đúng đắn để đặt sự chú tâm của mình theo một kiểu cách cân bằng. Sau đó quán chiếu lập đi lập lại phương cách đặt sự chú tâm của quý vị và khi quý vị có thể đem đến sự liên tục chút ít, hãy bảo dưỡng một dòng liên tục của sự chú tâm này. Sau đó nếu chánh niệm của quý vị suy giảm và trở nên phân tán, hãy mau chóng kéo sự chú tâm của mình về và trở nên toàn tâm một cách nhanh chóng về đối tượng thiền đã quý vị đã quên lửng đối tượng thiền. Sau đó phát khởi sự toàn tâm mãnh liệt và mang đến năng lực của chánh niệm ngăn chặn sự phân tán khỏi đối tượng thiền từ lúc bắt đầu. Qua việc thành tựu toàn tâm mạnh mẽ và việc thấy được các sai sót của hôn trầm, trạo cử, v.v..., vốn làm phân tán sự chú tâm khỏi đối tượng thiền, hãy phát triển tỉnh thức mãnh liệt để giám sát việc chú tâm của quý vị. Sau đó khi bị phân tâm bởi sự quên lửng vi tế, quý vị hãy nhận biết ngay lập tức và ngưng nó liền; và khi xóa bỏ nó, hãy phát khởi năng lực của sự nỗ lực để kéo dài dòng lưu chuyển của sự chú tâm bất khả gián phân bởi các ngăn trở. Một khi điều đó phát khởi, quý vị làm chủ được sự thành thực qua việc thiền có dụng công và thành tựu trạng thái tinh thần thứ chín, trong đó sự tập trung của quý vị trở nên bất dụng công. [535] Do đó, trước

khi các thiền giả thành tựu được trạng thái tâm thứ chín, thì họ đã phải dụng công để áp tâm mình vào sự tập trung; nhưng khi thành tựu trạng thái tinh thần thứ chín, ngay cả khi họ không chi dụng công sức cho mục tiêu về việc lắng tâm vào trong sự cân bằng thiền, thì tâm thức họ cũng tự động trở nên tập trung.

Ngay cả trong trường hợp trạng thái tâm thứ chín được thành tựu, nếu sự nhu hoạt không thành tựu, thì – như sẽ được giải thích sau này¹ – ngay cả nếu quý vị chưa được xác định [sự nhu hoạt] như là thành tựu định từ thiền, sẽ không khó khăn để xác định là thành tựu tuệ giác. Dầu sao, có những người khẳng định rằng khi thành tựu sự tập trung như thế cùng với sự hỷ lạc, thấu rõ và nhận biết không rời rạc, thì quý vị cũng đem đến một trí huệ siêu việt không rời rạc vốn hợp nhất với trạng thái cân bằng thiền và trạng thái sau khi cân bằng. Hơn nữa, như sẽ được bàn thảo sau, có rất nhiều người thật sự mơ hồ về trạng thái tinh thần thứ chín được miêu tả trong *Thanh Văn Địa* của ngài Vô Trước về tột bậc của giai trình về sự hoàn thiện trong *Mật Điển Du-già Tối Thượng*.

(c) Cách điều này liên hệ đến bốn sự chú tâm

Thanh Văn Địa khẳng định²:

Với chín trạng thái tâm này, thì hãy biết rằng có bốn loại chú tâm: (1) tập trung căng chặt (2) tập trung phân gián³, (3) tập trung không phân gián và (4) tập trung tự động. Bây giờ trong hai trạng thái tinh thần đầu tiên là phối trí tinh thần và phối trí tinh thần đúng [tức là phối trí liên tục], có dạng chú tâm về sự tập trung căng chặt. Trong năm trạng thái tâm kế bao gồm các phối trí thu hồi [tức là phối trí đắp vá], thân cận, thuần hóa, bình lặng, bình lặng hoàn toàn, có dạng của chú tâm về sự tập trung phân gián. Trong trạng thái tinh thần thứ tám là phối trí kinh mạch đơn nhất [tức là phối trí nhất tâm], có dạng của sự

¹BA164 LRCM: 537-543.

²BA165 Śbh, P5537: 101.1.2-6.

³Tức là sự tập trung có thể bị gián đoạn làm nhiều phần.

chú tâm về tập trung không phân gián. Trong trạng thái tâm thứ chín về nhận biết tập trung [tức là phối trí cân bằng], có dạng của sự chú tâm về tập trung bất dụng công [hay tự động].

Trong suốt hai trạng thái tinh thần đầu, sự chú tâm phải rất căng chặt, nên đây là tập trung căng chặt. Sau đó trong các pha của năm trạng thái tâm kế, có sự can gián của hôn trầm và trạo cử và quý vị không thể lưu giữ các buổi thiền lâu dài; nên đây là loại tập trung phân gián. [536] Sau đó vì trong trạng thái tinh thần thứ tám, quý vị có khả năng bảo trì các buổi thiền lâu dài không bị quấy nhiễu bởi hôn trầm và trạo cử, đó là tập trung không phân gián. Sau đó vì trong trạng thái tâm thứ chín, không có sự ngắt đoạn và không cần nỗ lực liên tục, quý vị áp dụng sự chú tâm của tập trung bất dụng công.

Vấn: Ở trường hợp này: trong thời gian của hai trạng thái tinh thần đầu, có sự tập trung phân gián và trong thời gian của năm trạng thái tâm giữa {kế} có sự cần thiết của tập trung căng chặt; vậy tại sao người ta không nói đến sự chú tâm của tập trung phân gián cho hai trạng thái đầu này và cũng không đề cập đến sự chú tâm của tập trung căng chặt cho năm trạng thái tinh thần trung gian?

Đáp: Trong hai trạng thái tâm đầu, có đôi khi tâm quý vị tập trung và đôi khi mất tập trung, nhưng chúng chiếm khoảng thời gian lâu dài hơn so với trạng thái kế đó một cách đáng kể; trong khi khoảng thời gian giữ tập trung của năm trạng thái trung gian lâu hơn nhiều, vậy nên sự định danh về “phân gián của sự tập trung” được dùng cho [năm] trạng thái sau và không dành cho [hai] trạng thái trước. Do vậy, mặc dù hai lớp trạng thái tinh thần đó là tương tự trong khuôn khổ sự hiện diện của tập trung căng chặt, nhưng chúng khác nhau trong khuôn khổ về sự hiện diện và vắng mặt của sự tập trung phân gián; nên năm trạng thái tâm là không được bao gồm trong sự chú tâm về tập trung căng chặt

Do vậy, sau khi đã tự xác lập các tiền đề được giải thích trước đây¹ quý vị thành tựu định nếu quý vị nuôi dưỡng tinh tấn liên tục cho việc hoàn tất sự tập trung. Nhưng nếu sau khi quý vị thực hành điều này chỉ vài lần rồi bỏ tu tập thì quý vị sẽ không hoàn tất định. Do đó Thánh Dũng khẳng định trong *Ba-la-mật-đa Tập Luận*²:

Thường hằng tu tập du-già
Nỗ lực hoàn tất, thiền định
Nếu người chùn lỏng, giảm hạ nhiệt tình
Lửa không bùng cháy bởi từ cọ sát.
Cũng thế đừng ngưng
Nỗ lực tinh tấn phương tiện du-già
Đến khi đạt được trạng thái biệt diệu.

(c') Ước lượng về sự nuôi dưỡng thành công của định

Ở đây có ba phần:

1. Trình bày về đường phân chia giữa việc hoàn tất và không hoàn tất định từ thiền.
2. Trình bày chung về cách xúc tiến theo đạo pháp trên cơ sở định từ thiền [537] (Chương 6)
3. Trình bày đặt biệt về cách thức xúc tiến theo đạo pháp thế tục (Chương 6)

(1') Trình bày về đường phân chia giữa việc hoàn tất và không hoàn tất định từ thiền

Phần này có hai phân mục: (1) Trình bày về ý nghĩa thực chất và (2) đánh dấu mối liên hệ đến sự chú tâm và xóa tan các nghi vấn.

(a'') Trình bày về ý nghĩa thật sự

Vấn: Một khi đã hiểu biết một cách đúng đắn các ý nghĩa của việc nuôi dưỡng tập trung như đã giảng giải trước đây³ và sau đó duy

¹BA166 LRCM: 484-487.

²BA167 PS: 5.10cd-II; P5340:18.1.7-8.

³BA168 LRCM: 484-536.

trì chúng qua thiền, thì chín trạng thái tâm sẽ khởi sinh theo dãy thứ tự; và trong trạng thái thứ chín một người có thể thiền trong các buổi lâu dài không bị hôn trầm và trạo cử vi tế. Giả sử sau đó người đó đã thành tựu một sự tập trung đạt đến mức tự động mà không dùng đến nỗ lực để nuôi dưỡng liên tục sự toàn tâm và tỉnh thức, như thế người đó đã thành tựu định từ thiền hay chưa?

Đáp: Tôi sẽ giải thích. Trong thành tựu về sự tập trung này có người đạt và có người không đạt được nhu hoạt. Nên nếu nhu hoạt không đạt tới, thì đây sẽ là sự tiếp cận định từ thiền nhưng không là chánh định. Do đó, nó được gọi là sự chú tâm tiếp cận định từ thiền. Điều này được khẳng định rõ ràng trong *Kinh Giải Thâm Mật*¹:

Bạch Thế Tôn, khi các Bồ-tát định hướng sự chú tâm của mình vào bên trong và tập trung vào tâm mình, thì sự chú tâm này gọi là gì, khi mà sự nhu hoạt về thể chất và về tinh thần chưa thành tựu?

Này Di-lặc, điều này không là định từ thiền. Người nên nói rằng nó liên quan đến nguyện ước tiếp cận định từ thiền.

Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận của ngài Di-lặc cũng dạy²:

Quả của sự tinh thông
Là không cần dụng công
Thành tựu nhu hoạt lớn
Của cả thân lẫn tâm,
Chú tâm người đã có.

¹BA169 Sn. Lamotte 1935: 90; P774:13.5.2-3; được chép ra ở at LRCM: 481.

²BA170 MSA: 14.15a-c; P5521:10.5.5-6.

Trong trường hợp này, sự chú tâm là định từ thiên, như sẽ được giải thích dưới đây trong một trích dẫn từ *Thanh Văn Địa* của Vô Trước¹.

Xa hơn nữa, Liên Hoa Giới khẳng định trong phần thứ nhì *Giai Trình Thiên* là quý vị phải thành tựu cả sự nhu hoạt lẫn sự tự do bình ổn lên đối tượng thiên²:

Với các người, những ai đã nuôi dưỡng định từ thiên theo phương pháp này, khi thân và tâm người trở nên nhu hoạt và người đã làm chủ được tâm mình trong việc định hướng nó tùy nghi, thời điểm đó, hãy biết là người đã thành tựu định từ thiên. [538]

Do đó, Liên Hoa Giới khẳng định trong phần đầu của *Giai Trình Thiên*³:

Khi sự chú tâm được tập trung lên đối tượng thiên có thể lâu tùy ý người mà không cần dùng tới các phương thuốc trị, thì hãy biết rằng người đã có thiên định Ba-la-mật-đa.

Phần thứ hai *Giai Trình Thiên* cho thấy rõ ràng rằng trích dẫn trên cũng nói về sự hiện diện của nhu hoạt.

Xa hơn nữa, sự bình lặng trong số tám phương thuốc trị, được giải thích ở *Trung Biên Phân Biệt Luận*, đều có cùng ý chỉ trạng thái tâm thứ chín được nói đến ở đây. Tác phẩm khẳng định rằng một mình [trạng thái định] thôi thì không đủ và quý vị cũng cần nhu hoạt. *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huấn Giáo Luận* của Bảo Sinh Tịnh khẳng định rõ ràng⁴:

Các Bồ-tát cư trú đơn độc nơi thanh vắng, định hướng sự chú tâm của mình vào đối tượng dự định. Tự thoát mình khỏi

¹BA171 LRCM: 543.15.

²BA172 Bk2, P5311: 33.2.7-8.

³BA173 Bk1, Tucci 1986: 207; P5310: 25.4.2.

⁴BA174 *Prajñāpāramitopadeśa*, P5579:247.2.2-247.3.4.

chuyện trò tinh thần, thường xuyên định hướng sự chú tâm của mình vào hình ảnh tinh thần. Cho đến khi nào sự nhu hoạt tinh thần và thể chất chưa khởi sinh, thì đây là sự chú tâm tiếp cận trạng thái định; nhưng khi chúng khởi hoạt thì đó là định.

Tất cả những trích dẫn này cũng xác lập ý nghĩa của kinh *Giải Thâm Mật*¹.

Vấn: Thế thì, các cấp độ nào trong chín mức² [thiền] phù hợp với sự tập trung mà trong đó nhu hoạt chưa phát khởi?

Đáp: Sự tập trung tinh thần này được bao gồm trong mức độ dục giới. Đây là vì nó được bao gồm từ một trong chín mức của tam giới³ và nó không là sự sơ nhập ở tại mức hay ở cao hơn mức thiền định đầu tiên. Để thành tựu sự sơ nhập này, chắc chắn phải cần đến thành tựu về định. Mặc dù có sự tập trung như thế mà không đi kèm nhu hoạt trong cấp độ của dục giới, nhưng nó lại là một sự tập trung ở mức thiếu sự cân bằng thiền. Lý do tại sao nó không hiện diện như một cấp độ cân bằng là vì nó không hoàn tất và thiếu sám hối, vui sướng và hỷ lạc tối thượng, và thiếu sự nhu hoạt. Điều này được nêu trong *Du-già Sư Địa Luận*⁴:

Tại sao riêng sự tập trung này được gọi là mức độ của cân bằng thiền, trong khi sự nhất tâm của dục giới lại không phải?

¹BA175 LRCM: 537; và tìm thấy ở cf. LRCM: 471,557.

²*Kinh Đại Bát-niết-bàn* Phẩm Ứng tậ Hường Nguyên thứ 27 có nhắc đến tên của 9 cấp thiền là: sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền, không xứ định, thức xứ định, bất dụng xứ định, phi tưởng phi phi tưởng xứ định và diệt tậ định. Các cấp độ này có tên gọi là Cửu Thứ Đệ Định trong đó bốn mức đầu thuộc về sắc giới, bốn mức kết tiếp thuộc vô sắc giới và mức cuối cao nhất là mức không còn tạp nhiễm.

³BA176 Chín mức độ bao gồm mức độ của dục giới, 4 mức của sắc giới và 4 mức của vô sắc giới.

⁴BA177 *yogā-caryā-bhūmi* (Sa'i dngos gzhi), P5536:267.3.6-8.

[539] Đây là lý do: sự tập trung này được hoàn tất thiếu vắng đặc tính sám hối, vui sướng tối cao, nhu hoạt và hỷ lạc. Sự tập trung vốn hoạt động trong dục giới thì không giống như sự tập trung vốn không hoạt động ở đó, nhưng đó không phải là trong dục giới không có sự tập trung lên một hiện tượng đúng.

Do đó, không đạt được nhu hoạt, thì ngay cả khi toàn tâm không duy trì liên tục, tâm quý vị vẫn có thể trở nên không bị rời rạc một cách tự động và quý vị có thể hợp nhất điều này với tất cả các hoạt động như đi, đứng, nằm, ngồi. Sự tiếp cận tập trung này gọi là sự nhất tâm của dục giới, nhưng hãy hiểu là nó không thích hợp để được trình bày như là chánh định từ thiên.

Vấn: Thế thì, ý nghĩa của thành tựu nhu hoạt là gì và khi đạt được, làm thế nào nó dẫn đến định?

Đáp: Nhu hoạt được hiểu theo giải thích của Vô Trước trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận*¹ như sau:

Nhu hoạt là gì? Nó là trạng thái hoạt dụng của thân và tâm do sự chấm dứt dòng liên tục các chức năng tinh thần và thể chất sai lạc và nó có nhiệm vụ loại bỏ tất cả các chướng ngại.

Các chức năng tinh thần và thể chất sai lạc là sự không thích ứng của tâm và thân quý vị cho việc vận dụng để nuôi dưỡng thiện đức mong muốn. Các phương thuốc trị liệu của chúng, là nhu hoạt về tinh thần và thể chất, dẫn đến sự hoạt dụng to tát trong khuôn khổ của việc sử dụng thân và tâm vào các hành vi thiện đức, vì quý vị thoát khỏi các chức năng sai lạc của cả thân lẫn tâm. Hơn thế nữa, chức năng sai lạc thể chất, bao gồm trong lớp của các phiền não, vốn ngăn trở niềm hứng thú trong việc loại trừ các cảm xúc tiêu cực² của quý vị. Khi quý vị cố gắng giải trừ các

¹BA178 AS, Pradhan 1975:6; P5550: 238.4.8.

²Sự "sai lạc", theo Sopa, nói rõ hơn là các *chướng ngại* khiến cho thân và tâm và thân không phù hợp để nuôi dưỡng các phẩm chất cần thiết. Các

phiền não của mình, thân quý vị trở nên bất khả dụng trong ý nghĩa về sự nặng nề và v.v... Một khi thoát khỏi điều này, thân quý vị trở nên nhẹ nhàng và thanh thoát; đây là một thân khả dụng. Tương tự, chức năng sai lạc tinh thần, bao gồm trong lớp của các phiền não, gây trở ngại cho niềm hứng thú trong việc loại trừ các cảm xúc tiêu cực của quý vị. [540] Khi quý vị cố gắng loại trừ các phiền não, quý vị không thể trải nghiệm hỷ lạc qua việc tập trung lên một đối tượng thiện đức. Một khi thoát khỏi điều này, thì tâm quý vị tập trung lên đối tượng thiện mà không có sự kháng cự nào: đây là một tâm khả dụng. Do vậy, đại sư Sthiramati¹ khẳng định [trong *Tam Thập Kệ Chú*]²:

Sự khả dụng của thân là điều mà từ đó sự nhẹ nhàng và thanh thoát phát khởi trong các hành vi thể chất của người. Sự khả dụng của tâm là nguyên do của sự hỷ lạc và nhẹ nhàng của tâm trong việc tiến hành sự chú tâm tuyệt hảo [chánh định]. Nếu người được phú cho phẩm chất chuyển hóa này khởi lên từ tâm mình, thì người tập trung lên đối tượng thiện không bị trở ngại. Do đó, điều này được gọi là sự khả dụng của tâm.

Tóm lại, do sự bất khả dụng của thân và tâm, ngay cả khi quý vị muốn nỗ lực dẹp trừ các phiền não, quý vị làm thế một cách gay go và với sự không vừa ý, như là một người không có khả năng tiến hành công việc. Khi nhu hoạt thành tựu, thiên hướng này ngưng và thân và tâm quý vị trở nên rất dễ hoạt dụng. Một sự hoạt dụng như thế về thân và tâm phát khởi với mức độ nhỏ từ lúc quý vị bắt đầu nuôi dưỡng tập trung. Điều này dần dần tăng cho đến khi cuối cùng nó chuyển sang nhu hoạt và định lực nhất tâm từ

chức năng sai lạc đó là các phiền não kiềm giữ quý vị khỏi niềm hoan hỉ trong việc loại trừ các rối loạn về tinh thần, về cảm xúc và về các thể trạng vật lý. Sopa. Vol4. Kindle Loc3106-3018.

¹Sthiramati hay còn gọi là Sāramati dịch nghĩa là Thường Tín.

²BA179 *Triṃśikā-bhāṣya* Levi 1925: 27.16-19; D4064: Shi 156b5-6.

thiền. Ban đầu điều này khó nhận biết vì tính tinh tế của nó, nhưng sau đó nó trở nên dễ dàng nhận ra. Trong *Thanh Văn Địa*, Vô Trước có dạy¹:

Ngay từ đầu khi người bắt đầu sự rèn luyện đúng đắn, sự xuất hiện của nhu hoạt và hoạt dụng về tinh thần và thể chất rất tinh tế và khó thấy rõ.

Và²:

Khi nhất tâm và nhu hoạt về tinh thần và thể chất tăng cường, theo kiểu của một phản ứng dây chuyền, chúng dẫn tới một sự nhất tâm và nhu hoạt về tinh thần và thể chất rõ ràng và dễ nhận thức thấy.

Dấu hiệu về sự xuất hiện của sự nhu hoạt tuyệt hảo và dễ nhận thấy là: [541] những ai nỗ lực nuôi dưỡng sự tập trung trải nghiệm qua một cảm giác về sự nặng nề của bộ não, nhưng nó không phải là sự nặng nề không dễ chịu³. Ngay khi điều này xảy ra, họ thoát khỏi chức năng sai lạc tinh thần vốn ngăn trở sự hứng thú của họ trong việc trừ bỏ các phiền não và tính năng khả dụng, và sự nhu hoạt về tinh thần vốn là thuốc trị chức năng sai lạc được phát khởi trong lần đầu tiên. *Thanh Văn Địa* khẳng định⁴:

Điều báo trước gần sắp xảy ra của sự nhất tâm dễ nhận ra và rõ ràng và sự nhu hoạt về tinh thần và thể chất là một cảm giác về đầu óc trở nên nặng nề, nhưng đây không phải là một tính năng có hại. Ngay khi điều này xảy đến, người dẹp tan chức năng sai sót về tinh thần vốn thuộc vào các loại phiền não và chức năng đó ngăn trở sự khoái cảm của người trong việc giải

¹BA180 Śbh, Wayman 1978: 450 n. 138; P5537:114.4.5-6.

²BA181 Ibid., Wayman 1978:451 n. 139; P5537:114.4.7-5.1.

³BA182 Cảm xúc này đã được so sánh với cảm giác của một bàn tay ấm đặt lên đầu không tóc.

⁴BA183 Śbh, Wayman 1978:451 n. 140; P5537:114.6.1-3.

trừ các phiền não; và phát khởi sự khả dụng và nhu hoạt về tinh thần vốn là thuốc trị chức năng sai sót này.

Sau đó, do năng lực của việc phát khởi nhu hoạt làm cho tâm quý vị khả dụng, thì một dòng năng lượng vốn tạo ra nhu hoạt về thể chất chảy qua thân quý vị. Một khi nguồn năng lượng này chảy lan tỏa xuyên suốt các phần của thân quý vị, thì người thoát khỏi chức năng sai lạc về thể chất và sự nhu hoạt thể chất vốn là liều thuốc trị chức năng sai lạc thể chất phát khởi. Một khi điều này bảo hòa toàn thân, thì sẽ có một trải nghiệm như là được phủ ngập toàn thân với sức mạnh của nguồn năng lượng khả dụng. *Thanh Văn Địa* khẳng định¹:

Do [sự nhu hoạt] của nó xảy ra, khí lực² – bao gồm trong các đại³ – vốn có ích cho việc phát khởi của sự nhu hoạt thể chất lan truyền qua thân. Khi nó lan truyền, người thoát khỏi chức năng sai lạc vốn thuộc về lớp của các phiền não và vốn ngăn trở niềm khoái cảm trong việc loại trừ các phiền não; và sự nhu hoạt về thể chất, phương thuốc chữa cho phiền não này, bảo hòa toàn bộ thân thể, tạo cảm xúc dường như thể người phủ đầy bởi nguồn năng lượng này.

Bấy giờ, nhu hoạt thể chất là một cảm xúc rất hỷ lạc trong thân, không phải là một tiến trình tinh thần. [542] Như đại sư Thường Tín dạy qua việc tụng kinh⁴:

¹BA184 Ibid., Wayman 1978; 451 n. 141; P5537:114.5.3-5.

²BA185 Một thuật ngữ Tây Tạng *rlung* biểu tả cho cả hai thuật ngữ Phạm vāyu (khí) và prāṇa (năng lượng) trong khuôn khổ của tứ đại nó là "gió" và trong các ngữ cảnh khác là "năng lượng".

³ Các thành tố này bao gồm đất nước lửa gió và hư không.

⁴BA186 *Triṃśikā-bhāṣya*, Levi 1925:27.19-21; D4064: Shi 156b6.

Nếu một cảm giác về thể chất riêng biệt được phân định bởi hỷ lạc, hãy nhận thức đây là nhu hoạt về thể chất. Nếu tâm người được hỷ lạc, thì thân người trở nên nhu hoạt.

Do vậy, khi nhu hoạt về thể chất bắt đầu xảy đến, do năng lực của dòng năng lượng sẽ có phát khởi một cảm xúc to tát về sự thiện toàn trong thân quý vị, và từ cơ sở này cũng phát khởi trong tâm quý vị một kinh nghiệm hầu như khác thường về sự hỷ lạc đó. Sau đó, ứng lực của sự xuất hiện về nhu hoạt khởi đầu này dần dần giảm thiểu, nhưng đây không phải là nhu hoạt trở nên kiệt quệ. Đúng hơn, nhu hoạt này ở dạng thô và kích động quá mức lên tâm quý vị; cho nên với việc biến mất của nó, thì có xảy đến một nhu hoạt, mong manh như một bóng mát, vốn tương hợp với sự tập trung kiên định. Một khi hỷ lạc mãnh liệt của tâm tiêu biến, thì tâm quý vị an định một cách vững chắc lên đối tượng thiền, và quý vị thành tựu được định từ thiền, thoát khỏi nhiều loạn gây ra bởi đại hỷ lạc. *Thanh Văn Địa* có dạy¹:

Khi điều này vừa khởi sinh lần đầu, người trải nghiệm một sự hỷ lạc, một cảm xúc đại hỷ lạc, sự tập trung vào hỷ lạc vô thượng và sự hỷ lạc hiển nhiên. Theo đó, ứng lực của nhu hoạt vốn khởi lên lần đầu từ từ trở nên rất tinh tế, và thân người nhận được sự nhu hoạt tựa bóng mát. Người xóa bỏ hỷ lạc, tâm người trở nên an định cùng với trạng thái định từ thiền, và người tập trung lên đối tượng thiền bằng định lực hiếm có.

Một khi điều này xảy ra, “Người được xem là có sự định tâm²”, quý vị thành tựu được định và quý vị thuộc về hàng “những bậc đã thành tựu sự định tâm” [543] Vì, qua việc thành tựu định, vốn được bao gồm trong sự sơ nhập đến sự bình ổn cấp đầu tiên³, quý vị thành tựu được loại yếu nhất về định tâm trong cấp độ của căn

¹BA187 Śbh, Wayman 1978: 451 n. 143; P5537:114.5.5-8.

²BA188 Đây là dòng của MSA, trích dẫn tại LRCM: 537.15.

³Tức là mức Sơ Thiền của sắc giới. Sopa. Vol4. Kindle. Loc3146-3147.

bằng thiên¹. Điều này tương ứng với mệnh đề sau trong *Thanh Văn Địa*²:

Sau đó, thiên-giả-mới nhận được sự định tâm và được liệt vào hàng những người được gọi là “định tâm”. Tại sao vậy? Vì người này đã thành tựu được loại định tâm yếu nhất trong cấp độ của cân bằng thiên mà được trải nghiệm lần đầu tiên trong sắc giới. Do đó người này được gọi là “có định tâm”.

Cấp độ của cân bằng thiên là một đồng nghĩa của cấp độ thuộc hai giới cao hơn [sắc giới và vô sắc giới].

(b'') Các dấu hiệu liên quan đến sự chú tâm và giải trừ các lo ngại

Đây là các dấu hiệu và biểu hiện được biết từ chính quý vị và những người khác như là “tiêu chuẩn cho việc thành tựu sự định tâm”. Quý vị, người đạt thành tựu cho sự chú tâm như vậy sẽ có các *dấu hiệu*:

1. Sự thành tựu một phần nào đó của bốn điều: tâm quý vị thuộc vào cấp độ của sắc [giới], nhu hoạt về thể chất, nhu hoạt về tinh thần, và nhất tâm.
2. Khả năng thanh tịnh các phiền não hoặc qua đạo pháp mang các khía cạnh về tính bình thản và tính thô, hoặc qua đạo pháp mang các khía cạnh về các Đế³.
3. Một khi tâm quý vị được xác lập nội tại, cân bằng thiên và nhu hoạt về thể chất và tinh thần khởi lên rất nhanh chóng.
4. Hầu hết năm chướng ngại⁴, như là tham muốn thụ cảm, không xảy ra.

¹BA189 Xem bàn luận về định và quan hệ của nó đến bảy loại chú tâm dưới đây trong LRCM: 555-561.

²BA190 Śbh, Wayman 1978: 451 n. 145; P5537:114.5.8.-115.1.1.

³Bao gồm Tứ Đế và Nhị Đế. Sopa. Vol4. Kindle Loc3161.

⁴BA191 Ngũ chướng hay năm triền cái là (1) tham dục, (2) sân hận (3) hôn trầm (4) trạo hối và (5) hoài nghi.

5. Khi phát khởi cân bằng thiên, quý vị vẫn có mức độ nào đó về nhu hoạt tinh thần và thể chất.

Do đó, *Thanh Văn Địa* dạy¹:

Đây là các dấu hiệu của một thiên-giả-mới nhận được sự định tâm: Người thành tựu một mức độ nhỏ của một tâm thức có trải nghiệm về sắc giới, nhu hoạt thể chất, nhu hoạt tinh thần và một mức nhỏ về nhất tâm. Người có cơ may và khả năng để tu tập lên các đối tượng thiên thanh tịnh được các phiền não. Dòng tâm thức người đã trở nên phẳng dịu và người được bao bọc bởi định từ thiên.

Và²: [544]

Khi tâm người hướng nội, ổn định và tập trung một cách toàn hảo, thì nhu hoạt về tinh thần và thể chất xảy ra vô cùng nhanh chóng; người không bị phiền não bởi chức năng sai lạc của thể chất, và hầu hết các chương ngại không còn hoạt động.

Và³:

Ngay cả khi người phát khởi thiên và chao động, thì người vẫn có một mức độ nào đó về nhu hoạt thể chất và tinh thần. Hãy nhận ra rằng các trải nghiệm như thế là các tính năng được thuần khiết hóa và là các biểu hiện của việc thành đạt chú tâm.

Sau khi quý vị đã thành tựu sự chú tâm có mang các đặc tính như thế, thì thật dễ dàng cho lộ trình về định có thể được thanh tịnh hoàn toàn như sau: Sau khi thành tựu sự cân bằng qua định từ thiên, trong đó tâm quý vị ở một điểm, thì quý vị có thể nhanh

¹BA192 *Sbh*, Wayman 1978:451 n. 148; P5537:115.1.1-3.

²BA193 *Ibid.*, Wayman 1978:452 n. 150; P5537:115.1.6-7.

³BA194 *Ibid.*, Wayman 1978: 452 n. 151; P5537:115.1.7-8.

chóng tạo ra nhu hoạt về tinh thần và thể chất, nên nhu hoạt tăng cường. Tương ứng với sự tăng trưởng của nhu hoạt, định lực nhất tâm tăng trưởng, chúng nâng cao lẫn nhau. *Thanh Văn Địa* viết¹:

Khi nhu hoạt về tinh thần và thể chất tăng, thì sự nhất tâm vào đối tượng thiền cũng tăng; và khi sự nhất tâm của người tăng, thì nhu hoạt về tinh thần và thể chất tăng theo. Hai hiện tượng này – nhất tâm và nhu hoạt – nương tựa vào nhau và phụ thuộc lẫn nhau.

Tóm lại, khi tâm quý vị khả dụng, thì dòng năng lượng và tâm tập trung như là một, do đó năng lượng trở nên khả dụng. Vào thời điểm đó, một sự nhu hoạt thể chất lạ thường xuất hiện và khi điều này xảy ra, sự tập trung hiếm có phát khởi trong tâm quý vị. Điều này, đến lượt nó, đem tới một nguồn năng lượng khả dụng siêu việt. Do vậy, tiến trình về nhu hoạt tinh thần và thể chất được giải thích như trên. [545]

Sự giải trừ các lo ngại là như sau.

Vấn: Một cách tương ứng, có người nói về trạng thái tinh thần thứ chín không rời rạc rằng, ngay cả khi thiếu nỗ lực liên tục về toàn tâm và tỉnh thức, thì tâm quý vị vẫn trở nên tập trung. Hơn thế nữa, quý vị được phú cho một mức thấu rõ cao độ ngăn chặn được ngay cả hôn trầm vi tế. Và như trình bày trước đây về nhu hoạt thể chất², có một sự tập trung mang lại tính hoàn thiện nổi bật trong thân và tâm quý vị do năng lực của nguồn năng lượng khả dụng. Như được giải thích trong phần trên về các dấu hiệu liên hệ đến sự định tâm³, hầu hết sẽ không có sự hoạt động của phiền não thứ cấp về sự tham muốn thụ cảm và v.v...; và ngay cả khi quý vị phát khởi cân bằng thiền, quý vị sẽ có phẩm chất không bị tách

¹BA195 Ibid., Wayman 1978: 452 n. 152; P5537:115.2.4-7.

²BA196 LRCM: 537-542.

³BA197 LRCM: 543-544.

rời với nhu hoạt. Trong khuôn khổ năm lộ trình, điều này xảy ra lúc nào?¹

Đáp: Trong quá khứ cũng như hiện tại đã có rất nhiều người khẳng định rằng khi sự tập trung như thế phát khởi, thì nói chung, điều đó thuộc đạo pháp Đại thừa. Đặc biệt, họ khẳng định điều này như là một sự quán chiếu trong đó các đặc tính về giai trình hoàn tất của Mật thừa du-già tối thượng là hoàn hảo. Họ rút ra kết luận này với sự lưu ý đến việc xuất hiện của một trải nghiệm to tát về hỷ lạc của thân và tâm, dựa trên cảm xúc tựa như là toàn thân hành giả tràn ngập bởi sự ngây ngất do nguồn năng lượng tương ứng với việc phát khởi của nhu hoạt, cũng như là các thuộc tính về sự thấy biết không rời rạc và sự thấu rõ to tát. Tuy nhiên, khi điều này được phân tích trên cơ sở của các kinh luận cổ điển của tôn giả Di-lặc, của thánh giả Vô Trước và v.v... và từ các kinh luận quyền năng, như là *Trung Quán Tông Giai Trình Thiền*² đã nêu rõ giai trình về sự tập trung, thì không thể nào xếp kiểu tập trung này vào ngay cả trong đạo pháp Tiểu thừa, chứ đừng nói đến Đại thừa. Vì *Thanh Văn Địa* khẳng định rằng ngay cả các lộ trình tu tập thế tục, khi nhìn vào các khía cạnh về sự bình lặng và mức thô lậu cho việc hoàn tất mức an định thật sự đầu tiên, thì đều được hoàn thành trên cơ sở của sự tập trung này. [546] Do đó, các thiện tri thức không thuộc Phật giáo, nghĩa là những ai theo các đạo pháp thế tục, tự mình thoát khỏi tham chấp để đạt mức Vô Sở Hữu Xứ³ và các mức thấp hơn, phải tiếp tục ở các lộ

¹BA198 Năm lộ trình hay đạo pháp [cho bồ-tát] là tích lũy, chuẩn bị, tri kiến, thiền định và vô học.

Xem thêm *Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings* – Dalai Lama. Wisdom Publications (July 7, 2005). ISBN-10: 0861712846.

²BA199 *Trung Quán tông Giai Trình Thiền* chính yếu là ba phần *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới. Trong cùng phần *Trung Quán tông* này của bsTan-'gyur có liệt kê *Giai Trình Thiền* khác của jñānakīrti (Tuệ Xứng) (cf. LRCM: 483), Klu-grub, Nag-po, and dGe-ba'i-go-cha.

³BA200 Về Tam giới và các bình ổn thiền và cân bằng thiền xem chú thích 65 ở LRCM: 493.12.

trình tu tập cao hơn trên cơ sở của sự tập trung này. Vậy nên đây là một sự tập trung phổ dụng cho cả các Phật tử và người ngoài đạo.

Xa hơn nữa, nếu sự tập trung này thẩm nhuần quan điểm thấy biết một cách chính xác về vô ngã và thẩm nhuần thái độ về sự kiên quyết được giải thoát, vốn xác quyết về các sai sót của toàn bộ Luân hồi một cách đúng đắn, chán chường cảnh Luân hồi, và siêng năng tinh tấn nỗ lực đạt giải thoát, thì nó [sự tập trung] sẽ chuyển thành lộ trình giải thoát. Nếu nó thẩm nhuần tâm Bồ-đề tôn quý, thì nó sẽ chuyển thành đạo pháp Đại thừa. Thí dụ, nếu thực hiện bố thí chỉ một mẩu thức ăn cho một con thú và trì giữ một loại giới luật được thẩm nhuần với các thái độ này, thì chúng sẽ chuyển thành sự tích lũy công đức cho lộ trình tu tập giải thoát và toàn giác¹ một cách tương ứng. Mặc dù thế, trong trường hợp câu hỏi này, thì quý vị không thẩm tra xem liệu nó có trở thành lộ trình giải thoát và toàn giác hay không trong khuôn khổ nếu nó được thẩm nhuần với các lộ trình tu tập khác; mà đúng hơn là, quý vị tìm hiểu xem lộ trình tu tập nào mà nó sẽ trở thành chính tự bản chất của sự tập trung.

Mặc dù có sự không nhất quán giữa các phương pháp của các Phật tử Trung Quán và Duy Thức về việc xác lập đối tượng của quan điểm về tuệ giác, nhưng nói chung vẫn không có sự khác nhau trong các nhận diện của họ về định và tuệ hay trong cách thức họ phát triển tri kiến về những điều này trong các dòng tâm thức của họ. Do đó, thánh giả Vô Trước khẳng định trong *Bồ-tát Địa*, *Quyết Định Yếu Luận*, *Vi Diệu Pháp Tập Luận* và *Thanh Văn Địa* rằng trong khuôn khổ tu tập cá nhân về định và tuệ, khi định được hoàn tất, thì nó được hoàn tất thông qua các giai trình của chín trạng thái tâm. Hơn nữa, vì điều này được trình bày một cách tỉ mỉ trong *Thanh Văn Địa*, chín trạng thái tập trung này không được khẳng định như là các phương tiện của việc hoàn tất tuệ giác – trong các giáo pháp đó, tuệ giác được giảng giải riêng biệt với

¹Theo nội dung này thì quả vị giải thoát là A-la-hán và quả vị toàn giác là Phật quả.

chín trạng thái tinh thần, và phương tiện để hoàn tất nó [tuệ giác] cũng được giải thích tách biệt trong *Thanh Văn Địa* của Vô Trước. Tương tự, các bản luận của tác phẩm *Trung Quán Giai Trình Thiên* và *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huấn Giáo Luận* của Bảo Sinh Tịnh cũng bàn thảo lộ trình tu tập định bao gồm chín trạng thái tâm và đạo pháp tuệ giác một cách riêng biệt. [547] Cũng không có sự nhất quán này giữa các mệnh đề trong các giáo pháp của Di-lặc và các luận giải của Vô Trước, vậy nên tất cả các vị tiên phong đều có cùng một ý về việc này.

Vấn: Mặc dù hỷ lạc và thấu rõ có mặt trong sự tập trung đã được giảng giải trong *Thanh Văn Địa*, thì nó chỉ là định vì thiếu sự thấy biết thâm sâu không rời rạc. Nhưng nếu sự thấy biết không rời rạc hiện diện, thì nó trở thành sự tập trung lên tính Không?

Đáp: Qua “sự tập trung lên tính Không”, phải chăng quý vị nói đến việc truy cứu ý nghĩa có tính “thâm sâu” trong thuật ngữ “sự thấy biết thâm sâu không rời rạc” bằng cách sử dụng trí huệ quán chiếu của quý vị để thiết lập điều này một cách xác định về lý thuyết và sau đó [hướng sự] tập trung lên điều này không rời rạc? Hay ý quý vị chỉ là việc đặt sự thấy biết không rời rạc và không phân tích bất kỳ điều gì? Trong trường hợp đầu, tôi cũng khẳng định sự tu tập như thế là sự tập trung lên tính Không. Nếu quý vị quả quyết tương tự, thì có một sự khác biệt giữa những ai có hiểu biết và những ai không có hiểu biết đến quan điểm về cách sự vật hiện hữu. Những cá nhân có quan điểm này và duy trì một sự thấy biết không rời rạc lên việc xếp đặt quan điểm này đang thực hành sự tập trung thâm sâu lên tính Không. Việc thiền của những ai thiếu một hiểu biết về quan điểm này và thiền bằng cách không suy nghĩ về bất kỳ điều chi thì không phải là thiền thâm sâu lên tính Không. Thật là có giá trị để xác nhận sự khác nhau này. Đừng tuyên thuyết là tất cả các loại thiền trong đó quý vị không suy nghĩ về bất kỳ điều gì là thiền định không đối tượng, là thiền không có biểu tượng {thiền vô tướng hay thiền phi tướng (tib. མཚན་མེད་པའི་ཉིང་ལེ་འཛིན)} hay là loại thiền lên tính Không {thiền Không tính (tib. ལྷོང་པ་ཉིང་གྱི་ཉིང་ལེ་འཛིན)}.

Vấn: Bất kể là liệu Ngài có hay không quan điểm hiểu biết về tính Không, phải chăng tất cả các dạng thiền trong đó tâm ngài được [hướng] tập trung lên việc không suy nghĩ về bất kỳ điều gì và không phân tích bất kỳ điều gì đều là sự tập trung lên tính Không?

Đáp: Trong trường hợp đó, quý vị cũng buộc phải khẳng định rằng ngay cả các sự tập trung theo cách thức định từ thiền, đã được đề cập đến trong các đoạn trước từ *Thanh Văn Địa*¹ của Vô Trước, đều là các sự tập trung lên tính Không. Vì trong đó, cũng thế, khi đã được đặt vào sự tập trung – ngoại trừ một ít dịp nhằm giám sát và v.v... khi sức mạnh của toàn tâm và tỉnh thức suy giảm – thì quý vị duy trì thiền mà không có một tí ý tưởng rời rạc nào về “đây là cái này” hay “đây không là cái này”. [548] Do đó, kinh *Giải Thâm Mật* dạy rằng những sự tập trung để thành tựu định chú trọng đến một hình ảnh mà không có ý tưởng rời rạc.² Xa hơn nữa, trong khuôn khổ của định và tuệ, *Thanh Văn Địa* của Vô Trước định nghĩa định theo cách này³:

Vào thời điểm này, điều này [sự tập trung] chú trọng đến một hình ảnh mà không có ý tưởng rời rạc và nó đặc biệt [hướng sự] tập trung chánh niệm một cách nhất tâm lên đối tượng. Nó không kiểm soát, không phân loại, mà cũng không truy cứu, không cân nhắc, không phân tích đối tượng.

Và trong cùng một bản luận khẳng định⁴:

Khi người thành tựu định tâm theo cách này, các biểu hiện, các tư tưởng, hay các phiền não thứ cấp có thể xuất hiện, biểu

¹BA201 Ở đây tham chiếu đến các đoạn trong *Thanh Văn Địa* mô tả một ít về chín trạng thái tâm LRCM: 530-532.

²BA202 Sn, trích dẫn ở LRCM: 474.

³BA203 Śbh, Wayman 1978: 452 n. 155; P5537: 72.4.7-72.5.1.

⁴BA204 Ibid., Wayman 1978: 452 n. 156; P5537:110.3.2-4.

lộ, hay trở thành đối tượng, vì sự quên lửng hay sai sót về việc thiếu quen thuộc. Lập tức đừng để rơi vào sự ảnh hưởng của các sai sót mà người vừa quan sát thấy; không gọi nhớ đến chúng mà cũng đừng chú ý đến chúng. Bằng cách này, vì người không trở nên chánh niệm với đối tượng này và cũng không chú trọng đến nó, nên nó tan biến; và khi nó bị loại trừ, người sẽ được ổn định mà không có sự xuất hiện của các trở ngại này.

Điều này được khẳng định trong một đoạn nói riêng về tu tập định từ thiền. Trong các đoạn đề cập đến tu tập định, các giáo pháp quyền năng chỉ nói về thiền được tập trung không có hành động phân tích. Nên, đối với những người thông thạo, luận điểm cho rằng tất cả loại thiền không có bất kỳ ý tưởng rời rạc nào tạo thành tu tập về thiền lên tính Không là đáng chê cười. Đặc biệt sự trích dẫn này của Vô Trước trong *Thanh Văn Địa* cũng bác bỏ một cách hoàn hảo khẳng định cho rằng tất cả các ám chỉ đến thiền mà không có toàn tâm hay sự chú tâm đều là thiền lên tính Không. Hơn thế nữa, phần thứ nhất *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới dạy¹ [549]

Bản chất của định không gì khác hơn là một sự nhất tâm. Đây là đặc tính chung của tất cả các dạng định từ thiền.

Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huấn Giáo Luận của Bảo Sinh Tịnh cũng khẳng định²: “Tập trung đến tâm thức vốn đang nhận thức nhiều thứ, hãy loại trừ đàm luận tinh thần và nuôi dưỡng định”. Đàm luận tinh thần là ý tưởng rời rạc, “Đây là cái này”. Hơn nữa sau khi trích dẫn nhiều kinh điển và giáo pháp trong các phần trước của các nhà tiên phong vĩ đại, bao gồm thảo luận trong *Bảo Văn Kinh*³ nói về định như là nhất tâm, tôi đã giải thích rất nhiều lần rằng định đòi hỏi không có bất kỳ ý tưởng rời rạc nào.

¹BA205 Bk1, Tucci 1986: 207; P5310:25.4.1-2.

²BA206 *Prajñāpāramitopadeśa*, P5579:247.3.3.

³BA207 LRCM: 472.

Do đó, tồn tại một sự thấy biết không rời rạc vốn là thiền lên tính Không, cũng như là tồn tại một sự thấy biết không rời rạc vốn thiếu vắng ngay cả một nhận thức nhỏ nhất về tính Không. Cho nên không được xem mọi sự xuất hiện của hỷ lạc, thấu rõ, và thấy biết không rời rạc đều như là thiền lên tính Không. Các dẫn giải này chỉ phơi bày một phần về chủ đề này; nên hãy nỗ lực chuyên cần và tìm hiểu các cách thức về việc hoàn tất định và tuệ như đã được giải thích bởi Di-lặc, Vô Trước và v.v... Nếu quý vị không làm như vậy, thì quý vị sẽ phạm sai lầm trong các sự tập trung chắc chắn vốn không rời rạc – mà ngay cả không đạt được định – để đạt tuệ giác cắt bỏ gốc rễ của Luân hồi. Và rồi sau khi quý vị đã kiêu ngạo giữ điều này làm một sự thấy biết mà không có một đối tượng thật sự tồn tại, khi thời gian trôi đi quý vị sẽ tự lừa dối mình và người khác một cách chắc chắn. Các giáo pháp của các học giả và thiền xảo sư khẳng định rằng khi quý vị mới tu tập định, quý vị hoàn toàn hướng sự chú tâm của mình một cách không rời rạc trong thiền định; và khi quý vị tu tập tuệ giác lần đầu, quý vị thiền qua sự phân tích với trí tuệ quán chiếu. Một khi quý vị cho rằng tất cả tư tưởng đều hàm chứa sự bám chấp vào sự hiện hữu thật sự và loại bỏ nó hoàn toàn, thì sự hiểu biết của quý vị đang bị chuyển hướng xa khỏi các giáo pháp quyền năng, và quý vị không đạt đến được một quan điểm không sai sót về vô ngã. Tuy nhiên, quan niệm không có ý tưởng cấu thành việc thiền lên đối tượng sâu sắc của tuệ giác đơn giản chỉ là hệ thống không pha trộn của đại sư Trung Hoa Ma-ha-diễn . Hãy xem kỹ ba phần *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới, và quý vị sẽ hiểu ra. [550]

Chương 6: Định, Một Phần của Đạo Pháp

(2') Trình bày chung về cách thức để tiến hành theo đạo pháp cơ bản của định từ thiên

(3') Trình bày đặc biệt về cách thức để tiến hành theo đạo pháp thể tục

(a") Sự cần thiết để thành tựu định từ thiên trước khi xúc tiến trên lộ trình có hàm chứa các khía cạnh của bình lặng và thô

(b") Trên cơ sở định từ thiên, cách để thoát khỏi tham chấp vào dục giới



(2') Trình bày chung về cách thức để tiến hành theo đạo pháp cơ bản của định từ thiên

Vấn: Phải chăng ngài chỉ đơn thuần duy trì một sự thấy biết không rời rạc có đặc tính thấu rõ, không rời rạc, v.v... qua việc thành tựu sự chú tâm dẫn đến sự tập trung không rời rạc như được giải thích trước đây?

Đáp: Tạo ra được sự tập trung như thế trong dòng tâm thức của mình là vì mục tiêu phát khởi tuệ giác vượt thắng các đau khổ. Do đó, nếu không phát khởi tuệ giác trên cơ sở của sự tập trung này, thì quý vị sẽ không thể tiêu trừ ngay cả các đau khổ của dục giới, bất kể là quý vị tinh thông với sự định tâm ấy đến đâu. Trong trường hợp như thế, thì ích lợi được gì ngay cả trong việc giải trừ tất cả khổ đau? Do đó, hãy nuôi dưỡng tuệ giác.

Xa hơn nữa, có hai loại tuệ giác: tuệ giác tiến hành bằng đạo pháp thể tục, vốn giải trừ các đau khổ hiển hiện, và tuệ giác tiến hành bằng đạo pháp siêu thế, vốn nhổ tận gốc các hạt giống của các đau khổ. Không có phương tiện hành trì nào cao hơn hai đạo pháp trên. Vô Trước khẳng định trong *Thanh Văn Địa*¹:

¹B208 Śbh, Wayman 1961: 125; P5537:115.2.2-3.

Do vậy, thiền giả nào đã thành tựu sự chú tâm và đã nhập vào một hỷ lạc nhỏ về sự giải trừ các đau khổ đều có hai phương cách để tiến bộ và không có cách khác. Hai phương cách này là gì? Đó là [con đường] thể tục và siêu thế.

Do đó, người nào đã thành tựu định từ thiền, hay sự chú tâm, đều có thể nuôi dưỡng hoặc là trí tuệ về đạo pháp thể tục hoặc là trí tuệ được tiến hành trên đạo pháp siêu thế. Cho dù là loại tuệ giác nào quý vị mong muốn nuôi dưỡng, thì quý vị phải nuôi dưỡng thường xuyên định lực đã thành tựu trước đó; và khi quý vị tu tập theo cách này, tính nhu hoạt và nhất tâm sẽ tăng cường to tát, và định lực cũng trở nên bền vững hơn nhiều. Hơn thế nữa, quý vị trở nên hiểu biết về các dấu hiệu của định và tuệ, và sau đó, hãy phân đầu trên lộ trình nào trong hai đạo pháp mà quý vị mong muốn. [551] *Thanh Văn Địa* nêu¹:

Về điều này, thiền giả mới sơ khởi có sự chú tâm hãy quán chiếu rằng “tôi sẽ tiến hành hoặc đạo pháp thể tục hoặc đạo pháp siêu thế” và họ tự mình thường xuyên áp dụng sự tập trung này. Với càng nhiều ngày đêm tu tập thường xuyên thì nhu hoạt và nhất tâm của họ sẽ tăng cường, khai triển và mở rộng một cách tương xứng. Khi chú tâm của họ trở nên vững vàng, bền lâu và rắn chắc, khi nó [sự chú tâm] tiến hành lên các đối tượng thuần khiết theo ý muốn, và khi nó thấm nhuần bởi các dấu hiệu liên hệ đến định và tuệ, thì vào thời điểm đó hãy nỗ lực thực hành theo đạo pháp thể tục hay đạo pháp siêu thế, mà mình mong ước tu tập theo.

Tuệ giác thể tục bao gồm thiền có hàm chứa các khía cạnh về sự bình lặng và thô, trong đó quý vị tuân theo sự thô thiền ở các mức thấp hơn và sự bình lặng ở các mức cao hơn. Tuệ giác siêu thế, như được khẳng định trong *Thanh Văn Địa*, bao gồm thiền tuân theo mười sáu khía cạnh của Tứ Diệu Đế, gồm có vô thường và

¹B209 Ibid, Wayman 1961:125; P5537:115.2.3-7.

v.v...¹. Một cách thiết yếu quý vị nuôi dưỡng quan điểm hiểu biết về nhân vô ngã.

Vấn: Kiểu người nào thành tựu định như giải thích trước đây và không tiến hành đạo pháp siêu thế trong kiếp sống ấy, mà theo lộ trình tu tập thế tục?

Đáp: Thanh Văn Địa khẳng định²:

Người nào trong kiếp sống này chỉ tiến hành đạo pháp thế tục mà không theo đạo pháp siêu thế? Có bốn kiểu người sau đây: (1) Tất cả những ai không là Phật tử; (2) những ai trung thành với giáo pháp [Phật giáo] nhưng trong khi họ tu tập định một cách tốt đẹp, thì lại có năng lực nhận thức mờ yếu; (3) tương tự, những ai có năng lực nhận thức nhạy bén nhưng gốc rễ thiện đức của họ chưa chín muồi; và (4) các Bồ-tát mong muốn thành tựu giác ngộ trong tương lai, mà không phải trong kiếp hiện tại. [552]

Theo nội dung trên, tất cả các thiên giả không phải Phật giáo đã thành tựu định từ thiên được đề cập trước đây không sử dụng việc quán chiếu trí huệ để duy trì một phân tích về vô ngã của con người, vì họ đã không rút ra được tính vô ngã. Do đó, hoặc là họ chỉ duy trì định từ thiên không rời rạc, hoặc là họ chỉ nuôi dưỡng tuệ giác có hàm chứa các khía cạnh về bình lặng và thô. Theo cách này, họ chỉ tiến hành đạo pháp thế tục.

Nếu quý vị là hành giả theo giáo pháp này, tức là một Phật tử, nhưng lại thiếu năng lực nhận thức và đã thành thực sâu sắc việc thiền định riêng từ trước, thì quý vị sẽ không quan tâm việc thiền khảo sát đến ý nghĩa của vô ngã với trí huệ phân biệt. Hay, ngay cả nếu quý vị có quan tâm, nhưng vì không đủ khả năng để hiểu ý nghĩa của vô ngã, quý vị sẽ tiến hành chỉ bằng đạo pháp thế tục trong kiếp này. Đó là vì quý vị hoặc chỉ duy trì một mình

¹ B210 LRCM: 269 (*Great Treatise* 2000:341-42)

² B211 Śbh, Wayman 1961:125-26; P5537:115.2.7-115.3.1

sự bình ổn của định, hoặc chỉ nuôi dưỡng được tuệ giác mang theo các khía cạnh về sự bình lặng và thô.

Ngay cả nếu quý vị là Phật tử với các năng lực nhạy bén vốn đã hiểu được ý nghĩa của vô ngã, nếu các gốc rễ về thiện đức cho việc thấy biết chân lý một cách sáng suốt đã không đủ chín mùi, thì trong kiếp này quý vị sẽ vẫn không thể phát khởi đạo thánh pháp, không ô trược, siêu thế. Trong trường hợp này, người ta nói rằng quý vị sẽ “chỉ tiến hành đạo pháp thế tục”, nhưng không có nghĩa là quý vị không có khả năng nuôi dưỡng tuệ giác hướng sự tập trung lên vô ngã.

Hãy xem xét về các Bồ-tát là những người hạn độ để tái sinh thêm trước khi thành Phật quả và là người mà trong suốt kiếp sống kế của mình, sự tái sinh cuối cùng của họ vẫn thuộc vòng Luân hồi, sẽ tạo sinh trong tâm thức họ bốn lộ trình, bắt đầu từ lộ trình chuẩn bị. Trong khi họ còn giới hạn trong một lần sinh kế tiếp, thì họ không thể phát khởi thánh đạo. Nên ta nói rằng kiếp sống này họ “xúc tiến qua đạo pháp thế tục”, nhưng không có nghĩa là họ thất bại trong việc thấy biết ý nghĩa của vô ngã. *Vi Diệu Pháp Báo Luận (Abhidharmakośa)* của ngài Thế Thân khẳng định¹:

Đối với Bốn Sư của chúng ta và các vị Phật Bích Chi giống các tỳ giác,

Tất cả các lộ trình từ chuẩn bị cho đến giác ngộ

Đều có một mức thiền định cuối cùng.

Trước đó là hỗ trợ cho việc giải thoát [lộ trình tích lũy] [553]

Điều này tương hợp với cách thức của việc thành tựu Phật quả được dạy trong các giáo pháp Tiểu thừa, nhưng đó không là sự diễn dịch Đại thừa của thánh sư Vô Trước.

Do đó, những người không là Phật tử giải trừ được sự hiển lộ của khổ đau qua việc thiền lên đạo pháp mang các khía cạnh về bình lặng và thô, cũng như là các Phật tử giải trừ tận gốc phiền não qua

¹ B212 *Abhidharmakośa-kārikā* (AK): 4.24; P5590: 124.3.8. "Lộ Trình Tích Lũy" dịch từ *mthar pa cha mthun* (nghĩa là "sự hỗ trợ để giải thoát")

việc thiền lên ý nghĩa của vô ngã, trước tiên phải thành tựu sự tập trung về định từ thiền đã được giảng giải trước đây. Nên định lực được giải thích bên trên là cần thiết cho các thiền giả Phật tử và không theo đạo Phật như là cơ sở cho việc giải trừ các phiền não. Hơn nữa, các thiền giả thuộc về cả Đại thừa hay Tiểu thừa cũng phải thành tựu sự tập trung này; và ngay cả trong số các hành giả Đại thừa, tất cả các thiền giả của cả Mật Chú thừa và Bát-nhã Ba-la-mật-đa thừa cũng phải thành tựu định từ thiền. Nên định lực này là vô cùng quan trọng như là cơ sở để xúc tiến theo các lộ trình tu tập cho tất cả thiền giả.

Hơn thế nữa, định lực được giảng giải trong các mật điển bao gồm những khác nhau chắc chắn trong các phương tiện để khởi tạo sự tập trung và trong các đối tượng thiền, như là việc tập trung lên các dạng hóa thân, lên phương tiện của các giác thể chọn trước, hay lên các âm tiết. Nhưng tách khỏi các dạng đó, chúng hoàn toàn giống nhau về nhu cầu để giải trừ ngũ triền cái về sự tập trung, bao gồm biếng nhác và v.v...; về các phương tiện để nuôi dưỡng những liều thuốc trị, như là toàn tâm và tỉnh thức và v.v...v.v...; và về sự thành tựu định của chín trạng thái tinh thần và việc xảy ra kế tiếp của nhu hoạt, v.v...v.v... Nên sự tập trung này rất phổ biến. Từ lưu ý đó, *Kinh Giải Thâm Mật* khẳng định rằng tất cả các kiểu tập trung Đại thừa và Tiểu thừa đều được bao gồm trong các kiểu tập trung của định và tuệ¹. Do đó, quý vị, những người muốn có kỹ năng trong việc tập trung, nên trở thành thiện xảo trong định và tuệ.

Mặc dù có nhiều mục đích cho việc phát triển sự tập trung này (sự chú tâm của định), thì mục tiêu chủ yếu vẫn là cho lợi ích về việc phát triển tri kiến của tuệ giác. [554] Hơn thế nữa, về mặt tuệ thì có hai loại: (1) một loại mang theo các khía cạnh về bình lặng và thô, vốn chỉ giải trừ được các phiền não hiển hiện, và là chung cho cả Phật tử và không Phật tử; và (2) loại chung cho các Phật tử, bao gồm cả các hành giả Đại thừa và Tiểu thừa; đó là, tuệ giác mang theo các khía cạnh của thực tại về vô ngã, vốn một cách tối hậu giải trừ các hạt giống của các phiền não. Loại thứ hai này là phẩm chất đặc thù của riêng các Phật tử. Loại trước là một sự

¹ B213 Sn, Lamotte 1935: 111; P774:17.6.2-6; trích từ LRCM: 470

hiếm thấy nhưng không phải là điều chi không thể thiếu; trong khi loại sau lại là một thành tố rất cần thiết. Nên những ai thiết tha cho sự giải thoát nên sinh khởi tuệ giác hiểu được thực tại về vô ngã.

Hơn nữa, ngay cả nếu quý vị không thành tựu được các mức thiền định cao của sắc giới hay các trạng thái thiền định sâu của vô sắc giới, nhưng lại thành tựu trình độ định đã được giải thích trước đây, vốn được bao gồm trong mức sơ nhập thiền định đầu tiên, thì quý vị vẫn có thể thành tựu giải thoát – tự do khỏi tất cả các trói buộc của Luân hồi – bằng cách nuôi dưỡng tuệ giác có cơ sở từ việc định đó. Qua các phương tiện của trí tuệ thế tục vốn được phát triển trên cơ sở của định đã được giải thích trước đây, quý vị có thể thành tựu “tâm thức của tột đỉnh của Luân Hồi¹”, giải trừ được tất cả các hiển hiện của đau khổ thuộc vô sắc giới cấp Vô sở hữu xứ và cấp thấp hơn². Nhưng nếu quý vị không thấy biết được thực tại vô ngã và thiền lên đó, thì quý vị sẽ không được giải thoát khỏi Luân hồi. Do đó trong [chương đầu tiên] “Tán Tụng Đoàn Giảng” từ tác phẩm “*Tán Tụng Vinh Danh Thế Tôn*”, ngài Mātṛceta³ có dạy⁴:

Ai chống lại điều Thầy bảo ban
Bị mù lòa do mang ảo tưởng
Ngay cả khi đã được mở đường
Đền Phi tưởng phi phi tưởng xứ
Khổ đau lại xảy ra và Luân hồi vẫn giữ đầy.

¹Đây là mức cao nhất của cấp độ thiền vô sắc thường được dịch thành “phi tưởng phi phi tưởng xứ”. Các cấp còn lại trong thiền vô sắc giới từ thấp đến cao là: không vô biên xứ, thức vô biên xứ và vô sở hữu xứ.

²B214 Phi tưởng phi phi tưởng xứ (*srid rtse, bhavagra*) là mức cao nhất của bốn mức cân bằng thiền của vô sắc giới, còn được gọi là mức tột đỉnh của Luân hồi. Xem chú thích B65.

³Có sách dịch là “*Tán Phật Tụng*”. Và tên Mātṛceta dịch nghĩa là “Mẫu Hầu”. Có sách dịch tên phiên âm thành Ma-hỷ-lý-chê-tra.

⁴B215 *Varṇā-varṇe-bhagavato-buddhasya-stotre-sākya-stava* D1138: Ka 96a3-4.

Ai tuân thủ điều Thầy chỉ dạy
Cả khi không đạt đủ thiền định
Cũng xa được Luân hồi khổ đọa
Trước cái nhìn trừng của mắt các Ma.¹

Do đó, định từ thiền sử dụng như là cơ sở cho tuệ để thành tựu các thánh đạo của tất cả các người thuộc dòng nhập môn và những người tái vãng một lần là định đã được giải thích trước đây, vốn bao gồm trong sự sơ nhập đến trình độ thiền định đầu tiên. [555] Tương tự, hãy biết rằng tất cả các A-la-hán, những ai giải trừ được tất cả phiền não cùng một lúc, trở thành A-la-hán do bởi việc nuôi dưỡng tuệ giác trên cơ sở định từ thiền đã được giảng giải trước đây. Nếu ban đầu quý vị không xác lập được sự tập trung của định trong dòng tâm thức của mình như mô tả trước đây, thì sẽ không làm cho tri kiến thật sự về tuệ giác vốn tập trung hoặc lên bản chất thật hoặc lên sự phân hóa của tất cả hiện tượng có thể phát khởi được. Điều này sẽ được bàn thảo sau².

Do đó, trong khi các thiền giả thuộc truyền thống Mật điển du-già tối thượng phát triển tuệ giác có thể không phát triển được tuệ giác hàm chứa các khía cạnh của bình lặng và thô vốn tập trung lên sự phân hóa của tất cả các hiện tượng, hay phát triển định lực phát khởi bởi tuệ giác này, thì họ phải phát triển định. Hơn nữa, điểm mà định phát khởi lần đầu tiên, trong khuôn khổ của giai đoạn phát khởi và giai đoạn hoàn tất, chính là trong suốt giai đoạn phát khởi trong số hai giai đoạn này.

Tóm lại, quý vị phải phát triển định trước tiên và sau đó trên cơ sở này quý vị có thể xúc tiến đạo pháp tuần tự lên đến Phi tướng phi phi tướng xứ qua các phương tiện của tuệ giác có hàm chứa các khía cạnh về bình lặng và thô; hay quý vị có thể xúc tiến theo năm lộ trình của giải thoát hay của toàn trí qua các phương tiện của tuệ giác có hàm chứa khía cạnh về thực tại vô ngã. Điều này

¹B216 Bốn loại Ma là (1) Uẩn Ma, (2) Phiền não ma, (3) Tử ma và (4) Thiên ma (Devaputra), một hóa thân của tội lỗi thường xuất hiện vào nhiều lúc cùng với các chủ thể như là một sư cảm dỗ trong các truyện kể Phật giáo.

²B217 LRCM: 802

cấu trúc nên dấu ấn chung của các giáo pháp thù thắng của đấng
Điêu Ngự, nên không thiên giả nào rời khỏi nó.
Việc xúc tiến này là một thể hiện tổng quát của cách thức tiến
hành từ các lộ trình cao đến cao hơn trên cơ sở của định từ thiên.

**(3') Một trình bày đặc biệt về cách thức để tiến hành theo
đạo pháp thể tục**

Ở đây có hai phần: (1) Nhu cầu thành tựu định từ thiên trước khi
xúc tiến lộ trình có hàm chứa các khía cạnh về bình lặng và thô
và (2) trên cơ sở của định từ thiên, cách thức để giải thoát khỏi
tham chấp vào dục giới.

**(a'') Nhu cầu thành tựu định từ thiên trước khi xúc tiến trên
lộ trình có mang theo các khía cạnh của bình lặng và thô.**

Người nào nuôi dưỡng đạo pháp có hàm chứa các khía cạnh về
bình lặng và thô bằng cách thấu rõ lên các tính năng¹ trước tiên
phải thành tựu định từ thiên đã được giảng giải trước đây, vì *Đại
Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* có dạy²:

Trong việc tăng cường tập trung này
Và bởi tăng trưởng nó nhiều hơn
Thiền giả thật đã đạt thiên định. [556]

Các trạng thái này mà vốn một người đã thành tựu đến trạng thái
tâm thứ chín cùng với nhu hoạt như đã được giảng giải trước đây,
tăng cường cho sự tập trung này và do đó thành tựu thiên định
thật sự.

Hơn thế nữa, từ thời điểm trạng thái tinh thần thứ chín trở lên cho
đến khi quý vị thành tựu sự chú tâm [về sự thấu rõ lên các tính

¹B218 Qua các giá trị về sự thấu rõ của các tính năng {của sự tập trung
tâm thức} này ta phân biệt được bình ổn thiên hay cân bằng thiên với
các thiên khác, có sự tiến triển từ các đặc tính tương đối thô của các
trạng thái thiên thấp sang sự bình lặng tương đối của các trạng thái cao
hơn.

²B219 MSA: 14.15d-16ab; P5521:10.5.6-7.

năng], thì quý vị được xem là đạt tới mức của một “người mới bắt đầu ở sự tập trung [đầu tiên đạt đến định]”. Một khi quý vị đã đạt tới sự chú tâm về việc thấu rõ lên các tính năng, và quý vị nuôi dưỡng nó từ một mong muốn tịnh hóa các phiền não, thì quý vị được xem là đạt tới mức của một “người mới bắt đầu ở điểm thanh tịnh các phiền não”. Nên người nào nuôi dưỡng sự thấu rõ lên các tính năng trước tiên hãy thành tựu sự chú tâm [định]. *Thanh Văn Địa* khẳng định¹:

Một “người mới bắt đầu ở điểm chú tâm” là một người bắt đầu từ lúc chưa đạt tới sự chú tâm trong mối liên hệ đến tính nhất tâm [trong các khía cạnh của bình lặng và thô] cho tới lúc đạt được sự nhất tâm. Một “người mới bắt đầu ở điểm thanh tịnh phiền não” là người sau khi đạt tới sự chú tâm này và bắt đầu đạt tới sự chú tâm về việc thấu rõ các tính năng – tức là một sự chú tâm vốn mong muốn thanh tịnh tâm khỏi các phiền não và là một sự quen thuộc hóa với thực hành này.

Cũng ở bắt đầu của phần thứ tư, người ta nói rằng quý vị nuôi dưỡng các đạo pháp thế tục và siêu thế tách riêng ra sau khi đã thành tựu chú tâm [định]

Sự giải thích rất chi tiết trong *Thanh Văn Địa* về tiến trình của việc loại trừ các phiền não bởi việc hoàn tất định trước tiên được giải thích bên trên và sau đó thành tựu tuệ giác thế tục và siêu thế không thấy trình bày rõ ràng trong các giáo pháp khác về *Vi Diệu Pháp*. Các học giả tiên phong nào đã nghiên cứu trong các kinh luận cao và thấp hơn của *Vi Diệu Pháp*² cũng không viết rõ ràng về tiến trình giải trừ các đau khổ này trên cơ sở của việc hoàn tất nhất tâm định trước tiên.

Do đó, nếu quý vị chưa hiểu rõ giải thích này trong *Thanh Văn Địa*, thì quý vị có thể có ý kiến sai lạc như: “Giai đoạn thấp nhất trên lộ trình về các thiền định của sắc giới và các trạng thái định

¹B220 Śbh, P5537: 88.1.4-6.

²B221 Các luận cao hơn và thấp hơn về *Vi Diệu Pháp* (*chos mngon pa*) lần lượt là *Vi diệu Pháp Tập Luận* (*Abhidharma-samuccaya*) và *Vi Diệu Pháp Báu Luận* (*Abhidharmakośa*).

thâm sâu từ thiện của vô sắc giới là sơ nhập được mức định đầu tiên. [557] Và loại đầu tiên trong sáu loại chú tâm đã giải thích theo nội dung này là sự phân biệt về các tính năng. Do đó, sự phân biệt về các tính năng là trạng thái của tâm ở thời điểm bắt đầu của sự sơ nhập". Thật là sai lạc khi giữ một quan điểm như thế, vì các lý do: (1) nếu thiếu thành tựu định, quý vị không có cách nào để tạo ra sự sơ nhập đến mức thiền định đầu tiên; (2) nếu quý vị không thành tựu sự sơ nhập này thì sẽ không thành tựu được định; và (3) vì sự phân biệt về các tính năng bao gồm thiền quán, qua việc nuôi dưỡng thiền quán đó, quý vị sẽ không thể hoàn tất được định mà quý vị chưa thành tựu trước đó. Theo *Du-già Sư Địa Luận* được trích dẫn trước đây¹, không có nhu hoạt trong nhất tâm trong vòng dục giới; và *Kinh Giải Thâm Mật* và v.v... khẳng định rằng nếu quý vị không thành tựu nhu hoạt, thì quý vị sẽ không hoàn tất được định². Do đó, nếu quý vị không thành tựu trạng thái sơ nhập đầu tiên, quý vị sẽ không thành tựu định.

Do vậy loại chú tâm đầu trong sáu loại của trạng thái sơ nhập mức đầu tiên [sáu loại chú tâm nhân quả trong danh mục của bảy chú tâm sẽ được đề cập sau] là ngõ vào để nuôi dưỡng tuệ giác được bao gồm trong trạng thái sơ nhập, nhưng nó lại không có ngay vào lúc bắt đầu của trạng thái sơ nhập ở mức đầu tiên, vì định vốn bao gồm trong trạng thái sơ nhập phải đến trước. Tất cả các trạng thái tập trung trước khi thành tựu về các sự tập trung được bao gồm trong trạng thái sơ nhập đầu tiên đều chỉ là sự nhất tâm trong dục giới. Nên nếu quý vị bám chặt vào các giải thích trong các kinh điển cổ, sẽ có rất ít người thành tựu định, kể chi đến tuệ giác.

(b'') Trên cơ sở của định từ thiện, cách thức để giải thoát khỏi sự bám chấp vào dục giới

Một khi quý vị trở nên quen thuộc với định từ thiện được giảng giải trước đây, vốn mang theo nhiều thuộc tính về sự thấu rõ, sự thấy biết không rời rạc, v.v..., nếu quý vị không nuôi dưỡng hoặc

¹B222 LRCM: 539.

²B223 Sn, MSA, Bkl cited at LRCM: 537.

là một trong hai loại tuệ giác, thì quý vị sẽ không thể đình chỉ được ngay cả các phiền não hiển lộ của dục giới. Trong trường hợp như thế, cần chi bàn đến việc loại trừ các hạt giống của khổ đau và các ngăn trở tri kiến? [558] Do vậy, nếu quý vị muốn thành tựu trình độ an định đầu tiên, vốn thoát khỏi tham chấp với dục giới, hãy nuôi dưỡng trí huệ trên cơ sở của định lực đó.

Vấn: Vậy thì, tại sao điều này không mâu thuẫn với mệnh đề trước đây rằng nếu quý vị trở nên quen thuộc với chỉ riêng định, thì quý vị sẽ trấn áp được các phiền não hiển hiện¹?

Đáp: Không thành vấn đề, vì sự giải thích trước đây gộp tuệ giác thể tục chung vào lớp định từ thiên; nhưng giải thích này ám chỉ đến định lực vốn được bao gồm trong trạng thái sơ nhập đầu tiên và vốn có trước cả hai loại tuệ giác. Hơn thế nữa, đối với tuệ giác hoàn tất việc giải thoát khỏi tham chấp, thì có hai cách để tự giải thoát cho quý vị, một là từ tuệ giác mang theo khía cạnh của các Diệu Đế và cách kia là từ tuệ giác mang theo các khía cạnh của bình lặng và thô. Sự bàn thảo hiện tại là một trình bày về cách thức để hoàn tất giải thoát khỏi tham chấp qua con đường sau của hai đạo pháp này.

Theo ý hướng này, những người nuôi dưỡng² nó là cả những ai ngoài Phật giáo, vốn hoàn toàn không có quan điểm vô ngã, và những người theo đuổi giáo pháp này [các Phật tử] vốn có quan điểm vô ngã. Loại đạo pháp họ nuôi dưỡng để giải trừ phiền não tương ứng với các giáo huấn trong *Thanh Văn Địa*³:

Vì mục tiêu giải thoát khỏi dục giới, các thiền giả cần miễn dưng bảy loại chú tâm và sau đó thành tựu được sự giải thoát.
Bảy loại chú tâm: chú tâm về (1) sự thấu rõ về các tính năng,

¹B224 Sn and Bk2 cited at LRCM: 479.

²B225 Đoạn dịch này dùng theo *'di la rten ni* tìm thấy trong Ganden Bar Nying: 279a5.

³B226 Śbh, P5537:115.3.5-7.

(2) khởi tín tâm, (3) cô lập, (4) hỷ lạc hay hoi nội, (5) phân tích, (6) áp dụng sau cùng và (7) kết quả của áp dụng sau cùng.

Trong số đó, điều cuối cùng là sự chú tâm vào thời điểm bước vào trạng thái thiền định thật sự trở nên không còn tham chấp vào dục giới; vậy nên đây là điều được hoàn tất trong khi sáu điều trước đó là để hoàn thành nó.

Vấn: Nếu trong trường hợp này ngài không giải trừ các phiền não thông qua thiền lên ý nghĩa của vô ngã, thì thứ gì ngài đang xác lập và sau đó thiền lên đó để giải trừ phiền não? [559]

Đáp: Mặc dù các phiền não hiện lộ khác của dục giới được giải trừ bằng đạo pháp này có mang theo các khía cạnh của bình lặng và thô, nhưng mệnh đề “tự giải thoát khỏi tham chấp dục giới” chủ yếu nói đến việc giải trừ tham chấp qua cách của phương thuốc trị của nó. Hơn thế nữa, tham chấp chỉ ra ở đây là thèm mong và bám chấp vào các đối tượng của ngũ căn thuộc dục giới. Thuốc trị điều này là xem các đối tượng của ngũ căn như là sự bất lợi trong vô số cách. Do đó, bằng cách giữ vững vào sự đối nghịch của cơ chế về sự nắm bắt của tham chấp và sau đó tự làm cho mình quen thuộc với nó, thì quý vị trở nên không còn tham chấp vào dục giới.

Ngoài ra, quý vị có thể có một sự chắc chắn bền vững của việc phân biệt về các tính năng, là một phân biệt không làm lẫn về các sai sót của dục giới và các phẩm chất tốt đẹp của mức thiền định thứ nhất. Tuy nhiên, nếu quý vị chưa hoàn tất xong định, quý vị sẽ không thể giải trừ các phiền não bất kể quý vị có trở nên thuần thực đến đâu về việc phân biệt giữa các sai sót đó và các phẩm chất tốt đẹp. Hơn thế nữa, ngay cả nếu quý vị đã thành tựu định, nếu quý vị không phân tích với sự phân biệt, thì cho dù quý vị nuôi dưỡng định bao nhiêu, quý vị sẽ không thể giải trừ các phiền não. Do vậy, quý vị phải giải trừ chúng bằng con đường nuôi dưỡng cả định lẫn tuệ. Đây là thủ tục cho mọi cách giải trừ các phiền não.

Trong trường hợp đó, có bảy kiểu chú tâm được mô tả như sau:

1. Tri kiến về các tính năng [*sự phân biệt về các tính năng*] trong đó người ta phân biệt giữa các khuyết điểm và các thuận lợi của các cấp độ thấp và cao hơn dẫn đến sự hợp nhất của truy cứu và quán chiếu qua những phương tiện của các trạng thái tâm vốn khởi lên từ truy cứu về một số sự kiện và những trạng thái tinh thần khởi lên từ sự quán chiếu đến những sự kiện khác.

2. Bằng việc tự làm thành thực theo cách này, quý vị sẽ tin tưởng đặc biệt vào các đối tượng về bình lặng và thô qua cách thức thiền vốn siêu việt hơn sự truy cứu và quán chiếu; và đây là *sự chú tâm khởi lên từ lòng tin*. Về việc này, *Thanh Văn Địa* khẳng định¹, “Tập trung vào dấu hiệu [thô và bình lặng], người nuôi dưỡng định và tuệ”, và ngay cả trong đoạn văn chú trọng đến sự chú tâm thứ sáu có tham chiếu đến việc nuôi dưỡng định và tuệ. Đoạn văn về mức chú tâm đầu tiên này đề cập đến sự tập trung lên sáu căn bản tố, bao gồm ý nghĩa², và trong các đoạn văn khác thì sự tập trung này thường được chỉ định như là tuệ giác. Do đó, mặc dù điều này không dẫn đến việc nuôi dưỡng quan điểm về vô ngã, thì nó vẫn là tuệ giác. [560]

Do đó trong khuôn khổ của các kiểu chú tâm này, quý vị giải trừ các phiền não sau khi đã thiền theo cả hai lộ trình định và tuệ. Đây là cách thức quý vị nuôi dưỡng hai điều này: quý vị nuôi dưỡng tuệ giác qua việc phân tích lặp đi lặp lại các đối tượng khác nhau của sự bình lặng và thô, và vào lúc kết thúc của sự phân tích này, quý vị hãy nuôi dưỡng định bởi sự tập trung nhất tâm lên những đối tượng về bình lặng và thô này. Loại chú tâm thứ hai và thứ nhất trong lõi thiền như thế là phương thuốc chữa ảo tưởng.

3. Khi dựa trên cơ sở về việc tự mình làm cho quen thuộc với sự nuôi dưỡng xen kẽ định và tuệ theo cách đó, thì quý vị khởi tạo một phương thuốc trị cho các phiền não lớn lao [thô] của dục giới, điều này được gọi là *sự chú tâm cô lập*.

¹ B227 Śbh, P5537; 116.4.1

² B228 Sáu căn bản tố là ý nghĩa (*don*), thực thể (*dnogs*), đặc tính (*mtshan nyid*), phương hướng [không gian] (*phyogs*), thời gian (*dus*) và truy cứu nguyên nhân (*rigs pa yongs su 'tshol ba*)

4. Xa hơn nữa, gọi là sự *chú tâm về hỷ lạc hay hỉ nội* khi quý vị có khả năng giải trừ các phiền não trung bình qua các phương tiện của việc nuôi dưỡng xen kẽ định và tuệ.

5. Sau đó, khi quý vị thấy rằng các phiền não của dục giới vốn ngăn trở nỗ lực của quý vị trong thiện đức không còn khởi hoạt trong cả việc trụ lại trong sự tập trung hay khi quý vị vừa khởi tâm [tập trung], thì đừng có một ý nghĩ thô thiển rằng “Giờ đây tôi đã giải trừ các phiền não”. Đúng hơn, hãy phân tích, “Phải chăng sự tham chấp vào các hấp dẫn về thụ cảm không được khởi hoạt trong khi tôi chưa thoát khỏi nó? Hay có phải nó không khởi hoạt sau khi tôi đã được giải phóng khỏi nó?” Sau đó để thử nghiệm điều này, hãy theo dõi sự tham chấp khởi lên khi quý vị hướng tập trung vào một đối tượng rất đẹp của tham chấp. Từ đó về sau, sự hứng khởi của quý vị trong thiện nhằm mục đích giải trừ tham chấp này là sự *chú tâm phân tích*. Điều này giúp tránh khỏi sự kiêu mạn của ý tưởng cho rằng quý vị đã dẹp trừ cái vốn chưa được dẹp trừ [thật sự].

6. Sau đó, lặp lại, quý vị quán chiếu phân tích lên các đối tượng của sự bình lặng và thô như trước đây và tập trung nhất tâm ở phần kết luận của sự phân tích. Sự *chú tâm áp dụng sau cùng* là khi qua việc thiền theo cách này quý vị phát khởi phương thuốc trị cho các phiền não vi tế của dục giới. Các loại chú tâm thứ ba, thứ tư và thứ sáu là các phương thuốc giải trừ các phiền não.

7. Do vậy, khi quý vị đã giải trừ các phiền não vi tế, thì quý vị đã vượt qua tất cả các phiền não hiển lộ của dục giới, và với thời điểm hiện tại chúng không khởi hoạt dù trong một mức độ nhỏ nhất. Nhưng quý vị vẫn chưa tiêu diệt hoàn toàn các hạt giống của các phiền não ấy. [561] Bằng phương tiện này, quý vị đã thoát khỏi các tham chấp đến trạng thái Vô sở hữu xứ, nhưng vì quý vị không thể ngưng được ngay cả các phiền não hiển lộ của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, nên quý vị chưa thể vượt qua được Luân hồi. Tuy nhiên, trên cơ sở thiền định quý vị cũng thành tựu được

Ngũ thần thông¹, nhưng thầy sẽ không bàn về chúng vì sợ đông dài. Trước đây, điều này đã được chi tiết hóa trong *Thanh Văn Địa* của Vô Trước, hãy xem thêm ở đó².

Ngày nay, không có ai dùng các phương pháp này để thật sự hoàn tất các thiền định và v.v..., nên không người nào dẫn quý vị lạc lối cả. Mặc dù thế, nếu quý vị phát khởi một hiểu biết rằng điều đó không bị hạn chế chỉ trong mô tả bằng lời tổng quan về chúng, thì sẽ thật sự hữu ích để tránh những bẫy rập về những sự tập trung khác với các điều này.

Các sự tập trung như thế về bốn cấp thiền định của sắc giới và bốn cấp thiền sâu của vô sắc giới, cũng như ngũ thần thông, thì được chia sẻ cho những người không theo Phật giáo. Vậy nên, ngay cả nếu quý vị thành tựu được những sự tập trung siêu việt như thế, thì chẳng những quý vị sẽ không được giải thoát khỏi Luân hồi chỉ bằng những điều này, mà chúng còn ràng buộc quý vị vào Luân hồi. Do đó, hãy tìm kiếm trí huệ quán chiếu và quan điểm về vô ngã, và đừng thỏa mãn chỉ với định lực.

Ngay cả nếu quý vị thiếu tri kiến sâu xa về các phương tiện của việc hoàn tất mức thiền định đầu tiên và v.v..., thì quý vị chắc chắn nên xem xét một cách cẩn thận vào trọng tâm của các bản thảo sau đây và đạt đến hiểu biết tối thiểu nào đó về chính các giáo pháp đó, để tự tránh cho quý vị khỏi các thù địch: (1) bản thảo bên trên liên quan đến chín cách thức để tập trung tâm quý vị, trình bày trong trích dẫn trước đây của *Trung Quán Giai Trình Thiền*, chúng là các phương tiện cho việc hoàn tất “định” hay “sự chú tâm” đề cập từ trước vốn có từ các *Kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa* thâm diệu, v.v...; (2) ý nghĩa đề ra của chúng như được giảng giải trong *Đại Thừa Kinh Trang Nghiêm Luận* của Di-lặc; (3) các bản thảo tổng kết của thánh giả Vô Trước về chúng trong *Bồ Tát*

¹B229 Ngũ thần thông là thiên nhãn thông [thấy được vô biên], thiên nhĩ thông [nghe được mọi cõi], tha tâm thông [hiểu được tâm ý mọi chúng sinh], túc mạng thông [nhớ lại được nhiều tiền kiếp] và lậu tận thông [thấy biết được sự hoại diệt của các cấu hợp thể]. Các chi tiết thêm xem Vajiranana 1975: 443-53 and Conze 1990: 79-82

²B230 Śbh, P5537:120.2.3-8. Các chi tiết bàn về bảy loại chú tâm xem Zahler, et al. 1983:92-115

Địa, Vi Diệu Pháp Tập Luận và *Quyết Định Yếu Luận*, cũng như là giải thích chi tiết về chúng trong *Thanh Văn Địa* tương hợp với biểu thị trong *Căn Bản Tập Luận (Vastu-saṃgraha)*¹ của ngài mà cả định lần tuệ đều được bàn thảo trong *Thanh Văn Địa*; (4) các bản luận về ý nghĩa của chúng trong *Trung Quán Giai Trình Thiền* và tác phẩm *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huấn Giáo Luận* của Bảo Sinh Tịnh; và cũng thế (5) cách thức đề hoàn tất định thông qua tám phương thuốc trị và các con đường để giải trừ ngũ triền cái, trong *Trung Biên Phân Biệt Luận* của Di-lặc. [562]

Một số hành giả về thiền định ngay cả không quen thuộc với các tên của các trạng thái thiền. Một số trở nên thành thực chỉ với các từ vựng khi họ nghiên cứu kinh văn cổ, nhưng họ lại không hiểu ý nghĩa một cách đúng đắn. Sau đó, khi có dịp để tu tập thì họ thấy không cần thiết với các giáo pháp đó, rồi loại bỏ chúng như là không có lợi ích, và bảo lưu việc thiền của họ. Hậu quả là khi họ thành tựu một trạng thái tập trung vốn phù hợp để được bao gồm trong lớp định, thì họ bênh vực rằng đó là sự tập trung lên tính Không, vốn là một chỉ dấu cho thấy họ không nhận thức được trọng điểm về tu tập với sự hiểu biết cẩn thận. Khi họ chỉ thành tựu trạng thái thứ chín, vốn là một sự tập trung có chung cho cả Phật tử và ngoài Phật tử, thì họ cho rằng đã trải nghiệm giai trình cuối cùng của mật điển du-già tối thượng với toàn bộ các tính năng của nó. Nhiều trong số những người này, sau khi họ đã trộn lẫn cân bằng thiền với trạng thái sau khi thiền, đã khẳng định một cách sai lầm rằng trải nghiệm này là trí huệ không bị gián ngắt và không rời rạc.

Khi quý vị thâm nhận đúng chắc về các giải thích trước đây, thì quý vị sẽ không bị lừa chỉ bởi sự định danh của những ngôn từ hấp dẫn như là thiền lên không có đối tượng, không có biểu hiệu, và ý nghĩa khẳng định. Qua việc thấy biết phạm vi của các ý nghĩa về các sự tập trung này, quý vị sẽ nhận biết được điều gì có và điều gì không bị chệch hướng với đạo pháp. Do đó, hãy trở nên

¹ B231 *Yoga-caryā-bhūmau-vastu-saṃgraha* P5540:152.1.1-2

thiện xảo trong giai trình của việc hoàn tất tập trung được dạy trong các giáo pháp quyền năng đó.

Ở đây ta bảo:

Sự thâm diệu là các mô tả về giai trình cho việc thành tựu tập trung.

Được dạy tường tận trong các kinh và các luận tuyệt luân
Những ai căn trí nhỏ không thể hiểu chính xác chúng,
Nên phóng tưởng¹ các sai lạc của tâm mình lên kẻ khác.

Nghĩ rằng: “Không có giáo huấn cho việc lưu giữ tinh thức không rời rạc”,

Họ không tìm kiếm từ các kinh luận có chúng [các giáo huấn],

Và lại nghĩ rằng đã tìm thấy chúng

Sau khi đã tìm rất kỹ ở nơi mà chúng không có.

Những người như thế thất bại trong việc phân biệt

Ngay cả giữa các định Phật giáo và tập trung phi Phật giáo

Điều gì cần, thì đó là điều để nói đến

Việc phân biệt chính xác khác nhau giữa chúng

Giữa sự tập trung của Đại thừa và Tiểu thừa [563]

Cũng như của Kim Cương và Ba-la-mật-đa! Hãy nhìn tình trạng này,

Ta đã giảng giải trong ngôn từ đơn giản

Cách để bảo lưu sự tập trung như được dạy trong kinh luận cổ.

¹Nhắc lại, phóng tưởng (hay tưởng tượng) có thể xảy ra khi tâm nhận thức về một đối tượng (chẳng hạn từ các cơ quan thụ cảm) và sau nhận thức đó, tâm tiếp tục khởi sinh các trạng thái tư tưởng thứ cấp và tạo dòng tư tưởng phóng hoạt thứ cấp. Dòng tư tưởng này có thể đúng có thể sai mà hầu hết là sai lạc do thiếu đi các lập luận hay các chứng cứ hỗ trợ.

Này bằng hữu, những ai đã tu tập nhiều năm trong kinh luận
cổ,
Đừng đánh mất viên ngọc quý của mình
Trong ý hướng phủ lấp trang phục kim hoàn của kẻ khác,
Mà hãy nhận thấy có điều chi giá trị vĩ đại từ người!

Không gì xa khỏi nghĩa từ các huấn thị
Trong các giáo pháp đã học. Hãy biết lấy điều này,
Vị thiện sư của các hiền nhân đã dạy “Có hỷ lạc trong rừng
Cho những ai hiểu học vô cùng”. Hãy phân tích các ngôn từ
đó.

Xin cho các thiên giả vốn đặt niềm hy vọng vào sự kiên
định tuyệt đối,
Dù họ chưa một lần thu được sự thấu rõ đúng ngay
Về cách thức tu tập và ước lượng thành đạt
Của đạo pháp về định tập trung hoàn toàn không rời rạc.

Thấy được chính xác con đường bảo lưu
Thiền trong sự nương tựa vào bậc thiện tri.
Nếu không, ít tác hại nếu họ dừng tạm một thời gian
Ngưng nghĩ để tỉnh táo với giáo pháp của đấng Thù Thắng.

Giải thích này về đường thành tựu định
Dụng giáo pháp của Từ Thị và Vô Trước
Cho lợi ích phục vụ dài lâu
Các giảng huấn của đức Thù Thắng.

Trong các giai trình về đạo pháp của một cá nhân có căn cơ rất
cao, thì điều này bao gồm giải thích về cách thức cho những ai
đang tu tập Bồ-tát hành rèn luyện định, mà vốn là thiền định.

Phần II: Tuệ Giác

Chương 7: Tại Sao Trí Huệ là Cần Thiết

(ii) Cách tu tập trí huệ



(ii) Cách tu tập trí huệ

[564] Như ta đã giải thích,¹ các đặc điểm của định từ thiền là (1) *không rời rạc* – nghĩa là khi sự chú ý của người được cố ý đặt lên một đối tượng thiền định duy nhất thì nó sẽ lưu giữ lại ở đó; (2) *tinh sáng rõ*, có nghĩa là không có sự hôn trầm; và (3) *lợi lạc*, có nghĩa là sự hỷ lạc. Tuy nhiên, người không nên thỏa mãn chỉ với điều này. Tốt hơn hãy phát triển trí huệ, vốn sẽ xác định một cách đúng đắn ý nghĩa của thực tại, người phải nuôi dưỡng trí huệ. Nếu không thì vì việc chỉ tu tập định lực là điều mà các Phật tử có chung ngay cả với người ngoại đạo,² nên sự nuôi dưỡng đó – như là với các lộ trình phi Phật giáo – sẽ không thoát khỏi các hạt giống của phiền não. Do đó, nó {định từ thiền} sẽ không giúp người thoát khỏi Luân hồi. Như phần đầu *Giai Trình Thiền* của ngài Liên Hoa Giới đã dạy rằng:³

Sau khi người đã định tâm như vậy lên một đối tượng của thiền, thì người nên phân tích nó với trí huệ – đó là bình minh

¹BA232 LRCM: 504,549.

Từ đây cho đến chương 12 (LRCM: 564-606.9) đã được dịch và xuất bản trước đây bởi Elizabeth S. Napper như là *Phụ Thuộc Sinh Khởi Và Tánh Không* (Boston: Wisdom Publication, 1989). Bản văn gốc tiếng Tạng đã được dịch hoàn tất ở đây. Trong *Phụ Thuộc Sinh Khởi*, Napper cung cấp các phân tích, các ghi chú, và các phụ lục rất hữu dụng và chi tiết cho người đọc được tham chiếu.

²BA233 “Ngoài Phật giáo” ở đây là một cách dịch thoáng từ thuật ngữ Tạng ལྷ་ལྷུག་པ་ལ་ (“người theo giữ các thái cực”) vốn chuyển từ Tạng ngữ tirthika (“bằng qua”)

³BA234 Bkl, Tucci 1986: 209-10; P5310:26.1.5-7.

của tri thức vốn sẽ đoạn diệt những mầm mống của vô minh. Nếu người không làm điều này thì người sẽ không thể từ bỏ phiền não chỉ với định lực mà thôi, cũng giống như người ngoại đạo không thể làm được. *Định Vương Kinh* dạy rằng:¹

Dầu phàm phu dưỡng nuôi định lực
Họ vẫn không diệt trừ được ý niệm ngã-ta.[565]
Phiền não quay ra và quấy rầy họ
Như chúng đã làm đối với Udraka², người đã nuôi dưỡng
định lực theo cách này.

Cụm từ “Dầu phàm phu dưỡng nuôi định lực” có nghĩa là người phàm nuôi dưỡng một định lực có những tính năng như không rời rạc và sáng rõ, như đã giải thích ở trên. Dòng “Họ vẫn không diệt trừ được ý niệm về ngã” nghĩa là mặc dù nuôi dưỡng định lực đó, nhưng họ không thể loại bỏ được ý niệm về ngã. “Phiền não quay lại và quấy rầy họ” chỉ ra là phàm phu vẫn sẽ phát sinh phiền não vì họ đã không loại bỏ được ý niệm về ngã.

Loại thiên nào dẫn đến giải thoát? Như đã trích dẫn ở trên,³ các câu kế tiếp [kệ trong *Định Vương Kinh*] dạy rằng:

Nếu qua phân tích người nhận biết được vô ngã trong các pháp
Và nếu người nuôi dưỡng sự phân tích đó trong thiên tập
Thì điều này sẽ dẫn đến quả, thành tựu Niết-bàn;
Chẳng có an lạc qua các phương tiện khác.

Dòng đầu tiên nêu rõ điều kiện – nếu sau khi người đã phân định được rằng các pháp đều vô ngã thì người sẽ phát triển được loại tuệ giác hiểu biết ý nghĩa của vô ngã. Dòng thứ hai, “Và nếu người nuôi dưỡng sự phân tích đó trong thiên tập” đề cập việc duy trì và

¹BA235 SR: 9.36, Vaidya 1961a: 49; D130: Da 27a7.

²BA236 Xem chú giải BA33 về Udraka (Uất-đà-la).

³BA237 Tsongkhapa chỉ cung cấp dòng đầu tiên của kệ này, được trích dẫn đầy đủ ở LRCM: 479-480. Xem lại chú thích BA32.

nuôi dưỡng trong thiền tri kiến triết học về vô ngã mà người đã có được. Dòng thứ ba “Thì điều này sẽ dẫn đến quả, thành tựu Niết-bàn” có nghĩa là đây là nhân của sự thành tựu mục tiêu - Niết-bàn hay giải thoát. Giải thoát được thành tựu thông qua việc nuôi dưỡng trí huệ đó. Người có thể đạt giải thoát mà không cần trí huệ đó được không? Dòng thứ tư của đoạn kệ nói, “Chẳng có an lạc qua các phương tiện khác”, vốn có nghĩa là ngay cả nếu người nuôi dưỡng theo lộ trình khác, thì người sẽ chẳng đoạn diệt được đau khổ và phiền não nếu không có trí huệ đó.

Bộ kinh này dạy rất rõ ràng rằng chỉ có trí huệ về vô ngã mới cắt đứt được gốc rễ của Luân hồi; ngài Liên Hoa Giới đã trích dẫn điều này trong phần thứ hai của *Giai Trình Thiền*¹ để phản bác các khẳng định của sư Ma-ha-diễn Trung Hoa. Do đó, người phải có tri kiến chắc chắn về điều này. Bởi vì ngay cả các nhà hiền triết không theo Phật giáo cũng có các phẩm tính tốt – như định lực và trí siêu việt chẳng hạn – nhưng do không có tri kiến về vô ngã nên họ không thể vượt thoát Luân hồi được. Theo cách này, *Bồ-tát Tạng Kinh*² trích dẫn trên, đã dạy rằng:[566]

Kẻ nào tự mãn với định lực không thôi, không thấu hiểu thực tại đã được giảng giải trong kinh điển, thì có thể phát triển một ý thức tự hào thái quá, lầm lẫn định lực đơn thuần với đạo pháp tu thiền trong ý nghĩa thâm sâu. Vì thế, một người như vậy sẽ không thể nào vượt thoát Luân hồi. Với điều này trong tâm nên ta đã nói “Ai lắng nghe người khác sẽ được giải thoát khỏi lão và tử”.

Chính đức Phật đã giảng giải rõ ràng nội dung ý chỉ của ngài: “lắng nghe người khác” có nghĩa là nghe giảng giải về vô ngã từ người khác. Do đó, điều hiển nhiên là đức Phật đã nói về việc lắng nghe người khác để phản bác ý tưởng cho rằng người có thể phát triển tri kiến vô ngã từ chính bản thân người, mà không cần sự tu

¹BA238 Bk2, P5311: 31.4.5; cf. LRCM: 479-480.

²BA239 Tsongkhapa đang diễn giải trích dẫn trước đây trong Bodhisattva-piṭaka (LRCM: 480.3-9, note 34), bao gồm nội trong sự trích dẫn của Liên Hoa giới. (Bk2, P5311: 31.4.7-31.5.2).

học và quán chiếu vốn đi kèm với việc lắng nghe một người hướng dẫn tâm linh thiện xảo bên ngoài giảng giải về ý nghĩa của vô ngã.

Một cách tổng quát, trong số tất cả các kinh điển của đấng Chiến Thắng, có một số bộ kinh giảng giải rõ ràng về thực tại, và thậm chí có những kinh điển tuy không giảng giải rõ ràng về thực tại nhưng lại gián tiếp chỉ đến thực tại. Bóng tối của vô minh thì không thể vượt qua cho đến khi trí thức về thực tại hé rạng, nhưng bóng tối chỉ tan biến khi trí thức đó phát khởi. Do đó, định từ thiên – sự nhất tâm – không tự nó trở thành trí huệ tối thượng thanh tịnh được mà nó cũng không thể vượt qua bóng tối vô minh. Như vậy, thật không nghi ngờ là người phải cầu tìm trí huệ; người nên nghĩ rằng: “Tôi sẽ truy tầm trí huệ phân định được ý nghĩa của vô ngã – thực tại. *Giai Trình Thiên*,¹ phần thứ hai của ngài Liên Hoa Giới dạy rằng:

Và rồi sau khi đã thành tựu định, người nên nuôi dưỡng tuệ giác. Người nên nghĩ rằng: “Tất cả những lời dạy của đấng Thế Tôn đã được ban ra trọn vẹn; dù trực tiếp hay gián tiếp, chúng đều làm sáng tỏ và chỉ đến thực tại. Nếu mình hiểu biết được thực tại, mình sẽ thoát khỏi tất cả những rối rắm của các quan điểm giáo điều, cũng giống như bóng tối bị bình minh xua tan. Chỉ với định từ thiên không thôi thì không thể dẫn đến trí huệ tối thượng thanh tịnh; mà bóng tối của sự ngăn che chướng ngại cũng sẽ không bị xua đi. Tuy nhiên, nếu ta dùng trí huệ để thiên một cách hoàn thiện lên thực tại, thì ta sẽ đạt đến trí huệ siêu việt thanh tịnh và hiểu biết thực tại. Chỉ thông qua trí huệ thì ta mới có thể thực sự loại bỏ các chướng ngại. [567] Do đó, ta sẽ lưu lại trong định và dùng tuệ giác để truy tầm thực tại. Ta sẽ không tự thỏa mãn với riêng định từ thiên”. Thực tại này là gì? Cuối cùng thì tất cả các pháp đều thiếu vắng hai loại ngã: vô ngã của nhân và vô ngã của pháp.

¹BA240 Bk2, P5311: 33.2.8-33.3.4.

Trong tất cả các Ba-la-mật-đa, chính trí huệ Ba-la-mật-đa thấy biết được thực tại. Bởi vì người không thể biết được nó qua phương tiện của thiền định hay của các Ba-la-mật-đa khác, nên người nên phát triển trí huệ mà không bị nhầm lẫn sự thiền định đơn thuần với trí huệ Ba-la-mật-đa. *Giải Thâm Mật Kinh*¹ dạy rằng:

“Bạch Thế tôn, thông qua Ba-la-mật-đa nào mà chư Bồ-tát hiểu được sự thiếu vắng của tự tính² trong các pháp?”
“Này Quán Tự Tại, chư Bồ-tát phải nắm bắt được điều này thông qua Trí huệ Ba-la-mật-đa.”

Như đã trích dẫn ở phần trên, *Đại Thừa Tín Dưỡng Kinh* cũng nêu cùng một điểm: “Ta không nói rằng những người vốn có tín tâm trong Đại thừa của chư Bồ-tát là được giải thoát, trừ khi họ có trí huệ – bất kể họ có tu tập pháp môn Đại thừa nào đi chăng nữa”.³

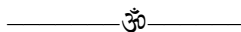
¹BA241 Sn, Lamotte 1935:9.26; P774: 22.5.4-5. Được trích từ Kamalasila, Bk2, P5311: 33.3.4-6.

²Từ nay về sau, trong bối cảnh về sự hiện hữu hay về tình trạng bản thể của các pháp (và các đặc tính của chúng) các thuật ngữ sau đây được dùng với nghĩa tương đương: tự tính, tồn tại cố hữu, tồn tại nền tảng, thiết yếu. Và trong các luận của các đại sư Trung Quán các thuật ngữ này cũng được dùng tương đương.

³BA242 Đoạn trích trong *Mahāyānā-prasāda-prabhāvanā-sūtra* {*Đại Thừa Dưỡng Tín Kinh*}. Được trích dẫn bên trên ở LRCM: 479-480 (xem chú thích BA 36). Tsongkhapa dường như sử dụng Liên Hoa Giới như là nguồn trong phần này, hơn là từ tự các kinh điển.

Chương 8: Nương Dựa vào Các Nguồn Liễu Nghĩa

- (a') Thỏa mãn các tiền đề của trí huệ
- (1') Nhận diện các kinh văn diễn nghĩa và các kinh văn liễu nghĩa¹
 - (2') Lịch sử của luận giải về chú ý của ngài Long Thọ.



Bởi vì trí huệ là cần thiết nên phần thứ hai² sẽ bao gồm cách tu tập trí huệ. Phần này có bốn nội dung:

1. Thỏa mãn các tiền đề của trí huệ (Chương 8-24)
2. Phân loại trí huệ (Chương 25)
3. Cách nuôi dưỡng trí huệ trong thiền (Chương 25-26)
4. Thành tựu trí huệ thông qua thiền (Chương 26)

(a') Thỏa mãn các tiền đề của trí huệ

Người nên lắng nghe các hệ thống kinh văn tinh khiết, dựa vào một vị thiện tri thức thông hiểu chính xác các điểm mấu chốt trong kinh văn. Một tiền đề không thể thiếu cho trí huệ là sử dụng sự thông tuệ đạt được qua tu học và quán chiếu để phát triển tri thức

¹Diễn nghĩa và liễu nghĩa lần lượt được viết trong Tạng ngữ là དུང་དོན་ và རིག་དོན་.

Diễn nghĩa tức là "ý nghĩa cần được diễn dịch" hay "ý nghĩa không trực tiếp hay có giá trị tạm thời". Đối với Trung Quán tông (tức là chủ trương mà ngài Tsongkhapa thuộc về), thì kinh văn liễu nghĩa là các loại kinh văn có nội dung nói về tánh Không, còn lại là kinh văn diễn nghĩa. Trong khi đó, các trường phái khác thì cho rằng kinh văn liễu nghĩa là kinh văn được hiểu theo nghĩa đen không nhất thiết phải diễn giải thêm, và như vậy, kinh văn diễn nghĩa là kinh văn đòi hỏi phải được diễn dịch hợp lý.

²BA243 Cách Thức Tu Dưỡng Trí Huệ là phần thứ nhì trong ba phần mà các đề mục được cung cấp ở đầu chương 2 (LRCM:484)

về thực tại. Bởi vì nếu không có các quan điểm chắc chắn¹ về cách mà các pháp hiện hữu thì người không thể nào phát triển trí huệ hiểu biết bản chất thật sự, tức là tính Không. Lại nữa, trong việc truy tầm một quan điểm như thế, người phải nương theo kinh văn liễu nghĩa, chứ không phải là kinh văn diễn nghĩa. [568] Do đó, người nên phân biệt giữa liễu nghĩa và diễn nghĩa, và sau đó người nên nhập tâm ý nghĩa của các kinh liễu nghĩa.

Hơn nữa, nếu người không dựa theo các giáo pháp của các bậc tiên phong có quyền năng luận giải về tư tưởng của đức Phật, thì người giống như một người mù đang hướng đến chỗ nguy hiểm mà chẳng có sự dẫn dắt. Do đó, người phải nương theo các luận giải chính xác về tư tưởng của đức Phật. Người nên nương dựa vào nhà luận giải nào? Người nên nương dựa vào người mà chính đức Thế Tôn đã tự mình tiên tri rõ ràng trong nhiều kinh điển và mật điển như một người luận giải về trung tâm của giáo pháp, thực tại thâm sâu siêu việt vượt khỏi mọi biên kiến của sự hiện hữu và không hiện hữu. Đó là thánh giả Long Thọ, người nổi tiếng trong cõi này và các cõi xa hơn nữa. Do đó, hãy nương theo các bản văn do ngài trước tác khi người cầu tìm quan điểm vốn là hiểu biết về tính Không.

Liên quan đến hai tiền đề cho trí huệ này, sẽ có ba phần:

1. Nhận diện các kinh văn diễn nghĩa và liễu nghĩa.
2. Lịch sử của luận giải về chủ ý của ngài Long Thọ.
3. Cách thức xác định quan điểm triết học về tính Không (Chương 9-24).

(1') Nhận diện các kinh văn diễn nghĩa và liễu nghĩa.

Những ai muốn biết được thực tại phải nương theo kinh điển của đáng Chiến Thắng. Tuy nhiên, do sự phân hóa tư tưởng trong số

¹Thuật ngữ *chắc chắn* (về tri kiến, hiểu biết, nhận thức hay thấu suốt) trong toàn bộ tập 3 này có nghĩa là xác định được một cách chính xác, rõ ràng, đầy đủ và không có sai sót, tức là có chánh kiến về sự việc đề cập.

các đệ tử của đức Phật, nên kinh văn cũng có tùy biến. Do đó, người có thể ngạc nhiên về loại kinh văn nào mà người nên nương theo trong việc truy tầm ý nghĩa của thực tại thâm diệu. Người phải hiểu biết thực tại dựa trên cơ sở các kinh văn liễu nghĩa.

Loại kinh văn nào là liễu nghĩa và loại kinh văn nào là diễn nghĩa? Điều này được xác định thông qua các chủ đề mà kinh văn đề cập. Những kinh văn giảng dạy về Chân Đế {tối hậu} được xem là những kinh liễu nghĩa và những kinh văn nào giảng dạy về các sự thường tục {ước lệ, Tục Đế} được xem là những kinh diễn nghĩa¹. Theo ý hướng đó, *Vô Tận Ý Bồ tát Kinh* (skt. *Akṣayamati-nirdeśa-nāma-sūtra*) dạy rằng:²

Thế nào là kinh liễu nghĩa? Thế nào là kinh diễn nghĩa? Những kinh văn giảng dạy với mục đích xác lập các sự thường tục {Tục Đế} được gọi là diễn nghĩa. Những kinh văn giảng dạy với mục đích xác lập Chân Đế được gọi là liễu nghĩa. [569] Những kinh văn giảng dạy qua cách thức của nhiều ngôn từ khác nhau được gọi là những kinh diễn nghĩa. Những kinh văn giảng dạy thực tại thâm sâu, vốn khó hiểu và khó biết, được gọi là những kinh liễu nghĩa.

Vấn: Làm thế nào để một kinh dạy Tục Đế lại được phân loại thành kinh diễn nghĩa? Và làm thế nào để kinh dạy Chân Đế lại được phân loại thành kinh liễu nghĩa?

Đáp: Điều này cũng được đề cập rất rõ ràng trong *Vô Tận Ý Bồ tát Kinh*. Kinh này dạy rằng:³

¹Các thuật ngữ *tối hậu* hay *Chân Đế* được xem là đồng nghĩa chỉ đến chân lý tối hậu hay trạng huống không sai lạc; tương tự các thuật ngữ *ước lệ*, *thường tục* và *Tục Đế* là đồng nghĩa chỉ đến các ý nghĩa thông thường, tương đối trong đời sống hàng ngày. Việc sử dụng các thuật ngữ trên chỉ tùy theo mạch văn mà thôi.

²BA244 *Akṣayamati-nirdeśa-sūtra* P842: 64.3.6-64.4.1.

³BA245 *Ibid.*, P842: 64.4.4-7. Điều này khác nhiều chi tiết nhỏ với trích dẫn của Tsongkhapa vốn theo sát với phiên bản *Trung Đạo Quang*

Các kinh được gọi là diễn nghĩa là những kinh giảng như thể là có một chủ nhân ở nơi không hề có, với nhiều biểu thị như ngã, chúng sinh hữu tình, sinh thể, chúng sinh được nuôi dưỡng, sinh vật, người, nhân loại, con người, tác nhân, người trải nghiệm.

Các kinh được gọi là liễu nghĩa là những kinh giảng về các cửa ngõ của giải thoát – tính Không, vô biểu hiệu, vô nguyện, vô cấu hợp {vô lậu, vô vi}, không sinh khởi, không tạo tác, không chúng sinh hữu tình, không sinh thể, không có người, không chủ nhân.

Điều này có nghĩa rằng kinh liễu nghĩa là kinh giảng về vô ngã, không sinh khởi và v.v... qua việc loại trừ các suy diễn chi tiết {diễn tướng}, trong khi kinh diễn nghĩa là các kinh vốn dạy về ngã và v.v... Do đó, người nên hiểu rằng vô ngã, vô sinh khởi, và v.v... là tối hậu, trong khi sự sinh khởi và v.v... là ước lệ. *Định Vương Kinh* cũng dạy rằng:¹

Hãy hiểu rằng các ví dụ về kinh liễu nghĩa là những kinh giảng dạy phù hợp với tính Không đã được giải thích từ đấng Thiện Thệ. Hãy hiểu rằng kinh diễn nghĩa là tất cả các giáo pháp nào thừa nhận một “chúng sinh hữu tình”, một “người” hay một “sinh thể”.

Trung Đạo Quang Chiếu (Madhyamakāloka) của ngài Liên Hoa Giới cũng dạy rằng:²

Do đó, người nên hiểu rằng chỉ có những kinh bàn về Chân Đế mới là liễu nghĩa; những kinh còn lại đều là diễn nghĩa.

Chiếu Luận {skt. *Madhyamakāloka*} của Liên Hoa Giới P5287:46.3.1-4.

¹BA246 SR: 8.5, Vaidya 1961a: 36.1-4; P795: 281.1.5-6.

²BA247 *Madhyamakāloka*, P5287: 46.3.5-8.

Nhất Thiết Phật Diệu Dụng Nhập Trí Quang Trang Nghiêm Kinh cũng dạy rằng: ‘Đối tượng xác định là Chân Đế’. [570] Và *Vô Tận Ý Bồ-tát Kinh* cũng dạy rằng sự thiếu vắng của sinh khởi và v.v... “là liễu nghĩa”. Do đó, điều chắc chắn là chỉ có sự thiếu vắng của sinh khởi và v.v... được gọi là “các tối hậu”.

Do đó, *Trung Quán Luận Điểm Tập Luận*¹ cũng như các luận giải về chúng được xem là những bản văn giảng dạy liễu nghĩa một cách chính xác bởi vì chúng chứng minh một cách đầy đủ nghĩa của Chân Đế, vốn không có tất cả các lượng lớn suy diễn chi tiết, chẳng hạn như sự sinh khởi và hoại diệt.

Vì sao các giáo pháp được gọi là “diễn nghĩa” hay “liễu nghĩa”? Một bản văn được gọi là liễu nghĩa, hay có ý nghĩa tối hậu, bởi vì nó không thể bị diễn dịch để có một nghĩa khác đi được. Ý nghĩa của nó là điểm kết thúc của quá trình đưa ra quyết định trong chừng mực mà nó là ý nghĩa của chính thực tại. Không ai có thể diễn dịch nó sang một ý nghĩa sâu xa hoặc khác biệt hơn bởi vì nó được hậu thuẫn bởi những chứng cứ vững chắc. Do đó, *Trung Đạo Quang Chiêu* của ngài Liên Hoa Giới dạy rằng:²

Một bản văn liễu nghĩa là gì? Đó là bản văn giảng giải theo khuôn khổ tối hậu và có nhận thức hiệu quả³, vì nó không thể bị người khác diễn dịch theo một ý nghĩa trái ngược nào khác.

¹BA248 *Trung Quán Luận Điểm Tập Luận* {tập hợp các luận điểm về Trung đạo} là danh mục các bản luận thường là của Long Thọ bao gồm *Căn Bản Trung Quán Luận* (MMK – skt. *Mūlamādhyaṃkā*), *Bảo Hành Vương Chính Luận* (Ra – *Ratnāvalī*), *Hồi Tránh Luận* (VV – *Vigraha-vyāvartanī*), *Thất Thập Không Tính Luận* (skt. *Sūnyatā-saptati*), *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* (skt. *yukti-ṣaṣṭhikā*), và *Quảng Pháp Luận* (skt. *Vaidalyaprakaraṇa*). Ở đây, Tsongkhapa bao gồm trong số ít nhất là *Tứ Bách Kệ Tụng* (skt. *Catuhśataka*) của Thánh Thiên (LRCM: 650,653-654,778).

²BA249 *Madhyamakāloka*, P5287; 46.1.5-6; với một biến đổi nhỏ từ bản luận như nó xuất hiện ở đây.

³Như vậy một văn bản liễu nghĩa phải thỏa mãn hai tiêu chí: (1) được xác lập bởi luận lý hay bởi trực tiếp nhận thức. Nó không thể chứng

Một cách hàm ý, mệnh đề này cho phép người hiểu diễn nghĩa. Kinh diễn nghĩa, hay kinh văn vốn đòi hỏi phải diễn dịch, là một bản văn không thể được hiểu chính xác những gì mà nó đề cập; đúng hơn, người phải giải thích chủ định của nó là gì, và diễn dịch nó theo một nghĩa nào khác. Hoặc đó là một bản văn có thể hiểu theo nghĩa đen, nhưng trong đó nghĩa đen này không phải là thực tại cuối cùng, và người vẫn phải đi tìm thực tại đó như một điều gì khác với hiện tượng quy ước mà bản văn đề cập.

Nghi vấn: Bởi vì các kinh liễu nghĩa theo nghĩa đen, nên khi các tuyên thuyết như “sự sinh khởi không tồn tại” và “con người không hiện hữu” xuất hiện trong các kinh đó, thì người ta phải kết luận là sự sinh khởi và con người không hề hiện hữu; [571] bằng không thì những kinh văn này sẽ không theo nghĩa đen, và người ta có thể suy ra một cách bất hợp lý rằng đây là kinh diễn nghĩa.

Đáp: Lập luận này có vẻ không vững chắc bởi vì có nhiều kinh liễu nghĩa mà trong đó, đức Phật – bậc tôn sư đưa ra các tuyên thuyết này – đã cộng thêm phẩm tính “một cách tối hậu” khi phản bác về sự sinh khởi và v.v... {tức là sự sinh khởi và v.v.. không tồn tại một cách tối hậu}. Nếu người đã một lần thêm vào phẩm tính này, thì chúng ta phải bổ sung nó vào ngay cả những nơi nó không xuất hiện bởi vì đây là một phẩm tính chung cho mọi sự phản bác như vậy. Vì việc thiếu vắng một sự tồn tại tối hậu là thực tánh của pháp, nên làm thế nào một bộ kinh như thế lại không thể là liễu nghĩa?

Bằng không, nếu các kinh này đã phản bác sự sinh khởi trong một ý nghĩa tổng quát, thì về phương diện cụ thể, chúng cũng sẽ phản bác các ngôn từ, và do đó, ngay cả các kinh liễu nghĩa, vốn giảng dạy điều này {vốn là ngôn từ}, cũng sẽ không thể làm thành các trình bày của chúng được .

minh bằng cách khác. (2) Chủ đề là trạng thái tối hậu hay bản chất cuối cùng của thực tại. Sopa. Vol5. Kindle Loc978-980.

Do đó, người nên hiểu rằng một kinh hay một luận vẫn có thể là liễu nghĩa ngay cả nếu nội dung mà nó dạy trong một vài cụm từ cô lập không thể được hiểu theo nghĩa đen khi bị cắt ra khỏi ngữ cảnh của toàn hệ thống chung bao quanh nó trong kinh văn đó. Người cũng nên hiểu rằng ngay cả khi việc giảng dạy về chính các ngôn từ của một bản văn có thể được thực hiện theo nghĩa đen, thì bản văn đó vẫn có khả năng là diễn nghĩa.

(2') Lịch sử của luận giải về chủ ý của ngài Long Thọ

Ngài Long Thọ đã cung cấp các chú giải không sai sót về các kinh điển – như là các kinh *Bát-nhã Ba-La-mật-đa* – vốn dạy rằng mọi hiện tượng đều không có sự sinh khởi, sự hoại diệt và v.v... một cách tự tính. Đây là lịch sử chú giải về tư tưởng của ngài Long Thọ? Cả người cha đẻ [Long Thọ] và người con tinh thần [Thánh Thiên] của ông đều là các nguồn cội của những nhà Trung Quán khác; ngay cả những đại sư Trung Quán lớn như các ngài Phật Hộ, Thanh Biện, Nguyệt Xứng và Tịch Hộ đã xem Thánh Thiên là người có đủ quyền năng như đại sư [Long Thọ]. Do đó, các học giả Tây Tạng trước đây đã sử dụng thuật ngữ “Các nhà Trung Quán vĩ đại” để chỉ hai đại sư đó [Long Thọ và Thánh Thiên] và thuật ngữ “Những người một phía với Trung Quán” để chỉ những người khác.

Trong quá khứ, có một số đạo sư Tây Tạng nói rằng khi các nhà Trung Quán mô tả cách mà họ trình bày về các thường tục {Tục Đế} như thế nào, thì có hai loại: [572] Trung Quán - Kinh Lượng, vốn cho rằng các đối tượng bên ngoài hiện hữu một cách ước lệ, và Trung Quán - Duy Thức¹, vốn khẳng định rằng các đối tượng

¹Trung Quán - Kinh Lượng công nhận sự tồn tại ước lệ của các pháp độc lập bên ngoài, không phải là bản chất của tâm, mà chúng vốn tác hành như là các nguyên nhân khiến làm sinh khởi các loại thức cụ thể và thức là một thực thể khác với các pháp bên ngoài này. Phái này còn có tên gọi là Trung Quán Y Tự Khởi. Phái Trung Quán - Duy thức cho rằng không có nhị nguyên chủ thể (tâm) và khách thể (pháp), không có các pháp bên ngoài độc lập và tất cả các pháp là từ bản chất của tâm. Xa hơn, phái này, cho rằng một cách tối hậu thì tâm không tồn tại. Sopa. Vol5. Kindle Loc1064-1067 và 1131-1137.

bên ngoài không tồn tại một cách thường tục. Họ cũng có chia phái Trung Quán làm hai dựa trên cách mà họ khẳng định tối hậu {Chân Đế}: Những người theo Áo Lập Lý {Áo giới được xác lập do lý luận} khẳng định tổ hợp giữa trình hiện và tính Không là Chân Đế, và những người theo Vô Trụ Toàn Triệt {Hoàn toàn không trụ vào đâu} khẳng định rằng chỉ có sự loại trừ các diễn tượng trong mỗi liên hệ đến các trình hiện là Chân Đế. Các đạo sư tiền bối khẳng định rằng trong cách phân loại thứ hai này, thì loại đầu bao gồm các đại sư như Tịch Hộ và Liên Hoa Giới. Cũng có một số đạo sư Ấn Độ dùng các thuật ngữ như “tựa như ảo ảnh” và “hoàn toàn vô trụ” để chỉ các loại Trung Quán khác nhau này. Nói tổng quát, đã có một số đạo sư Ấn Độ và Tây Tạng cho mình là người theo Trung Quán và sử dụng loại thuật ngữ này để phân chia Trung Quán. Tuy nhiên, ở đây, ta nhắm tới mục đích chỉ thiết lập các hệ thống giáo thuyết của những nhà Trung Quán lớn, vốn là môn đồ của đại sư Long Thọ. Nào ai đủ sức giải thích từng sự dị biệt nhỏ nhất một? Hơn nữa, đại dịch giả Lo-den-shay-rap (Blo-dan-shes-rab) đã nêu rõ một điểm xuất sắc khi ngài nói rằng sự trình bày này về hai loại Trung Quán, được phân biệt theo cách mà họ khẳng định Chân Đế, chỉ tạo được ấn tượng cho những kẻ khờ dại. Bởi vì những người tạo nên sự phân biệt như vậy dường như cho rằng đối với những ai theo Áo Lập Lý, như Tịch Hộ và Liên Hoa Giới chẳng hạn, thì đối tượng đơn thuần được hiểu qua một thức lập luận suy diễn là một Chân Đế, khi mà cả tác phẩm *Trung Đạo Trang Nghiêm Luận* của Tịch Hộ lẫn tác phẩm *Trung Đạo Quang Minh Luận* của Liên Hoa Giới đều nói rằng đối tượng được hiểu qua một thức suy luận thì được gán đặt bằng từ “tối hậu” vì nó tương hợp với một Chân Đế. Ngoài ra, các nhà Trung Quán lớn khác không chấp nhận việc đối tượng đơn thuần, vốn đạt đến từ việc lập luận loại bỏ các diễn tượng về một trình hiện, như là một Chân Đế.¹ Do đó, phân loại này không phải là cách tiếp cận tốt.

¹BA250 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*: 170.3-4) nói rằng đối tượng đã đạt được nhờ vào sự loại bỏ các suy diễn chi tiết là một đa hợp

Đối với lịch sử chú giải về tư tưởng của ngài Long Thọ, đại sư Ye-shay-day giải thích rằng các vị đại sư – gồm Thánh giả [Long Thọ] và Người con tinh thân của ngài [Thánh Thiên] – đã *không nêu rõ* trong chú giải Trung Quán của mình là các đối tượng bên ngoài có hiện hữu không; sau này, đại sư Thanh Biện đã phản bác hệ thống giáo thuyết Duy Biểu Trung (skt. vijñaptimātra) {cho rằng các pháp chỉ là biểu trưng} và trình bày một hệ thống trong đó các đối tượng bên ngoài chỉ hiện hữu một cách thường tục. [573] Sau đó Tịch Hộ, dựa trên các văn kiện Duy Thức, khởi đầu cho một hệ thống Trung Quán khác dạy rằng các đối tượng bên ngoài không tồn tại một cách thường tục; hệ thống đó cũng dạy rằng: tâm một cách tối hậu thiếu vắng sự tồn tại tự tính. Do đó, hai hình thức Trung Quán đã xuất hiện: phái thứ nhất được gọi là Trung Quán - Kinh Lượng, phái thứ hai được gọi là Trung Quán - Duy Thức.

Rõ ràng chuỗi sự kiện này, do ngài Ye-shay-day giải thích, là đúng đắn. Tuy nhiên, trong khi khẳng định rằng các đối tượng bên ngoài hiện hữu một cách ước lệ, thì đại sư Nguyệt Xứng đã không làm như vậy theo cung cách tương hợp với luận điểm của các thuyết phái khác. Như vậy, sẽ không thích hợp nếu gọi ngài là một “nhà Trung Quán - Kinh Lượng”. Tương tự vậy, ý kiến cho ngài ngài đồng thuận với phái Tỳ Sa Bộ cũng rất phi lý.

Các học giả sau này hoằng dương giáo pháp của đức Phật đến đất tuyệt Tây Tạng dùng các thuật ngữ “Cụ Duyên” và “Y Tự Khởi” cho các phái Trung Quán khác nhau. Bởi vì điều này phù hợp với tác phẩm *Minh Cú Luận (Prasanna-pada)* của ngài Nguyệt Xứng, nên các người không nên giả định rằng đó là sự thêm dật của chính họ.¹

của sự trình hiện và tính Không. Các hiện tượng dưới sự phân tích tiếp tục trình hiện theo cùng với tính Không của nó. Do đó, đây là một sự loại trừ với một phần còn lại, do đó là một Tục Đế.

¹BA251 Nói cách khác, mặc dù ngay cả các thuật ngữ hiện thời “Y Tự Khởi” (skt. Svātantrika) và “Cụ Duyên” (skt. prasangika) như là các danh xưng của hai trường phái Trung Quán không được tìm thấy trong *Minh Cú Luận (Prasannapadā)* để tách biệt hai thuật ngữ này như là các tên của hai trường phái, thì hầu như tương ứng với chủ

Do đó, tất cả các nhà Trung Quán đều thuộc về một trong hai loại: những người khẳng định và những người không khẳng định rằng các đối tượng bên ngoài hiện hữu trong khuôn khổ thường tục. Nếu họ được phân biệt theo cách mà họ phát triển trong dòng tâm thức của mình quan điểm hiểu biết chắc chắn về tính Không – tức tối hậu – thì lần nữa tất cả họ đều được quy vào trong hai phái: Cự Duyên¹ hay Y Tự Khởi².

Dựa vào ai mà những đại sư này đã tìm hiểu chủ định của thánh giả Long Thọ và người con tinh thần là ngài Thánh Thiên? Đại Trưởng Lão [Atisa] đã xem hệ thống của đại sư Nguyệt Xứng làm hệ thống Trung Quán chính. Khi thấy được điều này, thì các đạo sư lớn trước đây, vốn tiếp bước ngài Atisa trong việc ban giáo huấn cá nhân về giai trình của đạo pháp, cũng đã lấy hệ thống của Nguyệt Xứng là hệ thống Trung Quán chính.

ý của *Minh Cú Luận* trong bộ phận lớn của bản luận đó tập trung vào việc bảo vệ sự sử dụng của Phật Hộ về các hậu quả (prasaṅga) và một bác bỏ về sử dụng của Thanh Biện về phép biện luận Y Tự Khởi (svātantra) như là phương tiện cho việc phát khởi trong một cá nhân một hiểu biết đúng về tính Không, và các điều này được lưu tâm với một sự khác biệt nền tảng trong giáo lý giữa hai hệ thống.

¹Thuật ngữ Cự Duyên (hay Quy Mậu - prasaṅga) có từ việc Phật Hộ trong bản luận giải của ngài về Căn Bản Trung Quán Luận (Long Thọ trước tác) trình bày một luận điểm có dạng *hệ quả luận lý* (skt. prasaṅga): *Giả sử bạn chấp nhận mệnh đề P và P kéo theo Q, nếu bạn không thể chấp nhận được Q, vì nó mâu thuẫn với chính giả thiết P của chính bạn; do vậy, bạn phải phủ nhận P.* Sau này Phật Hộ được xem là người sáng lập Trung Quán Cự Duyên. {Chúng ta thấy đây là phương pháp phản chứng thường dùng trong toán}. Sopa. Vol5. Loc1149-1152.

²Thuật ngữ Y Tự Khởi (skt. svatantra) đòi hỏi tiền đề là: nội hàm của các thành tố trong phép – tồn tại do bản chất của chúng. Thanh Biện (người sáng lập của trường phái Y Tự Khởi) chống lại cách phản chứng của Phật Hộ vốn không chấp nhận sự tồn tại tự tính của tất cả các pháp và cho rằng lập luận lỗi Cự Duyên không đủ để ngộ được tánh Không. Sopa. Vol5. Kindle Loc1161-1163.

Đại sư Nguyệt Xứng đã nhận thấy rằng trong số những nhà luận giải về *Căn Bản Trung Quán Luận* (*Mūlamādhyaṃka-kārikā*)¹ của ngài Long Thọ, có đại sư Phật Hộ đã hoàn toàn làm sáng tỏ chủ định của thánh giả Long Thọ. Do đó, Nguyệt Xứng đã đưa ra chú giải về chủ định của thánh giả Long Thọ bằng cách sử dụng hệ thống của ngài Phật Hộ làm nền tảng; Nguyệt Xứng cũng dùng nhiều thuyết giảng tốt của đại sư Thanh Biện trong khi vẫn bác bỏ những điểm có vẻ không được chính xác của ông ta. Bởi vì các luận giải của đại sư Phật Hộ và tôn giả Nguyệt Xứng được xem là những thuyết giảng tuyệt hảo về các bản văn của thánh giả Long Thọ và người con tinh thần là ngài Thánh Thiên, nên ta sẽ theo chân các ngài trong việc xác quyết chủ định của thánh giả Long Thọ. [574]

¹BA252 Tựa đầy đủ là *prajñā-nāma-mūlamādhyaṃka-kārikā* (MMK) (*Bát-nhã Trung Quán Luận* được gọi là "Trí Huệ"). Cả hai sự viết tắt trong Tạng ngữ về tựa đề này (*rTsa ba shes raband dBu ma'i bstan bcos*), ở đây, là *Căn Bản Luận*.

Chương 9: Giai Trình Bước Vào Thực Tại

(3') Cách xác định quan điểm triết học về tính Không
(a'') Giai trình bước vào thực tại

(3'') Cách xác định quan điểm triết học về tính Không

Phần này bao gồm hai nội dung:

1. Giai trình bước vào thực tại
2. Sự xác định thật sự về thực tại (các chương 10 đến 24)

(a'') Giai Trình Bước Vào Thực Tại

Vấn: Niết-bàn¹ là thực tại mà một người muốn đạt đến, nhưng Niết-bàn là gì? Nếu “lối vào thực tại” có nghĩa là một phương pháp nhằm đạt đến Niết-bàn, thì Ngài sẽ bước vào ra sao?

Đáp: Thực tại mà người tìm cách để đạt – hiện thân của chân lý – là sự đoạn diệt hoàn toàn những ý niệm về ngã và sở hữu của nó, cụ thể là ngăn không cho việc trình hiện của tất cả các hiện tượng bên trong và bên ngoài khác nhau *như thể chính chúng là*

¹Ở đây theo quan điểm Trung Quán Cự duyên, cả pháp tu Tiểu thừa hay Đại thừa đều không thể đạt Niết-bàn {Phật tánh} nếu không trực chứng được Tánh Không. Niết-bàn có hai phương diện:

(1) bản chất tối hậu của tất cả các pháp: tất cả đều trống vắng tự tính. Đây là niết-bàn bản chất. Tâm thức của chúng ta vốn trống vắng và thanh tịnh một cách bản chất theo ý nghĩa này và không phải là điều để thành tựu.

(2) trạng thái thanh tịnh thành tựu và được gọi là Niết-bàn thực sự. Chúng ta vẫn có các chướng ngại, bất tịnh, và các phiền não tinh thần nội tại vốn không là bản chất thật của tâm. Các thứ này là tạm thời và có thể được loại bỏ bằng các phương tiện chắc chắn và đạt đến Niết-bàn thực sự. Có 3 loại Niết-bàn thật sự này: hữu dư, vô dư, và vô trụ.

Sopa. Vol5. Kindle Loc. 1185-1186, 1196-1203, 13742-13745.

thực tại tự nó – mà vốn chúng không phải thực tại - cùng với các tập khí tiềm ẩn cho các sự khởi hiện sai lạc¹ như vậy.

Giai trình để các người bước vào thực tại đó như sau: Trước tiên, sau khi đã quán chiếu về sự chán ngán các khiếm khuyết và bất lợi của Luân hồi, người nên phát triển nguyện ước ngừng nó. Kế tiếp, hãy hiểu rằng người sẽ chẳng vượt qua được Luân hồi ngoại trừ người đối trị được nguyên nhân của nó, người tìm hiểu về các căn nguyên, cứu xét xem điều gì có thể là nguyên nhân chính của Luân hồi. Từ đó, người trở nên xác quyết từ trong thâm tâm rằng quan điểm thật chất hóa về các uẩn² đang hư hoại {hoại uẩn hay diệt uẩn}, hay vô minh, vốn hoạt tác như là gốc rễ của Luân hồi.

¹Theo như cách dịch của nhiều dịch giả thì hay dùng các từ ngữ như "giả tạm", "hư huyền", "giả huyền" ... các thuật ngữ này sẽ có hàm ý các hiện tượng này không tồn tại hay không có thật (tạo nên bởi từ "giả" và "hư"). Tuy nhiên, ý này là thiếu chính xác. Tâm phạm tục thật sự có tiếp nhận sự trình hiện về các pháp và do việc nhận thức không chính xác, không đầy đủ về bản chất của hiện tượng (tức là vô minh) vốn cho rằng chúng có hay một phần nào đó có tự tính. Trong khi thật ra, ở mức thường tục, do sự hoạt hóa của sự phụ thuộc sinh khởi, các hiện tượng vẫn xảy ra, vẫn hiện hữu (tức là không phải giả) chỉ có điều là chúng đều không có bản chất hay không có tự tính. Cho nên chúng tôi tránh không sử dụng các thuật ngữ như thế để khỏi gây hiểu lầm cho quý độc giả.

²Nhắc lại – Thật chất hóa (eng. Reify) tức là tiến trình của tư tưởng về một khái niệm hay một sự định danh gán thêm các đặc tính cụ thể rõ ràng chẳng hạn như có sắc tướng, cảm thọ, có tư tưởng, có hành vi, tức là có một dạng ngã nào đó. Nói rằng có sự thật chất hóa về các uẩn (tib. འཇིག་ཚུགས) chính là quan điểm cho rằng các pháp uẩn hợp có một thật chất bền vững rắn chắc. Trong khi thật sự, điều này có thể hoàn toàn không xảy ra cho đến từng thời điểm chóng vánh. Các pháp uẩn hợp đều theo luật Duyên sinh và phụ thuộc lẫn nhau: sinh diệt liên tục (mặt khách quan); đồng thời tồn tại được là do khái niệm hay định danh (mặt chủ quan); cũng như là do sự phụ thuộc toàn thể và bộ phận sẽ được trình bày chi tiết hơn về sau. Chữ gốc འཇིག་ཚུགས vốn có nghĩa là "các hoại uẩn", "các chuyển uẩn", hay "các pháp thể tục" với hàm ý về quan điểm rằng các uẩn có sở hữu một ngã thực thể.

Bởi thế người cần nuôi dưỡng một mong ước thành tâm loại trừ điều đó¹.

Kể đến, hãy thấy được rằng việc vượt qua tri kiến thật chất hóa về các hoại uẩn thì vốn phụ thuộc vào việc phát triển tuệ giác hiểu biết được rằng bản ngã, theo như được nhận nghĩ, là không hiện hữu. Rồi người sẽ thấy rằng người phải phủ định bản ngã đó. Hãy xác thật sự phản bác đó bằng cách dựa vào kinh sách và các dòng lập luận, vốn dẫn ra mâu thuẫn về sự tồn tại của nó {bản ngã} và chứng tỏ sự không hiện hữu của nó. Đây là một kỹ năng cần thiết cho bất kỳ ai muốn cầu tìm giải thoát. Do đó, sau khi người đã đạt đến quan điểm triết học, vốn nhận thức rằng bản ngã và các sở hữu của ngã² thiếu vắng dù chỉ một chút mây may tự tính, thì người nên tự làm quen với điều đó; điều này sẽ dẫn đến việc đạt được hiện thân của chân lý.[575] *Minh Cú Luận* của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:³

Ván: Tựa như thành phố trong hư không và vv...⁴ đều không phải là thực tại; các phiền não, nghiệp, các thân, các tác nhân và các hậu quả, ... tất cả các pháp này không phải là thực tại.

¹Các pháp trình hiện một cách tự nhiên như là tồn tại do phía của nó hay chúng có riêng tự tính và bởi thế, ta tin tưởng rằng chúng tồn tại theo như sự nhận biết đó hơn là việc thấu hiểu chính xác rằng chúng chỉ có thể tồn tại qua năng lực của tư tưởng (khái niệm) và định danh của chúng ta. Sopa. Vol5. Kindle Loc1187-1189, 1293-1294.

²"Sở hữu của ngã" còn gọi là "ngã sở". Cặp phạm trù "ngã" và "ngã sở" có thể hiểu đơn giản là "tôi" và "những gì thuộc về tôi".

³BA253 Prasannapadā La Vallee Poussin 1970a (PPs): 340.3-13; de Jong 1978:224; P5260:52.5.5-8. *Madhyamakāvatāra* (MAV): 6.120, La Vallee Poussin 1970b: 233. Lưu ý rằng Tsongkhapa viết là མཛོེ་ thay vì མཛོེ་ trong cụm từ chỉ đến các uẩn như là căn bản của sự định danh của bản ngã.

⁴Nhiều minh họa về bản chất tựa ảo ảnh trong các kinh văn, chẳng hạn như thành phố trong hư không, khuôn mặt phản ảnh qua gương, bóng trắng trên nước, tiếng âm vang trong hang động. Sopa. Vol5. Kindle Loc1295-1296.

Tuy nhiên, chúng trình hiện trước những kẻ non dạ như là thực tại. Nếu trong tình huống này, thì thực tại là cái gì và cách bước vào thực tại đó như thế nào?

Đáp: Mặc dù không thấy tất cả các pháp bên trong lẫn bên ngoài¹ [như là thực tại], khi việc bám chấp vào các pháp bên trong và bên ngoài như là ngã hay ngã sở hoàn toàn được dập tắt, thì đó là thực tại trong tình huống nói trên. Về việc bước vào thực tại, hãy đọc *Nhập Trung Luận*, vốn dạy như sau:

Tất cả phiền não và sai lạc không có ngoại lệ
Khởi lên từ quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn
Việc thấy biết điều này và việc thấu hiểu ngã là đối tượng
của quan điểm đó,
Các thiên giả phản bác tự ngã.

Minh Cú Luận của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:²

Các thiên giả muốn bước vào thực tại và những ai muốn đoạn diệt mọi phiền não và sai sót hãy suy ngẫm câu hỏi, “Luân hồi này có gì làm cội rễ?” Sau khi họ đã truy cứu thấu suốt điều này thì họ thấy rằng Luân hồi có gốc rễ là quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn, và họ thấy rằng bản ngã là đối tượng được dẫn xuất từ quan điểm thật chất hóa đó về các hoại uẩn. Họ nhận thấy rằng việc không chiếu theo bản ngã dẫn đến việc loại bỏ được quan điểm thật chất hóa các hoại uẩn, và thông qua việc loại bỏ đó, tất cả mọi phiền não và sai sót được vượt qua. Do đó, ngay từ lúc đầu, họ chỉ kiểm tra bản ngã mà hỏi rằng: “Bản ngã là gì mà vốn là đối tượng của khái niệm về bản ngã?”

¹Việc bám chấp các pháp bên trong và bên ngoài một cách tương ứng là việc thấy có nhân ngã và pháp ngã. Các pháp tồn tại một cách ước lệ, nhưng chúng không tồn tại theo như chúng trình hiện và được cơ quan thụ cảm thu nhận.

²BA254 PPs: 340.13-15, P5260: 53.1.1-4.

Kinh điển đưa ra nhiều luận điểm phản bác tự tính của vô số các pháp riêng lẻ. Tuy nhiên, khi hành giả mới tiến hành tu tập Phật pháp, họ thiền một cách vắn tắt bằng cách xác quyết rằng cả ngã lẫn các ngã sở đều thiếu vắng tự tính. Đại sư Phật Hộ nói đây là ý nghĩa chương thứ mười tám trong *Căn Bản Trung Luận* của ngài Long Thọ. [576] Luận giải của đại sư Nguyệt Xứng dựa trên câu tuyên thuyết này của ngài Phật Hộ. Lại nữa, các giáo pháp về nhân vô ngã trong *Nhập Trung Luận* của ngài Nguyệt Xứng chỉ là sự khai triển của các lời giảng giải trong chương thứ mười tám trong *Căn Bản Trung Luận* của ngài Long Thọ.

Nghi vấn: Không phải là Ngài đang giải thích cách bước vào thực tại của Đại thừa ư? Trong trường hợp đó, thực tại mà người ta đang tìm kiếm để đạt đến không thể chỉ là sự đoạn diệt đơn thuần của các khái niệm về ngã và các sở hữu của ngã.¹

Lại nữa, bởi vì sự xác quyết đơn thuần rằng ngã và các sở hữu của nó thiếu tự tính không dẫn đến được xác quyết rằng các đối tượng, vốn khác biệt với các cá nhân, đều là vô ngã, nên thật sai lầm khi xem đó là con đường bước vào thực tại.

Đáp: Chẳng có vấn đề gì ở đây, bởi vì có hai loại đoạn diệt hoàn toàn các ý niệm về cả ngã lẫn các ngã sở. Thậm chí những người tu theo Tiểu Thừa cũng có thể có được loại thứ nhất, tức là sự đoạn diệt hoàn toàn các phiền não {đoạn diệt phiền não chướng}, khiến chúng sẽ không bao giờ phát khởi lên nữa; tuy nhiên, loại thứ hai là một pháp thân Phật {đoạn diệt cả sở tri chướng}. Đây

¹BA255 Nghi vấn là khi tất cả đã được miêu tả là một trạng thái về việc loại trừ các ngăn che của sự giải thoát, hay phiền não chướng – nghiệp và các khổ đau – vốn được thành tựu ngay cả bởi các nhà tu Tiểu thừa và đã không đề cập gì đến việc loại bỏ các ngăn che đến toàn trí, hay các ngăn che nhận thức vốn phải được loại trừ nếu một người muốn thành tựu Phật quả {sở tri chướng}. Phần thứ nhì của nghi vấn quan tâm đến sự kiện rằng tất cả các điều được nói đến một cách rõ ràng là sự giác ngộ về nhân vô ngã, trong khi các nhà Đại thừa phải chứng ngộ cả nhân vô ngã lẫn pháp vô ngã.

là sự đoạn diệt – thông qua việc hoàn toàn không tri nhận {*skt: Anupalabdhi*} các biểu hiện vốn là các diễn tượng về các hiện tượng bên trong và bên ngoài.

Lại nữa, khi người biết rằng ngã không hiện hữu một cách tự tính, thì người cũng vượt qua được sự định danh cho rằng các uẩn, vốn là các thành phần của bản ngã đó, tồn tại một cách tự tính – cũng như là khi một chiếc xe ngựa bị cháy, các bánh xe và các thành phần của nó cũng bị cháy. *Minh Cú Luận* của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:¹

Bản ngã được gán đặt ra một cách phụ thuộc, nó là cái mà những người có sai sót về vô minh bám chấp vào một cách mãnh liệt; nó được xem như sở hữu chủ của năm uẩn. Những người tìm giải thoát phân tích liệu rằng bản ngã này có các đặc tính của các uẩn hay không. Khi những người tìm kiếm giải thoát đã phân tích điều này bằng đủ mọi cách, thì họ không quan sát thấy một bản ngã nào, và vì vậy, [*Căn Bản Trung Luận* của ngài Long Thọ] dạy rằng:

Nếu bản ngã không tồn tại
Thì làm sao các ngã sở có thể tồn tại được?

Bởi vì họ không quan sát thấy bản ngã, nên họ cũng không hề quan sát thấy các uẩn thuộc về bản ngã – chúng vốn là cơ sở để bản ngã được định danh. [577] Khi một cỗ xe ngựa bị thiêu trụi thì các bộ phận của nó cũng bị hỏa thiêu, và do đó, {các bộ phận này} không tìm thấy được; tương tự vậy, khi các thiền giả biết rằng bản ngã không tồn tại, thì họ sẽ biết rằng những thứ thuộc về bản ngã, những thứ vốn là các uẩn, cũng chẳng có ngã.

¹BA256 PPs: 345.13-346.3; D3796: Ha 112a4-7. MMK: 18.2ab (việc đánh số các câu kê theo de Jong 1977).

Do đó, ngài Nguyệt Xứng đã nói rằng khi người biết bản ngã không có tự tính, thì người cũng biết các uẩn của ngã là thiếu vắng bản ngã, nghĩa là chúng thiếu tự tính. Lại nữa, *Nhập Trung Luận Thích (Madhyamakāvatāra-bhāṣya)* của ngài Nguyệt Xứng dạy rằng:¹

Các Thanh văn và Duyên giác đi theo các giáo huấn Tiểu thừa là không chính xác bởi vì các vị đó nắm bắt một nền tảng trong các pháp, như sắc chẳng hạn. Do đó, các vị thậm chí còn không biết nhân vô ngã. Đó là vì các vị bám chấp lấy các định danh về các uẩn, là cơ sở được định danh như bản ngã. [*Bảo Hành Vương Chánh Luận {Ratnāvalī}*] của ngài Long Thọ] dạy rằng:²

Chùng nào mà người còn chấp vào các uẩn
Thì lúc đó con còn chấp chúng như “cái Ta”.

Như vậy, ngài nói rằng nếu người không nhận biết được các uẩn thiếu tự tính, thì người sẽ không nhận biết được nhân vô ngã.

Nghi vấn: Nếu cùng một sự tỉnh giác vốn biết được con người thiếu vắng tự tính cũng biết được rằng các uẩn thiếu vắng tự tính, thì ở đây có sự ngụy biện – hai sự tỉnh giác vốn biết được hai loại vô ngã sẽ phải như nhau. Tuy nhiên, bởi vì pháp {hiện tượng} và cá nhân {chúng sinh} khác biệt nhau nên các tỉnh giác biết được chúng thiếu sự tồn tại tự tính cũng phải khác biệt nhau, cũng giống như trường hợp các tỉnh giác biết được sự vô thường của một cái nôi và sự vô thường của một cái cột. Nếu tỉnh giác biết được cá nhân không có tự tính *không* biết được rằng các uẩn không có tự

¹BA257 *Madhyamakāvatāra-bhāṣya* (MAVbh), La Vallée Poussin 1970b: 20.5-9; P5263:111.2.3-4.

²BA258 *Ratnāvalī* (Ra) {Bảo Hành Vương Chánh Luận}: 1.35ab, Hahn 1982:14-15; Dunne và McClintock 1997:14; P5658:174.3.6-7

tính, thì làm sao Nguyệt Xứng lại có thể cho rằng người ta sẽ biết các uẩn không có tự tính khi biết được rằng nhân vô ngã?

Đáp: Bởi vì chúng ta không khẳng định điều này¹ nên ta sẽ giải đáp câu hỏi cuối cùng của người. Tỉnh giác biết được cá nhân thiếu tự tính sẽ không nghĩ: “Các uẩn không tồn tại một cách tự tính”. Tuy nhiên, không dựa vào bất kỳ điều gì khác, chính sự tỉnh giác này lại có thể dẫn đến tri kiến chắc chắn rằng các uẩn thiếu tự tính, từ đó, loại bỏ việc thật chất hóa về sự tồn tại tự tính vốn được gán đặt thêm trên các uẩn. Vì thế, ngài Nguyệt Xứng đã nói rằng nếu người biết cá nhân không tồn tại trên cơ sở tự tính, thì người cũng sẽ biết rằng các uẩn không hiện hữu trên cơ sở tự tính. [578] Lại nữa, luận giải của ngài Phật Hộ đối với *Căn Bản Trung Luận* dạy rằng:²

Điều được gọi là các ngã sở có tên là “điều vốn thuộc về bản ngã”. Bản ngã đó không tồn tại; nếu nó không tồn tại thì việc nói đến các điều gì thuộc về nó làm sao mà đúng được?

Đây là cách mà người nên hiểu về điều này. Ví dụ như khi quán chiếu rằng đứa con của người đàn bà hiếm muộn không hiện hữu, chính sự tỉnh giác đó không nghĩ rằng “Đôi tai, v.v..., của đứa nhỏ đó không tồn tại”. Tuy nhiên, sự tỉnh giác đó lại có thể loại bỏ bất kỳ ý nghĩ thật chất hóa nào có thể hình dung rằng đôi tai của nó hiện hữu. Tương tự vậy, khi người biết rằng bản ngã không tồn tại trong thực tại, người sẽ chấm dứt mọi ý niệm rằng đôi mắt, v.v..., của nó tồn tại trong thực tại.

¹Tức là về đầu hỏi về “sự tỉnh giác vốn biết được con người thiếu vắng tự tính cũng biết được rằng các uẩn thiếu vắng tự tính”.

²BA259 *Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti* (Bpālita) {*Phật Hộ Căn Bản Trung Quán Luận Thích*} ở MMK: 18.2, Lindtner 1981:201; D3842: Tsa 240b2

Phản biện: Có những Phật tử theo chủ trương nền tảng¹ cho rằng con người hiện hữu như một sự gán tên; họ không thừa nhận rằng con người hiện hữu về phương diện Chân Đế. Do đó, ngay cả họ cũng sẽ biết rằng đôi mắt, vân vân, không hiện hữu trên cơ sở tự tính.

Đáp: Người đang tranh luận rằng bởi vì họ khẳng định các đối tượng thô lậu, như đôi mắt và các mầm non, tồn tại như các sự gán tên, nên họ sẽ biết rằng các đối tượng đó không hiện hữu trên cơ sở tự tính. Nếu người thừa nhận như vậy thì người lại mâu thuẫn với chính sự khẳng định của người khi cho rằng họ là các nhà Bản Chất Luận², là những người cố vũ sự thật hữu. Nếu các nhà Bản Chất Luận đã hiểu biết về sự thiếu vắng tự tính, thì thật không cần thiết để các nhà Trung Quán chứng minh cho họ rằng mầm non là thiếu vắng sự thật hữu. Hơn nữa, quá trình hoàn tất một hành vi thiện đức hay bất thiện đức là một dòng tương tục, và nếu các nhà Bản Chất Luận đã thừa nhận rằng một dòng tương tục thiếu vắng tự tính, thì tại sao họ lại thách đố các nhà Trung Quán về lập thuyết cho rằng một dòng tương tục, tựa như một giấc mơ, thiếu vắng sự thật hữu? Tuy nhiên, đây là điều mà chúng ta tìm thấy trong tiểu luận của Sư Tử Hiền về *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận*: (*Abhisamayā-lankāra-vṛtti*)³

[Các nhà Bản Chất Luận nói với các nhà Trung Quán chúng ta rằng:] Nếu tất cả mọi hiện tượng đều tựa như những giấc mơ thì thập bất thiện nghiệp, hạnh bố thí vân vân sẽ không

¹BA260 A དངོས་པོ་ཡོད་པར་སྐྱེ་བ, "người ủng hộ thật hữu" thường được viết tắt trong Tạng ngữ thành དངོས་སྐྱེ་བ và được diễn giải ở đây như là "nhà bản chất luận" {hay nhà thiết yếu luận}

²Hai thuật ngữ "người có chủ trương nền tảng", "người theo chủ trương thật hữu", hay "nhà Bản Chất Luận" trong sách này là đồng nghĩa.

³BA261 *Abhisamayā-lankāra-vṛtti* P5191:291.4.3-4.

hiện hữu. Do đó, ngay cả khi người không ngủ, sẽ tương chừng như người lại đang ngủ.¹

Vì vậy, có một sự khác biệt lớn lao giữa hệ tư tưởng của một nhà Bản Chất Luận và hệ tư tưởng của một nhà Trung Quán đối với việc liệu rằng các pháp có hiện hữu hay không, về cả phương diện thường tục lẫn phương diện tối hậu. Điều mà họ xem là hiện hữu một cách ước lệ thì rốt cuộc là hiện hữu tối hậu theo quan điểm Trung Quán và điều mà họ xem là hiện hữu một cách tối hậu thì chỉ hiện hữu một cách ước lệ theo các nhà Trung Quán². [579]

¹Khi ngủ có nhiều việc diễn ra trong mơ, nhưng các pháp này chỉ tồn tại trong mơ và đều không có thật. Ý của các nhà Bản Chất Luận là: theo những nhà Trung Quán, các pháp đều không tồn tại thật sự, vậy cả khi thức hay ngủ tất cả đều chỉ như giấc mơ không có thật. Do vậy không có sự khác nhau nào giữa thức và ngủ. Sopa. Vol5. Kindle Loc1527-1530.

²Theo Ti-bà-sa bộ (được xem là có chủ trương thật hữu) thì những gì có thể bị hủy hoại hay phân chia một cách vật lý (như là bị bể gãy do búa đập) hoặc một cách tư tưởng (như là việc phân tích chúng trong từng bộ phận) là tồn tại một cách ước lệ. Các pháp này cũng là Tục Đế vì nhận thức về cúng sẽ bị mất đi khi chúng bị tan rã. Ngược lại, họ cho rằng các pháp tồn tại một cách tối hậu thì không thể bị phân chia về cả vật lý hay tư tưởng. Theo đó, họ chấp nhận có hạt nguyên tử vi tế bất khả phân chia và khoảng thời gian cực ngắn bất khả phân chia là các pháp có bản chất tối hậu. Quan điểm ước lệ và tối hậu của Trung Quán có sự khác biệt lớn. Theo đó, không có gì tồn tại một cách tối hậu. Ngay cả Tánh Không cũng tồn tại ước lệ.

Các nhà Bản Chất Luận cho rằng các pháp tồn tại một cách ước lệ là tồn tại một cách tự tính, tức là họ đang khẳng định điều mà Trung Quán xem là đối tượng bị bác bỏ. Cho nên theo Trung Quán thì: Điều mà nhà Bản Chất Luận xem là hiện hữu một cách ước lệ thì thật ra họ đang giữ nó như là tồn tại tối hậu. Ngược lại, khi áp dụng các tiêu chí về sự tồn tại ước lệ theo Trung Quán, thì kéo theo rằng: điều mà các nhà Bản Chất Luận khẳng định là tồn tại tối hậu thì xem

Chẳng có gì mâu thuẫn ở đây cả. Do đó, người cần phải rút ra những điểm khác biệt.

Hơn nữa, mặc dù ý tưởng *con người tồn tại một cách gán đặt* của những Phật tử theo chủ trương nền tảng này và *con người tồn tại một cách gán đặt* của đại sư Nguyệt Xứng đều giống nhau về tên gọi, nhưng ý nghĩa của chúng lại không giống nhau. Bởi vì ngài Nguyệt Xứng cho rằng các nhà Bản Chất Luận này không có tri kiến về nhân vô ngã. Điều này là do ngài khẳng định rằng nếu người không hiểu biết rằng pháp vô ngã, thì người cũng không hiểu biết rằng nhân vô ngã. Do đó, ngài Nguyệt Xứng khẳng định rằng những người này sẽ tiếp tục nắm bắt con người là tồn tại một cách nền tảng cho đến chừng nào họ chưa buông bỏ giáo thuyết cho rằng các uẩn là hiện hữu một cách nền tảng. Vì vậy, các nhà Bản Chất Luận không biết được rằng con người không tồn tại một cách tối hậu.

ra đó lại là tồn tại một cách ước lệ. Tuy nhiên, đó không có nghĩa tự thân bản chất luận mâu thuẫn. Sopa. Vol5. Kindle Loc1537-1559.

Chương 10: Nhận Diện Sai Đối Tượng Bị Phủ Định

(b'') Xác định thực tế của thực tại

(1'') Nhận diện đối tượng bị phủ định bởi lập luận

(a)) Tại sao đối tượng của sự phủ định phải được nhận diện một cách cẩn thận

(b)) Việc bác bỏ các hệ thống khác vốn chỉ bác bỏ mà thiếu việc nhận diện đối tượng bị phủ định một cách đúng đắn

(1)) Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng bị phủ định quá rộng

(a')) Nêu các khẳng định của phía khác

(b')) Chỉ ra các khẳng định đó là sai lạc

(1')) Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính đơn nhất của Trung Quán.

(a'')) Việc nhận diện tính năng đặc trưng của Trung Quán



(b'') Xác định thực tế của thực tại

Phân xác định thực tế quan điểm về thực tại có 3 đề mục:

1. Việc nhận diện đối tượng bị phủ định bởi lập luận (Các chương 10-17)
2. Liệu rằng có nên thực hiện sự phủ định đó với một thủ tục Y Tụ Khởi hay với thủ tục Cụ Duyên (Các chương 18-21)
3. Cách sử dụng thủ tục đó để tạo nên quan điểm triết lý đúng đắn trong dòng tâm thức các người (Các chương 22-24)

(1'') Nhận diện đối tượng bị phủ định bởi lập luận

Phần này có 3 tiểu mục:

1. Tại sao đối tượng của sự phủ định phải được nhận diện một cách cẩn thận

2. Việc bác bỏ các hệ thống khác vốn chỉ bác bỏ mà thiếu việc nhận diện đối tượng bị phủ định một cách đúng đắn (Các chương 10-16)
3. Cách thức hệ thống của chúng tôi nhận diện đối tượng của sự phủ định (Chương 17)

(a) Tại sao đối tượng của sự phủ định phải được nhận diện một cách cẩn thận

Để chắc chắn rằng một người nào là không hiện diện, các người phải biết người vắng mặt này. Tương tự như vậy, để chắc chắn về ý nghĩa của "vô ngã" hay "thiếu vắng tự tính, các người phải cẩn thận xác định tự ngã, hoặc bản chất cố hữu là không tồn tại. Vì nếu không có một khái niệm rõ ràng về đối tượng bị phủ định, thì các người cũng sẽ không có kiến thức chính xác về sự phủ định của nó. Vì *Nhập Bồ-đề Hành Luận* của ngài Tịch Thiên dạy¹:

Nếu không nhận diện được các thực thể được quy gán cho
Các người sẽ không thấu hiểu sự vắng mặt của nó².

Có vô hạn phân hóa trong số các đối tượng của sự phủ định, nhưng chúng đều đến cùng một gốc; khi các người bác bỏ điều này, thì các người bác bỏ tất cả các đối tượng của phủ định. [580] Hơn nữa, nếu các người để chừa một số còn lại, không bác bỏ cốt lõi sâu xa nhất và tinh tế nhất của đối tượng của phủ định, thì sau đó các người sẽ rơi vào một thái cực của sự hiện hữu thật sự. Các người sẽ bám chấp vào ý tưởng về các pháp thật sự, bởi đó các người sẽ không thể thoát khỏi Luân hồi. Nếu các người thất bại trong việc giới hạn đối tượng của sự phủ định và mở rộng sự bác

¹BA262 BCA: 9.140ab; P5272: 260.4.5. Thuật ngữ "thực thể" dịch từ རྣམས་ལྔ་, *bhava*. {pháp hoạt hóa}

²Chúng ta không thể loại trừ được sự tồn tại tự tính trừ khi chúng ta nhận biết hình ảnh quy gán này và nhận biết nó qua việc phát triển hiểu biết về cách một thực thể sẽ tồn tại nếu nó tồn tại một cách tự tính. Sopa. Vol5. Kindle Loc1612-1613.

bỏ quá mức, thì các người sẽ mất niềm tin vào các tiến triển nhân quả của Sinh khởi phụ thuộc, từ đó rơi vào cực đoan hư vô. Quan điểm hư vô này sẽ dẫn các người đến sự tái sinh trong một giới đau khổ. Vì vậy, thật là quan trọng để nhận diện đối tượng của phủ định một cách cẩn thận, vì nếu nó không được nhận diện, thì các người chắc chắn sẽ phát triển hoặc một cái nhìn hư vô hoặc thường hằng.

(b)) Việc bác bỏ các hệ thống khác vốn chỉ bác bỏ mà thiếu việc nhận diện đối tượng bị phủ định một cách đúng đắn

Ở đây có hai phần:

1. Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng bị phủ định quá rộng (Các chương 10-15)
2. Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng bị phủ định quá hẹp (Chương 16)

(1)) Nội hàm bác bỏ sự nhận diện của đối tượng bị phủ định quá rộng

Ở đây có hai phân mục:

1. Nêu ra các khẳng định của những phía khác
2. Chỉ ra rằng các khẳng định đó là sai (Các chương 10-15)

(a')) Nêu ra các khẳng định của những phía khác

Hầu hết những ai hôm nay tự nhận là người chỉ dạy về ý nghĩa của Trung Quán đều bảo rằng tất cả các pháp trải từ sắc cho đến nhất thiết trí đều bị bác bỏ bằng cách phân tích hợp lý về việc liệu rằng sự sinh khởi và v.v... có tồn tại như một thực tại riêng của chúng {tự tồn} hay không. Vì khi lý lẽ phân tích bất cứ điều gì được đưa ra, thì thậm chí không có đến một hạt tử có thể đứng vững trước phân tích. Ngoài ra, tất cả bốn cách khả dĩ cho một pháp nào đó có thể được sinh khởi – như là một hậu quả hiện

hữu, một hậu quả không tồn tại, và v.v...¹ – đều bị bác bỏ, và lại không có gì mà không được bao gồm trong bốn cách đó.

Hơn nữa, những người này khẳng định rằng trí tuệ siêu việt của một thánh giả vốn lĩnh hội thực tại nhận thức về sự sinh khởi, sự hoại diệt, sự trôi buộc, sự giải thoát, và v.v... tối thiểu đều như là không tồn tại. Vì vậy, vì các pháp phải đơn thuần y như là trí huệ siêu việt này thấy biết về chúng, nên sự sinh khởi và v.v... đều không tồn tại.²

Khi chúng tôi khẳng định rằng việc sinh khởi và v.v... có tồn tại, những người này đặt nghi vấn: "Có phải các pháp này có khả năng đứng vững trước phân tích luận lý về thực tại của chúng? Nếu thế, thì sẽ có những thứ có thể đứng vững được trước phân tích luận lý, và do đó sẽ có những thứ thực sự tồn tại {thật hữu}. Nếu không, thì làm thế nào khả dĩ cho một pháp nào đó đã bị bác bỏ một cách luận lý tồn tại được?"

Tương tự, khi chúng tôi cho rằng sự sinh khởi và v.v... tồn tại, thì những người này đặt câu hỏi: "Nhận thức hiệu quả có xác lập chúng hay không?" [581] Nếu chúng ta cho rằng có, thì họ trả lời rằng vì trí huệ siêu việt lĩnh hội thực tại nhận thức sự sinh khởi như là không tồn tại, nên không có khả năng cho trí huệ đó xác lập sự sinh khởi. Hơn nữa, nếu chúng ta tranh luận rằng sự sinh khởi được xác lập bởi các thức thường tục như nhãn thức, nhĩ thức, v.v... thì họ trả lời rằng các thức thường tục như vậy không

¹Còn gọi là tứ bổ đề (eng. four dilemmas) tức là bốn khả năng xảy ra bao trùm tất cả các trường hợp gồm: hiện hữu, không hiện hữu, vừa hiện hữu vừa không hiện hữu, không hiện hữu lẫn không không hiện hữu. Cách phân tích này có nêu trong Bảo Tích Kinh (Ratna-kūṭa). Sopa. Vol5. Kindle Loc1730-1731.

²Nói tóm lại, một số đạo sư Tây Tạng trước đây đã dựa trên (1) sự phân tích trạng thái tồn tại tối hậu dưới sự phân tích lý lẽ, (2) kinh điển như kinh Bảo Tích dựa trên tứ bổ đề, (3) tri kiến của các Thánh giả, và (4) nếu chấp nhận sinh khởi, hoại diệt, ... thì những phạm trù đó có đứng vững trước sự phân tích tối hậu không? Qua đó họ kết luận sai lầm rằng những nhà Trung Quán đã phủ nhận sự tồn tại của tất cả các pháp từ sắc cho đến nhất thiết trí {chấp không}.

thể nào là các nhận thức hiệu quả để xác lập sự sinh khởi, bởi vì các nguồn kinh điển bác bỏ tuyên bố rằng những thức thường tục đó là các nhận thức hiệu quả. *Định Vương Kinh* nói:¹

Nhãn, nhĩ, tỉ thức là không hiệu quả
Thiệt, thân, và ý thức cũng không là các nhận thức hiệu quả.
Nếu các thức thụ cảm này là các nhận thức hiệu quả,
Thì mọi người dùng thánh đạo sẽ để làm cái gì?

Ngoài ra, {họ còn dẫn} *Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết²:
"Tất cả tục giới đều không hiệu quả". Họ luận rằng chúng ta không thể nói rằng sự sinh khởi tồn tại mà không có sự xác lập hiệu quả, vì tự chính chúng ta không khẳng định điều này và điều đó không hợp lý.

Họ cũng luận rằng nếu chúng ta khẳng định sự sinh khởi, vì nó không thể được khẳng định một cách tối hậu trong Trung Quán, nên chúng ta sẽ phải khẳng định nó một cách thường tục, nhưng điều đó {cũng} là không hợp lý bởi vì *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:³

Luận điểm trong đó cho thấy rằng sự sinh khởi từ chính nó và từ vật khác
Là không đứng vững trong bối cảnh của thực tại tối hậu
Cũng cho thấy rằng sự sinh khởi thì không đứng vững ngay cả một cách thường tục.
Nếu thế, luận điểm gì sẽ chứng minh cho sự sinh khởi mà người đang tin tưởng?
Vì vậy, họ nói rằng luận điểm bác bỏ sự sinh khởi một cách tối hậu cũng bác bỏ sự sinh khởi một cách thường tục.

¹BA263 SR: 9.23, Vaidya 1961a: 47; P795: 283.5.1-2.

²BA264 MAV: 6.31a, La Vallee Poussin 1970b: 112.18. Được trích và chú giải ở LRCM: 613.

³BA265 MAV: 6.36, La Vallee Poussin 1970b: 122.14-17.

Hơn nữa, những người này nói rằng nếu chúng ta khẳng định sự sinh khởi tồn tại bất chấp việc thiếu vắng một hậu quả vốn được sinh khởi từ cách bất kỳ trong bốn cách – từ chính nó, từ một vật khác, và v.v...– thì khi chúng ta cố gắng để thực hiện việc bác bỏ Trung Quán về sự sinh khởi thông qua việc thẩm tra bốn phương cách khả dĩ đó, chúng ta sẽ thất bại.¹ Vì tự chính chúng ta đã cho phép một loại sinh khởi mà vốn không thuộc về bốn cách đó.

Ngoài ra, họ nói rằng nếu có sự sinh khởi từ cách bất kỳ trong bốn cách đó, thì nó sẽ phải là sự sinh khởi từ một nguyên nhân vốn là một cái gì đó khác hơn là hậu quả, vì chúng ta không chấp nhận ba cách còn lại [sinh khởi từ tự nó, từ cả hai: tự nó và vật khác, hay không có nguyên do]². Tuy nhiên, điều này là không hợp lý vì *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:³ "Sự sinh khởi từ một vật khác không tồn tại ngay cả trong thế giới này".

Do đó, những người này nói rằng các người không nên thêm vào từ ngữ đặc tính "tối hậu" khi bác bỏ sinh khởi, vì rõ ràng *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng bác bỏ việc bổ sung đặc tính này. Trong số những người tranh luận theo cách này, có một số nói rằng họ không chấp nhận sinh khởi và v.v... ngay cả một cách thường tục, trong khi những người khác chấp nhận rằng sự sinh khởi và v.v... tồn tại một cách thường tục. [582] Tuy nhiên, tất cả họ đều cho ý kiến liêu lĩnh và tranh luận: "Không thể phủ nhận rằng hệ thống của đại sư Nguyệt Xứng là một sự bác bỏ hợp lý về bản chất nền tảng hoặc tự tính, vì ngài bác bỏ sự hiện hữu nội tại trong nội dung của cả Nhị Đế. Vì vậy, nếu một pháp nào đó không tồn tại một cách tự tính, thì làm thế nào nó có thể tồn tại? Do đó, việc thêm vào tiêu chí "tối hậu" lên đối tượng của sự phủ định chỉ là thủ tục trong hệ thống Trung Quán Y Tự Khởi. "

¹BA266 Chỉ đến điều được gọi là luận điểm mảnh vỡ kim cương được dẫn xuất từ chương một *Căn Bản Trung Quán* của Long Thọ.

²Bốn cách sinh khởi này còn được gọi tương ứng là tự sinh, tha sinh, tự tha sinh và vô Duyên sinh.

³BA267 MAV: 6.32d, La Vallee Poussin 1970b: 114.4.

(b'')) Chỉ ra rằng các khẳng định đó là sai

Ở đây có hai phần:

1. Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính đơn nhất của Trung Quán (Các chương 10-11)
2. Chỉ ra rằng phê phán Trung Quán không phá hủy sự tồn tại ước lệ (Các chương 12-15)

(1'')) Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính đơn nhất của Trung Quán

Ở đây có 3 mục:

1. Nhận diện tính năng đặc trưng của Trung Quán (Các chương 10-11)
2. Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính năng đặc trưng của Trung Quán (Chương 11)
3. Làm thế nào Trung Quán trả lời cho những người phủ nhận tính năng đặc trưng của Trung Quán (Chương 11)

(a'')) Nhận diện tính năng đặc trưng của Trung Quán

Lục Thập Tung Như Lý Luận {Yukti-śaṣṭhikā} của Long Thọ dạy:

1

Thông qua đức hạnh này, xin cho tất cả chúng sinh
Tích lũy các tư lương công đức và trí tuệ
Rồi thành tựu hai hóa thân siêu việt
Khởi sinh từ công đức và trí tuệ đó.

Điều này có nghĩa rằng các môn đệ là những ai tiến bộ bằng con đường Đại Thừa tối cao, khi đạt được mục tiêu của họ, sẽ đạt được cả hai hiện thân tuyệt vời của Pháp thân (skt. dharmakāya) và Sắc thân (skt. rūpakāya)². Sự thành tựu này, như đã giải thích trước

¹BA268 *Yukti-śaṣṭhikā* (YS): 60, Lindtner, 1982:160; P5225:12.2.5-6.

²Pháp thân Phật là tâm toàn hảo không có dấu vết của sai lạc. Sắc thân Phật thị hiện nhằm lợi lạc cho chúng sinh và có thể hiện thị trong nhiều dạng như là ban Pháp, ... Sắc thân và Pháp thân sinh khởi đồng thời và

đó,¹ được dựa trên việc họ đã tích lũy các bồ tư lương không thể đo lường về công đức và trí tuệ siêu việt trên lộ trình này, hai bồ tư lương về phương tiện và trí huệ là bất khả phân. Điều đó, đến lượt, chắc chắn dựa trên việc đạt đến tri kiến chắc chắn về sự phân hóa của các pháp. Tri kiến thâm diệu này hiểu rằng mối quan hệ giữa nhân và quả – nhân và quả thường tục – là việc các quả lợi ích và tai hại cụ thể đều khởi lên từ các nhân cụ thể. Đồng thời, các tích lũy về công đức và trí tuệ cũng chắc chắn dựa trên việc đạt được tri kiến chắc chắn về bản chất thực sự của các hiện tượng. Điều này có nghĩa là đạt đến một sự chắc chắn thâm sâu rằng tất cả các pháp đều thiếu vắng ngay cả một hạt tử nhỏ bé về bản chất nền tảng hoặc tự tính. Trong cả phương tiện và trí tuệ, từ sâu thẳm trái tim của các người, thì tri kiến chắc chắn về cả sự phân hóa {Tục Đế} lẫn về bản chất thực sự {Chân Đế} là cần thiết, bởi vì không có chúng thì không thể thực hành toàn bộ lộ trình tu tập. [583]

Đây là chìa khóa cho lộ trình dẫn đến sự thành tựu về hai thân {sắc và pháp thân} khi kết quả đạt được; việc các người làm đúng hay không phụ thuộc vào cách các người xác lập quan điểm triết lý của mình về tình huống cơ bản. Cách để xác lập quan điểm đó là đạt đến tri kiến chắc chắn về Nhị Đế như ta vừa giải thích chúng.² Ngoại trừ các nhà Trung Quán, những người khác không hiểu làm thế nào để giải thích hai chân lý này {Tục Đế và Chân Đế} là không mâu thuẫn; họ nhìn thấy chúng như là một khối lớn của những mâu thuẫn. Tuy nhiên, các nhà thiện xảo sở hữu về sự vi tế, trí huệ và sự thông tuệ quảng đại – được gọi là các nhà Trung Quán – đã vận dụng sự tinh thông về kỹ năng của họ cho việc thấy

bất khả phân, mặc dù mỗi thân có các nguyên nhân riêng biệt và có đặc tính khác nhau. Pháp thân là hậu quả của sự nhiếp tập trí huệ và Sắc thân là sự nhiếp tập của công đức. Phật quả sẽ thành tựu khi hai bồ tư lương công đức và trí huệ được hoàn thành toàn hảo. Sopa. Vol5. Kindle Loc1823-1835.

¹BA269 LRCM: 340-356.

²BA270 LRCM: 579-582.

biết Nhi Đế để xác lập chúng mà thậm chí không một dấu vết nhỏ nhất của sự mâu thuẫn. Bằng cách này, họ đạt đến ý nghĩa cuối cùng của những gì Đấng Chiên Thắng dạy. Điều này mang lại cho họ một ý nghĩa tuyệt vời về sự tôn kính đấng Tôn Sư và giáo pháp của ngài. Từ tôn kính đó, họ ngôn thuyết với sự chân thành hoàn toàn, cất cao tiếng nói của mình lập đi lập lại: "Này các người, những người khôn ngoan, ý nghĩa của tánh Không – tức sự trống rỗng về tự tính – là Sinh khởi phụ thuộc; điều đó không có nghĩa rằng các pháp không tồn tại, điều đó không có nghĩa là chúng là trống rỗng về năng lực hoạt hóa¹".

Các học giả Bản Chất Luận Phật giáo có thể có sự trui rèn tuyệt vời trong nhiều chủ đề tu học, nhưng họ không chấp nhận quan điểm Trung Quán, và điều tranh luận của họ với các nhà Trung Quán là như sau: "Nếu tất cả các hiện tượng là trống rỗng, với việc thiếu bất kỳ bản chất nền tảng hoặc tự tính, thì tất cả các giáo pháp về Luân hồi và Niết-bàn – trói buộc, tự do, và v.v... là không thể đứng vững". *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ tuyên thuyết về quan điểm của họ:²

Nếu tất cả điều này là trống rỗng,
Sẽ không có sinh khởi và không có sự rã tan;
Nó kéo theo rằng đối với các người
Tứ Diệu Đế sẽ không tồn tại.

Họ nói rằng nếu điều này là trống rỗng về tự tính, thì sự sinh khởi, sự hủy diệt và Tứ Diệu Đế sẽ không thể đứng vững được. *Hồi*

¹Thuật ngữ *hoạt hóa* hay có sách dịch là *chức năng* ở đây chỉ khả năng biến đổi về trạng thái hay các tương tác bên trong và ngoài của một đối tượng về các mặt cấu thành hay vận hành của đối tượng đó. Sự hoạt hóa xảy theo từng thời điểm vô cùng chóng vánh. Các hoạt hóa của một sự kiện là dạng thể hiện của tiến trình (hay tiến hóa) nhân quả liên quan đến sự kiện đó. Trong vũ trụ, không có pháp hữu vi nào không hoạt hóa.

²BA271 MMK: 24.1; D3824: Tsa 14b4.

Tránh Luận (Vigraha-vyāvartanī) của Long Thọ cũng nói về một phản đối của nhà Bản Chất Luận:¹

Nếu tất cả các pháp
Là hoàn toàn không có tự tính,
Thì lời của các người cũng không có tự tính
Và không thể bác bỏ tự tính. [584]

Họ nói rằng nếu ngôn từ thiếu vắng tự tính, thì họ không thể bác bỏ tự tính mà cũng không chứng minh được sự vắng mặt của nó. Họ lập luận từ giả thiết rằng nếu không có tự tính, thì các tác nhân và các đối tượng của sự sinh khởi là không thể đứng vững, và cũng không là tiền trình phản bác và chứng minh. Do đó họ tranh luận với chúng tôi trên cơ sở rằng những luận điểm bác bỏ tự tính sẽ bác bỏ luôn tất cả sự hoạt hóa. Vì vậy, khi nhà Bản Chất Luận và Trung Quán tranh luận về các tôn chỉ khác nhau của họ, thì họ tranh luận riêng biệt về việc liệu tất cả các giáo pháp về Luân hồi và Niết-bàn có thể phù hợp với những thứ vốn trống rỗng về tự tính hay không.

Do đó, tính năng kỳ biệt của Trung Quán là khả năng tiếp thu tất cả các giáo pháp về Luân hồi và Niết-bàn - của các tác nhân và các đối tượng của sự sinh khởi, sự bác bỏ, sự chứng minh, và v.v... - trong sự vắng mặt thậm chí ở mức một hạt tử của bản chất nền tảng hoặc tự tính. Chương 24 *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ nói:²

Cụ Duyên của các người bộc lộ một sai lạc
Là áp dụng không đúng lên tánh Không;

¹BA272 *Vigraha-vyāvartanī* (VV): 1, Johnston and Kunst, 1990:3; P5228:14.3.5.

²BA273 MMK: 24.13-14, de Jong 1977: 35; D3824: Tsa 15a3-4. Lưu ý rằng trong 24.14 Ngài Long Thọ chuyển đổi từ việc dùng thuật ngữ *sūnya* (trống rỗng) sang *sūnyatā* (tính Không) được xác định bởi việc định lượng. Cả hai được dịch từ Tạng ngữ như là *stong pa nyid*.

Do vậy, sự từ bỏ tính Không của các người,
Thì không áp dụng một cách đúng đắn cho ta.

Đối với những người mà tính Không là hợp lý
Thì mọi thứ là hợp lý;
Đối với những người mà tánh Không không hợp lý
Thì không có gì là hợp lý

Long Thọ nói rằng các nguy biện viện dẫn bởi các nhà Bản Chất Luận, chẳng hạn như, "Nếu tất cả những điều này đều là trống rỗng, thì sẽ không có việc sinh khởi và không có sự hủy diệt ...", không áp dụng được đối với những người ủng hộ sự vắng mặt của tự tính. Hơn nữa, ngài cũng nói rằng những thứ như sự sinh khởi và sự tan rã là khả biện trong lập thuyết về sự trống rỗng của tự tính, trong khi chúng lại bất khả biện trong lập thuyết rằng các hiện tượng là không trống rỗng về tự tính. *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng trích dẫn đoạn văn đó và giải thích:¹

Không chỉ điều nguy biện được biểu thị về Cụ Duyên được khẳng định bởi các nhà Bản Chất Luận hoàn toàn không áp dụng được cho lập thuyết của chúng tôi, mà cũng đúng là trong lập thuyết của chúng tôi thì tất cả các giáo pháp về Tứ Diệu Đế, v.v... đều đúng đắn. Để cho thấy điều này, Long Thọ nói, "Đối với những người mà tính Không là hợp lý ..."

Chương hai mươi sáu trong *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ dạy các giai đoạn của sự sinh khởi trong tiến triển về phía thuận của thập nhị nhân duyên và các giai đoạn của sự hoại diệt trong tiến trình đảo ngược.² [585] Chương hai mươi lăm chủ yếu bác bỏ tự tính. Chương hai mươi bốn phân tích Tứ Diệu Đế. Nó chứng minh một cách chi tiết rằng không một giáo thuyết nào về Luân hồi và Niết-bàn - sự phát sinh, tan rã, v.v... – là hữu lý trong bối

¹BA274 PPs: 500.1-3; D3796: Ha 116a2-2. Đây là đoạn chuyển mục giữa MMK: 24.13 và 24.14.

²BA275 Thập Nhị Nhân Duyên được giải thích ở LRCM: 257 (Great Treaties 2000:324-325) và ở chú giải BA63.

cảnh của sự không trống rỗng về tự tính, và cách thức mà tất cả những điều đó đều hợp lý trong khuôn khổ trống rỗng về tự tính. Do đó, các người phải biết làm thế nào để vận dụng các tương quan của chương hai mươi bốn lên các chương khác

Vì vậy, những người hiện tự nhận là chỉ dạy ý nghĩa của Trung Quán thì thực sự đang cung cấp lập thuyết của các nhà Bản Chất Luận khi họ cho rằng tất cả các nhân và quả - như các tác nhân và các đối tượng của sự sinh khởi - là không thể thiếu vắng tự tính. Do đó, Long Thọ, vị Hộ Pháp bảo lưu rằng người ta phải truy tầm sự trống rỗng về tự tính và Trung Đạo trên chính cơ sở của những giáo pháp về nhân quả - đó là, sự sinh khởi và sự hoại diệt của các hậu quả đặc thù phụ thuộc vào các nhân và duyên đặc thù. Chương hai mươi bốn [trong *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ] nói:¹

Bất kỳ điều gì khởi sinh phụ thuộc
Ta giải thích là Không.
Đó [tính Không] là định danh phụ thuộc;
Tự nó chính là Trung Đạo.

Bởi vì không pháp nào
Vốn không khởi sinh phụ thuộc,
Không có hiện tượng nào
Mà không phải là Không

Như vậy, Long Thọ nói rằng các Sinh khởi phụ thuộc nhất thiết trống rỗng về tự tính. Đừng dùng tuyên thuyết này một cách sai lạc hoàn toàn bằng việc tự cho rằng điều gì được Sinh khởi phụ thuộc vào các nhân và duyên phải tồn tại một cách tự tính. Tương tự, Long Thọ trong *Hồi Tránh Luận* nói:²

¹BA276 MMK: 24.18-19, D3824: Tsa 15a6-7.

²BA277 W: 70 và việc hồi hướng kết thúc; P5228:15.4.7-8. Johnston và Kunst 1990:52-53. Hồi hướng kết thúc cũng có trong Vighraha-vyāvartanī-vṛtti (VVv), P5232: 64.3.8-64.4.1. Việc trình bày của Tsongkhapa như là གང་ཞིག་སྐྱོང་དང་རྟེན་འབྱུང་དང་ thay cho གང་ཞིག་སྐྱོང་དང་རྟེན་འབྱུང་

Những ai cho rằng các pháp phụ thuộc
Hiện hữu trong thực tại
Làm sao họ tránh được các nguy hiểm
Về vĩnh cửu và v.v...?

Những ai cho rằng các pháp phụ thuộc,
Như ánh trăng chiếu mặt trên nước,
Không thật cũng không hư
Không bị quyến rũ bởi tà kiến.

Còn nữa, *Xung Tán Thế Tôn (Lokāṭīta-stava)* của Long Thọ nói:¹

Luận lý gia cho rằng sự khổ
Được sinh khởi từ chính nó, hoặc từ vật khác kia,
Hoặc từ cả hai, hoặc không có nguyên nhân;
Ngài thuyết nó phát sinh phụ thuộc.

Người cho rằng bất cứ điều gì
Phát sinh phụ thuộc là Không,
Không gì sánh nổi tiếng *sư tử hống* của người:
Rằng: "Các pháp không tồn tại theo cách riêng của chúng!"

Vì vậy, Long Thọ nói rằng điều đó là chính xác bởi vì Sinh khởi phụ thuộc, các hiện tượng là trống rỗng về tự tính. Điều này giải thích rằng việc Sinh khởi phụ thuộc là ý nghĩa của tính Không –

¹BA280 *Lokāṭīta-stava* 21-22, Lindtner 1982:134,136; D1120: Ka 69a7-bl. Hai dòng cuối của bài kệ 21 đọc là ལྷུ་མེད་ཉོག་གེ་པ་ཡིས་འདོད་ཀྱིས་རྟོན་ཅིང་
འབྲེལ་བར་གསུངས་ trong khi Lindtner đọc là ལྷུ་མེད་པར་ནི་རྟོག་གེ་འདོད་ཀྱིས་བརྟན་ནས་
འབྲེལ་བར་གསུངས་ Trong bài kệ 22 bản dịch Tạng từ Phạn ngữ theo nghĩa
đen là ལྷུང་པ་ཉིད་ ("emptiness") thay vì ལྷུང་པ་ ("trống rỗng"; xem chú giải
273 bên trên). Cũng trong kệ hai mươi hai *tṇy am med* (vô đẳng
đẳng, vô song) được dịch từ Phạn ngữ nó vốn theo văn phạm cùng
giống và số với thuật ngữ "Sư tử hống" đúng hơn là theo bản Tạng
ngữ vốn sửa thành "người".

điều đó nói lên rằng, sự vắng mặt của tự tính – là hệ thống duy nhất của Hộ Pháp Long Thọ.

Do đó, Sinh khởi phụ thuộc không có nghĩa là việc chấp nhận tính Không – sự vắng mặt của tự tính – là dành cho chính bản thân mình với vai trò như một nhà Trung Quán, trong khi để lại các giáo pháp về nhân và quả khởi sinh phụ thuộc dành cho những người khác, vì người ta không cảm thấy dễ chịu với việc có các giáo pháp đó trong hệ thống của họ. Vì tuyên bố của Long Thọ trong *Căn Bản Trung Luận*: "Đối với những người mà tính Không là hợp lý ...,"¹ có nghĩa rằng tất cả các việc Sinh khởi phụ thuộc của Luân hồi và Niết-bàn là chấp nhận được trong một hệ thống vốn dạy về sự vắng mặt của tự tính.

¹BA281 MMK: 24.14, được trích dẫn ở LRCM: 584.

Chương 11: Sinh khởi phụ thuộc và Tánh Không

(b'')) Chỉ ra rằng các hệ thống đó mâu thuẫn với tính năng đặc trưng của Trung Quán

(c'')) Làm thế nào Trung Quán trả lời cho những người phủ nhận tính năng đặc trưng của Trung Quán



Bằng cách nào tất cả Luân hồi và Niết-bàn đều tương thích {khả dĩ} trong một hệ thống khẳng định tính Không? Như ta sẽ giải thích dưới đây, những người ủng hộ quan điểm rằng tất cả các pháp là trống rỗng tự tính tranh luận rằng điều này là có thể vì lý do: việc sinh khởi của các pháp phụ thuộc vào các nhân và duyên. [587]

Đây là sự thật, Sinh khởi phụ thuộc có thể đứng vững trong sự trống rỗng về tự tính, và khi Sinh khởi phụ thuộc là khả dĩ, thì đau khổ cũng khả dĩ, vì đau khổ chỉ có thể là thuộc tính của những gì phát sinh trong sự phụ thuộc vào nguyên nhân và điều kiện; nó không thể là thuộc tính của những gì không phát khởi một cách phụ thuộc. Khi đau khổ thật tồn tại, thì nguồn gốc mà từ đó nó phát sinh, sự diệt độ vốn làm ngừng đau khổ đó, và con đường dẫn đến những diệt độ đó là khả dĩ, do vậy, cả Tứ Diệu Đế tồn tại. Khi Tứ Diệu Đế tồn tại, thì có thể hiểu được, loại bỏ, và hiện thực hóa ba chân lý đầu tiên tương ứng, và có thể trau dồi đạo pháp thật sự; khi các thực hành như vậy tồn tại, thì tất cả mọi việc – Tam Bảo và v.v... - là khả dĩ. Như *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói:¹

¹BA282 PPs: 500.5-501.8; PPD: 422.7-423.10; D3796: Ha 166a3-b3.
214

Đối với những người mà tính Không về tự tính của tất cả các pháp là hợp lý, thì tất cả mọi điều đã đang đề cập trên cũng hợp lý. Tại sao? Bởi vì chúng ta gọi sự phát sinh phụ thuộc là "Không"... do đó, Sinh khởi phụ thuộc là hợp lý trong một hệ thống mà trong đó tính Không là hợp lý ... và Tứ Diệu Đế là hợp lý cho những ai thấy Sinh khởi phụ thuộc là hợp lý. Tại sao? Bởi vì chỉ những gì phát khởi một cách phụ thuộc là có thể bị đau khổ, không phải những gì *không* phát sinh một cách phụ thuộc. Vì điều gì phát sinh phụ thuộc thì thiếu vắng bản chất cố hữu, thì đó là Không.

Một khi có đau khổ, thì nguồn gốc của đau khổ, sự chấm dứt đau khổ, và con đường dẫn đến sự chấm dứt đau khổ cũng là hợp lý. Vì vậy, việc hiểu biết thấu suốt về khổ đau, sự loại bỏ nguồn gốc {của nó}, sự hiện thực hóa của diệt độ, và sự nuôi dưỡng các đạo pháp cũng hợp lý. Khi có sự hiểu biết toàn diện, v.v... về các chân lý – sự khổ, nguồn gốc sự khổ, v.v... – thì thật hợp lý rằng sẽ có các thành quả tinh thần. Một khi có các thành quả, thì thật hợp lý để có những người vốn thành tựu được các thành quả đó; điều này đến lượt nó, hàm ý về khả năng của những ai đang tiếp cận và đạt được các thành quả đó. Một khi có những người tiếp cận và đạt được những thành quả này, thì Tăng đoàn là điều khả dĩ. [588]

Khi những chân lý cao quý tồn tại, thì giáo pháp siêu việt {Pháp} cũng là hợp lý, và khi Pháp và Tăng tồn tại, thì chư Phật cũng là khả dĩ. Vì vậy, Tam Bảo cũng khả dĩ.

Tất cả tri kiến thâm diệu về tất cả các pháp thế tục và siêu việt là khả dĩ. Hành vi thiện và bất thiện, các hậu quả từ đó [tái sinh hạnh phúc và đau khổ], và tất cả các thường tục của thế gian đều cũng khả dĩ. Vì vậy, theo cách đó, Long Thọ cho biết,¹

Đối với những người mà tính Không là hợp lý

¹BA283 MMK: 24.14ab, de Jong 1977:35. Bản Tạng ngữ thêm vào câu: "Điều này có nghĩa là do [hệ thống] mà trong đó việc trống rỗng về sự tồn tại tự tính của tất cả các pháp là phù hợp, tất cả các pháp được đề cập bên trên là phù hợp và tương thích.

Tất cả các pháp đều hợp lý ...

Nếu tính Không không hợp lý, thì Sinh khởi phụ thuộc sẽ không tồn tại, và vì vậy sẽ không có gì là hợp lý.

Vì vậy, các người nên hiểu rằng "những gì hợp lý" và "những gì không hợp lý" ở đây chỉ đến việc liệu rằng các pháp đó tồn tại hay không. Như trích dẫn trước đây,¹ về một sự phản đối của các nhà Bản Chất Luận xuất hiện trong *Hồi Tránh Luận* của Long Thọ:

Nếu tất cả mọi thứ
Đều hoàn toàn không có tự tính,
Thì lời nói của các người cũng không có tự tính
Và do đó không thể bác bỏ tự tính.

Đại sư Long Thọ trả lời rõ ràng rằng sự hoạt hóa {chức năng} là xảy ra được trong bối cảnh vắng mặt của tự tính. *Hồi Tránh Luận* dạy:²

Chúng ta đề xuất rằng Duyên sinh
Của các pháp được gọi là "Không";
Rằng pháp mà khởi sinh phụ thuộc
Thì không có bản chất cố hữu.

Ngoài ra, *Hồi Tránh Luận Thích* (Vigraha-vyāvartanī-ṛtti) của Long Thọ nói:³

Không hiểu nổi ý nghĩa về tính Không của các pháp, người, các nhà Bản Chất Luận, tìm một điều gì đó để chỉ trích và tranh luận chống lại những nhà Trung quán, nói rằng: "Từ ngữ

¹BA284 LRCM: 583-584.

²BA285 v.v: 22; P5228:14.5.4-5. Cũng như là, Johnston và Kunst 1990: 55.

³BA286 v.vv, Johnston and Kunst 1990: 55-56; P5232: 59.5.7-60.1.6.

của các người thiếu vắng tự tính và do đó không thể bác bỏ tự tính của sự vật". Ở đây, trong Trung Quán, việc khởi sinh phụ thuộc của các pháp là tính Không. Tại sao? Bởi vì chúng thiếu vắng tự tính. Những Pháp đó khởi sinh một cách phụ thuộc không liên quan với tự tính, bởi vì chúng thiếu vắng tự tính. Tại sao? Bởi vì chúng dựa vào nhân và duyên. [589] Nếu mọi thứ có tự tính, thì chúng sẽ tồn tại ngay cả khi không có nhân và duyên, vì điều như thế không đúng, nên chúng thiếu vắng tự tính. Vì vậy, ta nói: "Chúng là Không".

Tương tự như vậy, ngôn từ của ta cũng là các Sinh khởi phụ thuộc và do đó không có tự tính. Bởi vì chúng thiếu vắng tự tính, nên thật hợp lý để nói rằng chúng là "trống rỗng {Không}". Bởi vì những thứ như âm đưng và vải vóc phát sinh phụ thuộc, nên chúng trống rỗng về tự tính. Tuy nhiên, một âm đưng có thể chứa được mật ong, nước, và súp; một miếng vải có thể giữ cho một người khỏi gió, lạnh, và nắng.¹ Và cũng thế cho các ngôn từ của ta. Bởi vì chúng là Duyên sinh, chúng thiếu vắng bản chất tự tính, nhưng chúng lại hoàn toàn có khả năng xác lập rằng các pháp thiếu vắng tự tính. Vì vậy, thật không thích đáng cho các người để cho ra luận điểm: "Bởi vì ngôn từ của các người là thiếu vắng tự tính, nên thật không biện hộ được rằng ngôn từ đó bác bỏ tự tính của tất cả các pháp".

Vì vậy, Long Thọ nói rất rõ ràng về tính biện dẫn về vật bất kỳ tùy thuộc nhân và duyên thiếu vắng tự tính và tính biện dẫn nghịch đảo rằng bất kỳ vật gì có tự tính thì không tùy thuộc nhân và duyên; ngài nói rất rõ ràng rằng các ngôn từ vốn không có tự tính có thể thực hiện các chức năng về các bác bỏ và các chứng minh. Vậy, có cần thiết hay không để chỉ ra rằng Sinh khởi phụ thuộc – tức là sự sinh khởi và hủy diệt của các pháp phiền não và thanh tịnh trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên – thì đặt chung

¹BA287 Bản Tạng ngữ bỏ qua thí dụ thứ ba tìm thấy trong bản Phạn ngữ – rằng một xe kéo có thể chở gỗ, rơm, và đất. Bản Tạng ngữ འཇུག ("súp") dịch từ Phạn ngữ payas.

nhau với sự vắng mặt của tự tính? Duyên khởi là lập luận tốt nhất dùng để thấy biết về sự thiếu vắng của tự tính. Các người nên nhận biết rằng chỉ có các hiền giả Trung Quán có cách tiếp cận độc đáo này. Nếu các người cho rằng sự Sinh khởi phụ thuộc và hủy diệt phụ thuộc phải nên là sự tồn tại nền tảng, và các người sử dụng các lập luận chống lại tự tính nhằm bác bỏ việc phát sinh phụ thuộc của sự sinh khởi và sự hoại diệt, thì những luận điểm như thế – tựa như một vị thần biến hình thành một con quỷ – sẽ là một trở ngại to lớn cho việc tìm kiếm một hiểu biết chính xác về Trung Quán. [590] Trong trường hợp đó, khi các người phát triển một ý tưởng về sự chắc chắn rằng các hiện tượng thiếu vắng ngay cả một hạt tử nhỏ về bản chất nền tảng hoặc tự tính, thì các người sẽ không có cơ sở để phát triển tri kiến chắc chắn về mối quan hệ giữa nhân và quả trong hệ thống của chính mình; các người sẽ phải thừa nhận những điều đó khi những người khác nhìn thấy được chúng, v.v... Hoặc, nếu các người phát triển một ý tưởng chắc chắn về nhân và quả trong hệ thống của mình, thì hệ thống của các người sẽ không thể nuôi dưỡng kiến thức chắc chắn về sự vắng mặt của tự tính. Các người sẽ phải tìm một vài phương cách khác để phân giải những gì Đức Phật hàm ý khi nói về sự vắng mặt của tự tính. Nếu điều này xảy ra, thì các người phải hiểu rằng các người vẫn chưa tìm thấy quan điểm Trung Quán.

Điều gì sẽ giúp các người tìm thấy chánh kiến? Các người nên giữ thuần khiết trong việc trì giới của mình như là một nền tảng. Sau đó, hãy phấn đấu bằng nhiều cách để tích lũy các tư lương về công đức và trí tuệ và quét sạch những che chướng. Dựa vào các thiện tri thức, hãy nỗ lực nghiên cứu và quán chiếu theo hướng dẫn của họ.

Vì sự chắc chắn về các trình hiện và sự chắc chắn về tính Không hầu như không bao giờ phát triển cùng nhau, nên vô cùng khó khăn để tìm thấy quan điểm Trung Quán. Đây là những gì ngài Long Thọ hàm ý là trong chương hai mươi bốn của *Căn Bản Trung Luận*?¹

¹BA288 MMK: 24.12, de Jong 1977: 35; D3824: Tsa 15a3.

Do đó, hãy biết rằng những người có căn cơ hạn chế
Sẽ gặp khó khăn trong việc thấu hiểu thâm sâu giáo pháp của
Ngài,
Tâm của Thiện Thệ sẽ quay đi
Khỏi việc thuyết giảng giáo pháp này.

Bảo Hành Vương Chính Luận của Long Thọ nói:¹

Khi thân vốn bất tịnh –
Vốn thô, trực tiếp quan sát được
Và trình hiện liên tục –
Vẫn không lưu lại với tâm

Thì làm thế nào giáo pháp này –
Vốn vi tế, thâm diệu vô song
Không bản chất, và không thị hiện,
Lại dễ dàng đến được với tâm?

Hãy hiểu rằng vì sự thâm diệu
Nên giáo pháp này thật khó hiểu,
Đấng Thế Tôn, khi vừa giác ngộ,
[ban đầu] Đã có ý không truyền diệu pháp².

Cho nên, các kinh và luận đều tuyên thuyết rằng thật rất khó khăn để hiểu quan điểm sâu sắc này.

Thất bại trong việc đạt đến tri kiến về cả các sự trình hiện {thường tục} lẫn về tính Không, một số người hiểu sai lầm ý nghĩa của các tuyên thuyết trong vài kinh luận có thẩm quyền vốn chứng minh sự vắng mặt của tự tính thông qua phân tích hợp lý về việc liệu rằng âm đưng và v.v... là một hay khác nhau với các bộ phận của

¹BA289 Ra: 2.16-18, Hahn 1982: 46-47; Dunne và McClintock 1997: 27; P5658:176.1.1-3.

²Đoạn thơ trên được đối chiếu và so sánh với đoạn thơ trích trong *Nāgārjuna's Precious Garland*. P111. Jeffrey Hopkins translation. Snow Lion. 2007

chúng. [591] Khi phân tích liệu rằng vật nào đó chẳng hạn một âm đưng có là bộ phận bất kỳ trong các bộ phận của nó hay không – như miệng hoặc cổ âm - họ không tìm thấy nó {cái âm} trong bất kỳ những bộ phận đó; điều này dẫn đến cho họ một cảm giác chắc chắn rằng "không có âm đưng ở đây". Sau đó, áp dụng phân tích tương tự lên người phân tích, họ trở nên chắc chắn rằng: "thật cũng không có người phân tích ở đây". Sau đó, họ tự hỏi rằng: "Nếu người phân tích không được tìm thấy, thì đó là ai vốn biết rằng âm đưng và v.v... không tồn tại?" Vì vậy, họ nói: "Các pháp không tồn tại mà cũng không không tồn tại". Nếu sự chắc chắn sai lạc vốn được mang đến bởi loại lý luận giả mạo này, lại được xem như một trường hợp của việc tìm thấy quan điểm Trung Quán, thì việc đạt được quan điểm đó dường như là điều dễ dàng nhất trên thế gian.

Vì vậy, kẻ khôn ngoan nên phát triển sự chắc chắn không thể lay chuyển rằng ý nghĩa của chính tính Không là việc Sinh khởi phụ thuộc. Đây là điều được nói trong kinh điển liễu nghĩa¹ và các bộ luận thuần túy Trung Quán, là những giáo pháp chú giải về ý nghĩa chủ đích của những kinh điển liễu nghĩa ấy. Đây là đặc tính riêng biệt của các bậc thiện xảo Trung Quán. Cụ thể, đây là điểm tinh tế mà thánh giả Long Thọ và người con trai tinh thần của ngài là Thánh Thiên đã có trong tâm, và đại sư Phật Hộ và hiền giả Nguyệt Xứng đã đưa ra luận giải đầy đủ toàn diện trên điểm ấy. Đây là cách thức Sinh khởi phụ thuộc ban cho tri kiến chắc chắn về sự vắng mặt của tự tính; đây là cách thức làm hé lộ cho các người rằng thật sự các pháp đều vắng mặt tự tính là các nhân và quả.

(b'')) Các hệ thống đó mâu thuẫn với tính năng đặc trưng này của Trung Quán như thế nào

Vì vậy, hệ thống của Hộ pháp Long Thọ là các hiện tượng không có ngay cả một hạt tử có bản chất nền tảng hoặc tự tính. Ngoài ra,

¹Theo Mật tông, thì các bộ kinh liễu nghĩa quan trọng trực tiếp về tính Không rõ ràng nhất chính là các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa.

nếu có tự tính, thì tất cả những giáo pháp về Luân hồi và Niết-bàn sẽ là không khả dĩ. Vì thật là không phù hợp nếu không cung cấp những giáo pháp đó, nên tất cả các giáo pháp về sự trói buộc, sự giải thoát, v.v... nên được trình bày. Do đó, các người dứt khoát phải khẳng định sự vắng mặt của tự tính.

Tuy nhiên, các người, những kẻ diễn dịch sai lạc về Trung Quán dường như nói rằng: "Khi các pháp không có bản chất nền tảng hoặc tự tính, thì có điều gì khác nữa không? [592] Vì vậy, thật không cần thiết để thêm một đặc tính chẳng hạn như "tối hậu" khi bác bỏ sự trói buộc, giải thoát, sinh khởi, chấm dứt, v.v... Sự trói buộc, v.v... bị bác bỏ bởi những luận điểm bác bỏ tự tính".

Nếu các người nói điều này, thì hãy suy nghĩ về việc làm thế nào các người không nên mâu thuẫn với điều cho phép các người – trong sự vắng mặt về tự tính – thừa nhận sự trói buộc, giải thoát, sinh khởi, tan rã, và v.v...

Phản biện: Đại sư Nguyệt Xứng cho rằng các giáo pháp về Luân hồi và Niết-bàn – trói buộc, tự do, v.v... - được tạo thành một cách thường tục, và chúng ta cũng chấp nhận những điều này một cách thường tục. Vì vậy nên không có sai sót.

Đáp: Điều này là không hợp lý. Vì các người cũng chấp nhận khẳng định của đại sư Nguyệt Xứng rằng các pháp không có bản chất nền tảng hoặc tự tính thậm chí ở mức thường tục. Các luận điểm bác bỏ tự tính phải bác bỏ nó ngay cả ở mức thường tục và các người cho rằng luận điểm bác bỏ tự tính cũng bác bỏ sự trói buộc, giải thoát, và v.v... Vì vậy, thật là khá rõ ràng rằng trong hệ thống của các người thì trói buộc, tự do, và v.v... bị bác bỏ thậm chí ở mức thường tục.

Tóm lại, nếu các người cho rằng sự vắng mặt của tự tính mâu thuẫn với trói buộc, giải thoát, sinh khởi, hoại diệt, v.v..., thì sẽ không thể - trong khuôn khổ của một trong Nhị Đế – cung cấp các giáo pháp đầy đủ và đúng đắn về Niết-bàn và Luân hồi nội trong tính Không, tức sự trống rỗng của tự tính. Do đó, các người phủ nhận đặc trưng độc đáo của Trung Quán

Nếu các người cho rằng sự vắng mặt của tự tính không mâu thuẫn với trời buộc và v.v..., thì các người không còn một lý lẽ hợp lệ nào để hỗ trợ cho luận điệu của mình rằng – không cần phải thêm bất kỳ đặc tính nào như "tối hậu" vào những gì bị phủ nhận – luận điểm bác bỏ tự tính cũng bác bỏ sự sinh khởi, đoạn diệt, giải thoát, trời buộc, v.v... Do đó, nếu luận điểm bác bỏ tự tính cũng bác bỏ nhân quả, thì các người đang khẳng định rằng sự sinh khởi, sự hủy diệt, và v.v... là không thể xảy ra trong sự thiếu vắng tự tính. Trong trường hợp đó, thật là khá rõ ràng rằng lập thuyết của các người không có sự khác biệt nhỏ nào so với luận điểm Bản Chất Luận được đề ra trong chương hai mươi bốn [từ *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ]:¹

Nếu tất cả đều trống rỗng,
Sẽ không có phát sinh cũng không có tan rã;
Điều tiếp theo rằng với các người
Các Diệu Đế sẽ không tồn tại.

Lập thuyết của các người cũng không khác chi với luận điểm Bản Chất Luận được đề ra trong *Hồi Tránh Luận* của Long Thọ:²

Nếu tất cả mọi thứ
Là hoàn toàn không có tự tính, [593]
Thì, ngôn từ của các người cũng thiếu tự tính
Và do đó không thể bác bỏ tự tính.

Phản biện: Trong cả hai trường hợp – Dù các pháp là thiếu sự tồn tại tự tính hay không – Sinh khởi, hoại diệt, và v.v.. là không khả dĩ cả *nội trong sự trống rỗng về tự tính* cũng như *nội trong sự không trống rỗng về tự tính*; vì chúng ta khẳng định cả không trống rỗng về tự tính lẫn *không* không trống rỗng về tự tính, nên chúng ta không có sai sót.

¹BA290 MMK: 24.1, được dẫn ở LRCM: 583.

²BA291 v.v: 1; P5228:14.3.5; được trích bên trên ở LRCM: 583.

Đáp: Việc tìm hiểu về các luận Trung Quán này là hoàn toàn không đúng, vì *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng chứng minh:¹

Chúng ta tránh được sai lầm rằng sự sinh khởi, hủy diệt, và v.v... là bất khả biện.
Hơn thế mà cả, Tứ Diệu Đế v.v..., là khả biện.

Ngoài ra, *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ đưa ra một sự phân biệt rõ ràng giữa khả năng biện hộ của Tứ Diệu Đế trong bối cảnh của sự trống rỗng về tự tính và khả năng không biện hộ được của chúng trong bối cảnh của sự không trống rỗng. Hơn nữa, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:²

Các pháp Không, như các ảnh phản chiếu, phụ thuộc vào một tập hợp của các nguyên nhân –
Không phải như ta tưởng đã biết nhiều về nó.
Từ những ảnh phản chiếu trống rỗng ấy và v.v...
Khởi lên các thức mang hình ảnh của chúng.
Tương tự vậy, dù các pháp đều là Không
Thì từ những pháp Không đó, các quả chắc chắn khởi sinh.

Hơn nữa, khi lý lẽ bác bỏ trói buộc, giải thoát, và v.v..., theo khẳng định của các người là không thích hợp khi bác bỏ chúng một cách tối hậu và do vậy chúng phải bị bác bỏ một cách thường tục. Trong trường hợp đó, người ta sẽ bác bỏ tất cả các giáo pháp về Luân hồi và Niết-bàn ngay cả một cách thường tục. Trung Quán chưa hề có tiền lệ như thế.

¹BA292 Đây là đoạn trích từ PPs trong MMK: 24.13-14, được dẫn ở LRCM: 587-588.

²BA293 MAV: 6.37-38ab, La Vallee Poussin 1970b: 123.11-16.

(c'')) Trung Quán trả lời thế nào với những ai phủ nhận tính năng đặc trưng của Trung Quán¹

Về phản đối này {của các nhà Bản Chất Luận}, "Nếu mọi thứ trống rỗng về tự tính, thì các nhân và quả trong Luân hồi và Niết-bàn không thể được đề ra", Hộ pháp Long Thọ trả lời điều đó rằng, vì sự nguy hiểm mà các nhà Trung Quán dẫn ra đã được dùng để chống lại họ {các nhà Trung Quán}, nên họ sẽ quay ra sử dụng nó để chống lại các người phản đối. Chương hai mươi bốn *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ nói:²

Các người có sai lạc của riêng mình [594]
Và [muốn] biến chúng thành [sai lạc] của chúng tôi,
Như một người trong khi cười trên lưng ngựa,
Lại quên mất chính con ngựa đó.

Nếu các người xem các vật
Là tồn tại một cách tự tính,
Thì, các người xem tất cả các pháp
Là không có các nhân hoặc duyên.

Ngoài ra:³

Nếu tất cả các pháp không là trống rỗng
Sẽ không có việc sinh khởi cũng như hủy diệt;
Điều tiếp theo là đối với người, những nhà Bản Chất Luận
Tứ Diệu Đế cũng sẽ không tồn tại.

Và có nhiều đoạn luận khác như thế.

¹Điểm chính của phần này là việc phải thấy rõ "hoàn toàn không tồn tại" khác với "tồn tại thiếu vắng tự tính". Sopa. Vol5. Kindle Loc2365.

²BA294 MMK: 24.15-16, de Jong 1977: 35; D3824: Tsa 15a4-5.

³BA295 MMK: 24.20, de Jong 1977: 35; D3824: Tsa 15a7. Cf. 24.1 cited at LRCM: 583.

Vì vậy, thật rõ ràng, những ai tranh luận rằng: "Nếu không có sự tồn tại nền tảng hoặc tự tính, thì có gì khác?" thì họ đã thất bại một cách không gì đáng để thắc mắc trong việc phân biệt giữa việc thiếu vắng tự tính của một mầm non và việc thiếu vắng chính sự tồn tại của mầm non đó. Do đó, họ rõ ràng cũng không phân biệt được giữa sự tồn tại của một mầm non và sự tồn tại của một mầm non bằng bản chất riêng của nó. Do đó, họ rõ ràng cho rằng bất cứ điều gì tồn tại thì phải tồn tại một cách nền tảng, và nếu một điều gì đó không tồn tại một cách nền tảng, thì nó không tồn tại. Nếu không, thì tại sao họ tuyên bố rằng các luận điểm bác bỏ sự tồn tại nền tảng cũng bác bỏ sự tồn tại đơn thuần và sự sinh khởi và sự hoại diệt đơn thuần, v.v...? Họ tuyên bố rằng trong chừng mực các mầm non và v.v... được khẳng định là tồn tại, thì chúng phải tồn tại một cách nền tảng và họ cho rằng nếu các mầm non hoàn toàn thiếu vắng sự tồn tại nền tảng, thì chúng phải hoàn toàn không tồn tại. Trong việc xem xét các lập thuyết này, họ đã rơi vào cả cực đoan về thường tồn và cực đoan về hư vô một cách không thể phủ nhận. Như vậy, tầm nhìn của họ không khác với các nhà Bản Chất Luận. Vì, *Du-già Hạnh Tứ Bách Kệ Tung Luận Thích (Bodhisattva-yogā-caryā-Catuḥ-śataka-tīkā)* [chú giải tác phẩm *Tứ Bách Kệ Tung* của Thánh Thiên] của Nguyệt Xứng nói rõ ràng:¹

Các nhà Bản Chất Luận nói rằng bất cứ khi nào các pháp tồn tại, thì khi đó có tính nền tảng. Như họ nhận thấy điều đó rằng, nếu không có tính nền tảng, thì những sự vật này sẽ hoàn toàn không tồn tại – giống như sừng của một con lừa. Do đó, các nhà Bản Chất Luận này không thể tránh được việc trở thành những người ủng hộ của cả hai cực đoan thường hằng và hư vô. Vì vậy, rất khó để dung hòa tất cả các khẳng định dứt khoát của họ.

Tôn giả Nguyệt Xứng phân biệt tự tính với tồn tại, ngài cũng phân biệt sự vắng mặt của tự tính và sự không tồn tại. [595] Trừ khi

¹BA296 *Bodhisattva-yogā-caryā-Catuḥ-śataka-tīkā* (Cst) trong *Catuḥ-śataka* (Cś) 11.10, P5266: 249.1.6-8

các người biết rõ điều này, còn lại không gì để nghi ngờ rằng, các người sẽ rơi vào hai cực đoan; và do đó các người sẽ không biết được ý nghĩa của trung đạo vốn không rơi vào cực đoan. Vì khi xảy ra việc một hiện tượng hoàn toàn thiếu vắng sự tồn tại nền tảng, thì với các người, hiện tượng đó sẽ là hoàn toàn không tồn tại, sau đó, vì sẽ không có cách nào để thừa nhận nhân và quả trong nội hàm tính Không – tức là sự trống rỗng tự tính – nên các người sẽ rơi vào một cực đoan hư vô. Ngoài ra, một khi các người chấp nhận rằng một hiện tượng tồn tại, các người sẽ phải khẳng định rằng nó tồn tại một cách nền tảng. Trong trường hợp đó, các người sẽ không thể nào xem nhân và quả tựa như các ảo ảnh trong ý nghĩa mà chúng trình hiện như là tồn tại một cách tự tính, trong khi chúng lại không {như thế}. Do đó, các người sẽ rơi vào cực đoan của vĩnh hằng.

Vì vậy, để tránh rơi vào cực đoan về sự tồn tại, các người phải ngộ ra rằng ngay từ đầu, tất cả các hiện tượng đều thiếu vắng ngay cả một hạt tử của sự tồn tại nền tảng. Và để thoát khỏi cực đoan của sự không tồn tại, các người phải phát triển tri kiến xác định rằng các pháp như là các mầm non dù thế vẫn có năng lực để thực hiện các hoạt hóa riêng của chúng; đó là, chúng {các pháp} không chuyển thành các phi pháp vốn thiếu vắng khả năng để thi hành các hoạt hóa.

Một sự khác biệt rõ ràng giữa sự vắng mặt của tự tính và sự không tồn tại cũng được đề ra trong *Minh cú Luận* của Nguyệt Xứng:¹

Phản biện: Điều này tuyên ngôn rằng các pháp thiếu vắng tự tính sẽ hủy hoại tất cả mọi thứ Thế Tôn thuyết, chẳng hạn như, "Các người trải nghiệm nghiệp quả mà chính các người đã làm". Bằng cách đưa ra tuyên thuyết này, các người phủ nhận nghiệp và các hậu quả của nó một cách nhầm lẫn. Do đó, các người là những kẻ chủ trương hư vô vô cùng.

¹BA297 PPs: 329.10-17, trong MMK: 17.30; D3796: Ha 109a5-b2.

Đáp: Chúng tôi không theo chủ trương hư vô. Chúng tôi bác bỏ các đề xuất của hai thái cực về tồn tại và không tồn tại; chúng tôi soi sáng đạo pháp thoát khỏi cả hai điều này, đạo pháp dẫn đến thành phố Niết-bàn¹. Chúng tôi cũng không cho là: "Nghệp, các tác nhân, các hậu quả, và v.v... không tồn tại". Chúng tôi nói điều gì? Chúng tôi thừa nhận rằng các điều vừa kể thiếu vắng tự tính.

Phản biện: Hiện vẫn còn một khiếm khuyết trong lập thuyết của các người bởi vì nó không biện hộ được sự hoạt hóa cho các pháp thiếu vắng tự tính. [596]

Đáp: Một lần nữa, không có khiếm khuyết như vậy, bởi vì sự hoạt hóa không chứng nghiệm được ở nơi có tự tính, sự hoạt hóa chứng nghiệm được chỉ ở nơi vốn thiếu vắng tự tính.

Lập thuyết của các nhà Bản Chất Luận cho là: việc phủ nhận tự tính ngăn chặn nghiệp tạo ra các hậu quả. Điều này là không khác nhau với sự khẳng định [của những người Tây Tạng tự cho mình là các nhà Trung Quán] rằng các luận điểm vốn bác bỏ tự tính cũng bác bỏ nhân và quả. Trung Quán và Bản Chất Luận đồng ý rằng nếu một người từ chối nhân và quả, thì người đó trở thành loại người cực đoan nhất của thuyết hư vô.

Tuy nhiên, nhà Trung Quán không phủ nhận nhân và quả. Dù vậy, nhà Bản Chất Luận gọi nhà Trung Quán là theo thuyết "hư vô" hay "tuyệt đối hư vô"², giả sử rằng nếu các người bác bỏ tự tính, thì các người chắc chắn cũng phải bác bỏ nhân và quả. Hầu hết những người Tây Tạng tự cho mình là các nhà Trung Quán dường như đồng ý với khẳng định của Bản Chất Luận rằng nếu một cuộc

¹Theo sự giảng giải của đại sư Tuyên Hóa (宣化) về Kinh Lăng Nghiêm (*Sūramgama-samādhi-sūtra*) thì thành phố Niết-bàn là bốn diệu đức của Niết-bàn là thường, lạc, ngã và tịnh. *The Shurangama Sutra*. Vol8. Chapter 6. Hsuan Hua. Truy cập 29/08/2012.

<http://cttbusa.org/shurangama/shurangama_contents.asp>

²Từ chữ "annihilationism" nghĩa là sau khi hoại diệt thì sự hoại diệt đó là cuối cùng hoàn toàn hủy hoại (chối bỏ sự tái sinh).

tranh luận bác bỏ tự tính, thì nó cũng phải bác bỏ nhân và quả. Tuy nhiên, không giống như Bản Chất Luận, những người Tây Tạng này dường như hài lòng rằng lý lẽ đó bác bỏ nhân và quả, cho rằng điều này là {thuộc về} hệ thống Trung Quán.

Để trả lời cho phản đối này, Nguyệt Xứng đáp: "chúng tôi không theo chủ trương hư vô. Chúng tôi bác bỏ các đề xuất của hai thái cực về tồn tại và không tồn tại; chúng tôi soi sáng đạo pháp thoát khỏi cả hai điều này". Phần còn lại của đoạn văn cho thấy làm thế nào ngài tránh khỏi các lập thuyết về sự tồn tại và không tồn tại. Bằng cách nói: "Chúng tôi không cho rằng nghiệp, các hậu quả, và v.v... là không tồn tại", Nguyệt Xứng tránh được lập thuyết hư vô. Chúng tôi sẽ là các nhà hư vô chủ nghĩa nếu chúng tôi khẳng định rằng nhân, quả, và v.v... không tồn tại, nhưng chúng tôi không khẳng định điều này. Để trả lời cho câu hỏi: "Vậy thì, các người quan niệm gì?" Nguyệt Xứng nói: "Chúng tôi thừa nhận, hoặc khẳng định, các nghiệp, quả, và v.v... thiếu vắng tự tính". Qua đó ngài tránh được lập thuyết về sự tồn tại.

Lời tuyên thuyết: "Vẫn còn có một sai lạc trong lập thuyết của các người bởi vì thật là không biện hộ được cho việc hoạt hóa của pháp thiếu tự tính", cho thấy phản đối của các nhà Bản Chất Luận: [597] "Các người, những người Trung Quán nói, 'Chúng tôi không đề xuất sự không tồn tại; chúng tôi đề xuất một sự vắng mặt của tự tính' nhưng các người vẫn không thể thoát khỏi sai lạc mà chúng tôi đã đề cập: Nếu không có tự tính, thì nhân và quả không thể đứng vững được". Những nhà Bản Chất Luận đó nêu lên phản đối này bởi vì trong hệ thống của họ không có sự khác biệt giữa sự vắng mặt của tự tính và sự không tồn tại. Trong câu trả lời, Nguyệt Xứng nói rằng các hoạt hóa – chẳng hạn như việc các nguyên nhân làm phát sinh các hậu quả - là không thể xảy ra trong bối cảnh của tự tính và là khả dĩ chỉ trong trường hợp không có tự tính.

Ngoài ra, *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:¹

¹BA298 Cst dẫn trong Cs 14.23, P5266: 270.3.3-6.

Chúng tôi không phải là những người ủng hộ sự không tồn tại, vì chúng tôi là những người ủng hộ Sinh khởi phụ thuộc. Có phải chúng tôi là những người ủng hộ các pháp thực hữu? Không, bởi vì chúng tôi là những người chỉ ủng hộ sự phát sinh phụ thuộc. Chúng tôi đề xuất điều gì? Chúng tôi đề xuất Sinh khởi phụ thuộc. Ý nghĩa của Sinh khởi phụ thuộc là gì? Nó có nghĩa là sự vắng mặt của tự tính; nó có nghĩa là không có sự sinh khởi tồn tại một cách tự tính; nó có nghĩa là việc phát khởi các hậu quả có bản chất tương tự như ảo ảnh của một nhà phù thủy, một ảo giác sa mạc, một ảnh phản chiếu, một thành phố ma, một hóa thân, hoặc một giấc mơ; nó có nghĩa là Không và là vô ngã.

Nguyệt Xứng cho thấy rằng bằng việc khẳng định Sinh khởi phụ thuộc, các người có thể tránh khỏi hai cực đoan, tức là lập thuyết cho rằng các pháp tồn tại và lập thuyết cho rằng các pháp đều không tồn tại. Ngài tránh được lập thuyết cho là các pháp đều tồn tại bằng cách giải thích rằng phát sinh phụ thuộc nghĩa là không có sự sinh khởi tồn tại một cách tự tính, và ngài tránh lập thuyết cho là các pháp đều không tồn tại bằng cách chỉ ra rằng Sinh khởi phụ thuộc là việc phát sinh hậu quả tựa như một ảo ảnh của nhà phù thủy.

Vì vậy, "pháp" có thể tham chiếu đến hoặc "tồn tại tự tính" hoặc "năng lực để thực hiện một sự hoạt hóa"¹ Giữa hai điều này, "pháp" trong "lập thuyết của người chủ trương thường hằng cho rằng các pháp tồn tại" chỉ đề cập đến tự tính; "pháp" trong "lập thuyết của người chủ trương đoạn diệt cho rằng các pháp đều không tồn tại" đề cập đến những pháp vốn thực hiện các hoạt hóa. Để tránh hai cực đoan đó, Nguyệt Xứng bác bỏ tự tính và chỉ ra rằng ở đó có tồn tại nguyên nhân và các hậu quả giống như các ảo ảnh của một nhà phù thủy. Hơn nữa, *Tứ Bách Kế Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:² [598]

¹BA299 "pháp" དངོས་པོ།, *bhava*; "tồn tại tự tính" རང་བཞིན།, *svabhava*; "năng lực để thực hiện một sự hoạt hóa", དོན་ལྗོངས་ལྱོགས་པ།, *artha-kriya-sakti*.

²BA300 Cốt dẫn Cs 11.25, P5266: 252.3.6-4.3.

Vấn: Có phải những nhà Trung Quán các người cho rằng không có thức ghi nhớ¹ vốn có các đối tượng chúng là các pháp của quá khứ?

Đáp: Ai sẽ tuyên bố rằng các thứ đó không tồn tại? Chúng tôi không loại bỏ Sinh khởi phụ thuộc. Đại sư Thánh Thiên cũng tự mình đưa ra một tuyên thuyết chính xác về cách thức trí nhớ tồn tại:

Vì vậy, sự khởi sinh của những gì chúng tôi gọi là "bộ nhớ"

Chỉ là một chủ thể không thật với một đối tượng không thật.

Vì vậy, điều bộ nhớ quan sát là một điều gì đó trong quá khứ. Nếu sự việc trong quá khứ tồn tại một cách nền tảng, thì bộ nhớ của nó sẽ đang quan sát một đối tượng vốn tồn tại một cách tự tính. Do đó, bộ nhớ đó sẽ tồn tại một cách nền tảng. Nhưng trong chừng mực rằng điều đã trải qua đó thiếu vắng tự tính, thì bộ nhớ quan sát nó cũng thiếu vắng tự tính. Do đó, Thánh Thiên đã xác lập rằng các đối tượng trong quá khứ và bộ nhớ của nó là không thật. "Không thật" chỉ có nghĩa là "thiếu vắng tự tính" và "khởi sinh phụ thuộc"; nó không có nghĩa là sự không tồn tại của các pháp vốn có thể thực hiện các hoạt hóa. Một pháp trong quá khứ thì không phải không tồn tại hoàn toàn vì nó là một đối tượng của trí nhớ và các hậu quả của nó có thể thấy được. Nó cũng không tồn tại một cách nền tảng, vì nếu nó đã như thế, thì nó phải là vĩnh hằng và nó sẽ phải có thể trực tiếp nắm bắt được.

¹Ở đây một trường hợp tương tự được đề ra bởi các nhà chủ trương Duy Thức là *tàng thức* (skt. *Ālāyavijñāna*) cũng sẽ bị bác bỏ như đề cập trong các chương sau này.

Nguyệt Xứng nói rằng những điều này – tức là các đối tượng trong quá khứ và v.v... – không hoàn toàn không tồn tại và cũng không tồn tại một cách nền tảng; ngài giải thích rằng không thật hoặc sai lạc nghĩa là đang ở một trạng thái Sinh khởi phụ thuộc và không có nghĩa là các pháp đó không tồn tại

Vì vậy, nếu các người cho rằng các pháp này tồn tại một cách nền tảng, thì các người là người đề xuất các pháp thật hữu; các người đã rơi vào cực đoan của tự tính. Tuy nhiên, việc cho rằng các pháp này chỉ đơn giản tồn tại thì không khiến cho các người thành người đề xuất của các pháp thật hữu hay thành người đề xuất của sự tồn tại thực sự. Tương tự như vậy, nếu các người cho rằng các pháp bên trong và bên ngoài là phi pháp, không có khả năng tiến hành các hoạt hóa, thì các người đang đề xuất sự không tồn tại của các pháp, và các người đã rơi vào cực đoan của sự không tồn tại. Tuy nhiên, các người không rơi vào cực đoan của sự không tồn tại qua việc nói rằng các pháp thiếu vắng tự tính.

Một số [người Tây Tạng tự tuyên bố mình là các nhà Trung Quán] không phân biệt được sự không tồn tại tối hậu từ sự vắng mặt của tự tính, và không phân biệt được sự tồn tại nền tảng với sự tồn tại đơn thuần. [599] Họ hy vọng tránh khỏi rơi vào cực đoan của sự tồn tại và không tồn tại chỉ đơn giản bằng cách nói rằng: "Chúng tôi không tự cho rằng các pháp là không tồn tại (མེད་པ་); chúng tôi nói rằng chúng không hiện hữu (ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་). Chúng tôi không tự cho rằng các pháp tồn tại (ཡོད་པ་), chúng tôi nói rằng chúng không là không tồn tại (མེད་པ་མ་ཡིན་པ་)".¹

Điều này không là gì cả, ngoài việc là một khối của những mâu thuẫn; nó chỉ ít không hề giải thích ý nghĩa của trung đạo. Vì khi họ bác bỏ những phía khác, họ thực hiện sự bác bỏ qua một sự thăm tra rằng liệu có hay không một pháp nào đó tồn tại một cách

¹Trong Tạng ngữ có sự phân biệt của hai cặp đối nghĩa:

- (1) ཡོད་པ་: tương ứng với các nghĩa sở hữu (có), hiện diện, tồn tại và chữ đối lập với nghĩa này là མེད་པ་
- (2) ཡིན་པ་: tương ứng với nghĩa là (định danh), trạng thái, đặc tính đang là và chữ đối lập nghĩa này là མ་ཡིན་པ་ (hay མེད་པ་)

tự tính. Vì vậy, họ phải {nên} giới hạn vào hai khả năng [tức là, có tự tính hay không], nhưng {họ đã không làm vậy mà} trong việc đưa ra khẳng định của mình, họ lại tuyên bố có pháp nào đó không thuộc về cả hai điều này {có tự tính hay không}. Tại sao họ phải nên giới hạn trong hai khả năng khi họ thẩm tra một pháp nào đó để thấy được liệu rằng nó có tồn tại một cách tự tính hay không? Bởi vì nếu có một khả năng thứ ba ngoài hai {trường hợp này}, thì sẽ không hợp lý để thẩm tra các câu hỏi, "Trường hợp nào, tự tính hay không tự tính?" Điều đó sẽ như thể có một màu sắc và ai đó lại hỏi, "Đó là màu xanh hay màu vàng?"

Việc giới hạn các pháp vào hai khả năng – hoặc là chúng tồn tại một cách tự tính hoặc là không – xuất phát từ hạn chế phổ quát rằng bất cứ điều gì có thể nghĩ tưởng đến đều hoặc tồn tại hoặc không tồn tại. Tương tự như vậy, việc giới hạn rằng điều gì thực sự tồn tại thì phải thực sự tồn tại như là đơn thể hoặc thực sự tồn tại như là đa thể được dựa trên giới hạn phổ quát rằng bất cứ điều gì đều phải là đơn nhất hoặc là số nhiều. Khi có một giới hạn như thế, bất kỳ trạng thái để lựa chọn nào khác đều nhất thiết bị loại trừ; do đó, thật là hoàn toàn vô nghĩa khi khẳng định một pháp không thuộc về bất kỳ trạng thái nào trong hai trạng thái đó. Như Long Thọ nói trong *Hồi Tránh Luận*:¹

Nếu sự vắng mặt của tự tính đã bị bác bỏ,
Thì, sự hiện diện của tự tính phải được chứng minh.

Hơn nữa, sẽ luôn luôn có mối nghi ngờ nào đó trong tâm trí của những người tạo ra những tuyên thuyết này bởi vì họ không có cách nào tạo ra một danh sách xác định vốn ngăn chặn bất kỳ sự lựa chọn nào ra ngoài {các trường hợp sẵn có}. Điều này là do khi họ nhìn thấy một khả năng, thì sự loại trừ của khả năng đó – chẳng hạn như "tồn tại" hoặc "không tồn tại" – lại không dẫn đến khả năng kia

¹BA301 v.v: 26cd; P5228:14.5.7-8. Cũng như là, Johnston và Kunst 1990: 59; Lindtner 1982: 79.

Nếu họ chấp nhận rằng có một số trường hợp, chẳng hạn như "là" (ཡིན) và "không phải là" (མིན), vốn loại trừ bất kỳ lựa chọn nào khác hơn, thì họ nên biết rằng điều đó chính xác là tương tự với trường hợp về "tồn tại" (ཡོད) và "không tồn tại" (མེད).¹ [600] Rõ ràng lập thuyết của họ là một sự hiểu lầm quá mức về câu chữ của những đoạn luận Trung Quán nói rằng, "không phải là tồn tại và không phải là không tồn tại". Vì vậy, nếu như họ cho là thật không thích hợp khi nói "tồn tại" hoặc "không tồn tại", thì cũng sẽ là sai khi nói, "không phải là tồn tại và không phải không tồn tại" vì những đoạn luận Trung Quán ấy nói rằng các người nên bác bỏ tất cả bốn khả năng.

Vì vậy, *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ không đề cập đến sự tồn tại và không tồn tại đơn thuần khi khẳng định:²

Nói rằng "nó tồn tại" là một quan điểm thường tồn;
Nói "nó không tồn tại" là một quan điểm hư vô.
Do đó thiện tri thức không nên vương mắc
Vào tồn tại hoặc không tồn tại.

Điều này rõ ràng có nghĩa là người tuyên bố rằng các pháp tồn tại một cách tự tính sẽ có các quan điểm về thường hằng và hư vô. Nguyệt Xứng trong *Minh Cú Luận* giải thích rằng trong đoạn này, khái niệm về sự tồn tại và không tồn tại nói đến quan điểm rằng

¹BA302 Động từ "là/ hiện hữu" Tạng ngữ có hai dạng, một thuộc về bản thể học "tồn tại" (ཡོད་པ) và "không tồn tại" (མེད་པ) – và một là động từ liên kết – "là" (ཡིན) và "không là" (མིན). Một số người có thể có ý định cho là luật về hai lần phủ định tạo thành một xác định, và sự tương đương của "không là" (མིན་ཡིན) và "là không phải" (ཡིན་མིན) là đúng trong dạng của động từ liên kết nhưng không đúng cho trường hợp bản thể học. Tsongkhapa phủ nhận điều này, nói rằng cùng một luật áp dụng cho cả hai dạng.

²BA303 MMK: 15.10, de Jong 1977:20; D3824: Tsa 9a2-3.

các pháp tồn tại và quan điểm rằng các pháp không tồn tại. Sau đó luận còn nói:¹

Tại sao khi các người có quan điểm rằng các pháp tồn tại và quan điểm rằng các pháp không tồn tại, thì điều tiếp theo là các người có quan điểm về thường hằng và hủy diệt? Như *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ nói:

Bất cứ điều gì tồn tại tự tính là thường hằng
Vì nó không trở thành không tồn tại.
Nếu người nói một pháp tồn tại tự tính khởi lên trước đó
Bây giờ là không tồn tại, thì điều đó dẫn tới một cực đoan
về hư vô.

Vì sự tồn tại tự tính thì không thể vượt qua, một pháp nào đó được cho là tồn tại một cách tự tính sẽ không bao giờ trở thành không tồn tại; do đó khẳng định rằng pháp nào đó tồn tại tự tính kéo theo một quan điểm về thường tồn. Ngoài ra, một quan điểm về hư vô được kéo theo bởi sự khẳng định rằng đã có tự tính trong các pháp tại một thời gian trước đó, nhưng nó giờ đã bị phá hủy và không còn tồn tại.

Nguyệt Xứng gọi khẳng định về tồn tại tự tính là một quan điểm về thường hằng, và nói rằng nếu các người khẳng định sự hủy diệt sau đó của điều gì trước đây vốn tự tính, thì đó là một quan điểm của chủ nghĩa hư vô. Ngài không nói điều này là sự tồn tại đơn thuần và sự tan rã đơn thuần.

Ngoài ra *Căn Bản Trung Luận Thích* của Phật Hộ rõ ràng giải thích rằng khi Long Thọ nói, "Bất cứ điều gì tồn tại một cách tự tính là thường hằng", và v.v..., thì ngài đang chỉ ra loại vĩnh hằng và loại hủy diệt mà ngài hàm ý khi ngài giải thích rằng việc nói

¹BA304 PPs: 273.4-9; D3796: Ha 92b2-4. Đoạn văn lập tức bắt đầu theo sau sự trích dẫn của Nguyệt Xứng về hai dòng cuối trong: 15.10. Kệ được trích trong đoạn văn là từ MMK: 15.11

"tồn tại" hoặc nói "không tồn tại" là có những quan điểm về thường hằng hay hư vô.¹

Tóm lại, nếu các người cho rằng tánh Không vốn là sự vắng mặt của tự tính, không phải là sự trống rỗng siêu việt được đức Phật giảng dạy và các người bác bỏ nó, thì các người sẽ bị tái sinh trong một cảnh giới đau khổ vì đã từ bỏ chánh pháp, trí huệ Ba-la-mật-đa. [601] Nếu các người quan tâm đến sự vắng mặt của tự tính, nhưng lại nghĩ rằng: "Nếu không có sự tồn tại tự tính, thì điều gì ở đó?" và sau đó tuyên bố rằng tất cả các hiện tượng đều không hề tồn tại, thì các người vẫn sẽ rơi vào vực thẳm của một quan điểm về hư vô. Tương tự như vậy, *Căn Bản Trung Luận* [của Long Thọ] nói:²

Nếu họ quan niệm tính Không một cách sai lầm,
Những người khả năng hạn chế sẽ bị hủy hoại.

Chú giải về điều này, *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói:³

Nếu, một mặt, các người nghĩ rằng, "Tất cả là Không, có nghĩa là, không tồn tại", thì các người sẽ thấy tánh Không một cách sai lầm. Trong mạch văn này [*Bảo Hành Vương Chính Luận* của Long Thọ] nói:

Nếu giáo pháp này bị hiểu lầm
Nó hủy hoại kẻ thiên trí,
Vì họ chìm vào rác rưởi
Của các quan điểm hư vô.

¹BA305 Bpālita, D3842: Tsa 226a6: "Để giải thích cách thức mà trong đó sự sai lạc của việc có các quan điểm về thường hằng và hủy diệt được dẫn xuất nếu người ta quan niệm tồn tại và không tồn tại..."

²BA306 MMK: 24.11ab, de Jong 1977: 35; D3824: Tsa 15a2.

³BA307 PPs: 495.12-496.9; D3796: Ha 164b4-7. Ra: 2.19, Hahn 1982:46-47; Dunne và McClintock 1997:19-20; P5658:176.1.3. Bản Phạn ngữ khác nhau một phần với bản dịch Tạng ngữ

Mặt khác, giả sử các người không phủ nhận tất cả các pháp, nhưng sau đó nói, "Chúng tôi đã nhìn thấy các pháp này; làm thế nào chúng có thể là Không? Vì vậy, một sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính không phải là ý nghĩa của tính Không". Trong trường hợp đó, các người chắc chắn đã từ bỏ tính Không. Sau khi các người đã từ bỏ tính Không theo cách này, thì các người chắc chắn sẽ bị tái sinh trong một cảnh giới khổ sở vì hành động này của việc tự tách mình ra khỏi chánh pháp. Như *Bảo Hành Vương Chính Luận* của Long Thọ nói:¹

Hơn nữa, nếu họ hiểu sai điều này,
Những kẻ đại tự hào về sự khôn ngoan tưởng chừng của mình
Sẽ tự hủy mình bằng cách từ bỏ nó
Và rơi đầu trước tiên vào địa ngục Vô Gián.

Nghi vấn: Nếu chúng tôi đã tuyên bố rằng có các pháp thật hữu và sau đó thấy chúng như là không tồn tại, thì chúng tôi sẽ có một quan điểm hư vô. Tuy nhiên, chúng tôi không chấp nhận sự tồn tại của chúng ngay từ đầu. Điều gì bị hủy diệt để khiến cho việc này trở thành quan điểm hư vô? Vì *Căn Bản Trung Luận* [Long Thọ] nói:²

Nếu các người nói rằng những gì phát sinh trước kia
Giờ thì không tồn tại, điều đó kéo theo sự hủy diệt.

Vì vậy, Long Thọ nói rằng điều như thế là một quan điểm hư vô. Ngoài ra, *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói:³

Các thiên giả không rơi vào hai cực đoan nếu họ biết rằng Tục
Đế – vốn chỉ được phát sinh từ vô minh {sự thiếu hiểu biết}

¹BA308 Ra: 2.20, Hahn 1982: 47; Dunne và McClintock 1997: 20; P5658:176.1.3-4.

²BA309 MMK: 15.11cd, de Jong 1977: 20; D3824: Tsa 9a3.

³BA310 PPs: 495.3-5; Ppd: 418.2-6; D3796: Ha 164a6-7.

– thiếu vắng sự tồn tại tự tính, và rồi biết rằng tính Không của chúng có đặc tính tối hậu. [602] Họ nghĩ: "Làm thế nào một pháp nào đó bây giờ trở nên không tồn tại lại có thể đã tồn tại?" Vì họ không xem các pháp trước đó như là đã có tự tính, nên họ không nghĩ rằng các pháp như vậy sau này trở thành không tồn tại.

Đáp: Điều này là không hợp lý. Giả thiết của các người là: để có một cái nhìn hư vô, người ta phải khẳng định sự tồn tại trước kia của pháp bất kỳ nào đó vốn lại bị hủy diệt sau này. Trong trường hợp đó, điều vô lý sẽ kéo theo rằng ngay cả những người ủng hộ chủ trương vật chất Lokāyata¹ sẽ không có một cái nhìn hư vô. Vì đó không phải là tuyên bố của họ rằng các kiếp sống trong quá khứ và tương lai, nghiệp và nghiệp quả của nó, v.v... đã từng tồn tại và sau này trở thành không tồn tại; nên họ không chấp nhận việc như là đã tồn tại trước tiên.

Vì vậy, khi Long Thọ cho biết, "Nếu các người nói rằng điều gì phát sinh trước đây bây giờ là không tồn tại, thì điều đó kéo theo sự hủy diệt", ngài có ý là những người ủng hộ sự tồn tại, những người khẳng định rằng các pháp có một bản chất nền tảng hoặc tự tính, thì không gì để ngờ vực là họ sẽ có những quan điểm về thường hằng hoặc hư vô. Vì nếu họ cho rằng tự tính này không bao giờ thay đổi, thì họ sẽ có một cái nhìn thường hằng; nếu họ cho rằng nó đã từng tồn tại và bị phá hủy sau đó, thì họ sẽ có một cái nhìn hư vô. Các nhà Trung Quán không chấp nhận sự tồn tại thậm chí của một hạt tử của bản chất nền tảng hoặc tự tính; thực tế này chứng minh rằng các nhà Trung Quán không có một loại quan điểm về hư vô, loại quan điểm trong đó người ta bảo lưu

¹BA311 tib. རྒྱུ་པུན་པུ་. Về chủ trương vật chất Lokāyata / Cārvāka, hay chủ trương hư vô, xem Hopkins 1983: 149-150, 327-333.

{Hay còn gọi là Cārvāka, tên dịch việt là Thuận Thế phái. Đây là một trường phái phi Phật giáo theo chủ nghĩa hư vô. Phái này có chủ trương vật chất tin rằng tứ đại là nguyên nhân duy nhất của mọi hiện tượng. Họ không tin vào tái sinh và tìm kiếm hạnh phúc trong đời sống hiện tại. *Charvaka*. Rigpa Shedra. Truy cập 5/03/2012.

<<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Charvaka>>}

rằng một bản chất tự tính vốn đã từng tồn tại thì sẽ bị hủy diệt sau này. Điều đó không chứng minh rằng những người này đã loại bỏ được tất cả các quan điểm hư vô.

Theo một cách khác, các nhà Trung Quán cũng không giống như những người có các loại quan điểm khác về hư vô, một quan điểm vốn được cho rằng nghiệp và nghiệp quả không tồn tại. Điều này được nêu chi tiết trong *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng, như sau. Các nhà Trung Quán và các nhà hư vô có các luận thuyết khác nhau vì những người có một cái nhìn của sự hủy diệt cho rằng nghiệp và các nghiệp quả, cũng như các thế giới khác ngoài kiếp sống này, không tồn tại, trong khi các nhà Trung Quán cho rằng những điều như thế không có sự tồn tại tự tính. Các nhà Trung Quán thuyết rằng những thứ như nghiệp và các hậu quả của nó thiếu vắng sự tồn tại tự tính bởi lý do là chúng Sinh khởi phụ thuộc; các nhà chủ trương hư vô không khẳng định rằng nghiệp và nghiệp quả là khởi sinh phụ thuộc, vì vậy họ không sử dụng Sinh khởi phụ thuộc như là một lý lẽ hỗ trợ của luận thuyết của họ. [603] Thay vào đó, để hỗ trợ cho điều họ bênh vực là việc nghiệp và các hậu quả của nó là không tồn tại, thì lý lẽ họ đưa ra là các chúng sinh đang ở đây bây giờ đã không nhìn thấy rằng họ đến kiếp sống này từ một kiếp sống trước đó, và không thấy rằng họ rời bỏ nó để đến một kiếp tương lai. Do đó, có một sự khác biệt rất lớn giữa các nhà chủ trương hư vô và các nhà Trung Quán trong những lý lẽ của họ. *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói:¹

Một số người nói rằng các nhà Trung Quán thì không khác với các nhà chủ trương hư vô. Tại sao? Bởi vì các nhà Trung Quán chuẩn thuận rằng các hành vi thiện và bất thiện, các tác nhân, và các hậu quả, cũng như là tất cả các thế giới của kiếp này và những kiếp sống khác là thiếu vắng về sự tồn tại tự tính, trong khi các nhà chủ trương hư vô cũng chuẩn thuận rằng những điều đó là không tồn tại. Do đó, họ tranh luận rằng các nhà Trung Quán không khác các nhà chủ trương hư vô.

¹BA312 PPs: 368.4-12, ở MMK: 18.7-8; D3796: Ha 117b4-118a.
238

Điều như thế không đúng, vì các nhà Trung Quán chuẩn thuận Sinh khởi phụ thuộc và chuẩn thuận điều đó là vì trạng thái các Sinh khởi phụ thuộc, tất cả mọi thứ – trên thế giới này, các thế giới khác, và v.v... – đều thiếu vắng sự tồn tại tự tính. Hiểu biết của các nhà chủ trương hư vô cho rằng những thứ như các thế giới khác ngoài đời sống này là không thật, không đạt được thông qua tri kiến rằng những điều đó đều thiếu vắng về sự tồn tại tự tính do việc Sinh khởi phụ thuộc. Họ tự cho là gì? Họ xem các khía cạnh của các pháp trong thế giới này là tự nhiên tồn tại,¹ họ không nhìn thấy chúng đến với thế giới này từ một thế giới khác hoặc đi đến một thế giới khác từ thế giới này, vì vậy họ từ chối sự tồn tại của những thứ khác [như là, các kiếp sống trước đây và tương lai] mà vốn thật ra, giống như những điều được thấy trong thế giới này.

Nghi vấn: Mặc dù các nhà Trung Quán và các nhà chủ trương hư vô viện dẫn những lý lẽ khác nhau, nhưng các quan điểm của họ về sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính là như nhau, vì các quan điểm đó như nhau trong việc nhận ra rằng nghiệp và các nghiệp quả và các thế giới của các đời sống quá khứ và tương lai thiếu sự tồn tại nền tảng hoặc tự tính.

Đáp: Ngay cả trong điều này họ cũng khác nhau. Vì các nhà chủ trương hư vô cho rằng sự vắng mặt của tồn tại tự tính là hoàn toàn không tồn tại, và do đó họ không chấp nhận nghiệp, v.v... như là thuộc về Nhị Đế. Tuy nhiên, các nhà Trung Quán chấp nhận sự tồn tại một cách thường tục của những thứ như nghiệp và các hậu quả của nó. *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói²: [604]

¹BA313 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*: 267.2) nói rằng cụm từ "xem ... tự nhiên tồn tại" (རང་བཞིན་གྱིས་དམིགས) nghĩa là "một cách không có nguyên do" (རྟུ་མེད་པར) hàm chỉ lập thuyết của Lokāyata rằng các pháp khởi lên từ các bản chất riêng của chính chúng.

²BA314 PPs: 368.13-15; PPd: 302.17-303.1; D3796: Ha 118al.

Nghi vấn: Mặc dù vậy, quan điểm của họ cũng tương tự về một cách thức bởi vì các nhà chủ trương hư vô xem xét sự vắng mặt của một nền tảng trong các pháp là không tồn tại.

Đáp: Điều này không phải là như vậy. Các quan điểm đó không tương tự bởi vì các nhà Trung Quán khẳng định rằng các pháp không có nền tảng tồn tại một cách thường tục; các nhà chủ trương hư vô lại không hề khẳng định chúng.

Điều này cho thấy rằng những ai tự tuyên bố mình là các nhà Trung Quán, nhưng không chấp nhận sự tồn tại của nghiệp và những nghiệp quả thậm chí một cách thường tục, trên thực tế có một cái nhìn tương tự như cái nhìn của các nhà chủ trương hư vô Lokāyata.

Đại sư Nguyệt Xứng đưa ra lý lẽ gì về sự khác biệt giữa các nhà Trung Quán và các nhà chủ trương hư vô? Ngài không nói: "Bởi vì họ có các khẳng định, trong khi chúng tôi thì không". Ngài không nói: "Họ khẳng định rằng những pháp đó là không tồn tại, trong khi chúng tôi không nói rằng chúng không tồn tại (མེད་པ་); đúng hơn là, chúng tôi cho rằng chúng không hiện hữu (ཡོད་པ་མ་ཡིན)".¹ Thay vào đó, ngài nói rằng các nhà Trung Quán chuẩn thuận nghiệp và v.v... thiếu vắng sự tồn tại tự tính; ngài nói rằng các nhà Trung Quán viện dẫn Sinh khởi phụ thuộc là lý do cho việc thiếu vắng sự tồn tại tự tính đó, ngài nói rằng các nhà Trung Quán có chấp nhận những giáo pháp đó về nghiệp và v.v... trong phương diện thường tục.

Nghi vấn: Các người đề xuất rằng các pháp như nghiệp và các nghiệp quả thiếu vắng sự tồn tại nền tảng hoặc tự tính. Những nhà chủ trương hư vô đó cũng khẳng định rằng các pháp như vậy thiếu vắng sự tồn tại tự tính bởi vì họ khẳng định rằng chúng không tồn

¹BA315 Cf. LRCM: 598-599.
240

tại. Vì vậy, họ đồng ý với các nhà Trung Quán về việc thiếu vắng của sự tồn tại tự tính.

Đáp: Một lần nữa, có một sự khác biệt rất lớn. Ví dụ, giả sử một người nào đó không biết ai đã lấy trộm một số bảo vật tuyên bố một cách lừa dối rằng: "Người đó đã phạm tội trộm cắp". Một người khác - vốn đã nhìn thấy kẻ trộm ăn cắp các bảo vật - cũng nói: "Người đó đã phạm tội trộm cắp". Khi điều đó xảy ra, họ nhận diện cùng một kẻ trộm đã thực sự đánh cắp các bảo vật. Tuy nhiên, họ không giống nhau, vì một người nói chuyện một cách lừa dối và người khác nói một cách trung thực. Trong mạch văn này, *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói:¹

Phản biện: Các nhà Trung Quán và các nhà chủ trương hư vô đồng ý về những pháp thật hữu.

Đáp: Ngay cả nếu họ đồng ý rằng những pháp thật hữu không tồn tại, họ vẫn không giống nhau bởi vì cách mà họ biết về điều đó là khác nhau.

Chẳng hạn, giả sử một người không thực sự biết rằng một người nào đó phạm tội trong một vụ trộm cướp, nhưng do lòng thù địch, người đó không trung thực tuyên bố: "Người này tham dự vụ trộm cướp". [605] Một người khác có cùng lời cáo buộc nhưng đã thực sự nhìn thấy vụ trộm cướp đó. Mặc dù không có sự khác biệt giữa hai phía đó đối với sự thật, nhưng vẫn có một sự khác biệt trong hai người kết tội, vì một người bị cho là: "Đó là một kẻ nói không trung thực", và người kia: "Người đó nói một cách trung thực". Một cuộc điều tra cẩn thận về người đầu tiên sẽ dẫn đến sự hổ thẹn và sỉ nhục, nhưng điều như vậy không xảy ra với người thứ hai.

Tương tự, ở đây cũng vậy, khi sự hiểu biết và những lời phát biểu của các nhà Trung Quán, những người biết chính xác bản chất của sự vật, được so sánh với những lời của các nhà chủ

¹BA316 PPs: 368.16-369.4; D3796: Ha 118a2-6.

trương hư vô, vốn không biết chính xác bản chất của sự vật, thì những gì họ biết và nói là không giống nhau.

Một số người, trong sự hiểu về việc vắng mặt của sự tồn tại tự tính, nghĩ rằng lý lẽ đó bác bỏ những thứ như nghiệp và các hậu quả của nó; cho nên họ kết luận rằng nhân và quả không thể được thừa nhận trong hệ thống của mình. Nguyệt Xứng hoàn toàn bác bỏ các đề xuất rằng những người như thế, dù có sai lạc về lớp các trình hiện, tức là các ước lệ, thì cũng đã đạt được một cái nhìn chính xác về lớp của tính Không. Vì vậy, đừng xem tính Không có nghĩa là trống rỗng về khả năng thực thi các hoạt hóa. Thay vào đó, các người phải có một phương cách để thừa nhận sự phát sinh phụ thuộc của các nhân và quả bất chấp sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính. *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng:¹

Trong trường hợp đó, liên quan đến đối tượng bất kỳ,

Khi được sinh khởi, nó không đến,
Tương tự vậy, khi hoại diệt, nó không đi.

Nó chắc chắn không tồn tại một cách tự tính. Nếu nó không tồn tại một cách tự tính, thì là gì ở đó? Các khởi sinh phụ thuộc – các thực thể gây ra bởi các phiền não và thanh tịnh – vẫn tồn tại.

Điều này rõ ràng trả lời cho câu hỏi: "Nếu không có sự tồn tại tự tính, thì điều gì tồn tại?"

Đại sư Phật Hộ cũng đưa ra một câu trả lời phân biệt rõ ràng giữa sự tồn tại và sự tồn tại nền tảng; *Căn Bản Trung Luận Thích* của Phật Hộ, luận giải về chương hai mươi trong tác phẩm này của Long Thọ, cho biết:²

¹BA317 Cst dẫn Cs: 15.10ab; P5266: 272.2.7-272.3.1.

²BA318 Bpālita, D3842: Tsa 255b.3-4.

Phản biện: Nếu thời gian không tồn tại, và các nhân quả, và các tích lũy của các nhân và duyên cũng không tồn tại, thì điều gì khác có thể tồn tại? [606] Vì vậy, lập thuyết Trung Quán chỉ đơn giản là một cuộc tranh luận hư vô.

Đáp: Thật không phải là như vậy. Thời gian và v.v... hoàn toàn không thể tồn tại một cách nền tảng, như các người tưởng tượng. Tuy nhiên, chúng được xác lập như là các sự định danh phụ thuộc.

Vì thế, ngài bác bỏ điều này, bằng cách nói rằng không thể có sự tồn tại thiết yếu như các nhà Bản Chất Luận tự đề ra. Ngài cũng nói rằng Sinh khởi phụ thuộc tồn tại: "Chúng được xác lập như là những sự định danh phụ thuộc".

Do vậy, các người sẽ vượt qua vô số những ý tưởng sai lạc nếu các người phân biệt *sự tồn tại tự tính* và *sự vắng mặt của tồn tại tự tính* với *sự tồn tại* và *không tồn tại*. Hơn nữa, các người sẽ không nhầm lẫn các luận điểm bác bỏ sự tồn tại tự tính với những bác bỏ về chính bản thân sự tồn tại. Vì vậy, vì những lời giải đáp chủ yếu mà các nhà Trung Quán đưa ra cho các học giả vốn là những nhà Bản Chất Luận bắt nguồn từ các phân biệt này, nên ta đã trình bày một số giải thích.

Chương 12: Phân Tích Lập Luận¹

(2'') Chỉ ra rằng các phê phán mà họ trình bày không thể phản bác tính năng của Quán

(a'') Các người không thể loại trừ tính năng của Trung Quán bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc thẩm tra xem liệu những điều đó có khả năng đứng vững trước sự phân tích luận lý hay không.



(2') Chỉ ra rằng các phê phán mà họ trình bày không thể phản bác tính năng của Quán

Điều này có bốn phần:

1. Các người không thể loại trừ tính năng của Trung Quán bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc thẩm tra xem liệu những điều đó có khả năng đứng vững trước sự phân tích luận lý hay không.
2. Các người không thể loại trừ tính năng của Trung Quán bằng cách phủ định chúng qua sự thẩm tra xem liệu nhận thức hiệu quả có xác lập những hiện tượng đó hay không (Chương 13-14)
3. Các người không thể loại trừ tính năng của Trung Quán bằng cách phủ định chúng qua sự thẩm tra xem liệu những hiện tượng đó có được sinh khởi theo một trong bốn cách [từ chính mình, từ vật khác, từ cả hai, hoặc từ không có vật sinh thành nào cả] hay không (Chương 15)
4. Sự bác bỏ tất cả bốn cực đoan² của tứ bỏ đề – các pháp tồn tại, các pháp không tồn tại, và v.v... – không phải là sự phê phán hợp lệ lên tính năng của Trung Quán (Chương 15)

¹Phần này chỉ ra các phê phán của người phi Trung Quán trình bày không thể bài bác các tính năng đặc trưng của Trung Quán. Sopa. Vol5. Kindle Loc2815-2816.

²Bốn cực đoan {skt. catuṣkoṭi} là tất cả các dạng bản thể khả dĩ cho một sự vật bao gồm: tồn tại, không tồn tại, vừa tồn tại vừa không tồn tại và không tồn tại cũng không không tồn tại. Bốn trường hợp cực đoan này

(a'')) Các người không thể loại trừ tính năng của Trung Quán bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc thẩm tra xem liệu những điều đó có khả năng đứng vững trước sự phân tích luận lý hay không.

Một sự phân tích đúng đắn liệu rằng các pháp này – sắc và v.v... – có tồn tại hay là được sinh ra, trong một ý nghĩa khách quan là điều chúng ta gọi là “lỗi lập luận phân tích thực tại”, hoặc là “dòng lý lẽ để phân tích hiện trạng cuối cùng của một thực thể”.¹ Vì chúng ta – những nhà Trung Quán, không khẳng định rằng sự sinh khởi của sắc tướng và v.v... có thể đứng vững được trước sự phân tích bằng luận lý như thế, lập thuyết của chúng ta là tránh những sai lạc cho là các pháp thật hữu.

Vấn: Nếu những pháp này không thể đứng vững trước sự phân tích luận lý, thì làm sao khả dĩ cho một việc gì đó hiện hữu khi có lý do phủ định nó?

Đáp: Các người đang nhầm lẫn giữa việc không có khả năng đứng vững trước sự phân tích hợp lý với sự phủ định giá trị bởi lập luận. [607] Nhiều người đã mắc phải lỗi này cho rằng sự sinh khởi và v.v... tồn tại mặc dù sự phân tích hợp lý về thực tại phủ định chúng. Đây là lối nói huyền thuyên bất cần, nên chúng tôi không

được sử dụng trong nhân minh học và bản thể học Phật giáo để phân tích về tính tồn tại, không tồn tại ... và tính Không của các Pháp. *Catuskoti*. Wikipedia. Truy cập 24/06/2012.

<<http://en.wikipedia.org/wiki/Catuskoti>>

¹Có hai loại lập luận phân tích:

(1) Phân tích thường tục (ước lệ): dùng để phân biệt các giá trị hằng ngày như phân biệt ngựa và bò. Lỗi phân tích này chỉ liên quan đến bản chất thường tục của các pháp.

(2) Phân tích tối hậu: dùng để thẩm tra trạng thái tối hậu của các pháp. Nó không dùng để phân biệt hay nhận diện các pháp một cách thường tục trong mối quan hệ đến nhiều đặc tính của chúng. Lỗi phân tích này dùng để tìm các đặc tính cốt lõi hay thường hằng, hay những tính chất riêng có, từ phía của các đối tượng như được tham chiếu đến từ tên (hay định danh) của chúng. Sopa. Vol5. Kindle Loc2832-2841.

đồng ý. Để hỏi liệu rằng một việc gì đó có thể đứng vững trước sự phân tích hợp lý hay không chính là hỏi rằng sự việc đó có được tìm thấy qua lý luận phân tích thực tại hay không. Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* có đề cập¹

...bởi vì sự phân tích của chúng ta có chủ ý để truy tầm bản chất nội tại.

Vì vậy đây là sự tìm kiếm để khám phá xem các sắc tướng và v.v... có một tự tính được sinh khởi, rồi bị hoại diệt, và v.v... hay không. Thế nên, sự phân tích truy tầm xem liệu sắc tướng và v.v... có sự sinh khởi và hoại diệt vốn tồn tại một cách tự tính hay không; điều đó không có nghĩa là lối lập luận này tìm kiếm sự sinh khởi và sự hoại diệt đơn thuần. Do đó, lối lập luận này được gọi là “phân tích tối hậu” bởi vì nó phân tích liệu sự sinh khởi, hoại diệt và v.v... có được xác lập trong thực tại hay không.²

Khi một lối lập luận như thế phân tích hay truy tầm sự sinh khởi và v.v..., thì nó không tìm thấy được một dấu vết nào về chúng; như thế chúng “không có khả năng đứng vững được trước sự phân tích”. Tuy nhiên, thực chất là lối lập luận này không tìm thấy chúng {một cách tự tính} nên nó không dẫn đến việc lối lập luận đó phủ định chúng. Đúng hơn là, lý luận phủ định điều gì đó – nếu nó đã hiện hữu – phải được xác lập bằng lập luận, mà chính lập luận đó lại không xác lập được. Các thức thường tục xác lập sự sinh khởi và sự hoại diệt của các sắc tướng và v.v...; dù các sắc tướng và v.v... tồn tại, nhưng các thức lập luận lại không xác

¹BA319 Cốt dẫn Cs: 13.11, P5266: 261.3.3-4; được trích dẫn đầy đủ hơn trong LRCM: 611.18. Đoạn văn của Nguyệt Xứng là nguồn nguyên thủy Ấn-độ của truyền thừa dGe-lugs-pa cho sự kiện là việc phân tích tối hậu không phải là việc đơn thuần tìm kiếm các đối tượng mà là các đối tượng tồn tại tự tính.

²BA320 Geshe Palden Drakpa giải thích rằng một cách thức khác về việc trình bày điều này là: lập luận này là việc phân tích xem liệu các pháp có được xác lập hay không như khi chúng trình hiện (ལྷོང་བ་ལྷོང་ཏུ་གྲུབ་མ་གྲུབ་).

lập chúng. Do đó, khi lý luận không tìm ra các sắc tướng và v.v..., thì làm sao lý luận đó có thể phủ định chúng được? Thí dụ, nhãn thức không nhận ra các âm thanh, nhưng điều này không phủ định sự hiện hữu của âm thanh¹. Điều này cũng tương tự vậy.

Vì thế, nếu sự sinh khởi, sự hoại diệt và v.v... tồn tại một cách nền tảng, nghĩa là, chúng đã được xác lập trong hiện thực, thì luận lý sẽ phải tìm thấy chúng bởi vì nó phân tích một cách chính xác xem có phải các sắc tướng và v.v... có sự sinh khởi và hoại diệt hiện hữu một cách nền tảng. Bởi vì sự phân tích như thế không tìm thấy sự sinh khởi và v.v..., nên nó bác bỏ sự sinh khởi, sự hoại diệt, và v.v... tồn tại một cách nền tảng, đó là, trong thực tại. Vì nếu chúng tồn tại một cách nền tảng, thì sự phân tích đó sẽ phải tìm ra chúng, nhưng nó lại không tìm thấy. [608] Ví dụ, khi một người truy lùng, mà ông ta vốn biết chắc chắn là sẽ tìm thấy một cái ám về phía đông nếu nó có ở đó, tiến hành tìm kiếm cái ám đó ở phía đông nhưng lại không tìm ra nó, thì điều này phản bác sự có mặt của cái ám ở phía đông. Nhưng làm thế nào điều đó phủ định được sự tồn tại đơn thuần của một cái ám? Tương tự như vậy, sự phân tích của Trung Quán là chắc chắn tìm thấy sự sinh khởi tồn tại một cách nền tảng nếu điều đó hiện hữu; khi nó không tìm thấy sự sinh khởi, thì điều này cấu thành nên một phủ nhận về sự sinh khởi hiện hữu một cách nền tảng hay tự tính. Làm sao điều đó phủ định sự sinh khởi đơn thuần? Trong mạch văn này, Nguyệt Xứng giải thích rõ ràng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích*²

Vì thế, khi lập luận phân tích theo cách thức này, thì {thấy rằng} không có bản chất nền tảng tồn tại trong các giác quan, các đối tượng, hay các thức; do đó, chúng không có sự tồn tại nền tảng. Nếu chúng tồn tại một cách nền tảng, thì dưới sự phân tích bằng lập luận, trạng thái hiện hữu nền tảng của chúng sẽ được nhìn thấy thậm chí một cách rõ ràng hơn,

¹Tương tự vậy, có những hiện tượng mắt và các giác quan không cảm thụ được nhưng không có nghĩa là chúng không hiện hữu, chẳng hạn sóng siêu âm và ánh sáng cực tím không thể nghe thấy được vẫn tồn tại.

²BA321 Cốt dẫn Cs: 13.21, P5266: 263.2.4-6.

nhưng điều đó đã không như thế. Vì vậy, chúng được xác lập trên căn bản “trống rỗng về tự tính”

Nguyệt Xứng vẫn lặp đi lặp lại rằng {luận chứng} cho phép những ước lệ này, như là sắc tướng và âm thanh, tồn tại. Tuy nhiên, ít nhất là chúng không được xác lập bởi lý luận phân tích tối hậu, nghĩa là, phân tích liệu rằng chúng có bản chất nội tại hay không. Vì thế, sự quán xét luận lý cần trọng không áp dụng được lên chúng. Nguyệt Xứng cũng thường nói rằng chính những người không đủ khả năng thừa nhận các thường tục lại tự cho rằng các thường tục bị hủy hoại khi lý lẽ, dựa trên phân tích lập luận, không tìm thấy chúng.

Nếu lập luận vốn phân tích xem liệu chúng có tự tính hay không có thể bác bỏ được chúng, thì các người phải áp dụng sự quán xét hợp lý mạnh mẽ vào các ước lệ này, nghĩa là áp dụng vào sắc tướng, cảm thọ và v.v... Tuy nhiên, các luận chứng của đại sư này hoàn toàn phủ định những nỗ lực đó. Vì vậy, những người đã đi lang thang quá xa Trung Đạo chính là người đã tự cho rằng một pháp là không hiệu quả khi nó không được tìm ra bằng luận lý phân tích liệu nó có bản chất nội tại hay không.

Tương tự, sự cân bằng thiên của một tôn giả không tìm thấy được sự sinh khởi và sự hoại diệt của sắc tướng và v.v..., nhưng làm sao nó thấy được sự sinh khởi, hoại diệt, và v.v... như là không tồn tại? [609] Cũng như thế, lý luận phân tích liệu các pháp có tự tính hay không, lại không tìm ra sự sinh khởi và v.v..., nhưng nó cũng không phán xét rằng sự sinh khởi, sự hoại diệt, và v.v... là không hiện hữu.

Vì thế, ngay cả một số học giả thời trước,¹ không nói về các vị đương thời, dường như phạm lỗi, bởi vì không phân biệt được, và thay vào là xem chúng tương tự như nhau, đối với các cặp ý tưởng

¹BA322 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*: 283.5) nhận diện "học giả thời trước" là các dịch giả lớn Blo-ldan-shes-rab và Phya-ba. Zhwa-dmar: 76.1-3 đề cập đến rNgog, tức là, Blo-ldan-shes-rab; Phya-ba-chos-kyi-seng-ge; và Gro-lung-pa-chen-po.

sau: (1) điều gì đó không đứng vững được trước sự phân tích hợp lý; so với điều gì đó không có hiệu quả bởi lập luận; (2) việc không cảm nhận về sự sinh khởi và hoại diệt bằng trí huệ có được do cân bằng thiên của một thánh giả; so với sự cảm nhận bằng trí huệ về sự sinh khởi và hoại diệt như là không tồn tại, có được do cân bằng thiên của một thánh giả; và (3) việc không khám phá ra sự sinh khởi và hoại diệt bằng một thức lý luận phân tích xem chúng có tồn tại tự tính hay không; so với việc khám phá rằng sự sinh khởi và hoại diệt là không tồn tại. Do đó, người thông minh phải phân tích điều này theo từng chi tiết và nhận ra sự khác biệt {giữa các mệnh đề trên} một cách cẩn trọng!

Khi nói điều này, chúng tôi không khẳng định rằng thức ước lệ là mạnh hơn tri kiến về sự tối hậu; chúng tôi cũng không khẳng định là thức ước lệ mâu thuẫn với tri kiến về sự tối hậu. Tuy nhiên, các người lại cho rằng sự phân tích luận lý về thực tại phủ nhận sắc tướng, cảm thọ, và v.v... ước lệ khi nó phân tích và không tìm ra chúng. Nó thật không phủ định chúng. Thực sự, tri kiến thế tục sẽ mâu thuẫn với bất cứ cố gắng nào nhằm phủ định các hiện tượng ước lệ. Nguyệt Xứng trong *Căn Bản Trung Luận* có đề cập:¹

Nếu người nghĩ là thế giới này không mâu thuẫn với mình,
Thì phủ nhận một điều là quyền căn bản trên thế gian này.
Người và trần thế có thể tranh cãi về việc đó
Và rồi ta sẽ theo phe nhóm nào mạnh hơn.

Nguyệt Xứng trong *Căn Bản Trung Luận Thích* nói rằng:²

Chúng ta phải chịu đựng một sự khó khăn lớn lao để lật đổ các ước lệ thế tục.
Các người hãy hoan hỷ xóa tan đi những ước lệ thế tục này.
Nếu thế giới không mâu thuẫn với người, thì ta sẽ kết nối với người.
Tuy nhiên, thế giới này mâu thuẫn với chính người. [610]

¹BA323 MAV: 6.83; La Vallee Poussin 1970b: 180.15.

²BA324 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 180.20-181.3; P5263:133.5.3-4.

Lời tuyên thuyết: “Chúng ta phải chịu đựng một sự khó khăn lớn lao để lật đổ các ước lệ thế tục” là để chỉ rõ sự cố gắng trên con đường thanh tịnh hóa những chủ thể sai lạc, ví dụ như các nhãn thức, và các trình hiện sai lạc về các đối tượng, ví dụ như các sắc tướng. Thế nên chúng tôi không khẳng định đây chính là những đối tượng bị phủ định bởi lập luận. Mà đúng hơn, chúng tôi xem xét chúng là những đối tượng vốn bị phủ định bởi sự tu tập trên lộ trình giác ngộ.

Lời tuyên thuyết: “Các người hãy hoan hỷ xóa tan đi những ước lệ thế tục này” để trả lời cho những nhà Duy Thức ấy, người đã đưa ra luận cứ song song: “Nếu các người, những nhà Trung Quán, phủ nhận một cách cơ bản các thực thể tồn tại phụ thuộc, thì chúng tôi sẽ dùng lý luận để phủ định những ước lệ của các người”. Nguyệt Xứng đáp lời: “Chúng tôi bác bỏ sự tồn tại tự tính của các thực thể phụ thuộc; nếu các người có thể dùng lý luận để đưa ra một phủ nhận tương tự lên các ước lệ, thì chúng tôi sẽ đồng thuận với các người”. Ngài có ý là nếu lập luận *có thể* phủ nhận được các ước lệ, thì chúng ta sẽ muốn điều đó, vì nó sẽ hoàn trả các khó khăn không cần thiết liên quan đến con đường tu tập để vượt qua chúng. Vì thế, đoạn này chỉ ra rằng lý luận không phủ định được các ước lệ.

Vì lý luận không phủ định chúng, Nguyệt Xứng nói rằng điều gì thông thường người ta biết trong thế giới thì mâu thuẫn với bất kỳ nỗ lực nào nhằm phủ định chúng. Do đó, kiến thức thường tục mâu thuẫn với bất cứ luận điểm khả biện nào trên hiệu quả đó. Vì thế, chúng ta xác định rằng kiến thức ước lệ là mạnh hơn các tranh luận ấy. Kết quả là khi các nhà bản chất luận dùng phân tích luận lý để phủ định các hiện tượng ước lệ chẳng hạn như các đối tượng bên ngoài, luận lý không tìm ra các hiện tượng ước lệ ấy, nhưng nó không hề mâu thuẫn với chúng.

Phản biện: Khi chúng tôi nói là chúng tôi không phủ định các sắc tướng và v.v... trong bối cảnh ước lệ, thì chúng tôi có ý là chúng không bị phủ định trong con mắt của người phạm trần, ví dụ như

kẻ chần chừ. Tuy nhiên, phân tích hợp lý về thực tại phủ định chúng.

Đáp: Lập thuyết của các người là hoàn toàn không chấp nhận được. Những cá nhân quán chiếu có thể tự hỏi rằng liệu sự phân tích luận lý về thực tại có phủ định những điều này hay không, nhưng họ chưa bao giờ nghi ngờ rằng những điều như thế vẫn không bị phủ định đối với người có tâm thức chưa bị chủ trương này ảnh hưởng. Thêm vào đó, nếu sự phân tích hợp lý về thực tại đã phủ định chúng, thì sự phủ định đó phải được hoàn tất trong bối cảnh ước lệ.¹

Đại sư Nguyệt Xứng cũng xác định một cách rõ ràng rằng sự phân tích luận lý về thực tại không phủ định tất cả các hình thức của sự sinh khởi. [611] Trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích*, ngài cho biết:²

Lập thuyết không đúng: Ngài Tịch Thiên hàm ý rằng những hiện tượng cấu hợp {pháp hữu vi} thiếu vắng sự sinh khởi bởi vì sự phân tích này phủ định tất cả các hình thức của sự sinh khởi.

Đáp: Trong trường hợp đó, sự sinh khởi của các hiện tượng cấu hợp sẽ không giống như một ảo giác từ thầy phù thủy. Đúng hơn là chúng tôi sẽ làm cho mọi người hiểu bằng việc sử dụng những thí dụ như là đứa con trai của người đàn bà hiếm muộn. Vì thận trọng với sự hàm ý vô lý cho rằng các Sinh khởi phụ thuộc không hiện hữu, nên chúng tôi tránh xa những sự so sánh như thế. Thay vào đó, chúng tôi so sánh sự sinh khởi của sự vật với ảo giác do thầy phù thủy tạo ra và v.v..., và với những ví dụ không mâu thuẫn với thuyết Duyên sinh.

¹BA325 Tsongkhapa đang tranh luận rằng nếu các người không thể giảm thiểu ý nghĩa của cụm từ "trong bối cảnh ước lệ" thành cụm từ "dành cho những người thiếu học" Zhwa-dmar: 77.2-6.

²BA326 Cốt dẫn Cs: 15.10, P5266: 272.3.8-272.4.2.

Nhóm từ “sự phân tích này” nói đến sự phân tích luận lý về thực tại. “Phủ định tất cả các hình thức của sự sinh khởi” có nghĩa là phủ nhận tất cả sự sinh khởi của bất kỳ loại nào, mà không thêm bất cứ đặc tính nào vào đối tượng bị phủ định. Đoạn nói về người đàn bà hiếm muộn nên được hiểu như sau: Nếu lý luận phủ định tất cả sự sinh khởi, thì sự sinh khởi – giống như đứa con trai của người đàn bà hiếm muộn, như sừng của con thỏ rừng, và v.v... – sẽ không là điều gì cả, thiếu vắng tất cả các hoạt hóa. Trong trường hợp đó, sẽ có một nguy biện rằng các việc Sinh khởi phụ thuộc sẽ không tồn tại. Chúng ta phải cẩn thận về điều đó. Do vậy, chúng ta không nói rằng nó giống như sự không sinh khởi của một pháp nào đó hoàn toàn thiếu vắng khả năng thực hiện các hoạt hóa, như là đứa con trai của người đàn bà hiếm muộn. Chúng ta nói rằng sự sinh khởi là tựa như ảo giác do thầy phù thủy tạo nên và v.v.... Vì thế, chúng ta phủ định sự sinh khởi thật hữu hay tồn tại tự tính.

Trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* Nguyệt Xứng cũng đề cập:¹

Phản biện: Nếu mắt và v.v... không hiện hữu, thì làm sao các giác quan của các cơ phận như mắt được xem xét là những hậu quả từ nghiệp?

Đáp: Phải chăng chúng ta sẽ phủ định rằng chính bản chất của các thứ {cơ phận} này là kết quả từ nghiệp?

Phản biện: Bởi vì các người đang chứng minh sự phủ định của mắt và v.v..., nên làm sao các người có thể không phủ định điều đó?

¹BA327 Cst dẫn Cs: 13.11, P5266: 261.3.2-5. Một phần được trích dẫn từ LRCM: 607.

Đáp: Bởi vì sự phân tích của chúng tôi chủ tâm tìm kiếm tự tính. Ở đây chúng tôi phủ định rằng các sự việc tồn tại một cách nền tảng; chúng tôi không phủ định rằng mắt và v.v... là các sản phẩm và các kết quả khởi lên phụ thuộc từ nghiệp. [612] Vì thế, chúng hiện hữu. Do vậy, khi mắt và v.v... được giải thích chỉ như là các kết quả của nghiệp, thì chúng hiện hữu.

Do đó, Nguyệt Xứng đã tuyên thuyết một cách rõ ràng chính xác rằng lý luận nào phủ định và lý luận nào không phủ định. Vì vậy, khi ngài nêu những sự phân biệt này trong một đoạn giảng giải, thì chúng phải được áp dụng, ngay cả khi chúng không được đề cập trong tất cả các đoạn giảng giải tương tự trong suốt tác phẩm. Vì thế, lý luận phủ định sự tồn tại nền tảng – sự tồn tại khách quan được tìm thấy ở phía của sự vật tự nó; nó không phủ định sự tồn tại đơn thuần. Bởi vì, Nguyệt Xứng cho rằng lý luận có chủ ý truy tầm bản chất nội tại, nên lý luận cố khám phá ra sự vật có hiện hữu nội tại hay không. Do đó, điều này có nghĩa là một sự phủ định bằng lối phân tích như thế là một phủ định về sự tồn tại tự tính. Từ đó, hãy phân biệt hai điều này¹

Nguyệt Xứng không phủ định những ví dụ ấy là các kết quả của nghiệp; thêm vào đó, ngài cho rằng các nhà Trung Quán phải khẳng định điều này. Đoạn tiếp theo đề cập: Vì thế, các thiện tri thức không lệ thuộc vào các đối tượng thế tục đối với sự phân tích như vừa giải thích, nghĩa là sự phân tích đó tương ứng với tri giác về thực tại. Thay vào đó, họ chấp nhận rằng các đối tượng thế tục đơn giản là các kết quả bất khả tri {không thể nghĩ bàn} của nghiệp. Họ chấp nhận toàn thể giới như thế nó là một hóa thân được phóng chiếu từ một hóa thân khác.

Cho nên, khi các người trình bày Nhị Đế, thì có phải lối lý luận vốn xác lập chân lý tối hậu {Chân Đế} mâu thuẫn với sự trình bày về chân lý thường tục {Tục Đế}? Nếu đúng như thế thì sự trình bày của các người về Nhị Đế mâu thuẫn với chính nó. Trong trường hợp đó, làm sao các người có thể có kỹ năng toàn hảo để

¹BA328 Đó là việc nên phân biệt giữa đối tượng thuần túy và vốn không bị phủ nhận và sự tồn tại tự tính của đối tượng vốn bị bác bỏ.

đặt đúng vị trí của Nhị Đế? Mặc khác, nếu không có dấu vết nào về sự mâu thuẫn nội tại trong việc trình bày của các người về Nhị Đế, thì thật mâu thuẫn khi cho rằng lối lý luận vốn xác lập Chân Đế phủ định cách trình bày về Tục Đế. *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng cũng đề cập:¹

Không thiện xảo về Chân Đế và Tục Đế, nên các người đòi khi áp dụng các tiêu chuẩn phân tích không thích hợp và hủy hoại Tục Đế. [613] Bởi vì chúng tôi có kỹ năng trong việc thừa nhận Tục Đế, nên chúng tôi trụ trong lập thuyết về thể tục, và chúng tôi dùng các tiêu chuẩn thường tục của nó để lật đổ các tiêu chuẩn mà các người đặt ra nhằm xóa bỏ phạm trù của các thường tục. Tương tự như các vị trưởng lão trên thế giới, chúng tôi chỉ lọc ra những người lạc xa các tiêu chuẩn truyền thống của thế gian; chúng tôi không xa rời các thường tục.

Vì thế ngài nói rằng ngài chỉ phủ định các tôn chỉ của các đối phương vốn lệch hướng với các thường tục; ngài không phủ định các thường tục. Ngài cũng nói rằng chính những ai không có kỹ năng trong việc nhận biết về Nhị Đế sẽ hủy diệt Tục Đế bằng cách dùng phân tích, nghĩa là phân tích hợp lý về thực tại. Do vậy, đại sư này hoàn toàn không có khuynh hướng dùng lý luận để phủ nhận các sắc tướng thường tục và v.v...

Tóm lại, khi một người có thể cố tìm sự mâu thuẫn trong trình bày của một người khác về Nhị Đế, thì ta cho rằng chẳng có ai thuộc về hệ thống giáo pháp của Phật giáo Ấn Độ, trường phái Trung Quán hay các trường phái khác khi người đó nói rằng: "Theo như sự trình bày của chính tôi về Nhị Đế, thì lập luận hướng đến chân lý tối hậu nhỏ tận gốc các đối tượng thể tục".

¹BA329 PPs: 69.1-5; PPd: 54.8-14; D3796: Ha 23M-3.

Chương 13: Sự Xác Lập Hiệu Quả

(b') Các người không thể loại trừ những hiện tượng ước lệ bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm chứng rằng nhận thức hiệu quả¹ có xác lập chúng hay không.



(b') Các người không thể loại trừ những hiện tượng ước lệ {thường tục} bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm chứng rằng nhận thức hiệu quả có xác lập chúng hay không. Nói đến những quả quyết về các sắc tướng và tương tự, chúng tôi không cho rằng nhận thức hiệu quả không xác lập chúng; mà chính nhận thức hiệu quả mới xác lập chúng.

Nghi vấn: Vậy thì làm cách nào mà tác phẩm *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng có thể đúng đắn khi nói rằng, “Thế gian không hiệu quả theo bất kỳ phương diện nào”?²

¹Viết dưới dạng Phạn ngữ là *pramāṇa* (tib. རྒྱུ་མཚན་) nghĩa là chánh tri kiến hay kiến thức không hư dối (skt. *avisamvādi-jñāna*). Khái niệm này được phát triển bởi ngài Vực Long và Nguyệt Xứng. Có nhiều cách phân loại nhận thức hiệu quả. Cách phân loại thứ nhất là

(1) Cảm nhận trực tiếp hiệu quả (skt. *pratyakṣa* ; tib. མཚན་ལྷན་པ་)

(2) Suy luận hiệu quả (skt. *anumāna*; tib. རྒྱུ་མཚན་ལྷན་པ་).

Cách phân chia thứ nhì do Mipham Rinpoche trình bày bao gồm

(1) Nhận thức hiệu quả ước lệ trong đó có hai phân lớp

(a) Nhận thức hiệu quả ước lệ của tầm nhìn giới hạn phạm tục chỉ khảo sát giới hạn ở cấp độ thường tục của thực tại.

(b) Nhận thức hiệu quả của tầm nhìn thuần túy khảo sát tầm nhìn thuần túy của thực tại ước lệ.

(2) Nhận thức hiệu quả tối hậu bao gồm hai phân lớp

(a) Nhận thức hiệu quả tối hậu có thứ lớp

(b) Nhận thức hiệu quả tối hậu không thứ lớp.

²BA330 MAV: 6.31a, trích dẫn ở LRCM: 581.

Đáp: Đoạn văn ấy bác bỏ ý niệm rằng các nhãn thức của thế gian và các thức tương tự là hiệu quả về mặt tối hậu. Nó không bác bỏ tính hiệu quả của các thức đó đối với tất cả các đối tượng. Trong nguồn cảm hứng này, *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:¹

Theo đó, chỉ những bậc thánh giả mới có thẩm quyền trong việc quán chiếu thực tại; những người chẳng phải bậc thánh giả thì không. [614] Tại sao vậy? Trong việc muốn khai thác sự bác bỏ thường tục, nếu người chấp nhận rằng sự cảm nhận² thông thường là hiệu quả ngay cả trong việc phân tích thực tại, thì hãy xem xét:

Nếu hiểu biết thế tục là quyền năng, nó sẽ thấy được thực tại.

Vậy cần gì ở đó cho việc thấy biết nào khác của những bậc thánh giả?

{Thế thì} Thánh đạo sẽ đạt được cái gì?

Cho nên, thật không đúng cho sự thấy biết khờ dại là hiệu quả.³

Trong luận giải tiếp sau đó [*Nhập Trung Luận Thích*], Nguyệt Xứng nói rằng:⁴

¹BA331 MAVbh ở MAV: 6.30, La Vallee Poussin 1970b: 111.18-112.7; P5263:124.4.4-6.

²Từ đây về sau thuật ngữ "cảm nhận" (hay cảm xúc) và "cảm nhận trực tiếp" được dùng tương đương trong ý nghĩa là nhận thức cảm xúc mà không có đi kèm với các khái niệm, định nghĩa, phân biệt đối tượng của nhận thức với các sự vật khác. Hậu quả là các cảm nhận trực tiếp không có tính nhị nguyên.

³BA331 MAVbh ở MAV: 6.30, La Vallee Poussin 1970b: 111.18-112.7; P5263:124.4.4-6.

⁴Trong sự đối chiếu với chánh văn của *Nhập Trung Luận thích*, đoạn trích này được dịch theo Sopa. Vol5. Kindle Loc 3195-3200.

Vì {nếu} nhận thức đơn thuần và các thức tương tự xác định được thực tại, thì việc trì giới hoặc nghiên cứu, quán chiếu, và thiền quán {văn, tư, tu} để hiểu biết thánh đạo sẽ là vô ích. Tuy nhiên, điều này không đúng như vậy. Nên [*Nhập Trung Luận* nói rằng]:

Bởi hiểu biết thế tục luôn luôn không hiệu quả,
Nên không có sự bác bỏ thông thường nào về thực tại.

Ngoài ra, tác phẩm *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích* của Nguyệt Xứng luận giải cho *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* [của Long Thọ] nói rằng:¹

Sự thấy biết những sắc tướng ấy và các pháp tương tự chỉ đơn thuần hiện hữu không phải là nhìn thấy thực tại. Để xác lập điều này, Thế Tôn đã nói: “Nhận, nhĩ và tỷ thức không phải là những nhận thức hiệu quả”.

Vì Nguyệt Xứng trích dẫn kinh điển như vậy, thật là cực kỳ rõ ràng về điều mà ngài bác bỏ là {mệnh đề}: nhận thức và các thức tương tự là hiệu quả đối với một đối tượng đặc biệt – thực tại – và không {nói đến sự} bác bỏ về việc chúng là hiệu quả đối với những đối tượng khác.

Nếu điều đó không phải theo cách này thì các tuyên thuyết của ngài sẽ không nhất quán. Giả sử Nguyệt Xứng hàm ý rằng: “Nếu các nhận thức và tương tự là hiệu quả đối với những đối tượng ước lệ như các sắc tướng và các âm thanh², thì sẽ kéo theo sau

¹BA333 *Yukti-sastika-vrtti* (YSv): 3; P5265: 172.4.5-7. Văn bản kinh là SR: 9.23, trích dẫn ở LRCM: 581.3.

²Sắc tướng và âm thanh (hay gọn hơn là sắc và thanh) là hai đối tượng của nhận thức và nhĩ thức một cách tương ứng. Ngược lại, sắc tướng bên ngoài không thể được nhận thức trực tiếp bởi bất kỳ một thức nào khác hơn là nhận thức thông qua cơ quan thụ cảm là mắt (và tương tự cho âm thanh, mùi hương,...). Ở đây ngài Tsongkhapa chỉ đề cập sơ lược qua hai loại đối tượng sắc và thanh, trong khi chúng ta nên

một cách vô lí là chẳng cần phải nỗ lực theo thánh đạo để nhận thức thực tại”. Điều này sẽ vô nghĩa như khi nói rằng nếu nhận thức nhận biết được sắc tướng, thì tiếp theo là tai không cần thiết để nghe âm thanh. Mặt khác, giả sử ngài hàm ý rằng: “Nếu nhận thức là hiệu quả đối với các sắc tướng, thì sẽ kéo theo sau một cách vô lí là thật vô nghĩa khi nỗ lực theo thánh đạo để nhận thức những thứ như các sắc tướng và các âm thanh”. Chúng ta hoàn toàn tán thành điều này, vậy thì có sự vô lý thừa thãi nào mà nó biểu hiện chứ?

Nghi vấn: Tác phẩm “*Tứ Bách Luận Thích*” của Nguyệt Xứng nói rằng:¹

Thật không nhất quán khi gọi thức giác quan là “nhận thức trực tiếp” và tương tự khi xem nó là hiệu quả đối với những pháp khác. Bởi vì thế gian nhìn thấy nó, nên một nhận thức hiệu quả đơn giản là một thức không lừa dối; [615] tuy nhiên, Thế Tôn đã nói rằng ngay cả thức, vì nó là sự cấu hợp, cũng có tính sai lạc và lừa dối và tựa như ảo ảnh của một thầy phù thủy. Một điều mang đặc tính sai lạc và lừa dối và tựa như ảo ảnh của một thầy phù thủy thì chẳng phải là không hư dối bởi nó tồn tại theo một cách nhưng lại trình hiện theo cách khác. Thật không đúng khi định rõ điều đó như là một nhận thức hiệu quả vì nó sẽ dẫn đến điều vô lý là tất cả các thức sẽ là các nhận thức hiệu quả.²

hiểu hàm ý chung không chỉ dành cho hai đối tượng này mà bao gồm cả mùi hương, vị nếm, và cảm xúc thân thể. Trong chương này Tsongkhapa hầu như chỉ tập trung đề cập các điều liên quan đến các thức khác hơn ý thức, là các loại thức có tính thụ động, vốn có khả năng trực tiếp giao tác với các loại hiện tượng tương thích bên ngoài.

¹BA334 Cst trong Cs: 13.1, P5266:259.4.1-4.

²Những người chống lại Nguyệt Xứng đã không hiểu rằng thuật ngữ *lừa dối* có các ý nghĩa khác nhau trong định nghĩa về nhận thức hiệu quả và trong giáo pháp về tất cả sự sinh khởi đều là lừa dối. Sopa. Vol5. Kindle Loc 3287-3289.

Ngài diễn dịch như thế nào về sự bác bỏ tổng quát này về lập thuyết cho rằng các nhãn thức và tương tự là những nhận thức hiệu quả?

Đáp: Khác với đoạn văn, “Nhãn, nhĩ, và tỷ thức là không hiệu quả”, đoạn văn này là nguồn gốc của sự ngờ vực trầm trọng. Vì thế, ta sẽ giải thích chi tiết về nó.

Sự bác bỏ này về lập thuyết cho rằng, các nhãn thức và tương tự đều là những cảm nhận và là những nhận thức hiệu quả, là một sự bác bỏ những khẳng định của các nhà luận lý học. Vì vậy chúng ta hãy khởi đầu bằng cách xem xét điều họ khẳng định. *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:¹

Bởi các nhà luận lý học này hoàn toàn không quen thuộc về những nguyên lý ước lệ thế gian, nên chúng phải được rèn luyện về những việc đó ngay từ ban đầu, như những đứa trẻ. Do vậy, để dạy họ, các người hãy chất vấn họ một cách tỉ mỉ, hỏi rằng, “Điều gì là một cảm nhận trực tiếp theo các người?” Họ đáp, “Một thức chính là một cảm nhận trực tiếp”. “Loại thức nào?” “Loại thức được thoát ngoài sự định danh”. “Sự định danh này là gì?” “Đó là sự chuyển đổi liên tục của sự phân biệt vốn liên can đến việc gán đặt thêm vào một tên gọi và phân loại cho một đối tượng nhận thức. Bởi vì thoát khỏi điều đó, nên năm thức giác quan chỉ cảm nhận các *đặc tính không thể diễn đạt được từ tự chính đối tượng*². Vì vậy chúng được gọi là ‘những nhận thức thụ cảm trực tiếp’ ”.

Do đó các nhà luận lý học cho rằng một cảm nhận là một thức phi định danh và không sai sót. Thức này không sai sót ở chỗ nó nắm

¹BA335 Cốt ở Cs: 13.1, P5266: 259.1.2-5.

²Nói vậy không có nghĩa là đối tượng không có các đặc tính hay thuộc tính riêng, mà ở đây đối tượng cảm nhận đã bị chúng ta, các phạm phu, hiểu thành “đối tượng tồn tại bởi những đặc tính riêng của nó”, hay “đối tượng tồn tại bởi tự tánh của nó”. Không có sự vật nào tồn tại theo cách này. Sopa. Vol5. Kindle Loc 3386-3393.

bất tự tính của đối tượng như đối tượng ấy đang là. [616] Vì vậy, bởi tất cả năm nhận thức giác quan đều nắm bắt tự tính của những đối tượng của chúng, nên những tự tính của các sắc, thanh, và v.v... đều là những đối tượng đã được năm nhận thức ấy nắm bắt. Do vậy, trong mỗi quan hệ đến tự tính của năm loại đối tượng này, họ xem những nhận thức như thế là hiệu quả¹.

Như chúng ta sẽ giải thích,² đại sư Nguyệt Xứng không chấp nhận ngay cả một cách ước lệ rằng có vật bất kỳ nào tồn tại một cách bản chất hoặc một cách tự tính. Vì vậy, *làm sao ngài có thể chấp nhận lời cả quyết này rằng các thức giác quan là hiệu quả* đối với tự tính của những đối tượng của chúng? Do đó, sự bác bỏ này về lời quả quyết rằng *các thức giác quan là nhận thức hiệu quả* là một sự bác bỏ quan điểm cho rằng chúng là hiệu quả đối với tự tính của năm đối tượng.

Sự bác bỏ này được thực hiện qua lời tuyên thuyết từ đức Thế Tôn rằng thức là hư dối và sai lạc. Lời tuyên thuyết rằng *thức là hư dối* bác bỏ quan điểm rằng nó không hư dối, và điều này lần lượt bác bỏ tính hiệu quả của nó bởi “điều không hư dối” là định nghĩa của “nhận thức hiệu quả”. Nó hư dối theo ý nghĩa nào? Như Nguyệt Xứng diễn tả, “nó tồn tại theo một cách nhưng lại trình hiện theo cách khác”. Điều này nghĩa là năm đối tượng – các sắc, thanh, và v.v... – không được xác lập bởi tự tính của chúng, mà lại trình hiện trước các thức giác quan như thể chúng được xác lập như thế. Do đó, các thức giác quan ấy không hiệu quả về tự tính của các đối tượng của chúng.

¹Đoạn này nói về cách nhìn nhận của những trường phái Phật giáo thấp, với họ thì các cảm nhận trực tiếp là không sai sót. “Một thức không sai lạc là thức phi định danh (hay thứ vô niệm).” Định nghĩa này được chấp nhận bởi các trường phái Phật giáo thấp và có lẽ một số triết giáo ngoại đạo, nhưng nó không được chuẩn thuận bởi các trường phái Du-già và Trung Quán. Riêng với Trung Quán Cự Duyên, chỉ có hai loại nhận thức trực tiếp không sai lạc là cảm nhận trực tiếp về Tánh Không và nhận thức thuần tịnh đồng thời về cả Chân Đế lẫn Tục Đế của chư Phật. Tất cả các nhận thức khác của sự cảm nhận trực tiếp đều là sai lạc. Sopa. Vol5. Kindle Loc 3304-3305, 3340-3342, 3348-3351.

²BA336 LRCM: 619-621.

Tóm lại, điều Nguyệt Xứng hàm ý trong đoạn văn này là các thức giác quan không là nhận thức hiệu quả về tự tính của năm đối tượng bởi vì chúng bị lừa dối trong mối quan hệ đến sự trình hiện về tự tính của năm đối tượng. Điều này là do năm đối tượng ấy không có tự tính, tuy nhiên lại có vẻ như có mang tự tính ấy. Ví dụ, điều đó tựa như một thức cảm nhận có hai mặt trăng.

Về điểm này, những người theo Bản Chất Luận cho rằng nếu các sắc, thanh, và v.v... không tồn tại một cách tự tính – nghĩa là, không được xác lập bởi tự tính của chúng – thì chúng sẽ không là gì cả, không có tất cả những khả năng để thực hiện các hoạt hóa. Vì vậy, họ quả quyết rằng nếu các thức giác quan không là các nhận thức thụ cảm hiệu quả về tự tính của năm đối tượng, thì không thể có nhận thức hiệu quả về năm đối tượng; nếu các thức giác quan là những nhận thức hiệu quả về năm đối tượng, thì chúng sẽ là những nhận thức hiệu quả về tự tính của các đối tượng ấy.

Theo đại sư Nguyệt Xứng, nếu điều gì được xác lập bởi tự tính hay bản chất của nó, thì nó sẽ là điều gì đấy đích thực. [617] Vì vậy, một nhận thức hiệu quả vốn thừa nhận một đối tượng tồn tại thực sự như thế sẽ phải là hiệu quả đối với tự tính của đối tượng. Tuy nhiên, do các đối tượng là hư vọng, nên nhận thức hiệu quả vốn thừa nhận chúng thì không phải là hiệu quả đối với tự tính của chúng. Bởi vì, *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:¹

Thật không hợp lý rằng cảm nhận thế tục thấy biết được thực tại tối hậu, bởi cảm nhận thế tục chỉ có hiệu quả đối với thế gian mà thôi, và bởi vì các đối tượng mà nó quan sát mang tính hư vọng và lừa dối.

Do đó, vì Nguyệt Xứng bác bỏ quan điểm của nhà luận lý học rằng các thức giác quan hiệu quả đối với tự tính của các đối tượng,

¹BA337 Cst ở Cs: 13.12, P5266: 261.5.7-262.1.1.
262

nên ngài không cần bác bỏ quan điểm rằng chúng đơn giản là những nhận thức hiệu quả.

Hậu quả là, Nguyệt Xứng không đưa ra một sự bác bỏ chung về quan điểm rằng có những nhận thức hiệu quả trong số những thức thường tục. Nếu ngài đã đưa ra điều này, thì sẽ không hợp lý khi ngài nói rằng, “Bởi thế gian nhìn thấy nó, nên một nhận thức hiệu quả thì đơn thuần là một thức không lừa dối”,¹ bởi vì ngài sẽ bác bỏ tính hiệu quả của từng loại thức thường tục. Hơn nữa, điều này sẽ mâu thuẫn với *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng, trong đó, ngài trình bày về các nhận thức hiệu quả, mang tính trực tiếp, suy luận, phù hợp với kinh điển, và tương tự nhau, tác phẩm nói rằng: “Do đó chúng ta thừa nhận rằng thế gian nhận biết các đối tượng với bốn nhận thức hiệu quả”.^{2,3}

Nguyệt Xứng bác bỏ những nhận thức hiệu quả và những đối tượng của sự nắm bắt đang tồn tại một cách nền tảng; ngài không bác bỏ những nhận thức hiệu quả và những đối tượng của sự nắm bắt vốn được cho là những Sinh khởi phụ thuộc một cách tương thuộc. Tác phẩm cùng tên [*Minh Cú Luận*] nói rằng:⁴

¹BA338 Lời trích dẫn từ *Tứ Bách Luận Thích*, được trích ở LRCM: 614-615

²BA339 PPs: 75.9; P5260: 13.4.7-8.

³Bốn nhận thức hiệu quả bao gồm:

- (1) Nhận thức trực tiếp – thí dụ như nhãn thức thấy màu đỏ. Xem lại chú thích trước trong chương này về sự khác nhau về khái niệm nhận thức trực tiếp giữa Trung Quán Cự Duyên và các phái khác liên can đến thức phi định danh.
- (2) Tri kiến đạt được thông qua lập luận phân tích, chẳng hạn như Toán học và Luận Lý học Phật giáo (Nhân Minh học).
- (3) Tri kiến có được do tín tâm: tin vào các nguồn tri kiến đáng tin cậy như tin vào kinh điển liễu nghĩa của Phật dạy hay tin vào kết quả đã kiểm nghiệm từ các chuyên gia nghiên cứu khoa học dù tự mình chưa hề trực tiếp kiểm chứng.
- (4) Nhận thức dựa trên sự tương tự hoàn toàn của các tình huống.

⁴BA340 PPs: 75.10-11; P5260:13.5.1.

Những điều đó được xác lập qua sự phụ thuộc lẫn nhau. Khi những nhận thức hiệu quả tồn tại, thì có các pháp vốn là các đối tượng của sự nắm bắt. Khi có những thứ là các đối tượng của sự nắm bắt, thì có những nhận thức hiệu quả. Tuy nhiên, cả những nhận thức hiệu quả và những đối tượng của sự nắm bắt đều không tồn tại một cách nền tảng.

Vì vậy, nếu một thức giác quan không khuyết tật – nghĩa là, không bị bệnh mắt hay các nguyên nhân bên ngoài và bên trong của sự sai sót tác động đến nó – thì nó chính xác về mặt thường tục. Nó là sai sót về mặt trình hiện bởi vì, dưới ảnh hưởng của vô minh, thức giác quan đó nắm bắt đối tượng của nó như thể đối tượng đó đang tồn tại một cách tự tính – là điều vốn dĩ không có. Tuy nhiên, điều này không mâu thuẫn với sự chính xác thường tục của nó. [618] Tác phẩm *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:¹

Ngoài ra, những người cảm nhận các sai lạc gồm hai loại:
Những người có các cơ quan thụ cảm rõ ràng và những người
với các cơ quan thụ cảm bị hư hại.
Một thức với cơ quan thụ cảm hư hại
Được xem là sai lạc, trong sự liên hệ đến một thức với cơ quan
thụ cảm khỏe mạnh.
Những đối tượng ấy được thế gian nhận biết
Và nắm bắt với sáu cơ quan thụ cảm không khuyết tật
Là đích thực đối với thế gian.
Những đối tượng còn lại
Được cho là hư ảo đối với thế gian.

Do đó, những thức thường tục và các đối tượng của chúng gồm hai loại: đúng về mặt thức thường tục và không đúng về mặt thức thường tục.

¹BA341 MAV: 6.24-25, La Vallee Poussin 1970b: 103-104; P5262:101.5.5-7.

Về những điều kiện bên trong gây khuyết tật các cơ quan thụ cảm, *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:¹

Bệnh mắt, vàng da, và v.v..., cũng như ăn phải cà độc dược² và v.v..., là các duyên bên trong làm hư hại các cơ quan thụ cảm.

Về những điều kiện bên ngoài gây khiếm khuyết các cơ quan thụ cảm, tác phẩm cùng tên nói:³

Những điều kiện bên ngoài gây khiếm khuyết các cơ quan thụ cảm bao gồm dầu vừng, nước, những mảnh gương, những âm thanh nói vọng từ các hang động và tương tự, cũng như ánh sáng mặt trời ở những thời điểm và nơi chốn nào đó. Ngay cả trong tình trạng thiếu những điều kiện bên trong làm hư hại các cơ quan thụ cảm, thì những điều này cũng gây nên sự tiếp thu các phản xạ, các tiếng vang, nước của ảo ảnh, và v.v... Các người nên hiểu rằng điều này cũng đúng với trường hợp thuốc men, thần chú, và tương tự được các phù thủy và v.v... sử dụng. Về điều gây khiếm khuyết cơ quan thụ cảm của tinh thần, có những thứ vừa được đề cập cũng như các giáo lý không đúng đắn, v.v..., và sự suy luận sai lầm.

Vì thế ngài nói rằng những giáo lý xấu xa và luận lý sai lầm là những điều kiện làm suy giảm ý thức. Ngài nói rằng những điều

¹BA342 MAVbh ở MAV: 6.25, La Vallee Poussin 1970b: 104.8-10; P5263:123.3.8-123.4.1.

²BA343 Tsongkhapa, trong tác phẩm *dGongs-pa-rab-gsal* (Dharamsala ed., 2004), chú giải *da du ra* là *thang phromf thangkhrom*. Das (1985:568) nói rằng đây là *dhustura*, hay quả cà độc dược (*Datura stramonium*). Hubert Decler thông báo rằng *dadhura* là một loại cây cao với những hoa trắng mọc hoang ở Nepal. Với lượng nhỏ thì nó là một chất ma túy gây ảo giác hiệu lực mạnh; với lượng lớn thì nó rất độc hại.

³BA344 MAVbh ở MAV 6.25, La Vallee Poussin 1970b: 104.10-19; P5263:123.4.1-4.

kiện như giấc ngủ cũng làm suy giảm các thức tinh thần liên kết với với những giấc mơ và v.v... [619] Do vậy, các người không nên xem sự khiếm khuyết do bị tác động bởi vô minh là một nguyên nhân của sự hư hại trong ngữ cảnh này – mặc dù đối tượng được nắm bắt do vô minh thì không tồn tại ngay cả về mặt ước lệ, như sẽ được giải thích dưới đây.

Nghi vấn: Nếu năm thức giác quan, vốn không bị khiếm khuyết do các nguyên nhân của sai lầm nào khác hơn vô minh, là không sai sót một cách thường tục, thì tự tính vốn trình hiện với chúng phải tồn tại một cách thường tục. Tuy nhiên, đại sư Nguyệt Xứng không khẳng định như thế. Vì vậy, chúng ta phải quả quyết rằng những thức giác quan là có sai sót; trong trường hợp đó thì những thức ấy không thể là những nhận thức hiệu quả thừa nhận những thứ như các sắc và thanh về mặt ước lệ. Vì sao? Về mặt ước lệ, chúng có sai sót đối với các sắc tướng.

Đáp: Về điểm này, đại sư Thanh Biện khẳng định rằng chính bản chất của các sắc tướng và tương tự tồn tại một cách ước lệ qua tự tính của chúng. Các nhà Duy Thức tranh luận rằng các lập kiến¹ phóng tướng thiếu vắng bản chất đặc trưng vì không phải là bản chất của chúng tồn tại theo cách tự tính. Để bác bỏ họ, Thanh Biện kiểm tra các tác nhân và các đối tượng dính líu vào tiến trình của lập kiến phóng tướng. Ngài nói rằng nếu họ khẳng định các thuật ngữ và các tâm thức, vốn kiến lập những thực thể và những chức năng, thiếu tự tính một cách ước lệ, thì họ đang phủ nhận một cách không thích đáng về sự tồn tại của những thực thể phụ thuộc. Vì vậy, rõ ràng Thanh Biện khẳng định rằng những thực thể phụ thuộc có tự tính một cách ước lệ². Trong cùng các dòng kệ, *Căn*

¹Thuật ngữ *lập kiến* (eng. construct) có nghĩa là một ý kiến hay một lý thuyết thành lập từ các định danh hay khái niệm, thường hình thành từ sự chú quan của tâm.

²Thanh Biện là tổ sáng lập của phái Trung Quán Y Tự Khởi. Đây là điểm khác biệt chủ chốt giữa Y Tự Khởi và Cụ Duyên. Cụ Duyên phủ nhận tự tánh của các pháp cả tối hậu lẫn ước lệ.

Bản Trung Quán Đăng Luận của Thanh Biện luận giải về chương thứ hai mươi lăm trong tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận* [của Long Thọ] như sau:¹

Nếu các người nói rằng bản chất của một lập kiến – “sắc tướng” của sự biểu đạt tinh thần và ngôn từ – không tồn tại, thì các người đang phủ nhận các pháp một cách sai lầm, bởi các người đang phủ nhận một cách sai lầm về những sự biểu đạt tinh thần và ngôn từ.

Trong tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Đăng Luận Thích* của đại sư Quan Âm Cấm {đệ tử của Thanh Biện} đề luận giải cho *Căn Bản Trung Quán Đăng Luận* [của Thanh Biện], ngài nói rằng:²

Khẳng định này của Thanh Biện ngụ ý như sau: Về bản chất của lập kiến phóng tướng³, các nhà Du-già Hành tông nói rằng nó không có bản chất trong chừng mức nó chẳng có bản chất đặc trưng. Trong trường hợp những thực thể và những thuộc tính như “sắc tướng”, đâu là bản chất kiến lập nên các biểu đạt tinh thần, nghĩa là các định danh, và những biểu đạt ngôn từ, nghĩa là những thường tục? [620] Nếu các người nói rằng không có bản chất như thế vì chúng đều không có bản chất đặc trưng, thì điều này không phù hợp, vì các người sẽ đang phủ nhận một cách không thích đáng ngay cả về sự tồn tại thường tục của các pháp phụ thuộc.

Ngài Quan Âm Cấm nói rằng nếu các người khẳng định những thực thể phụ thuộc ấy, vốn được bao hàm trong các thuật ngữ và các tâm thức gán định, thiếu bản chất đặc trưng thậm chí một cách ước lệ, thì đó là một sự phủ nhận không thích đáng.

¹BA345 P5253: 253.4.6-7.

²BA346 P5259: 292.2.8-292.3.2.

³Tức là tiến trình tâm lý tạo dựng nên một ý thức tưởng tượng không thật có.

“Đặc trưng” trong cụm từ “thiếu bản chất đặc trưng” nói đến tự tính hay bản chất bên trong. Các nhà Duy Thức khẳng định rằng những sự gán định không có đặc tính như thế, nhưng những thực thể phụ thuộc thì có, và vì vậy tồn tại một cách tự tính. Tuy nhiên, vì những thực thể phụ thuộc phát khởi từ những vật khác, nên chúng không có bản chất tự sinh khởi và do đó các nhà Duy Thức cho rằng chúng thiếu vắng bản chất theo ý nghĩa này. Đức Phật đã giải thích điều ấy theo phương cách này trong *Giải Thâm Mật Kinh*¹; ngài dạy rằng có một ý nghĩa tối hậu đằng sau những huấn thị trong các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa vốn nói rằng tất cả pháp đều thiếu bản chất.² Về mặt này, đại sư Liên Hoa Giới nói trong tác phẩm *Trung Đạo Quang Chiếu Luận* của ngài:³

Bằng cách chỉ ra những thâm nghĩa của ba loại không có bản chất, bản kinh ấy [*Giải Thâm Mật Kinh*] dạy về trung đạo thoát ngoài hai cực đoan. Do vậy, hệ thống mà nó xác lập thì hoàn toàn liễu nghĩa.

Luận điểm của Liên Hoa Giới là [*Kinh Giải Thâm Mật*] dạy về ý nghĩa của trung đạo bằng cách chỉ ra rằng bản chất tối hậu được gán đặt thêm lên những thực thể phụ thuộc là một lập kiên phóng tướng, và vì vậy không tồn tại, trong khi đó cũng dạy rằng những thực thể phụ thuộc có tự tính một cách ước lệ - vì thế tránh được một sự phủ nhận không thích đáng. Do đó đại sư Liên Hoa Giới

¹Đối với Duy Thức tông thì Kinh Giải Thâm Mật là kinh liễu nghĩa và hệ kinh Bát-nhã-ba-la-mật-đa là các kinh diễn nghĩa. Và áp dụng vào việc giải thích Tam Tự Tính một cách riêng biệt. Tuy nhiên, theo Trung Quán Cự Duyên thì các kinh nào giảng về tánh Không đều là kinh liễu nghĩa.

²BA347 Sn: 7.3, Lamotte 1935: 67-70; P774:9.3.7-9.4.4; ngoài ra 11.2.5-11,3.3.

³BA348 *Madhyamakaloka*, D388: Sa 146a1-155a4. Ba loại không có bản chất là sự không bản chất về đặc tính, không bản chất về sinh khởi, và sự không bản chất tối hậu.

cũng khẳng định rằng các đối tượng đó có tự tính một cách ước lệ.¹

Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng:²

Ví dụ, một con rắn là một lập kiến phóng tướng khi bị nhận hiểu {một cách lầm lẫn} trong việc liên hệ đến một cuộn dây thừng, nhưng lại là {một lập kiến} hoàn toàn thật khi được hiểu nhận trong việc liên hệ đến một con rắn thật sự. Tương tự, một bản chất là một lập kiến phóng tướng khi bị nhận hiểu do việc liên hệ đến những thực thể phụ thuộc, vốn là những kết cấu được khởi sinh một cách phụ thuộc. Tuy nhiên, với tư cách là đối tượng của tri kiến từ một vị Phật, thì đối tượng đó được xem có thực một cách hoàn hảo. Hãy tìm hiểu sự trình bày về ba bản chất³ theo cách này; rồi giải thích ý nghĩa trong *Giải Thâm Mật Kinh*. [621]

¹Như vậy Tsongkhapa đã trình bày qua quan điểm của Thanh Biện (đại diện cho Trung Quán-Y Tự Khởi) và Liên Hoa Giới (đại diện cho Trung Quán-Y Tự Khởi-Duy Thức) đều công nhận bản chất phụ thuộc có tự tính một cách ước lệ. Tiếp sau đoạn này Tsongkhapa nói về quan điểm của Trung Quán Cụ Duyên bắt đầu bằng ví dụ kinh điển con rắn và cuộn dây thừng. Sopa. Vol5. Kindle Loc3678-3681.

²BA349 Tsongkhapa đang diễn giải MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 201.7-202.2; P5263: 136.4.7-136.5.4.

³Còn gọi là tam tự tính (skt. trisvabhāva), là một khái niệm cơ sở của Duy Thức tông. Tất cả các pháp đều có ba bản tánh: (1) Biến kế sở chấp (sa. parikalpita-svabhāva, tib. རྟོགས་བྱུང་གསལ་པོ་), còn được gọi là huyền giác: Tất cả những hiện hữu đều là kết quả của sự gán đặt, định danh và lập kiến tạo nên; (2) Y tha khởi hay các pháp phụ thuộc (skt. paratantra-svabhāva, tib. ལུ་ལོ་ལོ་བྱུང་གསལ་པོ་), nghĩa là tùy thuộc vào thực thể khác mà sinh ra: Tất cả pháp hữu vi đều do nhân duyên mà phát sinh, lệ thuộc vào nhau, không có tự tính (sa. asvabhāva); (3) Viên thành thật (skt. pariniṣpanna, tib. རྟོགས་མེད་ལྷན་པོ་): là bản chất tối hậu thật có, như Phật tánh. Y tha Khởi và Viên Thành Thật là thật sự chân thật, tồn tại tự tánh và xác lập bởi các đặc tính riêng của chúng. Biến kế sở chấp được chia làm hai phân lớp: (1) tồn tại nhưng không tồn tại tự tính, như là "cái bàn được xét như là một đối tượng của tri kiến", (2) hoàn toàn không tồn tại, như

Ngài tuyên thuyết điều trên như là luận giải về những dòng này từ tác phẩm *Nhập Trung Luận* của mình:¹

Bất kỳ kinh nào giải thích điều gì phi thực tại,
Và trình bày về diễn nghĩa, thì nên được hiểu như thế và là
{kinh} diễn nghĩa.

Vì thế, hiển nhiên ngài xem sự trình bày trong *Giải Thâm Mật Kinh* về ba bản chất là diễn nghĩa. Trong chính hệ thống của ngài, sự phóng tưởng nói đến sự tồn tại tự tính của sự phụ thuộc; do đó, Nguyệt Xứng *không* khẳng định các thực thể phụ thuộc có tự tính hay bản chất bên trong ngay cả một cách ước lệ.

Các nhà Duy Thức chấp nhận sự không tồn tại của bản chất đặc trưng chỉ đối với những phóng tưởng, nhưng không khẳng định điều đó đối với sự vật phụ thuộc và sự vật hoàn toàn có thực. Vì vậy, họ khẳng định rằng hai thứ này có đặc tính cốt yếu, tự tính. Dường như khẳng định này chủ yếu dựa vào *Giải Thâm Mật Kinh*. Do bởi điều này, nên họ quả quyết rằng sự vật phụ thuộc và sự vật hoàn toàn có thực đều tồn tại một cách tối hậu. Các đại sư Phật Hộ và Nguyệt Xứng khẳng định nếu điều gì tồn tại theo cách tự tính của nó, thì nó sẽ phải tồn tại thật sự; các đại sư như Thanh Biện khẳng định rằng chỉ có điều này một mình nó thì không hàm ý rằng điều gì đó tồn tại một cách tối hậu.

Hơn nữa, các nhà Duy Thức nói rằng những hạt tử riêng lẻ và chóng vánh² thì không phải là những đối tượng của các thức giác quan bởi vì chúng không trình hiện ra trước các thức ấy; một tập

"cái bàn như là một thực thể khác biệt với tâm thức vốn hiểu ra nó" hay "sừng thỏ". Cũng theo Duy Thức thì nhị nguyên giữa chủ thể và đối tượng, giữa người nhận thức và vật được nhận thức đều không hề tồn tại. Sopa. Vol5. Kindle Loc 3562-3571.

¹BA350 MAV: 6.97bc, La Vallee Poussin 1970b: 199.14-15; P5262:103.3.4-5.

²Ở đây chỉ đến các sự vật rất nhỏ và chu kỳ thành hoại rất ngắn ngủi.

hợp {hợp uẩn} nhiều hạt tử chóng vánh cũng không phải là một đối tượng của các thức giác quan bởi vì nó không tồn tại một cách thực chất. Họ nói rằng điều này tựa như sự trình hiện của hai mặt trăng¹. Để trả lời cho lập thuyết đầu tiên, tác phẩm *Luận Lý Mạnh Viêm* {nghĩa là Ánh sáng rực của lập luận – skt. Tarkajvālā} của Thanh Biện nói rằng:²

Nếu các người đang chứng minh rằng chỉ một hạt tử chóng vánh, không ở trong một phức hợp, không phải là đối tượng của một thức giác quan, thì các người đang chứng minh điều đã được xác lập.

Trả lời cho lập thuyết kế, ngài nói rằng:³

Có phải các người đang cho rằng một tập hợp {hợp uẩn} của những hạt tử của một loại trong một nơi thì không phải là nguyên nhân của một thức giác quan, bằng cách đưa ra lý do của các người rằng, “bởi vì những hợp uẩn như thế không tồn tại một cách thực chất”? Nếu vậy, thì ta hoàn toàn không chấp nhận lý lẽ của các người. Vì sao? Là bởi như sau. Nhiều hạt tử chóng vánh⁴ khác nhau của một loại riêng biệt kết hợp thành một hợp uẩn và góp phần vào hợp uẩn đó, vì vậy sinh khởi các phần của một đối tượng. Từ điều này khởi sinh một tâm thức mà một hình ảnh trình hiện trước nó, hình ảnh của

¹Đây là ẩn dụ về một người nhìn thấy một mặt trăng trên bầu trời đêm và một mặt trăng nữa là ảnh phản chiếu của nó trên mặt nước, tưởng là hai mặt trăng. Duy Thức, do hai lý lẽ trên, qua ẩn dụ này, để phản bác các đối tượng bên ngoài có thể tạo thành từ vật chất nguyên tử. Chỉ có tâm (sánh với một mặt trăng duy nhất) và cho là các trường phái khác nhận lầm thành hai mặt trăng (một bên trong do tâm, và một bên ngoài do đối tượng bên ngoài). Sopa. Vol5. Kindle Loc 3762-3766.

²BA351 Tsongkhapa đang diễn giải tác phẩm *Trung Đạo Tâm Yếu Luận* (*Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarka-jvālā*), P5256:94.5.1-2.

³BA352 Ibid.; lời diễn giải của P5256:94.5.3-7.

⁴Thuật ngữ "hạt tử chóng vánh" ở đây dùng để chỉ các phần tử vật chất cực kỳ nhỏ và có thời gian tồn tại cũng cực ngắn.

một hợp uẩn các hạt tử chóng vánh. [622] Chúng ta cho rằng, giống như những hạt tử chóng vánh, những cái âm và các thứ tương tự cũng đang tồn tại một cách thực chất, vì chúng là những phức hợp các hạt tử chóng vánh của một loại đơn lẻ. Chính bản chất của một hạt tử chóng vánh vốn là một tập hợp của tám chất liệu¹, nhưng các người lại khẳng định một cách rõ ràng là nó tồn tại một cách thực chất. Tương tự như vậy, vì thế, những cái âm và tương tự – mang những bản chất là những hợp uẩn – cũng tồn tại một cách thực chất. Một đơn nhất, phi hợp uẩn, không tồn tại².

Do đó có vẻ như Thanh Biện khẳng định rằng mỗi hạt tử chóng vánh của một phức hợp là nguyên nhân của một thức giác quan và tồn tại một cách thực chất. Vì ngài khẳng định rõ ràng rằng mỗi một hạt tử này là tối hậu của các hạt tử chóng vánh, nên ngài hàm ý chấp nhận rằng những hạt tử không có thành phần³ là điều kiện cảm giác cho sự sinh khởi một thức giác quan. Vì vậy, Thanh Biện khẳng định những thức giác quan là không sai sót nếu chúng không bị tác động bởi những nguyên nhân bên ngoài và bên trong gây ra sai sót đã được giải thích từ trước.⁴ Ở cấp độ thường tục, ngài đồng ý với Kinh Lượng Bộ trong các khẳng định của ngài về điều kiện cảm giác cho sự sinh khởi một thức. *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:⁵

Một số người nói rằng Trung Quán Tông chấp nhận về mặt ước lệ một cách chính xác những điều Kinh Lượng Bộ chủ

¹Tám chất liệu bao gồm thổ, thủy, hỏa, phong, sắc, hương, vị, xúc. Sopa. Vol5. Kindle Loc 3740.

²Tám chất liệu bao gồm thổ, thủy, hỏa, phong, sắc, hương, vị, xúc. Sopa. Vol5. Kindle Loc 3740.

³Ý câu này là một nguyên tử đơn lẻ không kết nối với bất kỳ thứ gì, thì không thể khiến khởi lên các thức thụ cảm nhận thức được nó. Sopa. Vol5. Kindle Loc 3783-3786.

⁴BA353 LRCM: 617-619.

⁵BA354 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 406.14-407.3; P5263:166.2.3-6. 272

trương một cách tối hậu. Các người nên hiểu rằng những ai nói điều đó đã phơi bày sự vô minh hoàn toàn về thực tại vốn được giải thích trong *Căn Bản Trung Quán Luận* của Long Thọ. Cũng có những người nghĩ rằng Trung Quán Tông chấp nhận về mặt ước lệ những điều Tỳ-bà-sa Bộ chủ trương về cơ bản. Những ai nghĩ vậy không hề hiểu chút gì về thực tại đã được trình bày trong *Căn Bản Trung Quán Luận*. Bởi những giáo pháp siêu phàm không thể được so sánh với những giáo pháp thế tục theo lối này. Thiệt tri thức nên biết rằng hệ thống của chúng ta là duy nhất.

Vì vậy Nguyệt Xứng không chấp nhận ngay cả một cách ước lệ về những chủ thể và khách thể không có bộ phận được thừa nhận bởi những giáo lý đặc thù của các bộ này. *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:¹

Thật không đúng đắn khi các bộ phái Phật giáo khẳng định những hạt tử chóng vánh tồn tại một cách thực chất như Thăng Luận² đã làm.

Do đó ngài nói rằng ngài không khẳng định về các hạt tử phi thành phần. [623]

Nguyệt Xứng đang nói đến những thứ như những hạt tử phi thành phần khi ngài nói rằng các nhà Trung Quán không khẳng định về mặt ước lệ những điều mà hai phái Tỳ-bà-sa và Kinh Lượng, khẳng định một cách tối hậu. Ngài không có ý nói rằng các nhà Trung Quán bác bỏ, ngay cả một cách ước lệ, mọi thứ mà hai bộ

¹BA355 Cst ở Cs: 14.18; P5266: 268.3.1.

²Tên Phạn là *Vaiśeṣika* là một trong sáu trường phái triết học Bà-la-môn chính tại Ấn. Thăng Luận theo chủ trương nguyên tử cho rằng tất cả các đối tượng trong vũ trụ vật chất thì có thể quy giảm thành một số hữu hạn các nguyên tử. Chủ trương này nguyên được đề xuất bởi triết gia Kaṇāda (dịch nghĩa là Nguyên Tử Thực) vào khoảng thế kỷ thứ hai trước Tây lịch. *Vaiśeṣika*. Wikipedia.org. Truy cập 12/03/2012.

<<http://en.wikipedia.org/wiki/Vaisheshika>>

phái ấy cả quyết là đúng, bởi vì trong khi Tỳ-bà-sa và Kinh Lượng bộ khẳng định những pháp như sắc và thanh là đúng, thì các nhà Trung Quán chỉ chấp nhận sự tồn tại đơn thuần của chúng một cách ước lệ. Trong *Tứ Bách Luận Thích*,¹ Nguyệt Xứng bác bỏ sự khẳng định rằng mỗi hạt tử chóng vánh từ một tập hợp các hạt tử chóng vánh trong một cơ quan thụ cảm là một nguyên nhân của một thức giác quan. Ngài tranh luận rằng các cơ quan thụ cảm không được xác lập chỉ bởi những hạt tử chóng vánh đó hay bởi điều gì đó khác chúng. Vì vậy, những cơ sở của các thức giác quan là những cơ quan thụ cảm được quy gán trong sự phụ thuộc vào những hạt tử chóng vánh đó. Tương tự như thế, trong trường hợp của các đối tượng, ngài nói rằng các đối tượng của những thức giác quan tồn tại như những lập kiến được tạo lập một cách phụ thuộc. Ngài cũng khẳng định rằng thức được chỉ định là trực tiếp [trong ý nghĩa của việc cảm nhận], nhưng đối tượng của thức mới thật sự là điều trực tiếp [nghĩa là, trực tiếp trước cả thức]. Do đó, dù đại sư Nguyệt Xứng và đại sư Thanh Biện giống nhau trong việc chấp nhận những đối tượng bên ngoài, nhưng họ dường như khác nhau về việc họ thừa nhận những cơ quan thụ cảm và những đối tượng của chúng như thế nào.

Trước đây, trong khi bác bỏ rằng các thức giác quan là hiệu quả trong khuôn khổ tự tính, *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng đã nói rằng đối tượng của một thức giác quan là lừa dối “bởi nó tồn tại theo một cách nhưng trình hiện theo cách khác”.² Vì vậy, các pháp như sắc và thanh xuất hiện trước các thức giác quan như thể chúng đã tồn tại bằng chính tự tính của chúng, nhưng tự tính trình hiện trước các thức này lại không hề tồn tại ngay cả một cách thường tục. Do đó, Nguyệt Xứng khẳng định những thức giác quan này sai sót ngay cả về mặt ước lệ.

Thêm nữa, các thức giác quan không thể nào là những nhận thức hiệu quả vốn thừa nhận các đối tượng như các sắc, các thanh, và v.v... một cách ước lệ. Lý do mà các thức giác quan đó bị thừa

¹BA356 Cst, P5266: 259.2.1-8.

²BA357 Trích ở LRCM: 615.

nhận là sai sót là vì không có đối tượng nào tồn tại bằng tự tính như trình hiện trước chúng. Sự không tồn tại của một đối tượng như thế được xác lập bởi một thức lập luận phân tích rằng liệu các đối tượng đó có tồn tại về thực chất hay không; nó {sự không tồn tại của đối tượng} không hề được xác lập bởi nhận thức hiệu quả thường tục. Vì vậy, về mặt những thức thường tục, thì chúng không sai sót.

Về những thức cảm nhận các pháp như một mặt trăng đôi hay một ảnh phản chiếu, thì các đối tượng như là những thứ trình hiện trước chúng – hai mặt trăng, một bề mặt được phản chiếu, và trong tự – không tồn tại; [624] điều này được xác lập bởi tự chính nhận thức hiệu quả một cách ước lệ mà không dựa vào một thức lập luận. Vì vậy, thật thích đáng để phân biệt giữa những thức giác quan sai lầm này với năm thức giác quan hiệu quả như là những thức thường tục không đúng và những thức thường tục đúng đắn.

Nghi vấn: Chúng ta công nhận điều đó tạo nên sự khác biệt về việc liệu một thức được nhận biết là sai lầm trong sự phụ thuộc vào {1} thức lập luận hay {2} nhận thức hiệu quả một cách ước lệ. Tuy nhiên, cũng như tham chiếu đến cảm nhận về một hình ảnh được phản chiếu, như ảnh một khuôn mặt, vốn không hề tồn tại; thì sự tham chiếu đến nhận thức về bất kỳ điều gì, như là có tự tính, cũng không hề tồn tại. Hơn nữa, cũng như các sắc tướng và v.v... thiếu vắng tự tính thì tồn tại; còn sự phản chiếu, vốn thiếu vắng trở thành một khuôn mặt thực tế cũng tồn tại. Vì lý do này, một người không thể phân biệt những nhận thức đó về sự chính xác của chúng thậm chí trong mối tương quan với nhận thức ước lệ thông thường.

Đáp: Thật vậy, điều gì tồn tại theo cách tự tính của nó và *một đối tượng trong một sự phản chiếu* vốn tồn tại tương ứng với về trình hiện của nó, như là ảnh một khuôn mặt, thì giống nhau ở điểm không tồn tại một cách ước lệ. Hơn nữa, các sắc tướng và *các sự*

phản chiếu cũng giống nhau ở điểm tồn tại một cách ước lệ. Tuy nhiên, *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:¹

Một số pháp do Sinh khởi phụ thuộc – như những ảnh phản chiếu và những tiếng vang – là sai lạc và trình hiện sai lạc ngay cả với người vô minh². Một số pháp – như màu xanh và các sắc tướng khác cũng như các tâm thức, các cảm giác, v.v... – trình hiện tồn tại thật sự. Bản chất tối hậu của các pháp [đó là tính Không] không trình hiện theo bất cứ cách nào đối với những người vô minh. Do vậy, bản chất đó [nghĩa là tính Không] và bất cứ điều gì là sai giả ngay cả một cách ước lệ thì không phải là những Tục Đế {chân lý quy ước}.

Vì thế ngài tạo sự phân biệt rằng màu xanh và v.v... được thừa nhận là những Tục Đế, trong khi những ảnh phản chiếu và tương tự thì không phải. Nếu ai đó nghi ngờ sự phân biệt này, thì chúng ta đáp lại như thế nào? Đây là điều ta nghĩ: Mặc dù các sắc tướng và các ảnh phản chiếu giống nhau về mặt trình hiện trước các thức thường tục, nhưng ngay cả một thức thể gian có thể nhận biết các ảnh phản chiếu và tương tự là sai lạc; do đó, chúng không được thừa nhận là những sự thật đối với thể gian, nghĩa là, đối với một thức thường tục. [625] Màu xanh và tương tự là những điều không thật, nhưng một thức thể tục *không thể hiểu chúng vốn là những điều không thật*; vì vậy, Nguyệt Xứng thừa nhận chúng là những sự thật đối với thể gian, nghĩa là, đối với một thức thường tục.

¹BA358 MAVbh ở MAV: 6.28, La Vallee Poussin 1970b: 107.11-17; P5263:124.1.2-3.

²Cụm từ “người vô minh” chỉ đến các tâm thức chịu ảnh hưởng bởi vô minh không phải hàm chỉ đến những cá nhân bị ảnh hưởng bởi vô minh. Thuật ngữ “vô minh” ở đây là một sự thấy biết méo mó, một yếu tố tinh thần cho rằng các pháp tồn tại thật sự hay tự tính. Vô minh nền tảng này, gọi là vô minh phiền não: sự chấp ngã. Khi khởi lên nó ghi khắc thành tập khí trong dòng tâm thức khiến các pháp trình hiện như là thật hữu. Các tập khí được ghi khắc này gọi là vô minh phi phiền não. Sopa. Vol5. Kindle Loc 3928-3931.

Do đó, có thể phân biệt các đối tượng là đúng thật và sai lạc về mặt thức ước lệ. Tương tự như thế, có thể phân biệt các chủ thể là chính xác và không chính xác về mặt thức ước lệ.

Nghi vấn: Nếu một thức giác quan chính xác về mặt thức ước lệ, thì điều này mâu thuẫn với tính sai sót của nó một cách ước lệ.

Đáp: Có sự “ước lệ” trong khuôn khổ của những điều mà các thức giác quan là sai sót – khi chúng ta nói rằng chúng sai sót một cách ước lệ. Rồi thêm nữa, có thức “thường tục” trong mỗi liên hệ đến những điều mà các thức giác quan không khiếm khuyết đó được thừa nhận như là chính xác. Nếu hai điều này tương tự nhau thì sẽ có một sự mâu thuẫn. Tuy nhiên, vì hai cách dùng từ “ước lệ” này khác biệt nhau, vậy thì có mâu thuẫn gì ở đó?

Chúng khác biệt như thế nào? Lý lẽ bác bỏ sự tồn tại về bản chất hay tự tính của các sắc tướng và tương tự. Nó không thể làm điều này một cách tối hậu [bởi vì không điều gì có thể được thực hiện một cách tối hậu trong hệ thống này vốn bác bỏ sự tồn tại tối hậu], cho nên nó phải tiến hành điều đó một cách ước lệ. Đối với loại thức ước lệ đó thì các thức giác quan là sai sót¹. Ngoài điều đó ra, những thức giác quan thì không bị sai sót như được nhìn thấy bởi những thức ước lệ thông thường; do vậy không có sự mâu thuẫn. Ví dụ, giống như sự ước lệ thể tục: “Một số người ở đây; một số người không ở đây”. Cụm từ “một số” là giống nhau, nhưng không ai giả định rằng một số người ở đây và một số người không ở đây là giống nhau. Vì thế cũng tương tự, phẩm chất “không sai sót” của những thức giác quan được thừa nhận trong khuôn khổ một thức thể tục thông thường; các nhà Trung Quán không khẳng định chúng là không sai sót. Điều ấy tương tự như lời huấn thị của Nguyệt Xứng, “Những điều đó... là thật đối với thế gian”.²

Do đó, Các nhà Trung Quán thừa nhận các thức giác quan có sai sót. Tuy nhiên, việc các thức giác quan này thừa nhận các đối tượng sai lạc của chúng thì không phải là một mâu thuẫn. Mà

¹Do thức giác quan nhận lầm về sự tồn tại bản chất của những gì trình hiện trước nó.

²BA359 MAV: 6.25, trích ở LRCM: 618.

đúng hơn là, nếu một đối tượng đúng thật được thừa nhận, thì chúng ta sẽ mâu thuẫn khi quả quyết nó được thừa nhận bởi một chủ thể sai sót. Một cách ước lệ, chúng ta khẳng định tất cả hiện tượng đều như một ảo ảnh của phù thủy và vì vậy, chúng sai lạc về mặt ước lệ. Mặc dù vậy, không có mâu thuẫn khi thừa nhận chúng là những Tục Đế (ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ, *samvrti-satya*). [*Nhập Trung Quán Luận Thích* của Nguyệt Xứng] nói rằng,¹ “Vô minh che mờ tất cả vì nó dấu diếm bản chất thật (ཀུན་རྫོབ, *samvrti*). Theo đó mọi pháp bị che dật trình hiện như thật (ཀུན་རྫོབ, *samvrti*), đức Phật tuyên thuyết đây là chân lý ước lệ (ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ, *samvrti-satya*) và các pháp che dật tồn tại một cách ước lệ.”² [626]

Lời tuyên thuyết [trong *Nhập Trung Quán Luận Thích* của Nguyệt Xứng] “bất cứ điều gì sai lạc ngay cả một cách ước lệ thì không phải là Tục Đế”³ nói đến một nhận thức hiệu quả ước lệ vốn nhận ra rằng các pháp như là một khuôn mặt thật sự của một ảnh phản chiếu là sai lạc. Lời huân thị ấy không thể chỉ đơn giản nói đến những sắc tướng và tương tự là sai lạc về mặt ước lệ.

¹BA360 MAV: 6.28.

²Bài kệ trên có 3 lần xuất hiện của thuật ngữ ཀུན་རྫོབ, được dịch theo nhiều nghĩa như là “ngăn che” hay “ước lệ”. Lần xuất hiện đầu tiên hàm ý vô minh và các tập khí của nó lưu lại trong dòng tâm thức, vốn ngăn che bản chất tối hậu của tất cả các pháp và từ ཀུན་རྫོབ (skt.samvrti) ở đây với nghĩa đen là “người bị ngăn che hoàn toàn”. Lần thứ nhì có ý là các pháp trình hiện như thật lên tâm thức vô minh. Những điều này được gọi là Tục Đế, hay chân lý cho kẻ bị che mờ. Lần thứ ba nói đến cách mà các pháp tồn tại: một cách ước lệ vì chúng dựa trên nhận thức thể tục. Do đó Tục Đế và tồn tại một cách ước lệ là các khái niệm khác nhau.

³BA361 MAVbh, trích ở LRCM: 624.

Chương 14: Sự Tồn Tại Ước Lệ

Theo cách này, những nhà Trung Quán chúng tôi thừa nhận một cách ước lệ rằng có nhiều trình bày về Luân hồi và Niết-bàn trong hệ thống của chúng tôi; chúng tôi cũng bác bỏ sự tồn tại ước lệ của những lập kiến được những nhà Bản Chất Luận đưa ra như những quả quyết đặc trưng. Bởi điều này cực kỳ khó, nên tri thức chính xác về sự trình bày Nhị Đế hiếm khi tồn tại.

Việc hiểu lầm có thể phát sinh như sau: Khi chúng ta bác bỏ sự tồn tại thường tục của những lập kiến được các nhà Bản Chất Luận khẳng định, thì chúng ta phải tiến hành bác bỏ bằng cách dùng sự phân tích lý luận. Hơn nữa, khi đưa ra quan điểm của chính họ về các vấn đề như sự tồn tại của sinh và diệt một cách thường tục, những cá nhân quán chiếu sẽ quyết định là khẳng định điều gì dựa theo điều có thể được chứng minh, và sự minh chứng được dựa vào một chuỗi lập luận. Khi lưu tâm đến điều này, một số cảm thấy rằng dưới sự phân tích lập luận, thì những thường tục được đưa ra về sự sinh khởi, v.v... và những lập kiến phóng tưởng của các nhà Bản Chất Luận có cùng trạng thái là hoặc mâu thuẫn hoặc không mâu thuẫn bởi lý luận. Vì vậy, nếu họ từ chối sự tồn tại thường tục của các lập kiến như một đấng Sáng Thế hay một nền tảng nguyên thủy,¹ thì họ cũng phải từ chối sự hiện hữu ước lệ của các sắc tướng và tương tự; nếu họ cho rằng các sắc tướng tồn tại một cách ước lệ, thì họ cũng phải chấp nhận sự tồn tại của một đấng Sáng Thế. Họ nhận thấy hai điều ấy tương đương nhau. Họ nói rằng thật không thích đáng để hệ thống của chính họ nhận diện hay khẳng định bất kỳ hiện tượng nào, “Điều này là như thế và như thế; điều này không phải như thế và như thế”. Họ cho là trong việc này họ đã tìm ra thực tại của Trung Quán. Hơn nữa, theo cách hiểu như thế, họ cho rằng việc bình ổn tâm thức của các

¹BA362 Theo các nhà Số Luận hữu thần, vị chúa tể tối cao khai mở và trông nom sự tạo thành thế giới từ “bản chất nền tảng” (རང་བཞིན་, *prakṛti*), gọi cách khác là “nguyên thủy cốt yếu” (ལྷན་ཅོ་བ་, *pradhāna*).

ngươi mà rút cuộc không nắm bắt bất kỳ điều gì là sự nuôi dưỡng quan điểm Trung Quán thực sự. [627] Có rất nhiều người khẳng định điều này.

Hiển nhiên là lời nói như thế không làm thiện tri thức hoan hỷ. Vì đã bị thất bại trong việc nhận diện được đối tượng vốn bị lý luận phủ nhận như giải thích bên trên, nên những ai nói điều này sử dụng các luận điểm bác bỏ sự hiện hữu tự tính để phá bỏ mọi trình bày về các thường tục. Do đó, lý luận của họ là một lập thuyết hết sức không chuẩn xác; lập thuyết ấy xem chánh kiến và tà kiến là như nhau ở mức độ chúng sai sót hay không sai sót. Hệ quả là, sự huân tập kéo dài một quan điểm như thế không đưa các ngươi đến gần hơn với chánh kiến dù chỉ là một chút. Thật vậy, nó khiến các ngươi rời xa chánh kiến, bởi một tà kiến như thế hoàn toàn mâu thuẫn với lộ trình của Duyên sinh, lộ trình mà trong đó tất cả những giáo pháp về Sinh khởi phụ thuộc của Luân hồi và Niết-bàn là khả biện trong hệ thống của chúng ta. Vì vậy, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:¹

Bản ngã như nó được phóng tưởng bởi những triết gia phi Phật giáo
Những người bị giác ngủ của vô minh quá nhiều,
Và các pháp được quy gán là ảo ảnh sa mạc,
Những ảo thuật của các thầy phù thủy và v.v..., không tồn tại
ngay cả ở thế gian.

Nguyệt Xứng dạy rằng điều gì bị phóng tưởng trong những quả quyết đặc trưng của những triết gia phi Phật giáo – hoặc, theo trích dẫn trước đây,² trong những quả quyết đặc trưng của các nhà Bản Chất Luận Phật giáo – đều không tồn tại ngay cả một cách thường tục trong hệ thống Trung Quán của chúng tôi. Ta sẽ giải thích về điểm này.

Làm sao một người có thể xác định điều gì đó tồn tại một cách thường tục? Chúng tôi cho rằng điều gì đó tồn tại một cách thường tục nếu:

¹BA363 MAV 6.26, La Valine Poussin 1970b: 105.9-12; P5262:101.5.7-8.

²BA364 Từ ngài Thanh Biện. Xem ghi chú 352 ở LRCM: 621-622

- (1) điều đó được nhận biết từ một thức thường tục;
- (2) không tồn tại một nhận thức hiệu quả thường tục nào mâu thuẫn với sự tồn tại của nó như khi nó được nhận biết; và
- (3) lý luận phân tích thực tại một cách chính xác – nghĩa là, phân tích liệu rằng điều gì đó có tồn tại một cách tự tính hay không – không mâu thuẫn với tính chất tồn tại của nó.

Chúng tôi cho rằng điều gì không thỏa mãn được những tiêu chuẩn ấy đều không tồn tại. Về một ý nghĩa nào đó, thức ước lệ vận hành theo cách thức không truy vấn. Nó chỉ vận hành trong bối cảnh là một pháp sẵn có trình hiện trước nó như thế nào, mà không phân tích rằng, “Có phải đây là cách mà đối tượng thật sự tồn tại, hay nó chỉ trình hiện theo phương cách này đối với tâm thức của tôi?” [628] Nó được gọi là thức không phân tích, nhưng điều đó không phải là nó hoàn toàn không truy vấn¹. Nó vận hành trong bối cảnh các pháp trình hiện như thế nào, các pháp đó được một thức thế gian hay ước lệ nhận biết ra sao. Nó không vận hành thông qua sự phân tích rằng các pháp *thật sự* tồn tại như thế nào. Vì vậy, nó được gọi là tri thức thế tục. Loại thức này xảy ra trong tất cả mọi người, cho dù họ có liên can vào các hệ thống triết lý hay không. Do đó, bất kể nó xảy ra trong dòng tâm thức của ai, thì điều này được gọi là “tri kiến thế tục” hay “thức phi phân tích”. Đừng giả định rằng nó chỉ tồn tại trong những dòng tâm thức của những con người thế tục không liên can vào các hệ thống triết lý. Những ai liên can đến các hệ thống như thế có thể thường xuyên mang những tâm thức phân tích rằng, “Tri thức ước lệ có chính xác không?” hay “Đối tượng này có tồn tại theo phương cách này

¹Ở đây ngài Tsongkhapa chỉ tập trung nói về trạng thái khi các pháp được nhận biết bởi cách thông thường. Nhưng một cách thấu đáo, trong các nhận thức phàm tục thông thường vẫn có một mức độ định danh (đặt tên, phân biệt, so sánh,...) nào đó đến các sự vật được nhận thức. Do đó Ngài mới đưa ra lưu ý này. Để tránh ngộ nhận rằng các thức thường tục này hoàn toàn là không định danh hay không nhị nguyên.

trong thực tại hay không?” Tuy nhiên, làm thế nào mà *tất cả* những thức của họ có thể phân tích được các pháp thật sự tồn tại ra sao? Vì vậy, nếu người muốn hiểu được tri thức thế tục là gì, thì các người không thể chỉ tham vấn những vị trưởng lão thế tục vốn không hề nắm giữ các giáo thuyết triết lý. Tuy nhiên, sẽ thật đầy đủ khi xem xét làm thế nào các tâm thức không phân tích vận hành trong những dòng tâm thức cả của hai phía trong một cuộc tranh luận. Điều mà những thức này nhận biết là cơ sở thụ cảm hoặc trải nghiệm cho sự kiến lập của ngôn ngữ ước lệ.

Người bình thường không hiểu được nghiệp và nghiệp quả, những cấp độ tu tập và những đạo pháp, hay những vấn đề như thế, nhưng họ nghe và trải nghiệm về chúng, bằng cách ấy, lấy chúng làm những đối tượng. Vì như vậy, chúng trình hiện ngay cả với những thức thông thường vốn không phân tích các pháp thật sự tồn tại như thế nào. Do đó, chúng ta tránh nguy hiểm rằng những điều này sẽ không phải là những điều mà thế gian nhận biết.

Những nhận thức hiệu quả thường tục khác, không mâu thuẫn với điều gì tồn tại một cách thường tục. Ví dụ, một thức không phân tích các pháp thật sự tồn tại như thế nào có thể nghĩ rằng một sợi dây thừng là một con rắn hoặc một ảo giác sa mạc là nước. Tuy nhiên, nhận thức hiệu quả thường tục thì có sự mâu thuẫn với các đối tượng đó, vốn được những thức như thế nắm bắt¹; cho nên, các đối tượng đó không tồn tại ngay cả một cách ước lệ.

Một thức lập luận phân tích một cách chính xác rằng điều gì đó có tồn tại một cách tự tính hay không thì không mâu thuẫn với điều gì tồn tại một cách ước lệ. [629] Điều được thừa nhận một cách ước lệ thì phải được xác lập bởi nhận thức hiệu quả ước lệ. Thêm vào đó, những thức lập luận vốn phân tích chính xác liệu rằng nó có thật sự tồn tại một cách tự tính hay không thì phải không mâu thuẫn với nó {lập luận} theo bất kỳ phương cách nào. Bất cứ điều gì mà lập luận như thế xác lập là đang tồn tại thì phải tồn tại một cách bản chất, vì vậy thật mâu thuẫn khi điều đó là một đối tượng ước lệ. Do vậy, sẽ là sai lầm khi lẫn lộn (1) việc không bị mâu thuẫn bởi một thức lập luận và (2) việc được xác

¹Tức là việc nhận lầm sợi dây thành con rắn và ảo giác sa mạc thành vũng nước thật.

lập bởi một thức lập luận. Sự lẫn lộn như thế là cơ sở gây ra quan điểm sai lạc rằng hai đề xuất sau giữ vị trí như nhau, hoặc cùng đúng hoặc cùng sai:

1. Hỷ lạc và đau đớn sinh khởi một cách ước lệ từ đức hạnh và không đức hạnh.
2. Hỷ lạc và đau đớn sinh khởi từ một đáng sáng thế và một nền tảng nguyên thủy.

Quan niệm trên {1. và 2. cùng đúng hoặc cùng sai} là không đúng đắn. Hai đề xuất trên tương đương nhau trong phạm vi về việc một dòng lập luận vốn phân tích một cách chính xác rằng liệu *có phải các pháp tồn tại một cách tự tính* sẽ không xác lập được cả hai, nhưng hai đề xuất này không giống nhau về mọi khía cạnh – một đề xuất có mâu thuẫn bởi lý luận {đề xuất 2} và đề xuất kia thì không {đề xuất 1}.

Một đối tượng và chủ thể không có thành phần, một bản ngã, một nền tảng nguyên thủy, một đáng sáng tạo – các pháp như vậy là các lập kiến phóng tướng được trình bày trong các khẳng định đặc trưng của những nhà Bản Chất Luận Phật giáo và phi Phật giáo. Khi khẳng định các điều này, họ nghĩ rằng loại phân tích lập luận này về việc liệu rằng các pháp có tồn tại một cách nền tảng hay không sẽ khám phá ra về chúng. Theo đó, bởi họ khẳng định rằng các pháp này có thể đứng vững trước phân tích lập luận, nên họ phải chấp nhận một điều là người khác bên ngoài các trường phái của họ có thể thực hiện sự phân tích lập luận như thế nhằm khám phá xem các pháp này có tồn tại một cách tự tính hay không. Khi được phân tích theo cách này, các pháp như thế không thể đứng vững trước áp lực của sự truy cứu bởi việc lập luận hoàn hảo. Do vậy, khi lý luận không tìm thấy chúng, thì chúng sẽ bị bác bỏ – vì nếu chúng tồn tại, thì những lập luận ấy sẽ phải tìm ra chúng.

Chúng tôi thừa nhận các sắc, thanh, và v.v... {tồn tại đơn thuần} chỉ ở mức chúng được nhận biết từ các thức thường tục {mà các thức này} vốn không bị khiếm khuyết bởi những nguyên nhân sai

sót bên trong và bên ngoài. [630] Chúng tôi không khẳng định chúng như là thành phần của một hệ thống mà trong đó một sự phân tích liệu rằng {1} chúng chỉ là những thường tục đơn thuần *hay là thay vào đó* {2} có sự tồn tại khách quan {mà sự phân tích} sẽ tìm thấy rằng chúng đang tồn tại một cách bản chất hay tự tính hay không. Vì thế, sự phân tích lập luận xem liệu rằng chúng có tồn tại một cách tự tính hay không là không liên quan vì chúng tôi chẳng hề khẳng định rằng những đối tượng này có thể đứng vững trước phân tích lập luận. Ví dụ, nếu ai đó khẳng định rằng, “Đây là một con cừu”, thì thật không thích đáng khi phân tích lời quả quyết đó bằng câu hỏi, “Có phải nó là một con ngựa hay một con voi?” Điều này cũng tương tự như vậy.

Có những pháp vốn đã “quen thuộc với thế gian” từ vô thủy, và tuy nhiên lại không tồn tại ngay cả một cách ước lệ bởi vì lý luận mâu thuẫn với chúng. Ví dụ như, một người có thể viện dẫn bản chất mà vô minh gán đặt thêm lên các pháp, cái “tôi” và “của tôi” tồn tại một cách nền tảng được hình thành bởi cái nhìn thật chất hóa về các hoại uẩn, hay đối tượng của sự định danh rằng quả núi của hôm qua là quả núi của hôm nay. Do đó, không phải là các nhà Trung Quán chấp nhận một cách ước lệ về *tất cả các pháp* vốn quen thuộc với thế gian.

Một số người tranh luận rằng về mặt tồn tại ước lệ, thì các sắc, thanh, và v.v.... không tương đồng với những lập kiến của các triết gia phi Phật giáo bởi vì điều trước {tức sắc, thanh, hương,...} quen thuộc với tất cả thế gian trong khi điều sau {các lập kiến định danh từ các nhà Bản Chất Luận} chỉ quen thuộc với những người ủng hộ các triết lý. Những người giữ lập thuyết này đã thất bại trong việc tạo ra các phân biệt cẩn thận. Nếu không, họ sẽ nhận thấy nhiều hàm ý thừa thãi trong tranh luận của họ như là: Về mặt ước lệ, các sắc và tương tự không thể như những ảo giác; mà đúng hơn là, ở cấp độ ước lệ chúng sẽ phải tồn tại một cách bản chất. Hơn nữa, tác phẩm *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích* của Nguyệt Xứng luận giải cho *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* [của Long Thọ] nói rằng:¹

¹BA365 YSv ở YS: 7b; P5265:173.4.2-3.

Người không chính xác là những người nắm bắt các pháp này trong Luân hồi chỉ như là niềm hỷ lạc và v.v..., bởi vì các pháp này không có bản chất này ngay cả một cách ước lệ. Người đúng đắn là những người nắm bắt các pháp như là sự đau khổ và v.v.... bởi vì các pháp này mang bản chất như thế một cách ước lệ.

Ngài giải thích rằng mặc dù sự thường hằng và v.v.... của các pháp trong Luân hồi là “kiến thức chung” trong thế gian, nhưng những khái niệm như thế là không chính xác ngay cả một cách ước lệ. [631] Hơn nữa, mặc dù sự vô thường của chúng và v.v... không quen thuộc với toàn thế gian, nhưng những quan niệm như thế là đúng đắn.

Vì vậy, một thức định danh nắm bắt các hợp uẩn như là vô thường và v.v... thì sai sót về mặt đối tượng trình hiện của nó, nhưng chúng tôi gọi nó là đúng đắn, hoặc không sai lạc, bởi vì những gì nó phân biệt không bị mâu thuẫn bởi nhận thức hiệu quả. Các thức giác quan sai lạc về các đối tượng trình hiện của chúng, và chúng tôi *không* gọi chúng là không sai lạc vì chúng chẳng có yếu tố nào khác vốn không sai lạc cả¹. Tất cả thức giác quan đều giống nhau ở chỗ sai lạc về điều gì trình hiện trước chúng. Tuy nhiên, các thức giác quan chẳng hạn như các thức, mà một ảnh phản chiếu trình hiện trước chúng, thì là các thức ước lệ không đúng; mặt khác, các thức giác quan không khuyết tật là các thức ước lệ đúng. Nhận định này căn cứ vào việc liệu rằng có một đối tượng có tương thích với vật trình hiện qua trần cảnh thế gian của thức giác quan ấy hay không.

Do các đối tượng, được suy diễn bởi các thức định danh vốn nắm bắt các hợp uẩn như là thường hằng và v.v..., không tồn tại một cách ước lệ, nên lý luận có thể bác bỏ chúng. Tuy nhiên, các đối tượng tham chiếu của những sự định danh của các hợp uẩn như là

¹Ở đây câu này có nghĩa là các giác quan nhận thấy các vật trình hiện ra trước các thức đó dường như là thường hằng, bền vững hay có tự tính. Trong khi thực tế điều này là sai.

vô thường, v.v... thì tồn tại một cách ước lệ; vì vậy, lý luận không thể bác bỏ chúng. Không có sự thường hằng tối hậu hay nền tảng và v.v...; tương tự như vậy, không có sự vô thường tối hậu hay nền tảng và v.v... Do đó những định danh về tám điều ấy như là đang hiện hữu trong thực tại thì hoàn toàn giống nhau về mức độ chính xác của chúng.¹ Tư duy về điều này, đức Phật đã nói [trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh*] rằng các người đang thiền lên các biểu tượng của *sự tồn tại thực sự* dù cho các người thiền lên các sắc là thường hằng hay vô thường, là hỷ lạc hay đau đớn, là có ngã hay vô ngã.

Nghi vấn: Vô minh gán đặt thêm bản chất nội tại lên các pháp. Đối với Ngài, dùng lý luận để đánh bại tầm nhìn của nó, nhưng không phải để bác bỏ các đối tượng ước lệ – đây là một mâu thuẫn, vì *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:²

Vô minh che mờ tất cả vì nó dấu diếm bản chất thật (ཀུན་རྫོབ་, *samvṛti*).

Theo đó mọi pháp bị che dẹt trình hiện như thật (ཀུན་རྫོབ་, *samvṛti*),

Đức Phật tuyên thuyết đây là chân lý ước lệ (ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་, *samvṛti-satya*)

Và các pháp che dẹt là tồn tại một cách ước lệ.”

Vì vậy Nguyệt Xứng nói rằng các sắc, thanh, và v.v... được thừa nhận là những chân lý thường tục (ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་, *samvṛti-satya*) thông qua áp lực của vô minh.³

¹BA366 "Tám" nói về bốn sai lầm – xem Luân hồi là thường hằng, hỷ lạc, thanh tịnh và hữu ngã {thường, lạc, ngã, tịnh} – và bốn định danh đúng của những điều này là vô thường, khổ, bất tịnh và vô ngã. Xem LRCM: 98 (*Great Treatise* 2000:145); Hopkins 1983:292-96.

²BA367 MAV: 6.28, La Vallee Poussin 1970b: 107.1-3; D3796: Ha 205b2.

³Ở đây đối phương đang cố biểu tả như có mâu thuẫn trong việc nói rằng Tục Đế thì tồn tại một cách ước lệ. Họ trích dẫn Nguyệt Xứng để chỉ ra các pháp như sắc, thanh, v.v... là các chân lý thế tục do bởi năng lực của vô minh. Họ ám chỉ rằng loại chân lý này – Chân Đế – là sai vì

Đáp: Không có sai sót nào ở đây cả. [632] Khi chúng tôi thừa nhận các pháp như các sắc và thanh là những chân lý ước lệ, thì "chân lý" nghĩa là chúng đúng đắn thông qua áp lực của một ý nghĩ cụ thể. Bởi vì ý nghĩ ấy phải được xem xét là một định danh của sự *tồn tại thực sự*, nên các sắc, thanh, và v.v... là những sự thật đối với vô minh vốn gán đặt thêm sự hiện hữu tự tính lên chúng. Do đó, Nguyệt Xứng nhắc đến hai loại: A-la-hán, những người đã loại trừ vô minh do phiền não, và các vị bát địa Bồ-tát và cao hơn khi ngài nói rằng, "Họ thấy được những trình hiện này như những thêu dệt và không như là sự chân thật bởi vì họ không có một định danh cường điệu về sự tồn tại thực sự".¹ Bởi lý do này, Nguyệt Xứng nói rằng với những ai không có định danh về *sự hiện hữu thực sự*, thì các sắc tướng và v.v... chỉ là "những thường tục đơn thuần".

Vì vậy, chân lý về các sắc, thanh, và tương tự được thừa nhận trong tâm nhìn của vô minh, nhưng vô minh {tức sự hiểu biết sai lạc} lại không thừa nhận các pháp như các sắc và thanh. Ví dụ, từ tâm nhìn của một thức sai lạc nắm bắt một dây thừng như một con rắn, dây thừng là một con rắn, nhưng thức sai lạc này không thừa nhận dây thừng. Vì những tâm thức thừa nhận các pháp như sắc và thanh là sáu thức không bị khiếm khuyết liên can tới mắt, tai, v.v..., nên các đối tượng mà chúng xác lập thì tồn tại một cách ước lệ, và vì thế lý luận không bác bỏ được chúng. Tuy nhiên, chúng không tồn tại ngay cả một cách ước lệ khi vô minh nắm bắt chúng. Điều này do bởi vô minh gán đặt thêm một bản chất nền tảng hay tự tính lên các pháp, và bản chất tự tính này không tồn tại ngay cả một cách ước lệ. Do đó, lý luận bác bỏ một cách ước lệ điều mà vô minh nắm bắt; nếu nó không bác bỏ được, thì các

vô minh là sự méo mó không thể xác lập các pháp tồn tại. Ngược lại, điều gì tồn tại một cách ước lệ thì thật ra tồn tại theo cách là nó không bị phản bác bởi lập luận hiệu quả. Sopa. Vol5. Kindle Loc 4312-4316 .

¹BA368 Đoạn văn này chủ yếu là diễn dịch từ MAVbh ở MAV: 6.28, La Valine Poussin 1970b: 108.2-6. Cụm từ trong ngoặc kép là một trích dẫn trực tiếp.

ngươi đã không thể chứng minh được rằng, ở mức độ ước lệ, các pháp tựa như những ảo ảnh.

Vô minh gán đặt thêm một tự tính lên các pháp; từ điều này, sự chấp thủ, sân hận, và v.v... sinh khởi, gán đặt thêm nữa những tính năng như sự lôi cuốn hay không lôi cuốn lên bản chất bên trong ấy. Do đó, lý luận cũng có thể được dùng để loại trừ phương cách mà sự chấp thủ và tương tự nắm bắt các đối tượng. Tác phẩm *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:¹

Chấp thủ và v.v... chỉ gán đặt thêm những đặc tính như sự thu hút hay không thu hút lên tự tính của các pháp mà vô minh đã gán đặt. [633] Do đó chúng không hoạt hóa nếu tách rời với vô minh; chúng phụ thuộc vào vô minh. Điều này do bởi vô minh là phiền não chính yếu.

Đây là những phiền não bảm sinh² {câu sinh} đã vận hành từ vô thủy. Tuy nhiên, vì lý luận có thể nhổ tận gốc phương cách mà chúng nắm bắt các pháp, nên những đối tượng tham chiếu của chúng không tồn tại ngay cả một cách ước lệ. Do đó, các đối tượng của các tâm thức bảm sinh có hai loại: các đối tượng mà lý luận có thể bác bỏ và các đối tượng mà lý luận không thể bác bỏ. Các đối tượng của những nhận thức hiệu quả ước lệ bảm sinh, mà các nhận thức này thừa nhận các pháp như sắc và thanh, thì tồn tại một cách ước lệ; bởi thế, lý luận không bác bỏ được chúng.

Theo đó, vì chúng tôi bác bỏ sự tồn tại nền tảng hoặc tự tính ngay cả một cách ước lệ trong hệ thống của các đại sư Phật Hộ và Nguyệt Xứng, nên dường như rất khó để thừa nhận các đối tượng ước lệ. Nếu các ngươi không hiểu biết làm thế nào để thừa nhận những đối tượng này một cách đúng đắn, mà không có mâu thuẫn,

¹BA369 Cốt ở Cs: 4.10; P5266: 220.1.6-7.

²Theo cách phân chia này có hai loại: (1) phiền não bảm sinh {câu sinh khởi phiền não}, khởi sinh một cách tự nhiên nương theo các thiên hướng vốn hoạt hóa trong dòng tâm thức từ vô thủy; và (2) phiền não tư phát {phân biệt khởi phiền não}, khởi sinh như là hậu quả của việc nhập tâm những quan điểm triết học, các rèn luyện tôn giáo, hay các lập kiến. Sopa. Vol5. Kindle Loc 4455-4459.

thì các người sẽ không hoàn toàn chắc chắn về những tu tập trong phương tiện thực hiện.¹ Dường như điều này khiến hầu hết cá nhân rơi vào một quan điểm tiêu cực quá mức. Do đó, người thông tuệ nên nắm vững thủ tục của hệ thống này cho việc thừa nhận các thường tục. Ở điểm này, ta e rằng có lẽ ta đã nói về điều này nhiều hơn mức cần thiết; nên ta sẽ không nói chi tiết thêm nữa.

¹BA370 “Phương tiện thực hiện” (ལྷོད་ལྷོགས) nói đến phương pháp – là lòng từ bi và các phương tiện thiện xảo – khác biệt với “Tánh Không/ quan điểm” (ལྷོད་ལྷོགས, ལྷོ་ལྷོགས).

Chương 15: Sự Sinh Khởi Không Bị Bác Bỏ

(c'') Các người không thể loại trừ các hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm tra rằng liệu chúng có được sinh khởi bằng một trong bốn cách khác nhau hay không.

(d'') Một sự bác bỏ về tất cả bốn phần của tứ bồ đề không phải là một phê bình chính đáng lên tính năng của Trung Quán.



(c'') Các người không thể loại trừ các hiện tượng thường tục bằng cách bác bỏ chúng thông qua việc kiểm tra rằng liệu chúng có được sinh khởi bằng một trong bốn cách khác nhau hay không.

Phản biện: Trung Quán bác bỏ sự sinh khởi từ tự ngã, từ vật khác, và từ cả hai, cũng như sinh khởi không nguyên do. Điều này có bác bỏ sự sinh khởi không? Nếu Ngài khẳng định là có, thì bởi vì bốn loại sinh khởi này không tồn tại ngay cả một cách thường tục trong hệ thống Trung Quán, nên không cần thêm bất kỳ sự diễn đạt bổ nghĩa nào vào việc bác bỏ sinh khởi {1}. Nếu Ngài khẳng định là không, thì sự bác bỏ của Ngài về bốn cách sinh khởi không bác bỏ được sự sinh khởi tối hậu {2}.

Đáp: Chúng tôi không chấp nhận lập thuyết đầu tiên {tức vé 1 của phản biện}, nên tôi sẽ giải thích câu trả lời cho lập thuyết sau {vé 2}.

Những ai quả quyết về sự sinh khởi tối hậu phải khẳng định rằng nó đứng vững trước phân tích bởi lý lẽ phân tích thực tại. Vì như vậy, nên họ phải sử dụng lý lẽ để phân tích sự sinh khởi nhằm khám phá ra nó trong bốn khả năng – sự sinh khởi từ tự ngã, từ vật khác, và v.v... [634] Vì thế, những ai khẳng định sự sinh khởi

tối hậu thì chắc chắn bị đòi hỏi việc khẳng định rằng nó có thể cố định thuộc về một khả năng trong bốn khả năng dưới sự phân tích. Bởi vì chúng tôi chỉ khẳng định sự sinh khởi đơn thuần – là sự sinh khởi của những hậu quả cụ thể phụ thuộc vào những nguyên nhân và những điều kiện đặc thù - nên chúng tôi không khẳng định sự sinh khởi thật sự. Vì chúng tôi không khẳng định sự sinh khởi thật sự, thì tại sao chúng tôi phải dùng lập luận phân tích thực tại để phân tích sự sinh khởi đến từ đâu – sinh khởi từ tự ngã, từ vật khác, và v.v...? Vì, chúng tôi không bị yêu cầu phải khẳng định rằng sự sinh khởi đứng vững trước sự phân tích lý luận. Hơn nữa, bản thân Sinh khởi phụ thuộc cũng bác bỏ bốn loại sinh khởi. Như tác phẩm *Nhập Trung Quán Luận* của Nguyệt Xứng nói:¹

Vì các pháp Sinh khởi phụ thuộc
Những quan niệm sai lầm này không đứng vững trước sự khảo sát kỹ lưỡng.
Vì vậy, lập luận của Sinh khởi phụ thuộc
Cắt đứt mọi vương mắc của những tà kiến.

Vì vậy, Nguyệt Xứng khẳng định rằng Sinh khởi phụ thuộc bác bỏ bốn loại sinh khởi. Tuy nhiên, các người lại quả quyết rằng nếu không có sự sinh khởi nào từ bốn loại khác nhau, thì ngay cả sự sinh khởi đơn thuần cũng không tồn tại. Do đó, dường như điều mà các người đề xuất trái ngược với điều Nguyệt Xứng khẳng định. Tác phẩm *Nhập Trung Quán Luận* của Nguyệt Xứng cũng nói rằng:²

Vì các pháp không được sinh khởi
Một cách vô có, hay từ những nguyên nhân như một đấng Sáng Thế,
Hay từ tự ngã, từ vật khác, hay cả tự ngã và vật khác,
Nên chúng được sinh khởi một cách phụ thuộc.

¹BA371 MAV: 6.115, La Vallee Poussin 1970b: 228.1-4; P5262:103.5.7.

²BA372 MAV: 6.114, La Valine Poussin 1970b: 226.6-9; P5262:103.5.6-7.

Tuy nhiên, theo các người, sẽ thật mâu thuẫn khi Nguyệt Xứng nói điều này. Vì vậy, các Duyên sinh sinh khởi một cách phụ thuộc thoát ngoài bốn loại sinh sinh khởi cực đoan. Do đó đừng hỏi rằng: "Điều vốn được thoát khỏi các cực đoan – loại nào trong bốn loại cực đoan ấy?" Một lần nữa, những người đối lập này lại sai lầm khi không phân biệt được "không có sự sinh khởi tự tính" với "không có sự sinh khởi".

Nghi vấn: Ngài giải thích thế nào về lời tuyên thuyết trong *Nhập Trung Quán Luận* của Nguyệt Xứng:¹

Luận điểm cho thấy sự sinh khởi từ tự ngã và từ vật khác,
Không đứng vững trong khuôn khổ thực tại tối hậu,
Cũng cho thấy rằng sự sinh khởi không đứng vững ngay cả
một cách thường tục.

Đáp: Điều này nghĩa là nếu các người khẳng định sự sinh khởi đang tồn tại một cách thực chất, hay sự sinh khởi tồn tại bằng tự tính của nó, thì luận điểm này {của Nguyệt Xứng cũng} sẽ bác bỏ nó ngay cả một cách thường tục. Điều đó không hề chỉ ra một bác bỏ về sự sinh khởi đơn thuần, vì trong phần chuyển tiếp sang đoạn văn trên, [tác phẩm *Nhập Trung Quán Luận Thích* của Nguyệt Xứng] nói rằng:² [635]

Phản biện: Các pháp đóng vai trò là những nguyên nhân của các hiện tượng cấu nhiễm và thanh tịnh phải sinh khởi những thực thể tồn tại một cách thực chất.

¹BA373 MAV: 6.36a-c, La Vallee Poussin 1970b: 122.14-16; P5262:102.1.8, trích dẫn ở LRCM: 581.

²BA374 MAVbh từ MAV: 6.36, La Vallee Poussin 1970b: 122.9-13; P5263:126.1.1-2.

Đáp: Nếu điều này đúng như vậy, thì chính những tuyên
thuyết của các người sẽ không còn nguyên vẹn nữa. Vì sao?

Ở điểm này, Nguyệt Xứng đưa ra bài kệ trích dẫn bên trên, "Luận
điểm cho thấy sự sinh khởi từ tự ngã và từ vật khác..." Luận về
bài kệ ấy, Ngài nói rằng:¹

*Do đó, dù bất đắc dĩ thì các người phải thừa nhận rằng sự sinh
khởi bằng tự tính thì không tồn tại trong cả hai chân lý {Nhi
Đế}.*

Vì vậy, trong khuôn khổ sự sinh khởi tồn tại một cách nền tảng là
sự sinh khởi tối hậu, nên khi những người khác khẳng định nó –
ngay cả nếu họ khẳng định nó một cách thường tục – thì các người
phải bác bỏ tính đúng đắn của nó như thể các người bác bỏ sự
sinh khởi tối hậu. Vì đây là sự khẳng định hoàn hảo của đại sư
Nguyệt Xứng, các người không nên khẳng định sự sinh khởi tồn
tại một cách nền tảng ngay cả về mặt thường tục. *Nhập Trung
Quán Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:²

Sự tự phát khởi ra đứa con trai của một phụ nữ hiếm muộn
Không tồn tại cả trong thực tại lẫn trong thế gian.
Tương tự, tất cả các pháp này không có sự sinh khởi nền tảng
Đối với cả thế gian và trong thực tại.

Một số người cho rằng việc không có sự sinh khởi tự tính – tức là
sự thiếu vắng về tồn tại tự tính của sự sinh khởi – phải mang ý
nghĩa là sự sinh khởi không tồn tại. Họ tranh luận rằng sự Sinh
khởi phụ thuộc và sự thiếu vắng của sinh khởi tự tính là mâu thuẫn
nhau. Nguyệt Xứng nói [trong *Lục Thập Tụng Như Lý Luận
Thích*] rằng những ai nói điều này thì không có tai hay trái tim.
Khi nói rằng họ không có tai, ngài hàm ý là họ không nghe thấy

¹BA375 MAVbh từ MAV: 6.36c, La Vallee Poussin 1970b: 123.1-3;
P5263:126.1.4.

²BA376 MAV: 6.111, La Vallee Poussin 1970b: 221.20-222.3;
P5262:103.5.3-4.

đặc tính "tự tính" khi chúng ta nói về việc không có sự sinh khởi tự tính; nên họ cho rằng chúng ta nói, "không có sự sinh khởi". Khi nói rằng họ không có trái tim, ngài hàm ý rằng thậm chí nếu họ nghe điều ấy thì họ cũng không thấu hiểu gì về ý nghĩa của từ "tự tính". Tác phẩm *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* của ngài Long Thọ nói rằng:¹

Người hiểu biết tối thượng về thực tại
Đã nói rằng Duyên sinh không phải là sự sinh khởi.

Luận giải về đoạn văn ấy, *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:²

Khi các người thấy được Duyên sinh, các người sẽ không cảm nhận các pháp như đang tồn tại một cách tự tính. Điều này là vì việc được Sinh khởi phụ thuộc không phải là việc được sinh khởi một cách tự tính, giống như một ảnh phản chiếu. [636]

Phản biện: Chẳng lẽ không phải rằng việc được sinh khởi một cách phụ thuộc là việc chỉ được sinh khởi sao? Làm sao Ngài có thể nói rằng nó không được sinh khởi? Nếu Ngài nói rằng điều gì đó không được sinh khởi, thì Ngài không nên nói rằng nó được sinh khởi một cách phụ thuộc. Do đó, vì những điều này loại trừ nhau, nên lập thuyết của Ngài không đúng đắn.

Đáp: Thật tội nghiệp! Các người vẫn tiếp tục tranh luận mà không có tai hay trái tim. Điều này đặt chúng tôi vào tình huống khó khăn. Chúng tôi khẳng định các pháp được sinh khởi một cách phụ thuộc, tương tự như một sự phản chiếu, thì không được sinh khởi một cách tự tính. Vì điều này là đúng, nên phản biện của các người làm sao có cơ hội đứng vững?

¹BA377 YS: 48cd, Lindtner 1982:114; P5225:12.1.5.

²BA378 YSv, D3864: Ya 26b6-27a2.

Vì vậy, các người nên đồng thuận những sự khác biệt này.
Hơn nữa, tác phẩm *Vô Ưu Long Vương Cầu Vấn Kinh* nói rằng:¹

Bất cứ điều gì do các Duyên sinh thì không được sinh khởi;
Nó không được sinh khởi một cách tự tính.
Bất cứ điều gì phụ thuộc vào các duyên, ta xem là trống rỗng;
Ai hiểu biết tính Không là người tinh tấn.

Sau khi đức Phật tuyên thuyết ở dòng đầu tiên: "Bất cứ điều gì do Duyên sinh thì không được sinh khởi", ngài trình bày trong dòng thứ hai về cách thức của sự không sinh khởi: "Nó không sinh khởi một cách tự tính". Vì vậy, thêm một cụm từ bổ nghĩa cho đối tượng của sự phủ định, đức Phật nói rằng các pháp không sinh khởi một cách tự tính. Một số người nghe những lời này và không hiểu chúng; họ bảo rằng: "Chỉ có {pháp} được sinh khởi thì không sinh khởi; chỉ có {pháp} phụ thuộc là không phụ thuộc". Hiển nhiên họ nghĩ rằng ủng hộ một cách mạnh mẽ cho đồng mâu thuẫn này sẽ tạo thành một quan điểm tiến bộ.

Điều này cũng được tuyên thuyết rất rõ trong *Kinh Lăng Già* được Nguyệt Xứng trích dẫn trong tác phẩm *Minh Cú Luận* của ngài:²

Này Đại Trí (mahāmāti), vì nghĩ rằng chúng không được sinh khởi một cách tự tính, ta đã bảo tất cả các pháp đều không được sinh khởi.

Điều này thật sự giải đáp câu hỏi rằng có liệu nên thêm đặc tính "một cách tối hậu" vào sự bác bỏ sinh khởi hay không và v.v...

¹BA379 *Anavatapta-nāga-rāja-pariprcchā-sūtra*, P823: 139.3.6.
Wayman 1978 đặt tựa là *Anavatapta-hradāpasamkramaṇa-sutra*.
'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*: 368.4) chú thích "tinh tấn" (བག་ཡོད་)
là "an trụ trên con đường giải thoát (ཐར་ལམ་ལ་གནས་པ་).

²BA380 *Larikāvatāra-sūtra*, D107; Ca 107a2, trích dẫn ở PPs: 504.5-6;
P5260:42.4.8.

Tuy nhiên, ta sẽ giải đáp câu hỏi này một cách cụ thể hơn như bên dưới đây.¹

Những điểm được giải thích bên trên này cho thấy rằng không có sự bác bỏ nào do những người đối lập nêu ra có thể bác bỏ được thủ tục này cho việc thừa nhận các pháp như nhân và quả mà thiếu vắng sự tồn tại tự tính. [637] Nói chung, độ cao của sự bác bỏ sai lạc là một luận điểm phá hủy sự phân tích vốn được coi là để bác bỏ phía đối lập, mà không để lại vết tích gì. Vì vậy, tuyên thuyết của các người là độ cao của sự bác bỏ sai lạc. Điều này là do phương pháp các người sử dụng để bác bỏ lập thuyết của người đối lập, bằng cách phân tích liệu rằng lý lẽ có mâu thuẫn với nó hay không và v.v..., lại có thể quay ra chống lại các người và được dùng để bác bỏ phê bình của các người.

Vấn: Ngài khẳng định sự tồn tại của các sắc tướng và tương tự, vì vậy việc phân tích chúng trong khuôn khổ bốn khả năng không đứng vững trước lập thuyết của Ngài. Tuy nhiên, chúng tôi không có lập thuyết của riêng mình, vì vậy, sự phân tích như thế không áp dụng cho chúng tôi.

Đáp: Luận điểm này không thể tránh được những nguy hiểm ấy. Ta sẽ giải thích điều này sau trong phần nói về việc liệu quan điểm có được xác lập thông qua những luận điểm về phép biện chứng Cự Duyên hoặc thông qua phép suy luận Y Tụ Khởi không.²

(d'') Một sự bác bỏ về tất cả bốn phần của tứ bổ đề không phải là một phê bình chính đáng lên tính năng của Trung Quán

Vấn: Các bản văn của Trung Quán tông bác bỏ tất cả bốn vé của tứ bổ đề – một pháp hay bản chất nội tại (1) tồn tại, (2) không tồn tại, (3) cả tồn tại và không tồn tại, và (4) cả không tồn tại lẫn

¹BA381 LRCM: 666-672.

²BA382 LRCM: 675,680-681.

không phải không tồn tại. Lý lẽ bác bỏ mọi thứ, vì không hiện tượng nào không được bao hàm trong bốn phần này.

Đáp: Như đã trình bày trước đây, "pháp" có hai ý nghĩa.¹ Giữa hai ý nghĩa này, chúng tôi bác bỏ sự khẳng định rằng các pháp tồn tại một cách nền tảng về cả hai chân lý; tuy nhiên, ở mức độ thường tục, chúng tôi không bác bỏ các pháp có thể thực hiện những hoạt hóa. Đối với phi pháp, nếu các người cho rằng các hiện tượng phi cấu hợp là những phi pháp² tồn tại một cách nền tảng, thì chúng tôi cũng bác bỏ những phi pháp như thế. Tương tự vậy, chúng tôi bác bỏ điều gì vừa là pháp vừa là phi pháp như thế, và chúng tôi cũng bác bỏ điều gì tồn tại một cách nền tảng mà không là pháp lẫn không là phi pháp. Vì vậy, các người nên hiểu rằng tất cả phương pháp để bác bỏ tứ bổ đề là tương tự như vậy, dính dáng đến một định tính nào đó như là "một cách nền tảng".

Giả sử các người bác bỏ tứ bổ đề mà không thêm vào bất kỳ đặc tính nào như thế. Các người bác bỏ lập thuyết rằng các pháp tồn tại và các người bác bỏ lập thuyết rằng các pháp không tồn tại; rồi các người nói rằng, [638] "Không phải là chúng tồn tại và không tồn tại". Giờ đây, nếu các người tiếp tục bác bỏ, bằng cách nói rằng, "Cũng không phải là chúng không tồn tại lẫn không phải không tồn tại", thì rõ ràng các người phủ nhận lập thuyết của chính mình. Nếu sau đó các người khẳng định một cách ngoan cố rằng, "Thậm chí như vậy thì cũng không có nguy biện nào cả",

¹Thuật ngữ "phi pháp" ở đây là các hiện tượng hiện hữu nhưng không sinh khởi hay hoại diệt trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên; và chúng cũng không tạo sinh bất kỳ hậu quả nào. Chúng không chóng vánh. Chúng chỉ tồn tại và không hoạt hóa. Các hiện tượng này có thể được xác lập bởi nhận thức hiệu quả. Duy Thức và Kinh Lượng bộ đưa ra nhiều ví dụ về phi pháp như: hư không, tánh Không, Tục Đế và các pháp đặc trưng tổng quát. Các phi pháp chỉ là gán định hay khái niệm. Ngoài ra, còn có các hiện tượng không hề tồn tại gọi là "huyễn pháp" như là sừng thỏ, lông rùa, hay đứa con của người phụ nữ hiếm muộn. Phi pháp và huyễn pháp hoàn toàn khác nhau. Sopa. Vol5. Kindle Loc 4671-4682.

²BA381 LRCM: 666-672.

thì cuộc tranh luận kết thúc vì chúng tôi không tranh luận với kẻ ngoan cố.

Hơn nữa, khi các người bác bỏ bản chất nền tảng hay tự tính, hay tự ngã, liên quan đến các hợp uẩn, thì điều này khởi lên một thức trí tuệ nghĩ rằng: "Tự tính, hay tự ngã, không tồn tại". Nếu các người cũng bác bỏ việc không có tự tính vốn là đối tượng của thức trí tuệ ấy, thì các người đang bác bỏ quan điểm của Trung Quán. Điều này do vì các người đã và đang bác bỏ đối tượng của thức trí tuệ vốn nhận biết rằng các hiện tượng không có tự tính. Đây là điều ta hỏi những người tuyên bố bác bỏ cả tự tính và việc không có tự tính: Vui lòng cho ta biết làm thế nào các người bác bỏ sự không có tự tính vốn là đối tượng của thức trí tuệ xác định rằng các hợp uẩn không tồn tại một cách tự tính.

Nghi vấn: Tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận* của Long Thọ nói rằng:¹

Nếu có dấu vết mong manh nhất vốn không trống rỗng,
Thì một dấu vết của trống rỗng {tính Không} cũng sẽ tồn tại;
Khi không có dấu vết vốn không trống rỗng,
Thì làm sao có dấu vết của trống rỗng {tính Không}?

Do đó, vì không có gì vốn là không trống rỗng, nên tính Không vốn là sự vắng mặt của tồn tại tự tính cũng không tồn tại.

Đáp: Ở đây trong tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận*, "trống rỗng" và "không trống rỗng" nói đến sự trống rỗng và không trống rỗng của tự tính, và chúng được sử dụng theo phương cách này trong suốt bản văn, từ khởi đầu đến kết thúc. Vì vậy "không trống rỗng của tự tính" nghĩa là "có tự tính". Còn điều gì có thể buồn cười hơn lập thuyết của các người cho rằng vì không có tự tính, nên tính Không vốn là sự vắng mặt của tự tính cũng không tồn tại!

¹BA384 MMK: 13.7, de Jong 1977: 13; D3824: Tsa 8a6.
300

Hơn nữa, chánh kiến vốn nắm bắt rằng điều gì đó, chẳng hạn như một mầm non không có bản chất nền tảng hay tự tính, thì hiểu rằng không có tự tính trong mầm non. Nó không nghĩ rằng: "Sự vắng mặt tự tính này tồn tại", và cũng không nghĩ rằng: "Sự vắng mặt tự tính này không tồn tại". Hãy nhắm mắt lại, hướng vào nội tâm, và hiểu biết điều này; nó rất dễ hiểu. Sẽ thật không thích đáng khi nắm bắt sự vắng mặt của tự tính như là đang tồn tại theo phương cách ấy.¹ [639]

Giả sử điều này nghĩa là thật thích đáng khi sử dụng lý lẽ để bác bỏ sự tồn tại của tính Không nhằm vượt qua quan điểm cho rằng sự vắng mặt của tự tính tồn tại. Các người vẫn sẽ phải cho rằng các người đang bác bỏ đối tượng của tâm thức nào khác vốn nắm bắt sự vắng mặt của tự tính như là điều gì tồn tại; sẽ khá sai lầm khi bác bỏ đối tượng của trí tuệ vốn nhận biết một mầm non không tồn tại một cách tự tính.

Khi chúng ta bác bỏ bản chất nền tảng hay tự tính của một mầm non, thì chúng ta có chánh kiến rằng mầm non không tồn tại một cách tự tính. Sau đó, thậm chí nếu một sự nhận biết khác nào đó nắm bắt rằng sự vắng mặt của tự tính đang tồn tại, thì lý lẽ không bác bỏ đối tượng {– tính Không –} của tâm thức đó. Tuy nhiên, nếu tâm thức ấy cho rằng tính Không tồn tại một cách nền tảng, thì lý lẽ sẽ bác bỏ điều ấy.

Nghi vấn: Làm thế nào một người có thể phát triển một nắm bắt rằng sự vắng mặt của tự tính thì tồn tại một cách tự tính?

Đáp: Để cảm nhận được mầm non thiếu vắng tự tính, các người không xác lập sự thiếu vắng này như tự tính của mầm non. Tuy nhiên, các người có thể khai triển ý niệm rằng sự vắng mặt tự tính chính là tự tính của mầm non ấy. Ví dụ, trong sự vắng mặt của một cái âm, các người sẽ không khai triển ý niệm: "Sự thật là có

¹BA385 Nếu tâm thức của sự phân tích tối hậu vốn nhận thấy không có nền tảng trong mầm non cũng nghĩ rằng, "Hiện tại ở đây điều gì đó tồn tại, vắng mặt của tự tính", thì sự vắng mặt của tự tính sẽ tự nó đứng vững trước sự phân tích tối hậu. Trong trường hợp đó, tính Không tự nó sẽ tồn tại một cách tự tính.

một cái âm", mà các người có thể khai triển ý niệm: "Sự thật là không có cái âm nào".

Theo đó, vì không hề có thứ gì mà không trông rỗng về sự tồn tại tự tính, nên hoàn toàn hợp lý khi nói rằng ngay cả tính Không mà một mầm non vắng bóng tự tính cũng không có sự tồn tại nền tảng. Tác phẩm *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng đề cập đến việc bác bỏ sự tồn tại nền tảng của tính Không:¹

Nếu cái được gọi là tính Không có sự tồn tại nền tảng nào đó, thì các pháp sẽ có tự tính. Tuy nhiên, nó không như vậy. Để trình bày điều này, tác phẩm *Tứ Bách Kế Tụng* của Thánh Thiên nói:

Vì không có gì là không trông rỗng,
Làm thế nào tính Không lại như thế? {không trông rỗng}
Vì không có gì để mà đối nghịch,
Làm thế nào để có thuốc trị đây?

Nếu các người không đồng ý, và các người bác bỏ sự tồn tại của tính Không vốn là sự vắng mặt của tự tính, thì sự vắng mặt của tự tính sẽ không tồn tại. Trong trường hợp đó, vì bản chất nền tảng hoặc bên trong sẽ tồn tại, nên việc bác bỏ tự tính là hoàn toàn không thích đáng. Vì, trong nguồn cảm hứng này, tác phẩm *Hồi Tránh Luận* của Long Thọ nói rằng:²

Làm sao sự vắng mặt của tự tính trong những ngôn từ của ta
Có thể bác bỏ khẳng định của ta rằng các pháp không có tự tính?
Nếu sự vắng mặt của tự tính bị bác bỏ,
Thì sự hiện diện của tự tính sẽ được chứng minh.

¹BA386 Cst trong Cs: 16.7; P5266: 276.3.2-4.

²BA387 v.v: 26; P5228:14.5.7-8. Ngoài ra, Johnston và Kunst 1990:59; Lindtner 1982:79; trích dẫn trong phần trên ở LRCM: 599.

Và trong tác phẩm *Hồi Tránh Luận Thích* của Long Thọ, khi luận giải về điều đó, đề cập rất rõ ràng:¹

Phản biện: Cũng như ai đó có thể ngăn chặn âm thanh bằng cách dùng âm thanh: "Đừng gây tiếng động", vì vậy sự vắng mặt của tồn tại tự tính trong ngôn từ của Ngài bác bỏ khẳng định của chính Ngài rằng không có tự tính trong các pháp.

Đáp: Ví dụ thì đúng, nhưng luận điểm của các người thì không đúng. Ở đây, ngôn từ vốn không có tự tính có bác bỏ được sự tồn tại tự tính của các pháp. Nếu sự vắng mặt tự tính trong ngôn từ có thể bác bỏ sự vắng mặt của tự tính trong các pháp, thì điều này cũng sẽ bác bỏ sự vắng mặt của chính bản thân tự tính. Vì vậy, các pháp sẽ có tự tính, và vì có tự tính nên chúng sẽ không trống rỗng.

Do đó – ngay sau đoạn văn trong *Căn Bản Trung Quán Luận* trích dẫn bên trên,² "Thì làm sao có dấu hiệu của tính Không?" – Long Thọ nói rằng:³

Bậc Điều Ngự đã dạy rằng tính Không
Loại bỏ đi mọi quan điểm giáo điều;
Còn những ai có giáo điều về tính Không,
Ngài bảo rằng họ mắc bệnh nan y.

Một lần nữa, mang một quan điểm giáo điều về tính Không không có nghĩa là mang quan điểm rằng các pháp không có tự tính. Nó

¹BA388 v.vv trong v.v: 26; P5232: 60.3.5-8. Ngoài ra, Johnston và Kunst 1990: 59. Người phản biện cho rằng chỉ những pháp có tự tính mới có thể hoạt hóa. Long Thọ lập luận rằng tất cả các pháp, ngay cả những ngôn từ của chính ngài, đều không có tự tính. Người phản biện tranh luận rằng nếu không có tự tính thì những ngôn từ của Long Thọ sẽ không thể hoạt hóa là bác bỏ tự tính, và vì vậy tự tính sẽ giữ nguyên.

²BA389 MMK: 13.7, trích dẫn ở LRCM: 638.

³BA390 MMK: 13.8, de Jong 1977:13; D3824: Tsa 8a6.

có nghĩa là việc nghĩ về tính Không, tính Không của tự tính, như đang tồn tại thật sự hoặc việc xem nó là một pháp thật sự. Vì, tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận Thích* của Phật Hộ nói về điều này rất rõ ràng, bằng cách đưa ra ví dụ:¹

Có thể khắc phục được các quan điểm sai lạc của những người nghĩ rằng các pháp tồn tại một cách nền tảng. [641] Các người có thể giải thích tính Không và chỉ cho họ thấy rằng các pháp không có bản chất, bằng cách nói: "Vì những điều này là các Duyên sinh, nên chúng bị định danh là cái này hay là cái kia thông qua áp lực của các nhân và các duyên; các pháp không tồn tại một cách nền tảng". Tuy nhiên, không có cách nào khắc phục được những quan điểm sai lạc của những người nghĩ rằng tính Không là một pháp có thật. Ví dụ như, nếu các người bảo một người nào đó rằng, "Tôi không có gì cả", và rồi người đó nói, "Hãy đưa tôi cái không có gì ấy", vậy làm thế nào các người có thể khiến người ấy hiểu rằng các người không có gì cả?

Nếu không theo cách này, thì ví dụ cũng sẽ không đúng đắn. Giả sử các người nói với ta, "Hãy đưa tôi một ít tiền", và ta đáp rằng, "Tôi không có tiền". Nếu các người kết luận rằng, "Người này không có tiền", thì không có vấn đề gì. Tuy nhiên, nếu các người nghĩ "không có tiền" là một loại tiền, thì không cách nào để ta có thể quả quyết với các người rằng ta không có tiền. Cũng theo cách tương tự, giả sử các người hỏi rằng: "Các pháp có tự tính hay không?" và ta nói: "Chúng không có tự tính". Rồi nếu các người nghĩ rằng: "Các pháp không có tự tính", thì làm sao điều đó thành vấn đề? Ta đã mong muốn các người nắm bắt được ý này. Tuy nhiên, nếu các người nghĩ rằng chính sự thiếu vắng tự tính của các pháp đang tồn tại một cách tự tính, thì điều này thành một vấn đề. Theo sự diễn dịch của các người, khi các người nghe ta nói rằng ta không có tiền và rồi khai triển ý niệm, "Người này không

¹BA391 Bpālita ở MMK: 13.8; P5242: 101.4.7-101.5.2.

có tiền", thì ngay cả ý niệm đó phải bị bác bỏ. Vì vậy sẽ thật tuyệt vời cho các người khi tin cậy những điều ta đã nói. Hơn nữa, trong *Minh Cú Luận*, Nguyệt Xứng đề cập đến việc bám chấp vào tính Không như một pháp có thật;¹ vì thế, Ngài không bác bỏ bản thân tính Không, và không có gì sai sót khi hoàn toàn mang quan điểm về tính Không. Tác phẩm *Thánh Bát-nhã Ba-la-mật-đa Bảo Đức Bát Thiên Kệ* nói:²

Vị Bồ-tát, người vốn nghĩ rằng: "Các hợp uẩn đều trống rỗng", nếu đang thiên quán về các biểu tượng, thì vị đó không tin vào cảnh giới của sự phi sinh khởi.

Ngoài ra, *Bảo Hành Vương Chính Luận* của Long Thọ nói rằng:³

Vì vậy đáng Mâu-ni đã bác bỏ
Các quan điểm về tự ngã và vô ngã.

Mặc dù những tác phẩm này và những kinh luận khác nói rằng mang một quan điểm về tính Không hay vô ngã là sai lầm, nhưng các người nên hiểu về chúng như ta giải thích bên trên. Nếu không, chúng sẽ mâu thuẫn với rất nhiều tuyên thuyết trong những tác phẩm khác. Trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm Kinh*, Xá-lợi-phất hỏi Bồ-tát Quán Tự Tại rằng một người ước muốn tu tập trí tuệ ba-la-mật thâm diệu nên rèn luyện như thế nào. Bồ-tát Quán Tự Tại đáp rằng:⁴ [642]

Một Bồ-tát nên quán sát đúng đắn là năm uẩn này không có sự tồn tại tự tính.

¹BA392 PPs: 247.4, ở MMK: 13.8.

²BA393 *Prajñāpāramitā-ratnagūṇa-saṅcaya-gāthā*, Conze 1973:10; P735:187.1.7.

³BA394 Ra: 2.3, Hahn 1982: 41; Dunne và McClintock 1997: 25; P5658: 175.4.7-8; trích dẫn ở PPs: 369.2-6.

⁴BA395 *Prajñā-pāramitā-hṛdaya*, D21: Ka 145a4-5.

Tác phẩm *Thánh Bát-nhã Ba-la-mật-đa Bảo Đức Bát Thiên Kế* nói:¹

Người biết được các hiện tượng không tồn tại một cách tự tính là đang tu tập trí tuệ ba-la-mật tối thượng.

Nhập Trung Quán Luận của Nguyệt Xứng nói:²

Vì vậy, một hành giả Du-già quán sát tính Không của tự ngã Và các ngã sở, và rồi bởi đó trở nên giải thoát.

Do đó, nguồn gốc của mọi vấn đề là vô minh gán đặt thêm sự tồn tại tự tính. Chỉ một thức có thể nhổ tận gốc vấn đề bằng cách nắm bắt các pháp theo một cách trái ngược hoàn toàn với nó. Thức đó chính là trí huệ hiểu biết về vô ngã, là sự vắng mặt của tồn tại tự tính. Vì như vậy, nếu các người bác bỏ cách nắm bắt các pháp này, thì mặc dù miễn cưỡng, các người sẽ phải thừa nhận rằng các "Không có cánh cửa thứ hai dẫn đến sự an lành", thì *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:³

Sự đoạn diệt lòng bám chấp là nguyên nhân để đạt tới niết-bàn và, ngoại trừ quan điểm về sự vắng mặt của tồn tại tự tính, thì không giáo pháp nào có thể đem đến sự đoạn diệt lòng bám chấp ấy. Vì vậy, vô ngã – mang đặc điểm là sự vắng mặt của tồn tại tự tính – là một cánh cửa duy nhất dẫn đến sự an lành. Như một cửa ngõ vào thành phố niết-bàn, nó là đơn độc, và không gì có thể xứng ngang với nó.

¹BA396 *Prajñāpāramitā-ratnaguṇa-saṅcaya-gāthā*, Conze 1973:12; P735:187.4.1.

²BA397 MAV: 6.165cd, La Vallée Poussin 1970b: 287.18-19; P5262:105.1.2-3.

³BA398 Cst ở Cs: 12.13a; P5266: 256.2.5-256.3.3.

Mặc dù có ba cánh cửa của sự giải thoát được gọi là "tính Không", "phi tướng" {phi biểu hiệu}, và "vô cầu", thì chỉ có quan điểm về vô ngã chiếm ưu thế. Nếu các người hiểu biết các hiện tượng không ngoại lệ là vô ngã và bằng cách ấy, diệt trừ mọi bám chấp vào tất cả các pháp, thì làm sao các người có thể ước mong bất cứ điều gì hay nắm bắt các biểu tượng trong bất cứ thứ gì? Vì điều này nên chỉ một mình vô ngã là một cánh cửa duy nhất dẫn đến sự an lành. [643] Do đó, tác phẩm *Tiền Đề Giác Ngộ* (ཐུང་རྒྱུ་ཚུལ་སྒྲུབ་ཀྱི་ཚུལ་སྒྲུབ་) giải thích:¹

Vì các hiện tượng không tồn tại một cách tự tính, nên chúng trống rỗng.

Hơn nữa, vì các hiện tượng trống rỗng, thì các biểu tượng để làm gì?

Bởi vì chúng vượt qua mọi biểu tượng

Thì tại sao các thiện tri thức ước mong những hiện tượng như thế?

Vì vậy, Nguyệt Xứng làm sáng tỏ sự mâu thuẫn hiển nhiên giữa những giải thích trong kinh điển rằng có ba cánh cửa dẫn đến giải thoát và các tác phẩm khác diễn giải rằng quan điểm về tính Không của sự tồn tại tự tính là cánh cửa duy nhất dẫn đến giải thoát. Ngài sử dụng kinh điển và lý lẽ để chứng minh rằng chỉ có quan điểm này là cánh cửa dẫn đến giải thoát.

Vì sao sự phủ nhận đơn thuần về tự tính nên hàm ý sự bác bỏ đối tượng của trí tuệ? Điều đó là không nên, vì tri thức như thế là phương thuốc cho các sự định danh về hai tự ngã như là những biểu tượng và nó không có ngay cả một dấu vết của một định danh sai lạc như thế. Nếu các người đánh giá ngay cả một định danh như thế là khiếm khuyết, và bác bỏ tất cả định danh về bất cứ loại nào – tốt hay xấu – thì hiển nhiên là các người muốn thiết lập hệ

¹BA399 Wayman 1978: 463 n. 178—tiếp theo Gadjin Nagao, *Nghiên cứu Phật Giáo Tây Tạng* [tiếng Nhật] (Tokyo, 1954), ghi chú 141—nói rằng bản văn này không có trong tiếng Phạn hay tiếng Tạng, nhưng hiện hữu trong tiếng Trung Hoa là gāthā {kệ tụng} được cho là của Long Thọ.

thống của vị trụ trì Ma-ha-diễn của Trung Hoa.

Chương 16: Phủ Định Không Đủ

(2) Bác bỏ một sự nhận diện bị giới hạn thái quá của đối tượng bị phủ định.



(2) Bác bỏ một sự nhận diện bị giới hạn thái quá của đối tượng bị phủ định.

Phân biện: Đối tượng bị phủ định là một tự tính có ba thuộc tính: (1) các nhân và duyên không đem lại sự tồn tại cho nó, (2) điều kiện của nó không thể chuyển hóa được, và (3) nó được thừa nhận không phụ thuộc vào hiện tượng nào khác. Vì tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận* của Long Thọ nói:¹

Thật không hợp lý khi một *bản chất*
Được sinh khởi từ những nhân và duyên.
Nếu nó sinh khởi từ những nhân và duyên
Thì một bản chất sẽ là điều gì đó được tạo thành.

Làm sao có thể thích đáng
Cho một bản chất là điều gì đó được tạo thành?
Một bản chất thì không thể theo dật² thành
Và không phụ thuộc vào điều khác.

Đáp: Nói chung, nếu ai đó khẳng định rằng các pháp bên ngoài và bên trong – ví dụ như, các mầm non – có “tự tính” theo ý nghĩa này, thì các nhà Trung Quán thật sự phải bác bỏ điều đó. Tuy nhiên, ở đây, việc nhận diện đối tượng bị phủ định nghĩa là nhận diện đối tượng nền tảng của sự phủ định. Khi các người bác bỏ

¹BA400 MMK: 15.1-2, de Jong 1977:19; P5224: 6.3.1-2.

²Từ thuật ngữ "not fabricated". Ở đây chỉ đặc tính không phóng tướng, không diễn tượng, không giả tạo bịa đặt, là loại đặc tính không sinh không diệt.

đối tượng nền tảng của sự phủ định, thì quan điểm Trung Quán – tức là tri kiến rằng các hiện tượng thiếu vắng tự tính – phát triển trong dòng tâm thức của các người. [644]

Những nguy biện phát sinh nêu chúng ta đi theo dòng diễn giải của người đối lập này. Vì những {ngay cả} người ủng hộ các bộ phái Phật giáo không thuộc Trung Quán đã xác lập rằng các hiện tượng cấu hợp được sinh khởi bởi các nhân duyên và có thể chuyển hóa, nên chúng ta không cần phải giải thích với họ về sự vắng mặt tự tính. Họ lẽ ra cũng nên nhận thấy rằng các pháp thiếu vắng tự tính. Vậy thì làm sao điều này có thể là đối tượng bị phủ nhận duy chỉ bởi Trung Quán?

Nhiều tác phẩm Trung Quán viện dẫn những luận điểm như: Nếu các pháp tồn tại một cách nền tảng, thì chúng không thể phụ thuộc vào các nhân duyên, chúng sẽ phải không thể chuyển hóa được, và v.v... Tuy những tuyên thuyết này chỉ ra các sai lạc sẽ bị đưa đến nếu các pháp tồn tại một cách nền tảng; chúng lại không nhận diện được đối tượng của sự phủ định trong các nội hàm của chúng. Trường hợp nếu như điều gì đó tồn tại một cách tối hậu, tồn tại trong thực tại, hay tồn tại thật sự, thì nó không thể phụ thuộc vào các nhân và duyên, và v.v...; tuy nhiên, đó không phải là những gì mà sự tồn tại tối hậu mang ý nghĩa. Ví dụ như, mặc dù một cái ấm kéo theo trạng tính vô thường, nhưng sự vô thường không phải là ý nghĩa thích hợp của cái ấm; đúng hơn các người phải nói rằng nó có nghĩa là một “vật dạng bầu tròn có khả năng thực hiện chức năng giữ nước trong đó”.

Tương tự như vậy, nếu điều gì tồn tại một cách tối hậu, v.v..., nó sẽ phải là một pháp không có thành phần¹; tuy nhiên, ở đây trong Trung Quán chúng ta không đề xuất “pháp không có thành phần”

¹Một pháp là tồn tại một cách tối hậu thì phải được xác lập bởi bản chất riêng của nó và không phụ thuộc vào bất kỳ thứ gì khác. Các pháp có thành phần phải phụ thuộc vào các thành phần của nó. Các thành phần này hợp nên nó. Nên một pháp tồn tại tối hậu thì không thể có thành phần. Nhưng “không có thành phần” thì không là định nghĩa của các pháp tối hậu mà chỉ là thuộc tính. Do đó, không có thành phần không phải là đối tượng chính yếu để Trung Quán bác bỏ. Sopa. Vol5. Kindle Loc 4965-4972.

là đối tượng căn bản của sự phủ định. Vì các pháp không có thành phần được gán đặt đơn thuần từ tầm nhìn đặc trưng của những người ủng hộ các tôn chỉ triết lý, nên những ý niệm như vậy không là nguyên nhân căn bản trói buộc những chúng sinh trong Luân hồi. Hơn nữa, ngay cả nếu các người xác định rằng các pháp không có thành phần ấy thiếu vắng tự tính và rời thiên lên điều đó, thì việc này sẽ không hề chống lại được quan niệm vô minh vốn vận hành từ vô thủy. Do đó, ngay cả hiểu biết tối ưu và trực tiếp về điều đó sẽ không {giúp} vượt qua được những phiền não bầm sinh.

Vì vậy, khi tiến hành những xác định triết học, hãy lấy thao tác chính của các người để xác định rằng một đối tượng được tạo niệm bởi vô minh bầm sinh thì không tồn tại. Dựa vào điều đó, hãy *bác bỏ các đối tượng do những quan điểm sai lạc đã hình thành*. [645] Nếu các người không hiểu điều này, và thất bại trong việc nhổ tận gốc quan điểm của vô minh bầm sinh, thì khi các người bác bỏ một tự ngã cá nhân {tức là nhân vô ngã}, các người sẽ chỉ bác bỏ một tự ngã vốn vĩnh cửu, đơn nhất và độc lập. Khi các người bác bỏ một tự ngã khách quan {tức là pháp vô ngã}, các người sẽ chỉ bác bỏ những pháp được gán đặt bởi những người ủng hộ các tôn chỉ triết lý – chẳng hạn như các đối tượng là những hạt tử không có thành phần, và các khoảnh khắc không có thành phần của kinh nghiệm, hay một nền móng tự nhiên (*pradhāna*) với ba *guṇa* (“các cơ chế”) được khẳng định bởi các nhà Số Luận¹. Điều này hoàn toàn không thích đáng. Nếu các người suy

¹Trường phái Số Luận (skt. Sāṃkhya) một trong 6 trường phái triết học chính cổ Ấn-độ. Đây là trường phái tin tưởng nhị nguyên và vô thần. Chủ thuyết Số Luận xem vũ trụ gồm hai thực thể: vật chất (skt. Prakṛti - là nguyên nhân cho sự hiển thị của thế giới vật chất) và ý thức (skt. Puruṣa - tự ngã siêu việt, thanh tịnh, độc lập, tuyệt đối, bất khả nghĩ bàn). Vì prakṛti là nguyên lý đầu tiên của vũ trụ nên được gọi là *pradhāna*. Đây là nguyên lý vô thức không thông tuệ (thuần vật chất). Nó bao gồm 3 tính năng nền tảng gọi là các *guṇa* (sự phân chia, phân loại cơ chế): (1) Sattva (mịn, nhẹ, thanh cao, phúc lạc), (2) Rajas

ngữ khác đi, thì khi tiến hành những xác định triết học, các người sẽ không xác lập được điều gì vượt hơn sự vô ngã nông cạn này. Vì những xác quyết triết học được tạo ra nhằm những mục tiêu về thiên, nên khi thiên các người chỉ sẽ phải thiên về điều này. Do đó, ngay cả nếu các người thực thi một đặc tính vô ngã như thế trong thiên và hoàn thành việc tu dưỡng của các người về nó, thì sẽ không mang đến kết quả gì từ nó. Sẽ cực kỳ vô lý khi khẳng định rằng các người có thể vượt qua những phiền não bầm sinh chỉ bằng việc thấy biết sự không tồn tại của hai tự ngã¹ vốn được gán đặt bởi những quan điểm sai lạc nắm bắt.² Tác phẩm *Nhập Trung Quán Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:³

Khi hiểu biết vô ngã, một số người loại trừ được một tự ngã
vĩnh cửu,
Nhưng chúng tôi không xem điều này là cơ sở của ý niệm về
“tôi”.
Do đó thật ngạc nhiên khi khẳng định rằng hiểu biết về vô ngã
này
Xóa bỏ và nhổ tận gốc rễ quan điểm về tự ngã.

Ngoài ra, *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:⁴

(vận động, hành vi, hứng khởi, đau khổ) và (3) Tamas (thô lậu, nặng nề, ngăn trở). Samkhya. Wikipedia. Truy cập 07/24/2012.
<<http://en.wikipedia.org/wiki/Samkhya>>

¹BA401 “Hai tự ngã” là tự ngã về nhân ngã hay pháp ngã.

²Nội dung đoạn này nhấn mạnh điều quan trọng là cần phân biệt được giữa các đối tượng của vô minh bầm sinh {vô minh cấu sinh} và các đối tượng của vô minh tư phát {vô minh do tâm phân biệt} (do tư tưởng sau này tạo ra). Điểm chính yếu bác bỏ cách thức mà các pháp tạo sự bám chấp do bởi vô minh bầm sinh. Khi Vô minh bầm sinh bị bác bỏ, nhánh thứ cấp của nó là vô minh tư phát cũng sẽ bị bác bỏ, nhưng không thể làm ngược lại. Sopa. Vol5. Kindle Loc4993-5004.

³BA402 MAV: 6.140, La Vallee Poussin 1970b: 264.2-5; P5262:104.3.4-5.

⁴BA403 MAVbh ở MAV: 6.141, La Valine Poussin 1970b: 264.9-14; P5263: 145.3.8-145.4.1. MAV: 6.141 được tìm thấy trong *Subhasita-samgraha* (“*Hùng Biện Tập Luận*”) do Cecil Bendall biên tập (1903 và 1904) và Wayman trích dẫn (1978:464 n. 183).

Hãy làm sáng tỏ điểm này, tức sự không liên quan của những điều như thế đối với các phiền não bản sinh, bằng một ví dụ:

Ai đó thấy con rắn sống trên bức tường ngôi nhà của mình.
Để làm dịu nỗi lo, một ai đó nói rằng: “Chẳng có voi ở đây”.

Chao ôi, thật tức cười cho những người khác
Khi nghĩ rằng lời kia sẽ xoa tan nỗi sợ con rắn.

Nguyệt Xứng nói đến nhân vô ngã, nhưng điều này tương tự đối với pháp vô ngã; ngài đã có thể thêm vào:

Khi thấy biết vô ngã, một ngã tư phát¹ được loại trừ,
Nhưng người không chấp nhận đó là đối tượng của vô minh.
Do vậy, thật ngạc nhiên khi khẳng định một hiểu biết về thiếu vắng một ngã như thế
Nhỏ tận gốc được quan điểm bản sinh của vô minh. [646]²

Vấn: Trong tuyên thuyết của Long Thọ trình bày ở trên,³ ngài nói rằng những đặc điểm xác định của một “bản chất” không phải thuộc dật và không phụ thuộc vào điều gì khác. Có phải ngài đang nói theo giả thuyết hay đang nói theo một bản chất như thế có tồn tại?

Đáp: Đức Phật thừa nhận một “bản chất”, bằng cách nói rằng: “Đây là thực tại của các pháp”.⁴ Điều đó không hề thuộc dật và

¹Thuật ngữ “tư phát” được dùng để chỉ các đặc tính khởi sinh do tâm tư duy phân biệt, không phải các đặc tính cấu sinh.

²Ở đây, để giải thoát khỏi Luân hồi, ta phải nhổ được nguyên nhân gốc rễ của nó là vô minh bám chấp vào sự tồn tại tự tính. Sopa. Vol5. Kindle Loc 5038-5039.

³ LRCM: 643.

⁴BA405 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*: 394.4) tuyên thuyết rằng điều này được tìm thấy trong Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh. Nó được tìm thấy 314

không phụ thuộc vào điều gì khác. Tác phẩm *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng xác lập rằng nó tồn tại, bằng cách trích dẫn một nguồn kinh điển:¹

Liệu có một bản chất mang những đặc tính như thế theo như đại sư Long Thọ khẳng định hay không? Vâng, đó là “thực tại” của điều mà đức Thế Tôn đã tuyên thuyết rộng rãi, ngài nói rằng: “Cho dù *Như Lai* có xuất hiện hay không, thì thực tại của các pháp vẫn lưu lại đó”.² “Thực tại” này là gì? Đó là bản chất của các pháp chẳng hạn như những con mắt này. Và, bản chất của chúng là gì? Đó là điều mà trong chúng vốn không có thứ gì được thêm dật hay phụ thuộc vào điều nào khác; đó là sự nhận diện của chúng như được biết bởi tri kiến thoát ngoài sự hư hoại của vô minh. Điều đó tồn tại hay không? Nếu nó không tồn tại, thì các vị bồ-tát sẽ tu tập con đường của những Ba-la-mật nhằm mục đích gì? Vì sao các vị bồ-tát sẽ trải qua hàng trăm sự gian khổ để hiểu biết thực tại?

Vấn: Thế trước đây Ngài không tranh luận rằng tất cả các hiện tượng thiếu vắng tự tính sao?

Đáp: Thậm chí các hiện tượng vốn không là những lập kiến tinh thần nội tại cũng thiếu vắng ngay cả một hạt tử của bản chất nền tảng hay tự tính. Chẳng lẽ chúng tôi chưa đưa ra câu trả lời này vài lần rồi sao? Do đó, có gì cần thiết để đề cập đến những hiện tượng khác về một bản chất như thế? Ngay cả thực tại, là sự thật tối hậu, cũng không hề có tự tính. Vì tác phẩm *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:³

trong *Dasa-bhumika-sutra (Thập Địa Kinh)* (Wayman 1978: 464 n. 186).

¹BA406 MAVbh, La Valine Poussin 1970b: 305.19-306.12; P5263:151.2.3-7.

²BA407 Wayman 1978: 464 n. 185 nói điều này trong *Thập Địa Kinh*.

³BA408 PPs: 263.5-264.4, ở MMK: 15.2; P5260: 42.5.6-43.1.1.

“Bản chất thường trụ của vạn pháp” là điều gì đó không theo dết, chỉ như là bản chất của lửa vốn không thay đổi trong lửa đó ở quá khứ, hiện tại, và tương lai; [647] nó không phải là điều xảy ra sau này từ những điều gì vốn đã không xảy ra trước đó, như sức nóng của nước, hay ở đây và ở kia, hay dài và ngắn. Nó không phải là thứ có bất kỳ sự phụ thuộc vào các nhân và duyên. Đó là ý nghĩa về bản chất tối hậu. Liệu lửa có một bản chất như thế không? Nó không tồn tại do bản chất tự riêng của nó, nhưng nó không phải là huyền. Tuy nhiên, để tránh gây hoang mang cho những người nghe, ta cụ thể hóa nó và nói rằng: “Nó tồn tại một cách thường tục”.

Vì vậy Nguyệt Xứng bác bỏ quan điểm rằng bản chất này tồn tại một cách nên tảng; ngài nói rằng nó tồn tại một cách thường tục.

Phản biện: Ngài {Nguyệt Xứng} không khẳng định nó tồn tại, bởi ngài nói rằng ngài cụ thể hóa nó nhằm tránh gây hoang mang cho các thánh giả.

Đáp: Điều đó không hợp lý. Ngài cũng đề cập đến các hiện tượng khác, đã được gán đặt, chúng được nói là tồn tại do cùng một mục đích {để tránh gây hoang mang cho những người nghe, vốn chưa hiểu tánh Không}. Do vậy, nếu bản chất cuối cùng không tồn tại, thì những hiện tượng khác đó cũng sẽ không tồn tại. Như trích dẫn từ trước, Nguyệt Xứng chứng minh rằng bản chất cuối cùng tồn tại, bằng cách lập luận rằng nếu nó không tồn tại, thì điều sẽ theo sau một cách vô lý là đạo đức thanh tịnh trở nên vô nghĩa. Và lại, tác phẩm *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:¹

Không chỉ đại sư Long Thọ khẳng định bản chất này, mà những người khác cũng có thể đạt đến mức chấp nhận điều

¹BA409 MAVbh ở MAV: 182, La Vallee Poussin 1970b: 308.6-9; P5263:151.4.1-2.

đó. Vì vậy ngài thừa nhận bản chất này như được xác lập cho cả hai bên trong cuộc tranh luận.

Nếu không, thì các người sẽ phải cho rằng trong Trung Quán, không thể đạt được giải thoát. Điều này là vì (1) Nguyệt Xứng nói rằng đạt đến Niết-bàn nghĩa là trực tiếp trải nghiệm Niết-bàn, và ngài nói rằng Niết-bàn được xem là Diệt đế và Diệt đế chân lý tối hậu {là tính Không}; và (2) những chân lý tối hậu sẽ không tồn tại. Trong tác phẩm *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích* của ngài, Nguyệt Xứng bỏ công sức chứng minh rằng khi các người đạt đến Niết-bàn, thì các người phải trực nghiệm được chân lý tối hậu của sự diệt độ. [648]

Theo đó, các pháp cấu hợp chẳng hạn như những con mắt không phải là những bản chất trong ý nghĩa của trạng thái tồn tại một cách nền tảng, mà chúng cũng không phải là những bản chất khi thực tại được thừa nhận như là bản chất cuối cùng. Vì vậy chúng không thuộc loại bản chất nào. *Các chân lý tối hậu là những bản chất khi thực tại được thừa nhận là bản chất cuối cùng, nhưng điều xác lập chúng như là những bản chất như thế chính là việc chúng không được tiêu diệt và không phụ thuộc vào điều gì khác. Chúng không hề tồn tại như những bản chất theo ý nghĩa đang tồn tại một cách nền tảng.* Do vậy, chúng chỉ đơn thuần tồn tại một cách thường tục.

“Được tiêu diệt” nghĩa là “được sinh khởi” theo ý nghĩa một việc mới xảy ra của điều gì đó vốn không tồn tại trước đây; “phụ thuộc vào điều gì khác” nghĩa là phụ thuộc vào các nhân và duyên.

Vì các sắc tướng và v.v... không thuộc loại bản chất nào, nên khi các người đề cập việc tu dưỡng đạo pháp để quán sát bản chất cuối cùng, thì “bản chất” có ý nghĩa của thực tại. Do đó, Nguyệt Xứng nói rằng đạo đức thanh tịnh không vô nghĩa. Hơn nữa, ngài giải thích việc ngài hoàn toàn thiếu vắng một khẳng định rằng các hiện tượng mang một bản chất trong ý nghĩa về sự tồn tại nền tảng, không mâu thuẫn với khẳng định bổ sung của ngài về một

bản chất cuối cùng.¹ *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng:²

Phản biện: Chao ôi, hoàn toàn sai lầm rồi! Ngài không hề khẳng định các pháp thật, mà còn tiện thể khẳng định một bản chất vốn không được thêu dệt và không phụ thuộc vào điều gì khác. Ngài đang nói những điều trái ngược rành rành.

Đáp: Khi nói điều này, các người không hiểu ý nghĩa trong *Căn Bản Trung Quán Luận*. Đây là ý nghĩa: Nếu các Duyên sinh của các đối tượng được nắm bắt bởi những phạm phu – như những con mắt và tương tự – đã là bản chất tối hậu của chúng, thì sẽ vô nghĩa để tu tập giới luật bởi vì bản chất như thế sẽ được ngộ ra ngay cả bởi những ai với tà kiến. Nhưng vì nó không phải là bản chất tối hậu, nên thật là đúng mục tiêu cho việc duy trì giới luật để thấy được nó. Hơn nữa, ta nói rằng bản chất này, trong mối liên hệ đến tục Tục Đế, là *không thêu dệt* và không phụ thuộc vào điều gì khác. [649] Một bản chất như thế không thể thấy biết được bởi phạm phu. Tự nó là bản chất tối hậu một cách đúng đắn. Chỉ vì điều đó, sự tối hậu không là một pháp và không phải không là gì cả, vì nó là an tịnh tự nhiên³.

Ở đây “không là một pháp” đề cập đến sự tồn tại nền tảng, và “không là gì cả” là sự hoàn toàn không tồn tại, như giải thích bên trên trong phần thuyết về nhị nguyên.⁴

Giờ đây khi các người là một chúng sinh thông thường xác định rằng các hiện tượng thiếu vắng ngay cả một hạt tử của bản chất

¹BA410 'Jam-dbyangs-bzhad-pa {*mChan*: 400.1} chú giải མཇུག་ལུ་ ("bất ngờ") với མཇུག་ལུ་ ("một cách thường tục").

²BA411 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 307.9-308.5; P5263:151.3.4-151.4.1.

³Thuật ngữ “an tịnh tự nhiên” là tính Không. Sopa. Vol5. Kindle Loc 5195.

⁴BA412 LRCM: 594-596.

nền tảng hay tự tính, thì các người nhận thấy rằng tính Không – tính Không của tự tính – là một thuộc tính của các hiện tượng; sắc tướng chẳng hạn, vốn đóng vai trò là những nền móng của tính Không. Do vậy, không có gì mâu thuẫn khi cả những nền móng và thuộc tính là các đối tượng của một tâm thức đơn nhất. Vì các người không ngưng sự trình hiện nhị nguyên, nên tính Không là một danh định hơn là một sự thật tối hậu thực sự.

Bằng cách tự tập cho bản thân các người quen thuộc với quan điểm ấy vốn hiểu biết sự vắng mặt của tự tính, các người sẽ hiểu biết nó thông qua việc trực tiếp cảm nhận nó. Đối với một thức như vậy, tất cả *những trình hiện sai lạc đều ngừng lại*. Sự trình hiện sai lạc ở đây nghĩa là sự trình hiện của tồn tại tự tính ở nơi vốn không có sự tồn tại tự tính. Do đó, vì thức vốn trực tiếp cảm nhận thực tại đó, không cảm nhận những nền móng chẳng hạn như các sắc tướng, nên cả thực tại đó và những nền móng của nó đều không tồn tại từ tầm nhìn của tâm thức đó¹. Vì vậy, tính Không và các sắc tướng, v.v..., như là thực tại và những nền móng, phải được thừa nhận từ tầm nhìn của một tâm thức khác nào đó, một tâm thức thường tục.

Do sự việc này như thế, nên một chân lý tối hậu {Chân Đế} được thừa nhận, cùng với việc ngưng nghỉ của tất cả các diễn tượng về sự tồn tại nền tảng, ở nơi cũng có sự dừng lại hoàn toàn tất cả các diễn tượng về những trình hiện sai lạc, là những trình hiện về tồn tại tự tính ở nơi vốn không có {sự tồn tại tự tính này}. Do đó, trong khi chúng tôi khẳng định một bản chất cuối cùng, thì làm sao chúng tôi có thể bị buộc phải chấp nhận một bản chất tồn tại một cách nền tảng được? Tác phẩm *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói rằng:²

¹Trong một tâm nhận thức trực tiếp tính Không thì chỉ có thuộc tính là tính Không được thấy biết, nền móng mà trên đó tính Không được hiểu ra, không hề trình hiện. không có gì ngoài tính Không là đối tượng của cảm nhận này. Do đó, không có sự trình hiện của sắc như là nền móng và tính Không như là thuộc tính. Trí huệ tối cao này không hiểu hay cảm nhận quan hệ giữa nền móng và thuộc tính. Sopa. Vol5. Kindle Loc 5221-5224.

²BA413 PPs: 265.3-4, ở MMK: 15.2; P5260:43.1.6-7.

Bị dẫn dắt bởi sự hư hoại của vô minh, phàm phu cảm nhận các pháp trong một cách nào đó. Vì những thánh giả được giải thoát khỏi sự ngăn che của vô minh, lấy một bản chất vốn không được nhận thức theo cung cách {sai lạc} trên làm đối tượng. Chính bản chất này được thừa nhận là bản chất cuối cùng của các pháp đó.

Ngoài ra:¹ [650]

Đối phương: Việc thiếu vắng của sự sinh khởi tự tính, vốn là bản chất cuối cùng của các pháp, không phải là bất cứ điều gì. Do vậy, vì đây chỉ là một pháp huyễn, nên nó không có nền tảng. Do đó, nó không phải là bản chất cuối cùng của các pháp.

{Đây cũng là quan điểm của} một số người [Tây Tạng] không thừa nhận chân lý tối hậu, là sự loại trừ hoàn toàn các diễn tượng về những đối tượng của sự phủ nhận, ví dụ như hai bản ngã. Thay vì vậy họ cho rằng, vì đối tượng của một tâm thức vốn hiểu biết không sai lạc về cách thức các pháp tồn tại, nên điều tối hậu trình hiện tồn tại dưới sức mạnh của chính nó – như những pháp chẳng hạn màu xanh và vàng trình hiện trước một tâm thức thông thường. Xác quyết rằng nó tồn tại theo cách ấy chính là cái nhìn hiểu biết thâm diệu. Họ cũng khẳng định rằng có một lỗi sơ suất liên quan đến *chánh kiến để đánh giá các hiện tượng bên ngoài và bên trong* – những cơ sở liên quan đến việc chúng sinh bám chấp vào hai tự ngã – là thiếu vắng sự tồn tại tự tính.

Những xác quyết này đứng ngoài nội hàm của tất cả kinh điển, Tiểu Thừa và Đại Thừa. Họ chấp nhận là cần ngừng quan điểm về tự ngã, căn nguyên trói buộc mọi chúng sinh trong Luân hồi. Sau đó họ khẳng định rằng các người đừng dừng quan điểm về tự ngã qua việc hiểu ra rằng không có sự tồn tại tự tính trong những

¹BA414 P5260:43.1.8-43.2.1.

nền móng mà nó nắm bắt như là một tự ngã; mà đúng hơn là, các người hãy dừng nó qua việc hiểu biết một số hiện tượng khác không liên quan như là thật hữu. Điều này chẳng khác chi với viễn cảnh như sau: Giả sử không có rắn ở phía đông, nhưng ai đó nghĩ rằng có rắn và cảm thấy khiếp sợ. Các người *nói với* người đang đau khổ đó rằng: “Người không thể dừng ý niệm của người về việc có một con rắn bằng suy nghĩ: ‘Không hề có rắn ở phía đông đâu’. Mà đúng hơn người nên nghĩ rằng: ‘Có một cái cây ở phía tây’. Điều đó sẽ ngăn chặn ý niệm của người rằng có một con rắn và sẽ kết thúc nỗi đau khổ của người”.

Do vậy, các người vốn ước mong điều tốt đẹp cho bản thân thì nên tránh xa những tà kiến như thế. Các người nên thực hiện phương tiện để nhổ tận gốc cách thức mà vô minh nắm bắt các pháp, vô minh này là căn nguyên của tất cả những điều trói buộc các người và làm các người suy yếu trong Luân hồi. Về phương tiện này, những tác phẩm của người cha, thánh giả Long Thọ, và đứa con tinh thần của ngài là Thánh Thiên đã trình bày rõ ràng trong những tạng luận quảng đại xây dựng nên tri kiến thâm diệu và chắc chắn của những kinh điển liễu nghĩa và trình bày làm thế nào để ý nghĩa của những kinh điển này không thể bị diễn giải khác đi.¹ [651] Bằng cách nương tựa vào những tác phẩm này của Long Thọ và Thánh Thiên, hãy băng qua bờ bên kia của đại dương Luân hồi.

Để tránh sự lầm lạc khi tiếp cận quan điểm của Trung Quán, thì việc bác bỏ những ý niệm sai lầm về đối tượng của sự phủ định là điều cốt yếu nhất. Vì lý do đó, ta đã trình bày một giải thích mở rộng.

¹BA415 Trong “những tạng luận” của Trung Quán (དབུ་མ་རིགས་ཚོགས་) xem ghi chú 248 ở trên đến LRCM: 570.

Chương 17: Đối Tượng bị Phủ Định Thật Sự

(c) Cách thức hệ thống của chúng tôi nhận diện đối tượng của sự phủ định

- (1) Sự nhận diện thật sự của đối tượng bị phủ định
- (2) Khi nào để thêm vào các đặc tính cho các đối tượng khác của sự phủ định
- (3) Có nên thêm vào đặc tính "tối hậu" cho đối tượng bị phủ định

— ॐ —

(c) Cách thức hệ thống của chúng tôi nhận diện đối tượng của sự phủ định

Ở đây có 3 phần:

1. Sự nhận diện thật sự của đối tượng bị phủ định
2. Khi nào để thêm vào các đặc tính cho các đối tượng khác của sự phủ định
3. Có nên thêm vào đặc tính "tối hậu" cho đối tượng bị phủ định

(1) Sự nhận diện thật sự của đối tượng bị phủ định

Nói chung, đối với các đối tượng của sự phủ định, có những đối tượng bị phủ nhận bởi đạo pháp và có những đối tượng bị phủ nhận bởi lập luận. Với loại phủ nhận đầu, *Trung Biên Phân Biệt Luận* {*Madhyāntavibhāga-sāstra*} của Di-lặc nói rằng:¹

Có các giáo pháp về phiền não chướng {(tib. རྣམ་ཚང་པའི་སྐབ་པ)}

Và về sở tri chướng {(tib. ཤེས་བྱའི་སྐབ་པ)}

¹BA416 *Madhyānta-vibhāga* 2.17, Lindtner 1982: 85; P5522: 20.2.6-7.
322

Chúng tôi cho rằng tất cả những chướng ngại đều thuộc trong số trên,
Và khi chúng đã đi khỏi, người được giải thoát.

Như vậy, có phiền não chướng {các ngăn che do phiền não} và sở tri chướng {các ngăn che do nhận thức}¹. Những đối tượng của phủ định này tồn tại như là các đối tượng của tri kiến, vì, nếu chúng không tồn tại, thì tất cả chúng sinh sẽ thoát khỏi Luân hồi mà không cần gắng sức.

Đối với các đối tượng bị phủ nhận bởi lý lẽ, *Hồi Tránh Luận* của Long Thọ ghi:²

Có người nghĩ rằng một hóa thân
Của người phụ nữ là một phụ nữ.
Một hóa thân khác làm ngừng quan niệm sai này lại
Điều này là như thế.

Trong *Hồi Tránh Luận Thích*, ngài nói:³

Một phụ nữ hóa thân ra một số thân là sự trống rỗng về bản chất của trạng thái một người phụ nữ, nhưng một người khác nghĩ sai lầm rằng, "Đây là người phụ nữ một cách tối hậu". Vì vậy, dựa trên quan niệm sai đó, tham chấp phát sinh. Như Lai hoặc một Thanh Văn của Đức Như Lai thị hiện ra một hóa

¹Các trường phái Đại thừa có định nghĩa khác nhau về hai chướng ngại này. Trung Quán Y Tự Khởi cho rằng vô minh bám chấp vào các pháp như tồn tại thật sự hay tối hậu là sở tri chướng. Trong khi Trung Quán Cự Duyên cho rằng đó cũng chỉ là phiền não chướng, và chỉ có các tập khí để lại của các phiền não chướng là sở tri chướng. Đối với Cự Duyên phiền não chướng được định nghĩa là chướng ngại ngăn trở sự giải thoát và sở tri chướng {hay nhất thiết trí chướng} được định nghĩa là chướng ngại chủ yếu ngăn trở sự thành tựu nhất thiết trí. Sopa. Vol5. Kindle Loc 5324-5327, 5333-5335.

²BA417 W: 27; P5228:14.5.8. Cũng trong, Johnston và Kunst 1990: 59-60.

³BA418 , P5232: 60.4.1-4. Cũng trong, Johnston và Kunst 1990: 59-60.

thân khác, và do đó làm ngưng lại quan niệm sai lầm của người đó.

Tương tự, ngôn từ của ta, vốn trống rỗng giống như một hiện thân, làm ngưng lại bất kỳ sự nắm bắt rằng pháp bất kỳ tồn tại một cách tự tính. Tất cả các pháp, như người phụ nữ thị hiện, trống rỗng và không tồn tại một cách tự tính [652]

Vì thế, ngài nói về hai loại đối tượng để phủ định {1} các quan niệm sai lầm và ngài cũng xem {2} bản chất tự tính mà chúng nắm bắt, tạo nên hai loại đối tượng bị phủ định. Tuy nhiên, đối tượng chính của sự phủ định là điều thứ nhì {tức bản chất tự tính mà quan niệm sai lầm nắm bắt}. Vì, để ngăn chặn một thức không chính xác, trước tiên người phải bác bỏ đối tượng mà thức đó nắm bắt. Ví dụ, Sinh khởi phụ thuộc bác bỏ sự tồn tại nền tảng hay tự tính của người và hiện tượng {nhân ngã và pháp ngã}.

Đối tượng thứ nhì này của sự phủ định không thể là một trong những đối tượng của tri kiến bởi vì, nếu nó đã tồn tại, thì nó không thể bị bác bỏ. Tuy nhiên, có các gán đặt sai lạc thêm vào vốn nắm bắt nó như tồn tại, vì vậy người phải bác bỏ điều đó. Bác bỏ này *không giống* như việc phá hủy một cái ấm bằng một cái búa; mà đúng hơn, nó là một vấn đề của việc phát triển tri kiến chắc chắn vốn nhận biết sự không tồn tại như là không tồn tại. Khi người phát triển tri kiến chắc chắn rằng điều đó không tồn tại, thức sai lạc nắm bắt nó như là tồn tại sẽ ngưng lại.

Tương tự như vậy, sử dụng lý lẽ để xác lập một pháp nào đó không phải là một vấn đề của việc mới xác lập một pháp nào đó không tồn tại từ trước, như một hạt giống sinh khởi một cây giống. Mà đúng hơn, nó là sự phát triển của tri kiến chắc chắn nhận biết một hiện tượng như nó là. *Hồi Tránh Luận* của Long Thọ nói:¹

Xác lập sự phủ định

Về những gì vốn không tồn tại, ngay cả không cần ngôn từ, để làm gì?

¹BA419 W: 64; P5228:15.4.3.

Để trả lời điều đó, các ngôn từ "không tồn tại"
Tạo nên việc hiểu biết; chúng không loại trừ bất cứ điều gì.

Trong chú giải của mình, Long Thọ nói:¹

Nghi vấn: Nếu Ngài đang xác lập sự phủ định về một pháp nào đó vốn không tồn tại ngay cả khi không có ngôn từ, không nói bất cứ điều gì, thì ngôn từ của Ngài: "Tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính" được dùng để làm gì?

Đáp: Ngôn từ: "Tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính", không phải là nguyên nhân khiến cho các pháp thiếu vắng bản chất cố hữu; nhưng trong việc {thật sự} vắng mặt bản chất cố hữu, thì ngôn từ đó giúp cho {chúng ta} hiểu được rằng mọi thứ không có bản chất cố hữu.

Ví dụ, mặc dù Đề-bà-đạt-đa không ở trong nhà, nhưng ai đó nói: "Đề-bà-đạt-đa ở trong nhà". Một người nào khác, để chỉ ra rằng Đề-bà-đạt-đa là không có trong đó bèn nói: "Đề-bà-đạt-đa không có ở đó". [653] Những lời đó không là nguyên nhân khiến Đề-bà-đạt-đa không có trong nhà, nhưng đơn thuần chỉ ra rằng Đề-bà-đạt-đa không phải ở trong nhà. Tương tự như vậy, ngôn từ: "Các pháp đều thiếu vắng tự tính" không là nguyên nhân khiến các pháp thiếu vắng tự tính. Tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính, tựa như quái vật trong một ảo tưởng phù thủy. Tuy nhiên, các chúng sinh non dạ bị bối rối về sự vắng mặt nền tảng thật trong tất cả các pháp, nên chúng tôi làm cho họ hiểu rằng không có bản chất nội tại trong các pháp mà họ, vốn bối rối bởi vô minh, thật chất hóa {các pháp} như là có tự tính. Vì vậy, những gì người đã nói – rằng nếu không có bản chất nội tại, thì ngôn từ: "thiếu vắng tự tính", được dùng để làm gì bởi vì các pháp sẽ được xác lập như không có tự tính mà thậm chí không cần bất kỳ ngôn từ nào, *không cần nói điều gì – thì không hợp lý.*

¹BA420 Wv, P5232:63.4.8-63.5.7. Cũng trong, Johnston và Kunst 1990:132.

Người nên hiểu điều này phù hợp với tuyên bố rất rõ ràng trên. Một số cho rằng việc tiến hành các phân tích luận lý mở rộng cần thiết cho các bác bỏ và chứng minh chỉ là để tạo lắt léo các lời lẽ thường tục, vì tất cả các hiện tượng đều thiếu vắng hoàn toàn phản bác và chứng minh, trong đó, nếu một điều gì đó tồn tại, thì nó không thể bị bác bỏ, và, nếu nó không tồn tại, thì nó không cần phải bị bác bỏ. Đây là một tập hợp vô nghĩa của những mâu thuẫn, không chỉ ra được sự thấy biết chung về cách thức lý lẽ xác lập và phủ nhận các pháp mà cũng không chỉ ra sự thấy biết chung về con đường xác lập và phủ nhận các pháp như thế nào. Vì người cho rằng sự phản bác và chứng minh không nên được thực hiện, trong khi tự chính các người lại đang bác bỏ việc sử dụng của đối phương của mình¹ về phân tích có liên quan đến việc bác bỏ và chứng minh, bằng cách trích dẫn như là lý do của người: "Nếu một pháp nào đó tồn tại, thì nó không thể bị bác bỏ, và nếu nó không tồn tại, thì nó không cần phải bị bác bỏ". Hơn nữa, lý do đã tuyên thuyết của người không là một sự bác bỏ thích hợp lên một đối phương vốn là người cho rằng thật là cần thiết để tiến hành sự bác bỏ và chứng minh bởi vì theo người, nếu một điều gì đó tồn tại, thì nó không thể bị bác bỏ, và nếu nó không tồn tại, thì nó không cần bị bác bỏ.

Chúng tôi thực hiện các bác bỏ với lập luận tuyệt vời nhằm ngăn chặn những quan niệm sai lầm và không chính xác; chứng minh bằng lý luận là một kỹ năng cho việc phát triển tri kiến chắc chắn và chính xác. [654] Vì vậy, những người muốn ngăn chặn các thấy biết không chính xác khác nhau và phát triển các sự tinh thức

¹Tự bản thân mệnh đề: "Một số cho rằng việc tiến hành các phân tích luận lý mở rộng cần thiết cho các bác bỏ và chứng minh chỉ là để tạo lắt léo các lời lẽ thường tục, vì tất cả các hiện tượng đều thiếu vắng hoàn toàn phản bác và chứng minh, trong đó, nếu một điều gì đó tồn tại, thì nó không thể bị bác bỏ, và, nếu nó không tồn tại, thì nó không cần phải bị bác bỏ" đã được dùng làm một bác bỏ lập luận của chính mệnh đề này (tại sao phải lên tiếng bác bỏ luận điểm Trung Quán khi đã cho rằng nó không cần thiết để lên tiếng?) nên nó tự mâu thuẫn.

chính xác khác nhau nên theo đuổi các tạng luận bởi các tác giả như Long Thọ và nên phát triển các tâm thức có tri kiến chính xác và chắc chắn về việc bác bỏ và chứng minh.

Vấn: Nếu như ngài nói, phản bác bằng phương tiện lập luận được thực hiện để phát triển kiến thức chính xác và chắc chắn bằng cách xóa bỏ các quá trình nhận thức không chính xác, thì lý luận sẽ hủy bỏ một đối tượng được nắm bắt bởi một loại nhất định của tâm thức. Tâm đó là gì?

Đáp: Nói chung, có vô lượng các thức định danh nắm bắt đối tượng của sự phủ định; tuy nhiên, người nên cẩn thận nhận diện thức định danh không chính xác vốn là gốc rễ của tất cả các sai lạc và khiếm khuyết và người nên nhổ tận gốc đối tượng tham chiếu của nó. Vì, nếu điều đó bị ngừng lại, thì tất cả lỗi lầm và khiếm khuyết sẽ được ngưng lại.

Hơn nữa, các phương thuốc chữa được đề ra trong kinh điển cho các phiền não khác, chẳng hạn như tham chấp, trị được một phần của các phiền não; trong khi các phương thuốc được đề ra cho vô minh thì chữa trị được tất cả phiền não. Vì vậy, vô minh là cơ sở của tất cả các sai lạc và khiếm khuyết. *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng nói:¹

Giáo pháp của chư Phật trong các bộ kinh điển và v.v... được dựa trên Nhị Đế.

Trong chín loại các kinh luận này tuyên thuyết một cách đúng đắn các phương thuốc trị to tát vốn tùy duyên ứng xử thế gian
Trong đó, có phương thuốc được nói là để loại bỏ tham chấp thì không dập tắt được thù địch,
Có phương thuốc được cho là để loại bỏ sự thù địch thì không dập tắt được tham chấp,

¹BA421 P5260:91.5.3-6. Trong đoạn này bằng Phạn ngữ, không có trong La Valine Poussin's edition of the *Prasanna-padS*, xem Wayman 1978: 465 n. 201.

Và khi phương thuốc được cho là dập tắt ngã mạn và v.v... thì không khắc phục những ô nhiễm khác. Vì vậy chúng thật không đem hiệu quả to tát, và những kinh văn không mang ý nghĩa quảng đại. Những lời dạy nào nói là để dập tắt ảo tưởng sẽ vượt qua tất cả phiền não; Đấng Chiến Thắng đã thuyết rằng tất cả các phiền não đều dựa trên ảo tưởng.

Ảo tưởng giống như điều chi? Đó là vô minh, trong bối cảnh này là một nhận biết vốn gán đặt thêm tự tính một cách sai lầm; nó nắm bắt các hiện tượng bên trong và bên ngoài như là đang tồn tại bằng tự tính riêng của chúng. [655] *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:¹

Người ta nói rằng một ai đó trở nên tham chấp vào các sự vật bởi năng lực của một việc hiểu lầm phiền não, một thức vốn gán đặt thêm một nền tảng của sự vật, và rằng một người ngưng Luân hồi qua việc ngưng hoàn toàn các pháp vốn đóng vai trò như là hạt giống cho tiến trình của Luân hồi. Để chỉ ra điều này, *Tứ Bách Kệ Tụng* cho biết:

Hạt giống của tồn tại thế gian là một thức;
Các đối tượng là phạm vi nó hoạt dụng.
Khi người thấy các đối tượng thiếu tự ngã,
Người đã phủ nhận hạt giống của tồn tại thế gian

Do đó, Thánh Thiên cho rằng bằng cách nhìn thấy các đối tượng là thiếu vắng bản chất cố hữu, người hoàn toàn ngăn chặn hạt giống của Luân hồi, ý thức gây ra tham chấp. Điều này ngưng Luân hồi cho các Thanh Văn, Bích Chi Phật và Bồ-tát đã đạt đến trì nhẫn đối với giáo pháp về vô sinh.

¹BA422 Cốt dẫn Cs 14.25, P5266: 270.5.7-271.1.3.
328

Điều này cũng được gọi là một quan niệm về sự thật hữu. Thánh Thiên trong *Tứ Bách Kệ Tụng* nói:

Cũng như xúc giác tràn ngập khắp thân ta,
Ảo tưởng bao trùm trong tất cả phiền não.
Cho nên, qua cách tiêu diệt đi ảo tưởng
Người sẽ dẹp tan tất cả mọi ưu phiền.

Bình luận về câu kệ này, Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* dạy:¹

Bởi vì sự nhầm lẫn đem đến từ ý nghĩ rằng các pháp thật sự tồn tại như chúng trình hiện, nên ảo tưởng hoạt hóa gán đặt thêm một bản chất của sự thật hữu lên các pháp.

Nghi vấn: Như Ngài nói, nếu vô minh là gốc rễ của Luân hồi, thì sẽ là không chính xác khi Nguyệt Xứng giải thích trong *Nhập Trung Luận* và *Minh Cú Luận* rằng quan điểm về các hoại uẩn như là "Ta" và "của ta" là gốc rễ của Luân hồi. Vì, không thể có hai nguyên nhân chính yếu cho Luân hồi.

Đáp: Trong phần cho người có khả năng trung bình, ta đã giải thích những gì các bậc thầy khác nói về làm thế nào để khẳng định vô minh và quan điểm về các hoại uẩn.² Vì vậy, ở đây ta sẽ giải thích các khẳng định của đại sư Nguyệt Xứng. Các nhà Trung Quán khác xem xét quan niệm các pháp thật hữu là một sự ngăn che nhận thức; ngài khẳng định rằng quan niệm như vậy là vô minh và, hơn thế nữa, ngài khẳng định rằng nó là vô minh phiền não.

¹BA423 Cốt dẫn Cs: 6.10, P5266:220.1.5-6.

²BA424 Cf. LRCM: 235 (*Great Treatise* 2000: 300-01). Chỗ Tsongkhapa cho một sự giải thích Duy Thức về vô minh như là phân biệt và chấp trước quan điểm về các hoại uẩn.

Vì, như trích dẫn ở trên,¹ *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* giải thích rằng quan niệm về sự thật hữu là phiền não. [656] Ngoài ra, *Nhập Trung Luận Thích* của ngài nói:²

Bởi vì điều này là nguyên nhân khiến chúng sinh bị nhầm lẫn trong quan điểm của họ về trạng thái thực tế của sự vật, nên nó là ảo tưởng; sự vô minh nhầm lẫn gán đặt thêm lên các pháp một nền tảng mà chúng vốn không có. Nó được cấu thành để ngăn chặn cảm nhận về bản chất của chúng. Nó là kẻ ngăn che.

Ngoài ra:³

Vì vậy, Tục Đế được chấp nhận thông qua áp lực của vô minh phiền não vốn được bao gồm trong các yếu tố của Luân hồi {tức Thập Nhị Nhân Duyên}.

Cho nên, bởi vì ngài giải thích rằng đó là yếu tố đầu tiên trong số mười hai yếu tố của Sinh khởi phụ thuộc, nên nó là một phiền não và không phải là một sự ngăn che nhận thức. Sự ngăn che nhận thức là gì? Điều này sẽ được giải thích bên dưới.⁴

Vì vậy, ngài giải thích rằng vô minh vốn là yếu tố đầu tiên trong số mười hai yếu tố là gốc rễ của Luân hồi, và trong đó, ngài cũng giải thích rằng quan điểm về các hoại uẩn là gốc rễ của Luân hồi. Vì vô minh là thể loại tổng quát và quan điểm về các hoại uẩn là một trường hợp cụ thể, nên không có mâu thuẫn.

Vô minh là đối nghịch của tri kiến, và điều này không nói đến tri kiến bất kỳ nào, mà nói đến trí huệ hiểu biết thực tại vốn là vô

¹BA425 LRCM: 655 ở Cs: 14.25.

²BA426 MAVbh ở MAV: 6.28, La Vallee Poussin 1970b: 107.5-8; P5263:123.5.8-124.1.1.

³BA427 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 107.17-19; P5263:124.1.3-4.

⁴BA428 LRCM: 766-767. Về Thập Nhị Nhân Duyên, xem LRCM: 249-257 {*Great Treatise* 2000:315-25)..

ngã. Ngược lại của điều đó {trí huệ hiểu biết thực tại vốn là vô ngã} không thể chỉ đơn giản là sự không tồn tại của trí huệ đó; cũng không thể chỉ đơn giản là một điều gì khác với trí huệ đó; do vậy, điều ngược lại đó chính là một khái niệm vốn tương đương với sự trái ngược của trí huệ đó. Đây là sự gán đặt thêm về tự ngã. Có hai loại: sự gán đặt thêm về một tự ngã khách quan {pháp ngã} và sự gán đặt thêm về một tự ngã cá nhân {nhân ngã}. Do đó, cả hai quan niệm về một tự ngã cá nhân và quan niệm về một tự ngã khách quan là vô minh. Vì vậy, khi ngài chỉ ra rằng quan điểm về các hoại uẩn là gốc rễ của tất cả các phiền não khác, thì điều này không có nghĩa rằng vô minh không phải là gốc rễ {của phiền não}¹.

Ngoài ra, [*Bảo Hành Vương Chính Luận* của] Long Thọ nói:² "Chừng nào người còn mang nhận thức về các uẩn, người sẽ cứu mang chúng như là "cái Ta". Điều này có nghĩa vô minh vốn là sự nhầm lẫn về một tự ngã khách quan là nguyên nhân cho sự nhầm lẫn về một tự ngã cá nhân. [657] Vì điều này đặt các bộ phận nội bộ của vô minh trong mối quan hệ nhân-quả, nên nó không mâu thuẫn với giáo huấn rằng quan điểm về các hoại uẩn là gốc rễ của tất cả các phiền não nào khác với vô minh.

Nếu người không hiểu cách giải thích này theo những gì đại sư Nguyệt Xứng đã chú tâm, thì rất khó để xóa tan ấn tượng sai lầm rằng ngài mâu thuẫn với chính mình bằng cách giải thích gốc rễ của Luân hồi theo hai cách khác nhau.

Hộ pháp Long Thọ cũng chấp nhận hệ thống này về việc nhận diện vô minh. Vì *Thất Thập Không Tính Luận* của ngài viết:³

Phật đã dạy: quan niệm thật hữu
Về các pháp hoạt hóa vốn khởi sinh
Từ bởi các nhân duyên gọi là vô minh

¹Ở đây như ngài Tsongkhapa đã nói qua một ý rõ ràng là việc chấp vào các hoại uẩn chính là chấp vào nhân ngã tức một tướng hợp đặc biệt của vô minh chấp ngã nói chung.

²BA429 Ra: 35b, cited at LRCM: 577.

³BA430 *sūnyatā-saptati* 64-65; Lindtner, 1982: 62-65; P5227: 14.2.2-4.

Và từ vô minh này, phát khởi nên Thập Nhị Nhân Duyên.¹

Qua thấu suốt thực tại, người hiểu biết
Các pháp là Không, nên vô minh không khởi.
Đây chính là sự chấm dứt của vô minh.
Do điều này, Thập Nhị Nhân Duyên dứt.

Ngoài ra, chương hai mươi sáu trong *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài nói rằng:²

Một khi vô minh bị dừng lại,
Hành sự hữu vi không phát sinh
Điều đó khiến ngừng hẳn vô minh
Là hiểu biết và thien về thực tại.

Bằng cách chặn đứng điều này và các yếu tố Duyên sinh đứng trước.
Điều này và những yếu tố đến sau sẽ không phát sinh.
Bằng cách này người hoàn toàn ngăn chặn
Toàn thể khối lượng của khổ đau.

Điều này và các đoạn khác vừa trích dẫn tương thích và phù hợp với nhau rất hoàn mỹ với các dòng trong *Bảo Hành Vương Chính Luận* của Long Thọ, "Chừng nào người còn nhận thức về các uẩn...",³ vốn nói rằng gốc rễ của Luân hồi là quan niệm về các uẩn như tồn tại tự tính.

¹Đoạn này thuộc kệ số 64 trong *Thất Thập Không Tính Luận*. Trong bản dịch Anh ngữ đã dùng câu không nêu rõ ý của tổ Long Thọ, chúng tôi đã đối chiếu lại với bản dịch của Komito và đưa ra lời dịch trong sáng hơn như trên. *Nāgārjuna's "Seventy Stanzas"*. David Ross Komito. Snow Lion. 1987

²BA431 MMK: 26.11-12, de Jong 1977: 41; P5224: 10.3.5-6.

³BA432 Trích ở LRCM: 577, 656.

Thánh giả Thánh Thiên cũng khẳng định điều này, như được chỉ rõ bằng các đoạn văn được trích dẫn trước đây: "Cũng như xúc giác tràn ngập khắp thân ta ..." và: "Gốc rễ của Luân hồi là một thức..."¹

Khi đại sư Long Thọ bác bỏ đôi tượng của phép phủ định trong *Căn Bản Trung Luận*, ngài cung cấp tất cả các luận điểm phong phú của mình để bác bỏ một tự tính – một sự thật chất hóa của ảo tưởng về các pháp như là tồn tại tự tính – và để chỉ ra rằng các pháp thiếu vắng tính nền tảng. Vì vậy, Long Thọ đưa ra một loạt các luận điểm rộng rãi chỉ nhằm mục tiêu xóa bỏ cách mà vô minh nắm bắt các pháp. Tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận Thích* của Phật Hộ nói rằng:²

Mục đích của giáo thuyết Sinh khởi phụ thuộc là gì? [658] Đại sư Long Thọ, với chính bản chất từ bi của ngài, đã thấy chúng sinh đang bị vây bủa bởi những đau khổ khác nhau và đảm nhận nhiệm vụ giáo thuyết về thực tại của sự vật như nó là, để cho họ có thể được giải thoát. Vì thế, ngài bắt đầu việc truyền giảng thuyết Sinh khởi phụ thuộc. Vì thuyết đó nói:

Thấy điều không thật, người bị trói buộc;
Thấy sự thật, người được giải thoát.

Thế nào là thực tại của sự vật như nó là? Đó là sự vắng mặt của tính nền tảng. Người không có kỹ năng với con mắt của trí thông minh bị che khuất bởi bóng tối của ảo tưởng mang nhận thức về một tính nền tảng trong các pháp và sau đó tạo ra tham chấp hay thù địch về các pháp. Khi sự chiếu sáng của trí kiến về Sinh khởi phụ thuộc xóa tan bóng tối của ảo tưởng và mắt trí tuệ nhìn ra sự vắng mặt của tính nền tảng trong các pháp, thì không có nền tảng nào cho các phiền não khác, và tham chấp hay thù địch không phát triển.

¹BA433 Trích ở LRCM: 655. Ở đây ngôn từ của phần trích thứ nhì có khác biệt.

²BA434 Bpālita, P5242: 73.5.6-74.1.2.

Ngoài ra, trong sự chuyển ý sang chương hai mươi sáu, cùng một bản luận nói:¹

Vấn: Ngài đã giải thích nhập môn vào Chân Đế thông qua các kinh luận Đại thừa. Bây giờ xin hãy giải thích nhập môn vào Chân Đế thông qua các văn bản của các Thanh Văn.

Đáp: [*Căn Bản Trung Luận*] nói, "Bởi che chướng vô minh, nên Luân hồi tái diễn... "

Và trong sự chuyển ý sang chương hai mươi bảy, Phật Hộ nói:²

Vấn: Bây giờ hãy minh họa sự vắng mặt của các quan điểm sai lầm bằng cách sử dụng kinh điển phù hợp với Thanh Văn thừa.

Đáp: [*Căn Bản Trung Luận*] nói, "Trong quá khứ, tôi phát khởi ..."

Các tuyên thuyết này cho thấy rõ ràng rằng đại sư Phật Hộ cũng khẳng định rằng vô minh vốn là yếu tố đầu tiên trong số mười hai nhân duyên là sự gán đặt thêm bản chất tự tính lên các pháp và ngay cả các Thanh Văn và Bích Chi Phật cũng biết được về sự vô ngã của các đối tượng. [659] Vì vậy, người nên hiểu rằng bằng chứng hùng hồn để chỉ rõ các Thanh Văn và Bích Chi Phật đều thấu hiểu các đối tượng thiếu vắng tự tính là sự thật rằng quan niệm về một ngã khách quan được coi như là vô minh, vốn là một trong mười hai yếu tố Duyên khởi.

Thánh Thiên trong *Tứ Bách Kệ Tụng* nói rằng:³ "Sự định danh thấy biết và người bị trói buộc, điều đó nên bị ngưng lại ở đây". Ngay cả sự định danh được đề cập trong tuyên thuyết đó không

¹BA435 Bpālita ở MMK: 26.1, P5242: 126.5.6-7.

²BA436 Bpālita ở MMK: 27.1, P5242: 127.3.3-4.

³BA437 CS: 26.23cd, Lang 1986: 150; P5246:140.2.3.

nói đến bất kỳ các thức định danh nào, mà đúng hơn là nói đến các thức định danh vốn gán đặt thêm sự tồn tại nền tảng lên các pháp. Vì, nhận xét về đoạn văn đó, Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* cho biết:¹ "Một thức định danh gán đặt thêm một ý nghĩa không chính xác về sự hiện hữu nội tại". Hơn nữa, ngài khẳng định rằng nó là vô minh phiền não. Do đó, trong khi có những người cho rằng lý lẽ đó bác bỏ đối tượng của từng thức định danh {cụ thể} vốn nghĩ rằng: "Điều này là thể này và thể kia", họ đã không thực hiện sự thẩm tra đầy đủ nào về vấn đề này. Nếu điều đó khác đi, thì, vì với phàm phu, ý nghĩa về thực tại là ẩn kín, họ sẽ không có cách nào nắm bắt được ý nghĩa của tánh Không với một thức phi định danh. Ngoài ra, nếu các đối tượng của mỗi thức định danh đều mâu thuẫn bởi lập luận, thì ngay cả các đối tượng của kiến thức xác thực sẽ như là bản chất cố hữu được gán đặt thêm bởi một thức sai lạc, nhầm lẫn. Điều này sẽ hàm ý rằng không có chính kiến dẫn đến trạng thái Niết-bàn, qua đó sẽ là vô nghĩa để tiến hành bất kỳ nghiên cứu hoặc quán chiếu nào trên các văn bản Trung Quán. Vì Thánh Thiên trong *Tứ Bách Kệ Tụng* nói:²

Thấy điều gì không phải là tính Không như thể nó là tính Không,
Một số người nói: "Tôi sẽ đạt được Niết-bàn", nhưng họ sẽ không.
Như Lai thuyết người không đạt đến Niết-bàn thông qua các tà kiến.

Chỉ căn cứ vào điều này [tự tính], tức là đối tượng hàm chỉ của cách thức mà vô minh nắm bắt các pháp như được giải thích ở trên, các trường phái Bản Chất Luận Phật giáo và phi Phật giáo thật chất hóa nhiều sự việc khác nhau. Khi người phủ nhận hàm chỉ của tiến trình nhận thức của vô minh, thì người hoàn toàn ngăn chặn tất cả các sự thật chất hóa bị dẫn dắt bởi giáo điều này, như

¹BA438 Cốt dẫn Cs: 26.23cd; P5266: 279.1.3.

²BA439 Cs: 8.7, Lang 1986: 80; P5246:136.2.4-5.

thể người cắt một cây từ gốc của nó. [660] Vì vậy, những người có thiện căn của trí huệ nên hiểu rằng đối tượng hàm chỉ của vô minh bảm sinh {vô minh câu sinh} là đối tượng cơ bản của phép phủ định và không nên hiến thân mình chỉ đơn thuần để bác bỏ các lập kiến phóng tưởng vốn chỉ được quy gán bởi những người ủng hộ các giáo điều triết học.

Việc bác bỏ đối tượng của sự phủ định theo cách này không phải là một sự theo đuổi nhân rồi. Các người nhìn thấy chúng sinh đang bị trói buộc trong Luân hồi bởi một thức định danh sai lạc vốn có đối tượng của sự phủ định như là đối tượng của nó và sau đó các người bác bỏ đối tượng đó của nó. Điều gì kết chặt tất cả chúng sinh trong Luân hồi là vô minh bảm sinh; còn vô minh tiếp thu được từ bên ngoài thì tồn tại chỉ trong số những người ủng hộ các giáo điều triết học, vì vậy nó không thể là gốc rễ của Luân hồi. Thật vô cùng quan trọng để đạt được kiến thức cụ thể và chắc chắn về điểm này.

Do đó, thức định danh sai lạc tối hậu vốn lưu giữ đối tượng của sự phủ định là vô minh bảm sinh là yếu tố đầu tiên trong số mười hai yếu tố Sinh khởi phụ thuộc. Các đối tượng đạt được của sự phủ định chỉ đơn thuần là các chồng lấp thêm dựa trên điều này. Vì vậy, nó không hề là trường hợp mà lý luận phủ nhận tất cả các tiến trình nhận thức mà thông qua đó, các thức phi định danh – ví dụ, các thức thụ cảm – nắm bắt các pháp. Do đó, chỉ các ý thức định danh là có các tiến trình nhận thức vốn bị phủ định bởi lý luận; cụ thể hơn, lý luận bác bỏ các tiến trình nhận thức về hai quan niệm của tự ngã¹ và các tiến trình nhận thức về các thức định danh ấy vốn gán đặt thêm các thuộc tính xa hơn nữa lên các đối tượng đã được quy gán bởi hai quan niệm về tự ngã đó. Điều đó không phải là lập luận bác bỏ các tiến trình nhận thức của tất cả các định danh của bất kỳ loại nào.

Vấn: Làm thế nào để vô minh chồng lấp thêm bản chất cố hữu?

¹Tức nhân vô ngã và pháp vô ngã.

Đáp: Nói chung, trong các tác phẩm của Nguyệt Xứng có xuất hiện nhiều lối dùng ngôn từ thường tục như "bản chất" hay "nền tảng" liên quan đến các đối tượng vốn chỉ tồn tại một cách thường tục. Tuy nhiên, ở đây trong trường hợp của sự thật chất hóa bởi vô minh, trong mối quan hệ đến các đối tượng vốn là những cá nhân {con người}¹ hoặc các hiện tượng khác, có một quan niệm rằng các pháp đó có trạng thái bản thể – là một cách thức của việc tồn tại – trong và của chính chúng, mà không được thừa nhận thông qua năng lực của một sự nhận biết. Vì vậy, đối tượng hàm chỉ, vốn được nắm bắt bởi quan niệm vô minh đó, tức trạng thái bản thể độc lập của các pháp đó, thì được nhận diện như là một "tự ngã" hay "bản chất cố hữu" giả định. [661] Vì Thánh Thiên trong *Tứ Bách Kệ Tụng* nói:²

Tất cả điều này đều không có sức mạnh riêng của mình;
Vì vậy không có tự ngã.

Chú giải về điều này, Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* nói:³

Chính là điều vốn tồn tại một cách nền tảng, tự tính, tự tồn, và không phụ thuộc vào một điều khác ...

Vì vậy, ngài nói rằng đó là các từ đồng nghĩa. "Không phụ thuộc vào một *điều khác*" không có nghĩa là không phụ thuộc vào các nhân và duyên. Thay vào đó, "*điều khác*" đề cập đến một chủ thể, tức là, một *thức thường tục*, và một điều nào đó được nói là không phụ thuộc vào một *điều khác* do không được thừa nhận thông qua năng lực của *thức thường tục* đó. Vì vậy, "tự tồn" đề cập đến bản

¹Trong chương này, thuật ngữ "con người" là để chỉ số nhiều từ bản Anh ngữ "persons" để phân biệt với chữ "cá nhân" (eng. person (n) / personal (adj)) thay vì dùng "các cá nhân" cho chữ "persons". Tuy nhiên từ "con người" hay "cá nhân" chỉ đến các chúng sinh hay một chúng sinh trong dòng luân hồi của mình.

²BA440 Cś: 14.23cd, Lang 1986: 134; P5246: 139.2.7-8.

³BA441 Cśt: P5266: 270.3.6-7.

chất của một đối tượng vốn có trạng thái bản thể đơn nhất hoặc vốn có kiểu cách của sinh thể tự chính nó. Chỉ điều này được gọi là "sự nền tảng" hay "bản chất cố hữu". Lấy ví dụ, trường hợp của một con rắn tương tượng do nhầm lẫn gán cho từ một sợi dây thừng. Nếu chúng ta để sang một bên cách thức nào nó bị gán từ tầm nhìn vốn nắm bắt một con rắn và cố gắng phân tích điều gì mà con rắn tương tự với bản chất riêng của nó, vì một con rắn hoàn toàn không có mặt trong đối tượng đó {vì nó thật ra là sợi dây thừng}, nên các tính năng của nó không thể được phân tích. Điều đó tương tự như đối với các hiện tượng này. Giả sử rằng chúng ta bỏ qua một bên sự phân tích làm thế nào chúng trình hiện – tức là, làm thế nào chúng trình hiện trước một sự nhận biết thường tục – và phân tích bản thân các đối tượng, bằng cách hỏi rằng: "Cách thức của những hiện tượng này là gì?" Chúng ta tìm thấy rằng chúng không được xác lập trong bất kỳ cách nào. Vô minh không nắm bắt các pháp theo cách này, nó nắm bắt mỗi hiện tượng như là việc có một kiểu cách về trạng thái mà nó có thể được hiểu biết *trong* và *của* tự chính nó, mà không được thừa nhận thông qua năng lực của một thức thường tục. *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:¹

Thật không có gì để nghi ngờ, những gì chỉ tồn tại thông qua sự hiện diện của tư tưởng định danh, và không tồn tại mà không có tư tưởng định danh, thì dứt khoát không tồn tại một cách nền tảng – như trong trường hợp của một con rắn vốn được quy gán từ một cuộn dây thừng.

Vì vậy Nguyệt Xứng nêu cách thức các pháp không tồn tại một cách nền tảng. Do đó, những gì tồn tại khách quan trong mối liên hệ đến nền tảng riêng của chính nó mà không được thừa nhận qua năng lực của một tâm chủ quan thì được gọi là "tự ngã" hoặc "bản chất cố hữu". [662] Sự vắng mặt của đặc tính này trong cá nhân được gọi là nhân vô ngã; sự vắng mặt của nó trong những hiện

¹BA442 Ibid., P5266: 229.5.5-6.

tượng như mắt, tai và v.v... được gọi là pháp vô ngã. Do đó, người ta có thể ngầm hiểu rằng các quan niệm về bản chất cố hữu đó như hiện diện trong con người và các đối tượng là các quan niệm về hai tự ngã. Như Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* nói:¹

"Tự ngã" là một nền tảng của các pháp vốn không phụ thuộc vào sự vật khác; đó là một bản chất cố hữu. Sự không tồn tại của điều đó là vô ngã. Do sự phân chia thành các đối tượng và con người, nó được hiểu là có hai lớp: một "pháp vô ngã" và một "nhân vô ngã".

Nghi vấn: Quan niệm về con người như là tồn tại bằng tự tính của họ không thể là một quan niệm về tự ngã cá nhân. Vì nếu nó là, thì thậm chí việc quan sát những người khác với bản thân một người và việc mang ý tưởng về họ như tồn tại bằng tự tính riêng của họ sẽ là một quan niệm về tự ngã cá nhân. Nếu Ngài thừa nhận điều này, thì, trong khi nó phải là một quan điểm về các hoại uẩn, nó *không thể* là một quan điểm về các hoại uẩn trong phạm vi nó không phải là một quan niệm vốn nghi: "Tôi".

Đáp: Như đã giải thích trước đó, Nguyệt Xứng nói rằng một tự tính trong con người là một tự ngã của con người, vì vậy người ta phải chấp nhận rằng một quan niệm về cá nhân như tồn tại một cách tự tính là một quan niệm về một tự ngã của con người. Tuy nhiên, một quan niệm về một tự ngã của con người không nhất thiết phải là một quan điểm về các hoại uẩn.

Cần gì để có một quan niệm về tự ngã vốn là một quan điểm về các hoại uẩn? Trong trường hợp quan niệm về tự ngã vốn là một quan điểm đạt đến từ các hoại uẩn, thì không có quy tắc nhất định, vì có nhiều {bộ phái} – bao gồm cả một vài trong số các trường phái Chánh Lượng Bộ² {skt. Saṃmitīya} – như là một kết quả

¹BA443 Ibid., P5266: 256.1.7-256.2.1.

²Chánh Lượng bộ là phân nhánh của Độc Tử bộ (skt. vātsī-putrīya) và là một trong 18 bộ phái đầu tiên của các trường phái Phật giáo chủ trương cá nhân có mang theo các uẩn thường hằng.

của triết lý của mình, nắm bắt một tự ngã khi họ quan sát các uẩn. Tuy nhiên, trong trường hợp các quan điểm bám sinh về các hoại uẩn, Nguyệt Xứng trong *Nhập Trung Luận* bác bỏ rằng các uẩn là đối tượng được quan sát và *Nhập Trung Luận Thích* của ngài nói là tự ngã bị quy gán phụ thuộc là đối tượng được quan sát.¹ Do đó, một quan điểm bám sinh về các hoại uẩn không lấy các uẩn như là đối tượng quan sát của nó, mà đúng hơn là quan sát cá nhân đơn thuần. Hơn nữa, phải là một cá nhân làm cơ sở cho sự phát khởi của tư tưởng "Tôi". Do đó, một cá nhân của một dòng liên tục các uẩn tinh thần và thể chất không phải là đối tượng của sự quan sát. [663]

Đối với việc làm thế nào mà đối tượng của sự quan sát được nắm bắt, Nguyệt Xứng trong *Nhập Trung Luận Thích* nói:²

Liên quan đến điều đó, một quan điểm về các hoại uẩn hoạt động trong các tư tưởng về "tôi" và "của tôi".

Vì vậy, thật không chỉ đơn giản là một quan niệm về sự hiện hữu nội tại, tức là, sự tồn tại bằng tự tính; mà nó phải là một sự định danh tư duy về "tôi". *Nhập Trung Luận Thích* cũng nói rằng:³

Chỉ cần quan điểm về các hoại uẩn được loại bỏ, và nó được loại bỏ do hiểu biết về vô ngã của tự ngã.

Vì vậy Nguyệt Xứng nói rằng người loại bỏ quan điểm về các hoại uẩn bằng cách hiểu biết vô ngã – tức sự tồn tại phi tự tính – của tự ngã vốn là đối tượng của sự quan sát của nó, theo cách đó trái ngược với cách mà nó được nắm bắt bởi quan điểm về các hoại uẩn. Do đó, quan điểm về các hoại uẩn phải nắm bắt sự việc ngược lại với trí huệ ấy vốn hiểu biết vô ngã. Hơn nữa, vì một quan điểm về các hoại uẩn là một quan niệm về cá nhân như là

¹BA444 MAV, P5262: 104.1.3 và MAVbh, P5263:141.2.7.

²BA445 MAVbh ở MAV: 6.120, P5263: 141.2.3.

³BA446 Ibid., P5263: 141.2.7-8.

tồn tại nền tảng, nên đó là một quan niệm về một "cái tôi" tồn tại bằng tự tính của nó.

Sử dụng điều này như là một ví dụ, người sẽ có thể hiểu quan điểm về các hoại uẩn vốn là một quan niệm về "của tôi" {ngã sở}. Ngay cả khi chúng không áp ụ "tôi" hoặc "của tôi", thì các quan niệm về cá nhân như sự tồn tại thật chất vẫn là các trường hợp của vô minh vốn nhầm lẫn một tự ngã về con người, vì vậy không đúng rằng chúng không là các phiền não.

Như trong đoạn văn vừa trích dẫn, "tự ngã" đề cập đến {1} sự tồn tại nền tảng hay tự tính đơn thuần và cũng đề cập đến {2} đối tượng của một nhận thức vốn đơn giản nghĩ, "tôi". Trong hai điều này, điều đầu tiên là đối tượng bị phủ nhận bởi lý lẽ, trong khi điều sau được chấp nhận một cách thường tục, do đó, nó không bị bác bỏ. Cho nên, đoạn này chỉ ra rằng người không bác bỏ đối tượng được quan sát bởi quan điểm bẩm sinh {câu sinh} về các hoại uẩn. Tuy nhiên, cách thức mà khía cạnh của nó được nắm bắt như là một "cái ta" tồn tại một cách nền tảng, vì vậy thật *không phải là người không bác bỏ* cách nắm bắt đó. Ví dụ, người không bác bỏ âm thanh vốn là đối tượng được quan sát bởi một quan niệm rằng âm thanh là thường hằng, nhưng người có bác bỏ *âm thanh thường hằng* vốn là đối tượng hàm chỉ của quan điểm đó. Điều đó không là một mâu thuẫn; trường hợp này tương tự.

Người cha thánh giả Long Thọ, đưa con tinh thần của ngài là Thánh Thiên, và hai đại sư [Phật Hộ và Nguyệt Xứng] dẫn nhập các phủ định của họ bằng việc nói rằng: "Nếu mọi thứ tồn tại một cách tự tính", "Nếu các pháp tồn tại một cách nền tảng", "Nếu mọi thứ tồn tại bằng tự tính của chính nó", và "Nếu mọi thứ tồn tại một cách thật chất". Người nên hiểu rằng tính chất "bản chất tự tính" và v.v... được đề cập trong các văn bản ấy là như đã chỉ ra ở trên. [664] Ngoài ra, người nên hiểu rằng các ngôn từ chỉ ra rằng những pháp khác nhau ấy không tồn tại có nghĩa là chúng không tồn tại như khi chúng được hiểu bởi vô minh.

(2)) Khi nào để thêm vào các đặc tính cho các đối tượng của sự phủ định

Khi người nói về những thứ *không tồn tại tuyệt đối* như là sừng của một con thỏ và đứa con trai của một người phụ nữ hiếm muộn không tồn tại, thì người không cần phải đính kèm một đặc tính như "một cách tự tính". Tương tự, có các pháp, dù tồn tại trong số các đối tượng của tri kiến, tồn tại ở một số lần, một số nơi và không tồn tại vào những thời điểm và những nơi khác. Khi người nói rằng những điều này không tồn tại ở một thời gian hoặc địa điểm cụ thể, thì cũng không cần phải thêm đặc tính đó. Hơn nữa, khi bác bỏ các lập kiến phóng tưởng từ những khẳng định đơn nhất của các nhà Bản Chất Luận Phật giáo hay phi Phật giáo – tức là các pháp mà vốn Trung Quán tông không chấp nhận như tồn tại một cách thường tục – thì không cần thiết để kèm thêm đặc tính "một cách nền tảng" hay "một cách tự tính" cho các đối tượng, ngoại trừ trong tình huống thoảng hoặc, khi người nên thêm nó vào, có xem xét đến quan điểm của đối phương. Điều này là vì những người đề xướng các tôn chỉ đó đã khẳng định sự tồn tại nền tảng của các đối tượng đó.

Trong bất kỳ trường hợp nào khác, nơi mà Trung Quán thừa nhận đối tượng một cách thường tục, nếu người thất bại trong việc thêm một đặc tính khi bác bỏ nó, thì các sai lạc người viện dẫn sẽ áp dụng bình đẳng vào phê phán của chính người, và do đó nó sẽ là một sự giả vờ của một bác bỏ. Vì vậy, nó phải được thêm vào.

Hơn nữa, như giải thích trước đó¹, không phải một thức lý luận vốn phân tích xem liệu một điều gì đó tồn tại một cách tự tính hay không, mà cũng không phải một nhận thức hiệu quả thường tục có thể mâu thuẫn với những gì các nhà Trung Quán thừa nhận một cách thường tục. Vì nếu một trong hai điều đã xảy ra, thì nó sẽ hoàn toàn không đúng vững để tạo ra sự khác biệt rằng chúng tôi không khẳng định các pháp một cách thường tục chẳng hạn như một một đáng sáng tạo nhưng chúng tôi vẫn khẳng định các sắc, thanh, và v.v... Do đó, sẽ có không có cách nào để tạo ra các trình bày về các sự việc thế tục hay siêu thế chẳng hạn như, "Đây là đạo pháp; đó không phải là đạo pháp", hoặc "Tôn chỉ này là

¹BA447 LRCM: 613ff, 626.

đúng, tôn chỉ kia là không đúng". [665] Vì vậy, tính năng phân biệt rằng tất cả các trình bày về Luân hồi và Niết-bàn là đúng vững được nội trong tính Không của sự tồn tại tự tính sẽ trở thành bất khả thi.

Với một triết gia thiện xảo, thì thật là buồn cười khi tuyên bố rằng một pháp nào đó bị bác bỏ dù rằng các nhận thức hiệu quả như thế không hề mâu thuẫn với nó. Do đó, khi nói rằng người bác bỏ các pháp ấy như các sắc, người nên chắc chắn để thêm vào một cụm từ đặc tính. Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* và *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích* rất thường xuyên thêm vào một cụm từ đặc tính khi bác bỏ đối tượng bị phủ nhận. Những cụm từ như thế thường xuyên xuất hiện trong *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ, *Căn Bản Trung Luận Thích* của Phật Hộ, và *Minh Cú Luận* và *Nhập Trung Luận* cùng với *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng. Vì vậy, các tác giả đó chú trọng sự lặp lại của các cụm từ đặc tính như những lời dư thừa, và các ngài nghĩ rằng tầm quan trọng của việc các ngài thêm nó tại những điểm nhất định sẽ làm cho nó dễ hiểu ngay cả khi các ngài đã không làm. Người nên thêm nó ngay cả ở nơi các ngài đã không làm vì không có sự khác biệt nhỏ giữa những nơi mà các ngài đã thêm nó vào và những nơi mà các ngài đã không thêm.

Hơn nữa, các ngài thường thêm vào đặc tính về phân tích, bằng cách nói rằng, "Khi được phân tích, thì nó không tồn tại". Như đã giải thích ở trên, điều này có nghĩa rằng nếu một pháp nào đó tồn tại một cách nền tảng, thì nó sẽ phải được tìm thấy bởi một thức lý luận vốn phân tích cách thức mà nó tồn tại; tuy nhiên, nó không được tìm thấy, và do đó, một đối tượng tồn tại một cách nền tảng là không hiện hữu. Do đó, người nên nhận ra rằng điều này tạo ra cùng một quan điểm như khi nói rằng: "Nó không tồn tại một cách nền tảng hoặc một cách tự tính". Vì như Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* nói:¹

Vì chúng là hư dối – giống như bánh xe cháy dở, một hóa thân, hoặc v.v... – nên những pháp này trở thành những phi

¹BA448 Cst, P5266: 265.1.3-5.

pháp. Nếu chúng không, thì dưới sự phân tích hợp lý thiện xảo, các nền tảng của nó sẽ có thể quan sát rất rõ ràng, như trong trường hợp của một thợ kim hoàn phân tích vàng. Tuy nhiên, các nguyên nhân của chúng thì hoàn toàn sai, nên khi lửa phân tích đốt cháy chúng, thì chúng không bao giờ có thể là bất cứ điều gì ngoại trừ không nền tảng. [666]

(3)) Có nên thêm vào đặc tính "tối hậu" cho đối tượng bị phủ định

Thật là khá bất hợp lý khi cho rằng việc thêm đặc tính "tối hậu" vào đối tượng của phủ định là thủ tục chỉ trong Trung Quán Y Tục Khởi. *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng trích dẫn *Nhị Thập Ngũ Thiên Tụng Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh* [Kinh Bát-nhã hai mươi lăm ngàn dòng *Pañca-viṃśa-tisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*):¹

"Tu-bồ-đề {skt. Subhūti}, phải chăng không có chứng đắc và không có trí huệ²?"

Tu-bồ-đề đáp: "Xá-lợi-phất {skt. Śāriputra}, có chứng đắc và đó cũng là trí huệ, nhưng không phải trong một ý nghĩa nhị nguyên. Tôn giả Xá-lợi-phất, chứng đắc và trí huệ tồn tại như những ước lệ thế gian. Ngoài ra, người nhập lưu³, người nhập lưu một lần, những ai chưa bao giờ nhập lưu, A-la-hán, Bích Chi Phật và Bồ-tát tồn tại như những ước lệ thế gian. Tuy nhiên, một cách tối hậu, không có chứng đắc và không có trí huệ".

¹BA449 MAVbh ở MAV: 6.173; Conze 1990:196; La Vallee Poussin 1970b: 295.8-16; P5263: 149.5.1-4.

²Theo như các bản kinh Bát-nhã thì thường dịch thành "không có trí huệ", nhưng theo nghĩa Anh ngữ của câu trên thì nó là "không có trí huệ thấu suốt" (eng. no clear knowledge) .

³Nhập lưu nghĩa đen là nhập vào dòng chảy, ý của thuật ngữ này hàm chỉ sự tham gia vào các hoạt động tu tập Phật pháp như là dòng chuyển lưu tu tập.

Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng nói rằng người nên làm theo tuyên thuyết này. Người có cho rằng đây là một kinh văn Y Tụ Khởi? Rõ ràng là có rất nhiều trường hợp như vậy, khi mà các kinh liễu nghĩa thêm đặc tính "tối hậu". Ngoài ra, *Thất Thập Không Tính Luận* của Long Thọ nói:¹

Thông qua năng lực ước lệ của thế gian,
Và không thông qua năng lực của thực tại,
Đức Phật đã nói về thành, trụ và hoại diệt
Của sự tồn tại và không tồn tại; của những gì là hạ, trung, hoặc
tối thượng.

Ngoài ra, *Bảo Hành Vương Chính Luận* của Long Thọ nói:²

Người ta nói rằng cả ngã lẫn ngã sở tồn tại.
Chúng thật không tồn tại trong ý nghĩa tột cùng.

Ngoài ra:³

Làm thế nào để một pháp là sự thật
Khi hạt giống sinh khởi nó là sai?

Cũng thế:

Tương tự thế, sinh khởi và hoại diệt
Trình hiện trong gian thế huyền ảo này,
Nhưng tối hậu không đâu có sinh khởi
Và cũng thế, chẳng hề có hoại diệt

¹BA450 *sūnyatā-saptati*: 1, Lindtner 1982: 34; P5227:13.1.5-6.

²BA451 Ra: 1.28ab và 1.29cd, Hahn 12-13; Dunne và McClintock 1997:13; P5658: 174.3.1-3.

³BA452 Ra: 2.11, Hahn 1982: 44-45; Dunne và McClintock 1997: 26; P5658: 175.5.5.

Nên, các luận như vậy thường đưa ra các tuyên thuyết, trong đó chúng đính kèm "một cách tối hậu", "một cách thực sự", hoặc "trong thực tại" thêm vào cho sự phủ định; ngay cả khi các ngài không thêm vào các thuật ngữ đó, thì họ rất thường xuyên thêm vào một đặc tính như một pháp nào đó "không tồn tại một cách nền tảng", "không tồn tại một cách nội tại" hoặc "không tồn tại bằng tự tính của nó." [667]

Ngoài ra, *Phật Hộ Căn Bản Trung Luận Thích* nói:¹

Căn Bản Trung Luận của Long Thọ:

Giáo pháp được dạy bởi chư Phật
Dựa hoàn toàn vào hai chân lý này,
Chân lý thế gian thường tục và chân lý tối hậu. {Chân Đế
và Tục Đế}

Như vậy, với chân lý ước lệ của thế gian {Tục Đế}, người nói, "Một cái ấm tồn tại", hay "Một chiếu tre tồn tại"; và với cùng một ý nghĩa thường tục, người chỉ ra rằng chúng là vô thường – "Cái ấm đã bể", "Chiếu tre bị cháy". Khi người bắt đầu quán chiếu thực tại, thì ấm đựng và chiếu tre là không đứng vững trong đó chúng là các đối tượng quy gán phụ thuộc. Trong trường hợp đó, làm thế nào việc xem chúng như là bị bể hoặc bị đốt cháy có thể đứng vững được?

Hơn nữa, người cho thấy sự vô thường ngay cả của Như Lai thông qua sức mạnh của các ước lệ thế gian: "Như Lai đã lớn tuổi", và "Như Lai đã vượt qua khỏi phiền muộn". Khi người quán chiếu Chân Đế, thì ngay cả Như Lai cũng không đứng vững được; trong trường hợp đó, làm thế nào tuổi già và việc vượt qua khỏi phiền muộn của ngài có thể đứng vững?

¹BA453 Bpālita ở MMK: 24.8, P5242: 122.5.4-8.

Ngoài ra, đại sư Nguyệt Xứng nói rằng ngài bác bỏ sinh khởi thật sự, nhưng không bác bỏ sinh khởi đơn thuần. *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích* của ngài nói:¹

Chúng tôi không đề xuất rằng việc nắm bắt một ảnh phản chiếu – {vốn} được Duyên sinh và được thấy một cách nghiêm túc như là sai lạc – thì không được sinh khởi trong bất kỳ cách thức nào. Tuy nhiên, chúng tôi nói rằng nó không xảy ra về mặt bản chất, và chúng tôi có cho rằng nó không được sinh khởi theo ý nghĩa đó. Nếu ai đó hỏi, “theo phương cách của bản chất gì, nó nhận định như là không sinh khởi?” Đó là bởi cách thức của một bản chất được chấp nhận là thật sự như là nó trình hiện. Không phải bởi cách của một bản chất sai lạc, vì trong mỗi quan hệ đến bản chất đó, nó được chấp nhận như là Phụ thuộc sinh khởi.

Vì vậy, ngài không bác bỏ sự sinh khởi vốn là sai lạc, tựa một ảo ảnh; ngài bác bỏ sự sinh khởi thật sự. Ngài nói rằng không có mâu thuẫn cho cả hai sự việc được sinh khởi một cách phụ thuộc lẫn sự việc *không* sinh khởi một cách tự tính. Cùng một văn bản đó đề cập:²

Vì vậy, theo cách này sự sinh khởi {phụ thuộc} và sự không sinh khởi {một cách tự tính} có nội hàm khác nhau, do đó, làm thế nào chúng có thể mâu thuẫn với nhau? [668]

Ngoài ra:³

Chúng tôi cho rằng mọi thứ tùy Duyên sinh khởi, như các ảnh phản chiếu, thì không sinh khởi một cách tự tính. Vì điều này

¹BA454 YSv; P5265:182.1.7-182.2.1. Trong các trích dẫn này và trích dẫn tiếp sau Tsongkhapa hoặc cung cấp đoạn văn được chuyển dịch, hay có lẽ đúng hơn, sử dụng một bản dịch khác

²BA455 Ibid., P5265: 182.2.1.

³BA456 Ibid., P5265: 182.1.4.

là đúng, nên làm thế nào sự phản đối của người có thể có một cơ hội đứng vững?

Ngài nói rằng điều này trả lời cho một phản đối rằng thật là mâu thuẫn để một pháp được Sinh khởi phụ thuộc và lại vẫn không sinh khởi một cách tự tính. Ngoài ra, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:¹

Vì vậy, thông qua một tiến trình như thế, người nên hiểu rằng Một cách nguyên sơ, các pháp không được sinh khởi trong thực tại, nhưng được sinh khởi một cách thường tục.

Vì thế, ngài đính kèm đặc tính "trong thực tại" vào "không được sinh khởi". *Nhập Trung Luận* cũng nói:²

Cũng như các pháp này – ám đưng và v.v... – không tồn tại trong thực tại,
Nhưng có tồn tại trong khuôn khổ của những gì thế gian hiểu,
Vì điều đó đúng cho tất cả các pháp.
Cho nên, nó không kéo theo rằng chúng giống như con trai của bà mẹ hiếm muộn.

Do vậy, ngài nói rằng tất cả các pháp bên trong và bên ngoài không tồn tại trong thực tại nhưng vẫn tồn tại một cách thường tục. Do đó, ngài không lấy đi đặc tính "tối hậu" trong phủ định. Tóm lại, nếu người không có cách nào chấp nhận việc thêm đặc tính "tối hậu" vào trong phép phủ định, thì người sẽ không có cách nào để phân biệt Nhị Đế, và người sẽ không thể nói, "Một cách tối hậu, nó là thế này và thế kia; một cách thường tục, nó là như vậy và như kia". Không có lời giải thích của một nhà Trung Quán như thế ở bất cứ đâu, nên nó {việc lấy đi đặc tính "tối hậu"} hoàn toàn là một ý tưởng sai lầm.

¹BA457 MAV: 6.93cd; P5262: 103.3.1-2.

²BA458 MAV: 6.113; P5262: 103.5.5-6.

Nguyệt Xứng trong *Minh Cú Luận* bác bỏ việc sử dụng đặc tính "tối hậu" lên đối tượng của sự phủ định *trong bối cảnh bác bỏ sinh khởi từ tự ngã*, không phải trong bối cảnh của bác bỏ sự sinh khởi đơn thuần. Điều này rất rõ ràng trong bản luận đó. Ngoài ra, như *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:¹

Đại sư Long Thọ bác bỏ sự sinh khởi từ tự ngã nói chung mà không cần sử dụng một đặc tính, bằng cách nói rằng: "Không có sinh khởi từ tự ngã". Có một người nào đó [tức là, Thanh Biện] vốn sử dụng đặc tính: "Các pháp không được sinh khởi từ tự ngã một cách tối hậu bởi vì việc hiện hữu, giống như một chúng sinh đang sống". Tôi nghĩ rằng việc sử dụng đặc tính "tối hậu" này là vô nghĩa.

Do đó, chúng tôi không phân biệt Trung Quán Y Tự Khởi với Trung Quán Cự Duyên qua cách thức xem liệu rằng chúng có thêm đặc tính "tối hậu" vào phép phủ định hay không. [669] Thay vào đó, chúng khác nhau trong việc liệu rằng chúng có bác bỏ sự tồn tại nên tăng hay tự tính một cách thường tục hay không. Do đó, khi bác bỏ sự tồn tại nên tăng hay tự tính của các hiện tượng bên trong và bên ngoài, các nhà Trung Quán Cự Duyên nói rằng thật không cần thiết để thêm vào các đặc tính mới như "một cách tối hậu", "trong thực tại" hoặc "thực sự". Điều này là bởi vì nếu có sự hiện hữu nên tăng hay nội tại, thì nó sẽ phải được xác lập như là một Chân Đế, v.v... Các nhà Trung Quán Y Tự Khởi nói rằng nếu người không kèm theo "tối hậu" hoặc tương tự lên các hiện tượng đó thì chúng không thể bị bác bỏ, do đó, họ thêm "một cách tối hậu", "trong thực tại", hoặc "thực sự". Tuy nhiên, cả hai hệ thống Trung Quán ấy đều không khẳng định rằng người có thể bác bỏ [các pháp tồn tại một cách thường tục, chẳng hạn] như sinh khởi, hoại diệt, trói buộc, giải thoát, và v.v... mà không cần thêm đặc tính nào đó như "một cách tối hậu" hoặc "một cách nên tăng"

¹BA459 MAVbh ở MAV: 6.12, La Vallee Poussin 1970b: 86.11-15; P5263: 121.1.6-7.

Ý nghĩa của "không tồn tại một cách tối hậu" (རྟོག་དམ་པར་མེད་པ) là gì? Ở đây, "đối tượng" (རྟོག) có nghĩa là một cái gì đó có thể biết được {khả tri}, và "cao nhất" (དམ་པ) có nghĩa là tối cao; tối hậu (རྟོག་དམ) là một điểm chung của cả hai. Nói cách khác, "cao nhất" đề cập đến một trí tuệ siêu việt phi-định danh và tối hậu là đối tượng của sự cao nhất (རྟོག་དམ) bởi vì nó là đối tượng hay lĩnh vực của điều đó. Nói theo cách khác nữa, trí huệ hòa hợp với trí tuệ siêu việt phi định danh vốn trực tiếp thấy biết Chân Đế được gọi là tối hậu.

[Thanh Biện trong *Trung Đạo Tâm Luận*] nói rằng:¹

Đất và các điều khác
Không phải là những thành tố tối hậu.

Luận giải về điều này, *Luận Lý Trạch Viêm* {Ánh sáng rực rỡ của lý luận – *Tarka-jvālā*} của ngài nói:²

Về thuật ngữ "tối hậu" (རྟོག་དམ་པ, paramartha), nó là một "đối tượng" (རྟོག, artha) bởi vì nó là một điều gì đó khả tri; nó đồng nghĩa với "một điều gì đó để được thẩm tra" và "một điều gì đó để được hiểu". {1} "Cao nhất" (དམ་པ, parama) là một thuật ngữ có nghĩa là "tối cao". Kết nối vào từ kép "đối tượng cao nhất" (རྟོག་དམ་པ, paramartha), điều này có nghĩa rằng bởi vì tánh Không là một đối tượng và cũng là cao nhất, nên nó là tối hậu. {2} Trong cách khác, tối hậu có nghĩa là "đối tượng của cái cao nhất" (དམ་པའི་རྟོག, paramasya artha). Bởi vì tánh Không là đối tượng của cái cao nhất – một trí huệ phi định danh siêu việt – nên nó là tối hậu.

{3} Trong cách khác, nó có nghĩa là điều "tương hợp với tối hậu". Bởi vì cái tối hậu đó tồn tại cho một trí huệ vốn tương

¹BA460 *Madhyamaka-hṛdaya*: 3.26, P5255: 4.2.5-6.

²BA461 *Tarka-jvālā* P5256: 27.3.3-4.

hợp với tri kiến trực tiếp về tối hậu, nên nó được cho là tương hợp với tối hậu. [670]

Khi họ nói một điều gì đó "không tồn tại một cách tối hậu" hoặc "là huyền pháp một cách tối hậu", thì điều đó mang ý nghĩa cuối cùng {tương hợp với tối hậu} trong ba ý nghĩa này, vì cùng một văn bản đó nói:¹

Nghi vấn: Tối hậu là vượt ra ngoài tất cả các nhận biết {thường tục}, nhưng sự bác bỏ một nền tảng của những sự vật thuộc về lĩnh vực của các chữ nghĩa. Vì vậy, sự bác bỏ sẽ không dẫn đến sự huyền pháp của chúng?

Đáp: Có hai loại tối hậu. Một trong chúng vận hành phi định danh; nó là siêu thế, không cấu uế, và không có diễn tượng. Loại thứ hai vận hành với hoạt động định danh và là tương hợp với các tích lũy công đức và trí tuệ; nó được gọi là "trí huệ thanh tịnh thế tục" và nó có dính líu đến các diễn tượng. Ở đây chúng tôi cho rằng loại thứ hai là đúng mực trong luận thuyết "không tồn tại một cách tối hậu", vì vậy không có sai lầm.

Hãy lấy điều này như là việc đề cập đến trí huệ dựa trên học hỏi và quán chiếu vốn phân tích đúng đắn thực tại và đề cập đến các thức trên đó; nó không đề cập đến chỉ điều kiện hậu cân bằng {thiền} của một thánh giả.

Ngoài ra, *Trung Đạo Quang Chiếu Luận* {skt. *Madhyamakāloka*} của Liên Hoa Giới nói:²

Ý nghĩa của một tuyên thuyết như "Sự sinh khởi không tồn tại một cách tối hậu" là như sau – Trí huệ bất kỳ sinh khởi từ sự học tập, quán chiếu, và thiền lên thực tại là một thức không bị bóp méo vid nó hiểu Chân Đế. Do đó, chúng được gọi là "tối

¹BA462 Ibid., P5256: 27.5.6-28.1.1.

²BA463 *Madhyamakāloka* cf. P5287: 83.5.1-4.

hậu" trong ý nghĩa chúng là đối tượng tối cao của thức đó. Chúng khác nhau trong việc liệu rằng chúng hoạt động trực tiếp hay gián tiếp [giác ngộ], nhưng năng lực của tư tưởng của chúng khiến hiểu được rằng tất cả các pháp này hoàn toàn không được sinh khởi. Vì vậy, chúng tôi giải thích cụm từ "Sự sinh khởi không tồn tại một cách tối hậu", có nghĩa rằng tri kiến về thực tại không xác lập rằng những pháp này được sinh khởi.

Điều này có vẻ đồng thuận với những gì được khẳng định [trong *Luận Lý Trạch Viêm* của Thanh Biện]. Ngoài ra, Liên Hoa Giới trong *Trung Đạo Trang Nghiêm Luận Thích* chú giải về *Trung Đạo Trang Nghiêm Luận* của Tịch Hộ có viết:¹

Về sự nghi ngại: "Bằng cách nào các pháp không tồn tại một cách tự tính?" Tịch Hộ đáp: "Trong thực tại". [671] Thuật ngữ "thực tại" dùng để chỉ trạng thái của các pháp như chúng là, một điều nào đó được biết đến bởi một suy diễn dựa trên các sự kiện thực. Điều này hoàn toàn tương tự với việc nói rằng các pháp là trống rỗng khi người phân tích chúng như chúng là. Điều này giải thích các cụm từ "trong thực tại", "một cách tối hậu" và v.v...

Trong cách khác, thuật ngữ chẳng hạn như "thực tại" có thể chỉ đề cập đến tri kiến về thực tại bởi vì đó là những gì nó quan sát. Tri kiến về thực tại, không phải tri kiến thường tục, cung cấp việc hiểu biết cho phép chúng ta nói rằng các pháp không tồn tại một cách tự tính.

Cả hai *Căn Bản Trung Quán Đăng Luận* {chú giải về *Căn Bản Trung Luận* của Long Thọ} và *Luận Lý Trạch Viêm* của Thanh Biện thường thêm các đặc tính như "trong thực tại" vào sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính. Đặc biệt, *Bát-nhã Đăng Căn Bản Trung*

¹BA464 Madhyamālamkāra-pañjikā. P5286:16.5.5-8
352

Quán Luận, luận giải về chương mười lăm của *Căn Bản Trung Luận*, cho biết:¹

Phản biện: Nếu các pháp không có tính nền tảng, làm thế nào chúng có thể là các pháp? Nếu chúng là các pháp, thì chúng không phải không có tính nền tảng. Vì vậy, ngài có sự nguy biện về việc phủ nhận sai lạc các đối tượng đó với chính các ngôn từ trong luận thuyết của ngài.

Phản đối này nội trong luận thuyết: "Các pháp không có tính nền tảng", {cho rằng} Thanh Biện mâu thuẫn với lời nói của mình. Trong cùng một văn bản, ngài {Thanh Biện} đáp:²

Chúng tôi không cho rằng các pháp một cách tối hậu có tính nền tảng và sau đó phát triển luận thuyết về sự phi nền tảng. Vì vậy, về điều đó, chúng tôi không nhằm lẫn phủ nhận đối tượng của luận thuyết của chúng tôi. Do vậy, vì đây không phải là một trường hợp ý nghĩa của lý lẽ không được xác lập, nên chúng tôi không có sai sót.

Ngài Thanh Biện cho rằng mình không nhằm lẫn phủ nhận các pháp do khẳng định của ngài rằng các pháp thiếu nền tảng một cách tối hậu; do đó, rõ ràng ngài khẳng định rằng sẽ là một phủ nhận sai lầm khi nói rằng chúng thiếu vắng tính nền tảng một cách thường tục – có nghĩa là, không tồn tại một cách nền tảng. Cùng một văn bản cũng nói:³

Một cách tối hậu, các pháp bên trong thiếu vắng tính nền tảng bởi vì chúng được sinh khởi, và cũng bởi vì tuyên thuyết riêng biệt này về việc sinh khởi của chúng chỉ ra rằng chúng phụ

¹BA465 *Prajñā-pradīpa- mūla-madhyamaka-vṛtti* P5253:210.2.3-4.

²BA466 *Ibid.*, P5253:210.2.4-5. Tsongkhapa đã cắt bỏ một dòng giữa từ 210.2.5.6 và lấy xuống từ 210.2.6 cụm từ kết luận "chúng tôi không có sai lạc".

³BA467 *Ibid.*, P5253:211.1.1-2.

thuộc¹ vào một biểu thị đặc tính. Ví dụ, chúng giống như con người, v.v... mà một thầy phù thủy đã biến hóa ra. [672]

Vì thế, ngài chắc chắn thêm đặc tính "tối hậu" vào sự bác bỏ của hiện hữu nội tại.

Đối với điều này, tất cả đại sư này đều đồng ý rằng việc không tồn tại của một pháp nào đó một cách tối hậu nghĩa là khi một thức lý luận phân tích đúng tình trạng bản thể của nó đặt nó dưới sự khảo sát kỹ lưỡng, thì thức đó không xác lập sự tồn tại của pháp đó. Vì vậy, ngay cả các văn bản của Thanh Biện, trong việc thừa nhận các thường tục, nói những điều như: "Không có việc tiến hành sự phân tích vốn phù hợp với nhận thức về thực tại ...", khi bác bỏ sự hiện hữu nội tại, họ thường nói: "... không tồn tại dưới sự phân tích hợp lý". Vì vậy, các tuyên thuyết này và các tuyên thuyết của những bậc thầy trước đây là tương tự.

Tuy nhiên, những bậc thầy này không đồng thuận rằng liệu pháp nào đó tồn tại một cách nền tảng phải giữ được khả năng đứng vững trước sự khảo sát kỹ lưỡng bằng phân tích hợp lý về tình trạng bản thể của nó hay không. Như ta đã giải thích chi tiết ở trên, hai đại sư Phật Hộ và Nguyệt Xứng cho rằng điều gì tồn tại một cách nền tảng phải có khả năng đứng vững trước sự khảo sát kỹ lưỡng bằng sự phân tích hợp lý về thực tại, và do đó cũng phải được xác lập một cách tối hậu.

¹BA467 'Janvdyangs-bzhad-pa (*mChan*: 465.1-2) nói rằng được sinh khởi cho thấy các pháp phụ thuộc các nhân và duyên.

Chương 18: Những Diễn Dịch Sai Lạc Về Sự Khác Nhau Giữa Phái Cự Duyên và Y Tự Khởi¹

(2'') Khi nào thực hiện sự bác bỏ ấy với một thủ tục Y Tự Khởi hoặc với một thủ tục Cự Duyên

(a) Ý nghĩa của Y Tự Khởi và Cự Duyên

(1) Bác bỏ các lập thuyết của các phía khác

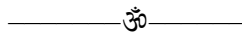
(a') Những gì các phía khác tin

[(1'') Diễn giải sai lạc đầu tiên]

[(2'') Diễn giải sai lạc thứ nhì]

[(3'') Diễn giải sai lạc thứ ba]

[(4'') Diễn giải sai lạc thứ tư]



(2'') Khi nào thực hiện sự bác bỏ ấy với một thủ tục Y Tự Khởi hoặc với một thủ tục Cự Duyên.

Các người có nên bác bỏ đối tượng của sự phủ định với một phương thức Y Tự Khởi hay với một phương thức Cự Duyên? Điều này có hai phần:

1. Ý nghĩa của Y Tự Khởi và Cự Duyên (Chương 18-21)

2. Hệ thống nào để tuân thủ nhằm phát triển quan điểm triết học đúng trong dòng tâm thức các người (chương 21)

(a) Ý nghĩa của Y Tự Khởi và Cự Duyên

Thật là không rõ ràng về việc các chú giải của đại sư Phật Hộ có xác lập một hệ thống Cự Duyên, bằng cách phân biệt Cự Duyên với Y Tự Khởi hay không.

¹Để độc giả dễ theo dõi, xin lưu ý là toàn bộ nội dung chương 18 chỉ trình bày quan điểm của các học giả ngoài Cự Duyên hay của người chưa tường tận về quan điểm Cự Duyên. Do đó các lý luận của họ được tổ Tsongkhapa trình bày trong chương này sẽ có ít nhiều không đúng với cách thức hay vị thế mà Trung Quán Cự Duyên thật sự có.

Tuy nhiên, khi xem xét luận giải của ngài về những dòng mở đầu của *Căn Bản Trung Quán Luận Thích*¹:

Thật vô nghĩa khi vật bất kỳ
Có bao giờ lại được sinh khởi
Từ chính nó, hay từ vật khác,
Từ cả hai, hoặc thiếu nguyên nhân.

Ở đây, ngài đã phủ định bốn cách sinh khởi bằng việc chỉ ra các sai sót của các hệ thống [giải thích] khác. Đại sư Thanh Biện bác bỏ Phật Hộ, tuyên bố rằng lập luận của Phật Hộ không có năng lực để xác lập lập thuyết riêng của mình hoặc để từ chối các lập thuyết của phía khác. [673] Giờ đây, sư Nguyệt Xứng mở rộng các luận giải về lý do tại sao hệ thống của Phật Hộ không bị sai sót như thế, và khi làm như vậy, ngài tuyên thuyết rằng Trung Quán tông nên sử dụng các lập luận Cụ Duyên (prāsaṅga), chứ không phải Y Tự Khởi (svātantra), như là phương pháp của mình cho việc truyền bá quan điểm Trung Quán đến những phía khác {trường phái khác}. Bằng cách này, Nguyệt Xứng làm sáng tỏ lập thuyết Cụ Duyên thông qua một sự bác bỏ luận điểm Y Tự Khởi. Phần này nói về cách thừa nhận sự khác biệt Y Tự Khởi Và Cụ Duyên gồm có hai phân mục:

1. Bác bỏ các lập thuyết của phía khác (Chương 18-19)
2. Xác lập ra lập thuyết của riêng mình (Chương 20-21)

(1)) Bác bỏ các lập thuyết của phía khác

Phân mục này có hai ý:

1. Nêu rõ những gì phía khác tin
2. Bác bỏ những lập thuyết đó (Chương 19)

¹Còn có tên là *Phật Hộ Trung Quán Luận Thích* được viết ra để chú giải cho tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận* của Long Thọ.

(a') Những gì các phía khác tin

Đã có nhiều cách định nghĩa các luận điểm Cự Duyên và Y Tụ Khởi; nào ai có thể giải thích hết tất cả chúng? Đó là lý do tại sao ta chỉ tập trung vào một ít trong số đó.

[(1')] Diễn giải sai lạc đầu tiên]¹

Jayānanda {Thắng Hỷ} ủng hộ lập thuyết sau đây. Trong *Nhập Trung Luận Chú Giải* (*Madhyamakāvatāra-ṭīkā*)², ngài viết:³

Vấn: Nếu người xem *luận điểm Cự Duyên* là một lập luận suy diễn, thì liệu nhận thức hiệu quả có xác lập nó không? Nếu có, thì nó sẽ được xác lập cho cả hai phía, do đó, làm thế nào người có thể nói rằng đó là "những gì *phía bên kia* khẳng định"? Nếu không, thì vì sẽ không thích hợp cho phía kia khi khẳng định những gì không được khẳng định bởi phía bên kia, nên làm thế nào người có thể nói rằng đó là "những gì phía bên kia khẳng định"?

Đáp: Một số người có thể đáp: "Bất kỳ nhận thức hiệu quả nào xác lập thì được xác lập cho cả hai phía", nhưng điều đó, một cách chính xác, là những gì chúng tôi không hề biết. Khi một bên thừa nhận một điều nào đó như là một lý lẽ để chứng minh, mặc dù nhận thức hiệu quả có thể xác lập điều đó cho những ai thừa nhận phép suy diễn, nhưng làm thế nào người

¹BA470 người hiệu đính {bản Anh ngữ} đã thêm các tiêu đề vào cho bốn diễn giải sai lạc trong phần này.

²Tác phẩm *Nhập Trung Quán Luận* hay *Nhập Trung Luận* (skt. *Madhyamakāvatāra*) nguyên là của Nguyệt Xứng. Ngoài ra, ngài soạn thảo *Nhập Trung Quán Luận Thích* hay *Nhập Trung Luận Thích* (skt. *Madhyamakāvatāra-bhāṣya*) để chú giải tác phẩm này của mình. Thắng Hỷ cũng có viết một tác phẩm khác là *Nhập Trung Luận Chú Giải*. (skt. *Madhyamakāvatāra-ṭīkā*). Ở đây ngài Tsongkhapa đang trình bày lại lập luận được xem là có thiếu sót của Thắng Hỷ được đề cập trong *Nhập Trung Luận Chú Giải*. Vì các tác phẩm này gần như trùng tên nhau nên chúng tôi ghi lại để độc giả tiện phân biệt về sau.

³BA471 *Madhyamakāvatāra-ṭīkā*. P5271: 121.5.3

đó có thể chắc chắn rằng nhận thức hiệu quả đó [cũng] xác lập điều đó cho phía bên kia? Sau rốt, các thuộc tính cụ thể của tâm thức của một người khác không phải là các đối tượng của cả trực tiếp cảm nhận [nhận thức từ giác quan] lẫn của tri kiến suy luận. Và làm thế nào một người có thể chắc chắn rằng nhận thức hiệu quả xác lập điều đó ngay cả cho chính hẳn, vì có khả năng là hẳn có thể bị lừa dối, do bởi hẳn đã chịu ảnh hưởng của sai sót trong một thời gian cực dài. Vì vậy, thông qua năng lực của việc được chấp nhận như là hiệu quả bởi cả hai: người đề xuất lẫn đối phương, thì bản chất của các pháp được chấp nhận. Do vậy, lập thuyết của đối phương bị bác bỏ dựa trên cơ sở của những gì mà đối phương đó đã chấp nhận. [674] ¹

¹Trong Phật giáo, các phép suy diễn hay lập luận (eng. syllogism, གཏན་ཚིགས་) được sử dụng như một công cụ chính để làm sáng tỏ hay minh chứng các tri kiến và các mệnh đề được đưa ra. Phép suy luận này hoàn toàn tương đương với phép suy diễn – Tây Phương. Ví dụ sau sẽ làm rõ hơn. Các thuật ngữ dùng trong một phép suy luận Phật giáo bao gồm 3 thành tố – Thí dụ: “Âm thanh, là một hiện tượng vô thường vì nó là một pháp sinh khởi” có các thành tố:

{1} Chủ thể (eng. thesis, tib. ཚུ་ཉམ་པོ་): Âm thanh,

{2} Định đề (eng. predicate, tib. གསལ་བ་): Là hiện tượng vô thường

{3} Lý lẽ (luận giải, lập luận) (eng. reason/mark, tib. རྟགས་): Vì nó là một pháp sinh khởi.

Trong đó: *Chủ thể* là đề tài đang được thẩm tra, về điều mà một luận điểm đang được tạo thành. *Định đề* là một luận điểm hay kết luận được nêu ra nói đến chủ thể, tức là đặc tính nêu ra liên can đến chủ thể, để được chứng minh bởi lý lẽ. *Lý lẽ* là chất liệu được dùng để xác lập điều cần được chứng minh, vốn là một sự kết nối hiệu lực giữa chủ thể và định đề (đây là lý lẽ dẫn đến kết luận rằng chủ thể sở hữu đặc tính đề cập trong định đề).

Chủ thể, định đề và lý lẽ là ba thành tố của một phép suy luận. *Điều cần được chứng minh* (eng. Probandum, tib. དམ་བཅའ་) (như trong thí dụ này, “âm thanh là vô thường”) là mối quan hệ giữa chủ thể và định đề. Khi lý lẽ có hiệu lực, thì điều cần chứng minh được xác lập và lý lẽ trở thành một biện dẫn (pervasion). Ta có thể chỉ ra cho đối

Người đề xướng của một phép luận lý bất kỳ không biết được rằng liệu các đối phương đã xác lập lý lẽ cho chính họ qua phương tiện của một nhận thức hiệu quả hay không. Điều này là do không có loại nào trong hai loại nhận thức hiệu quả [nhận thức hiệu quả loại {đến từ} cảm thọ và nhận thức hiệu quả dựa trên một lập luận] cho phép người đề xuất truy cập đến những gì đối phương đang nghĩ. Một người không thể chắc chắn rằng nhận thức hiệu quả xác lập lý lẽ ngay cả cho chính người đó, vì ngay cả khi người đó xác định rằng người đó đã xác lập nó qua nhận thức hiệu quả, thì có thể là người đó đã bị lừa dối. Do đó, vì không có lý luận hợp lệ được xác lập, nên cuộc tranh luận được tạo lập trên những gì các bên chấp nhận là hợp lệ. Cho nên, rất phù hợp để bác bỏ đối phương về những gì họ chấp nhận, mặc dù nhận thức hiệu quả không xác lập bất cứ điều gì cho phía nào hết. Đây là cách giải thích nó.

phương sự mâu thuẫn như là hậu quả theo các giả thiết của họ (lỗi lập luận Cụ Duyên hay Quy Mậu, tức là phản chứng). Tuy nhiên, nếu muốn chứng minh điều gì đó cho đối phương theo cách thức Y Tự Khởi thì cả đối phương và chúng ta đều phải xác lập biện dẫn trong mối quan hệ đến chủ thể, bằng nhận thức hiệu quả, như trong thí dụ. Để đem đến sự thấu hiểu về một điều (thuyết lý) trong tâm thức đối phương, thì một phép suy diễn (luận lý) đúng đắn phải được thực thể hóa trong ba tiêu chí của luận lý (ཚུལ་གསུམ): {1} Mệnh đề lý lẽ được biết như là đặc tính của chủ thể (âm thanh là sản phẩm sinh khởi) (ལྷོགས་ཚེས), {2} Biện dẫn phải bao gồm được nội hàm của định đề (mọi pháp sinh khởi đều là vô thường) (རྗེས་ཁུབ), {3} và Biện dẫn nghịch đảo (nếu một sự việc là không vô thường thì nó không phải là pháp sinh khởi) (ཚོག་ཁུབ). Cả ba tiêu chí trên phải đã được hiểu biết bởi đối phương, thiếu một trong ba thì phép lập luận sẽ không hoạt động được. Để một phép suy luận là đúng thì cả ba tiêu chí này phải có hiệu lực. Ngoài ra, để một phép suy diễn được xem là hoàn bị, thì một thí dụ minh họa cụ thể, thường được nêu ra trong một phép suy diễn, có thể được xem là thành tố thứ tư. Việc này nhằm chỉ ra sự hiện hữu cụ thể của luận lý đó. Xem: Sopa. Vol5. Kindle Loc 6570-6587.

Và một lần nữa, trong cùng *Nhập Trung Luận Thích* tiếp tục:¹

Hơn nữa, theo những người ủng hộ Y Tự Khởi, điều khiến cho sự việc nào đó trở thành một lý lẽ chứng minh cho phương pháp Y Tự Khởi này là: nhận thức hiệu quả xác lập quan hệ biện dẫn giữa lý lẽ và sự kiện được chứng minh. Tuy nhiên, sự biện dẫn đó chưa được xác lập. Để một nhận thức hiệu quả vốn xác lập một sự biện dẫn thì hoặc nó là một cảm nhận trực tiếp hoặc là một suy luận. Chúng ta hãy cứu xét chúng từng trường hợp một.

Trong trường hợp đầu, một cảm nhận trực tiếp không thể xác lập sự biện dẫn. Thông qua điều được cảm nhận và điều không được cảm nhận, người có thể biết rằng có một mối quan hệ Duyên sinh {điều kiện} cần thiết giữa khói và lửa trong bếp, sao cho nếu một trong chúng tồn tại, thì yếu tố còn lại cũng sẽ tồn tại, và nếu một yếu tố không tồn tại, thì yếu tố kia cũng không tồn tại. Tuy nhiên, người không thể suy diễn sự tồn tại của lửa từ sự tồn tại của khói trong *tất cả* mọi đối tượng {lửa khác lửa bếp}.

Trường hợp thứ hai, người cũng không thể dùng suy luận để xác lập sự biện dẫn, cũng vì điều đó bị giới hạn trong những nội hàm nhất định. Nội hàm của suy luận không phải là *phổ quát*. Vì chẳng hạn, tri kiến rằng sự kiện nào đó là vô thường, sẽ chỉ khởi sinh khi có một lý lẽ liên hệ đến điều muốn được chứng minh và nó không xảy ra tại *mọi nơi và mọi thời điểm*. Do đó, sự biện dẫn được xác lập chỉ bằng con đường của những gì thế tục chấp nhận, và không phải bằng phương tiện của một nhận thức hiệu quả. Do đó, làm thế nào nó có thể sai được khi sử dụng phương pháp Cụ Duyên luận chứng để bác bỏ sự phản đối?

Vì vậy, nếu các nhận thức hiệu quả *đã* xác lập các biện dẫn – chẳng hạn như sự hiện diện của lửa ở bất cứ nơi nào có khói hay

¹BA472 Ibid., P5271:121.5.8-122.1.5.

[sự hiện hữu của] vô thường ở tất cả những gì được sinh khởi – thì các lập luận Y TỰ KHỞI sẽ chấp nhận được, nhưng chúng [tức là các nhận thức hiệu quả] lại không [có các xác lập như thế]. [675] Nếu các nhận thức hiệu quả đã xác lập các biện dẫn, thì các biện dẫn liên hệ đến sự tồn tại của ngọn lửa ở bất cứ nơi nào có khói và {các lý lẽ liên hệ đến} vô thường ở bất cứ nơi nào có sự sinh khởi đã phải được xác lập trong tất cả các địa điểm và tất cả các thời điểm. Tuy nhiên, *do cảm nhận và suy luận xác lập các biện dẫn chỉ liên quan đến phạm vi cụ thể*, chẳng hạn như nhà bếp và âm đưng, nên nội hàm của các biện dẫn đó bị hạn chế. Do đó, chỉ có sự chấp nhận và không {có} nhận thức hiệu quả cần phải xác lập ngay cả cho các biện dẫn. Đây là những gì Thắng Hỷ nói. Rõ ràng ngài tin rằng nếu một chứng minh sử dụng một lý lẽ mà với lý lẽ đó nhận thức hiệu quả đã xác lập ba tiêu chí, thì nó là một luận điểm Y TỰ KHỞI; nếu một chứng minh được thực hiện chỉ trên cơ sở của các bên chấp nhận việc thỏa mãn của ba tiêu chí,¹ thì nó là một luận điểm CỤ DUYÊN.²

¹BA473 Ba tiêu chí (ཚུལ་གསུམ་) của một phép luận lý đúng. Trong Nhân Minh học, một lập luận đúng cần đạt đến 3 tiêu chí: sự hiện diện của lý lẽ trong chủ thể, hay nội hàm của nó trong chủ thể. Đây là định đề “thứ yếu” của một phép suy luận. Giữa hai loại biện dẫn (truyền dẫn) thì loại biện dẫn hướng tới là biện dẫn chính và biện dẫn nghịch đảo là sự đảo nghịch của nó tương ứng với định đề thứ yếu.

²Mục đích của Thắng Hỷ nhằm chỉ ra rằng phép suy luận của Y TỰ KHỞI không là phương pháp đúng để chứng minh, vì ba tiêu chí của phép lập luận không thể được xác lập bởi nhận thức hiệu quả của cả hai phía bất kể là trực tiếp nhận thức hay suy luận. Phép suy luận không thể thỏa mãn với biện dẫn một cách phổ quát. Tuy nhiên, nếu nhận thức hiệu quả có thể hiểu được trong từng sự kiện cụ thể, thì có thể áp dụng nó cho tất cả trường hợp khác, nên Jayānanda nói “sự lập luận được xác lập chỉ bằng con đường của những gì thể tục chấp nhận và không phải bằng phương tiện của một nhận thức hiệu quả”. Theo đó, phương pháp luận Y TỰ KHỞI chỉ đúng khi nhận thức hiệu quả có thể xác lập cả ba tiêu chí. Ngược lại một hậu quả luận lý có thể làm lộ rõ các mâu thuẫn nội tại nội trong lập thuyết của đối phương (luận chứng CỤ DUYÊN) chỉ dựa trên cơ sở những gì được chấp nhận của cả hai phía, mà không cần đến những gì đã được biết

[(2'') Cách hiểu sai lạc thứ hai]

Một số dịch giả, đệ tử của học giả đó [Thắng Hỷ], tranh luận như sau:¹ Các học giả Trung Quán tông không có luận thuyết của riêng mình. Họ chỉ bác bỏ những gì phía khác tin tưởng. Vì các thành tố của một phép suy luận như *chủ thể* là không được tán đồng – nghĩa là, không được cả hai bên chấp nhận – nên các luận điểm Y Tụ Khởi không biện hộ được. Kết quả duy nhất của phân tích luận lý là những phía khác từ bỏ giáo thuyết của họ. Ngoài điều này ra, vì các nhà Trung Quán không có các tín điều của riêng mình, nên phép suy diễn Y Tụ Khởi không nên được dùng đến trong bất kỳ tình huống nào. Vì vậy, chỉ có các luận điểm Cự Duyên được phép dùng. Thật thế, vì những lập luận Cự Duyên đó vốn xác lập một *lập thuyết khẳng định* một cách tối hậu dẫn xuất từ phép suy luận Y Tụ Khởi, nên chỉ có các phép Cự Duyên vốn phủ nhận lập thuyết của đối phương là được cho phép². Vì loại sau của phép Cự Duyên {dùng phủ nhận lập thuyết của đối phương} là một lối Cự Duyên mà trong đó cả lý lẽ lẫn sự biện dẫn được đơn thuần chấp nhận bởi cả hai phía hoặc được dẫn xuất chỉ từ các khẳng định của các phía, nên nhận thức hiệu quả đúng đắn không xác lập lý lẽ và sự biện dẫn. Dựa trên phép Cự Duyên như vậy để họ

một cách hiệu quả cho cả hai phía. Sopa. Vol5. Kindle Loc 6621-6640.

¹BA474 Đây là một ví dụ về một môn đồ của Thắng Hỷ người ủng hộ quan điểm này, 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan 473.4) đề cập đến dịch giả mDo-sde-'bar (Do-day-bar), một vị thầy thuộc Trung Đạo vốn được phổ biến rộng rãi trong hậu bán thế kỷ 11.

²*Lập thuyết khẳng định* là việc xác nhận một lập thuyết bằng biện dẫn (thí dụ "có khói thì có lửa") trong khi *lập thuyết phủ định* là việc lý lẽ thiết lập một mệnh đề để phủ định ("không có khói thì không có lửa"). Các đệ tử của Khánh Hỷ nói rằng vì một hệ quả xác nhận (từ lý lẽ) sẽ dẫn đến việc khẳng định một kết quả theo cách thức tương tự như một phép suy luận Y Tụ Khởi, và do đó, sẽ khiến Cự Duyên trở thành có luận thuyết. Bởi vậy, chỉ nên chấp nhận các phép suy luận Cự Duyên nào nhằm phủ nhận ý kiến của đối phương. Sopa. Vol5. Kindle Loc6663-6666.

loại trừ những yêu sách hoặc các diễn tưởng của phía khác, và họ làm điều này với bốn loại luận điểm¹.

Về những điều này, "luận điểm Cụ Duyên diễn bày một mâu thuẫn" hoạt động theo cách sau đây. Chẳng hạn, các đối phương chấp nhận rằng sinh khởi là có mục đích và hữu hạn, và họ cũng tin rằng các sự vật được sinh khởi từ chính chúng. Nhưng nếu một sự vật được sinh khởi từ chính nó, vì điều đó sẽ có nghĩa rằng sự vật nào đó đã tồn tại đang được sinh khởi, thì sự sinh khởi sẽ không có mục đích và vô tận, và sẽ là không chính xác khi cho rằng nó {sự sinh khởi} là có mục đích và hữu hạn. Nếu họ chấp nhận điều đó {sinh khởi có mục đích và hữu hạn}, thì sẽ là không chính xác cho họ khi chấp nhận rằng các sự vật được sinh khởi từ bản thân chúng. Với mâu thuẫn được lắp đặt theo cách này, kết quả duy nhất là các đối phương thấu hiểu chúng và từ bỏ nguyên lý này. [676]

Việc "suy luận dựa trên những gì phía khác chấp nhận" bác bỏ đối phương bằng cách sử dụng một chủ thể, một lý lẽ, và v.v... vốn được chấp nhận bởi đối phương đó. Ví dụ, mầm non mà người chấp nhận như là đã sinh khởi từ chính nó thì không được sinh khởi từ chính nó bởi vì nó là chính tự ngã riêng của nó. Mặc dù các nhà Trung Quán tông cho rằng nó không được sinh khởi từ chính nó, nhưng đây chỉ là một bác bỏ quan điểm của những phía khác rằng những sự vật phát khởi từ chính chúng; điều đó không xác lập cho chính các nhà Trung Quán tính chất không tồn

¹Bốn loại luận điểm (*tứ bố để* hay *tứ cú*) là cách phân lớp một dạng thể hiện (của một mệnh đề) thành bốn trường hợp khả dĩ và không có trạng thái nào lọt ra khỏi một trong bốn trường hợp đó. Chẳng hạn như tứ cú về trạng thái sinh khởi. Sinh khởi của sự vật chỉ có thể thuộc vào một trong 4 dạng: (1) sinh ra bởi chính nó, (2) sinh ra bởi vật khác, (3) sinh ra bởi vừa chính nó vừa bởi vật khác và (4) sinh ra không có nguyên nhân. Từ đó Trung Quán tông đưa ra các lập luận phản chứng chặt chẽ lần lượt bác bỏ các giả định này. Tổng quát, có thể quy một đặc tính cụ thể nào đó vào một trong bốn phạm trù: (1) A, (2) không phải A, (3) vừa A vừa không phải A và (4) không phải A mà cũng không phải không A – rồi tìm lý lẽ để bác bỏ.

tại của sự sinh khởi từ tự ngã, và do đó các nhà Trung Quán tông không có luận thuyết.

Luận điểm được gọi là "sự tương tự giữa lý lẽ để chứng minh và sự việc {muốn được} chứng minh" bao hàm việc chỉ ra cách thức để không có điều nào trong số các thí dụ hay các biện chứng mà đối phương khẳng định nhằm chứng minh cho lập thuyết của họ lại có thể được chứng minh trong môi quan hệ đến lập thuyết đó.

"Luận điểm song song về các lý do tương tự" bao gồm phương pháp luận song song giữa các lý do không thể tách biệt, ví dụ như: nếu người chấp nhận điều này, thì người chấp nhận điều kia.

Phản biện: Thế thì sau đó, ngài tin hay không tin vào các bác bỏ như thế về điều mà đối phương chấp nhận? Nếu tin, thì trong chính điều {tin tưởng} đó {sẽ} cấu thành luận thuyết của ngài và sẽ có một luận cứ Y TỰ KHởi chứng minh cho lập thuyết đó. Nếu không tin, thì thật là vô nghĩa cho ngài khi đưa ra các lập luận phản bác những gì phía bên kia chấp nhận.

Đáp bởi những người theo Thắng Hỷ: Khi người phân tích tính tối hậu, nêu người chấp nhận một định đề cần chứng minh chẳng hạn như "thiếu vắng sự tồn tại tự tính" hoặc "không được sinh khởi", thì người phải chấp nhận luận thuyết Y TỰ KHởi và các lý lẽ. Tuy nhiên, vì chúng tôi không chấp nhận các định đề cần chứng minh như vậy, nên chúng tôi không có sai sót. Nếu hoàn toàn tin tưởng vào một điều gì đó nghĩa là người có một luận thuyết, thì tất cả mọi người sẽ có luận thuyết về mọi thứ.

Đó là cách [những người theo Thắng Hỷ] giải thích lập thuyết của họ. Rõ ràng là họ tin rằng mặc dù họ không có gì để chứng minh từ riêng phía của mình, họ chỉ có thể bác bỏ lập thuyết của phía khác; dù rằng họ có các niềm tin, nhưng họ lại không có các luận thuyết; và rằng họ không có lập thuyết của riêng mình, nên tránh khỏi các luận thuyết như việc thiếu vắng sự tồn tại tự tính khi phân tích tính tối hậu. Rõ ràng, họ sánh như các nhà Y TỰ KHởi là những ai không tin rằng không hề có gì vốn có thể được khẳng

định cả và do đó là những người, khi phân tích tính tối hậu, khẳng định định đề cần chứng minh "thiếu vắng tự tính" và xác lập điều đó như là lập thuyết của mình. Những người không khẳng định các định đề cần chứng minh đó, nhưng chỉ tham gia bác bỏ những gì phía khác chấp nhận, thì họ {những người theo Thắng Hỷ} xem là các nhà Trung Quán Cù Duyên.

[(3'') Dẫn giải sai lạc thứ ba]¹ [677]

Theo những người ngày nay tự xem mình là Trung Quán Cù Duyên, thì không có gì để chấp nhận ngay cả ở mức ước lệ [thể tục] trong chính hệ thống của họ, bất kể là về tính tối hậu hay tính ước lệ. Nếu người có một luận thuyết như thế, thì người phải chấp nhận các ví dụ và các lập luận chứng minh nó, và trong trường hợp đó, người là một nhà Y Tụ Khởi. Vì vậy, các nhà Cù Duyên không hề có hệ thống nào của riêng mình cả. Vì Long Thọ trong *Hồi Tránh Luận* có thuyết:²

Nếu ta có bất kỳ luận thuyết nào,
Thì, ta sẽ khổ đau từ sai sót đó,
Nhưng vì ta vốn không luận thuyết,
Ta, một mình không có các lỗi lầm.

Nếu cảm nhận trực tiếp từ giác quan và v.v...
Có thể thật cảm nhận được điều chi
Thì sẽ có cái phải chứng minh hay bác bỏ.
Nhưng vì chúng không [như thế], nên ta không thể có lỗi lầm.

Cũng vậy, trong *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* của Long Thọ có khẳng định:³

Các Mahātma {Đại Ngã} không có các lập thuyết,

¹BA475 'Jam-dbyangs-bzhad-pa {*mChan*: 477.3} nói rằng điều đó được khẳng định bởi một số người Tạng.

²BA476 W: 29-30; P5228:15.1.1-2. Cũng từ Johnston và Kunst 1990:113-15.

³BA477 YS: 50, P5225:12.1.6.

Họ không có các luận điểm.
Làm thế nào những người tự mình không có lập thuyết
Lại có thể có một lập thuyết đối phương với người khác?

Ngoài ra, *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên có dạy:¹

Bất kể bao lâu người cố gắng
Không bao giờ có thể cự tuyệt
Những người vốn không có lập thuyết
Về sự tồn tại, không tồn tại, hoặc cả hai.

Tất cả các điều trên là các nguồn cho thấy rằng một nhà Trung Quán không có lập thuyết hay luận thuyết. *Minh Cú Luận* khẳng định rằng:²

Nếu người là một nhà Trung Quán, thì sẽ không đúng đắn khi thực hiện một luận điểm Y Tự Khởi, vì chúng ta không chấp nhận các lập thuyết của phía khác.

Và cũng thế:³

Sự đối chọi của hậu quả vô lý trong một lập luận Cự Duyên là dành cho đối phương, mà không phải dành cho chính chúng tôi, vì chúng tôi không có luận thuyết.

Ngoài ra, Nguyệt Xứng khẳng định trong *Nhập Trung Luận*:⁴

Phải chăng một sự bác bỏ làm công việc bài bác qua tương tác với điều mà nó bác bỏ?
Hoặc phải chăng nó bác bỏ mà không cần tạo mối tương tác?

¹BA478 CS: 16.25, Lang 1986:150-51; P5246:140.2.4-5.

²BA479 PPs: 16; D3796: Ha 6a1-2.

³BA480 Ibid.; D3796: Ha 6a2.

⁴BA481 MAV: 6.173, La Vallée Poussin 1970b: 294; D3861: Ha 212b7-213a1.

Vấn đề này là không thể tránh khỏi đối với những ai có các lập thuyết,
Nhưng vì ta không {có lập thuyết}, nên lý lẽ Cự Duyên này không áp dụng cho ta.

Các đoạn này khẳng định rằng vì các nhà Trung Quán không có lập thuyết, nên các sai sót ấy không áp dụng cho họ. Do đó, tất cả các trình bày Trung Quán được đưa ra chỉ thuộc khuôn khổ quan điểm của phái khác. [678] Vì, như khẳng định của Nguyệt Xứng trong *Nhập Trung Luận*:¹

Trong khi người chấp nhận các thực thể phụ thuộc thật sự
Ta không chấp nhận chúng ngay cả quy ước;
Vì tính hiệu quả, ta bảo chúng tồn tại dù chúng không
Lấy quan điểm thế tục, ta nói về một bản ngã.

Ngoài ra, trong *Hồi Tránh Luận* của Long Thọ dạy rằng:²

Vì không có gì để bị bác bỏ,
Ta bác bỏ không một điều chi.
Nên bảo ta bác bỏ điều gì,
Tức thị, người xúc phạm ta lắm.

Cho nên, không có thứ gì như thế ngay cả việc bác bỏ lập thuyết của phía nào khác. Đó là những điều mà họ nói.

[(4')] Diễn giảng sai lạc thứ tư]³

Một số nhà Trung Quán tông thời trước, những học giả người Tây Tạng môn đệ Nguyệt Xứng, lập luận như sau: Chúng tôi hoàn

¹BA482 MAV: 6.81, La Vallee Poussin 1970b: 179; D3861: Ha 208a3.

²BA483 W: 64; P5228:15.4.2-3.

³BA484 Trong khi ngài Tsongkhapa không liệt kê điều này như là một hệ thống riêng rẽ, thì 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*: 480.5) nhận diện điều này như là quan điểm của rMa-bya Byang-chub-brtson-'grus (Map-cha Chang-chub-tson-dru) và những người ủng hộ của Pa-tshab Nyi-ma-grags (Ba-tsap Nyi-ma-drag).

toàn bác bỏ các hệ thống này vốn cho rằng các nhà Trung Quán tông không có lập thuyết của riêng mình và không có các nhận thức hiệu quả để xác lập chúng. Hệ thống riêng của chúng tôi là như sau. Chúng tôi bác bỏ cả hai đặc tính cảm nhận trực tiếp lẫn đặc tính suy diễn của mệnh đề "các nhận thức hiệu quả có cơ sở thực tế thật sự"¹ của những ai chấp nhận nhận thức hiệu quả và các đối tượng là tồn tại tự tính, trong ý nghĩa có khả năng đứng vững trước sự phân tích lập luận. Trong việc chấp nhận một cách thể tục, mà không có phân tích, {gồm} các nhận thức hiệu quả và các đối tượng được nhận thức quen thuộc với thể tục, thì chúng tôi, các nhà Trung Quán chứng tỏ rằng những thứ đó thiếu vắng tính tồn tại chân thật với lập luận vững chắc qua việc tạo ra một mệnh đề chứng minh đối với đối phương. Ngay cả như thế, chúng tôi không phải là các nhà Y Tụ Khởi, vì chúng tôi thừa nhận sự thiếu vắng của tính tồn tại chân thật {tính thật hữu} qua các phương tiện của các nhận thức hiệu quả vốn quen thuộc với thể tục, mà không phân tích.

¹BA485 Điều này biểu hiện dngos po'i *stobs zhugs kyi tshad ma*.
368

Chương 19: Bác Bỏ các Diễn Dịch Sai Lạc {của phái khác} về Y TỰ Khởi và Cụ Duyên

- (b'') Bác bỏ những lập thuyết đó
- (1'') Bác bỏ diễn dịch sai lạc đầu tiên
 - (2'') Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ hai
 - (3'') Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ ba
 - (4'') Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ tư



(b'') Bác bỏ các lập thuyết đó (1'') Bác bỏ diễn dịch sai lạc đầu tiên

Theo hệ thống của Thắng Hỷ trong *Nhập Trung Luận Chú Giải*, thì nhận thức hiệu quả không xác lập được lý lẽ và sự biện dẫn. Thắng Hỷ cho rằng nhận thức hiệu quả không xác lập lý lẽ, nhưng lý giải của ngài là thiếu vì những lý do sau đây: (1) Ngay cả trong một hệ thống cho rằng, cả hai, phía đề xuất và phía đối phương, phải có lý lẽ xác lập trước đó lên nhận thức hiệu quả, thì một điều nào đó không dừng lại để được xem là một lý lẽ một cách đơn giản bởi vì người đề xuất không chắc chắn rằng lý lẽ này {cũng sẽ} được xác lập cho đối phương {hay không}. Do đó, lý luận của Thắng Hỷ không vô hiệu hóa được sự cần thiết của việc xác lập lý lẽ của đối phương qua phương tiện nhận thức hiệu quả. [679]

(2) Nếu người cho rằng người không biết có hay không một lý lẽ được xác lập cho đối phương bởi vì người không biết chắc về tâm thức của đối phương, thì theo sau đó là việc người thậm chí không thể chắc chắn rằng bên kia đã chấp nhận một luận điểm cụ thể; vì vậy, sẽ không thể nào bác bỏ đối phương trong về những gì mà họ chấp nhận, v.v... Tại sao? Thậm chí nếu người có sự chắc chắn cảm nhận về ngôn từ của những người phản biện khi họ nói: "Đây là những gì chúng tôi chấp nhận", theo sau suy lý của người, thì người sẽ không có hiểu biết chắc chắn rằng họ thật sự chấp nhận những gì họ đã tuyên bố, vì người không biết được tâm thức của các chúng sinh khác.

Sự biện minh rằng Thăng Hỷ cung cấp lý do tại sao nhận thức hiệu quả không xác lập sự biện dẫn thì cũng vẫn không đủ. Nhà bếp là đối tượng dựa trên đó người hiểu được mệnh đề biện dẫn, "trong nhà bếp, khi có khói thì có lửa". Điều này đã được hiểu với sự chú trọng rằng cơ sở đó là mệnh đề biện dẫn trần trụi [không đầy đủ], "đâu có khói, đó có lửa". Thật là *không* chắc chắn rằng người đã nắm bắt được sự biện dẫn "ở đâu có khói bếp, ở đó có lửa bếp". Do đó, làm thế nào người có thể nắm bắt một biện dẫn bị giới hạn trong một không gian và thời gian cụ thể? Hay nếu không, khi mệnh đề biện dẫn đã bị giới hạn theo cách thức đó, thì vì nhà bếp sẽ không có chức năng như là cơ sở cho việc xác định một biện dẫn giới hạn như thế, nên người sẽ phải viện dẫn [thêm] cơ sở nào khác trong mối quan hệ đến việc xác định của mệnh đề biện dẫn giới hạn nào là cần thiết. Ví dụ, tính vô thường – một đặc tính cần được chứng minh vốn là chắc chắn đối với âm thanh – thì phải áp dụng được cho cả âm thanh và các nôi niêu. Một dạng vô thường vốn là riêng của âm thanh thì không thể được thừa nhận như là có đặc tính cần được chứng minh {tức là tính vô thường ở dạng phổ quát}. Cùng một dòng lập luận này chứng tỏ rằng thật không chính xác khi cho rằng, suy luận xác lập mệnh đề biện dẫn thì không phải là một nhận thức hiệu quả.

Ngài cũng tuyên bố rằng chỉ có sự chấp thuận của người ủng hộ và người phản biện về sự biện dẫn xác lập nó, bởi vì nhận thức hiệu quả không xác lập nó. Điều này cũng không đúng. Tại sao? Nếu người xem sự chấp nhận đơn thuần về một lập thuyết như là sự chứng minh cho nó, thì người không thể bác bỏ đối phương, vì sự khẳng định {chấp nhận} của đối phương về một điểm sẽ xác lập lập thuyết đó, và không bên nào có bất kỳ nhận thức hiệu quả nào vốn có thể bác bỏ nó.

Vấn: Nhưng điều gì xảy đến nếu Ngài phải phân biệt giữa các loại chấp nhận khác nhau, trong đó một loại có thể và loại kia không thể xác lập lý lẽ, sự biện dẫn, v.v...?

Đáp: Nếu người biện minh một sự phân biệt như thế chỉ bởi thực tế rằng nó đã được khẳng định, thì luận điểm của người giống với những gì người đang cố gắng để chứng minh và người đã không nâng cao lập thuyết của mình. Tuy nhiên, nếu người tiến hành một sự phân biệt dựa trên cơ sở liệu rằng có hay không một nhận thức hiệu quả để hỗ trợ cho một khẳng định, thì người đã đánh lạc mắt niềm tin của mình rằng không có các nhận thức hiệu quả.

(2') Bức bỏ diễn dịch sai lạc thứ hai [680]

Người cho rằng việc tránh né các luận thuyết Y Tụ Khởi nghĩa là khi phân tích thực tại người không khẳng định luận thuyết rằng không có tự tính¹. Nhưng trong việc không chấp nhận luận thuyết đó, có phải là do luận thuyết đó không được xác lập qua kiến thức lý luận phân tích về việc liệu có tự tính hay không? Hoặc, trong việc không chấp nhận luận thuyết đó, phải chăng người viện thêm lý do rằng đây là một sự ngẫu nhiên mà trong đó thực tại đang được phân tích? Người theo quan điểm nào?

Trong trường hợp đầu tiên, nếu kiến thức lý luận không xác lập được sự suy diễn của luận thuyết, tức là sự thiếu vắng tự tính, thì kiến thức lý luận cũng không thể bác bỏ được nội hàm của luận thuyết "tự tính có tồn tại", vì các lý lẽ tương tự. Và người hoàn toàn không đúng khi nghĩ rằng nội hàm của luận thuyết "tự tính có tồn tại" không bị bác bỏ khi thực tại đang được phân tích, vì những lý do sau đây: (1) Người khẳng định trước đây rằng phân tích lập luận bác bỏ các hệ thống của phái khác. (2) Tri kiến không phân tích [tức là thế tục] không thể bác bỏ hệ thống của phía khác. (3) Bằng không, nếu sự phân tích đã *không bác bỏ được* luận thuyết "tự tính có tồn tại", thì tại sao người phải chỉ rõ: "Chúng tôi chấp nhận không có luận thuyết trong hệ thống riêng của chúng tôi"! Vì trong trường hợp đó, người sẽ thậm chí không chấp

¹Việc khẳng định các pháp đều không có tự tính đã là một luận thuyết quan yếu của Trung Quán tông, không thể nói là họ không có luận thuyết như trong cách hiểu sai lạc này trình bày. Do đó, Ngài Tsongkhapa đi sâu vào minh chứng sự sai lầm trong trường hợp họ không khẳng định luận thuyết này.

nhận các lập luận Cự Duyên vốn *bác bỏ* hệ thống của những phía khác.

Khi người sử dụng một luận điểm Cự Duyên để loại bỏ những tôn chỉ của phía bên kia, thì chính sự phản bác về tính tồn tại của tự tính này phải xác lập được sự thiếu vắng tự tính. Ta đã nêu điểm này ở trên khi liên hệ đến một đoạn trích dẫn trước đây trong *Hồi Tránh Luận* và luận giải của nó¹. Không có lựa chọn thứ ba. Nếu điều này không đúng, thì một ai đó có thể quả quyết ngược lại với lập trường của người, bằng cách nói rằng, “tôi đang xác lập sự vắng mặt của tự tính; tôi không bác bỏ sự tồn tại của tự tính”. Phản ứng của người sẽ thế nào? Nếu người nghĩ rằng việc khẳng định sự vắng mặt của tự tính, không còn gì để nghi ngờ, là phải phủ định tự tính, thì cũng có đúng đắn rằng việc phủ định sự tồn tại của tự tính, không gì để nghi ngờ, là phải xác nhận một cách tương tự về sự thiếu vắng của tự tính.

Nếu người nghĩ rằng các luận thuyết chẳng hạn như sự vắng mặt của tự tính là không đúng bởi vì đây là một ngẫu nhiên trong đó thực tại đang được phân tích, [sự ngẫu nhiên đó] cung cấp cho người sự biện minh của người về điều này ngay bây giờ. [681] Người có thể giả thiết rằng người ta không thể chấp nhận các niềm tin như vậy bởi vì điều gì vốn tồn tại khi thực tại đang được phân tích thì phải tồn tại một cách tối hậu, nhưng kết luận này lại không chính xác. Nếu người bác bỏ chính tính ngẫu nhiên trong thời gian mà thực tại đang được phân tích, thì người sẽ phải chấp nhận sự bất khả xảy đến [của nó – {tự tính}] tại khoảng thời gian trong đó một nhà Trung Quán phân tích các sự vật với lý luận. Nhưng nếu người thừa nhận một ngẫu nhiên như thế, thì người chắc chắn cũng phải chấp nhận sự tồn tại của người phân tích, lý luận phân tích, cơ sở phân tích, đối phương mà người đang phân tích, v.v... Vì vậy, tại sao lại cần thiết để tất cả mọi thứ vốn tồn tại vào thời điểm đó tồn tại một cách tối hậu? Cũng không phải là thỏa đáng khi cho rằng một phép [suy luận] Cự Duyên chỉ liên quan trong chừng mực những gì được khẳng định bởi đối phương, hoặc chỉ

¹BA486 LRCM: 652-653.

liên quan đến những gì cuối cùng có thể được dẫn xuất từ những khẳng định đó, mà người đang xây dựng một phép suy luận Cú Duyên mặc dù thiếu các nhận thức hiệu quả. Vì vậy, ta bác bỏ quan điểm của người cũng giống như ta đã bác bỏ hệ thống đầu tiên ở trên.

Hơn nữa, thật không thích hợp khi tuyên bố rằng người không có các khẳng định trong khi thực tại đang được phân tích, mà là người có khẳng định một cách thể tục [Tục Đế]. Điều này là vì tính ngẫu nhiên, trong suốt thời gian thực tại đang được phân tích, không thể là một pháp tối hậu [Chân Đế]; vì vậy, nó phải là một việc thể tục, và điều đó mâu thuẫn với luận thuyết của người. Ngoài ra, nếu *việc không tồn tại*, trong lúc thực tại đang được phân tích, lại có nghĩa là không tồn tại một cách tối hậu, thì việc không có khẳng định, trong khi thực tại đang được phân tích, không thể là một đặc tính riêng biệt của phái Cú Duyên – vì không nhà Trung Quán nào của bất kỳ nhóm nào cho rằng họ có các khẳng định một cách tối hậu.

(3') Bác bỏ diễn dịch sai lạc thứ ba

Như đã giải thích trước đây, những ai tuyên bố rằng Trung Quán tông không có luận thuyết, ngay cả về mặt ước lệ, đã không nhận diện đúng đắn đối tượng mà lý luận loại trừ. Do vậy, họ bác bỏ đối phương bằng các luận điểm vốn bác bỏ tự tính, và sau đó, khi tình hình đảo ngược, họ cũng thấy các luận điểm đó trong vai trò áp dụng cùng một cách thức lên hệ thống riêng của mình. Trong việc trình bày hệ thống riêng của mình, thì họ lại không có ý kiến làm thế nào để tránh lỗi lầm. Do đó, tất cả các sự kiện Duyên sinh – bất kể của Luân hồi hay Niết-bàn – cuối cùng đều có một trạng thái bản thể tương tự như các thù dật của những người phi Phật giáo chẳng hạn như của một đấng sáng thế. Vì vậy, diễn dịch đó phỉ báng các nhà Trung Quán và các nỗ lực hoàn toàn cho thiện pháp. [682] Ta đã giải thích chi tiết về việc bác bỏ lập thuyết đó. Những ai phân tích liệu các nhà Trung Quán có khẳng định bất kỳ điều gì hay không đều phải đồng ý rằng một nhà Trung Quán giữ vị thế như là người theo “trung đạo”. Do đó, họ sẽ phải chấp nhận rằng một nhà Trung Quán hiểu được ý nghĩa của Sinh khởi

phụ thuộc - rằng một cách tối hậu, thì ngay cả không một hạt tử nào tồn tại, trong khi một cách thế tục thì tất cả đều tựa như ảo ảnh. Vậy nên, có điều gì đó để khẳng định. Hơn nữa, người phải thừa nhận điều này bằng việc bác bỏ những những tuyên bố về tiền vốn là sự đảo ngược của các lập thuyết đó, cụ thể là về, niềm tin rằng các sự vật tồn tại một cách tối hậu và niềm tin rằng chúng không tồn tại thậm chí một cách thế tục. Vì vậy, có nhận thức hiệu quả vốn nhận biết được điều gì được chứng minh và điều gì bị bác bỏ, và có một luận thuyết trong đó các nhà Trung Quán tông, dựa trên kiến thức riêng của mình, chỉ giáo các phía khác một cách chính xác. Vì lẽ này, và vì các đối phương không có câu trả lời triết lý mạch lạc cho các điểm mà họ đặt ra, nên hệ thống này [Trung Quán] là cực kỳ thuần khiết.

Theo đó, ngay cả nếu người không biết làm thế nào để trình bày hệ thống hoàn hảo của những học giả Trung Quán, thì người ít nhất là không nên phi báng nó bằng cách tuyên bố rằng nó không hiện hữu. Chính sự chấp nhận của lý luận về Sinh khởi phụ thuộc chặt đứt tất cả các vương mắc của các quan điểm sai lầm. Kẻ khôn ngoan chú ý đến điều này sẽ tránh được mọi mâu thuẫn trong việc trình bày hệ thống Trung Quán và sẽ không tin tưởng những ai lan truyền các sự lừa dối như thế. Nguyệt Xứng trong *Minh Cú Luận* khẳng định:¹

Theo cách này, lập thuyết của chúng tôi hoàn toàn thuần khiết và mọi thứ được xác lập thì được giữ không mâu thuẫn trong khi lập thuyết thô thiên của các người, dễ tiếp nhận có nhiều sai lỗi và mâu thuẫn. Nhưng qua sự mông muội người không thấy được cách thức để nhận diện các phẩm chất và làm lỗi. Những điều đó là các lỗi lầm của chính người.

Hệ thống Trung Quán đã được đề cập trong đoạn văn này đã được trích dẫn trước đây là một trình bày không thể chối cãi dẫn xuất cả từ các nhận thức hiệu quả xác lập thực tại tối tối hậu lẫn từ các

¹BA487 PPs: 501-502; D3796: Ha 166b4-5.
374

nhận thức hiệu quả về các pháp thế tục. [683] Do đó người có thể chắc chắn rằng nó hoàn toàn không có các sai sót luận lý và nó cho phép người thực hiện một giải thích và mô tả đầy đủ về Luân hồi và Niết-bàn. Bằng không, nếu luận điểm cho rằng "Các nhà Trung Quán không có hệ thống riêng của họ" bị coi là không thể bác bỏ, thì tuyên bố "Tất cả mọi thứ mà người nói là một sự đối trá" cũng không thể bị bác bỏ ngay cả ở mức độ nhỏ nhất, với lý do tương tự.

Phản biện: Những ai cho rằng họ không khẳng định điều gì cả thì không lệ thuộc vào phân tích rằng liệu họ có bất kỳ khẳng định nào hay không. Do vậy, vì chúng tôi không hề chấp nhận điều gì cả, nên không ai có thể bài bác chúng tôi.

Đáp: Điều này cũng không thể đứng vững. Vì nếu nó biện hộ được, thì ngay cả trong trường hợp của người vốn cho rằng, "Tất cả các tuyên thuyết đều sai", thì người ta không thể chỉ ra rằng họ [đối phương] đã mâu thuẫn với chính lời nói của mình vì luận điệu *tất cả các từ ngữ đều sai* của người này, bằng luận lý của người, sẽ cản trở sự phân tích về thật tính của chính các từ ngữ đó. Điều đó cũng không biện hộ được vì *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:¹

Nếu đã có một tự ngã hiện hữu trong thực tại, thì nó sẽ là một điều gì đó
Vốn tồn tại cùng với thân cũng như với tâm; nó sẽ không thể nào không trình bày ra được.

Để trả lời cho niềm tin tưởng của những nhà Độc Tử bộ {Vātsīputrīya²} rằng có một tự ngã thật sự tồn tại mà không thể

¹BA488 MAV: 6.147cd, La Vallee Poussin 1970b: 259; D3861: Ha 211b2.

²Tên Việt ngữ là Độc Tử bộ là một trong 18 bộ phái ban sơ của Phật giáo. Bộ phái này khẳng định tồn tại một tự ngã không biểu tả được, không thể nói rằng tự ngã đó là một hay là khác với các uẩn cũng như ngã này không là thường tồn mà cũng không vô thường. Quan

mô tả được hoặc giống với các uẩn hoặc khác với các uẩn, thì đoạn văn này nói rằng nếu tự ngã tồn tại thật sự, nó phải dễ dàng miêu tả hoặc giống với các uẩn hoặc khác với các uẩn. Nhưng nếu người đúng, thì thì các nhà Độc Tử bộ sẽ có thể trả lời rằng: "Người không thể tiến hành một phân tích kiểu đó".

Giả sử người tranh biện rằng người có thể tiến hành sự phân tích như sau: "Nếu những người Độc Tử bộ cho rằng cá nhân tồn tại thật sự {nhân hữu ngã}, thì thật là sai lầm khi họ cho rằng cá nhân không thể được miêu tả về mặt các uẩn đó, vì điều này sẽ mâu thuẫn với quan điểm của họ rằng cá nhân không phải cùng là một các uẩn mà cũng không khác nhau với chúng". Nếu người tạo ra lập luận này, thì cũng bởi cùng một biểu hiện, chính mệnh đề: "Nếu tôi *khẳng định* không một điều gì, thì tôi *không có sự khẳng định*", sẽ tạo thành một tuyên bố thành thật. Người có thể tranh luận rằng hai tình huống sau đây là tương tự: (1) nói rằng, "Chúng tôi không có sự cường thịnh", và nhận về câu trả lời, "Hãy cho tôi sự cường thịnh đó mà vốn [nó] không có sự cường thịnh", và (2) nói rằng, "Chúng tôi chấp nhận không một điều gì hết" và nhận được lời đáp, "Sự chấp nhận không một điều gì là tự nó đang chấp nhận điều gì đó". [684] Tuy nhiên, trong việc đưa ra lý lẽ này các người hiểu sai lập thuyết của chúng tôi. Chúng tôi *không* cho rằng *việc không có các khẳng định* tự nó là một điều khẳng định. Vậy thì, chúng tôi đang thuyết điều gì? Chúng tôi đang chứng tỏ rằng bằng cách chân thành tuyên bố là người khẳng định không một điều gì, thì người cần khẳng định rằng người khẳng định không điều gì. Kết quả là, người không tránh khỏi hủy bỏ những từ ngữ của chính người.

Nếu tuyên bố như những việc mà người làm không thuộc vào hệ thống Trung Quán, thì người có mâu thuẫn với chính mình bởi việc chứng minh chúng thông qua sự trích dẫn của các đoạn văn từ các tác phẩm của tôn giả Long Thọ và người con tinh thần của

điểm về tự ngã này đã bị các trường phái khác đặc biệt là ngài Vực Long bác bỏ. *Vatsiputriya*. Rigpa Shedra. Truy cập 5/03/2012.

<<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Vatsiputriya>>

ngài là Thánh Thiên. Ngoài ra, tuyên bố như vậy không thể được xem xét là hệ thống của Nguyệt Xứng, mà cũng không phải là của bất kỳ hệ thống Phật giáo nào khác. Do đó, chúng rút ra ngoài giáo pháp.

Những người nhận là để biện hộ cho hệ thống Trung Quán, và đặc biệt là hệ thống của Nguyệt Xứng, mâu thuẫn với chính mình qua việc tuyên bố không có hệ thống cho riêng mình. Tương tự như vậy, thật cũng không chính xác khi cho rằng mọi thứ mà người đặt ra chỉ được ấn định trong khuôn khổ quan điểm của kẻ khác, bằng cách này [người] hy vọng giải phóng cho mình khỏi phải khẳng định bất cứ điều gì. Khi người nói rằng người phải khẳng định sự tồn tại của các pháp như sắc tướng, chỉ trong khuôn khổ về quan điểm của các phía khác, thì người có thể đang không khẳng định sự tồn tại của các pháp như là sắc tướng, nhưng người chắc chắn *đang phải khẳng định* rằng người thừa nhận sắc tướng và các thứ khác như thế trong khuôn khổ về quan điểm của những phía khác, vì vậy, người đã không giải phóng mình khỏi tất cả các khẳng định. Người phải khẳng định rằng vào thời điểm đó (1) có một cá nhân khác trong khuôn khổ quan điểm của những ai mà người chấp nhận các pháp, và (2) chính người, một người thừa nhận chúng. Vì vậy, tuyên bố rằng người chấp nhận những sự vật chỉ trong khuôn khổ quan điểm của phía khác, thì không chỉ thất bại trong việc ngụ ý rằng người không có hệ thống của chính người, mà nó thực sự làm mất hiệu lực một quan điểm như thế.

Phản biện: Chúng tôi thậm chí *không cho rằng* chúng tôi không có hệ thống cũng như *không cho rằng* chúng tôi khẳng định các luận thuyết chỉ trong nội dung quan điểm của phía khác. Tuy nhiên, từ quan điểm của ngài, có vẻ rằng chúng tôi tạo ra các tuyên bố đó.

Đáp: Lập thuyết này phủ nhận trải nghiệm giác quan mà ngay cả các Lokāyata cũng không thể phủ nhận. Khi người thậm chí không trải nghiệm điều tự thân người tuyên bố, thì thật ngạc nhiên rằng người nên biết điều mà chúng ta đã đang nghe. Nếu người phủ nhận bằng chứng về kinh nghiệm giác quan, thì tại sao người

cần phải nhấn mạnh rằng người không có sự khẳng định nào? Vì bất kể điều gì người tuyên bố, thì người có thể phủ nhận nó sau này và do đó không bao giờ bị lầm lỗi. [685]

Đổi phương: Chúng tôi thừa nhận ngay cả các luận điểm Cụ Duyên chỉ trong khuôn khổ quan điểm của phía khác. Chúng tôi không chấp nhận chúng trong hệ thống của chúng tôi.

Đáp: Thế thì điều đó có ý nghĩa gì cho người đề từ bỏ hệ thống Y Tự Khởi và đề có niềm tin trong hệ thống của Nguyệt Xứng, người sáng lập văn luận của hệ thống Cụ Duyên? Vì, như phép suy luận Y Tự Khởi là bất khả thừa nhận trong hệ thống của chính các người, thì các luận điểm Cụ Duyên cũng thế là bất khả thừa nhận; như các luận điểm Cụ Duyên là có thể thừa nhận được trong khuôn khổ quan điểm của các phía khác, thì người cuối cùng cũng dùng các phép suy diễn Y Tự Khởi, khi cần thiết, trong khuôn khổ quan điểm của các phía khác.

Chúng ta không thể gọi một người là nhà Duy Thức – tức là người vốn chấp nhận triết lý duy tâm trong khuôn khổ quan điểm của phía khác, nhưng lại là người vốn không chấp nhận nó [triết lý Duy tâm] trong chính hệ thống của mình. Tương tự như vậy, chúng ta không thể gọi một người là nhà Trung Quán – tức là người trong khi không cho phép trong hệ thống của chính họ có các luận điểm Cụ Duyên vốn xác lập ý nghĩa của Trung đạo, mà lại thừa nhận chúng trong khuôn khổ quan điểm của các phía khác. Và vì những ai biện hộ cho lập thuyết này cũng không là các nhà Y Tự Khởi, nên điều này rõ ràng cho thấy rằng họ không phải là các nhà Trung Quán tông.

[Nguyệt Xứng trong *Nhập Trung Luận*] khẳng định:¹

¹BA489 MAV: 6.81, La Vallee Poussin 1970b:179; D3861: Ha 208a3. Hai dòng đầu là:

Pháp Duyên sinh thật sự như người tiếp nhận,
Ta sẽ không khẳng định ngay cả như là các thực thể thể tục.
Ta bảo chúng tồn tại vì hiệu quả ...

Ta bảo chúng tồn tại vì sự hiệu quả, mặc dù chúng không.
Lấy quan điểm của thế tục, ta nói về một tự ngã.

Người không thể sử dụng điều này như là một nguồn để chứng minh rằng tất cả các lập thuyết chỉ được nhận lấy trong khuôn khổ quan điểm của phía khác. Tại sao? Người ta thừa nhận các pháp như là thiếu bản chất nền tảng hoặc thiếu tự tính chỉ trong nội hàm của tri kiến lý luận vốn phân tích đúng đắn rằng liệu một bản chất như thế có tồn tại hay không. Người ta không thừa nhận điều này trong nội hàm của một thức thế tục ước lệ. Tại sao? Nếu thức thông thường đó đã có thể xác lập sự thiếu vắng của tự tính, thì tri kiến lý luận sẽ trở nên vô nghĩa, điều này thật vô lý. Ngoài ra, vì trong cùng đoạn văn nói, "Ta bảo chúng tồn tại ... lấy quan điểm của thế tục", có nghĩa là sự tồn tại của các sắc tướng và những thứ như thế được thừa nhận trong khuôn khổ quan điểm của thế tục.

Khi đoạn văn đó, trong các dòng trước của những dòng vừa được trích dẫn, khẳng định rằng chúng tôi không chấp nhận thế tục, thì điều đó có nghĩa là chúng tôi không chấp nhận các thực thể phụ thuộc theo như cách Duy Thức chấp nhận chúng¹; nó không có nghĩa là chúng tôi không chấp nhận thế tục trong hệ thống riêng của mình, vì đoạn văn đó nói rằng "các thực thể phụ thuộc thật sự như là các người chấp nhận". Câu kệ này trả lời cho một luận điểm Duy Thức được đưa ra trong một đoạn văn chuyển tiếp của luận giải về văn bản đó:² [686] "Nếu người sử dụng điều gì hiệu lực hoặc hợp lý để bác bỏ các thực thể phụ thuộc, thì ta sẽ sử dụng các luận điểm của người để bác bỏ những gì người xem là ước lệ". Do đó, ý nghĩa là như thế này: Các người, những người Duy Thức tin vào các thực thể phụ thuộc là các pháp vốn có thể đứng vững trước phân tích lập luận. Ta không chấp nhận các hiện tượng

¹Quan điểm phụ thuộc mà Duy Thức dùng là Y Tha Khởi, coi đó là một tự tính hay nền tảng thật sự (trong tam tự tính). Sopa. Vol5. Kindle Loc 7032-7034.

²BA490 Đây là một trích dẫn từ MAVbh on MAV: 80-81, La Vallee Poussin 1970b: 178.17-179.1; D3861:Ha275b4-6.

thể tục như thế. Cho nên, chúng ta bắt đầu về việc liệu rằng người ta có thể dùng lập luận để bác bỏ chúng hay không. Chúng tôi không lấy phát biểu "nhận lấy quan điểm của thể tục" để chỉ đến quan điểm của các phía khác vốn không thuộc hệ thống riêng của chúng tôi; mà đúng hơn, phát biểu đó đề cập đến các thức thường tục không khiếm khuyết. Điều này là vì sự tồn tại của các đối tượng thường tục phải luôn luôn được đặt trong nội hàm của một thức như thế và vì các nhận thức hiệu quả vốn thừa nhận rằng các pháp ước lệ tồn tại ngay cả chính trong dòng tâm thức của các nhà Trung Quán. Vì vậy, chúng tôi nhận lấy ngôn từ "mặc dù chúng không (tồn tại)" để chỉ tính thiếu vắng về sự tồn tại của chúng bằng tự tính. Do đó, đoạn văn này nên được diễn dịch như là: "Ta bảo với họ rằng chúng tồn tại, mặc dù chúng không tồn tại qua phương cách tự tính của chúng". Thật là không thích hợp khi diễn dịch nó như là: "Ta bảo chúng tồn tại dù chúng không tồn tại". Điều này là bởi vì đoạn kệ này biểu thị cách thức của chúng tôi về việc thừa nhận các đối tượng thể tục mà trong đó sự tồn tại qua cách thức của tự tính thì không thể có được ngay cả một cách thể tục. Ngoài ra, trong phần chú giải đoạn kệ đó của *Nhập Trung Luận*, Nguyệt Xứng tuyên thuyết rằng "Ta chấp nhận bất kỳ điều chi tồn tại hay không tồn tại theo ước lệ chỉ như là thể tục làm vậy". Cho nên, đoạn kệ đó không thể được tiếp nhận với ý nghĩa rằng các pháp không tồn tại. Do vậy, vì có nhiều minh họa như vậy mà trong đó bản luận khẳng định rằng mặc dù các pháp đều không tồn tại một cách tối hậu, nhưng chúng tồn tại một cách, nên không có một thiếu sót nhỏ nhất nào trong việc nhận lấy sự tồn tại vốn được khẳng định và sự tồn tại vốn bị phủ nhận như là việc có các ý nghĩa khác nhau trong đoạn văn "Ta bảo chúng tồn tại dù chúng không".

Phản biện: Ngài vẫn phải giải thích điều mà *Hội Tránh Luận* của Long Thọ hàm ý khi tác phẩm nói rằng các nhà Trung Quán tông không có các lập thuyết và các luận thuyết.¹ Nếu Ngài tiếp nhận

¹BA491 W: 29, được trích dẫn tại LRCM: 677.
380

luận thuyết: "mâm non không có tự tính hay bản chất nền tảng", thì Ngài cũng phải chấp nhận lý lẽ: "vì đó là một pháp khởi lên một cách phụ thuộc", và ví dụ, "chẳng hạn, như một ảnh phản chiếu" [687]. Theo đó, Ngài chấp nhận rằng một mệnh đề suy luận tạo ra cho đối phương (1) một lý lẽ vốn có ý nghĩa có từ chủ thể và có hai dạng của sự biện dẫn,¹ (2) một sự kiện cần được chứng minh mà lý lẽ chứng minh [cho nó], và (3) một suy diễn để hiểu sự kiện cần được chứng minh đó. Trong trường hợp này, ngoài việc chỉ đơn giản là thù ghét cái tên "các phép suy diễn Y Tụ Khởi", thì tại sao Ngài lại gặp những rắc rối về việc bác bỏ các phép suy diễn Y Tụ Khởi?

Đáp: Hồi Tránh Luận có giải thích rằng chúng tôi không có luận thuyết và lập thuyết, như các người đã trích dẫn nó, nhưng vì có nhiều đoạn cũng tuyên thuyết rằng thật là cần thiết để thừa nhận các khẳng định, nên làm cách nào có thể chỉ đơn giản trích dẫn một đoạn văn đó thôi để chứng minh rằng các nhà Trung Quán không có lập thuyết?

Tuy nhiên, thật khá đúng khi đã có lo ngại rằng bất cứ ai duy trì quan điểm về thiếu vắng của sự tồn tại tự tính như là một luận thuyết thì là một nhà Y Tụ Khởi. Điều này [xảy ra] vì đây là một điểm cực kỳ tinh tế và khó khăn. Câu trả lời của chúng tôi cho điều đó sẽ được giải thích khi chúng tôi trình bày lập thuyết² riêng của chúng tôi.

Về tuyên bố của ngài Long Thọ trong *Hồi Tránh Luận* rằng ngài không có luận thuyết, các nhà Trung Quán tông diễn giải rằng {là do} các pháp thiếu vắng tự tính. Các nhà Bản Chất Luận tranh luận rằng nếu những ngôn từ của một luận thuyết như thế có tự tính, thì thật là không chính xác khi nói rằng mọi hiện tượng đều thiếu vắng tự tính; nếu những ngôn từ đó thiếu tự tính, thì chúng không thể bác bỏ sự tồn tại của tự tính. Tuy vậy, *một pháp bất kỳ không có tự tính vẫn có khả năng hoạt động để chứng minh hoặc để bác bỏ*; theo trích dẫn đoạn văn trước đó từ *Hồi Tránh Luận*

¹BA492 Về 3 tiêu chí của một lý lẽ đúng xem lại chú thích trước đây.

²BA493 Dưới đây là LRCM: 695ff.

và chú giải của nó, thì điều này là khả thi.¹ Vì vậy, vấn đề có hay không có các luận thuyết không phải là một tranh luận về việc liệu rằng Long Thọ có chúng {các luận thuyết} một cách tổng quát hay không. Nói đúng hơn đó là một luận điểm xem liệu rằng *các ngôn từ của luận thuyết*: “*tất cả các pháp đều thiếu vắng bản chất tự tính*” có bản chất tự tính hay không. Vậy nên ý nghĩa của các dòng trong *Hồi Tránh Luận* là: Nếu ta chấp nhận rằng các ngôn từ của một luận thuyết như thế có một tự tính, thì ta đã có thể bị sai lầm vì mâu thuẫn với {chính} luận thuyết rằng tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính, nhưng vì lẽ ta *không* chấp nhận nó {có tự tính}, nên ta không thể bị sai lạc. Đó là lý do tại sao các dòng này không thể được lấy làm một dẫn chứng rằng Trung Quán tông không có các luận thuyết, vì có một khác biệt rất lớn giữa sự thiếu vắng của tự tính và sự không tồn tại.

Câu kệ trong *Hồi Tránh Luận* – “Nếu cảm nhận từ giác quan và v.v...” – khẳng định rằng cảm nhận giác quan và {các thứ} như thế không có sự cảm nhận nào cả.² [688] Tuy nhiên, theo các đoạn văn được trích dẫn trước đó từ *Minh Cú Luận*,³ thì điều này có nghĩa là nhận thức hiệu quả và các hiện tượng mà nhận thức hiệu quả đó cảm nhận vốn *không phải* là các đối tượng thụ cảm và các tác nhân {cơ quan} thụ cảm vốn tồn tại một cách nền tảng. Điều đó *không có nghĩa rằng* không có các nhận thức hiệu quả hay không có các hiện tượng sinh khởi một cách phụ thuộc mà các nhận thức này linh hội được. Theo ý kiến [của các nhà *Bản Chất Luận*], ngay cả nếu tự tính của các pháp như được xác lập bởi cảm nhận từ giác quan *có khả năng* bị bác bỏ, thì luận diễn Trung Quán cho là tất cả các pháp thiếu vắng tự tính sẽ vẫn đòi hỏi rằng cảm nhận từ giác quan và các đối tượng được cảm nhận bởi giác quan đó là thiếu vắng tự tính bởi vì mà chúng được bao gồm trong “các pháp”. Theo quan điểm [Bản Chất Luận] của họ trong trường hợp đó thì cảm nhận từ giác quan và các đối tượng được nó cảm nhận,

¹BA494 LRCM: 583,588-589.

²BA495 W: 30; P5228:15.1.1-2; được trích tại LRCM: 677.

³BA496 PPs: 75.10-11; P5260:13.5.1, được trích tại LRCM: 617.

sẽ không tồn tại; vì vậy, người ta không thể bác bỏ tự tính của các pháp. Đoạn kệ đó trong *Hồi Tránh Luận*, vốn thuyết rằng cảm nhận từ giác quan thiếu vắng cảm nhận, được đưa ra để trả lời cho quan điểm này của các nhà Bản Chất Luận, một quan điểm mà nó khẳng định trong những dòng dưới này:¹

Nếu các pháp được biết bởi cảm nhận giác quan
đã bị bác bỏ,
Thì sẽ không có cảm nhận giác quan
Thấy biết các pháp đó

Luận giải cho những dòng đó khẳng định:²

Cũng không thể nào cho rằng sự cảm nhận quan sát tất cả các pháp và sau đó bác bỏ chúng bằng cách nói rõ: "Tất cả các pháp là Không". Tại sao? Các cảm nhận giác quan hiệu quả được bao gồm trong "tất cả các pháp", và do đó {cũng} là Không {vì tất cả các pháp đều là Không}. Sự cảm nhận vốn cảm giác các pháp đó sẽ cũng là Không. Do đó, sẽ không có sự cảm nhận qua nhận thức hiệu quả. Những gì không thể cảm nhận thì cũng không thể bác bỏ, và vì thế việc cho rằng tất cả các pháp đều là Không là không hiệu quả.

Đối với các dòng kệ từ trong *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên: "Người không bao giờ có thể cự tuyệt..."³, chú giải của Nguyệt Xứng giảng cho chúng tôi rằng người ta không thể bác bỏ những người ủng hộ tánh Không, bất kể người đó cố gắng trong bao lâu. Vì người cho rằng mình thậm chí không khẳng định tính Không, thì làm thế nào người có thể trích dẫn đoạn văn này để hỗ trợ về việc không hề có khẳng định? *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng trích dẫn bốn dòng đó trong đoạn văn sau đây:⁴

¹BA497 W: 6; P5228:14.3.6-7. Cũng từ, Johnston và Kunst 1990: 99-100.

²BA498 Wv, D3832: Ha 122b5-7; Johnston và Kunst 1990: 99-100.

³BA499 Cs: 16.25, được trích tại LRCM: 677, 689.

⁴BA500 MAVbh, La Vallee Poussin 1970b: 297.11; P5263:150.1.4-5.

Thật là không chính xác khi những ai ủng hộ lập thuyết rằng các pháp tồn tại chỉ như là các danh định để biện hộ cho chủ trương nhị nguyên. [689] Do đó, những người đưa ra các phê phán và phản ứng căn cứ vào chủ trương nhị nguyên chống lại các nhà Trung Quán, sẽ không bao giờ tìm được chỗ đứng dù là nhỏ nhất. Như *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên có dạy:

Bất kể bao lâu người cố gắng
Không bao giờ có thể cự tuyệt
Những người vốn không có lập thuyết
Về sự tồn tại, không tồn tại, hoặc cả hai.

Do đó, Nguyệt Xứng sử dụng đoạn văn này để giải thích rằng cả các nhà Bản Chất Luận, là những người bảo lưu rằng các pháp tồn tại về nền tảng, lẫn các nhà Hư Vô Luận, vốn là những người tin vào sự bác bỏ hoàn toàn chức năng của các pháp như sắc {thọ, ...}, cũng đều không thể bác bỏ những người chấp nhận sự tồn tại được quy gán {định danh} trong khi bác bỏ sự tồn tại nền tảng hay sự tồn tại thật chất. Cho nên, đoạn văn đó không thể được sử dụng như một nguồn để cho rằng các nhà Trung Quán tông không có lập thuyết của riêng mình. Thật khá rõ ràng rằng, các lập thuyết về sự tồn tại, không tồn tại, và v.v... nói đến các minh họa về các lập thuyết ủng hộ nhị nguyên. Do đó, chúng sẽ được giải thích tương tự như trước đây, trong cách thức bác bỏ của chúng tôi về tứ cú {bốn bổ đề} và trong cách để bác bỏ các biện hộ cho sự tồn tại hay không tồn tại.¹

Trong chú giải của Nguyệt Xứng về *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* của tổ Long Thọ trong đoạn về “Những Đại Ngã [mahātma] không có các luận thuyết ...” khẳng định:²

¹BA501 LRCM:637ff.

²BA502 YSv (D3864: Ya 27b7-28a) trên YS như được dẫn tại LRCM: 677. 384

Vì không có các pháp thật sự, nên không thể có luận thuyết của riêng một người và cũng không có [các luận thuyết] của những kẻ khác. Các phiền não của những ai nhận thấy điều này sẽ chắc chắn dừng lại.

Luận giải này đưa ra sự không tồn tại của các pháp thật hữu như là lý do của việc không có lập thuyết. Hơn nữa, "pháp thật hữu" ở đây phải được dùng để chỉ đặc tính cố hữu hoặc tự tính, vì việc phân tích nó như là đang nói đến tính hoạt dụng sẽ mâu thuẫn với mệnh đề về việc nhận thấy sự không tồn tại của nó làm ngừng các phiền não. Vì vậy, trong nội hàm về việc các nhà Trung Quán không có các lập thuyết trong đó họ chấp nhận các pháp có tồn tại tự tính, thì bản văn này nói rằng họ {các nhà Trung Quán tông} không có lập thuyết. Điều này là do luận giải của Nguyệt Xứng trong *Lục Thập Tụng Như Lý Luận Thích*, trong đoạn văn trước câu kệ này, nhận diện sự khẳng định của các pháp thật hữu như là sự thật chất hóa của tự tính trong các pháp. Chú giải {*Nhập Trung Luận*} của Nguyệt Xứng và bản chánh văn của nó dạy rằng:¹

Đối với những người chưa thấu hiểu thực tại Sinh khởi phụ thuộc này và những người tin tưởng hoàn toàn vào tự tính của các pháp:

Nếu họ khẳng định một pháp thật hữu, thì hoàn toàn chắc chắn rằng
Họ sẽ bám víu vào các quan điểm cứng nhắc và tai hại
Vốn sẽ phát sinh tham chấp và thù địch.
Cuộc tranh luận sẽ là kết quả của các quan điểm đó. [690]

Do đó, các đoạn kinh điển này không hề dạy rằng các nhà Trung Quán tông không có hệ thống của riêng mình. Cho nên, đây cũng là cách người nên hiểu ý nghĩa của đoạn văn trong *Minh Cú Luận* dạy rằng, "... vì chúng tôi không chấp nhận các lập thuyết của phía

¹BA503 YSv (D3864: Ya 26a5-6) trên YS: 47; P5225:12.1.3-4.

khác ...", bằng cách trích dẫn *Hồi Tránh Luận* và *Tứ Bách Kế Tung*.¹

"Đề bị bác bỏ" trong đoạn văn đó của *Hồi Tránh Luận* vốn khẳng định: "Vì không có gì đề bị bác bỏ, nên ta bác bỏ không một điều chi",² có thể được diễn dịch theo hai cách. Nếu chúng ta lấy "cái đề bị bác bỏ" chỉ đến đối tượng của sự thật chất hóa của các pháp như là sự tồn tại tự tính, thì thật vô nghĩa khi Long Thọ dạy rằng vì sự tồn tại tự tính không tồn tại, nên ngài bác bỏ không một điều gì. Do đó, chúng tôi phải lấy *cái đề bị bác bỏ* để chỉ đến *cái thức thật chất hóa* {các pháp} vốn bị bác bỏ. Luận giải của Nguyệt Xứng về đoạn văn đó nói rằng ngay cả tác nhân bác bỏ cũng không tồn tại; vì vậy sự không tồn tại của cả điều bị bác bỏ lẫn tác nhân bác bỏ nói đến sự *không tồn tại* của cả một đối tượng bị bác bỏ lẫn một tác nhân đang bác bỏ mà chúng *vốn hiện hữu theo cách của tự tính*. [*Hồi Tránh Luận Chú Giải*]³ nói rằng nhà Bản Chất Luận, lấy tác nhân bác bỏ và đối tượng của sự bác bỏ trong vai trò chúng tồn tại theo phương thức ấy, tức là qua phương thức về tự tính của chúng, đã xúc phạm chúng tôi bằng cách nói rằng chúng tôi thực hiện kiểu bác bỏ đó.

Long Thọ có khẳng định rằng cả đối tượng bị bác bỏ và tác nhân bác bỏ đều giống như các ảo tưởng. Tại sao? *Hồi Tránh Luận* của ngài khẳng định.⁴

Một hiện thân ảo thuật có thể biến hóa ra một hiện thân,
Và một cơ sở ảo tưởng có thể sử dụng ảo tưởng
Để ngừng ảo tưởng.
Sự bác bỏ này tác dụng theo cùng một phương cách.

Điều đó cũng nêu lên rằng nếu sự nắm bắt về một vũng nước ảo ảnh {ngoài sa mạc} như là nước tồn tại một cách tự tính, thì điều

¹BA504 PPs: 16, trên MMK: 1; D3796: Ha 6a2-4.

²BA505 W, được trích ở LRCM: 678.

³BA506 Wv trên W: 30; Johnston và Kunst 1990:114-15; P5232:63.4.5-6.

⁴BA507 W: 23; P5228:14.5.5-6; Johnston và Kunst 1990:108.

đó sẽ không xảy ra trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên, và không ai có thể vượt qua việc nắm bắt đó:¹

Nếu nắm bắt đó tồn tại tự tính,
Nó không thể khởi sinh phụ thuộc.
Có sự *nắm bắt* bất kỳ nào vốn khởi sinh một cách tùy thuộc?
Có phải là *trống rỗng*, hay không?

Nếu một *nắm bắt* tồn tại tự tính,
Thì liệu ai có đảo ngược được nó?
Cùng một thủ tục tương tự cho tất cả mọi pháp khác.
Đó là lý do tại sao không có lời đáp cho nó.

Đoạn văn trong *Minh Cú Luận* khẳng định: "Sự đối nghịch của hậu quả vô lý trong một phép suy luận Cú Duyên gắn liền với đối phương, nhưng không phải với chính chúng tôi, vì chúng tôi không có các luận thuyết",² cũng có thể không được lấy làm một nguồn để chứng minh rằng các nhà Trung Quán tông không có hệ thống của riêng mình, vì đoạn đó có nghĩa là họ {các nhà Trung Quán} không có các luận thuyết Y Tự Khởi³.

Thế thì, trong *Nhập Trung Luận* Nguyệt Xứng nói rằng ngài không có các lập thuyết thì điều này là gì?⁴ [691] Trong hệ thống riêng của mình, Nguyệt Xứng bảo lưu rằng cả sự phản bác của ngài lẫn lập thuyết, mà ngài đang bác bỏ, đều không tồn tại một cách tự tính. Vì vậy, khi ngài sử dụng phân tích lý luận để bác bỏ niềm tin của phía khác rằng các nguyên nhân *một cách tự tính* làm cho sinh khởi các hậu quả của chúng, bằng cách hỏi rằng liệu có hay không việc các nguyên nhân khiến sinh khởi các hậu quả

¹BA508 W: 66-67, D3828: Tsa 29a4; Johnston và Kunst 1990:133.

²BA509 PPs, đã trích tại LRCM: 677, chú thích 480.

³Kệ này vốn được trình bày trong ngữ cảnh cuộc tranh luận về lập thuyết được xác lập bởi phép suy luận Y Tự Khởi, đang thực thể hóa 3 tiêu chí. Cho nên, ngôn từ này có nghĩa là Trung Quán không có các lập thuyết xác lập một cách tự tính đó. Sopa. Steps on the Path to Enlightenmen. Vol5. Kindle Loc7180-7181.

⁴BA510 MAV: 6.173, được dẫn tại LRCM: 677, chú thích 481.

thông qua sự tương tác hay không tương tác với chúng, thì sự bác bỏ này không áp dụng cho chính Nguyệt Xứng vì ngài không buộc phải khẳng định các pháp vốn có thể đứng vững trước phân tích lập luận. Đây là ý nghĩa của đoạn văn đó. Nó không chút nào hàm ý rằng chúng tôi không có hệ thống riêng của mình, vì *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng giải thích về đoạn văn đó:¹

Chúng tôi không rơi vào một vô lý tương tự trong hệ thống riêng của mình bởi vì, theo quan điểm của chúng tôi, sự bác bỏ không bác bỏ những gì {bị} nó bác bỏ qua việc làm ra sự tương tác, mà sự bác bỏ cũng không bác bỏ những gì {bị} nó bác bỏ mà không làm ra sự tương tác. Điều này là do cả sự bác bỏ lẫn điều {bị} nó bác bỏ đều không tồn tại tự tính. Do đó, chúng tôi không xem xét liệu chúng có tạo ra mối tương tác hay không.

Tại sao phân tích luận lý được đề xướng bởi các nhà Bản Chất Luận lại không thể áp dụng cho việc bác bỏ Trung Quán được? Nguyệt Xứng nói rằng đó là vì sự bác bỏ đó và những gì {bị} nó bác bỏ không tồn tại một cách tự tính; ngài không hề nói rằng đó là vì các nhà Trung Quán tông không có các khẳng định. Để hỗ trợ ngài trích dẫn *Nhị Thập Ngũ Thiên Tụng Bát-nhã Ba-la-mật-đa Kinh* {kinh Hai Mươi Lăm Ngàn Câu Bát-nhã Ba-la-mật-đa} mà trong đó, tôn giả Xá-lợi-phát {śāriputra} truy cứu và tra vấn Tu-bồ-đề {Subhūti} về loại hiện tượng nào: {hiện tượng} được sinh khởi hoặc {hiện tượng} không được sinh khởi, dẫn đến việc chứng đắc một hiện tượng không sinh khởi. Sau khi Xá-lợi-phát đã bác bỏ cả hai loại mang lại điều đó, thì ngài hỏi "Có phải là không có sự chứng đắc {vô đắc} và không có trí huệ {vô trí}?" và Tu-bồ-đề, như trong trích dẫn trước đó,² đáp rằng hai điều này

¹BA511 MAVbh trên MAV: 6.173, La Valine Poussin 1970b: 295.8ff; P5263:149.5.4-6.

²BA512 *Pañca-viṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā* Conze 1990:196, được trích dẫn LRCM: 666.

vẫn tồn tại, nhưng không nhị nguyên. Bằng cách sử dụng điều này như một ví dụ, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng đưa ra lời giải thích:¹

Bởi vì sẽ dẫn đến các điều vô lý nhị nguyên như thế, nên bản kinh phủ nhận hiện tượng sinh khởi và hiện tượng không sinh khởi đem lại chứng đắc {vì nó dẫn tới hai thái cực}. Hơn nữa, theo các thông lệ của thế tục, vì phân tích nhị nguyên không phù hợp trong sự thiếu vắng các pháp thật hữu, nên chứng đắc được chấp nhận mà không có phân tích. Tương tự như vậy, không phải là một phản bác và điều {bị} nó bác bỏ có thành hình được hay không sự tương tác, mà [692] người nên nhận ra rằng một cách thường tục, một phản bác từ bỏ điều vốn bị {nó} bác bỏ.

Đoạn này rõ ràng chỉ ra rằng khi phân tích liệu rằng sự phản bác có hình thành tương tác hay không với điều mà nó bác bỏ, thì chúng ta tìm thấy là nó {sự bác bỏ} không hề tồn tại {tự tính} trong cả hai trường hợp – nhưng phân tích này không loại trừ tính tồn tại của sự bác bỏ. Nên một sự bác bỏ không tồn tại một cách tối hậu. Tuy vậy, sự phân tích này không loại trừ sự tồn tại của một sự bác bỏ nói chung. Nên phải chấp nhận rằng các nhà Trung Quán, một cách ước lệ, có các bác bỏ về các lập thuyết được đưa ra bởi các phía khác.

Ngoài ra, Nguyệt Xứng cũng chấp nhận thực tế là một phép suy diễn xác lập nên sự kiện cần được chứng minh. Làm sao xảy ra như thế? Trong một đoạn khác vốn ngay lập tức theo sau đoạn trích dẫn ở trên, *Nhập Trung Luận* và *Nhập Trung Luận Thích* của ngài khẳng định:²

Người có thể xem các chi tiết của bầu trời [về khoảng không của mặt trời],
Như nhật thực, ngay cả trong một ảnh phản chiếu của mặt trời.

¹BA513 MAVbh, P5263:149.5.4-6.

²BA514 Ibid., P5263:149.5.7ff.

Thật không hợp lý khi hỏi liệu rằng mặt trời và ảnh của nó có hình thành một sự tương tác, Tuy nhiên, điều này chỉ xảy ra trong một cách thể tục và phụ thuộc. Một ảnh phản chiếu không phải là điều gì đó chân thật, nhưng để làm cho khuôn mặt của người đẹp Người xem nó như hiện hữu; tương tự, các lý luận Vốn có sức mạnh để làm sạch sự biểu thị của trí tuệ. Đem lại hiểu biết về điểm cần được chứng minh, dù rằng chúng là “không đúng đắn” [theo cách lập luận của các nhà Bản Chất Học]

Đây là cách phải được hiểu: Vì một hình ảnh phản chiếu là không tồn tại, ít nhất là hoàn toàn không thể xem xét liệu rằng nó được sinh khởi thông qua tương tác hay không có tương tác với khoảng không của mặt trời. Tuy nhiên, khi người nhìn thấy trong một sự phản chiếu một hình tượng gần đó, vốn là một điều kiện Duyên sinh cho sự phản chiếu đó, người xác định được đối tượng mà người đang tìm đến để hiểu rõ. Tương tự, một sự phản bác, vốn thiếu vắng tự tính, bác bỏ điều bị {nó} bác bỏ, chứng minh điểm cần được chứng minh. Vì điều này không dẫn đến các [hệ quả] vô lý của một phân tích chia chẻ, nên thật không chính xác khi người cho rằng các ngôn từ của riêng chúng tôi hàm chứa các vô lý tương tự như việc chúng tôi tìm thấy ở lập thuyết của các người. Đây là cách người nên hiểu về nó.

Như vậy, đây là cách Nguyệt Xứng giải thích câu trả lời của ngài về việc các luận điểm mà chúng tôi sử dụng để chống lại những phía khác không thể quay ra và dùng để chống lại chúng tôi. Ngài không nói rằng chúng tôi không có hệ thống riêng của mình. [693] Hơn nữa, trong khi phân tích về việc liệu rằng một nguyên nhân sinh khởi một hậu quả có hay không có sự tương tác để bác bỏ những ai chấp nhận tự tính, thì Nguyệt Xứng đưa ra lời khẳng định của chúng tôi về sự vắng mặt tự tính như là lý do tại sao sai

sót này không áp dụng với chúng tôi. Đây là cách mà ngài tránh được sai lầm. Ngài không tránh nó bằng cách nói rằng chúng tôi không có hệ thống riêng của chúng tôi. Vì, *Nhập Trung Luận Thích* khẳng định:¹

Làm thế nào chúng tôi giải thích sự sinh khởi? Đó là bởi vì cả nhân lẫn quả đều tựa như các ảo ảnh, đây vốn không phải là một sai sót của chúng tôi; các pháp trong thế gian đều tồn tại {như thế}. Phân tích đó khả dụng cho những ai bảo lưu rằng nguyên nhân và hậu quả tương ứng đều có đặc trưng một cách tự tính như là pháp sinh khởi và pháp được sinh khởi. Nhưng giải thích thế nào khi một ai đó xác nhận rằng vì các pháp được phát khởi do sự gán định sai lầm, nên chúng đều như các ảo ảnh mà trong đó bản chất tự tính của chúng không được sinh khởi? Giải thích thế nào khi một ai đó bảo lưu rằng các pháp thiếu vắng tự tính nhưng đều là các đối tượng của sự kiến lập tinh thần – như sợi tóc rơi có thể nào trình hiện trước người bệnh mắt? Người đó không có khái niệm về sự sinh khởi tự tính. Vì vậy, không có cơ hội để đổ lỗi lên chúng tôi trong cách vừa giải thích. Ngoài ra, vì các pháp thế gian vẫn tồn tại khi bỏ mặc không phân tích, nên tất cả mọi thứ vẫn được xác lập.

Ngài {Nguyệt Xứng} đưa ra sự chấp nhận về tự tính như là lý do tại sao sai sót này khả dụng cho lập thuyết khác, và {đưa ra} niềm tin rằng các pháp giống tựa các ảo ảnh như là lý do tại sao chúng tôi không có sai sót này. Hiểu được điều này, người nên nhận thức ra làm cách nào để trình bày hệ thống Trung Quán có được với sự miễn trừ các lỗi lầm.

Nói chung, có vô số trường hợp các kinh điển liễu nghĩa và các giáo pháp Trung Quán đưa ra những mệnh đề như là "Điều này là theo cách đó và không phải cách này", hoặc "những pháp như thế tồn tại và các pháp kia thì không". Vì vậy, tại sao nên cần thiết trích dẫn các đoạn kinh văn đặc biệt nhằm chứng minh rằng các tuyên thuyết này tiêu biểu cho các khẳng định của các tác giả của

¹BA516 MAVbh, P5263:149.2.6-3.2.

chúng? Nếu điều đó là cần thiết, thì khi giải thích ý nghĩa của các đoạn văn ở nơi mà các lối biểu thị như: "Ta chấp nhận như vậy và như vậy" và "Ta tin như thế và như thế" vắng mặt, thì sẽ không thể phân biệt rằng một điều nào đó có tiêu biểu cho hệ thống và niềm tin của một tác giả nào đó hay không. [694] Nhưng nếu người khẳng khái bám vào các trường hợp thật sự về các biểu thị như là "ta tin", "ta chấp nhận" và "ta cho rằng" thì những điều này là thừa. *Hồi Tránh Luận* của ngài Long Thọ khẳng định:¹

Chúng tôi không giải thích điều chi.
Ngoài việc chấp nhận các pháp thế tục

Và ngoài ra, Long Thọ trong *Lục Thập Tụng Như Lý Luận* cho rằng:²

Một pháp đã sinh và đã diệt
Là được gán tên như đã chấm dứt;
Cũng vậy: các thiện tri thức xem xét
Diệt độ tựa như một ảo ảnh.

Và:

Mọi pháp đều phát sinh tương thuộc,
Như phản chiếu bóng trăng trên nước,
Không phải thực cũng chẳng phải hư.
Ke biết việc này không bị cảm dỗ bởi quan điểm giáo điều.

Ngoài ra, *Xưng Tán Vinh Danh Thế Tôn* của Long Thọ khẳng định:³

¹BA517 W: 28; P5228:15.1.1. Also, Johnston và Kunst 1990: 111.

²BA518 YS: 8, P5225:11.2.8-11.3.1.

³BA519 *Lokātita stava* { *Vũ Trụ Vô Biên Tán Tụng* } D1120: Ka 68b6-69a7. Kệ cuối được trích dẫn ở LRCM: 586.

Điều gì khởi phát từ các nhân
Không thể tồn tại nếu không có chúng
Và như thế chỉ như một ảnh phản chiếu.
Sao người không thể chấp nhận điều rõ ràng như thế?

Và một lần nữa từ cùng một bản luận:

Vì cảm xúc không tồn tại khi không có đối tượng của nó
Cảm xúc tự chính nó là vô ngã.
Ngài [Phật] cũng chấp nhận rằng cảm xúc
Không tồn tại tự tính.

Và cũng thế:

Người đã dạy đối tượng của hành vi và tác nhân
Hoàn toàn theo phương cách thế tục.
Người chấp nhận rằng chúng tồn tại,
Trong khuôn khổ phụ thuộc lẫn nhau.

Và cũng thế:

Một hậu quả không thể nào phát khởi
Từ một nhân vốn đã bị huỷ tiêu,
Cũng không phải từ một nguyên nhân
Mà lại vẫn chưa hề tiêu huỷ.
Người khẳng định rằng các quả ấy
Được sinh ra như một giấc mơ.

Và cũng thế:

Người bảo lưu bất cứ điều gì
phát sanh tùy thuộc cũng đều là Không.

Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng cũng nói:¹

¹BA520 MAVbh, P5263:147.4.5-6,147.2.8-147.3.1.

Ý kiến của các thiện tri thức về lập thuyết này là không có sai sót và lợi ích to lớn. Người nên chấp nhận nó mà không do dự.

Và cũng thế:

Vậy nên, vì chúng tôi chấp nhận rằng các pháp đều tùy thuộc vào gán định {định}, cũng giống như chúng tôi chấp nhận Sinh khởi phụ thuộc – vốn đơn thuần là bản tính Duyên sinh của các pháp – nên lập thuyết của chúng tôi không đối mặt với sự vô lý về việc hủy hoại tất cả các thông lệ. [695] Những phía khác cũng nên chấp nhận như vậy.

Những đoạn này khẳng định rằng chắc chắn cần thiết để chấp nhận nhiều lập thuyết khác nhau, và có nhiều lập thuyết hơn nữa giống như chúng. Một lần nữa, *Nhập Trung Luận Thích* giải thích bốn luận thuyết {tứ bổ đề}:¹

Sau khi nêu ra bốn luận thuyết đó, chúng tôi giải thích cách thức để xác lập chúng thông qua lý luận: "Điều này không khởi lên từ chính nó, do đó, làm thế nào nó có thể [phát sinh] từ cái gì khác? Cũng không phát sinh từ cả chính nó và cái khác, và làm thế nào nó có thể phát sinh mà không có một nguyên nhân? "

Như *Minh Cú Luận* cũng có các khẳng định tương tự, hệ thống của hộ pháp Long Thọ và Nguyệt Xứng có các tín điều, các khẳng định, và các luận thuyết của chính nó.

(4')) Bác bỏ diễn dịch sai lầm thứ tư

Hệ thống {diễn dịch} thứ tư này dường như chấp nhận rằng tự tính tồn tại một cách thông lệ, nhưng lại bác bỏ sự tồn tại thông lệ của tự tính vốn đứng vững trước phân tích hợp lý. Chúng tôi đã

¹BA521 Ibid., P5263:120.3.2-3.

giải thích rằng điều này là sai.¹ Hệ thống đó cũng cho rằng trong hệ thống của đại sư Nguyệt Xứng, khi các nhà Trung Quán tông sử dụng các luận điểm người khác là trung tâm {tha tâm} để chứng minh một điều nào đó với các đối phương Bản Chất Luận, thì họ dùng các lý lẽ thỏa mãn 3 tiêu chí và được xác lập cho cả hai hệ thống. Điều này không đúng vì (1) *Minh Cú Luận* đặc biệt bác bỏ quan điểm này, và (2) nếu người bảo lưu một quan điểm như thế, thậm chí nếu người không gọi đó là “một lý lẽ dựa trên dữ kiện thật”, thì nó không thể tránh khỏi là một lý lẽ Y Tụ Khởi. Nhưng ta đã có giải thích về các điểm này, nên đó là tất cả những gì ta sẽ nói về điểm này.²

¹BA522 LRCM: 619-626.

²BA523 Luận điểm vị tha – Tsongkhapa dùng từ một cách lỏng lẻo để chỉ đến việc lập luận – và các lập luận dựa trên sự kiện đã được giải thích chi tiết ở LRCM: 696ff.

Chương 20: Diễn Dịch Của Chúng Tôi Về Sự Khác Nhau Giữa Y TỰ Khởi Và CỤ DUYÊN

(2)) Đưa ra lập thuyết riêng của chúng tôi

(a')) Bác bỏ thực tế về luận điểm Y TỰ Khởi

(1')) Chủ thể của một phép suy luận Y TỰ Khởi không được xác lập

(a'')) Những gì Thanh Biện tin tưởng

(b'')) Bác bỏ điều đó

(1'')) Ý nghĩa không chính xác

(2'')) Ví dụ trích dẫn không phù hợp

(2'')) Chứng minh rằng lý lẽ cũng không được xác lập

————— ॐ —————

(2)) Đưa ra lập thuyết riêng của chúng tôi

Việc giải thích cách thức các nhà Trung Quán Cụ Duyên đặt ra hệ thống của chính mình thông qua một phản bác của Y TỰ Khởi mang lại một hiểu biết về cả hai hệ thống; vậy nên, đây là cách ta sẽ tiến hành. *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng đề cập rất nhiều về vấn đề này, nhưng ta không muốn dông dài, vì vậy ta sẽ chỉ dạy những điểm chính ở đây. Có hai phần:

1. Sự bác bỏ thực tế về luận điểm Y TỰ Khởi
2. Tại sao những lỗi lầm mà chúng tôi tìm thấy trong các luận điểm Y TỰ Khởi không áp dụng cho chúng tôi (Chương 21)

(a')) Bác bỏ thực tế về luận điểm Y TỰ Khởi

Đầu tiên trong số này có hai bộ phận: [696]

1. Chứng tỏ một sai sót gắn liền với lập thuyết, cụ thể là cơ sở hay chủ thể của một phép suy diễn Y TỰ Khởi không được xác lập
2. Chứng minh rằng, vì sai sót đó mà lý lẽ cũng không được xác lập.

(1'') Chủ thể của một phép suy luận Y Tự Khởi không được xác lập

Phần này có hai mục: (1) nêu rõ những gì Thanh Biện tin tưởng, và (2) bác bỏ điều đó

(a'') Những gì Thanh Biện tin tưởng

Các đoạn từ *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng về những điểm này dường như quá khó hiểu, vì vậy hãy để ta giải thích bằng cách trích dẫn và giải thích một đoạn từ *Minh Cú Luận*. Luận đó nói:¹

Làm thế nào? Trong luận thuyết "âm thanh là vô thường", cả chủ thể {âm thanh} và định đề cần chứng minh {vô thường} chỉ được phân giải theo nghĩa tổng quát, không đi với các đặc tính cụ thể. Nếu chúng đã được thực hiện theo các đặc tính cụ thể, thì các phạm trù quy ước "suy luận" và "những gì được suy ra" sẽ không còn tồn tại. Ví dụ, nếu chủ thể được phân giải như "âm thanh vốn chuyển hóa từ tứ đại", thì nó sẽ không được xác lập đối với phía khác trong cuộc tranh luận, tức là những người theo phái Thắng Luận². Và nếu nó được cứu xét như là "một chất lượng của không gian", thì chủ thể sẽ không được xác lập đối với chúng tôi, các Phật tử. Tương tự như vậy, khi các nhà Thắng Luận đề xuất luận thuyết "âm thanh là vô thường", với các đối phương Số Luận³, nếu âm thanh được phân giải như là "âm thanh được sinh khởi", thì nó sẽ không được xác lập cho các nhà Số Luận. Mặt khác, nếu âm thanh

¹BA524 PPs: 28.4-29; D3796: Ha 9a7-b3.

²Xem lại chú thích trong chương 13 về phái Thắng Luận.

³Tên Phạn là Sāṃkhya một trong sáu trường phái triết học Bà-la-môn chính tại Ấn. Nó được xem là một trong những hệ thống triết học cổ nhất tại Ấn. Số Luận là một triết lý chủ trương liệt kê tựa như là trường phái nhị nguyên. Số Luận không đề cập đến sự tồn tại của Thượng Đế hay bất kỳ một ảnh hưởng bên ngoài nào. Số Luận xem vũ trụ như bao gồm hai thực thể: Purusha (ý thức) và Prakriti hiện tượng giới (vật chất pháp giới). *Samkhya*. Wikipedia. Truy cập 12/03/2012.

<<http://en.wikipedia.org/wiki/Samkhya>>

được phân giải là "điều gì đó trở nên hiển lộ", thì nó sẽ không được xác lập cho chính các nhà Thắng Luận. Tương tự như vậy, bất kể nó được đặt trong một luận điểm như thế nào, thì sự hoại diệt, khi đủ đặc tính thỏa mãn như là điều gì vốn đòi hỏi một nguyên nhân nào đó khác hơn là chính sự sinh khởi, lại không được xác lập cho các Phật tử chúng tôi; trong khi có đủ đặc tính như là một thứ gì đó không có nguyên nhân, thì nó không được xác lập cho phía khác, phía các nhà Thắng Luận. Vì vậy, giống như các chủ thể và điều cần chứng minh chỉ được tiếp nhận trên một ý nghĩa tổng quát trong các trường hợp trên, thì tương tự, trong trường hợp hiện tại, chỉ có chủ thể, không có đặc tính cụ thể, là được hiểu. Đây là những gì Thanh Biện nói.

Điều này có nghĩa là khi các Phật tử đào sâu luận thuyết "âm thanh là vô thường" với các nhà Thắng Luận, nếu "âm thanh vốn tiến hóa từ các yếu tố [của tứ đại]" được lấy làm chủ thể, thì nó sẽ không được xác lập cho các nhà Thắng Luận; nếu "âm thanh như một chất lượng của không gian" được lấy làm chủ thể, nó sẽ không được xác lập cho chúng tôi. Tương tự như vậy, khi tự các nhà Thắng Luận đưa ra luận thuyết "âm thanh là vô thường" cho những nhà Số Luận ấy, tức là những người theo chủ trương hiển lộ,¹ nếu "âm thanh như là điều gì đó được sinh khởi" được lấy làm chủ thể, nó sẽ không được xác lập cho các nhà chủ trương hiển lộ này; nếu "âm thanh như là điều gì đã tồn tại từ trước và được hiển lộ thông qua một số điều kiện nào đó" được dùng như là chủ thể, nó sẽ không được xác lập cho những người theo Thắng Luận. [697] Do đó, không thể sử dụng một điều nào đó làm chủ thể, mà điều đó vốn không tương thích với hệ thống tin tưởng riêng lẻ của chính mình. Bởi vì, nếu được cho rằng chủ thể là cơ sở mà cả hai bên phân tích để xem liệu có một đặc tính cụ thể hiện hữu hay

¹BA525 Các nhà Số Luận tin rằng vì các hậu quả đã tồn tại sẵn trong các nguyên nhân, các hậu quả trở nên hiển lộ hơn là được sinh khởi mới. Xem Hopkins 1983:442.

không, thì nó phải được xác lập như là một điều gì đó xuất hiện chung cho cả hai.¹

Giống như khi họ phải xác lập một chủ thể xuất hiện chung, thì cả hai bên cũng phải xác lập định đề cần chứng minh, "vô thường", trong chỉ một ý nghĩa chung, không có các đặc tính cụ thể. Ngoài ra, họ phải xác lập ví dụ chung nào đó mà họ trích dẫn, và điều này phải diễn ra trước khi họ chứng minh điều muốn chứng minh. Tình huống tương tự khi các nhà Trung Quán tông chúng tôi chứng minh cho những người ngoài Phật giáo về sự không hiện hữu của pháp được sinh khởi từ chính nó – bất kể đó là một nguồn cảm giác bên trong, như là cơ quan thị giác, hay một nguồn cảm giác bên ngoài, như một sắc tướng – và khi chúng tôi chứng minh cho các Phật tử theo chủ trương bản chất rằng không có sự sinh khởi từ cái khác. Nếu chúng tôi sử dụng "một con mắt thực sự", chẳng hạn, làm chủ thể, thì nó sẽ không được xác lập cho chúng tôi, nhưng nếu chúng tôi sử dụng "một con mắt không thật" làm chủ thể, nó sẽ không được xác lập cho phía khác. Do đó, khi từ bỏ đặc trưng cụ thể như vậy, chúng tôi phải sử dụng *chỉ riêng* mắt hay *chỉ riêng* sắc tướng {không thêm đặc tính thật hay không thật} làm chủ thể. Tại sao? Bởi vì nó phải được xác lập như là sự trình hiện chung cho các bên, bởi vì nó là cơ sở cho sự

¹Để cho dễ hiểu thì tình trạng luận lý của các trường phái Phật giáo ở đây gần tương tự như việc công nhận về tiên đề đường thẳng song song trong khoa toán hình học. Đối với hình học phẳng (Euclide) thì tiên đề sau đây là đúng "Trong một mặt phẳng, từ một điểm ở ngoài một đường thẳng ta có thể dựng được *một và chỉ một* đường thẳng mới song song với đường thẳng đã cho". Tuy nhiên, với hình học Hyperbolic thì điều này không được công nhận và thay bằng tiên đề: "Trong một mặt phẳng, từ một điểm ở ngoài một đường thẳng ta có thể dựng được *nhiều hơn một* đường thẳng mới song song với đường thẳng đã cho". Lại nữa, với hình học Elliptic thì cả hai tiên đề trên đều không được công nhận mà thay bằng việc cho rằng: "*không thể tìm thấy* một đường thẳng nào song song với đường thẳng đã cho". Và do đó ý tưởng triết học của các hệ thống này hoàn toàn không tương thích nhau, không thể tìm thấy một công nhận chung cho cả ba loại. Xem thêm: Non-Euclidean geometry. Wiki pedia. Truy cập 7/14/2012.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Non-Euclidean_geometry>

phân tích của cả các nhà Trung Quán lẫn các nhà Bản Chất Luận để xem liệu nó có một đặc tính cụ thể hay không, chẳng hạn như "được sinh khởi từ chính nó".

Trên đây là những gì Thanh Biện nghĩ. "Để xác lập như là trình hiện chung" có nghĩa là những người ủng hộ và phản đối sử dụng cùng một loại nhận thức hiệu quả để xác lập nó.

(b'')) Bác bỏ khẳng định của phía khác

Ở đây có hai phần: (1) chỉ ra ý nghĩa này là không chính xác và (2) cho thấy ví dụ đã được trích dẫn là không phù hợp.

(1'')) Ý nghĩa không chính xác

Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng khẳng định:¹

Việc này không phải vậy, và thay vào đó là như sau. Trong chừng mực người ta chấp nhận việc bác bỏ của sự sinh khởi như điều cần chứng minh ở đây [chứng tỏ rằng mắt, v.v... không phải là được sinh khởi một cách tối hậu], chủ thể – tức là cơ sở của điều cần được chứng minh và là một điều gì đó được tìm thấy là có sự *tự tồn* bởi một thức không chính xác – bị bề gãy trong thực tại, và do đó, nó sẽ bị tranh cãi, nên sẽ không có chủ thể trình hiện chung. Ngài [Thanh Biện] tự mình phải chấp nhận rằng điều này là như vậy. Các thức không chính xác và {các thức} chính xác là khác nhau. [698] Do đó, khi một thức không chính xác lấy điều không tồn tại {xem} như là tồn tại, như trường hợp của một người có bệnh về mắt đang nhìn tóc rơi xuống, thì thức đó không cảm nhận được ngay cả ở mức độ nhỏ nhất một đối tượng vốn tồn tại. Khi một thức chính xác không thật chất hóa điều gì là không thật, như là trong trường hợp của một người không bị bệnh mắt tìm kiếm sợi tóc tưởng tượng đang rơi, thì thức đó không nhận thấy ngay cả trong mức độ nhỏ nhất các đối tượng vốn không

¹BA526 PPs: 29.7-30; D3796: Ha 9b3-10al.

tồn tại bởi vì chúng chỉ là thường tục¹. Đó là lý do tại sao đại sư Long Thọ tự mình khẳng định trong *Hồi Tránh Luận* của ngài:²

Nếu một pháp nào đó do bởi bản chất của nó
Được nhận biết bởi cảm xúc trực tiếp và vv...
Thì sẽ có một điều gì đó để chứng minh hay bác bỏ.
Nhưng chúng không như thế, nên ta không thể bị sai sót.

Vì các thức không chính xác và chính xác là khác nhau theo cách này, nên thức không chính xác không thể tồn tại khi thức chính xác đang hiện hữu. Vậy làm thế nào mất thường tục, như là chủ thể của một phép suy luận, có thể tồn tại với một thức chính xác? Vì vậy, do Thanh Biện không tránh khỏi các sai lầm về một lập thuyết không tồn tại và một lý do không tồn tại, nên câu trả lời mà ngài đã đưa ra là không trả lời được gì cả.

Ta sẽ giải thích đoạn này dựa trên phép suy luận sau đây, vì việc sử dụng ví dụ này làm cho nó dễ hiểu hơn:...

Chủ thể: Sắc tướng thấy được
Định đề cần chứng minh: Không sinh khởi từ chính nó
Lý lẽ: Bởi vì nó tồn tại
Ví dụ: Cũng giống như cái nôi ngay trước mặt các người³

Các đoạn trong *Minh Cú Luận* vốn trả lời cho Thanh Biện cho thấy chủ thể không được xác lập như việc trình hiện chung cho hai bên trong cuộc tranh luận này. Làm thế nào các đoạn đó chỉ ra điều này? Ở đây, trong phần này, *Minh Cú Luận* khẳng định

¹Đây là thí dụ quan trọng về *mất và cộng tác* được dùng để minh họa sự khác nhau giữa các nhận thức hiệu quả và nhận thức sai lạc.

²BA527 W: 30; P5228:15.1.1-2; trích dẫn bên trên ở LRCM: 677 và đã được giải thích ở LRCM: 687ff.

³Đây là sự phân tích về một phép suy luận do Y TỰ Khởi chứng minh cho phái Số Luận. Sopa. Vol5. Kindle Loc7552-7554.

rằng: những ai mà có chỉ ra cách thức người ta không thể xác lập một chủ thể chung với một đối phương, sẽ là những người bác bỏ sự sinh khởi từ tự nó – tức là các nhà Y Tự Khởi. Nhưng nói chung, các *đối phương* trong *Minh Cú Luận* là cả hai (a) các nhà Bản Chất Luận, những người chấp nhận rằng pháp một cách tối hậu là có tự tính, và (b) các nhà Y Tự Khởi, những người bác bỏ điều đó, nhưng chấp nhận rằng các pháp có tự tính hoặc bản chất nội tại một cách thường tục. Các nhà Y Tự Khởi-Trung Quán được gọi là "các nhà phi-bản chất". [699] Tuy nhiên, để đơn giản hóa các thuật ngữ trong cuộc thảo luận này, "những người bác bỏ tự tính" sẽ nói đến các nhà Cụ Duyên, và "những người ủng hộ tự tính" sẽ nói đến cả các nhà bản chất luận và các nhà Y Tự Khởi. Theo các nhà chủ trương tự tính, sắc tướng thấy được {khả kiến}, chủ thể khẳng định của phép suy luận này, phải được xác lập bởi cảm nhận hiệu quả của các nhãn thức vốn nhận biết nó. Hơn nữa {theo họ}, nếu các thức đó đã không xác lập được sắc tướng khả kiến một cách không sai lạc, thì chúng không thể là các cảm nhận vốn xác lập các đối tượng của chúng. {Do chúng đã được xác lập bởi cảm nhận hiệu quả} Nên, chúng phải là không sai lạc. Liệu các cảm nhận không định danh có xác lập các đối tượng của chúng trong một phương thức không sai lạc hay không? Trong các hệ thống *không phải* Cụ Duyên, khi đối tượng tồn tại bằng tự tính của nó trình hiện trước một thức nào đó là không sai sót, tương ứng với đối tượng đó; hơn thế nữa, đối tượng phải tồn tại như là nó trình hiện trước thức đó.

Trong trường hợp điều này xảy ra, các nhà Cụ Duyên chúng tôi nói rằng loại nhận thức hiệu quả vốn xác lập chủ thể cho các đối phương Bản Chất Luận sẽ không dùng được cho những người ủng hộ Trung Quán. Tại sao? Vì không hiện tượng nào, ngay cả một cách thường tục, có thể có một bản chất được xác lập bằng tự tính của nó, nên không có nhận thức hiệu quả nào xác lập một điều như vậy.¹ Hãy nhớ là vì điều này mà Nguyệt Xứng bác bỏ ý tưởng

¹Như trong thí dụ về *mắt và cọng tóc*, ở đây ta thấy trường hợp hoàn toàn tương tự của việc nhận thức lầm lẫn (do vô minh), thấy sự vật

về phép suy luận Y Tự Khởi. Điều này cũng giải thích cách thức để bác bỏ sự cần thiết của một phép suy luận Y Tự Khởi như một phần của tiến trình của việc khởi đầu làm cho các phía khác thâm nhuần quan niệm thấy biết rằng các pháp vốn thiếu vắng tự tính. Trong lúc này, ta để sang một bên việc phân tích xem liệu các nhà Cự Duyên có cần sử dụng phép suy luận Y Tự Khởi cho chính họ như là một phần của tiến trình phát triển kiến thức suy luận về các đối tượng nhất định trong số các đối tượng phân hóa thông thường hay không.

Bây giờ hãy để ta giải thích điều này bằng cách đưa phân tích của ta về áng văn của Nguyệt Xứng. Ý nghĩa của đoạn: "Trong chùng mực người ta chấp nhận việc bác bỏ sự sinh khởi ... Ngài [Thanh Biện] tự mình phải chấp nhận rằng điều này là như vậy"¹ là như sau. "Cơ sở của điều cần được chứng minh" – một chủ thể như mắt hay sắc tướng – "bị phá vỡ", tức là, không được xác lập "trong thực tại". Đây là điều mà chính Thanh Biện chấp nhận². Các chủ thể đó [mắt và sắc tướng] giống như là gì? "Các sự vật nào được tìm thấy có sự tự tồn bởi các thức không chính xác" đã bị ảnh hưởng bởi sự thiếu hiểu biết {vô minh}; điều này có nghĩa rằng các thức thường tục, chẳng hạn như nhãn thức, xác lập các đối tượng này. Làm thế nào mà "Chính tự [Thanh Biện] phải chấp nhận điều này?" [700] Ngài đã phải chấp nhận nó "trong chùng mực", tức là, bởi vì *sự phủ định về sự sinh khởi tối hậu*, như là định đề của điều cần được chứng minh, là dựa trên các chủ thể đó; nếu chúng *đã tồn tại trong thực tại*, thì điều đó sẽ mâu thuẫn với mối quan hệ giữa chủ thể và định đề cần chứng minh.

Cứ cho rằng ngài chấp nhận các pháp theo cách này, thì điều đó dẫn tới điều gì? Các chủ thể đó – gồm sắc, v.v... – vốn không tồn

tồn tại có tự tính, là một thức sai lạc không thấy đúng được thực tại, giống với trường hợp mắt bị đau không thấy cọng tóc rơi trước nó.

¹Xem lại phát biểu của Nguyệt Xứng trong (b'') (1'') chương 20. Đoạn văn đó là một luận đề thật sự quan trọng cho việc bác bỏ các dạng tin tưởng của các trường phái khác nên cần một sự chú ý cẩn thận khi đọc.

²Y Tự khởi công nhận rằng: một cách tối hậu, các pháp không tồn tại tự tính.

tại trong thực tại mà cũng không là tự chính thực tại, không thể được xem là các đối tượng được tìm thấy bởi các thức không sai lạc. Do đó, chúng, được tìm thấy bởi các thức thông thường, hay các chủ thể, vốn nắm bắt các đối tượng sai. Và do vậy những thức đó là sai lạc; tức là bị ảnh hưởng bởi vô minh. Do đó, các đối tượng tìm thấy được bởi các thức không nhầm lẫn thì không trình hiện trước các thức nhầm lẫn, và các đối tượng trình hiện trước các thức sai lạc không được tìm thấy bởi các thức không nhầm lẫn. Điều này là do "sự không chính xác" các thức sai lạc "và sự chính xác" các thức không nhầm lẫn "là khác nhau", vốn đề nói lên rằng mỗi {loại thức} tương tác với đối tượng của nó bằng cách loại trừ đối tượng của thức kia. Đây là ý nghĩa của lời phát biểu của Nguyệt Xứng rằng "các thức không chính xác và chính xác là khác nhau".

Lời giải thích về điều đó diễn ra trong đoạn văn: "Do đó, khi một thức không chính xác ... là không tồn tại trong chừng mực chúng chỉ là thường tục".¹ Ở đó, "không chính xác" nói đến một thức thông thường bị ảnh hưởng bởi vô minh, chẳng hạn như thức thị giác {nhãn thức}. Thức như thế "lấy cái vốn không tồn tại làm sự tồn tại" nói đến thực tế là trong khi sắc, thanh, v.v... không có tự tính hay đặc tính nền tảng, {nhưng} các thức thụ cảm nắm bắt chúng như là có một đặc tính như thế. Phương cách mà các thức không định danh nắm bắt các đối tượng của chúng là trong khuôn khổ của sự trình hiện đơn thuần, và đó là lý do tại sao sắc và v.v... trình hiện trước các thức thụ cảm {như} là tồn tại bằng tự tính của chúng. Ngôn từ "nó không cảm nhận được ngay cả ở mức độ nhỏ nhất một đối tượng vốn tồn tại", nghĩa là bởi vì khi tự tính trình hiện, bất kể sự không tồn tại của nó, thì không có cách nào để những thức đó xác lập ngay cả đối tượng nhỏ nhất vốn tồn tại bằng tự tính của nó. Sợi tóc rơi là một ví dụ của một đối tượng vốn không tồn tại bằng tự tính của nó, nhưng vẫn trình hiện như thể nó đã có {tự tính}. [701] Những câu này có nghĩa là *các pháp*

¹Xem tiếp cùng đoạn phát biểu của Nguyệt Xứng trong (b'') (1'') chương 20.

như sắc và thanh hiện trước các thức thụ cảm là sai lạc, và do đó không thích hợp để chứng thực rằng một đối tượng tồn tại do công năng tự tính của nó.

Đoạn văn {tiếp theo} bắt đầu với: "Khi một thức chính xác ..." chỉ ra rằng thức không sai lạc không hề nắm bắt gì cả ở sắc, thanh, và v.v... Từ "chính xác" nói đến thức không sai lạc. Các thánh giả, vốn nhận thức được thực tại, có được thức như thế, và không ai khác {có được thức ấy}. Thức không sai lạc đó "không thật chất hóa điều gì là không thật". Điều này có nghĩa rằng nó "không thật chất hóa" hoặc không xem như hiện hữu, các pháp như sắc và thanh – vốn không thể là thực tại cuối cùng. Chẳng hạn, giống như một thực tế là nhãn thức của một ai đó không bị bệnh về mắt không hề nhìn thấy một hình ảnh của sợi tóc rơi. Trong cùng một câu, cụm từ "trong chừng mực chúng chỉ là thường tục", đề cập đến các đối tượng không thật, giống như sắc và thanh. Cụm từ "không tồn tại" có nghĩa là không tồn tại qua cách tự tính. Các đối tượng thường tục như thế không được xác lập ngay cả trong một phần bởi các thức không sai lạc, tức là, bởi các thức vốn có thực tại cuối cùng như là đối tượng của chúng. Điều này là do các thức không sai lạc không nhìn thấy các đối tượng thường tục như thế {như trường hợp không thấy cọng tóc rơi vì vốn nó không tồn tại}.

Về các điểm này, Nguyệt Xứng trích dẫn một chứng văn của ngài hộ pháp Long Thọ: "Nếu cảm nhận từ giác quan và v.v...". Trích dẫn hỗ trợ này nói rằng bốn nhận thức hiệu quả [trực tiếp, suy luận, kinh điển {liễu nghĩa}, và phép tương tự¹]- gồm cảm nhận

¹Để thấy được thêm chi tiết về phương pháp tương tự mà Nguyệt Xứng dùng ta có thể xem xét hai thí dụ:

(1) Qua quan sát rằng: trước khi có hành vi thân và khẩu của một người thì nội trong dòng tâm thức của người đó khởi lên sự nhận biết và chủ tâm để nói và hành động, do vậy người ta sẽ biết được sự thấy biết trong {dòng tâm thức} người khác vì thấy được một hành vi tương tự về thân và khẩu của họ.

(2) Để chứng minh cho sự tồn tại của một thế giới khác mà theo Nguyệt Xứng, không có gì khác hơn chính là dùng đến sự liên tục của dòng tâm thức sau khi chết qua việc tranh luận rằng phải có một sự sống khác {tương tự kiếp sống này} sau khi chết vì rằng có

từ giác quan và v.v... – không hề xác lập một đối tượng vốn tồn tại bằng tự tính.

Câu bắt đầu bằng: "Vì các thức không chính xác và chính xác ...", tóm tắt điểm mà Nguyệt Xứng đã giải thích. Câu "Vậy làm thế nào mắt thường tục, như là chủ thể của một phép suy luận, có thể tồn tại", không tuyên bố rằng các chủ thể như con mắt thường tục là không tồn tại. Thay vào đó, như được giải thích ở trên, nó có nghĩa là một sắc tướng vốn tồn tại bằng tự tính của nó, *hay* được xác lập bởi nhận thức không sai lạc, đều không thể là chủ thể của phép suy luận ngay cả trong cách thường tục.

Ý nghĩa của {câu sau đó}: "Vì vậy, do có chỗ ..." là khi cả phía phản đối về sự tồn tại tự tính hoặc nền tảng lẫn phía các nhà Bản Chất Luận thừa nhận sắc thấy được như là chủ thể của một phép suy luận, thì nhận thức không sai lầm không xác lập nó trong vai trò trình hiện chung cho cả hai bên trong cuộc tranh luận. [702] Do đó, vì không có nhận thức hiệu quả chứng thực cho một chủ thể vốn được chứng minh đề xuất hiện chung cho cả hai hệ thống, nên chắc chắn sẽ có một lỗi lầm trong lập thuyết bất kỳ mà người cố gắng để chứng minh cho đối phương sử dụng một lý lẽ Y Tụ Khởi.

Phản biện: Những gì Ngài nói là đúng sự thật trong khuôn khổ một lập thuyết vốn không có tự tính hoặc nền tảng thậm chí một cách thường tục. Tuy nhiên, vì đây không phải là những gì chúng tôi [người theo Thanh Biện] khẳng định ở cấp độ thường tục, nên các chủ thể và v.v... trong phép suy luận Y Tụ Khởi vẫn tồn tại. Do đó, lập thuyết này là miễn khỏi sai lầm.

Đáp: Sự tồn tại của một tự tính như thế là không thể chấp nhận một cách thường tục. Vì chúng tôi đã giải thích điều này ở trên,

trạng thái ý thức tiếp sau trạng thái ý thức trong mỗi thời điểm suốt cuộc sống.

The Numata Yehan Lecture in Buddhism. P13-14. Shoryu Katsura. Đại học Calgary. 1996

và sẽ giải thích nó một lần nữa dưới đây, nên câu trả lời của các người là không hợp lý.

(2'')) Ví dụ trích dẫn không phù hợp

Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng khẳng định¹:

Ví dụ này [nghĩa là, phép suy luận chứng minh sự vô thường của âm thanh] cũng là không phù hợp. Trong khi trong ví dụ này, không bên nào muốn tiếp nhận ý nghĩa chung của "âm thanh" hoặc ý nghĩa chung của "vô thường", thì ở đây trong trường hợp của phép suy luận chứng minh rằng mắt không phải được sinh khởi một cách tối hậu, các nhà chủ trương về tánh Không và những người ủng hộ phi tánh Không đều không chấp nhận rằng mắt, một cách tổng quát, chỉ tồn tại thường tục, mà họ cũng không chấp nhận rằng nó tồn tại một cách tối hậu. Đó là lý do tại sao ví dụ là không phù hợp.

Đừng hiểu sai đoạn văn này nói rằng ví dụ thất bại vì con mắt, vốn không là đúng mà cũng không là sai, là không tồn tại, nhưng có tồn tại một âm thanh vốn không tiến hóa từ các đại mà cũng không là một đặc tính của không gian, cũng như là một âm thanh vốn không được sinh khởi mà cũng không phải là sự hiển thị nhân quả của điều gì đó vốn tồn tại; và rằng có tồn tại cái gì đó là vô thường trong một ý nghĩa chung, nhưng không phải dựa trên các nguyên nhân cũng không phải *không* dựa trên nguyên nhân. Vì (1) các pháp đó [tức là, âm thanh vốn không phải được tiến hóa mà cũng không phải là một đặc tính của không gian, v.v...] là những điều không được bên nào trong cả hai bên chấp nhận, và (2) nếu họ có chấp nhận những điều như thế, thì cũng không ai có thể chứng minh rằng phép suy luận tương tự là thất bại.

Vậy thì, đoạn văn này nghĩa là gì? Trong các hệ thống của cả hai bên qua ví dụ này, có thể xác định được sự tồn tại của âm thanh, không cần cụ thể hóa bất kể đó là "âm thanh được phát triển từ các đại" hay "âm thanh vốn là một đặc tính của không gian". [703] Nhưng trong các hệ thống của những người ủng hộ tính Không

¹BA528 PPs: 30.12-14; D3796: Ha 10a1-2.

của sự tồn tại tự tính và cả các đối phương {không ủng hộ} về tính Không của sự tồn tại tự tính, thì *không có một vật nào* như là một con mắt hoặc một sắc tướng trong vai trò tổng quát vốn được xác lập bởi một nhận thức hiệu quả mà không phải là một thức không sai sót và cũng không phải là một thức sai sót. Trạng thái của nó được xác lập bởi một thức sai sót thì không được xác lập cho đối phương, và nhận thức hiệu quả của những người theo Trung Quán Cự Duyên không xác lập được trạng thái của nó vốn được tìm thấy bởi một thức không sai sót.¹ Do đó, phép tương tự thất bại. Đây là ý nghĩa của đoạn văn đó.

Từ "không sai sót" một cách tổng quát nói đến trạng thái cân bằng {thiền} vốn trực tiếp cảm nhận Chân Đế. Nhưng ở đây, nó phải vừa nói đến một *nhận thức thụ cảm hiệu quả* vốn không sai lạc về một đối tượng trình hiện có tính chất tự tính hóa và vừa nói đến một *nhận thức suy diễn hiệu quả* vốn không sai lạc về một đối tượng mang đặc tính tự tính hóa của nó. Vì không có những nhận thức hiệu quả như thế mà vốn xác lập được ba tiêu chí,² nên chủ thể không thể là một đối tượng vốn được tìm thấy bởi một thức không sai lạc.

Ở đây, thuật ngữ "tự tính" không được sử dụng như các nhà luận lý học sử dụng nó, đơn giản chỉ có nghĩa là một pháp nào đó vốn thực hiện một sự hoạt hóa. Thay vào đó, như trước đây đã giải thích,³ nó là bản chất nội tại của riêng một pháp nào đó, mà một

¹Ý chính ở đây là để thỏa mãn điều kiện của phép suy luận Y Tự Khởi: không phải hai phía chỉ đồng ý nhau về khái niệm về chủ thể, mà là phải có được một nhận thức hiệu quả của chủ thể được chấp nhận chung cho cả hai phía – ủng hộ tự tính và bác bỏ tự tính – mà không cần liên hệ đến các đặc tính riêng. Tuy nhiên, vấn đề cốt lõi khiến điều này không xảy ra là: Phía ủng hộ tự tính cho rằng nhận thức hiệu quả phải là hiệu quả trong khuôn khổ bản chất tự tính của đối tượng (âm thanh phải tồn tại tự tính) và phía bác bỏ tự tính, tức Cự Duyên, thì hoàn toàn ngược lại (âm thanh phải không có tự tính). Cho nên không thể có một thí dụ như thế. Sopa. Vol5. Kindle Loc 7777-778.

²BA529 Xem chú thích BA473.

³BA530 LRCM: 594-596.

sự vật hoạt hóa hay không hoạt hóa bất kỳ được tin tưởng là có {bản chất đó}. Đó là lý do tại sao những người ủng hộ về tự tính cho rằng ngay cả một suy luận vốn nắm bắt một phi pháp thì không có sai sót trong bối cảnh một đối tượng nhận biết vốn có một tự tính như thế. Mỗi thức vốn là không sai sót trong mối quan hệ đến một tự tính như thế cũng phải là không sai sót trong mối quan hệ đến các đối tượng trình hiện của nó và các đối tượng được nhận biết; và vì điều này làm ra một thức không sai sót như thế trong bối cảnh tự chính thực tại tối hậu, nên hệ thống của chúng tôi không bảo lưu rằng một nhận thức hiệu quả như vậy xác lập được chủ thể, v.v... Dù sao chúng tôi không từ khước rằng trong các dòng tâm thức của cả hai phía, có các nhận thức hiệu quả thường tục vốn nhận thức các pháp như những con mắt, các sắc.¹ Trong thực tế, ngay cả trong dòng-tâm của đối phương, các sắc, v.v... vốn được gọi ra bởi các thức cảm giác không khiếm khuyết – theo ý nghĩa đã được giải thích trước đây² – được xác định chắc chắn là tồn tại, và không có lỗi lập luận về đối tượng của tri kiến như vậy.

Để giải thích điều này chi tiết hơn, chúng tôi có thể nói rằng có ba cách thức về việc nắm bắt sự tồn tại, lấy ví dụ, của một chồi non: (1) việc nắm bắt một chồi non như thực sự hiện hữu, có nghĩa là nắm bắt nó như là có một tự tính hoặc một bản chất nền tảng; [704] (2) việc nắm bắt nó như là tồn tại trong một cách sai lầm, đó là nắm bắt rằng chồi non thiếu sự tồn tại nền tảng, mà tồn tại như một ảo ảnh, và (3) việc nắm bắt nó như chỉ đơn thuần tồn tại nói chung, mà không cụ thể hóa rằng nó đúng hay sai. Người cũng có thể nắm bắt chồi non là thường tồn hay vô thường, v.v..., nhưng vì không có sự nắm bắt nào không liên can đến một trong

¹Theo phía ủng hộ tự tính mọi thức hiệu quả đều là không sai lạc trong liên hệ đến đối tượng chính của nó, kể cả bản chất tự tính của nó. Với Cụ Duyên, mọi nhận thức hiệu quả vốn xác lập chủ thể và 3 tiêu chí của một phép suy luận là sai lạc. Không có nhận thức không sai lạc của các pháp thể tục, trừ các thức nội trong dòng tâm thức của một vị Phật. Sopa. Vol5. Kindle Loc 7850-7855.

²BA531 LRCM: 617-619.

ba cách nắm bắt này, nên không cần thiết để giải thích các cách khác ấy ở đây.

Vốn *không* phát triển từ dòng tâm thức của mình một quan điểm hiểu biết sự thiếu vắng của tự tính, các sinh chúng sở hữu những phương thức nắm bắt thứ ba và thứ nhất, đó là, nắm bắt về sự tồn tại đơn thuần và nắm bắt về sự tồn tại thật sự, nhưng họ thiếu sự nắm bắt về các pháp tựa như các ảo tưởng phi nền tảng. Thật hoàn toàn sai lầm khi cho rằng trước khi chúng sinh tìm thấy quan điểm về việc các hiện tượng đều tựa như ảo ảnh, thì bất kỳ quan niệm nào mà họ có về một điều gì đó như sự tồn tại đều là một quan niệm về sự thật hữu. Đây là điều mà ta đã giải thích ở trên, trong phần bàn về nhận thức hiệu quả ước lệ và trong phần mà trong đoạn ta phân biệt 4 phạm trù – sự tồn tại tự tính, thiếu vắng sự tồn tại tự tính, sự tồn tại, và sự không tồn tại.¹

Giả sử rằng điều này không xảy ra – đó là, giả sử rằng những người chưa hiểu rõ quan điểm là thiếu vắng tự tính đã nắm bắt mọi thứ như là thật hữu mỗi khi họ nghĩ về bất kỳ pháp thường tục nào. Sẽ phải có một sự bẻ gãy hoàn toàn về luận lý vốn cần thiết cho các nhà Trung Quán để chấp nhận, một cách thường tục, rằng các đối tượng vốn được thừa nhận bởi các thức ước lệ phạm phu của tục giới, ở mức độ các thức đó không bị ảnh hưởng gì bởi các tình huống đã giải thích trước đây vốn gây ra sai lạc.² Cho nên, vì sẽ không có cách nào để phân biệt trạng thái bản thể của các đối tượng thường tục với các trạng thái bản thể của một vị thánh sáng tạo giả định, nên quan điểm sai lầm này sẽ là một chướng ngại lớn để hiểu biết ý nghĩa của Trung Quán³.

Có nhiều người cho thấy dấu hiệu của việc có một hiểu lầm về tánh Không theo cách này. Họ bước đầu tham gia vào nhiều hoạt động đạo đức vốn đòi hỏi tư tưởng định danh. Nhưng sau đó, khi hệ thống hóa quan điểm triết lý mà họ đã tìm được, thì họ thấy ra tất cả các hoạt động trước đây của họ chỉ như là việc bám chấp

¹BA532 LRCM: 596-604.

²BA533 LRCM: 617-619.

³BA530 LRCM: 594-596.

vào những biểu tượng và do đó là trói buộc họ vào Luân hồi, chúng phản ánh, "Những hoạt động đạo đức đó đã được dạy cho những ai đã không tìm thấy quan điểm liễu nghĩa này". [705] Nuôi dưỡng hiểu biết như vậy, họ phủ nhận giáo pháp bằng nhiều cách với tà kiến này vốn xem tất cả các tư tưởng định danh như là sai lạc¹. Trong ý nghĩa này, họ giống với trụ trì người Trung Hoa Maha-diễn. Trước khi họ tìm thấy quan điểm rằng các pháp đều thiếu vắng tự tính, thì họ không có khả năng phân biệt giữa sự tồn tại đơn thuần và sự tồn tại bằng tự tính. Điều này là bởi vì, như được chỉ ra trong đoạn văn từ tác phẩm *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng được trích dẫn ở trên – họ nghĩ rằng bất cứ điều gì vốn tồn tại thì phải tồn tại một cách nền tảng.² Hậu quả của điều này là, họ xem mọi thứ thiếu vắng tự tính là không tồn tại, khiến họ không có khả năng để thừa nhận nhân và quả cho những điều vốn thiếu vắng tự tính. Có nhiều người tranh cãi theo phương cách này.

Những người vừa mới phát triển trong dòng tâm thức của họ quan điểm thấy biết sự vắng mặt của tự tính có thể nắm bắt các pháp như là tồn tại trong cả ba cách. Khi quan điểm đó đã được phát triển, và trong khi ảnh hưởng của nó chưa giảm sút, thì khái niệm về sự tồn tại thật sự vốn tin rằng các pháp tồn tại một cách nền

¹Những người này đã có các nhận diện sai lạc vốn chấp vào các biểu tượng như là các tư tưởng định danh mà không phân biệt giữa thiện đức và bất thiện. Đây là một nhận định quá xa về việc chấp thủ vào các biểu tượng. Từ cách nhìn sai lạc này, khiến mọi tư tưởng khái niệm bất kể là nó có chấp thu vào thật hữu hay không đều bị xem là sai lạc và là gốc rễ của Luân hồi. bị ảnh hưởng từ cách nhìn này, họ đã từ bỏ lượng rất lớn của giáo Pháp. Sopa. Vol5. Kindle Loc 7942-7945.

²Cụ Duyên chấp nhận sự tồn tại của các pháp phạm phu được xác lập một cách thông thường được xác lập bởi các nhận thức ước lệ mà không có các phân tích tối hậu về chúng. Tuy vậy, cần các ý tưởng phạm phu chấp vào sự tồn tại tự tính cần được nhận diện và loại trừ vì đó là tà kiến. Nếu không, sẽ không có cách phân biệt được giữa trạng thái bản thể của các pháp thường tục và các pháp không hề tồn tại như là pháp thường hằng, đấng sáng tạo, pháp không có nguyên nhân... Sopa. Vol5. Kindle Loc7927-7931.

tảng là tạm thời vắng mặt. Điều này kéo dài mãi cho đến khi họ đang phân tích luận lý một điều gì đó để xác định liệu nó có tồn tại một cách nền tảng hay không. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là họ không có một quan niệm bẩm sinh về sự tồn tại thực sự.

Vì vậy, ngay cả những ai đã phát triển quan điểm hiểu biết sự thiếu vắng của tự tính hay bản chất nền tảng, và những người đã không để quan điểm này suy thoái, thì không phải luôn luôn nắm bắt một chồi non như là tồn tại tựa một ảo ảnh mỗi khi họ nắm bắt chồi non như là tồn tại. Tại sao? Nếu họ đã làm được như thế, điều đó sẽ dẫn đến sự vô lý là họ sẽ không bao giờ tái phát triển một dạng biểu lộ của quan niệm về sự tồn tại thật sự của các chồi non đó và v.v...

Có các nhà Trung Quán tông, chẳng hạn như đại sư Thanh Biện, là người chấp nhận rằng, một cách thường tục, các pháp có tự tính hay nền tảng. Sự tồn tại tự tính hay nền tảng ước lệ là lý do của họ cho việc chấp nhận các lý lẽ Y Tụ Khởi trong hệ thống của mình. Việc một người có thừa nhận các lý do Y Tụ Khởi trong hệ thống của chính mình hay không rốt cuộc phụ thuộc vào những gì người đó thừa nhận như là đối tượng cực kỳ tinh tế của sự bác bỏ. Vì vậy, trong hệ thống Y Tụ Khởi của họ, các cảm nhận từ giác quan không khuyết tật đối với đối tượng mà tự tính hay bản chất nền tảng trình hiện là không sai sót một cách thường tục về các đối tượng trình hiện của chúng. [706] Ý thức khái niệm {ý thức định danh} vốn hình thành về một đối tượng chẳng hạn một chồi non như có loại bản chất đó thì cũng là không sai sót về đối tượng hình thành của nó. Nếu không, khi họ chấp nhận rằng các thức đó là sai lạc, thì nhận thức hiệu quả nào sẽ xác lập các yếu tố của một phép suy luận như là trình hiện chung cho cả hệ thống của họ và của các nhà Bản Chất Luận? Nếu các cảm nhận từ giác quan, mà với chúng bản chất nền tảng trình hiện, xác lập nên các yếu tố của một phép suy luận mặc dù là dành cho nhà Bản Chất Luận, thì như Nguyệt Xứng quan niệm, *vì không có một tự tính như là đặc tính nền tảng vốn trình hiện, thì làm thế nào người ta có thể sử dụng một lý lẽ Y Tụ Khởi?* Vì rằng, người ta đã chứng

minh được sự vắng mặt của tự tính cho các nhà Bản Chất Luận trong khi xác lập chủ thể.

Đối phương: Hãy để cho các đối phương Bản Chất Luận xác lập chủ thể, v.v... như là họ có thể, thật là không cần thiết để chủ thể, v.v... được xác lập như là việc trình hiện chung cho cả các nhà Trung Quán và cho họ.

Đáp: Nhưng đó là điều mà Thanh Biện tự mình không chấp nhận, mà cũng không phải là đúng cho ông ta để làm điều đó, vì nếu ông đã làm, điều đó sẽ kéo theo rằng tất cả các lý lẽ để chứng minh và các phép suy luận được cung cấp chỉ đơn giản trong khuôn khổ của những gì phía khác tiếp nhận, và điều đó sẽ khiến ông ta trở thành một môn đệ của các nhà Cụ Duyên.

Có nhiều vị sư [Du Già hành tông-Y Tự Khởi] như Tịch Hộ {skt. Śāntarākṣita} khẳng định rằng các đối tượng bên ngoài không tồn tại một cách thường tục. Tuy nhiên, giống như những người Thật Tướng Duy Thức tông {skt. satyākāravādin}¹, họ khẳng định rằng màu xanh và tương tự tồn tại một cách thường tục trong bản chất của thức. Cho nên, vì các thức thụ cảm mà với chúng màu xanh, v.v... trình hiện thì có một nhận thức về chúng, nắm bắt chúng như là sự tồn tại bằng tự tính của mình, nên Tịch Hộ và những người khác không xem các thức cảm giác là sai lạc theo nhận thức của chúng về chính màu xanh.

Khi các đối tượng ẩn kín, chẳng hạn như mắt,² được thừa nhận như là các chủ thể của một phép suy luận, thì sự cảm nhận không thể xác lập chúng một cách rõ ràng. Tuy nhiên, nếu chúng ta trở về với tác nhân {cơ quan thụ cảm, căn thức} xác lập cơ bản, chúng

¹BA535 Các nhà Duy Thức được phân chia thành satyākāravādin (Thật Tướng tông) và alīkāravādin (Giả Tướng tông). Không như các nhà Giả Tướng tông các nhà Thật Tướng khẳng định rằng sắc (རྣམ་པ་) của màu xanh trong nhãn thức cảm nhận màu xanh là thật.

²BA536 Con mắt tự nó không là hiện tượng ẩn kín. Tổ Tsongkhapa đang chỉ đến khả năng (ལྷན་མཆོད་ *ayatana*) thụ cảm thị giác của mắt, chủ thể mà Thanh Biện dùng trong thí dụ của ông về pháp biện luận nào là đúng; cf. Hopkins 1983:456.

ta phải đi đến một cảm nhận. Đây là một niềm tin của tất cả các trường phái triết học Phật giáo. Tại sao? Bởi vì suy luận giống như một người mù được hướng dẫn bởi cảm nhận. Cho nên, Tịch Hộ và môn đệ của Ngài chấp nhận rằng, ngay cả trong trường hợp của những pháp ẩn kín, thì tác nhân xác lập cơ bản, cuối cùng, là cảm nhận. Ở điểm đó, họ tin rằng sự cảm nhận cơ bản thì hoặc là một nhận thức không sai sót về một điều nào khác hoặc là một nhận thức không sai sót có tính tự-nhận-thức. Ngoài ra, như ta đã giải thích,¹ họ tin rằng một đối tượng tồn tại theo cách thức tự tính của nó thì sẽ trình hiện và phải tồn tại một cách khách quan như là nó trình hiện. [707] Nếu trường hợp này đúng, thì không thể có một cảm nhận không sai lạc nào xác lập bất cứ điều gì khi trình hiện chung cả cho họ lẫn cho những nhà Trung Quán tông vốn bảo lưu rằng không có tự tính hay bản chất nền tảng.

Ngay cả trong trường hợp của các đối tượng mà không thể được truy cứu ngược trở về cảm nhận, thì vẫn có khả năng để trả lời. Những người ủng hộ của luận điểm tự tính cho rằng các nhận thức hiệu quả xác lập tất cả các đối tượng cấu hợp {pháp hữu vi, pháp thể gian} và phi cấu hợp {pháp vô vi, pháp xuất thế}. Họ có ý gì về điều này? Có còn cần thiết hay không để các nhận thức hiệu quả đó xác lập các đối tượng có tính chất bản thể là tồn tại khách quan? Nếu có, thì vì lý luận có thể bác bỏ chúng, nên chúng không thể là những nhận thức hiệu quả vốn xác lập các đối tượng của chúng.

(2') Chứng minh rằng lý lẽ cũng không được xác lập

Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng cho thấy điều này trong đoạn văn khẳng định:²

Cùng một phương pháp, vốn đã được sử dụng để chỉ ra rằng lập thuyết này là sai sót vì chủ thể của nó không được xác lập,

¹BA537 LRCM: 619.

²BA538 PPs: 30.15-16; D3796: Ha 10a2-3.

nên cũng được dùng để chỉ ra sự sai sót rằng lý lẽ "bởi vì nó tồn tại" cũng không được xác lập.

Trước đây, Nguyệt Xứng đã giải thích rằng vì không có nhận thức hiệu quả vốn xác lập một chủ thể trình hiện chung cho các hệ thống của cả hai bên – bao gồm những người ủng hộ và các phía chống lại tính Không của tự tính hay sự tồn tại nên tảng – nên *luận thuyết, hay điều muốn chứng minh*, vốn kết hợp chủ thể của luận điểm Y Tự Khởi, “các sắc khả kiến” {dùng trong nghĩa *thấy được*}, và định đề cần chứng minh của nó, “không được sinh khởi từ chính nó”, cũng không tồn tại. Về điểm này, {một cách tương tự} thì lý lẽ: “bởi vì nó tồn tại” cũng không được xác lập, vì không có nhận thức hiệu quả nào có thể chứng thực cho trạng thái đang được xác lập của lý lẽ đó như là một sự trình hiện chung cho cả hai bên. Các người nên hiểu điều này trên cơ sở những gì đã được giải thích ở trên. Tại điểm này, *Minh Cú Luận* khẳng định:¹

Điều này là như thế, vì nhà luận lý học này [Thanh Biện] tự mình ngầm chấp nhận những điểm chúng tôi vừa thực hiện. Sao lại thế? Một phía khác cung cấp cho ngài chứng minh này: “Các nguyên nhân đóng vai trò mang lại các năng lực cảm giác nội tại và v.v... là tồn tại, mà không thêm vào các đặc tính; điều này đúng vì Như Lai đã dạy như thế; [708] vì bất cứ điều gì Như Lai đã nói đều là chính xác, như trong trường hợp lời giảng của Ngài ‘Niết-bàn là tịch tĩnh’”. [Thanh Biện trả lời,] “Các người tin ngụ ý của lý lẽ này là gì? Có phải các nguyên nhân như thế tồn tại là vì Như Lai đã nói thế trong khuôn khổ Tục Đế? Hay là vì đức Phật đã nói như vậy trong khuôn khổ Chân Đế? Nếu nó đúng bởi vì đức Phật nói điều này trong khuôn khổ thế tục, thì ngụ ý của lý lẽ này sẽ không được xác lập cho các người. Nếu các người cho rằng Đức Phật đã đưa ra tuyên bố này trong khuôn khổ tối hậu thì vì cả điều cần chứng minh lẫn điều chứng minh cho nó đều không được xác lập trong khuôn khổ tối hậu, nên lý lẽ này sẽ không được

¹BA539 PPs: 31.1-5; D3796: Ha 10a3-5.

xác lập và trong thực tế sẽ mâu thuẫn với luận thuyết”. Đây là cách [Thanh Biện] khẳng định sai sót trong chứng minh đó. Vì thông qua các xem xét như vậy mà ngài khẳng định rằng Lý lẽ không được xác lập, lý lẽ và v.v... không được xác lập cho ông ta trong bất kỳ luận điểm nào vốn thừa nhận một sự vật thật chất hóa như là lý do, và do đó tất cả các luận điểm cần chứng minh sẽ bị tan vỡ.

Một số người Tây Tạng, vốn tự coi mình là tín đồ của Nguyệt Xứng, diễn dịch đoạn này theo cách sau: *Luận Lý Mãnh Viêm* của Thanh Biện và các văn bản khác của phái Y Tụ Khởi đưa ra phép suy luận sau đây:

Chủ thể: Đất

Định đề: Không phải là tối hậu về bản chất của sự rắn đặc.

Lý lẽ: Bởi vì nó là một thành tố {đại}

Ví dụ: Giống như gió

Họ nói rằng Nguyệt Xứng bác bỏ sự tiếp cận này như sau: Nếu các người thừa nhận "bởi vì nó là một thành tố một cách tối hậu" như là lý lẽ, thì nó không được xác lập cho chúng tôi. Nếu các người tiếp nhận "bởi vì nó là một thành tố một cách thường tục" như là lý lẽ, thì nó không được xác lập cho đối phương, các nhà Bản Chất Luận. Nếu lập luận này không khiến cho các người chấp nhận rằng lý lẽ riêng của người không được xác lập, thì người mâu thuẫn với niềm tin của mình rằng một lý lẽ vốn không được xác lập từ một trong hai quan điểm đó [tức là một cách thường tục và một cách tối hậu] phải là một lý lẽ vốn không được xác lập. Và có những người nói rằng [Thanh Biện] bị bác bỏ bởi vì khi ngài tuyên thuyết về trạng thái một thành tố như là lý do, mà không có bất kỳ một cụ thể hóa nào, nên tri kiến luận lý không xác lập nó.

Nhưng sự bác bỏ [của Nguyệt Xứng] [về Thanh Biện] không tiến hành theo cách này. Đây không hề là nội dung trình bày của *Minh Cú Luận*, và [Thanh Biện] cũng không chấp nhận bất kỳ điều gì

như thế. Do đó, những cá nhân này trình bày sai trong cả hai hệ thống.

Thế thì, làm thế nào để diễn dịch đoạn văn này? [709] Trong đoạn văn khẳng định: "vì nhà luận lý học này tự mình chấp nhận ngầm những điểm chúng tôi vừa thực hiện",¹ cụm từ: "các điểm chúng tôi vừa thực hiện" chỉ đến phương pháp đã được giải thích trước đây cho thấy rằng chủ thể không được xác lập và cũng chỉ đến sự áp dụng phương pháp đó lên lý lẽ, vì lời văn khẳng định điều này trong đoạn ngay trước đó. Điều này đúng rằng, nó kéo theo sau là việc các nhận thức hiệu quả chẳng hạn như các thụ cảm vốn xác lập chủ thể và lý lẽ thì không tránh khỏi hoặc có sai lầm hoặc không có sai lầm. Nếu các người thừa nhận một đối tượng được tìm thấy bởi một thức sai lạc như là lý lẽ hoặc như là một bộ phận khác của phép suy luận, thì nó sẽ không được xác lập cho nhà Bản Chất Luận; nếu các người thừa nhận một đối tượng được tìm thấy bởi một thức không sai lạc trong vai trò đó, thì các nhận thức hiệu quả của chính chúng tôi sẽ không xác lập nó. Vì vậy, các lý lẽ Y Tự Khởi và các chủ thể không được xác lập. Đây là những gì chúng tôi giải thích ở trên, và đó là ý nghĩa của cụm từ của Nguyệt Xứng, "những điểm chúng tôi vừa thực hiện".

Thanh Biện tự khẳng định rằng loại phân tích này dẫn đến việc thừa nhận rằng lý lẽ của một phép suy luận không được xác lập. Để chỉ ra làm thế nào Thanh Biện khẳng định điều này, Nguyệt Xứng trích dẫn phân tích của Thanh Biện trong khuôn khổ Nhị Đế [thường tục và tối hậu] về lý lẽ của đối phương của Thanh Biện, "bởi vì Như Lai nói như thế". Trái ngược với các diễn dịch được đề xuất trên, phân tích đó đã không hề mang ý nghĩa như là một phân tích liệu rằng lý lẽ đã được khẳng định "vì Như Lai đã dạy như thế một cách thường tục" hay "vì Như Lai đã dạy như thế một cách tối hậu". Tại sao? Như đã giải thích ở trên,² chính lập thuyết của Thanh Biện cho rằng các người phải thừa nhận chủ thể mà không đánh giá nó là thật hay không thật. Cũng như Thanh Biện {tự mình} chấp nhận rằng các chủ thể với đặc tính như thế

¹BA540 Thuật ngữ "nhà luận lý học" đã được cung cấp từ một trích dẫn trong LRCM: 707.

²BA541 LRCM: 696-697.

sẽ không được xác lập cho bên này hay bên kia của các bên, tương tự, ngài cũng chấp nhận rằng trường hợp như thế xảy ra cho lý lẽ, ví dụ, và v.v... Do đó, nếu Thanh Biện lại đổ lỗi lên lý lẽ của các nhà Bản Chất Luận qua việc áp dụng các đặc tính như “thường tục” và “tối hậu” {lên lời nói của đức Phật} thì luận điểm của ngài sẽ là một sự tự mâu thuẫn thô thiển. Làm thế nào học giả tài giỏi này có thể tạo ra một sai sót như vậy?

Cho nên, sự diễn dịch chính xác về luận điểm của Thanh Biện là như sau: Chân lý nào trong Nhị Đế được tham chiếu đến lý lẽ: “Vì Như Lai dạy như thế”? Nếu đó là Tục Đế, thì nó không được xác lập cho các người, là các nhà Bản Chất Luận, vì các người không chấp nhận rằng lý lẽ nói đến một đối tượng thường tục; [710] và nếu nó là Chân Đế, thì nó không được xác lập cho ta, vì ta bác bỏ sự sinh khởi tối hậu của một hậu quả từ một nguyên nhân vốn tồn tại, không tồn tại, vừa tồn tại vừa không tồn tại cũng như là sự sinh khởi không có nguyên nhân. Vì không bên nào chấp nhận rằng có một đối tượng mà không thuộc về chân lý nào cả trong hai Nhị Đế, nên không cần thiết cho Thanh Biện nói rõ về điều đó.

Các người có thể diễn dịch câu hỏi của Thanh Biện với đối phương của ngài như là, "Khi người nói 'bởi vì đó là một thành tố', thì chân lý nào trong Nhị Đế mà thành tố được chấp nhận như lý do"? Cách diễn dịch này đúng ở chỗ nó chỉ giống như những gì chúng tôi đã giải thích ở trên. Tuy nhiên, nếu các người cho rằng Thanh Biện đang hỏi: "Trong khuôn khổ chân lý nào của Nhị Đế [tức là, tối hậu hoặc thường tục] mà thành tố này *được khẳng định* như một lý lẽ?" thì các người hoàn toàn hiểu sai lập thuyết của đối phương [trong *Minh Cú Luận*, tức là, Thanh Biện].¹ Nếu

¹BA542 Trong đoạn văn khó này (LRCM:710.2-7), dòng 2-4 nêu lại một phiên bản về phân tích của Thanh Biện rằng Tsongkhapa dễ dàng với (cf. mChan: 586.1, chỗ 'Jam-dbyangs-bzhad-pa chèn thêm từ 'thad pa); ཞུ (âm tiết thứ hai trong dòng 710.4) là tương phản, cho thấy sự chuyển dịch từ việc nêu ra Tsongkhapa sẽ chấp nhận điều mà ngài sẽ không chấp nhận; và བདེན་གཉིས་ཀྱིས (710.4) nghĩa là "trong mỗi

đó là điều mà Thanh Biện ngụ ý, thì làm thế nào ngài có thể nói với đối phương của ngài: "Trong hai chân lý, đó là chân lý nào? Nếu là Chân Đế, thì nó không được xác lập cho chúng tôi, nhưng, nếu là Tục Đế, thì nó không được xác lập cho các bên khác?" Nếu đã có khả năng để tuyên bố rằng phân tích của Thanh Biện đề cập đến các sự vật tồn tại tối hậu và thường tục, thì vì các nguồn cảm xúc nội tại mà vốn ngài thừa nhận như là chủ thể trong phép suy luận của mình bác bỏ sự sinh khởi tối hậu tồn tại một cách thường tục, nên chủ thể đó sẽ không được xác lập cho những đối phương Bản Chất Luận ấy.

Vậy thì, làm thế nào Nguyệt Xứng có thể cho rằng Thanh Biện chấp nhận "những điểm chúng tôi vừa thực hiện"¹ thông qua sự vận dụng của ngài về Nhị Đế để phân tích lý lẽ được đưa ra bởi nhà Bản Chất Luận? Ta sẽ giải thích. Ở đây Nguyệt Xứng có ý kiến rằng những gì được tìm thấy bởi một thức không sai sót là tối hậu và những gì được tìm thấy bởi một thức sai lạc là thường tục. Đây là trường hợp, câu hỏi, "Đó là {loại} Chân lý nào?" được hình thành như là một câu hỏi liên quan đến thức nào trong hai thức vốn tìm ra lý lẽ; nó phải là một trong hai lựa chọn này. Vì, nếu đối tượng được nêu lên như là một lý lẽ không phải là thường tục mà cũng không phải là tối hậu, thì lý lẽ đó không thể được xác lập; cũng thế, nếu đối tượng được nêu lên như là một lý do không phải là một đối tượng được nhận thấy bởi một thức hoặc không sai sót hoặc có sai sót thì đối tượng được nêu như là lý do này không thể được xác lập. Trong đó, các lý lẽ có tính song song, Nguyệt Xứng khẳng định rằng Thanh Biện tự chấp nhận lý do của mình,² "vì việc tồn tại", là không được xác lập, nhưng Nguyệt Xứng không hề nói rằng Thanh Biện chấp nhận điều này một cách

liên hệ đến Nhị Đế" mà ở đây, như thường thấy, có nghĩa là "một cách thông tục hay một cách tối hậu". Nó không có nghĩa là "chân lý nào trong nhị đế".

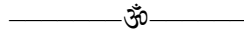
¹BA543 LRCM: 707.

²BA544 Trích dẫn trong LRCM:698. Thật ra, (xem lam-dbyangs-bzhad-pa, *mChan*: 569.3-4) Thanh Biện không chấp nhận điều này một cách rõ ràng; thay vào đó ngài nghĩ rằng các lý lẽ của mình chỉ đến các đối tượng đã được tiếp nhận bởi các cảm nhận không sai lạc.

rõ ràng. Đó là lý do tại sao Nguyệt Xứng, trong *Minh Cú Luận* của mình, nêu rõ chi tiết "pháp thật chất hóa" khi ngài nói, "trong bất kỳ luận điểm nào vốn thừa nhận một sự vật thật chất hóa như là lý do".¹ [711] Đại sư Thanh Biện tin rằng, trong những lý lẽ mà ngài thừa nhận, một số được trực tiếp xác lập bởi cảm nhận không sai lạc, trong khi số khác thì không thể, nhưng lại là những bằng chứng mà cuối cùng dẫn xuất từ cảm nhận không sai lạc. Đại sư này [Nguyệt Xứng] bác bỏ điều này. Để chứng minh rằng thật là không đúng khi chấp nhận các đối tượng vốn tồn tại theo cách tự tính của chúng, trích dẫn trước đây từ *Minh Cú Luận*, "Các nhà Trung Quán không chấp nhận các lập thuyết của các phía khác", trích dẫn các đoạn văn như bài kệ *Hồi Tránh Luận* bắt đầu với: "Nếu cảm nhận và v.v..."² Qua các trích dẫn như vậy, kết luận được rút ra rằng không có nhận thức hiệu quả nào vốn cảm nhận được tự tính, Nguyệt Xứng nhắm đến việc chứng minh điểm này cho các thành viên theo hệ thống tư tưởng của sư Thanh Biện.

Chương 21: Phê Phán của Chúng Tôi về Y TỰ KHỞI KHÔNG ẢNH HƯỞNG ĐẾN CÁC LUẬN ĐIỂM CỦA CHÚNG TÔI

(b')) Tại sao những sai sót chúng tôi tìm thấy trong các luận điểm Y TỰ KHỞI này không áp dụng cho chúng tôi
(b)) Theo hệ thống nào để phát triển quan điểm trong dòng tâm thức của các người



(b')) Tại sao những sai sót chúng tôi tìm thấy trong các luận điểm Y TỰ KHỞI không áp dụng cho chúng tôi

¹BA545 Trích dẫn trong LRCM: 708.

²BA546 W được trích dẫn ở LRCM:677; PPs, trích dẫn trong chú thích 340 và 496.

Có phải các luận điểm của chúng tôi không có cùng loại sai sót mà chúng tôi tìm thấy trong luận điểm của phía khác, chẳng hạn như các chủ thể và lý lẽ không được xác lập? Và nếu chúng có được xác lập, ta có nên tránh hạn chế việc tìm kiếm mâu thuẫn trong các luận điểm của những phía khác hay không?

Lý do những phía khác có các sai sót đó nằm ở chỗ sự chấp nhận của họ về các luận điểm Y Tự Khởi. [*Minh Cú Luận*] nói rằng vì chúng tôi không chấp nhận các luận điểm Y Tự Khởi, nên chúng tôi không có những sai lạc đó. Ở đây, thuật ngữ "các luận điểm" chỉ đến các phép suy luận. Nếu các người chấp nhận phép suy luận Y Tự Khởi, thì các người phải chấp nhận rằng cả hai phía đồng ý là có những nhận thức hiệu quả mà vốn có hiệu lực trong khuôn khổ tự tính. Do đó, nhất thiết phải chứng minh điều cần minh chứng qua việc có cả hai phía xác lập cả ba tiêu chí với những nhận thức hiệu quả không sai lạc đó. Nhưng vì các nhận thức hiệu quả như thế không tồn tại, nên chủ thể và các bộ phận khác của phép suy luận Y Tự Khởi không thể được xác lập.

Nếu các người không chấp nhận các phép suy luận Y Tự Khởi, thì các người có thể cho phép các nhà Bản Chất Luận sử dụng loại nhận thức hiệu quả đó để xác lập chủ thể, v.v..., nhưng tự chính các người không cần xác lập chủ thể, v.v... với những nhận thức hiệu quả đó. Do vậy, các luận điểm được tìm thấy trong các văn bản như *Minh Cú Luận* là "các luận điểm dựa trên những gì phía bên kia chấp nhận"; mục đích duy nhất của chúng là để bác bỏ luận thuyết của bên kia. Chúng không phải là luận điểm Y Tự Khởi {mà là phương pháp luận Cụ Duyên hay Cụ Duyên biện chứng pháp}

Ví dụ, chương thứ ba của *Căn Bản Trung Luận* của ngài Long Thọ nói:¹

Thị giác không thấy
Tự chính nó. [712]
Làm thế nào những gì không tự thấy mình
Có thể thấy được những gì khác hở?

¹BA547 MMK:3.2, deJong I977:5.

Điều này giống như luận điểm vốn sử dụng việc không nhìn thấy tự chính mình của con mắt như là một lý do để chứng minh rằng con mắt không nhìn thấy các thứ khác. Trong trường hợp này, lý lẽ được chấp nhận bởi phía khác trong khi các nhà Trung Quán tông cũng chấp nhận luận thuyết này – rằng việc nhìn thấy những sự vật khác thiếu sự tồn tại nên tảng. Một phép suy luận như thế được gọi là "một suy luận dựa trên những gì người khác chấp nhận". *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:¹

Chúng tôi không sử dụng các luận điểm Y Tụ Khởi, vì sự bác bỏ các luận thuyết của các phía khác là hiệu quả duy nhất của các luận điểm của chúng tôi.

Điều này có nghĩa rằng các phép suy luận mà ngài Nguyệt Xứng sử dụng không phải là phép suy luận Y Tụ Khởi. Ngài không nói rằng mình không sử dụng phép suy luận, vì ngài *có* chấp nhận những ai chỉ dùng sự bác bỏ các luận thuyết của người khác làm mục đích duy nhất của họ. Đoạn kế liền sau đó của *Minh Cú Luận* nêu ra cách thức ngài sử dụng các phép suy luận để bác bỏ các luận thuyết của họ:²

Những ai nghĩ rằng con mắt nhìn thấy những thứ khác cũng bảo lưu rằng, mắt có thuộc tính không nhìn thấy chính nó. Họ cũng tin rằng nếu mắt không có thuộc tính nhìn thấy những thứ khác, thì nó sẽ không nhìn thấy {gì cả}. Vì vậy, chúng tôi tranh biện: "Bất cứ điều gì mà không thấy chính mình cũng không nhìn thấy các thứ khác, như trong trường hợp của cái

¹BA548 PPs: 34.6-10; D3796: Ha lla4.

²Cụ thể hơn một khi đã chấp nhận cả hai đều do duyên sinh, thì sự việc: mắt không nhìn thấy chính nó lại có thể nhìn thấy màu xanh, trở nên đơn giản trong việc giải thích là vì cả hai (tự chính mắt và màu xanh) đều phụ thuộc vào các nhân duyên khác nữa khiến cho mắt không thể thấy chính nó nhưng thấy được màu xanh. Tuy nhiên, điểm chính của luận lý trên là để bác bỏ tự tính của màu xanh và mắt.

ám. Con mắt cũng không thấy chính nó, do vậy, mắt cũng không thể nhìn thấy những thứ khác. Do đó, sự thấy các thứ khác của mắt, như màu xanh chẳng hạn, mâu thuẫn với việc không thấy chính nó. Lập thuyết của người mâu thuẫn bởi luận điểm này vốn dựa trên điều mà người chấp nhận". Đây là cách thức để một luận điểm, vốn được xác lập với họ, bác bỏ lập thuyết của họ.

Khi "điều các người chấp nhận" hướng đến đối phương, thì nó cũng giống hệt như việc nói rằng "điều người khác chấp nhận" từ quan điểm của người đề xuất Trung Quán.

Đây là thủ tục của chúng tôi trong việc bác bỏ các quan niệm sai lầm bằng cách khẳng định một phép suy luận dựa trên những gì người khác chấp nhận. Vì điều này rất quan trọng, nên ta sẽ giải thích chi tiết. Cụm từ, "điều đó xác lập cho họ", ở cuối của đoạn văn đó *không* có nghĩa là chúng tôi, trong hệ thống của mình, không chấp nhận (1) chủ thể – *con mắt*, (2) ví dụ – *cái ám*, (3) lý do – *mắt không nhìn thấy chính nó*, và (4) điều cần chứng minh – *nó không nhìn thấy màu xanh*, v.v... Cũng không có nghĩa là lý lẽ, sự biện dẫn, và v.v... chỉ được xác lập cho đối phương, mà chúng đơn giản là những gì người khác khẳng định¹. [713]

Điều đó có nghĩa là gì? Mặc dù chúng tôi chấp nhận bốn điều này {các thành phần của phép luận lý} trong hệ thống riêng của mình, nhưng hệ thống của chúng tôi không có, thậm chí ở mức thường tục, một nhận thức hiệu quả vốn xác lập bốn điều này và {nhận thức hiệu quả đó} vốn hiểu biết các đối tượng của nó là tồn tại một cách nền tảng. Đối với những người ủng hộ tự tính, việc xác lập chủ thể, v.v... chắc chắn phụ thuộc vào những điều đang được xác lập bởi loại nhận thức hiệu quả này. Vì vậy, không có nhận thức hiệu quả nào vốn hiểu đối tượng của nó như hiện hữu một cách nền tảng lại có thể xác lập một trình hiện chung của chủ thể, v.v... cho cả hai phía. Do đó, chúng bị cho là không được xác lập cho cả hai phía; chúng bị cho là dựa trên những gì được chấp nhận bởi hoặc được xác lập cho những phía khác.

¹BA549 PPs: 34.10ff; D3796: Ha IIa4-7.

Truy vấn: Nếu các nhận thức hiệu quả như thế không tồn tại ngay cả ở mức thường tục, thì lý lẽ mâu thuẫn với việc chấp nhận những gì mà chúng xác lập cho đối phương, giống như nó mâu thuẫn với sự gán đặt thêm của tự tính. Vậy thì làm thế nào Ngài có thể tìm thấy quan điểm Trung Quán dựa vào lời chứng thật của chúng {các nhận thức hiệu quả đó}? Vì, nếu đã có thể tìm thấy một cái nhìn triết học chính xác dùng các luận điểm mà nhận thức hiệu quả mâu thuẫn, thì Ngài có thể sử dụng tất cả các loại giáo lý không chính xác {nào khác} để tìm ra cái nhìn như thế.

Đáp: Trong trường hợp này, ngay cả hệ thống riêng của chúng tôi chấp nhận sự tồn tại một cách thường tục của các đối tượng mà vốn đối phương lại nhận hiểu như đang hiện hữu, cụ thể là, (1) chủ thể – *con mắt*, (2) lý lẽ – *nó không nhìn thấy chính mình*, (3) ví dụ – *cái ám*, và (4) điều cần chứng minh – *nó không cảm nhận được màu xanh* và v.v... Vì vậy, lý lẽ không mâu thuẫn với các đối tượng này. Tuy nhiên, vì đối phương thất bại trong việc phân biệt giữa *sự tồn tại* và *sự tồn tại tự tính* của các đối tượng đó, nên lý lẽ thật *có sự mâu thuẫn* với ý tưởng mà nhận thức hiệu quả xác lập các đối tượng mà ý tưởng đó *hiểu như là tồn tại nền tảng*. Thật ra đến nay, lý lẽ không thể bác bỏ những gì được xác lập bởi các thức thường tục không khiếm khuyết trong dòng tâm thức của đối phương. Cho nên, vì hệ thống Bản Chất Luận và hệ thống của chúng tôi không tương thích về việc liệu có tri kiến hiệu quả vốn hiểu biết về các đối tượng là tồn tại tự tính hay không, nên chúng tôi không chứng minh các điều đó với họ bằng các luận điểm Y Tự Khởi mà đúng hơn, chúng tôi chỉ đơn giản phơi bày những mâu thuẫn bên trong các khẳng định của chính họ.

Làm thế nào điều này được thực hiện? Hãy để chúng tôi lấy ví dụ đề cập bên trên¹ về một phép suy luận dựa trên những gì phía khác chấp nhận. [714] Lý lẽ – tức là, chủ thể, đó là mắt, không nhìn thấy chính nó – có tồn tại một cách ước lệ, nhưng *một cách nền tảng* việc thấy các pháp như màu xanh không tồn tại ngay cả ở

¹BA550 LRCM: 711-712.

mức ước lệ. Do đó, điều ban đầu [mắt không nhìn thấy chính nó] có thể được sử dụng để bác bỏ điều thứ đến {nhìn thấy các thứ khác một cách tự tính}. Nếu xảy ra trong trường hợp của mắt, (1) lý lẽ, *không nhìn thấy chính nó*, và (2) định đề {muốn chứng minh} về sự bác bỏ, tức là *việc không nhìn thấy những thứ khác*, thì {cả (1) và (2)} phải hoặc là *như nhau* ở chỗ cả hai đều tồn tại hoặc như nhau ở chỗ cả hai đều không tồn tại. Vậy thì làm thế nào một điều trong chúng có thể mâu thuẫn với sự tồn tại của điều kia? Vì vậy, trong một phép suy luận dựa trên sự chấp nhận của người khác, thì *chủ thể, định đề cần chứng minh, và lý lẽ, phải là các thứ vốn tồn tại một cách thường tục*; chỉ đơn thuần với các dữ kiện mà một đối phương cho rằng một pháp nào đó tồn tại là chưa đủ.

Các đối phương tự mình chấp nhận sự tồn tại của các đối tượng đó, chẳng hạn như mắt, cũng như là những lý lẽ và ví dụ. Thế nên, tại sao nhà Trung Quán cần phải chứng minh cho các đối phương? Nếu họ không trung thực không nhận những gì họ thực sự chấp nhận, và nói: "Vì chúng không được xác lập cho chúng tôi, xin vui lòng xác lập chúng", điều đó sẽ có nghĩa là không có điều gì mà họ đã không sẵn sàng để chối bỏ và sẽ là vô nghĩa khi tranh luận với họ. Nào ai có bao giờ khả dĩ giúp được họ?

Phản biện: Ngài cho là việc phơi bày một mâu thuẫn giữa khẳng định của các đối phương rằng *con mắt không nhìn thấy tự chính nó* và khẳng định của các đối phương rằng *việc nhìn thấy màu xanh của mắt và v.v... là có bản chất nên tảng hoặc tự tính*. Nhưng loại nhận thức nào hiểu được mâu thuẫn này? Nếu nó là một nhận thức hiệu quả vốn xác lập mâu thuẫn, thì nó sẽ phải xác lập mâu thuẫn cho cả hai bên, do đó, nó sẽ không được "dựa trên những gì người khác chấp nhận". Nếu Ngài thừa nhận mâu thuẫn này chỉ đơn giản bởi trạng thái đang được khẳng định của nó, thì vì các đối phương chấp nhận việc mắt không nhìn thấy chính nó và việc mắt nhìn thấy một cái gì khác là không mâu thuẫn, thật không có cơ sở để sử dụng khẳng định của họ nhằm thừa nhận một mâu thuẫn. Nếu Ngài thừa nhận chúng như là mâu thuẫn trên cơ sở khẳng định của riêng Ngài, thì điều này dẫn đến sự vô lý

hoàn toàn. Làm thế nào Ngài có thể nói với các đối phương rằng thật không đúng khi họ chấp nhận hai lập thuyết này như là không mâu thuẫn bởi vì Ngài khẳng định rằng chúng đang mâu thuẫn?

Đáp: Lập thuyết của chúng tôi không bị lỗi này. Việc mắt không nhìn thấy chính nó mâu thuẫn với việc có một tự tính hay một bản chất nền tảng của mắt; nhận thức hiệu quả xác lập mâu thuẫn này, vì vậy điều đó không được thừa nhận thông qua việc đang được khẳng định một cách đơn giản.

Truy vấn: Nếu có thể chỉ ra nhận thức hiệu quả đó cho các đối phương và để sau đó họ nắm chắc chắn được điều mâu thuẫn, thì tại sao cần thiết phải dựa vào những gì họ chấp nhận?

Đáp: Như các nhà Bản Chất Luận nhìn thấy, để cho một điều nào đó là một nhận thức hiệu quả vốn chứng minh được sự mâu thuẫn, thì nhận thức đó phải hiểu được một đối tượng tồn tại một cách nền tảng. [715] Nhưng làm thế nào chúng tôi có thể chứng minh mâu thuẫn đó bằng cách chấp nhận riêng cho chúng tôi một điều nào đó mà vốn không tồn tại? Một khi chúng tôi đã chỉ cho họ rằng không có mâu thuẫn trong việc chấp nhận một điều gì đó như là một nhận thức hiệu quả, ngay cả khi đối tượng của nhận thức đó thiếu tự tính hay thiếu bản chất nền tảng, thì loại nhận thức hiệu quả này sẽ chứng minh điều đó cho họ. Sau đó, họ sẽ tìm thấy quan điểm nhận biết các pháp đều thiếu vắng tự tính. Vì vậy, tại điểm đó sẽ không còn cần thiết để chứng minh với họ rằng *nếu một thứ gì đó không thấy chính nó, thì điều này mâu thuẫn với việc nhìn thấy một cách nền tảng của nó*. Do đó, nếu các người muốn hiểu hệ thống của Nguyệt Xứng, các người nên phân tích chi tiết những điểm này và đào sâu ý nghĩa của chúng.

Truy Vấn: Nhưng làm sao Ngài sử dụng những gì họ chấp nhận để chứng minh các công năng của biện dẫn, rằng những gì không thấy chính nó thì không thấy các vật khác một cách nền tảng?

*Đáp: Điều này nên được giải thích như trong Phật Hộ Căn Bản Trung Quán Luận Thích:*¹

Ví dụ, thông qua kết hợp với nước, đất được nhận thấy là ướt; thông qua liên hợp với lửa, nước được cảm thấy là nóng, và thông qua liên hợp với hoa nhài, vải được coi là có mùi thơm. Chúng ta thấy rằng những nhận thức đó của đất như ướt, v.v... là phụ thuộc vào các nhận thức về sự ướt, nóng, và hương thơm trong nước, lửa, và hoa nhài một cách tương ứng. Đây là điều mà các người tự mình chấp nhận. Tương tự vậy, nếu các sự vật đã có một số tự tính hay bản chất nền tảng, thì các người sẽ phải nhận thức được tự tính đó trong mỗi liên hệ đến chính sự vật, và chỉ sau đó người mới có thể nhận thức nó trong một sự vật liên hợp nào khác. Nếu đầu tiên các người không cảm nhận được điều đó trong sự vật tự nó, thì, khi nó liên hợp với sự vật khác, làm thế nào các người có thể thấy biết nó ở đó? Ví dụ, nếu các người không cảm nhận được một mùi hôi trong hoa nhài, thì các người sẽ không cảm nhận được một mùi hôi thối trong vải vốn đã được liên hợp với chúng.

Bằng cách sử dụng các ví dụ chấp nhận được và quen thuộc với đối phương của mình, Phật Hộ đã dẫn dắt họ đến điều chắc chắn về sự biện dẫn và sự biện dẫn nghịch đảo và sau đó áp dụng chúng cho trường hợp đang xét. Nếu mắt đã có một nền tảng thị giác nào đó, thì cái thấy của nó về chính nó nên được nhận biết trước tiên, và chỉ sau đó thì nó sẽ có thể nhận thấy rằng nó nhìn thấy các pháp như sắc tướng, và nhận thấy rằng nó thấy thành phần của sắc tướng trong các pháp cấu hợp. [716] Nhưng vì mắt không nhìn thấy chính nó, nên nó không nhìn thấy những thứ khác {là điều vô lý}. Đây là cách chúng tôi chứng minh sự biện dẫn bằng cách sử dụng những gì phía khác chấp nhận.

Ngoài ra, *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên tuyên thuyết:²

¹BA551 Bpālita, D3842: Tsa 175a2-b3.

²BA552 Cś: 13.15, Lang 1986:122-23; D3846: Tsha 14a7.

Nếu các bản chất của tất cả các pháp
Trình hiện trước tiên nội trong tự chính các pháp đó,
Thì, tại sao mắt
Lại không thể thấy được chính nó?

Phản biện: Lửa đốt cháy những thứ khác, mặc dù nó không đốt cháy chính nó. Tương tự như vậy, không phải là mâu thuẫn khi mắt nhìn thấy những thứ khác, mặc dù nó không nhìn thấy chính nó.

Đáp: Chúng tôi không bác bỏ một cách rộng rãi rằng lửa đốt cháy nhiên liệu hoặc rằng mắt chỉ nhìn thấy các sắc tướng; thay vào đó chúng tôi bác bỏ rằng mắt một cách nền tảng nhìn thấy các vật khác. Vì điều này là như vậy, nên ví dụ của các người sẽ phải là lửa một cách nền tảng đốt cháy nhiên liệu. Do đó, ví dụ của các người là sai, cũng giống như những gì các người đang cố gắng chứng minh là sai. Nếu cả lửa và nhiên liệu có tự tính hoặc bản chất nền tảng, thì chúng sẽ phải hoặc có cùng một bản chất hoặc có các bản chất khác nhau; thế thì điều nào là đúng? Nếu chúng có cùng một bản chất, thì lửa sẽ đốt cháy chính nó¹; cũng vậy, làm thế nào khả dĩ lửa là tác nhân đốt cháy và nhiên liệu là đối tượng bị cháy? Giả sử các người đã nhấn mạnh rằng chúng có thể {xảy ra} được. Nếu ai đó tranh luận rằng lửa là đối tượng bị cháy và nhiên liệu là tác nhân đốt cháy, thì các người có thể đưa ra bác bỏ gì? Nếu chúng có các bản chất khác nhau, thì lửa có thể hiện diện ngay cả khi không có nhiên liệu, cũng giống như các con bò có thể có mắt mà không có các con ngựa. Như *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên tuyên thuyết:²

¹Lý lẽ chi tiết của phép luận lý này là như sau: Theo giả thiết của câu này là lửa và nhiên liệu có cùng loại nền tảng. Giờ đây vì lửa đốt cháy nhiên liệu và các thứ cùng loại nền tảng như nhiên liệu. Mà vì lửa do có cùng loại nền tảng như nhiên liệu nên lửa phải đốt cháy chính nó.

²BA553 Cs: 14.16, Lang 1986:130-31; D3846: Tsha 15b7.

Lửa đốt thứ gì, thứ đó nóng.
Nếu vật gì không nóng, làm thế nào nó có thể bị cháy?
Vì vậy, không có gì được gọi là "nhiên liệu" tách biệt khỏi
lửa¹,
Và ngoại trừ với nhiên liệu đó, có thể không có lửa.

Vậy, nếu các người cho rằng việc cháy có bản chất nền tảng hay tự tính, thì việc này kéo theo rằng vật gì không tự đốt cháy chính nó sẽ không thể đốt cháy các vật khác. Tương tự như vậy, nếu các người cho rằng mắt có việc thấy như là tự tính của nó, thì các người phải chấp nhận rằng nếu nó không nhìn thấy chính nó, thì nó không thể nhìn thấy những thứ khác. Do đó, các sai sót trên không lay chuyển. [717]

Khi người ta thấy các phê phán như thế về niềm tin vào tự tính, người ta sẽ từ bỏ các tôn chỉ hàm chứa về sự tồn tại tự tính hay bản chất nền tảng. Sau đó họ có thể hiểu rằng các đối tượng và tác nhân là có thể biện hộ {khả biện} trong sự thiếu vắng của tự tính; do đó, họ phân biệt sự khác nhau giữa sự vắng mặt của tự tính với sự không tồn tại. Vì vậy, họ cũng phân biệt giữa sự tồn tại tự tính với sự tồn tại, nên họ biết được rằng các nhận thức hiệu quả vốn không có tự tính nắm bắt các đối tượng {cũng} vốn không có tự tính, và v.v...

Truy vấn: Các nhận thức hiệu quả, vốn biết rằng lửa và nhiên liệu thiếu vắng tự tính, không thể là các cảm nhận trực tiếp, và do đó Ngài phải tin rằng chúng là các suy diễn. Nếu thế, thì chúng dựa vào lý lẽ gì?

Đáp: Nếu các thứ như lửa và nhiên liệu có tự tính, thì các tự tính đó phải là giống nhau hoặc khác nhau. Sau khi các người đã thấy điều này, thì các người thấy rằng một phản bác về các tự tính vốn là giống nhau cũng như về các tự tính vốn là khác nhau đều phải kéo theo sự thiếu vắng của tự tính. Điều này đáp ứng hai tiêu chí

¹Ở đây lý luận cũng cho thấy sự phụ thuộc lẫn nhau của lửa và nhiên liệu tùy do cách gán đặt hay định danh.

đầu tiên của một lý lẽ đúng. Sau đó sự xác định rằng không có tự tính vốn là cùng một hay khác nhau thỏa mãn tiêu chí thứ ba, sự trình bày của lý lẽ trong chủ thể. Vì vậy, đó là một lý lẽ thỏa mãn ba tiêu chí để trở thành một lý lẽ chính xác có khả năng dẫn đến kiến thức suy luận¹. Căn cứ vào lý lẽ đó, người ta chắc chắn rằng lửa và nhiên liệu thiếu vắng tự tính; sự khẳng định này là một suy luận. Trong trường hợp của phép suy luận được thừa nhận trước đây đã dựa trên những gì người khác chấp nhận, các người nên hiểu rằng chúng ta sử dụng cùng một phương pháp này để phát triển ba tiêu chí và sự suy diễn tương ứng.²

Trong dạng thức *Cụ Duyên*, luận điểm hoạt dụng như sau: "Nếu lửa và nhiên liệu có tự tính, thì chúng {các tự tính đó} sẽ phải hoặc giống nhau hoặc khác nhau", và "Nếu chúng giống nhau, thì lửa sẽ đốt cháy chính nó", và v.v... Hình thức này sử dụng một điều mà bên kia chấp nhận như là một lý lẽ, tạo ra các hàm ý ngược lại với các tín điều của phía bên kia đó. Ví dụ này cũng sẽ cho phép các người hiểu làm thế nào để kiến lập các luận điểm *Cụ Duyên* khác.

Vì vậy, chừng nào các đối phương đó chưa từ bỏ các giáo lý Bản Chất Luận của họ, thì họ vẫn tiếp tục tin rằng các nhận thức hiệu quả xác lập các đối tượng suy diễn của nhiều bộ phận khác nhau trong một phép suy luận dựa trên kiến thức về các pháp tồn tại

¹Phép suy luận đề cập trên có các thành phần của nó như sau: Chủ đề – lửa và nhiên liệu; lý lẽ – Cả hai không có cùng tự tính và cũng không khác nhau về tự tính; định đề suy diễn – nên không thể tồn tại tự tính. Qua đó, ba tiêu chí hình thành lần lượt là: {1} lý lẽ là đặc tính của chủ đề -- "Cả hai không có cùng tự tính và cũng không khác nhau về tự tính" là đặc tính của "lửa và nhiên liệu"; {2} Biện dẫn bao gồm nội hàm của định đề -- Nếu "Cả hai không có cùng tự tính và cũng không khác nhau về tự tính" thì "chúng không thể có tự tính"; Biện dẫn nghịch đảo – Nếu "chúng có tự tính" thì "hoặc có cùng tự tính hoặc có tự tính khác nhau". Sopa. Vol5. Kindle Locations 8596-8599.

²BA554 Phép suy luận được thừa nhận trước đây (LRM: 714) là: Mắt không thấy một cách nền tảng các sự vật vì nó không tự thấy chính nó.

vốn một cách nền tảng. Giây phút mà họ thấy biết với nhận thức hiệu quả về tính phi nền tảng của mọi thứ, họ sẽ từ bỏ các giáo lý Bản Chất Luận của mình. [718] *Minh Cú Luận* khẳng định:¹

Truy vấn: Tuy nhiên, sự phản bác của các nhà Bản Chất Luận có sử dụng một suy luận hay không, trong đó chủ thể, v.v... được xác lập một cách suy luận ít nhất từ một trong hai phía, ngay cả khi không cho cả hai phía?

Đáp: Có. Phản bác đó sử dụng một lý luận được xác lập cho chính các nhà Bản Chất Luận, và không phải một lý luận xác lập cho bên khác [chẳng hạn cho Trung Quán tông], vì đó là những gì được nhìn thấy trong thế gian. Trong thế gian, đôi khi người thắng và kẻ thua trong một tranh chấp được quyết định thông qua lời chứng thực của một nhân chứng mà hai bên chấp nhận như là đáng tin cậy. Tuy nhiên, đôi khi điều này có thể được quyết định bằng cách chỉ sử dụng các lời chứng thực của chính họ, mà không cần sự chứng thực của ai khác để xác định bên nào thắng hay thua. Điều này đúng trong lĩnh vực lý luận triết học cũng như trong thế gian, vì nó chỉ là quy ước của thế gian, mà vốn là phần cột trụ thuộc trong các giáo pháp triết học.

Điều này đưa ra một ví dụ và một giải thích để chỉ ra rằng các lý lẽ dựa trên những gì người khác chấp nhận là phù hợp.

Các nhà luận lý học cho rằng ba tiêu chí và chủ thể, v.v... phải được xác lập cho cả người đề xuất lẫn đối phương, vì họ bảo rằng bất kỳ nhận thức hiệu quả nào được sử dụng để xác lập ba tiêu chí, v.v... cho đối phương cũng phải xác lập những điều này cho người đề xuất. Nguyệt Xứng bác bỏ điều đó. Cùng một bản luận trên khẳng định:²

Phản biện: Một người có thể chứng minh hay bác bỏ một mệnh đề về một điều gì đó vốn xác định cho cả hai bên. Nhưng

¹BA555 PPs: 34.13-35; D3796: Ha IIb1-3.

²BA556 PPs: 35.5-36; D3796: Ha IIb3-6..

Ngài không thể làm được điều này, khi Ngài cho rằng có sự nghi ngờ về việc liệu rằng chủ thể, v.v... có được xác lập cho một hoặc cho cả hai bên hay không.

Đáp: Ngay cả các người, những người nghĩ theo cách này nên chấp nhận phương pháp mà chúng tôi hỗ trợ, cụ thể là, suy luận đó là dựa trên quan điểm của thế gian về các pháp. Điều này có nghĩa là khi các người sử dụng Kinh điển để bác bỏ một điểm nhất định, thì các người không nhất thiết phải sử dụng các kinh điển vốn chỉ có thể chấp nhận được bởi cả hai bên. Tại sao không? Bởi vì các người có thể sử dụng những điều mà chỉ có họ chấp nhận.¹ Những gì chúng tôi suy luận từ các ý tưởng riêng của đối phương sẽ luôn luôn được xác lập cho các đối phương. Phương pháp này là đáng tin cậy, trong khi việc cố gắng xác lập một điều gì đó cho cả hai bên thì không {thể có}. Đó là lý do tại sao các định nghĩa của các nhà luận lý học là dư thừa, vì những vị *Phật giúp các đệ tử vốn là những người không hiểu biết thực tại qua việc sử dụng những gì mà các cá nhân đó nắm bắt hoặc chấp nhận.*² [719]

¹Tình huống này có thể so sánh tương đương với mệnh đề luận lý *kéo theo* trong logic toán học: "A kéo theo B" (hay: $A \rightarrow B$). Trong đó: A là mệnh đề bao gồm hai mệnh đề con "X và Y", (hay: $A = X \wedge Y$), của đối phương. Y là mệnh đề mà đối phương xác lập là đúng, và X là mệnh đề đối phương chấp nhận (hay muốn chứng minh). Các nhà Trung Quán muốn phản bác mệnh đề X này.

B là kết quả. Giả sử toàn bộ phép suy luận là chặt chẽ hợp lệ (tức giá trị của phép lập luận kéo theo là chân thật) và tìm thấy B lại là kết quả phi lý (sai hay dẫn đến mâu thuẫn) thì buộc tiền đề A phải là tiền đề sai. Ở đây, A lại là sự kết hợp của hai mệnh đề X và Y nên buộc hoặc là X là mệnh đề sai hoặc Y là mệnh đề sai, mà vì Y là mệnh đề vốn đã được xác lập (đối phương xem là đúng) cho nên chỉ còn một khả năng mệnh đề X của đối phương phải là mệnh đề sai.

²Câu này có thể lược gọn thành mệnh đề "phá tà hiển chánh".

Vậy, khi các lý lẽ đó được sử dụng để chứng minh điều cần chứng minh được xác lập cho cả hai phía với loại nhận thức hiệu quả được giải thích trước đây, thì đây là một lý lẽ Y Tự Khởi {Y Tự Khởi biện chứng pháp} [hoặc "svātantra"]. Khi lý lẽ không được xác lập theo cách đó và điều cần chứng minh lại được chứng minh bằng cách sử dụng ba tiêu chí mà bên kia, tức đối phương, chấp nhận như đang được trình bày, thì điều này cấu thành phương pháp Cự Duyên {Quy Mâu biện chứng pháp}. Thật khá rõ ràng rằng đây là những gì đại sư Nguyệt Xứng chủ định.

(b)) Hệ thống nào cần theo để phát triển quan điểm trong dòng tâm thức của các người

Các nhà Trung Quán tông vĩ đại là những người theo thánh giả Long Thọ và người con tinh thần của ngài là Thánh Thiên chia thành hai hệ thống khác nhau: Cự Duyên và Y Tự Khởi. Chúng tôi theo bên nào? Ở đây, chúng tôi là các học trò của hệ thống Cự Duyên. Hơn nữa, như đã giải thích trước đây, chúng tôi bác bỏ tự tính hoặc bản chất nền tảng ngay cả ở mức thường tục; nhưng tất cả những gì đã được dạy về Luân hồi và Niết-bàn phải hoàn toàn tương thích với điều bác bỏ đó. Do vậy, *các người nên tìm đến tri kiến chắc chắn cả về cách thức sự tồn tại nền tảng bị phủ nhận lẫn cách thức mà Niết-bàn và Luân hồi vẫn khả dĩ.*

Các văn bản của hai bậc thầy này thường nói rằng các người nên tiến hành phân tích hợp lý vốn kiểm nghiệm cẩn thận về việc các pháp sẽ ra sao nếu chúng đã được chấp nhận như là tồn tại tự tính hay nền tảng. Vì thấy rằng các bản luận của thánh giả và con trai tinh thần của ngài đều tương thuận đầy đủ về điều này, nên ta chấp nhận hệ thống đó. Theo đó, thật là rõ ràng rằng các người nên chấp nhận lập thuyết Cự Duyên như được giải thích ở trên.

Chương 22: Phân Tích về Một Cỗ Xe Ngựa

(3") Làm thế nào để sử dụng thủ tục đó để tạo ra chánh kiến trong dòng-tâm thức của các người

(a)) Làm thế nào để xác định rằng không có tự ngã trong con người {nhân vô ngã}

(1)) Thật sự xác định rằng tự ngã thiếu tự tính

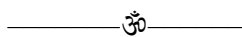
(a')) Cho ví dụ

(1')) Chỉ ra rằng cỗ xe tồn tại một cách gán định, mà không có tự tính

(2')) Loại bỏ các phản đối về vô ngã

(3')) Làm thế nào để xác lập cỗ xe dưới nhiều tên gọi khác nhau

(4')) Lợi thế mà các người tìm thấy quan điểm một cách nhanh chóng bằng cách sử dụng ví dụ này.



(3) Làm thế nào để sử dụng thủ tục đó để tạo ra chánh kiến trong dòng tâm thức của các người

Phần thứ ba này mô tả làm thế nào để phát triển tâm nhìn triết lý đúng trong dòng tâm thức của các người bằng cách sử dụng một thủ tục Cụ Duyên. Phần này có ba tiêu đề:

1. Làm thế nào để xác định nhân vô ngã [tức là không có tự bản tánh nền tảng của con người] (Chương 22-24)
2. Làm thế nào để xác định pháp vô ngã [không có tự ngã trong các hiện tượng] (Chương 24)
3. Làm thế nào để loại bỏ các ngăn che phiền não và nhận thức bằng cách trở nên quen thuộc với những quan điểm đó (chương 24)

(a)) Làm thế nào để xác định rằng không có tự ngã ở người

Phần này có ba phần:

1. Thật sự xác định rằng tự ngã [nghĩa là, người] thiếu vắng tồn tại tự tính (Chương 22-23)
2. Việc dạy những gì tự ngã sở hữu cũng từ đó được xác lập như là việc thiếu vắng tự tính (Chương 23)
3. Làm thế nào để áp dụng những dòng lý luận đó cho các hiện tượng khác nữa (Chương 24)

(1)) Thật sự xác định rằng tự ngã thiếu vắng tự tính

Ở đây có hai phần:

1. Đưa ra ví dụ [720]
2. Chỉ ra những gì nó minh họa (Chương 23)

(a')) Đưa ra ví dụ

Một bản kinh trích dẫn trong *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng cho biết:¹

"Tự ngã" vốn là một tâm ma.
Các người đang có một tà kiến.
Những hợp uẩn vốn chỉ là Không;
Nên chẳng có chúng sinh trong ấy.
Như ai nói về một cỗ xe
Phụ thuộc vào bộ phận của nó,
Nên, ta dùng ước lệ: "chúng sinh"
Trong phụ thuộc vào nơi các uẩn.

Lấy ví dụ sự quy gán {định danh} của một cỗ xe trong mối phụ thuộc vào các bộ phận của nó, chẳng hạn như các bánh xe của nó, đức Phật khẳng định là tự ngã hay chúng sinh cũng là quy gán trong sự phụ thuộc vào các uẩn. Vì vậy, đầu tiên ta sẽ giải thích ví dụ về cỗ xe. Lời giải thích của ví dụ này có bốn phần

¹BA557 MAVbh ở MAV: 6.135, La Valine Poussin 1970b: 257-58; P5263: 144.4.4-5. 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mchan: 5946) thêm vào rằng Thanh Biện cũng tụng kinh phi Đại thừa này.

1. Cho thấy cỗ xe tồn tại một cách quy gán, mà không có tự tính
2. Loại bỏ các phản đối về điều {thiếu tự tính} đó
3. Làm thế nào để xác lập cỗ xe này dưới nhiều tên gọi khác nhau
4. Những lợi thế mà các người tìm thấy quan điểm này nhanh chóng bằng cách sử dụng ví dụ này

(1') Chỉ ra rằng cỗ xe tồn tại một cách quy gán, mà không có tự tính

*Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng cho biết:*¹

Một cỗ xe *không* được khẳng định là {1} khác với các bộ phận của nó, cũng {2} *không phải* không khác. Nó {cỗ xe} {3} không sở hữu chúng. Nó {4} không phụ thuộc vào các bộ phận và {5} các bộ phận không phụ thuộc vào nó. Nó {6} không phải chỉ là tập hợp của các bộ phận, cũng {7} không phải là hình dạng của chúng. Nó là như thế.

Do đó, ngài nói rằng cũng giống như cỗ xe chỉ là một sự quy gán vì nó không tồn tại theo một trong bảy cách này – là một với các bộ phận của nó, khác nhau với các bộ phận của nó v.v... - nên điều đó cũng {áp dụng} cho tự ngã và các uẩn. Nếu cỗ xe đã có một tự tính hay bản chất nền tảng, thì không nghi ngờ gì là nó sẽ được xác lập bởi kiến thức lý luận vốn phân tích xem nó có tồn tại tự tính qua một cách bất kỳ trong bảy cách {nêu trên}. Tuy nhiên, vì nó không được xác lập bởi kiến thức như vậy qua một cách bất kỳ trong bảy cách, nên nó không tồn tại một cách tự tính. {1} Các bộ phận của một cỗ xe là những trục bánh, các bánh xe, các đỉnh ốc, v.v... Cỗ xe một cách bản chất không phải là một với những bộ phận đó. [721] Nếu nó là một, thì sẽ có những sai lầm như sau: cũng giống như các bộ phận là số nhiều, do đó, cỗ xe

¹BA558 MAV: 6.151, La Vallee Poussin 1970b: 271-72; D3861: Ha 211b4-5.

cũng sẽ là nhiều; cũng giống như cỗ xe là đơn nhất, vì vậy các bộ phận cũng sẽ là đơn nhất; tác nhân và đối tượng sẽ là một.

{2} Cũng không phải cỗ xe một cách bản chất tách biệt với các bộ phận của nó bởi vì nếu điều đó xảy ra nó sẽ được nhìn thấy một cách tách biệt, riêng rẽ khỏi các bộ phận, giống như ám đưng và vải vóc {là tách biệt}, nhưng điều đó không phải. Ngoài ra, sẽ không có lý do để quy gán cỗ xe trong mối quan hệ đến các bộ phận đó.

{4} {5} Hai trong số các lập thuyết liên quan đến việc nhìn nhận một cỗ xe và các bộ phận của nó như là cơ sở và vật phụ thuộc. Một cỗ xe không phải là cơ sở cho các bộ phận của nó, giống như một cái bát chứa sữa chua, cũng không phải nó yên nghỉ trong các bộ phận của nó, như Đê-bà-đạt-đa {skt. Devadatta} trong một mái lều, bởi vì các mối quan hệ như vậy chỉ có thể được chứng minh nếu một cỗ xe và các bộ phận của nó đã được tách biệt một cách nền tảng, nhưng chúng không như thế. Ở đây chúng tôi không bác bỏ sự tồn tại tương hỗ đơn thuần; chúng tôi bác bỏ một cơ sở và vật phụ thuộc vốn tồn tại bằng tự tính. Ngay cả hai ví dụ vừa đề cập nói đến các tình huống trong đó phía bên kia chấp nhận rằng có những cơ sở đặc tính tự tính và những sự phụ thuộc. Tất cả các trường hợp tương tự nên được hiểu theo cách này.

{3} Khả năng sở hữu cũng không đứng vững¹. Nếu các người cho rằng cỗ xe sở hữu các bộ phận của nó như là Đê-bà-đạt-đa sở hữu các con bò – nghĩa là, như là các đối tượng khác hơn chính Đê-bà-đạt-đa – thì, như là những con bò và Đê-bà-đạt-đa được thấy một cách tách biệt, thì tương tự như vậy, một cỗ xe và các bộ phận của nó phải được nhìn thấy một cách riêng biệt, nhưng chúng không thể. Vì vậy, không có sự sở hữu như vậy. Cũng là bất hợp lý khi một cỗ xe nên sở hữu các bộ phận của nó giống như cách Đê-bà-đạt-đa sở hữu tai của ông ta bởi vì hiện giờ chúng tôi đang bác bỏ sự khác biệt tự tính. Đối với các pháp tồn tại một cách tự tính, thì loại sở hữu này sẽ đáng đáng đến nhất thể tự tính, và

¹Ý niệm "sở hữu" có thể được dùng theo hai cách: {1} là các thực thể khác nhau (như Đê-bà-đạt-đa và các con cừu của ông), và là cùng một thực thể (như Đê-bà-đạt-đa và tai của ông). Sopa. Vol5. Kindle Loc8855-8856.

chúng tôi đã bác bỏ điều đó. Một lần nữa, chúng tôi không bác bỏ sự tồn tại thường tục về việc đơn thuần có một cỗ xe của Đê-bà-đạt-đa, và cùng điều này cũng áp dụng cho một cỗ xe. [722] Vì thế chúng tôi bác bỏ sự sở hữu bản chất {sở hữu tự tính} đặc trưng.

{6} {7} Đối với hai lập thuyết còn lại, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:¹

Nếu chỉ đơn thuần tập hợp những bộ phận đã là một cỗ xe,
Thì, cỗ xe sẽ tồn tại ngay cả khi các bộ phận của nó nằm rời
thành từng chi tiết.

Không có toàn bộ, thì các bộ phận không tồn tại.

Do đó, chỉ có hình dạng *cũng* không thể là cỗ xe.

Một số người xem xét đơn thuần tập hợp của các bộ phận hoặc hình dạng đặc biệt của các bộ phận là cỗ xe. Thật không biện hộ được cho việc cỗ xe chỉ là tập hợp các bộ phận của nó. Có hai điểm được thực hiện ở đây: (1) Nó là trái với lý lẽ. Một cỗ xe sẽ tồn tại ngay cả trong một tập hợp đầy đủ các bộ phận tách rời - bánh xe và v.v... nằm thành từng miếng - vì tập hợp đơn thuần của các bộ phận là một cỗ xe. (2) Nó trái ngược với khẳng định của họ. Các nhà Bản Chất Luận Phật giáo khẳng định rằng *không có toàn thể*, mà chỉ có các nhóm của các bộ phận. Nếu điều này là như vậy, thì ngay cả các bộ phận sẽ không tồn tại bởi vì cái nào có các bộ phận, tức {cái đó} là toàn thể, sẽ không tồn tại. Do đó, vì ngay cả đơn thuần các nhóm của các bộ phận sẽ không tồn tại, nên tập hợp của các bộ phận không thể là một cỗ xe.

Những khẳng định của đại sư Nguyệt Xứng khiến không còn cần thiết để thêm các đặc tính vào sự phản bác về việc cỗ xe chỉ là tập hợp của các bộ phận của nó. Điều này là do tập hợp là cơ sở của sự quy gán cho cỗ xe. Cho nên, ngài nói rằng vì tập hợp của các

¹BA559 MAV: 6.152, La Vallee Poussin 1970b: 272; D3861: Ha 211b5.
438

uẩn là cơ sở để mà tự ngã được quy gán, nên nó không thể là tự ngã.¹

Phản biện: Tôi không cho rằng tập hợp đơn thuần của các bộ phận là cỗ xe; mà đúng hơn, tôi thừa nhận cỗ xe với *hình dạng sắp xếp riêng biệt của các bộ phận* khi chúng được lắp ráp.

Đáp: Khi nói điều này, người có mâu thuẫn với các xác nhận của riêng mình. Như đã giải thích ở trên, vì người khẳng định rằng những gì có các bộ phận không tồn tại, thì các bộ phận cũng sẽ không tồn tại. Vì vậy, thật là bất hợp lý khi thừa nhận hình dạng đơn thuần của các phần như là cỗ xe. Từ "cũng" trong câu kệ vừa trích dẫn có nghĩa là với chỉ tập hợp đơn thuần đó, thì không thể là cỗ xe.

Hơn nữa, nếu các người nói rằng một hình dạng như thế là một cỗ xe, thì phải chăng hình dạng của các bộ phận riêng lẻ là cỗ xe hay hình dạng của tập hợp là cỗ xe? [723] Nếu là hình dạng các bộ phận riêng lẻ, thì phải chăng nó có một hình dạng không khác với hình dạng của các bộ phận trước khi chúng được lắp ráp? Hoặc là phải chăng nó có hình dạng không giống như hình dạng của chúng trước khi lắp ráp? *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng chỉ ra một sai lầm ở lập thuyết đầu tiên:²

Nếu người bảo hình dạng mà *mỗi* bộ phận đã có,
Là những gì chúng ta thấy như một cỗ xe,
Thì giống như không có cỗ xe khi các bộ phận chưa lắp ráp,
Nên, thật *cũng* thế khi chúng đã được lắp ráp.

¹BA560 Cf. MAV: 6.135cd (La Vallee Poussin 1970b: 258), bảo rằng tự ngã được quy gán trong sự phụ thuộc vào các uẩn. Do đó, sự tập hợp đơn thuần của các uẩn thì không phải là tự ngã, và MAV: 6.138-139 (La Vallee Poussin 1970b: 262), nói "Vi bậc Thánh giả dạy rằng tự ngã phụ thuộc vào sáu thành tố ... và sáu cơ sở ... nên tự ngã không là một trong các thứ này hoặc một cách cá thể hoặc một cách tập hợp.

²BA561 MAV: 6.153, La Vallee Poussin 1970b: 273; D386I: Ha 211b6.

Ngoài ra, các hình dạng của các bánh xe và v.v... *không có các tính năng* sau khi lắp ráp, không giống như những hình dạng mà chúng đã có trước khi lắp ráp. Vì vậy, cũng giống như không có cỗ xe khi các bộ phận là tách biệt, không có cỗ xe khi chúng được lắp ráp.

Giả sử rằng cỗ xe có hình dạng nào khác tách ra khỏi hình dạng của các bánh xe và v.v... trước khi lắp ráp – mà nó xuất hiện sau đó, khi chúng được lắp ráp, và không giống như hình dạng của những bộ phận trước đó. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định sai lầm này:¹

Nếu giờ cỗ xe tự nó tại đây,
Đã có một hình dáng khác về các bánh và v.v...
Thì đó phải là một bằng chứng, nhưng điều đó không xảy ra
Do đó, hình dạng đơn thuần không là một cỗ xe.

Nếu có điều gì đó khác, tính chất nào đó không tương tự, giữa hình dạng của các trục xe, bánh xe và v.v... trước khi lắp ráp và hình dạng của chúng sau khi lắp ráp, thì điều này sẽ phải là một bằng chứng. Tuy nhiên, bất kể người nhìn thấy thế nào nhưng người không quan sát thấy như vậy. Do đó, thật là không hợp lý khi một hình dạng nào đó của các bộ phận sau khi lắp ráp không giống như hình dạng của các bộ phận trước đó để lắp thành cỗ xe này.

Phản biện: Tôi không cho rằng các hình dạng cá thể của các bộ phận riêng lẻ là một cỗ xe; tôi xem hình dạng chung của tập hợp các bộ phận là một cỗ xe.

Đáp: *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định sự sai lầm này:²

¹BA562 MAV: 6.154, La Valine Poussin 1970b: 274; D3861: Ha 211b6-7.

²BA563 MAV: 6.155, La Valtee Poussin 1970b: 274; D3861: Ha 211b7.

Theo các người, các tập hợp không hề tồn tại,
Nên, hình dạng không thể là hình dạng của tập hợp các bộ
phận.
Làm thế nào các người có thể nhìn thấy một cỗ xe
Trong hình dạng của một điều gì đó không hề tồn tại?

Điều này có nghĩa rằng thật bất hợp lý để hình dạng của một tập
hợp là một cỗ xe, bởi vì các tập hợp không tồn tại một cách bản
chất, nên thật là bất khả biện hộ khi gán đặt hình dạng vào một
tập hợp. [724] Vì, *những nhà Bản Chất Luận các người cho rằng
tất cả các hiện tượng tồn tại một cách gán đặt có các cơ sở tồn
tại một cách thực chất của sự gán đặt. Một tập hợp các bộ phận
không có tự tính hay bản chất nền tảng – nó thiếu thật chất*. Nếu
nó đã tồn tại một cách tự tính, thì nó sẽ có thể hoặc là một với
nhau hoặc là khác nhau với các bộ phận bao gồm trong tập hợp.
Cho dù các người khẳng định thế nào, thì chúng tôi đều có thể bác
bỏ các người như đã giải thích ở trên trong trường hợp của cỗ xe.¹
Trong hệ thống riêng của chúng tôi, chúng tôi không khẳng định
rằng các cơ sở của sự quy gán của các hiện tượng vốn tồn tại một
cách danh định là tồn tại một cách thật chất². Hình dạng của tập
hợp những bộ phận này là cơ sở mà cỗ xe được quy gán vào đó.
Tuy nhiên, vì cỗ xe là một hiện tượng tồn tại một cách quy gán
vốn được quy gán cho hình dạng đó, nên chúng tôi không xem
hình dạng đơn thuần của tập hợp là cỗ xe. Vì vậy, trong việc bác
bỏ lập thuyết cho rằng hình dạng của tập hợp {các bộ phận} là cỗ
xe, chúng tôi không phải thêm thắt bất kỳ đặc tính nào như là "tối
hậu" vào những điều chúng tôi đang bác bỏ.

Phản biện: Không có lý do nào khiến chúng ta không thể quy gán
cỗ xe lên một hình dạng vốn thiếu vắng sự tồn tại thật sự và {hình
dạng đó} vốn phụ thuộc vào một tập hợp mà thiếu sự thật hữu.

¹BA564 LRCM: 720.

²Cụ Duyên khẳng định tất cả các pháp tồn tại đều chỉ tồn tại một cách
gán đặt (hay định danh). Không có gì tồn tại thật chất. Sopa. Vol5.
Kindle Loc8966-8967.

Đáp: Trong trường hợp đó, các người phải đồng ý rằng không có lý do nào để không chấp nhận việc sinh khởi của tất cả các hậu quả thiếu vắng sự thật hữu – gồm các nhân tố cấu hợp, các chồi non, và v.v... – trong sự phụ thuộc vào các nguyên nhân vốn thiếu vắng sự tồn tại thật sự – gồm ý thức vô minh, các hạt giống, và v.v... Như *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:¹

Vì đây là những gì các người khẳng định,
Các người cũng nên hiểu rằng tất cả các hậu quả đó
Vốn có các bản chất không thật được sinh khởi
Trong sự phụ thuộc vào các nguyên nhân không thật.

Ví dụ này về cỗ xe cũng ngăn cản việc thừa nhận sự kết hợp đơn thuần của tám loại hạt tử – bao gồm sắc, v.v... - để cấu hợp nên như những cái âm.² Nó cũng bác bỏ sự quy gán của các âm và v.v... trong sự phụ thuộc vào tám loại hạt tử tồn tại một cách bản chất; và nó bác bỏ đề xuất rằng các âm và v.v... được đặt trong các hình dạng khác biệt của các sắc tướng tồn tại một cách bản chất và v.v... Tại sao? Vì sắc tướng và v.v... không được sinh khởi một cách tự tính, nên chúng không có bản chất cố hữu, và do đó thật là không khả biện để chúng tồn tại một cách thật chất. [725] Theo đó, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:³

¹BA565 MAV: 6.156, La Vallee Poussin 1970b: 275; D3861: Ha 211b7-212a1.

²BA566 Các nhà Tỳ-bà-sa bộ {Vaibhāṣika} cho rằng các đối tượng thô của thế giới vật chất được cấu trúc một cách tối hậu bởi các hạt tử cực kỳ vi tế vốn “không có thành phần một cách định hướng” ở mức mà chúng không có mặt phía tây hay phía đông, mặt trên hay mặt dưới và v.v... Tuy nhiên, các hạt tử này không phải không có thành phần một cách tối hậu, vì trong chúng là một hợp uẩn bao gồm ít nhất tám chất liệu: đất, nước, lửa, gió, sắc, hương, vị và xúc

³BA567 MAV: 6.157, La Vallee Poussin 1970b: 275-76; D3861: Ha 212a1-2.

Do đó, không hợp lý khi cho rằng một sự thấy biết về một cái
ấm
Như là một sự kết hợp của sắc tướng và v.v...
Cũng thế, vì sắc tướng và v.v... không được sinh khởi, nên
chúng không tồn tại.
Vì vậy, thật là bất hợp lý để một cái ấm có hình dạng của một
tập hợp các sắc tướng.

Nghi ngại: Giống như một cỗ xe, nếu cái ấm không phải là hình
dạng của sự kết hợp các bộ phận của nó, thì điều này sẽ hàm ý
rằng đặc tính xác định của một cái ấm không phải là bụng tròn và
v.v..., vì những đặc tính này cấu thành một hình dạng.

Đáp: Chúng tôi cho rằng vật gì là bụng tròn, cổ dài, và v.v... sẽ
là một cái ấm, nhưng chúng tôi không chấp nhận rằng hình dạng
bụng tròn là một cái ấm, nếu không, chúng tôi sẽ phải đồng ý rằng
các bụng và các cổ cũng là các ấm.

(2') Loại bỏ các phản đối về vô ngã

Phân biện của nhà Bản Chất Luận: Khi Ngài sử dụng lý lẽ để
phân tích câu hỏi về tự tính, qua việc tìm kiếm cỗ xe trong bảy
cách vừa giải thích, và Ngài không tìm thấy nó, nên buộc cỗ xe
không tồn tại. Tuy nhiên, nếu điều này đã như thế, thì các định
danh thường tục của cỗ xe {cũng} sẽ không được tạo ra trên thế
gian. Điều này không biện hộ được; hãy chứng kiến các biểu thị
chẳng hạn như "Tìm một cỗ xe", "Mua một cỗ xe", và "Làm một
cỗ xe". Vì vậy, những thứ như những cỗ xe có tồn tại.

Đáp: *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng cho thấy sai lầm
này chỉ xảy đến với các người, những nhà Bản Chất Luận, mà
không phải với chúng tôi.

Trước tiên, nếu đã {xảy ra} như các người nói, thì những ước lệ
thế gian như "Tìm một cỗ xe" không thể tồn tại. Vì, khi các người
thừa nhận các pháp như tồn tại, thì các người sử dụng phân tích
lý luận nhằm tìm kiếm để xem liệu chúng có bản chất cố hữu
không; nhưng khi được tìm kiếm bằng cách lập luận như vậy, thì

cỗ xe không tìm thấy được trong bất kỳ cách nào của bảy cách. Vì các người không đưa ra phương pháp nào khác để xác lập các pháp, nên cỗ xe sẽ không tồn tại. [726] Dường như ngày nay, một số người tuyên bố ủng hộ ý nghĩa của Trung Quán trình bày một luận điểm được thực hiện bởi những người ủng hộ sự tồn tại thật sự như là hệ thống Trung Quán: "Khi lập luận tìm kiếm để xem liệu một cỗ xe có bản chất cố hữu không và thất bại trong việc tìm thấy một cỗ xe, thì một cỗ xe không tồn tại". Một sai sót không thể phủ nhận của các khẳng định như vậy là chúng khiến cho không thể đưa ra bất cứ một trình bày nào về các hiện tượng thường tục.

Đoạn văn sau đây từ *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho thấy lập thuyết của chúng tôi không có vấn đề này:¹

Cỗ xe này không được xác lập trong bảy cách,
Cho cả thực tại lẫn cho thế gian này.
Tuy nhiên, chẳng phân tích, chỉ dành cho thế gian,
Thì nó là quy gán phụ thuộc vào các bộ phận của mình.

Ý nghĩa của điều này là như sau: Khi lý lẽ tìm kiếm để xem liệu cỗ xe có tồn tại một cách tự tính không, thì nó không tìm thấy được từ bất kỳ cách nào trong bảy cách. Điều này đúng trong khuôn khổ của toàn bộ Nhị Đế {ước lệ và tối hậu}. Nhưng khi lý lẽ thất bại trong việc tìm thấy nó trong bảy cách thức ấy, liệu rằng điều này có bác bỏ cỗ xe? Làm thế nào có thể như thế? Lý luận, vốn phân tích liệu các pháp có tồn tại tự tính hay không, thì không xác lập sự khẳng định của cỗ xe; thay vào đó, hãy để phân tích lý luận sang một bên, nó được xác lập bởi một ý thức đơn thuần, không khiếm khuyết, thường tục, không siêu việt – nghĩa là, ý thức thế gian. Do đó, cách thức một cỗ xe được thừa nhận là nó được xác lập như tồn tại một cách quy gán; nó được quy gán trong sự phụ thuộc vào các bộ phận của nó.

¹BA568 MAV: 6.158, La Valtee Poussin 1970b: 277; D3861: Ha 212a2-3. 444

Phản biện: Khi một thiền giả phân tích theo cách này, thì lý lẽ không tìm thấy một cỗ xe; do đó, cỗ xe không tồn tại nên tảng hoặc về tự tính. Tuy nhiên, các bộ phận của nó có tồn tại tự tính.

Đáp: Các người đang tìm kiếm các sợi chỉ trong đồng tro tàn của vải đốt, điều đó là buồn cười. Nếu toàn bộ không tồn tại, thì các bộ phận cũng không. Như *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:¹

Khi cỗ xe chính nó không tồn tại,
Thì cả toàn bộ lẫn các bộ phận của nó cũng không tồn tại.

Như vậy, nếu toàn bộ không tồn tại, các bộ phận cũng không tồn tại.

Nghi ngại: Điều này là không thể biện hộ bởi vì khi cỗ xe bị phá hủy, thì tập hợp của các bộ phận - bánh xe và v.v... - vẫn còn hiển nhiên. [727]

Đáp: Không, vì chỉ những ai đã từng thấy cỗ xe trước đó sẽ nghĩ: “Những bánh xe này và v.v... là của một cỗ xe”. Những người khác sẽ không nghĩ như vậy. Khi cỗ xe bị phá hủy, các bánh xe và v.v... không có mối liên hệ đến cỗ xe và do đó chúng không phải là các bộ phận của cỗ xe. Vì vậy, không phải là toàn thể cỗ xe mà cũng không phải là các bộ phận của cỗ xe tồn tại vào thời điểm đó. Vào thời điểm đó, trong mối quan hệ về cỗ xe, thì không phải là toàn bộ mà cũng không phải là các bộ phận tồn tại. Tuy nhiên, các bánh xe, v.v... là các toàn thể trong mối quan hệ với các thành phần riêng của chúng và các thành phần này là các bộ phận của chúng. Do đó, các người không thể thừa nhận các bộ phận mà không có một toàn thể. Hơn nữa, các người nên sử dụng

¹BA569 MAV: 6.161ab, La Vallee Poussin 1970b: 280; D3861: Ha 212a4.

ví dụ về cỗ xe để hiểu rằng các bộ phận không tồn tại nếu không có các toàn thể. Như *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:¹

Khi cỗ xe bị đốt cháy, các bộ phận của nó không tồn tại.
Như trong ví dụ này, khi ngọn lửa của tâm phân tích đốt cháy các toàn thể, các bộ phận cũng không tồn tại.

(3'') Làm thế nào để xác lập các cỗ xe dưới nhiều tên gọi khác nhau.

Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng khẳng định:²

Lập thuyết của chúng tôi xác lập rất rõ ràng sự định danh thường tục của một cỗ xe trong khuôn khổ của điều gì quen thuộc với thế gian; hơn thế nữa, các người cũng nên khẳng định các tên khác nhau bất kỳ của cỗ xe trong bối cảnh quen thuộc với thế gian, mà không phân tích. Vì thế:

Cùng một cỗ xe đó được biết đến như một toàn thể, như một cấu hợp, và như một tác nhân.
Chúng sinh được xác lập như là các sở hữu chủ của năm uẩn.

Liên quan đến các bộ phận và các thành phần như là các bánh xe, một cỗ xe được xác lập như là sự tham chiếu về các quy ước "toàn bộ" và "cấu thành". Tương tự như vậy, nó được định danh dưới tên quy ước là "tác nhân" với sự tham chiếu đến hoạt động của nó về các bánh xe chiếm hữu, v.v... và với danh định quy ước là "sở hữu chủ" trong mối liên hệ đến các bộ phận được chiếm hữu {bị sở hữu}. [728]

¹BA570 MAV: 6.161cd, La Vallee Poussin 1970b: 280; D3861: Ha 212a4-5.

²BA571 MAVbh ở MAV: 6.159a-c, La Valtee Poussin 1970b: 278; P5263:147.3.1-2.

Một số Phật tử cho rằng chỉ có các nhóm của các thành phần và các bộ phận tồn tại, và rằng vì việc không có gì khác với điều đó là hiển nhiên, nên các toàn thể và những cấu hợp không tồn tại.¹ Tương tự vậy, họ cho rằng chỉ có các hành vi tồn tại, nhưng các tác nhân thì không, và rằng vì việc không có gì khác với sự chiếm hữu là hiển nhiên, nên sự chiếm hữu tồn tại nhưng sở hữu chủ thì không. Về mặt các quy ước của thế gian, thì các lập thuyết này là không chính xác, bởi vì, khi chúng đã chính xác, thì ngay cả các bộ phận và v.v... sẽ không tồn tại. Với điểm đó trong tâm trí, Nguyệt Xứng nói: "Đừng phá hủy các quy ước quen thuộc với thế gian".²

Vì vậy, những gì chúng tôi chủ trương không vi phạm nguyên tắc của Nhị Đế: Một cách tối hậu, thì các toàn thể và v.v... không tồn tại, mà cả các bộ phận và v.v... cũng không; một cách thường tục, thì các bộ phận và v.v... tồn tại, nên các toàn thể và v.v... cũng thế.

(4') Những lợi điểm mà các người tìm thấy một cách nhanh chóng bằng cách sử dụng ví dụ này

*Nhập Trung Luận Thích của Nguyệt Xứng cho biết:*³

Các ước lệ thế gian này không tồn tại khi được phân tích theo cách đó, nhưng chỉ tồn tại thông qua việc được xem là điều đương nhiên, mà không phải chịu sự khảo sát tường tận. Vì thế, khi thiền giả phân tích các thường tục thế gian qua chính tiến trình này, họ sẽ rất nhanh chóng thấu hiểu chiều sâu của thực tại. Như thế nào?

"Điều gì không tồn tại trong bảy cách – thì làm sao nó có thể tồn tại?"

Tư duy như vậy, các thiền giả không tìm thấy sự tồn tại của cỗ xe.

¹BA572 LRCM:722.

²BA573 MAV: 6.159d, La Valtee Poussin 1970b: 278; D3861: Ha 212a3.

³BA574 MAVbh ở MAV: 6.160, La Vallee Poussin 1970b: 279; P5263:147.3.8-147.4.2.

Và qua đó, cũng dễ dàng đi vào thực tại.
Do vậy, các người cũng nên khẳng định việc xác lập cỗ xe
theo cách đó.

Điều này có nghĩa rằng thông qua một phân tích như vậy về cỗ xe
mà các người nhanh chóng thấu hiểu được ý nghĩa sâu xa nhất
của thực tại - rằng không có tự tính. Như vậy, rõ ràng đây là một
điểm rất trọng yếu. [729] Các thiền giả, theo cách này, phân tích
cách thức tồn tại của các pháp sẽ phát triển một sự chắc chắn,
bằng cách tư duy rằng: "Nếu *cỗ xe* này tồn tại một cách tự tính,
thì khi ta tìm kiếm với lập luận vốn tìm để thấy xem liệu nó tồn
tại tự tính hay không, qua cách bất kỳ của bảy cách – cùng một,
hay khác nhau, và v.v..., ta chắc chắn sẽ tìm thấy nó từ một trong
bảy cách đó. Tuy nhiên, ta không tìm thấy nó trong bất kỳ cách
nào của bảy cách. Thật rõ ràng rằng, mặc cho việc không tìm ra
nó, ta không thể phủ nhận quy ước về cỗ xe; tuy nhiên, *cỗ xe* được
quy gán chỉ do cách con mắt của tâm thức bị sai lạc bởi các màng
che mờ của vô minh. Nó không phải là tồn tại tự tính". Các thiền
giả như thế cũng sẽ dễ dàng bước vào thực tại.

Từ "cũng" trong cụm từ của Nguyệt Xứng "cũng dễ dàng đi vào
thực tại" cho thấy rằng phân tích này không phương hại đến các
ước lệ.

Như là một hệ thống cho việc phác họa các lựa chọn thay thế trong
phản bác về sự tồn tại tự tính của cỗ xe, sự thẩm tra về bảy phương
cách này làm rõ các khả năng và làm tường minh một cách to tát
các luận điểm bác bỏ. Vì vậy, thật dễ dàng để nhận ra rằng một
cỗ xe thiếu sự tồn tại tự tính bằng cách sử dụng phân tích này.

Tóm lại, có ba lợi thế để trình bày đề tài này như được giải thích
ở trên, bắt đầu với cỗ xe: (1) lợi thế về việc thật dễ dàng để bác
bỏ quan điểm thường hằng vốn gán đặt thêm sự tồn tại tự tính lên
các pháp, (2) lợi thế về việc thật dễ dàng để bác bỏ quan điểm hư
vô cho rằng phụ thuộc Sinh khởi phụ thuộc là không có hiệu lực
trong sự thiếu vắng tự tính, và (3) tiến trình thẩm tra của các thiền
giả, trong đó xác lập hai lợi thế đầu tiên bằng cách thực hiện phân
tích chỉ trong cách như thế. Để chi tiết hóa ba điều này:

(1) Khi các người sử dụng một phương pháp rất cô đọng về việc bác bỏ tự tính, thì việc đơn thuần bác bỏ giống nhau và khác nhau trở nên thật khó hiểu; nó càng trở nên khó khăn khi có quá nhiều lựa chọn thay thế. Vì vậy, phân tích bảy cách là khá thích hợp.

(2) Trong đó, các người bác bỏ một đối tượng của phép phủ định với một tiêu chí thêm vào trong suốt bác bỏ ban đầu, các người bác bỏ sự tồn tại tự tính mà không làm tổn hại đến sự tồn tại thường tục của các hành vi và các tác nhân.

(3) Sau khi các người đã phát triển sự chắc chắn rằng yếu tố bị biện dẫn – *sự tồn tại tự tính* – không mở rộng vượt quá tác nhân biện dẫn – bảy cách thức, như là cùng một và khác nhau – thì các người chỉ ra rằng mỗi một trong bảy cách đó đều đi đến mâu thuẫn. Khi các người xác định rằng mỗi một trong bảy cách là mâu thuẫn, điều này phủ định tác nhân biện dẫn, theo đó yếu tố bị biện dẫn cũng bị phủ nhận. [730] Sau khi các người đã làm điều này một lần, thì các người lặp lại phát triển sự chắc chắn quả quyết rằng không có tự tính. Sau đó, khi các người thấy rằng các người không thể phủ nhận ước lệ về cỗ xe mặc dù không có tự tính, thì các người nghĩ rằng, "Ồ, thật là ngạc nhiên biết bao khi các nhà ảo thuật về nghiệp và những phiền não gọi lên những ảo tưởng này, chẳng hạn như các cỗ xe! Mỗi điều phát khởi, mà không có sự nhầm lẫn thậm chí nhỏ nhất, từ chính tự các nhân và duyên của nó; mỗi điều trong chúng đều không có đến một chút dấu vết nhỏ nhất nào của sự tồn tại tự tính hoặc nền tảng". Các người sẽ chắc chắn rằng Duyên sinh nghĩa là các pháp không được sinh khởi một cách tự tính. Như *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng cho biết:¹

Những cái ấm không tồn tại theo phân tích năm lớp như là liệu rằng chúng giống hay khác với các nguyên nhân của chúng và vv.... Tuy nhiên, thông qua các sự quy gán phụ thuộc, chúng có thể làm những việc như chứa đựng hoặc múc mật ong, hoặc nước, hoặc sữa. Điều này có tuyệt vời không chứ?

¹BA575 Cst, P5266: 264.1.3-5,265.3.2.

Và:

Điều gì thiếu vắng tự tính – và lại là hiển nhiên – thì [sẽ vẫn] là trống rỗng về tự tính, như là vòng tròn của vòng lửa xoay tít.

Chương 23: Cá Nhân Thiếu Bản Chất Cố Hữu {nhân vô ngã}

(b'') Chỉ ra ví dụ minh họa điều gì

(1'') Ví dụ minh họa cách thức mà cá nhân thiếu vắng tự tính

(a'') Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là một với các uẩn

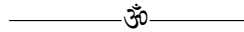
(b'') Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là khác nhau với uẩn

(c'') Làm thế nào các luận điểm đó cũng bác bỏ từng điều trong những luận cứ còn lại

(d'') Làm thế nào cá nhân trình hiện như một ảo ảnh dựa trên bác bỏ đó

(2'') Ví dụ minh họa cách cá nhân đó được xác lập dưới tên gọi khác nhau

(2) Giảng dạy rằng tự ngã tự nó cũng được xác lập như thiếu vắng tự tính



(b'') Chỉ ra các ví dụ minh họa điều gì?

Phần này thảo luận về điều mà ví dụ về cỗ xe minh họa, có hai tiểu phần:

1. Ví dụ minh họa cách thức của nhân vô ngã
2. Ví dụ minh họa cách cá nhân được xác lập dưới các tên khác nhau

(1'') Ví dụ minh họa cách thức của nhân vô ngã

Phần này có bốn phân mục:

1. Phản bác của lập thuyết cho rằng tự ngã là một với các uẩn.
2. Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là khác nhau với các uẩn

3. Làm thế nào các luận cứ đó cũng bác bỏ từng điều trong các lập thuyết còn lại.
4. Làm thế nào cá nhân trình hiện như một ảo ảnh dựa trên phản bác đó

(a ") Bác bỏ lập thuyết cho tự ngã là một với các uẩn

Trong trường hợp tổng quát, chúng tôi thấy trong tục giới rằng khi một hiện tượng được phân loại trong suy tưởng là hiện diện đồng thời, thì nó bị loại trừ khỏi trạng thái không hiện diện đồng thời, và khi nó được phân loại là không hiện diện đồng thời thì nó bị ngăn trừ khỏi trạng thái hiện diện đồng thời. Một cách tổng quát, do đó, là *một* và *khác nhau*, cũng như *đơn nhất* và *nhiều*, có tính loại bỏ lựa chọn còn lại vì việc *không đi cùng nhau* và việc *đi cùng nhau* một cách tương ứng là *đơn nhất* và *nhiều*. [731] Khi các người phân tích rằng nói chung điều gì đó phải là một hay không phải là một, thì sau đó các người cũng sẽ phân tích rằng trong trường hợp cụ thể của điều gì tồn tại nên tảng, thì nó phải là *một* một cách nên tảng hoặc là *khác nhau* một cách nên tảng. Vì vậy, nếu một tự ngã hoặc một cá nhân tồn tại một cách nên tảng hoặc bản chất, thì nó chỉ có thể là *một* với các uẩn của nó hoặc là *khác nhau* với các uẩn của nó. Do đó, một thiền giả phân tích, suy nghĩ: "Có phải tự ngã này là *một một cách nên tảng* với các uẩn? Hay là *khác nhau một cách nên tảng*?" Ban đầu, hành giả sẽ tìm một điều gì đó mà có thể mâu thuẫn với lập thuyết về việc là *một*, bằng cách suy nghĩ, "Nếu tự ngã và các uẩn được xác lập như là một pháp tự tính, thì điều gì có thể mâu thuẫn với việc này?" Phật Hộ đưa ra ba luận điểm mâu thuẫn với lập thuyết đó: (1) Sẽ là vô nghĩa khi đề xuất một tự ngã, (2) sẽ có nhiều tự ngã, và (3) tự ngã sẽ lệ thuộc vào sự sinh khởi và tan rã. Nói rõ chi tiết: 1. Nếu tự ngã và các uẩn được xem là *một* một cách tự tính, thì sẽ không có ý nghĩa gì trong việc khẳng định một tự ngã bởi vì nó sẽ đồng nhất với các uẩn, giống như cung trăng và nơi cư mang ngọc thố {thỏ ngọc}.¹

¹BA576 "người đàn ông trên cung trăng" {chú cuội?} trông như ngọc thố in bóng đối với người Ấn và Tạng .

Trung Luận của ngài Long Thọ cũng làm rõ điểm này:¹

Khi người nói không có tự ngã
Ngoại trừ các uẩn được chiếm hữu,
Thì các uẩn được chiếm hữu là tự ngã.
Trong trường hợp đó, tự ngã mà các người đề nghị không tồn
tại.

2. Nếu cá nhân và các uẩn là *một* một cách tự tính, thì cũng như người có nhiều uẩn, một người cũng sẽ có nhiều tự ngã. Hoặc, cũng giống như không có nhiều hơn một tự ngã, nên cũng sẽ chỉ có một uẩn. Đây là những sai lầm được đưa ra trong *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng:²

Nếu các uẩn là tự ngã, thì vì
Có nhiều uẩn, cũng sẽ có nhiều tự ngã.

3. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ khẳng định:³

Nếu các uẩn là tự ngã,
Thì, tự ngã sẽ sinh khởi và tan rã.

Và:⁴ [732]

Vật gì bị chiếm hữu thì không là tự ngã;
Chúng sinh khởi và tan rã.

Các người nên hiểu rằng "Vật gì bị chiếm hữu" ở đây chỉ đến các uẩn.

¹BA577 MMK: 27.5, de Jong 1977: 41; D3824: Tsa 18al.

²BA578 MAV: 6.127ab, La Valine Poussin 1970b: 245; D3861: Ha 210M-2.

³BA579 MMK: 18.1ab, de Jong 1977: 24; D3824: Tsa 10b6.

⁴BA580 MMK: 27.6ab, de Jong 1977: 41; D3824: Tsa 18al-2.

Nghi ngại: Có gì sai lầm khi cho rằng tự ngã có bản chất sinh khởi và hủy diệt một cách chóng vánh?¹

Đáp: *Nhập Trung Luận* và *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng cho thấy ba sai sót trong luận điểm này: (1) trí nhớ về các kiếp sống trong quá khứ sẽ không vững chắc, (2) các hành vi đã làm rồi sẽ trở thành lụi tàn, và (3) các người sẽ gặp phải những hậu quả của các hành vi mà các người đã không làm.

Giải thích chi tiết:

1. Nếu tự ngã đã khởi lên và tan rã trong từng thời điểm, thì, vì tự ngã sẽ được phát khởi và tiêu hủy một cách nền tảng, nên các tự ngã trước và sau sẽ khác biệt nhau về đặc tính tự tính của chúng. Trong trường hợp đó, Đức Phật đã không dạy, "Trong kiếp sống đó, vào thời điểm ta đã là vua Māndhātṛ {Tri Đạo} ..." ² vì tự ngã của vua Māndhātṛ và tự ngã của Thế Tôn sẽ khác biệt về đặc tính tự tính của họ. Ví dụ, sẽ giống như Đê-bà-đạt-đa đang cố gắng nhớ lại những kiếp sống quá khứ của mình và nhớ nhầm, "ta đã trở thành Yajñadatta {Tế Thí}". Nếu không, khi các người tranh luận rằng thật không có mâu thuẫn với kinh nghiệm trước đó được nhớ lại bởi một tự ngã sau đó, mặc dù tự ngã trước và sau là khác nhau về đặc tính tự tính của chúng, thì các người phải giải thích lý do tại sao tình trạng này là khác với kinh nghiệm của Đê-bà-đạt-đa qua việc không nhớ đến Yajñadatta. Tuy nhiên, các người không thể tìm thấy một lý lẽ cho việc này. Điều này cũng tương tự như luận điểm bác bỏ sự sinh khởi từ {chủ thể} khác. Về khẳng định rằng hạt giống và mầm non có tồn tại một cách tự tính hoặc

¹Ở mức thô, con người thay đổi xuyên suốt cuộc sống. Câu hỏi ở đây hàm ý khẳng định rằng ngã và các uẩn tồn tại tự tính. Chúng sinh khởi và hoại diệt một cách tự tính, không có liên hệ giữa thời điểm trước và sau đó. Sopa. Vol 5: Kindle Loc 9216-9226.

²BA581 *Larikāvatāra Sūtra* {*Lăng Già Kinh*}, Suzuki 1932:122 {Theo truyền thuyết Bà-la-môn thì đây là một vị vua thuộc triều đại Ikshvaku được xem là tổ tiên của dòng họ Maurya, ông có 3 con trai và 50 con gái. *Māndhātṛ*. Wikipedia.org. Truy cập 19/05/2012. < <http://en.wikipedia.org/wiki/Mandhatri>> }.

nền tảng, nhưng vẫn khác nhau như nhân và quả, chúng tôi trả lời, "Nếu các pháp khác nhau một cách tự tính như vậy đã có thể là nhân và quả, thì ngay cả một ngọn lửa sẽ sinh khởi ra bóng tối". Điều này {tuy vậy vẫn} không xóa bỏ khẳng định rằng hạt giống và mầm non là khác nhau một cách đơn thuần.

Có phải bản kinh đó dạy rằng Thế Tôn và Māndhātṛ là một? Đoạn văn đó bác bỏ sự khác biệt của *dòng tương tục*, nhưng không dạy rằng họ là một. [733] Theo Nguyệt Xứng, đây là lý do tại sao kinh kết thúc bằng câu nói, "Các người có nghĩ rằng người trong kiếp sống đó đã là người nào khác? Chớ nên thấy theo cách đó"

Một số người, nhầm lẫn về các tuyên thuyết trong kinh điển như thế, bảo thủ lập thuyết sau: Đức Phật và những chúng sinh từ những cuộc sống trước đây của ngài là một. Khi nói rằng: "Ta, trong một kiếp sống trước, đã trở thành chúng sinh này", bản Kinh có ý là hai kiếp nhân sinh đó, đức Phật và tiền kiếp, là một và như nhau. Ngoài ra, vì bất cứ pháp cấu hợp nào đều tan rã trong từng thời điểm chóng vánh, và do đó không thể là như nhau, cả đức Phật lẫn các tiền kiếp đều thường tồn.

Trong số bốn tà kiến dựa trên các lý thuyết về quá khứ, đây là quan điểm đầu tiên.¹ Căn Bản *Trung Quán Luận* của tổ Long Thọ đã bác bỏ nó:²

"Ta đã sinh ra trong quá khứ"
Là một luận điểm không đứng vững.
Không phải chính người này

¹BA582 Trong *Phạm Võng Kinh* {skt. *Mahāyāna-brahma-jāla-sūtra*} (phần đầu của *Digha Nikāya* {là tên Pali của *Trường Bộ Kinh*}), 62 tà kiến được giải thích. Trong số này, 18 điều dựa trên các thuyết về quá khứ và bốn trong số đó là các quan điểm thường hằng. Quan điểm đầu trong số này là một kết luận khổ hạnh rằng tự ngã và thế giới là vĩnh hằng dựa trên các ký ức về các trải nghiệm trong quá khứ.

²BA583 MMK: 27.3, de Jong 1977: 41, D3824: Tsa 17b7.

Vốn đã sinh ra trong những kiếp sống trước đó.¹

Nếu đúng như những người tuyên bố như thế, thì một sự tái sinh sẽ trở thành tất cả sáu tái sinh² bởi vì các chúng sinh tiếp nhận các thân tương ứng của mình trong sáu loại và thân trước và các thân sau sẽ là thân thường tồn.

Long Thọ cũng bác bỏ khẳng định rằng các cá nhân trước và sau là khác biệt nền tảng. Nếu tự ngã đã có một tự tính, thì các tự ngã trước và sau sẽ hoặc là một tự ngã nền tảng, vốn dẫn đến chủ trương thường tồn; hoặc chúng sẽ khác nhau một cách nền tảng, vốn dẫn đến chủ trương hư vô. Vì vậy, người tu tập không nên khẳng định rằng tự ngã có tự tính.

2. Các nghiệp đã thực hiện sẽ bị tiêu hoại. Một số cho rằng nếu tự ngã đã sinh khởi và hủy diệt trong từng thời điểm bằng cách của đặc tính tự tính của chính nó, thì các tự ngã sau vẫn sẽ được hưởng những hậu quả của các hành vi của các tự ngã trước đó. Ta bác bỏ khẳng định này trong (điều) 3) dưới đây, nên ở đây ta cho rằng nếu trường hợp này xảy ra, thì sẽ không có sự trải nghiệm về hậu quả của nghiệp trước đây đã tích lũy vì tự ngã vốn là tác nhân của một hành vi sẽ tan rã trước khi trải nghiệm về hậu quả của nó, và sẽ không có tự ngã khác để có trải nghiệm như thế. Vì các pháp trước và sau *không khác nhau* một cách nền tảng, nên sẽ không có tự ngã sau vốn khác một cách nền tảng với tự ngã trước đó. Nếu các hậu quả không được trải nghiệm bởi tự ngã trước, thì các hậu quả này phải không được trải nghiệm. [734] Ta bác bỏ dưới đây về câu trả lời cho rằng các tự ngã trước và sau như thế là trong cùng một dòng tương tục;³ do đó, các người không thể thoát khỏi ảo tưởng rằng các hành vi đã được thực hiện sẽ bị hư hoại.

¹Đoạn kinh văn có nghĩa là thật là sai lầm khi nghĩ rằng điều gì tồn tại trong quá khứ vẫn một cách chính xác là cùng một điều đó trong hiện tại. Sopa. Vol5. Kindle Loc9337-9338.

²Tức là Thiên, nhân, a-tu-la, súc sinh, ngạ quỷ và địa ngục. Sự việc xảy ra là vì trong vô lượng kiếp thì chúng ra đã có tái sinh trong đủ cả 6 đạo này. Sopa. Vol 5. Kindle Loc 9338-9341.

³BA584 LRCM:735ff.

3. Các người sẽ gặp phải những hậu quả của các hành vi mà các người đã không làm. Một số cho rằng mặc dù tự ngã trước phân hủy, nhưng tự ngã sau hưởng nhận hậu quả; vì vậy, sự sai sót của những hành vi tiêu tan dần vốn đã được thực hiện sẽ không phát khởi. Nếu trường hợp này xảy ra, thì một người có thể tận hưởng hậu quả của nghiệp tích lũy bởi người khác, thậm chí không có việc tích lũy ngay cả nghiệp nhỏ nhất vốn có khả năng gây hậu quả được trải nghiệm. Điều này là bởi vì, theo các người, các hậu quả của nghiệp tích lũy bởi một con người tồn tại một cách nền tảng được trải nghiệm bởi người khác, vốn là một cá nhân khác nhau một cách nền tảng. Như Nguyệt Xứng trong *Nhập Trung Luận* khẳng định:¹

Trước khi nhập Niết-bàn sẽ không có các nghiệp quả,
Bởi vì các tác nhân phát khởi và phân hủy trong từng thời
điểm của một hành vi sẽ không tồn tại để trải nghiệm hậu quả
của nó.
Mỗi người sẽ có được những gì mà người khác tích lũy.

Nguyệt Xứng đề cập đến ba sai lầm khác, nhưng dường như chúng chỉ bác bỏ những nhận định của các Phật tử {phái} khác. Vì ta đang phát triển một phản bác tổng quát, nên ta sẽ không đưa ra chúng ở đây.

Căn Bản Trung Luận của ngài Long Thọ cũng cho thấy hai luận điểm đó:²

Nếu tự ngã này khác với một kiếp sống trước đó,
Nó sẽ khởi sinh mà không cần {tự ngã} trước đã tồn tại.
Tương tự, tự ngã trước có thể vẫn còn lại đó trong kiếp sống
đó;
Không có tự ngã đang chết đó, tự ngã này có thể được sinh ra.

¹BA585 MAV: 6.128b-d, La Valtee Poussin 1970b: 247; D3861: Ha 210b2.

²BA586 MMK: 27.10-11, de Jong 1977:42; D3824: Tsa 18a3-4.

Sẽ có những hậu quả vô lý
Chẳng hạn như việc cắt đứt dòng tương tục, việc hao mòn của
các hành vi,
Và việc trải nghiệm của mỗi cá nhân đối với các hậu quả
Của các hành vi đã được thực hiện bởi những người khác

Điều này cho phép Nguyệt Xứng khai thác hai sai sót, sự hao mòn của các hành vi và việc trải nghiệm về các hậu quả của các hành vi thực hiện bởi những người khác. Cụm từ, "Nếu tự ngã này khác" có nghĩa là "Nếu tự ngã của một kiếp sống trước đó và tự ngã hiện tại khác nhau một cách nền tảng". Nếu đây là trường hợp {xảy ra}, thì vì bằng bất cứ cách nào, tự ngã hiện tại sẽ không dựa trên tự ngã của kiếp trước, nó sẽ phát khởi mà không phụ thuộc vào tự ngã cũ. [735] Ngoài ra, cũng giống như một miếng vải không bị phân hủy khi cái ấm được tạo ra, tự ngã đầu sẽ vẫn không phân hủy khi tự ngã sau sinh ra. Chúng ta có thể được sinh ra ở đây trong cuộc sống này mà chưa chết trong cuộc sống trước đây của mình. Đây ý nghĩa của đoạn luận đó.

Phản biện: Các tự ngã của các đời trước và sau khác biệt một cách tự tính, nhưng những sai lầm này – bao gồm các hành vi sẽ bị hoại diệt và các người sẽ gặp phải những hậu quả của các hành vi không được thực hiện – sẽ không phát sinh bởi vì có một dòng tương tục duy nhất kết nối các tự ngã của những kiếp sống khác nhau.

Đáp: Thật là không xác lập được rằng các tự ngã trong một dòng tương tục là khác biệt về đặc tính tự tính của chúng, do vậy, có vẻ như các người sẽ phải chứng minh điều đó. Thật không biện hộ được cho việc các pháp khác nhau một cách nền tảng cấu trúc thành một thể tương tục duy nhất. Ví dụ, cũng giống như Phật Di-lặc và Upagupta {Ưu-ba-cúc-đa}. Như trong *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:¹

¹BA587 MAV: 6.129ab, La Valine Poussin 1970b: 249; D3861: Ha 210b3.

Nếu người cho rằng không có sai sót nếu chúng tồn tại như là một dòng tương tục trong thực tại,
Thì ta đã giải thích các sai lạc của chúng là một dòng tương tục như vậy trong một phân tích trước đây.

Về việc điều đó được phân tích ra sao, cùng văn bản trong một phần trước đó khẳng định:¹

Bởi vì các phẩm chất thuộc về Phật Di-lặc và Ưu-ba-cúc-đa
Là khác nhau hoàn toàn, nên chúng không bao gồm trong một dòng tương tục.
Thật không hợp lý rằng những gì khác biệt tự tính
Có thể được bao gồm trong một dòng tương tục duy nhất.

Nếu các pháp khác biệt về đặc tính tự tính của chúng, thì như các dòng tương tục khác nhau, chúng không thể được thừa nhận như một dòng liên tục duy nhất. Ngoài ra, chương 27 trong *Căn Bản Trung Quán Luận* của Long Thọ dạy:²

Nếu một con người và một vị thiên khác nhau,
Thì sẽ không thể biện hộ để họ ở một dòng tương tục duy nhất.

Nói ngắn gọn, bất cứ điều gì là vật khác một cách nền tảng phải được khẳng định để đứng vững trước phân tích bằng việc lập luận vốn giải trình cách thức mà nó tồn tại. Không có vật gì, ngay cả hạt tử nhỏ nhất, vốn đứng vững trước phân tích khi lý luận như vậy phân tích chi tiết. Do đó, nêu một tự ngã sau trải nghiệm các hậu quả về nghiệp tích lũy bởi một tự ngã trước đó và khác nhau một cách tự tính trong cùng một dòng tương tục, thì điều này không thể được phân biệt với trường hợp hoàn toàn song song của các tự ngã trong các dòng tương tục khác nhau. Các người phải

¹BA588 MAV: 6.61, La Vallee Poussin 1970b: 154; D3861: Ha 207a3-4.

²BA589 MMK: 27.16cd, de Jong 1977:42; D3824: Tsa 18a6-7. Tuy nhiên con người có thể tái sanh vào hàng chư thiên và vân vân.

nhận ra rằng lập luận này áp dụng cho tất cả các trường hợp như thế!

Nghi ngại: Vì một người trải nghiệm trong một tiền kiếp và một người ghi nhớ trong cuộc sống sau này không là một, nên hồi ức của các trải nghiệm trước đó và sự thụ hưởng những hậu quả của nghiệp trước đây đã tích lũy được là không đứng vững ngay cả trong chính hệ thống của chúng tôi, cũng giống như trong trường hợp về những người của các dòng tương tục khác nhau.

Đáp: Chúng ta không mắc phải sai lầm đó. [736] Vì, trong các hệ thống của những phía khác vốn khẳng định sự tồn tại nền tảng thì nó không thể vận hành sao cho việc người trải nghiệm và người nhớ ở cùng dòng tương tục, nhưng trong hệ thống của chúng ta thật không mâu thuẫn cho việc họ ở trong cùng một dòng tương tục. Ví dụ, nếu một chim bồ câu đã ở trên mái tranh của một ngôi nhà mà trong đó có một hộp sữa chua, thì người ta có thể nhìn thấy dấu chân của nó có trong sữa chua mặc dù bàn chân của nó đã không bước vào hộp đựng sữa chua.¹ Tương tự như vậy, cá nhân của kiếp sống này đã không quay trở lại kiếp sống trước đó, nhưng không phải là mâu thuẫn rằng một cá nhân như thế nhớ được các trải nghiệm ở đó. *Tứ Bách Luận Thích* của Nguyệt Xứng khẳng định.²

Chúng tôi loại bỏ bất kỳ quan điểm nào cho rằng các nguyên nhân và hậu quả là một hoặc là khác nhau một cách tối hậu. Nếu chỉ có một dòng tương tục vô thường của các yếu tố Sinh khởi phụ thuộc được mang đến bởi các nguyên nhân cụ thể của chúng {các yếu tố đó}, thì thật có lý khi nói rằng cái tự ngã tồn tại một cách quy gán vốn tương thích với dòng các yếu tố nhớ lại các kiếp sống của nó. Các pháp không tồn tại

¹BA590 Yeshay Tapkay (đàm thoại) và Geshe Thupten Jinpa (trả lời cá nhân) giải thích rằng đó là sự tin tưởng chung tại Ấn khi điều này xảy ra. Nó không được xem như là một hiện tượng vượt quá khuôn khổ hiểu biết thông thường.

²BA591 Cốt ở Cs: 10.7, Lang 1986: 96-97; P5266:242.5.8-243.1.4.

bằng đặc điểm tự tính; điều đó đứng vững trên lý lẽ về việc chúng tương tác với nhiều điều kiện khác nhau và bị thay đổi. Vì vậy, các người nên cẩn thận kiểm tra thực tế đáng kinh ngạc là các pháp có các nguyên nhân không tồn tại bằng đặc tính tự tính của chúng. Bên trong một ngôi nhà, các người có thể thấy một hộp đựng sữa chua, như thể nó là trên đất sét ướt, dấu chân của chim bồ câu đã được in rõ trên mái che nóc nhà. Nhưng chân của con bồ câu chưa hề bước vào hộp này.

Hãy đọc trong *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng về một luận bàn mở rộng về điểm này.

Hiện giờ, chúng tôi sẽ giải thích các hàm ý trong ngôn ngữ bình thường. Tuyên bố rằng tự ngã là một với các uẩn hoàn toàn bị đánh đổ bởi thách đố của Long Thọ là, "Làm thế nào có thể bị sở hữu trở thành sở hữu chủ?"¹ Vì chúng tôi sử dụng biểu thức thường tục, "Người này đã lấy thân thể này", nên các uẩn là vật bị sở hữu và tự ngã là sở hữu chủ. [737] Nếu các người nói rằng hai điều đó là một, thì đối tượng và tác nhân sẽ là một; vì vậy, máy cắt và những gì được cắt, cái ấm và người thợ gốm, lửa và nhiên liệu, v.v... cũng sẽ là một. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ khẳng định:²

Nếu nhiên liệu đã là lửa,
Thì, tác nhân và đối tượng sẽ là một...
Toàn bộ quá trình được giải thích
Cho tự ngã và các uẩn bị chiếm hữu.
Việc sử dụng lửa và gỗ là tương tự,
Cũng như cái ấm và vải và v.v....

Ngoài ra, trong *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:³

¹BA592 MMK: 27.6cd, de Jong 1977:41; D3824: Tsa 18a2.

²BA593 MMK: IO.lab, 10.15, de Jong 1977:14-15; D3824: Tsa 6b6; 7a6.

³BA594 MAV: 6.137ab, La Vallee Poussin 1970b: 259; D3861: Ha 211a1-2.

Thật rõ ràng là không phù hợp để các sở hữu chủ là một với những gì nó sở hữu;
Nếu thật được như vậy, thì đối tượng và tác nhân cũng sẽ là một.

Do vậy, nếu tự ngã đã là một với các uẩn, thì sẽ có sáu sai lạc: thật là vô nghĩa để khẳng định một tự ngã; sẽ có nhiều tự ngã; đối tượng và tác nhân sẽ là một; các hành vi đã được thực hiện sẽ bị tiêu hủy; những hậu quả của các hành vi không được thực hiện sẽ xảy ra; và các tuyên thuyết của Đức Phật về việc nhớ các kiếp quá khứ sẽ là không hợp lệ. Vì vậy, đừng khẳng định rằng tự ngã và các uẩn là một.

(b'')) Bác bỏ lập thuyết rằng tự ngã là khác nhau với các uẩn
Vấn: Tự ngã và các uẩn không phải là một một cách tự tính, nhưng điều sai lạc nào có trong khẳng định rằng chúng khác nhau một cách tự tính?

Đáp: *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ khẳng định sai lầm trong điều này:¹

Nếu tự ngã đã khác với các uẩn một cách tối hậu,
Nó sẽ không có các đặc tính của các uẩn.

Nếu tự ngã đã khác một cách nền tảng với các uẩn, thì nó sẽ không có những đặc điểm của các uẩn về việc sinh, trụ, và hoại diệt. Ví dụ, một con ngựa là điều gì đó khác hẳn một con bò, và vì vậy không có các đặc tính của một con bò. [738] Nếu ai đó vẫn nghĩ ngợi điều này, hãy lấy từ *Minh Cú Luận* của Nguyệt Xứng phép suy diễn này dựa trên những gì người khác chấp nhận: "Các uẩn không thể là cơ sở cho sự quy gán thường tục của một tự ngã và không thể là các đối tượng được hiểu như là một tự ngã, bởi vì tự ngã là phi cấu hợp {pháp vô vi} – như hoa đóm giữa bầu trời hay

¹BA595 MMK: 18.1cd, de Jong 1977: 24; D3824: Tsa 10a6.

Niết-bàn".¹ Nếu tự ngã không khởi sinh và hủy diệt, thì nó sẽ là vĩnh viễn. Vì không có cách nào để tránh sự hàm ý rằng tự ngã sẽ là thường hằng, nên thật là vô nghĩa khi gán đặt một tự ngã bởi vì, như Phật Hộ đã chỉ ra, sẽ không thể tiến hành thiện đức hay quay lưng khỏi bất thiện.² Hơn nữa, nếu tự ngã có một tự tính khác nhau với các đặc tính định nghĩa của năm uẩn – chẳng hạn, là tương thích với sắc – thì điều này phải là hiển nhiên, cũng như là sắc và tâm, chẳng hạn, là khác nhau một cách hiển hiện. Vì tự ngã không được nắm bắt theo cách thức đó, nên nó không có ý nghĩa nào khác ngoài những đặc điểm của các uẩn. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ cho biết:³

Thật đơn thuần không chính xác rằng tự ngã
Là khác với các uẩn bị chiếm hữu.
Nếu nó là khác, nó có thể được nắm bắt
Mà không có các uẩn bị chiếm hữu, nhưng không phải vậy.

Và *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:⁴

Vì vậy, không có tự ngã nào khác hơn là các uẩn
Bởi vì nếu không có các uẩn, nó không được nắm bắt.

Các triết gia phi Phật giáo, không nhận ra rằng tự ngã chỉ là một tên gọi và lại thấy rằng thật là không thể biện hộ để nó là một với các uẩn, gán đặt thêm một tự ngã vốn là một cái gì đó khác hơn với các uẩn như một vấn đề về nguyên lý. Tuy nhiên, các thức ước lệ bình thường trong các dòng tâm thức của họ không thấy được nó theo cách ấy.

Các người nên thực hành nhiều lần để đạt được sự chắc chắn mạnh mẽ rằng các luận điểm như thế này mâu thuẫn với sự tồn

¹BA596 Một trích dẫn từ PPs: 343.5-6; D3796: Ha Illa7-b3.

²BA597 Phật Hộ trong MMK: 18.1; D3824: Tsa 240a6-7.

³BA598 MMK: 27.7, de Jong 1977:41; D3824: Tsa 18a2.

⁴BA599 MAV: 6.124ab, La Vallée Poussin 1970b: 242; D3861: Ha 210a6-7.

tại của một tự ngã mà vốn khác nhau một cách nền tảng với các uẩn. Vì, nếu các người không phát triển sự chắc chắn chân thật về sự phê phán của các lập thuyết về việc là một và là khác nhau, thì mặc dù các người có thể quyết định rằng cá nhân thiếu vắng sự tồn tại tự tính, nhưng đó sẽ chỉ là một đề xuất chưa được chứng minh; do đó, các người sẽ chưa thu được quan điểm đích thực.

Khi truy cứu để phân tích xem một cá nhân có tồn tại trong thực tại, các người nên phân tích xem cá nhân này, nếu tồn tại trong thực tại, sẽ là một hay là khác với các uẩn. [739] Nếu người này đã là một với các uẩn, thì sẽ có các phê phán thuyết phục, chẳng hạn như hàm ý rằng tác nhân và đối tượng – ví dụ như lửa và nhiên liệu – sẽ là một. Nếu lửa và nhiên liệu được cho là một, các người phải sử dụng nhận thức hiệu quả thế tục để bác bỏ lập thuyết đó; một nguyên lý vốn không được chia sẻ bởi cả hai bên thì không phải là một phê phán có hiệu quả. Tương tự như vậy, có luận điểm – nhằm đên lập thuyết rằng tự ngã và các uẩn là khác nhau – cho rằng nếu chúng đã khác nhau một cách nền tảng, thì giống như sắc và tâm, chúng sẽ phải được xem như là riêng biệt, nhưng chúng không thể. Điều này được trình bày trong khuôn khổ của sự không nắm bắt về một khác biệt như vậy bởi các thức bình thường. Các tôn chỉ riêng biệt không phải là một phê phán có hiệu quả.

Vì vậy, ngay cả khi các người phân tích thực tại, cơ sở cuối cùng cho sự phê phán bất kỳ dẫn xuất từ các thức thường tục không khiếm khuyết trong các dòng tâm thức của cả hai bên. Đoạn văn từ *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng:¹ "Thế gian không có sự phê phán trong bối cảnh thực tại", cho thấy, như đã được giải thích ở trên, rằng các thức thế gian *không* là các nhận thức hiệu quả về thực tại, nhưng điều này không phải là để phủ nhận rằng các thức thường tục không khiếm khuyết có thể đưa ra bằng chứng về sự mâu thuẫn trong bối cảnh nơi mà thực tại đang được phân tích. Vì, nếu chúng {các thức thường tục} không thể, thì sẽ không có cơ sở mà từ đó để phê phán các tuyên bố riêng biệt của các phía khác.

¹BA600 MAV: 6.31b, được giải thích ở LRCM: 614ff.

Có nhiều lập thuyết khác nhau về việc sử dụng Kinh điển trong tranh luận, một số chấp nhận nó và một số không; trong số những người chấp nhận nó, có bất đồng về những gì cần diễn dịch. Do đó, các người phải sử dụng lý luận để chứng minh mọi thứ. Và loại lập luận nào khác các người có thể sử dụng? Đối với các khẳng định của phía khác, các người có thể nói rằng: "Nếu các người khẳng định điều này, thì các người cũng phải khẳng định điều kia", và, "Nếu các người không khẳng định điều này, thì liệu các người cũng không khẳng định điều kia?" Nhưng làm thế nào có thể có sự chắc chắn mà không có một lý lẽ vốn dẫn xuất từ sự trải nghiệm thường tục được chia sẻ chung? Vì vậy, khi các người truy nguyên tất cả các gốc rễ của các luận điểm để chứng minh và phê phán đến tận nguồn của chúng, thì các người đạt đến các thức thường tục không khiếm khuyết của cả hai bên. Nếu người nào khẳng định một điều chi trái ngược với các thức đó, thì cả hai bên sẽ thấy rằng trải nghiệm của họ bác bỏ điều đó. Như thế, hệ thống của tất cả các nhà Trung Quán và các prāmāṇika {người thật chứng} không đi xa hơn điều này. [740]

Tuy nhiên, chúng tôi tránh khỏi được những sai lầm liên can đến việc các thức thường tục xác lập sự thiếu vắng về tồn tại tự tính và v.v... Nó tương tự như trường hợp về sự nhận thức xác lập rằng âm thanh là một sản phẩm sinh khởi, nhưng chưa nhất thiết xác lập rằng âm thanh là vô thường. Tóm lược lại, gốc rễ tối hậu của điều muốn chứng minh và luận điểm phê phán dẫn xuất từ cảm nhận, nhưng nó không kéo theo rằng cảm nhận phải xác lập các điều gốc muốn chứng minh.¹

(c'')) Làm thế nào những luận cứ đó cũng bác bỏ từng lập thuyết còn lại

¹BA601 Đó là cảm nhận trực tiếp thường thì không nhận được tánh Không, nhưng tánh Không có thể được dẫn ra một cách luận lý bởi những điều có thể quan sát được từ một người thường.

Theo trường phái Pramāṇa {Thật Chứng} vốn mở đầu từ ngài Vực Long và Pháp Xứng, xem Dreyfus 1997.

Nếu tự ngã và các uẩn khác nhau một cách tự tính, thì sẽ có hai cách thức, trong đó chúng có thể là cơ sở và phụ thuộc, như sữa chua trong một cái bát¹. Hoặc là tự ngã có thể tồn tại trong sự phụ thuộc vào các uẩn, hoặc là các uẩn có thể tồn tại trong sự phụ thuộc vào tự ngã. Tuy nhiên, như trong lời giải thích về cỗ xe,² vì chúng không khác nhau một cách tự tính, nên chúng không tồn tại như là cơ sở và phụ thuộc. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:³

Tự ngã không phụ thuộc một cách tự tính vào các uẩn
Và các uẩn không phụ thuộc vào tự ngã một cách tự tính.
Trong khi các quan niệm như thế có thể là đúng nếu chúng đã
khác nhau một cách tự tính,
{Nhưng} vì chúng không khác nhau một cách tự tính, nên đó
là các quan niệm sai lầm {về ngã}.

Lập thuyết cho rằng tự ngã sở hữu các uẩn cũng tương tự như những gì đã được giải thích đối với cỗ xe, do đó nó nên được hiểu một cách tương ứng. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng khẳng định:⁴

Chúng tôi *không* cho rằng tự ngã sở hữu sắc uẩn.
Tại sao?
Vì tự ngã không tồn tại, nên sự sở hữu bởi tự ngã là vô nghĩa.
Nếu chúng khác nhau, thì nó cũng giống như việc có gia súc;
nếu không, thì điều đó giống như việc có sắc.
Tuy nhiên, tự ngã thì không giống cũng không khác nhau với
sắc.

Chẳng hạn, việc "có gia súc", là việc có con bò của Đề-bà-đạt-đa.
Việc "có sắc" là, chẳng hạn, là việc có sắc của Đề-bà-đạt-đa.

¹Xem lại ví dụ chương 22 phần (3'')(a)(1))(a')(1')).

²BA602 LRCM: 721.

³BA603 MAV: 6.142, La Vallee Poussin 1970b: 265; D3861: Ha 211a5.

⁴BA604 MAV: 6.143, La Vallee Poussin 1970b: 266; D3861: Ha 2Ua5-6.

Phải chăng chỉ một nhóm các uẩn là tự ngã? Điều này cũng sai vì tự ngã được cho là bị quy gán trong sự phụ thuộc vào ngũ uẩn và thật không biện hộ được đề cơ sở của sự quy gán là đối tượng bị quy gán. Trong *Nhập Trung Luận*:¹

Thuyết giảng của Đức Phật khẳng định rằng tự ngã tùy thuộc vào các uẩn.

Do đó, một nhóm đơn thuần của các uẩn không phải là tự ngã.
[741]

Hơn nữa, *Nhập Trung Luận* và *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng khẳng định sự sai lạc này rằng nếu một tập hợp các uẩn đơn thuần là tự ngã, thì tác nhân và đối tượng sẽ là một. Điều này là bởi vì bất kỳ ai tuyên bố rằng tự ngã sở hữu các uẩn riêng lẻ, thì phải chấp nhận rằng nó sở hữu tất cả năm uẩn; vì vậy, nó cũng sẽ sở hữu tập hợp của các uẩn. Đoạn này từ *Nhập Trung Luận* có nghĩa là tập hợp {các uẩn} này là cơ sở để mà tự ngã được quy gán cho, nhưng {tập hợp này} không phải là tự ngã; điều này cho thấy rõ ràng là các người cũng phải khẳng định như thế đối với dòng tương tục của các uẩn.

Phản biện: Những thứ đó không phải là tự ngã; mà đúng hơn, tôi thừa nhận tự ngã như hình dạng đặc biệt của tập hợp các sắc và v.v... Ví dụ, khi các bánh xe, trục xe, v.v... của một cỗ xe được lắp ráp, thì điều này được xem là một cỗ xe nếu hình dạng đặc biệt của một cỗ xe được tìm thấy.

Đáp: Chỉ có những gì có sắc tướng mới có thể có hình dạng, do đó, các thức, v.v... không thể được thừa nhận như là tự ngã. Trong *Nhập Trung Luận*:²

¹BA605 MAV: 6.135cd, La Vallee Poussin 1970b: 258; D3861: Ha 210a7; MAVbh, P5263:144.5.3-4.

²BA606 MAV: 6.136, La Vallee Poussin 1970b: 259; D3861: Ha 211al. 468

Nó có một hình dạng hay không?
Vì chỉ những gì có sắc tướng thì mới có hình dạng,
Với các người, riêng điều đó sẽ được gọi là "tự ngã".
Tập hợp của thức và v.v...
Sẽ không là tự ngã vì chúng không có hình dạng.

Cũng giống như một cỗ xe không tồn tại một cách tự tính trong bất kỳ cách nào của bảy cách, nhưng vẫn được thừa nhận trong sự phụ thuộc vào các bộ phận của nó, tự ngã không tồn tại một cách tự tính theo bất kỳ cách nào trong bảy cách – là một với các uẩn, là khác với các uẩn, và v.v... – nhưng vẫn được quy gán trong sự phụ thuộc vào các uẩn.

Điều này chứng tỏ những gì Đức Phật đã dạy một cách ngắn gọn súc tích, bằng cách xem cỗ xe và tự ngã như là ví dụ và minh họa.

(d'')) Làm thế nào cá nhân trình hiện như một ảo ảnh dựa trên phản bác đó

“Ảo ảnh” được cho là có hai nghĩa: {1} Các mệnh đề rằng Chân Đế giống như một ảo ảnh, chẳng hạn, có nghĩa là mặc dù nó được xác lập như là chỉ tồn tại đơn thuần, nhưng sự tồn tại thật sự của nó bị phủ nhận. {2} Các mệnh đề rằng các sắc tướng và v.v... là các ảo ảnh có nghĩa là những gì trình hiện như một sắc tướng, trong khi trống rỗng về sự tồn tại tự tính, cũng giống như một ảo ảnh¹. [742] Mệnh đề thứ hai về các điều này {các ảo ảnh} là điều mà ta quan tâm ở đây. Ý nghĩa “ảo ảnh” trong mệnh đề thứ hai cũng bao hàm ý nghĩa của “ảo ảnh” trong mệnh đề thứ nhất; {nhưng} không phải luôn luôn chắc chắn rằng việc sử dụng ý nghĩa thứ nhất sẽ bao hàm ý nghĩa của “ảo ảnh” theo nghĩa thứ hai của nó.

Làm thế nào để các người xác lập ý nghĩa thứ hai này của “ảo ảnh”? Các người sử dụng hai loại nhận biết – một là nắm bắt một sự trình hiện và hai là chắc chắn về tính Không. Ví dụ, làm thế nào các người có thể biết rằng một trình hiện của một con ngựa

¹Thiền giả nhận thức tự ngã như là ảo ảnh với hai ý nghĩa: một về bản chất tối hậu (Chân đế) và ý nghĩa kia là về bản chất ước lệ (Tục đế).
Sopa. Vol5. Kindle Loc 9742-9745

hay con voi là một trình hiện huyền ảo hay sai lạc? Các người cần cả một nhãn thức nhìn thấy một con ngựa hoặc con voi huyền ảo lẫn một ý thức thấy biết rằng con ngựa hay con voi không tồn tại như nó trình hiện. Tương tự như vậy, để chắc chắn được rằng một người, chẳng hạn, là một sự trình hiện huyền ảo hoặc sai lạc, các người cần cả sự xuất hiện không thể phủ nhận của người đó lên một ý thức thường tục lẫn sự chắc chắn có bởi tri kiến lập luận rằng người đó là thiếu vắng tồn tại tự tính hay nền tảng. Kiến thức lý luận không xác lập rằng sự trình hiện tồn tại, trong khi nhận thức hiệu quả thường tục không xác lập rằng nó thiếu vắng sự tồn tại của tự tính. Do đó, các người cần cả tri kiến lập luận tìm kiếm để xem liệu các pháp có tồn tại tự tính và các nhận biết thường tục vốn nắm bắt các sắc tướng và v.v... như là tồn tại. Trong khi một số người nói rằng có rất nhiều cách để làm cho sắc tướng trình hiện như một ảo ảnh, thật là không cần thiết để tự người áp dụng các kỹ năng cho việc làm phát khởi như thế, vì các trình hiện như thế, tự chúng có mặt một cách tự nhiên lên các thức thường tục vốn nắm bắt các sắc tướng đó. Qua việc phân tích chúng thường xuyên với lý luận kiểm tra xem liệu chúng có tồn tại một cách tự tính, các người phát triển một điều chắc chắn mạnh mẽ rằng sự tồn tại tự tính bị bác bỏ. Sau đó, khi các người thấy một sự trình hiện phát khởi, thì nó trình hiện như một ảo ảnh. Không có cách riêng biệt nào để thiết lập một tính Không tựa-ảo ảnh.

Các sư phụ trước đây¹ đã sử dụng thuật ngữ "Tính Không tựa không gian" {sự trống rỗng tựa không gian} để chỉ một tính Không vốn là sự loại bỏ đơn thuần, bằng kiến thức lý luận, về tự tính của sự sinh khởi, của sự đoạn diệt và v.v... trong chủ thể đang trình hiện. Họ sử dụng thuật ngữ "tính Không tựa ảo ảnh" để chỉ sự trình hiện hậu quả của các sắc và v.v... vốn có vẻ như là tồn tại một cách tự tính trong khi được biết đến như là sự tồn

¹BA607 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 657.2) chú giải điều này như là "các đại học giả và các dịch giả trong suốt thời gian {hoảng pháp} với các vua chúa và triều thần.

tại thực sự trống rỗng về tự tính. [743] Do đó, ngay cả khi các người đang tham gia vào các phương diện ứng xử của các tu tập – hạ bái, đi nhiễu, và trì tụng v.v... – trước tiên các người nên sử dụng lý lẽ để phân tích xem liệu rằng những tu tập đó có tồn tại về tự tính hay không, và bác bỏ sự tồn tại tự tính của chúng. Bằng cách tham gia vào những tu tập này dưới sự khống chế của sự chắc chắn rằng các tu tập này về bản chất là không tồn tại, các người tu học để khởi lên sự trình hiện tựa ảo giác và để thực hiện những tu tập đó nội trong sự trình hiện đó. Nếu các người hiểu điều quan trọng này, các người sẽ có một hiểu biết vững chắc về cách thức mà năng lực của việc nuôi dưỡng tính Không tựa không gian trong cân bằng thiền làm phát khởi tính Không tựa không gian trong trạng thái hậu cân bằng.

Ngoài ra, như giải thích ở trên,¹ nêu các người thất bại trong việc giới hạn đối tượng của sự phủ định khi các người sử dụng lý lẽ để điều tra xem liệu tự ngã và các uẩn có là một, là khác nhau và v.v... hay không, thì khi các người nhìn thấy các luận điểm mâu thuẫn với những lập thuyết đó, các người sẽ nghĩ, "con người {các cá nhân} và v.v... không tồn tại gì cả", hoặc, "các pháp như con người là các phi pháp, thiếu vắng tất cả mọi chức năng, như các sừng của một con thỏ và v.v...". Đây là một quan điểm hư vô. Do đó, các người cần phải nhận biết rằng đây là một điểm mà các người có thể bị trượt trong khuôn khổ của chánh kiến. *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên nói:

Nếu điều này là như thế, thì làm sao có thể nói
Sự tồn tại đó tựa như một ảo ảnh?

Tứ Bách Luận Thích của Nguyệt Xứng cho ý kiến:²

Khi các người nhìn thấy các Duyên khởi {Sinh khởi phụ thuộc} như chúng đang là, thì chúng tựa như các sáng tạo của

¹BA608 LRCM: 579-580.

²BA609 Cst ở Cs: 15.10, P5266:272.3.7-272.4.2.

một nhà ảo thuật, không giống như con trai của một người phụ nữ hiếm muộn.¹

Nghi ngại: Vì phân tích này hoàn toàn bác bỏ sự sinh khởi, nó dạy rằng các pháp cấu hợp là không được sinh khởi.

Đáp: Nếu là vậy, thì chúng sẽ không như các ảo ảnh. Nếu các người có thể hiểu các pháp với các ví dụ như là con trai của một người phụ nữ hiếm muộn, thì nó sẽ kéo theo rằng các sự phụ thuộc Sinh khởi phụ thuộc là không tồn tại. Ta đang thận trọng về điều này, nên ta không làm một sự so sánh; mà đúng hơn, ta so sánh chúng với những ảo ảnh và v.v..., các ví dụ vốn không mâu thuẫn với các Sinh khởi phụ thuộc đó. [744]

Như vậy, sẽ có một sai lầm nếu tri kiến lập luận vốn truy tầm để xem liệu các pháp có tồn tại tự tính hay không, là để nắm bắt ảo ảnh đơn thuần như là tồn tại; nhưng các người chắc chắn phải phát triển – trong vị thế sự tồn tại tự tính bị bác bỏ bởi phân tích luận lý – một sự nắm bắt về sự tồn tại của các pháp vốn chỉ là ảo ảnh.² Vì vậy, không có sự sai sót. Vì, *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói rằng một đối tượng ảo phải được chừa ra như một phần còn lại:³

¹*Sáng tạo của nhà ảo thuật* là hiện tượng có xảy ra một cách thường tục, nhưng *đứa con của người đàn bà hiếm muộn* là điều không bao giờ xảy ra.

²BA610 Thật sẽ là một sai sót khi cho rằng ấm đưng chẳng hạn được tìm thấy qua phân tích tối hậu. Ấm đưng không hề được tìm thấy bởi các thức lập luận như thế. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là ấm đưng không tồn tại. Khi ấm đưng sau đó trình hiện trước một người vốn đã chứng ngộ tánh Không, thì người đó sẽ đi đến chỗ thấu hiểu về đặc tính ảo ảnh của ấm đưng.

³BA611 Cst trong CS: 15.25, P5266:274.4.3-4.

Vì vậy, khi các người phân tích theo cách này, các pháp không được xác lập như là tồn tại tự tính; do đó, ảo ảnh về các pháp có thể được chữa ra như một phần còn lại.

Khi các người bác bỏ sự tồn tại tự tính hoặc nền tảng của một chồi non, miễn là hiệu quả của việc lập luận không bị thoái hóa, thì lý lẽ phân tích rằng liệu sự tồn tại tự tính có khả biện không. Các người không phát triển một hiểu biết về chồi non như tồn tại một cách bản chất. Tuy nhiên, nếu các người nghĩ rằng sự thiếu vắng tự tính của chồi non là tồn tại thật sự, hoặc là sự trình hiện tựa ảo ảnh của điều vốn trống rỗng về sự tồn tại tự tính là tự nó thật sự tồn tại, thì đây là một lầm lạc mà người phải bác bỏ qua sử dụng lập luận¹. Đi xa hơn điều này, một số người nghĩ rằng, ngay cả việc nắm bắt các pháp là tựa như ảo ảnh, bao gồm luôn cả việc nắm bắt chúng như là có các bản chất tựa ảo ảnh tồn tại thật sự, và do đó {quan điểm về một bản chất tựa ảo ảnh} phải được loại bỏ. Đừng quan tâm đến ý niệm này, nếu không các người sẽ phạm phải một sai lầm lớn; cụ thể là, bất kỳ sự chắc chắn nào về Sinh khởi phụ thuộc sẽ không thể xảy đến. Ta đã giải thích điều này nhiều lần.² Đây không còn gì để nghi ngờ là một trường hợp về sự thất bại trong việc phân biệt giữa sự tồn tại của đối tượng ảo ảnh và sự tồn tại thật sự của đối tượng ảo ảnh.

Khi sự phân tích của các người về một đối tượng sử dụng lý do để xóa bỏ nó, trước tiên các người nghĩ rằng, "Nó không có ở đó". Sau đó, như là các người cũng thấy người phân tích {chính mình} theo cùng một cách, thì không có ai thậm chí biết chắc được sự không tồn tại đó. Nên, không có cách nào để xác định được một pháp nào đó là hay không là điều gì, nó bắt đầu có vẻ là những gì xuất hiện đã trở nên mơ hồ và không rõ ràng. Điều này xuất phát dựa trên lý lẽ bác bỏ mọi thứ, mà thiếu đi việc phân biệt giữa sự tồn tại với tự tính với sự thiếu vắng của tự tính trong sự tồn tại đơn thuần, cũng như là với sự vắng mặt của nó {sự tồn tại}. Vì

¹Ở đây ngài giảng về tánh Không của tánh Không. Việc cho rằng *tánh Không tồn tại thật sự* là một sai lạc. Sopa. Vol5. Kindle Loc 9889-9890.

²BA612 LRCM: 587-606, v.v...

vậy, loại trống rỗng này là một sự trống rỗng vốn phá hủy Duyên khởi. Cho nên, ảo ảnh như thuật ngữ mà chúng ta sử dụng chắc chắn không ám chỉ đến các phát khởi của một sự trình hiện mơ hồ không rõ ràng gây ra bởi loại nhận thức này. [745]

Vì vậy, khi phân tích lý luận, các người đi đến chỗ nghĩ là, "Người này thậm chí thiếu vắng hoàn toàn sự tồn tại khách quan hay nền tảng". Trên cơ sở đó, thật không khó khăn để đơn giản có được những trình hiện có vẻ mơ hồ và không rõ ràng này. Loại trải nghiệm đó đến với tất cả những ai mong ước một hiểu biết về giáo lý Trung Quán và nghe thấy một ít về giáo pháp vốn cho thấy cách thức mà các pháp thiếu vắng tự tính. Tuy nhiên, thật là khó khăn để phát triển sự chắc chắn về cả hai: (1) sự bác bỏ hoàn toàn bản chất nền tảng hoặc nội tại và (2) sự hiển lộ của chính các cá nhân thiếu vắng tự tính như là các cá nhân tích lũy nghiệp, những người trải nghiệm các hậu quả của nghiệp, và v.v... Thật hiếm khi xảy ra rằng một ai đó kết hợp được các năng lực để thừa nhận được cả hai điều này, nên rất khó để thấy ra quan điểm Trung Quán.

Nếu không có sự kết hợp đó, thì không thể phủ nhận rằng {1} khi mà sự chắc chắn về quan điểm triết lý tăng cường, thì sự chắc chắn về các phương diện ứng xử của việc thực hành giảm thiểu; cho đến mức {2} khi sự chắc chắn về các phương diện ứng xử tăng cường, thì sự chắc chắn về quan điểm {triết lý} giảm thiểu. Không có cách nào để phát triển sự chắc chắn mạnh mẽ tương đương cho cả hai. Vì vậy, các người chắc chắn sẽ rơi vào một cực đoan – {một là} sự gán đặt thêm việc nuôi dưỡng tri kiến về sự tồn tại tự tính, tức là quan điểm thường hằng, quan điểm thấy các pháp như là tồn tại tự tính – hay {hai là} cực đoan kia – việc phủ nhận một cách sai lầm cho rằng các pháp không có khả năng hoạt hóa, tức là quan điểm hư vô, quan điểm xem các sự vật như hoàn toàn không tồn tại. Vì vậy, *Định Vương Kinh* cho biết:¹

¹BA613 SR, D127: Da 96a2-5. 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*: 665.3-6) nói rằng các chúng sinh và v.v... tựa như bóng nước vì chúng trình hiện do duyên tương hợp và bị hủy diệt bởi các duyên rất nhỏ; chúng như

Sau đó, đấng Chiến Thắng, người không còn tội lỗi và đã
thành tựu
Mười quyền năng [thập lực]¹, đã giải thích sự cô đọng tối cao
này:
Các trạng thái Luân hồi tựa một giấc mơ;
Ở đây không có sinh cũng không có diệt.

Chúng sinh, con người, và thậm chí sự sống không được tìm
thấy.
Các pháp này tựa như bọt nước, như thân chuối,
Như ảo ảnh, ánh chớp cơn giông,
Như bóng trăng trên nước, như ảo giác sa mạc.

Chẳng ai chết trong thế gian này
Và qua đi hoặc di chuyển nhập về nơi khác.
Tuy nhiên, các hành vi đã thực hiện sẽ không bao giờ mất,
Và các quả của nghiệp thiện và bất thiện vẫn chín muồi trong
thế gian. [746]

cây chuối vì khi được phân tích chúng thiếu vắng nền tảng; tựa như
trò huyền thuật vì chúng trình hiện trong nhiều cách khác nhau
nhưng lại trống rỗng về mọi thứ mà chúng trình hiện; như sấm chớp
vì chúng xuất hiện và biến mất trong khoảnh khắc; như ánh trăng
trên nước vì chúng trình hiện từ đời này sang đời khác nhưng không
thật sự như thế; như ảo ảnh sa mạc vì chúng dường như tồn tại một
cách tự tính nhưng lại không phải thế.

¹Thập Lực hay mười quyền năng của một đức Phật (skt. daśabala) –
Các tài liệu rình bày chi tiết có chút ít khác nhau mô tả về các khả
năng này – Ở đây theo từ điển mở Rigpa Shedra thì nội dung là: (1)
biết rõ đúng và sai, (2) biết rõ nghiệp quả mọi hành vi, (3) biết
nguyên vọng của chúng sinh, (4) biết tất cả các thành tố (các đại),
(5) biết các khả năng khác nhau của chúng sinh, (6) biết tất cả các
đạo pháp, (7) biết cách thức khác nhau để xác lập định lực từ thiên,
(8) biết tiền kiếp của mình và người khác, (9) biết sự chuyển hóa
chết và tái sinh tương lai và (10) biết các cấu nhiễm sẽ cạn kiệt hay
biết lộ trình và kết quả. *Ten Strength*. Rigpa Shedra. Truy cập
05/20/2012.

<http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Ten_strengths>

Không thường hằng cũng chẳng rơi vào đoạn diệt,
Nghiệp không tích lũy và cũng chẳng thường tồn.
Tuy nhiên, người không thể tạo nghiệp mà không gặp nghiệp
quả của chúng.
Người cũng không trải nghiệm các nghiệp quả của những
hành vi từ kẻ khác.

Vì vậy, mặc dù lý lẽ không tìm thấy cá nhân vốn trải qua lúc sinh thành và chết đi, nhưng các hậu quả thiện và bất thiện có xảy ra trong các pháp vốn tựa như ảo ảnh. Vậy, các người nên chắc chắn về những gì kinh điển dạy, rằng những người đã thực hiện các hành vi sẽ không trượt ra khỏi tiếp xúc hay trải nghiệm những hậu quả của các hành vi đó và sẽ không gặp phải những hậu quả của các hành vi họ không làm, những hậu quả đó được cảm xúc hoặc trải nghiệm bởi những người nào khác đã làm các hành vi đó.

Hãy tìm kiếm điều chắc chắn này theo cách thức sau đây: Như đã giải thích từ trước, hãy tạo dựng một khái niệm rõ ràng về đối tượng mà lý lẽ đó sẽ bác bỏ. Quán chiếu một cách cẩn thận, các người phải nhận diện được cá nhân tồn tại một cách tự tính {nhân ngã} như là nó được quy gán do sự thiếu hiểu biết {vô minh} trong dòng tâm thức của các người. Sau đó, tập trung vào cách thức làm thế nào, mà nếu có được sự tồn tại nhân ngã, thì cá nhân đó chỉ có thể là một hoặc khác với các uẩn của nó, và cách thức làm thế nào lập luận mâu thuẫn với cả hai lập thuyết đó. Hãy phát triển tính chắc chắn trong việc phê phán này. Cuối cùng, củng cố sự chắc chắn của các người rằng cá nhân thậm chí không tồn tại một chút nào về tự tính. Trong thời kỳ thiền về tính Không, hãy thực hành điều này thường xuyên.

Sau đó, hãy giữ trong tâm trí {mình} rằng cá nhân thường tục là sự hiển hiện không thể chối cãi. Hãy chuyển hướng tâm trí của các người đến Sinh khởi phụ thuộc, trong đó cá nhân ấy được thừa nhận như là người tích lũy nghiệp và là người trải nghiệm các hậu quả, và trở nên chắc chắn về việc bằng cách nào Sinh khởi phụ thuộc là khả thi mà không cần sự tồn tại tự tính. Khi chúng có về

mâu thuẫn, hãy suy nghĩ về cách thức mà chúng không mâu thuẫn, hãy lấy một ví dụ như là một ảnh phản chiếu. [747] Một ảnh phản chiếu của khuôn mặt là một liên kết không thể phủ nhận giữa (1) trạng thái trống rỗng của nhãn, nhĩ, và v.v... vốn trình hiện trong {ảnh} đó và (2) trạng thái được sinh khởi trong sự phụ thuộc vào một tấm gương và một khuôn mặt, trong khi việc tan rã {xảy ra} khi một số duyên nào đó của các điều này đã mất đi. Tương tự như vậy, cá nhân thiếu thậm chí chỉ là một hạt tử của bản chất nội tại, nhưng lại là kẻ tích lũy nghiệp và là người trải nghiệm các hậu quả, và được sinh khởi trong sự phụ thuộc vào nghiệp và các phiền não trước đó. Đó không phải là một mâu thuẫn. Hãy tu tập tư tưởng này và hiểu rằng nó là như thế trong tất cả các trường hợp như vậy.

Nghi ngại: Có phải chắc chắn rằng các ảnh phản chiếu đó và v.v... là sự trống rỗng {tánh Không} của những gì dường như cấu thành tri kiến rằng chúng thiếu vắng tự tính? Nếu vậy, thì các cảm nhận của chúng sinh bình thường sẽ cấu thành tri kiến về tánh Không; vì vậy, họ sẽ là các thánh giả. Nếu không, thì làm sao các ảnh phản chiếu có thể có chức năng như là những ví dụ của việc thiếu vắng tự tính trong những cá nhân đó và v.v...? Nếu Ngài phải vận dụng một lý lẽ để chứng minh sự thiếu vắng của tự tính ngay cả để hiểu các ví dụ, thì sẽ phải có một sự hồi quy vô tận khi Ngài xem xét các vấn đề đó như là những gì có thể được tiếp nhận như là những ví dụ của các ví dụ đó¹.

Trả lời bởi một học giả trước đây: Mặc dù chúng sinh bình thường có tri kiến nhận thức rằng các ảnh phản chiếu và v.v... thiếu sự

¹Ý hỏi ở đây là về thí dụ minh họa trong phép suy diễn về việc chứng tỏ sự thiếu vắng tự tính, vốn không thể hiểu được bằng bằng cảm nhận trực tiếp mà đòi hỏi sự lập luận. Qua đó, trong phép chứng minh điều này, lại cần có một ví dụ minh họa phù hợp khác. Sau đó, để hiểu chính cái thí dụ minh họa về sự thiếu vắng tự tính cũng lại cần có một phép luận lý mới chứng minh cho nó, và do đó, dẫn đến việc hồi quy vô hạn. Sopa. Vol5. Kindle Loc 10014-10016. Xem lại chú thích về *phép suy diễn* trong chương 18 (2'')(a))(1))(a'))(1')).

tồn tại tự tính, nhưng họ không phải là các thánh giả vì họ chỉ biết được sự trống rỗng của một chủ thể hạn chế. Để trở thành một thánh giả, người ta phải có tri kiến nhận thức rằng mọi hiện tượng thiếu vắng sự tồn tại tự tính.

Lập thuyết của chúng tôi: Trả lời đó là không đúng bởi vì *Tứ Bách Kệ Tung* của Thánh Thiên nói rằng một người hiểu biết tánh Không – tức là hiểu biết việc thiếu vắng tự tính – của một sự việc thì có thể biết được tính Không của mọi hiện tượng!¹

Ai thấy được một điều
Là thấy tất cả pháp.
Tính Không của một vật
Là tính Không của vạn pháp.

Do đó, người {phàm phu} nào biết rằng một ảnh phản chiếu là sự trống rỗng về thực trạng của một khuôn mặt sẽ không nắm bắt nó {ảnh phản chiếu} như một khuôn mặt thật sự, nhưng lại nắm bắt nó như là một ảnh phản chiếu tồn tại thật sự. Có mâu thuẫn gì trong đó?

Khi còn trẻ, các em chưa biết nói nhìn thấy các ảnh phản chiếu của gương mặt chúng, các em chơi với chúng và v.v...; do đó, các em nắm bắt chúng như là các khuôn mặt thật sự. [748] Trưởng thành hơn, người biết nói chắc chắn được rằng, trong một mức độ, các ảnh phản chiếu đó không phải là các khuôn mặt, chúng thiếu vắng về thực trạng các khuôn mặt; nhưng họ lại nắm bắt chính các ảnh phản chiếu đó, vốn có vẻ là các khuôn mặt, như là tồn tại theo tự tính. Sự nắm bắt đó là một quan niệm về sự tồn tại thật sự. Kinh nghiệm trong dòng tâm thức của chúng ta chứng minh rằng điều này là cách mà chúng ta nhìn thấy các ảnh phản chiếu.²

¹BA614 Cs: 8.16, Lang 1986:82-83; D3846: Tsha 9b6.

²Phàm phu có thể hiểu sự thiếu vắng của ảnh phản chiếu, các ảo ảnh, vv... Nhưng đây không phải là tánh Không thực sự. Đừng hiểu rằng

478

Tuy nhiên, các ảnh phản chiếu và v.v... là những ví dụ thích hợp cho việc thiếu vắng sự tồn tại tự tính. Tại sao? Chúng tôi sử dụng những ví dụ đó bởi vì nhận thức xác lập rằng chúng thiếu đi thực thể mà chúng trình hiện như là, và do đó chúng không thật sự là những gì mà chúng trình hiện ra. Khi nhận thức hiệu quả xác lập “sự thiếu vắng về thực trạng mà nó trình hiện ra” này trong sự liên hệ đến các mầm non và v.v..., thì nhận thức đó biết được sự thiếu vắng tồn tại tự tính của các mầm non; theo cách thức này, các mầm non và v.v... khác với các ảnh phản chiếu và v.v...
Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng dạy:¹

Cũng như các pháp chẳng hạn các ám đưng không tồn tại trong thực tại,
Tuy thế, [chúng] vẫn tồn tại trong khuôn khổ của những gì quen thuộc với thế gian ...

Như là một ví dụ về việc thiếu vắng tự tính, ngài thuyết về "những thứ như các ám đưng" với những người ủng hộ tự tính. Tuy nhiên, như trong trường hợp ảnh phản chiếu và v.v..., ngài ám chỉ đến một sự thiếu vắng giới hạn và không phải chỉ đến sự thiếu vắng về tự tính của chúng. Điều này là bởi vì, như đã giải thích trước đây, nhiều chứng minh về việc thiếu vắng của tự tính sử dụng cỗ xe và v.v... như là các ví dụ. Tương tự vậy, trong trường hợp về ảo cảnh của một nhà ảo thuật, các khán giả nắm bắt nó như là một con ngựa hay một con voi thật sự; sự hiểu biết của ảo thuật gia rằng con ngựa hay con voi kia là giả, chính là một hiểu biết về một sự thiếu vắng hạn chế.

Trong mơ, các người thấy một khung cảnh và các nhân vật của khung cảnh đó. Khi thức dậy, các người hiểu rằng chúng sai lạc ở chỗ chúng trống rỗng về những gì chúng trình hiện thành. Ngay cả trong khi ngủ các người có thể nắm bắt chúng theo cách đó.

ảnh phản chiếu v.v.. là sự thiếu vắng của tự tính. Câu “Ảnh phản chiếu của một khuôn mặt thì không phải là cái khuôn mặt thật” thì hoàn toàn khác với câu “Ảnh phản chiếu của một khuôn mặt thì không là sự tồn tại tự tính”. Sopa. Vol5. Kindle Loc 10053-10056.

¹BA615 MAV: 6.113ab, La Vallee Poussin 1970b-. 223; D3861: Ha 209a6.

Trong cả hai trường hợp, các người hiểu được rằng những gì dường như là các nhân vật nam và nữ trong một giấc mơ không là những thực trạng của những người nam và nữ đó ngoài thực tế. Tuy nhiên, điều này không cấu thành một tri kiến rằng giấc mơ thiếu vắng về tự tính. Điều đó có thể so sánh được với việc chắc chắn không có khuôn mặt trong một điều gì như là một ảnh phản chiếu.

Như trích dẫn trước đây, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết, "Các pháp được quy gán là các ảo ảnh sa mạc, các trò huyền của nhà ảo thuật, và v.v... không tồn tại ngay cả đối với thế gian".¹ [749] Điều này có nghĩa là nhận thức hiệu quả ước lệ thông thường không tin tưởng vào các thức vốn nắm bắt những thứ như nước, những con ngựa, voi, nam, nữ và v.v... là hiện hữu trong các ảo ảnh sa mạc, trò ảo thuật, và giấc mơ. Do đó, sự hiểu biết rằng các đối tượng được hàm chứa bởi các thức đó không tồn tại thì không phải là quan điểm vốn thấy biết được sự thiếu vắng về tự tính.

Vì vậy, các người nên quán chiếu ý nghĩa của ảo tưởng được giải thích bên trên, bằng cách tụng các bài kệ trong tạng kinh thâm diệu. Hãy tiếp lấy mệnh đề sau đây từ *Định Vương Kinh*:²

Tựa như một ảo ảnh sa mạc, một thành phố hão huyền, hay một huyền tưởng, hãy thiền liên kết đến các biểu tượng là thiếu vắng nền tảng. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Ánh trắng chiếu sáng qua bầu trời đêm trong vắt và ánh của trăng hiện rõ trên mặt hồ, song le trăng vẫn không chuyển vào trong nước. Hãy hiểu rõ đặc tính của các pháp đều như thế.

Người trong núi rừng trùng điệp nghe thấy những âm ba vang vọng từ bài ca, lời nói, giọng cười, và ngay cả tiếng khóc,

¹BA616 MAV: 6.26cd; đã trích tại LRCM: 627.

²BA617 SR: 9.11-17 and 9.19-22, D127: Da 26a6-b4.

nhưng điều gì tưởng chừng như ở đó thì lại không ở đó.

Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Dẫu cho các tiếng vang vọng kia phát khởi từ bài ca, điệu nhạc, và ngay cả tiếng khóc, thì các âm điệu của những bài ca đó v.v... đó sẽ không bao giờ có ở trong âm thanh của tiếng vọng. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Ai có được các điều mong ước trong mộng khi tỉnh giấc và không còn thấy chúng, họ hẳn là khờ dại nếu vẫn thèm khát và bám víu vào chúng. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Những ảo thuật gia biến hóa các cảnh sắc nào ngựa, nào voi, nào các cỗ xe, những gì trình hiện kia hẳn đều không tồn tại. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Một bà mẹ trẻ thấy cảnh sinh và tử của con mình trong một giấc mơ, bà vui sướng khi sanh nở nhưng lại không mong lúc con lìa đời. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này. [750]

Các ảnh phản chiếu của trăng trình hiện vào đêm quang đăng, trên mặt nước trong; chúng thật là rỗng tuếch và ảo huyền, không thể nắm bắt. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Một người bị dày vò bởi cơn khát, bộ hành giữa trưa hè, nhìn thấy ảo ảnh là các vũng nước. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Dẫu nước không hề có trong ảo cảnh sa mạc, trạng thái bị đánh lừa muốn uống nước từ trong ảo cảnh đó. Đó là giả và không thể uống. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

Một ai đó có thể lột đi thân mọng đầy nước của một cây chuối để tìm kiếm lõi cây, nhưng cả trong lẫn ngoài đều không có một lõi cây nào cả. Hãy thấy biết tất cả các pháp theo cách này.

(2')) Ví dụ minh họa cách cá nhân được xác lập dưới những tên gọi khác nhau

Khi một cỗ xe được quy gán trong sự phụ thuộc vào những thứ như bánh xe, các bộ phận đó là vật được chiếm hữu và cỗ xe là sở hữu chủ. Tương tự, khi tự ngã được quy gán trong sự phụ thuộc vào năm uẩn, sáu đại, và sáu căn, thì chúng là những đối tượng bị chiếm hữu {sở hữu} và tự ngã là sở hữu chủ. Cũng thế, giống như một cỗ xe và các bộ phận của nó được thừa nhận là tác nhân và các đối tượng, tự ngã là các tác nhân vì nó tóm giữ các uẩn và v.v...; các uẩn và v.v... là các đối tượng, vì chúng là những gì nó {tự ngã} tiếp nhận. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:¹

Tương tự, trong khuôn khổ những gì quen thuộc của thế gian,
Tự ngã được cho là sở hữu chủ
Trong sự phụ thuộc vào các uẩn, các đại, và sáu căn.
Vật bị chiếm hữu là các đối tượng và tự ngã này là tác nhân.

Ngoài ra, như trong trường hợp cỗ xe, khi các người phân tích thực tại thì một tự ngã không được tìm thấy qua bất kỳ cách nào trong bảy cách. Vì vậy, trong khi nó thiếu vắng hoàn toàn không chút dấu vết của sự tồn tại tự tính, mà không có phân tích thì nó tồn tại một cách thường tục. [751]

(2) Giáo pháp về các ngã sở cũng qua đó được xác lập như việc thiếu vắng tự tính

Khi lý luận truy cứu để xem liệu tự ngã có tồn tại một cách tự tính hay không, thì lý luận không tìm thấy nó trong bất kỳ cách nào của bảy cách. Vì vậy, khi lý luận đó đã phủ nhận sự tồn tại tự tính của tự ngã, thì làm sao lý lẽ có thể tìm thấy "mắt thuộc về tự ngã", v.v...? Theo đó, những gì tự ngã sở hữu cũng thiếu vắng tự tính. Khi các thiên giả không thấy bất kỳ sự tồn tại tự tính nào trong tự ngã hoặc trong những gì tự ngã sở hữu, thì họ được giải thoát khỏi

¹BA618 MAV: 6.162, La Vallee Poussin 1970b: 281; D3861: Ha 212a5.
482

Luân hỏi. Ta sẽ giải thích điều này dưới đây¹. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ nói:²

Nếu tự ngã không tồn tại,
Làm thế nào có thể có một điều gì đó thuộc về ngã sở?

Và *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:³

Vì các đối tượng không tồn tại nếu thiếu các tác nhân,
Những gì tự ngã sở hữu không tồn tại nếu thiếu tự ngã.
Do đó, các thiền giả được giải thoát qua việc thấy được rằng
tự ngã và những gì nó sở hữu đều là trống rỗng.

Nhờ sức mạnh của việc hiểu biết rằng tự ngã thiếu vắng tự tính, các người hiểu được rằng những ngã sở cũng thiếu tự tính. Các người nên có khả năng hiểu được điều này, và cách thức để loại bỏ các quan ngại về điểm này, dựa trên những gì ta đã giảng ở trên.

¹BA619 LRCM: 763-768.

²BA620 MMK: 18.2ab, de Jong 1977: 24; D3824: Tsa 10b6.

³BA621 MAV: 6.165, La Vallee Poussin 1970b: 287; D3861: Ha 212a7.

Chương 24: Các Đối Tượng Thiếu Vắng Tự Tính {Pháp Vô Ngã}

- (3)) Làm thế nào để áp dụng những dòng lý luận trên vào các hiện tượng khác
- (b)) Làm thế nào để xác định rằng các pháp cũng không có ngã
- [(1)) Bác bỏ sinh khởi từ tự nó]
 - [(2)) Bác bỏ sinh khởi từ sự vật khác]
 - [(3)) Bác bỏ sinh khởi từ cả hai tự nó và từ sự vật khác]
 - [(4)) Bác bỏ sinh khởi không nguyên nhân]
 - [(5)) Làm thế nào để suy luận rằng sự sinh khởi tự tính không tồn tại]
- (c)) Làm thế nào để loại bỏ những che chướng bằng cách trở nên quen thuộc với những quan điểm đó.



3)) Làm thế nào để áp dụng những lối lý luận trên vào các hiện tượng khác

Các luận điểm trên cũng áp dụng cho các pháp khác. Cũng như các phân tích về tự ngã và các uân theo sau dạng thức của phân tích về cỗ xe, các người phải nhận thấy rằng điều này cũng xảy ra với những thứ như âm đưng và vải. Khi lý luận tìm kiếm bản chất cố hữu trong bảy cách qua việc phân tích xem âm đưng và v.v... là một hay là khác nhau với các sắc tướng, v.v... của chúng, thì chúng không được tìm thấy qua bất kỳ cách nào trong bảy cách trong khuôn khổ của cả Chân Đế lẫn Tục Đế. Thay vào đó, chúng được thừa nhận từ quan điểm của một thức thường tục không phân tích. [752] Điều này là bởi vì Đức Phật áp dụng các lập thuyết không dùng đến lý lẽ để bác bỏ những gì thế gian biết, như được thể hiện bằng tuyên thuyết của ngài trong *Tam Giới Giải Chương Kinh* (*Tri-saṃvara-nirdeśa-parivarta-mahāyānā-sūtra*):¹

¹BA622 *Tri-saṃvara-nirdeśa-parivarta-mahāyānā-sūtra* {*Tam Giới Giải Chương Đại Thừa Kinh*} Phẩm đầu của *Bảo Hạng Kinh* {*Ratna-kūṭa*}.
484

Thế gian tranh luận với ta,
Ta không tranh luận với thế gian.
Bất kể điều gì được cho là tồn tại hay không tồn tại trong thế
gian,
Ta cũng bảo lưu {y} như thế.

Theo đó, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:¹

Bất cứ điều gì – âm đưng, vải vóc, lều chõng, quân đội, rừng
cây, trảng hạt, cây cỏ,
Nhà cửa, tiểu xa {cỗ xe nhỏ}, nhà trọ, hay pháp bất kỳ như
thế–
Các người nên biết các ước lệ được sử dụng bởi những chúng
sinh tục giới này.
Tại sao? Vì bậc Thánh Sư không tranh luận với thế gian.

Bộ phận, phẩm chất, sự bám chấp, đặc tính định danh, nhiên
liệu, v.v...
Cũng như, toàn thể, định phẩm, [cá nhân] bám chấp, sự định
danh, sự cháy, v.v... –
Những đối tượng này không tồn tại trong bảy cách qua phân
tích như được áp dụng lên cỗ xe.
Mặt khác, chúng có tồn tại trong khuôn khổ của những gì quen
thuộc với thế gian.

Bất kể các pháp có thể là gì, thì các ước lệ được sử dụng bởi những
chúng sinh phàm giới này nên được biết đến như là tồn tại mà
không có sự phân tích. Các ước lệ này là gì? Chúng là các bộ phận
và các toàn thể, v.v... Hãy lấy cái âm làm ví dụ: âm là toàn thể, đã
đủ đặc tính, và đã định danh; các chi tiết của âm và v.v... là những
bộ phận; màu xanh và v.v... là những đặc tính; và hình dạng bầu

¹BA623 MAV: 6.166-167, La Vallee Poussin 1970b: 288-89; D3861: Ha
212a7-b2.

bình, tính chứa nước, cổ dài, v.v... là những đặc tính xác định. Các ví dụ khác, chẳng hạn như vải, được tiến hành trong cùng một cách.

Trong đoạn đó, “bám chấp” định nghĩa là sự bám víu và chấp thủ mãnh liệt; “[người] bám chấp” là cơ sở của sự bám chấp đó, bởi vì tác phẩm *Nhập Trung Luận Chú Giải* của Thắng Hỷ viết rằng: “[người] bám chấp” là một người có sự bám chấp. “Lửa” là tác nhân của việc đốt cháy, và “nhiên liệu” là đối tượng bị cháy.

Các toàn thể được quy gán trong sự phụ thuộc vào các bộ phận và các bộ phận được quy gán trong sự phụ thuộc vào các toàn thể, và tương tự thế cho mỗi thành phần trong các cặp [phạm trù] kia như đặc tính/định phẩm, v.v... cho đến và bao gồm cả nhiên liệu và lửa. Nhiên liệu được quy gán trong sự phụ thuộc vào lửa, và lửa được quy gán dựa vào nhiên liệu. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ khẳng định:¹

Các tác nhân khởi sinh trong sự phụ thuộc vào các đối tượng,
Và các đối tượng khởi sinh trong sự phụ thuộc vào chính các
tác nhân này.

Ngoài điều này ra, chúng ta thấy không có cách nào
Để cho các tác nhân và các đối tượng tồn tại. [753]

Và:

Tất cả những pháp khác nên được hiểu
Bằng cách của những gì ta đã giải thích về các tác nhân và các
đối tượng.

Vì vậy, pháp được sinh khởi và pháp sinh khởi, lộ trình và người
du hành, vật được xem và người xem, nhận thức hiệu quả và đối
tượng của sự nắm bắt, v.v... mọi pháp, nên được hiểu không phải
là tồn tại một cách nền tảng mà chỉ như là tồn tại trong sự phụ
thuộc lẫn nhau.

¹BA624 MMK: 8.12, 8.13cd, de Jong 1977:12; D3824: Tsa 6a6.
486

Theo đó, hãy tìm hiểu cách thức để tiếp nhận hai chân lý {Nhị Đế} sao cho một sự vật – chẳng hạn như tự ngã – là thiếu vắng về tự tính qua phép phân tích như thế, nhưng vẫn có thể tác động và bị tác động trong sự thiếu vắng về tự tính. Nếu các người làm được điều này, thì bằng cách mở rộng hiểu biết đó cho tất cả các hiện tượng, các người có thể dễ dàng thấy biết được sự thiếu vắng tự tính của chúng. Vì vậy, hãy nắm thật chắc ví dụ về cỗ xe và ý nghĩa của nó như ta đã giải thích bên trên.¹ Như *Định Vương Kinh* cho biết:²

Như nhận thức của các người về tự ngã,
Hãy mở rộng loại hiểu biết đó lên mọi pháp.
Bản chất của mọi pháp là tinh khiết, tựa không gian.
Các người có thể biết tất cả chúng bằng cách biết một pháp;
Các người có thể thấy tất cả chúng bằng cách thấy một pháp.
Bất kể bao nhiêu sự vật các người đều có thể giải thích
Hãy đừng kiêu mạn về điều đó.

(b)) Làm thế nào để xác định rằng không có tự ngã trong các pháp.

Các cơ sở mà với chúng cá nhân được quy gán bao gồm năm uẩn, sáu đại – như thành tố đất – và sáu căn – gồm mắt và v.v... Đây là những đối tượng. Sự thiếu vắng về tồn tại nền tảng hay tự tính của chúng là sự vắng mặt của một tự ngã khách quan. Có nhiều cách để xác định rằng các đối tượng thiếu vắng một tự ngã khách quan. Tuy nhiên, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng xác định rằng các pháp thiếu vắng tự tính qua việc bác bỏ bốn loại sinh khởi. Vì *Nhập Trung Luận Thích* cho rằng sự xác định này là một xác định về sự vắng mặt của một tự ngã khách quan, nên giờ ta sẽ đưa ra một lời giải thích lược yếu về phản bác đó theo bốn loại

¹BA625 LRCM: 719-751.

²BA626 SR, D127: Da 44a2-3.

sinh khởi. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ cho biết:¹

Không có ý nghĩa trong đó bất cứ thứ gì
Đã từng được sinh khởi
Hoặc bởi chính nó, bởi điều chi khác,
Bởi cả hai, hoặc không có một nguyên nhân. [754]

Điều này có nghĩa là, trong vế: "Không bao giờ có một pháp bên trong hay bên ngoài bằng bất kỳ cách nào được sinh khởi từ chính nó ở bất kỳ thời điểm nào". Ba vế còn lại có thể được kiến lập theo cùng một cách.

Các luận điểm Cự Duyên sẽ bác bỏ luận điệu rằng một pháp nào đó có thể được sinh khởi từ chính nó. Vì thế, các luận thuyết {Cự Duyên} này không cung cấp các ví dụ hoặc các lý lẽ để chứng minh, nhưng có đưa ra một phê phán về các lập thuyết trái ngược {với Cự Duyên}.

Ở đây, nếu sự vật nào đó được sinh khởi một cách tự tính, thì sự sinh khởi đó bị giới hạn trong hai khả năng: hoặc là nó phụ thuộc vào một nguyên nhân hoặc là nó không phụ thuộc vào một nguyên nhân nào. Do đó, nếu nó phụ thuộc vào một nguyên nhân, thì nguyên nhân và hậu quả này lại bị giới hạn trong hai khả năng: hoặc chúng là một cách tự tính hoặc chúng là khác nhau một cách tự tính. Sự sinh khởi, trong đó nhân và quả là một cách tự tính được gọi là sự sinh khởi từ tự ngã; sinh khởi, trong đó nhân và quả là khác nhau một cách tự tính được gọi là sinh khởi từ một vật khác. Sự Sinh khởi phụ thuộc vào một nguyên nhân thì chắc chắn hoặc là sự sinh khởi từ tự ngã hoặc là sinh khởi từ một vật khác – vốn có thể được xem xét một cách riêng lẻ – hay trường hợp khác là sự sinh khởi kết hợp cả từ tự ngã lẫn từ vật khác. Một cách riêng lẻ, có hai trường hợp – sự sinh khởi từ tự ngã và sự sinh khởi từ vật khác. Do đó, đây là cách chúng tôi loại trừ các

¹BA627 MMK: 1.1, trích dẫn ở LRCM: 672.
488

khả năng khác trong khi chỉ bác bỏ bốn loại có thể có của sinh khởi.

[(I) Bác bỏ sinh khởi từ tự ngã]¹

Nếu một chồi non được sinh khởi từ tự nó², thì sự *sinh khởi của nó sẽ là vô nghĩa* bởi vì sinh thành có nghĩa là điều gì đó được sinh ra trở nên thành hình. Nếu nó được sinh ra từ chính nó, thì một chồi non đã hình thành {từ trước đó} – như trường hợp của một chồi non được biểu hiện rõ ràng. Sự *sinh khởi cũng sẽ là vô tận* bởi vì nếu một hạt giống đã được phát sinh {từ trước đó}, lại phát khởi thêm nữa, thì chính cùng hạt giống đó sẽ phải phát khởi nhiều lần. Trong trường hợp đó, có sự sai lầm vì chính hạt giống tự nó đang phát khởi một cách liên tục, sẽ không bao giờ có một cơ hội cho sự sinh khởi của các chồi non và v.v... *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ cho biết:³

Nếu nhân quả là cùng một {vật},
Thì, vật được sinh khởi và vật sinh khởi sẽ là cùng một {vật}.

Ngoài ra, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:⁴

Không có sự tiến triển trong phát sinh từ chính nó;
Không có lý do gì để một pháp vốn đã được sinh khởi lại sinh khởi một lần nữa.
Nếu người giả thiết một pháp đã sinh khởi lại được sinh khởi nữa,

¹BA628 Việc đánh số đề mục này và các đề mục tiếp sau trong phần này đã được người hiệu đính {Bản Anh ngữ} thêm vào và nó không có trong chánh văn.

²Quan điểm này chủ yếu có từ phái Số Luận. Họ cho rằng nếu quả đã không có sẵn trong nhân của nó thì sự kiện sẽ không khởi lên được. Sopa. Vol5. Kindle Loc 10395-10396.

³BA629 MMK: 20.20ab, de Jong 1977: 28; D3824: Tsa 12a4.

⁴BA630 MAV: 6.8cd-6.9ab, 6.12cd, La Vallee Poussin 1970b: 82-83; D3861: Ha 204a6-7.

Thì việc sinh khởi của các chồi non và v.v... sẽ không được tìm thấy trong thế gian này. [755]

Và:

Do đó, sự quy gán rằng các pháp khởi lên từ tự chúng
Là không hợp lý cả trong khuôn khổ thực tại lẫn trong khuôn
khô thế gian.

[(2) Bác bỏ sự sinh khởi từ một vật khác]

Phản biện: Đức Phật dạy rằng các hậu quả được sinh khởi từ bốn điều kiện {duyên} vốn là sự vật khác.¹ Do đó, các pháp được sinh khởi từ một vật khác².

Đáp: Nếu các hậu quả đã được sinh khởi từ các nguyên nhân khác {với chúng} một cách tự tính, thì bóng tối dày đặc có thể phát sinh thậm chí từ một ngọn lửa, vì cả hai là khác nhau {về tự tính}. Hơn nữa, tất cả các pháp – bất kể chúng có phải hoặc không phải là các quả – sẽ được sinh khởi từ tất cả các pháp – bất kể chúng có là hoặc không là các nhân – bởi vì chúng {đóng vai trò} như nhau trong sự khác biệt của chúng. Điều này có nghĩa là nếu các người khẳng định rằng hạt giống và chồi non tồn tại một cách nền tảng hay tự tính, thì thật rõ ràng là phương thức một chồi lúa non khác nhau một cách tự tính hay nền tảng với các sự vật vốn không thể sinh khởi ra nó, chẳng hạn như lửa, sẽ hoàn toàn có cùng một phương thức mà một chồi lúa non khác nhau một cách tự tính với nguyên nhân của nó, tức một hạt lúa. Đó là, khi một chồi non trình hiện khác nhau một cách tự tính với một sự vật nào đó, vốn không

¹BA631 Bốn duyên là (1) điều kiện năng lực nguyên nhân, (2) điều kiện về đối tượng được quan sát, (3) điều kiện về duyên liền ngay trước đó, (4) điều kiện các nhân duyên tổng quát. "sự vật khác" nghĩa là chúng là khác hơn kết quả chúng gây ra.

²Tất cả các trường phái Phật giáo ngoài Cụ Duyên đều chấp nhận sự sinh khởi từ vật khác một cách tự tính. Sopa. Vol 5. Kindle Loc 10424-10425.

thể sinh khởi ra nó, thì một chồi non dường như khác trong ý nghĩa là tự tồn và độc lập, và chồi non đó sẽ dường như khác nhau theo cùng một cách thức khi nó trình hiện khác với hạt giống của chính nó. Nếu cách thức mà chúng dường như khác nhau là ở chỗ chúng trình hiện khác nhau một cách tự tính hay nền tảng, thì thật hoàn toàn không thể tạo ra sự phân biệt rằng chồi lúa non không được sinh khởi từ lửa và v.v..., mà được sinh khởi từ một hạt lúa.

Phản biện: Chúng tôi phân biệt pháp vốn sinh khởi một chồi non với pháp vốn không {sinh khởi ra nó}. Chúng tôi tạo sự khác biệt này trong khuôn khổ về việc liệu một vật nào đó khác với chồi non hay không trong ý nghĩa về việc khác nhau một cách tự tính.

Đáp: Điều này đã thể hiện một mâu thuẫn. [756] *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng khẳng định điều này một cách rõ ràng:¹

Cũng như một hạt lúa sinh khởi là khác với mầm lúa non vốn là hậu quả của nó, do đó, những thứ như lửa, than đá, và hạt lúa mạch – vốn không sinh khởi ra nó – thì cũng khác nhau so với mầm non đó. Tuy nhiên, tương tự như một mầm lúa phát sinh từ một hạt lúa giống vốn là vật khác {về tự tính với nó}, mầm lúa đó cũng sẽ phát sinh từ lửa, than đá, hạt lúa mạch, v.v... {cũng khác về tự tính với nó}. Và cũng giống như từ một hạt lúa giống ở đó phát sinh một mầm lúa non vốn là vật khác, cho nên những thứ như âm đưng và vải cũng sẽ phát sinh từ một hạt lúa giống. Tuy nhiên, các người không bao giờ thấy điều này. Do đó, điều này không đúng.

Vì thế, sự khẳng định [bởi người Tây Tạng trước đây] rằng các dẫn xuất về luận lý đã được chứng minh qua rất nhiều các trường hợp riêng biệt [nghĩa là qua quy nạp] không phải là những điều

¹BA632 MAVbh ở MAV: 6.14, La Vallee Poussin 1970b: 89; P5263:121.3.8-121.4.3.

Nguyệt Xứng quan niệm. Ta đã giải thích các luận điểm mâu thuẫn với luận điệu kể trên, trong phần về sự phản bác của lập thuyết vốn không được xác lập rằng, trong một nhà bếp, sự hiện diện đơn thuần của khói đưa đến sự hiện diện đơn thuần của lửa.¹ *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ cho biết:²

Nếu nhân và quả là khác nhau một cách tuyệt đối,
Thì, các nguyên nhân và không phải nguyên nhân sẽ là như nhau.

Ngoài ra, *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:³

Nếu một pháp tách biệt khởi lên trong sự phụ thuộc vào pháp tách biệt khác,
Thì, bóng tối dày đặc sẽ phát sinh từ lưỡi liềm của ngọn lửa.
Tất cả mọi thứ sẽ phát sinh từ tất cả mọi thứ.
Tại sao?
Bởi vì, với trạng thái là vật tách biệt, tất cả các vật vốn không sinh ra một vật nào đó {cũng} sẽ giống như các vật vốn là vật sản sinh của nó.

Các người không thể trả lời cho các luận điểm Cụ Duyên như thế bằng việc phân biệt điều gì sinh ra một sự vật với điều gì không {sinh ra sự vật đó} trong điều kiện như là liệu rằng một sự vật nào đó có được bao gồm trong cùng một dòng tương tục với hậu quả hay không. Vì, như được giải thích ở trên, nếu các sự vật là vật khác trong ý tưởng chúng khác nhau một cách tự tính, thì việc bao hàm chúng vào trong cùng một dòng tương tục không thể được xác lập.⁴ Ngoài ra, thật là không đầy đủ để trả lời rằng chúng ta có thể tìm thấy một quy tắc xác định như là với điều gì thì sinh

¹BA633 LRCM: 673,679-680; Hopkins 1983:145-47.

²BA634 MMK: 20.20cd, de Jong 1977:28; D3824: Tsa 12a4-5.

³BA635 MAV: 6.14, La Vallee Poussin 1970b: 89; D3861: Ha 204b4-5.

⁴BA636 LRCM: 735-736.

khởi ra một hậu quả chắc chắn và điều gì thì lại không. Đây là vì điều chúng ta hiện đang phân tích là liệu rằng một quy tắc như thế có thể đứng vững hay không nếu sự khác nhau giữa một nhân và quả của nó là nền tảng đối với các đối tượng {là} tự chính chúng, thay vì được thừa nhận bởi tâm thức.

[(3)] Bác bỏ sinh khởi từ cả tự ngã và từ vật khác

Những người ủng hộ sự sinh khởi từ cả tự ngã lẫn từ một vật khác cho rằng sự sinh khởi một âm đất từ đất sét là sự sinh khởi từ tự ngã và sự sinh khởi một âm đất bởi một thợ gốm, v.v... là sinh khởi từ sự vật khác. [757] Ngay cả trong số các Phật tử có những người biện hộ cho sự sinh khởi của cả hai như sau: Vì Đê-bà-đạt-đa sinh ra trong những kiếp khác chỉ bằng cách của một nền tảng sống, nên Đê-bà-đạt-đa và nền tảng sống của ông ta là một. Do đó, ông ta được sinh khởi từ tự ngã. Đồng thời, việc Đê-bà-đạt-đa được sinh khởi từ các cha mẹ và từ nghiệp thiện và bất thiện của mình tạo nên sự sinh khởi từ sự vật khác.

Vì không có cả sự sinh khởi từ riêng một mình tự ngã mà cũng không có sự sinh khởi từ sự vật khác riêng rẽ, nên không có sinh khởi từ cả hai với nhau. Cùng các luận điểm được nêu ở trên bác bỏ điều này. Nội trong sự sinh khởi từ cả hai, yếu tố của sự sinh khởi từ tự ngã bị bác bỏ bởi những luận điểm vốn bác bỏ sinh khởi từ tự ngã, và yếu tố sinh khởi từ sự vật khác bị bác bỏ bởi những luận điểm vốn bác bỏ sự sinh khởi từ sự vật khác. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng cho biết:¹

Sinh khởi từ cả hai cũng không hợp lý.

Tại sao?

Bởi vì các sai lạc đã được giải thích xảy đến cho nó.

Sinh khởi từ cả hai cùng nhau không tồn tại cả trong khuôn khổ của thế gian lẫn trong khuôn khổ của thực tại,

Bởi vì, một cách riêng lẻ, thì sự sinh khởi từ tự ngã và từ sự vật khác không được xác lập.

¹BA637 MAV: 6.98, La Vallee Poussin 1970b: 202-05; D3861: Ha 209a1-2.

[(4) Bác bỏ sinh khởi không nguyên nhân]

Người ủng hộ Lokāyata về nguồn gốc tự phát tranh luận rằng việc sinh khởi các pháp chỉ là một vấn đề của nguồn gốc tự phát, vì không ai được thấy việc vận hành để làm cho các rễ sen thô cứng hay để làm cho lá sen mềm mại, cũng không ai được thấy việc bắt những con công và v.v... để đặt các hình dáng và màu sắc lên chúng.¹

Điều này là không chính xác. Vì nếu sự sinh khởi không có nguyên nhân, thì sự sinh khởi chẳng hạn hiện hữu tại một thời điểm và một nơi sẽ phải hiện hữu tại tất cả các nơi và mọi thời điểm, hay nếu không, sự sinh khởi sẽ phải không bao giờ tồn tại ở bất kỳ nơi nào. Điều này là bởi vì các pháp khởi lên tại một địa điểm và thời gian, và không tại lúc khác chỗ khác, do sự hiện diện hay vắng mặt của các nguyên nhân của chúng – vốn là điều các người không chấp nhận. Những “con mắt” trên lông đuôi của các con công cũng sẽ hiện hữu trên các con quạ và tương tự.

Tóm lược, nếu một sự vật nào đó đã được sinh khởi không có nguyên nhân, thì nó sẽ phải được sinh khởi từ tất cả mọi thứ, hoặc nếu không, nó sẽ không bao giờ được sinh khởi. Chúng sinh trong thế gian, để có được một quả mong muốn, sẽ không phải làm việc để tạo ra những nhân của quả đó, và mọi thứ sẽ là vô nghĩa. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói:²

Nếu đúng là các pháp được sinh khởi mà không có nguyên nhân, thì những chúng sinh thế gian này sẽ không đi qua hàng trăm gian khổ để thu thập các hạt giống và v.v... để nuôi lớn cây trồng. [758]

¹BA638 Xem LRCM: 602, chú thích 311. Các nhà Cārvāka {tên khác của Lokāyata theo chủ trương hoài nghi đa dạng triết học} chấp nhận nhân quả trong trường hợp các đối tượng được làm ra một cách nhân tạo như ấm đựng. Tuy nhiên, họ tranh cãi rằng các đối tượng tự nhiên như là các gai nhọn khởi lên một cách tự động.

²BA639 MAV: 6.99, La Vallee Poussin 1970b: 206; D3861: Ha 209a2.

[(5) Làm thế nào để suy luận rằng sinh khởi nội tại không tồn tại]

Như vậy, bằng cách nhìn thấy các luận điểm mâu thuẫn với bốn loại khả năng sinh khởi, các người xác lập rằng sự sinh khởi từ bốn cực đoan này không tồn tại. Điều này kéo theo sự không tồn tại của sự sinh khởi tự tính, như đã được chứng minh trong phần về việc loại trừ các khả năng khác ngoài bốn khả năng này.¹ Do đó, các người có thể sử dụng các điều [luận điểm] này để trở nên chắc chắn rằng mọi thứ không tồn tại một cách tự tính.

Khi các người tạo ra các luận điểm Cự Duyên này, sự suy diễn do đó được hình thành; tại thời điểm đó không có mệnh đề của phép lập luận nào trực tiếp chứng minh luận thuyết. *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng chỉ ra một cách chính xác về các luận điểm mâu thuẫn với bốn loại khả dĩ này của sự sinh khởi:²

Bởi vì các pháp không được sinh khởi từ tự ngã, từ sự vật khác, từ cả hai.

Hoặc không dựa vào các nguyên nhân, nên chúng thiếu vắng sự tồn tại tự tính.

Điều này cho thấy cách thức, mà như một hậu quả của việc các luận điểm Cự Duyên đã khẳng định, để các người có thể phát triển một suy diễn dựa trên một lý lẽ của phép lập luận. Điều đó không có nghĩa là các người bắt đầu bằng cách tuyên thuyết với đối phương rằng loại suy luận này dựa trên những gì phía khác chấp nhận.³

Bởi việc bác bỏ sự sinh khởi có tự tính theo cách này, các người trở nên chắc chắn rằng mọi thứ không tồn tại một cách tự tính;

¹BA640 Cf. LRCM: 754, khi mà sinh khởi tự tính giới hạn trong bốn khả năng.

²BA641 MAV: 6.104ab, La Vallee Poussin 1970b: 215; D3861: Ha 209a6.

³BA642 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (*mChan*: 700.6-702.2) chú giải rằng những người với các khả năng nhạy bén sẽ phát khởi sự suy diễn dựa trên Cự Duyên khởi đầu một mình, trong khi phép suy luận sau đó được thêm vào để hướng dẫn những ai có các khả năng yếu kém.

sau đó, thật dễ dàng để chắc chắn rằng các pháp vô vi [các hiện tượng thường hằng] cũng thiếu vắng sự tồn tại tự tính. Các người qua đó tìm thấy quan điểm của Trung Đạo - có nghĩa là, sự hiểu biết rằng tất cả các hiện tượng là trống rỗng về tự tính. Hơn nữa, *Căn Bản Trung Luận* của ngài Long Thọ nói:¹

Rằng điều chi khởi sinh phụ thuộc [Sinh khởi phụ thuộc].
Thì một cách bản chất là thanh tịnh

Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói:²

Bởi vì các pháp Sinh khởi phụ thuộc.
Các quan niệm sai lầm này không thể chịu nổi sự sát hạch.
Do đó, lập luận về Sinh khởi phụ thuộc
Cắt đứt tất cả các dính mắc của các tà kiến.

Theo đó, các người sử dụng Sinh khởi phụ thuộc như là một lý do để trở nên chắc chắn rằng các mầm non và v.v... là thiếu vắng về tự tính. Khi các người làm điều này, sự xóa bỏ của bất kỳ khả năng sơ suất nào là rất rõ ràng trong tâm trí của các người. Do đó, chúng ta sẽ nói một chút về điều này. [759]

Trong trường hợp này, các người sử dụng một luận điểm dựa trên những gì người khác chấp nhận³: "Một mầm non không tồn tại tự tính bởi vì việc Sinh khởi phụ thuộc vào các nhân và duyên của nó, như một ảnh phản chiếu". Ví dụ, khi ảnh phản chiếu của một

¹BA643 MMK: 7.16ab, de Jong 1977:9; D3824: Tsa 5a5.

²BA644 MAV: 6.115, LaValleePoussin 1970b: 228;D3861:Ha209b7-210a1.MAV: 6.114 tái khẳng định sự bác bỏ của bốn loại cực đoan về sinh khởi và liên quan đến Duyên sinh: "Vì các pháp không sinh khởi một cách không có nguyên do cũng như là không từ Isvara {Đấng Tối Cao}, không từ tự ngã, từ vật khác, hay từ cả hai, nên chúng sinh khởi một cách phụ thuộc".

³Ở đây ví dụ là việc mượn một ý niệm chung mà hầu hết mọi người đều quen thuộc chấp nhận (đó không thuộc về phía theo người Trung Quán). Sopa. Vol 5. Kindle Location 10625.

gương mặt trình hiện, các trẻ nhỏ không nhìn thấy nó [gương mặt] và không nghĩ rằng: "Sự trình hiện của mắt, mũi, v.v... {trong gương} là như thế này từ cái nhìn của một tâm thức chẳng hạn như là của mình {khi đứa trẻ tự soi gương}, nhưng cách mà nó trình hiện thì lại không phải là cách mà nó tồn tại". Đúng hơn là, chúng {các đứa trẻ} xem những gì trình hiện là cách mà các pháp thực sự tồn tại, là cách mà chúng đang là. Tương tự, khi các chúng sinh trải nghiệm hay nhìn thấy một hiện tượng, họ không thấu hiểu được nó như được thiết lập bởi năng lực của tâm tới vật trình hiện. Thay vào đó, họ nắm bắt nó ở vai trò tồn tại giống như nó trình hiện, nghĩa là, như sự tồn tại ở một cách thức khách quan nền tảng. Đây là cách thức mà tự tính được gán đặt thêm. Sự hiện diện của một bản chất như thế trong đối tượng là điều được hàm ý qua bản chất nội tại hay nền tảng, và sự tự tồn. Vì vậy, nếu một bản chất như thế đã có mặt, thì điều này sẽ mâu thuẫn với sự phụ thuộc vào các nhân và duyên khác. Nếu điều này không phải là một mâu thuẫn, thì sẽ không thể nào cho rằng một âm đưng đã tồn tại thì không cần thiết phải được sinh khởi lần nữa từ các nhân và duyên. Theo đó, *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên dạy:¹

Điều vốn phát sinh một cách tùy thuộc
Không tồn tại tự nó;
Tất cả các pháp này đều thiếu vắng sự tự tồn.
Vì vậy, chúng không có ngã.

Và *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng đánh giá về đoạn kệ đó:²

Điều vốn có nền tảng tự tính, nội tại, tự tồn của riêng nó, hoặc độc lập với các pháp khác là tồn tại tự ngã và do đó không phải là một khởi sinh phụ thuộc. Tất cả các pháp cấu hợp đều là các Duyên sinh. Bất kỳ vật gì là một việc Sinh khởi phụ

¹BA645 Cst 14.23, Lang 1986:134-135.

²BA646 Cst P5266: 270.3.6-4.1.

thuộc thì không là tự tồn vì nó được sinh thành trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên. Tất cả các pháp này đều thiếu vắng tự tồn. Vì vậy, không có pháp nào có tự ngã, nghĩa là, tự tính. [760]

"Tự tồn" có nghĩa là một điều gì đó trình hiện một cách tự tính, và khi như vậy (1) nó trình hiện trước các thức cùng loại đó như là không phụ thuộc vào các pháp khác, và (2) nó tồn tại như là nó trình hiện. Tuy nhiên, nếu các người xem sự tự tồn có nghĩa là không phụ thuộc vào các nhân và duyên khác, và bác bỏ loại tự tồn đó, thì sẽ không cần thiết để chứng minh sự thiếu vắng của loại tự tồn như thế cho các trường phái Phật giáo của chúng ta. Tuy nhiên, mặc dù bác bỏ điều đó, nhưng các người sẽ không thể tiếp nhận quan điểm của trung đạo Trung Quán. Do đó, chúng ta xem sự tự tồn có nghĩa là một điều nào đó tồn tại trong phương cách sao cho nó có khả năng một cách nền tảng tự xác lập chính nó một cách khách quan.

Do vậy, vì tính Không {sự trống rỗng} về tự tính nói đến sự thiếu vắng về sự tự tồn vừa được miêu tả, không phải là sự không tồn tại của các pháp đang hoạt hóa, nên các người có thể dùng Sinh khởi phụ thuộc như là một lý lẽ để bác bỏ tự tính. Trích dẫn trước của Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* tiếp tục:¹

Do đó, vì trong hệ thống Trung Quán này, Sinh khởi phụ thuộc nghĩa là thiếu vắng tính tự tồn, nên thiếu vắng sự tự tồn là ý nghĩa của tính Không; *tính Không không có nghĩa là không có gì tồn tại.*

Hậu quả là, quan điểm rằng các pháp đang hoạt hóa không tồn tại là một phủ nhận sai lầm về sự tồn tại của các pháp Sinh khởi phụ thuộc tựa như ảo ảnh, kể cả thanh tịnh lẫn phiền não; do vậy, quan điểm đó là không chính xác. Quan điểm cho rằng các pháp tồn tại một cách tự tính cũng không chính xác vì bản chất nội tại như thế

¹BA647 Cst P5266: 270.4.1-2.
498

không hiện hữu trong bất kỳ sự vật nào. Do đó *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thich* của Nguyệt Xứng tiếp tục¹:

Do đó, theo hệ thống Trung Quán này, quan điểm rằng các pháp đang hoạt hóa đó không tồn tại là không chính xác trong mức độ mà nó phủ nhận một cách sai lạc sự hoạt hóa của Sinh khởi phụ thuộc và của các nguyên nhân tựa ảo ảnh, kể cả thanh tịnh lẫn phiền não. Bởi vì chúng không tồn tại một cách tự tính, nên quan điểm rằng các pháp tồn tại tự tính cũng không chính xác. Vì vậy, đối với những ai cho rằng các pháp có tự tính, thì Sinh khởi phụ thuộc không hiện hữu và những sai lạc của các quan điểm thường hằng và hư vô xảy ra từ đó.

Do đó, những người muốn thoát khỏi các quan điểm thường hằng và hư vô nên khẳng định cả việc thiếu vắng tự tính lẫn khẳng định tính Sinh khởi phụ thuộc tựa ảo ảnh của cả các pháp dù thanh tịnh hay phiền não. [761]

Phản biện: Nếu Ngài sử dụng Duyên sinh hoạt hóa để bác bỏ sự tự tồn, và bảo rằng việc thiếu vắng tự tồn nghĩa là đang là một sự Sinh khởi phụ thuộc, thì làm thế nào Ngài bác bỏ chúng tôi? Vì chúng tôi [thuộc các trường phái Phật giáo khác] cũng khẳng định Duyên sinh. Do đó, không có sự khác nhau nào giữa Ngài và chúng tôi.

Đáp: Mặc dù các người khẳng định các nhân và quả khởi sinh phụ thuộc, các người lại giống như một đứa trẻ nắm bắt một ảnh phản chiếu của khuôn mặt như là hiện trạng một khuôn mặt thật. Các người thật chất hóa sự Sinh khởi phụ thuộc như là tự tính và sau đó gọi đó là bản chất của các pháp. Vì vậy, các người không biết chính xác ý nghĩa của Sinh khởi phụ thuộc và các người bày tỏ ý nghĩa của nó không chính xác. Vì chúng tôi cho rằng các việc khởi sinh phụ thuộc là thiếu vắng tự tính và tuyên thuyết như thế,

¹BA648 Cst P5266: 270.4.2-4.

đó là sự khác biệt giữa các người và chúng tôi. Theo đó, *Tứ Bách Kệ Tụng Luận Thích* của Nguyệt Xứng tiếp tục:¹

Nghi ngại: Nếu việc thiếu vắng tự tồn nghĩa là *một sự khởi sinh phụ thuộc*, thì làm thế nào Ngài bác bỏ chúng tôi? Điều gì khác biệt giữa Ngài và chúng tôi?

Đáp: Ta sẽ giải thích điều này. Các người không hiểu làm thế nào để hiểu biết hay biểu lộ ý nghĩa của Sinh khởi phụ thuộc một cách chính xác. Đó là sự khác biệt. Qua việc thật chất hóa một ảnh phản chiếu như là một sự thật, một đứa trẻ, người chưa biết nói, ngăn xóa bản tánh thực, là tính Không; khi đứa trẻ nghĩ về ảnh phản chiếu và bản chất của nó, thì những ý tưởng đó về ảnh phản chiếu là các hiểu biết sai lạc {vô minh}. Tương tự, các người khẳng định Sinh khởi phụ thuộc, nhưng trong lúc các việc Duyên sinh, như những ảnh phản chiếu, là thiếu vắng bản chất nội tại, thì các người không hiểu bản chất của chúng một cách chính xác. Việc này là bởi vì các người không nắm bắt điều gì thiếu vắng tự tính đúng như là việc thiếu vắng tự tính. [762] Các người thật chất hóa một nền tảng vốn không tồn tại thành một nền tảng vốn tồn tại. Các người cũng không hiểu làm thế nào để thể hiện ý nghĩa của Sinh khởi phụ thuộc bởi vì các người không nói rằng đó là sự vắng mặt của tự tính, và bởi vì các người gọi nó là nền tảng của các pháp.

Trong khi chúng tôi và họ là như nhau trong việc khẳng định Sinh khởi phụ thuộc của các nhân và quả, thì sự khác biệt là chúng tôi hiểu, và họ thì không, rằng làm thế nào để biết và để bày tỏ Sinh khởi phụ thuộc một cách chính xác trong khuôn khổ về tự tính và sự vắng mặt của nó.

Những người ủng hộ về tự tính gọi một pháp là "thật sự tồn tại" nếu nó có thể được chấp nhận như là một sự vật đang hoạt hóa,

¹BA649 Cst P5266: 270.4.4-7.
500

và trong số họ có vài người¹ kết luận rằng sự tranh luận về việc các pháp có tồn tại thật sự hay không chỉ là một tranh luận về ngữ nghĩa. Tương tự, họ nói rằng thật chỉ là ngữ nghĩa khi chúng ta tranh luận với các nhà Y Tụ Khởi - vì ngay cả những nhà Y Tụ Khởi cũng cho rằng các pháp tồn tại bằng đặc tính tự tính của nó – rằng liệu một pháp nào đó vốn hoạt hóa một cách thường tục thì có một bản chất vốn tồn tại bằng tự tính của nó một cách thường tục hay không. Lời dạy này của Nguyệt Xứng rõ ràng bác bỏ các ý kiến này. Ví dụ, thật sẽ là một người lố bịch nếu cho rằng vì các nhà Số Luận {sāmkhya} bảo rằng pháp vốn được biết đến như là đối tượng của nhĩ thức là thường hằng, nên những Phật tử chỉ đang nguy hiểm về ngữ nghĩa khi họ bác bỏ sự vĩnh cửu của âm thanh trong khi chấp nhận một pháp được biết đến như là đối tượng của nhĩ thức.

Khi các chúng sinh khác nhìn thấy một điều gì đó được sinh khởi trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên, họ thấy đó như là tồn tại tự tính hoặc nền tảng, và do đó họ bị trói buộc trong Luân hồi; nhưng với các thánh giả, thì sự sinh khởi phụ thuộc vào các nhân và duyên là lý do đủ để bác bỏ tự tính và phát triển sự chắc chắn về việc thiếu vắng tự tính. Bởi vì nó cắt bỏ các nối kết với các quan điểm cực đoan, nên việc sử dụng Duyên sinh như là một lý lẽ để chứng minh rằng không có tự tính là một phương pháp tuyệt vời và rất thiện xảo.

Sau khi Thế Tôn thấy sức mạnh của điểm này, ngài dạy [trong *Vô Nhiệt Trì Long Vương Vấn Kinh*]:²

Sự vật nào được sinh khởi từ các duyên thì không được sinh khởi;
Đó không phải là sinh khởi một cách tự tính.

¹BA650 Theo 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (mChan: 710.6) là: "những người Tạng trước đây và người khác".

²BA651 *Anavatapta-nāga-rāja-paripṛcchā-sūtra* {*Vô Nhiệt Trì Long Vương Vấn Kinh* – Nghĩa là Long Vương ở hồ Vô nhiệt hỏi kinh} LRCM: 636, chú thích 379.

Bất kỳ sự vật nào phụ thuộc vào các duyên, Ta xem xét là Không;
Kẻ nào hiểu được tánh Không là mãn tiệp. [763]

Hai dòng đầu tiên có nghĩa là sự sinh khởi từ các duyên buộc dẫn đến rằng đó không là sinh khởi tự tính. Dòng thứ ba khẳng định việc Sinh khởi phụ thuộc vốn nương dựa vào các duyên, là ý nghĩa của sự thiếu vắng về tự tính. Dòng thứ tư cho thấy lợi ích của việc thấu hiểu tính Không theo cách này. Tương tự như vậy, bộ kinh đó dạy rằng bằng cách hiểu biết Sinh khởi phụ thuộc, các người đoạn tuyệt với các quan niệm cực đoan:¹

Các thiện tri thức sẽ hiểu biết các pháp sinh khởi phụ thuộc,
Và tránh khỏi các quan điểm cực đoan.

Hơn nữa, nếu các pháp tồn tại một cách tự tính hay nền tảng, thì Đấng Chiến Thắng và các đệ tử của ngài đã phải thấy biết chúng theo cách đó, nhưng họ đã không hề thấy thế. Và vì những gì tồn tại một cách tự tính thì sẽ không hoạt hóa được theo bất kỳ cách thức nào thông qua các duyên, nên nó không thể cắt đứt mạng lưới các diễn tượng, nghĩa là các danh định của các biểu tượng; do đó, sẽ không có sự giải thoát. Như *Trang Nghiêm Tượng Kinh* (Hasti-kaksya-sutra) cho biết:²

Nếu các pháp tồn tại một cách tự tính,
Thì, Đấng Chiến Thắng và các đệ tử của ngài sẽ biết điều đó.
Với các pháp tĩnh lặng, thì không ai sẽ vượt qua khỏi khổ đau.
Thiện tri thức sẽ không bao giờ được miễn trừ khỏi các diễn tượng.

¹BA652 Ibid., P823:139.3.5-6.

²BA653 *Hasti-kaksya-sutra* {*Tượng Nghiêm Kinh*}, trích từ PPs: 388.1 (Wayman 1978:477 n. 386); D3796: Ha 17U4-5.

Trong các chương thứ ba, thứ tư và thứ năm [của tác phẩm *Căn Bản Trung Quán Luận* của Long Thọ], có các luận điểm bác bỏ tự tính của các căn, các uẩn, và các thành tố {đại}. Trong việc chứng minh rằng các đối tượng thiếu vắng tự ngã, cũng thật là tuyệt vời để sử dụng các luận điểm đó. Tuy nhiên, ta đang thận trọng trong để không trở nên dài hơi và sẽ không chi tiết hóa thêm.

(c) Làm thế nào để loại bỏ những chướng ngại bằng cách trở nên quen thuộc với những quan điểm đó

Sau khi các người đã thấy rằng ngã và các ngã sở thiếu vắng ngay cả một hạt tử nhỏ nhất về bản chất nội tại, thì các người có thể tự làm cho quen thuộc với những thực tế này, từ đó ngừng quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn như là tự ngã và các thuộc tính của tự ngã. Khi các người ngừng quan điểm đó, thì các người cũng sẽ ngừng bốn loại chấp thủ, bám chấp vào những gì các người muốn, v.v...— đã được giải thích trước đây.¹ Khi các người ngừng những điều này, thì sự tồn tại được tạo duyên bởi tham chấp sẽ không còn xảy ra; vì vậy, sẽ có một chấm dứt cho sự tái sinh của các uẩn được tạo duyên bởi sự tồn tại; các người sẽ đạt được giải thoát. *Căn Bản Trung Quán Luận* [764] của ngài Long Thọ dạy:²

Bởi vì sự dẹp yên của tự ngã và điều mà ngã sở hữu,
Quan niệm "Ta" và "của ta" sẽ bị tiêu tan.

Và:

Khi các ý tưởng về ngã và các ngã sở
Bị dập tắt trong khuôn khổ các pháp bên trong và bên ngoài,
Sự bám chấp sẽ dừng lại;

¹BA654 LRCM: 251 (*Great Treatise* 2000: 318) Ba loại chấp thủ còn lại là: (1) chấp vào quan điểm, (2) chấp vào giới luật và đạo đức và (3) chấp vào khẳng định về ngã.

²BA655 MMK: 18.2cd, 18.4-5, de Jong 1977:24; D3824: Tsa 10b6,10b7. Giải thích chi tiết về tiến trình của Sinh khởi phụ thuộc và hoại diệt, xem LRCM: 248-257 (*Great Treatise* 2000: 315-25).

Thông qua sự diệt độ của nó, sinh sẽ bị dập tắt.

Theo đó, vì việc nắm được sự chấp thủ là một phiền não và sự tồn tại tiềm năng là nghiệp, nên các người được giải thoát qua việc dập tắt những nguyên nhân của sự sinh khởi, tức là nghiệp và phiền não. *Căn Bản Trung Quán Luận* của ngài Long Thọ nói:

Qua việc dập tắt nghiệp và các phiền não, nên có sự giải thoát.

Đối với sự diệt trừ mà qua đó nghiệp và phiền não bị dập tắt, cùng một đoạn kệ tiếp tục:

Nghiệp và phiền não khởi sinh từ các quan niệm sai lầm {vô minh};
Vô minh phát sinh từ các diễn tượng;
Các diễn tượng bị ngừng bởi tánh Không.

Đó là, dòng chảy Luân hồi của sinh và tử phát sinh từ nghiệp. Chỉ có hành vi cấu hợp {hữu lậu} về thân, khẩu, và ý liên kết với một tâm thức phiền não kiến tạo nên nghiệp vốn xác lập Luân hồi, do đó, nghiệp phát sinh từ các phiền não. Các phiền não vốn có gốc rễ từ quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn thì không phát khởi mà không có sự vận hành của các quan niệm sai lầm vốn gán đặt các biểu tượng như là cảm xúc dễ chịu và khó chịu lên các đối tượng. Vì vậy, các phiền não như tham chấp và thù địch, bắt rễ từ quan điểm thật chất hóa về các hoại uẩn, được sinh khởi từ những quan niệm sai lầm như thế. Những quan niệm sai lầm này vận hành một cách sai lạc chỉ bởi việc bám chấp vào ý tưởng: "Điều này có thật", trong mối liên hệ đến tám mối quan tâm {Bát Phong} của thế gian,¹ hoặc quan hệ đến trai gái, hoặc ẩm thực, vải vóc,

¹BA656 Tám mối lo bao gồm: (1) Lợi {được những cái lợi ích cho bản thân}, (2) Suy {suy hao, mất mát, tổn hại thất thoát}, (3) Hủy {bị hủy nhục, khinh rẻ}, (4) Dự {là đề cao, tán dương danh dự hay địa vị}, (5) Xưng {là xưng tụng, khen ngợi}, (6) Cơ {là chỉ trích, bị đem

sắc tướng, hoặc cảm thọ. Vì chính là những quan niệm sai lầm này cuu mang các đối tượng đó, nên chúng được tạo ra từ sự diễn tướng của các quan niệm về sự tồn tại thực sự. Nguyệt Xứng nói trong *Minh Cú Luận*:¹

Tính Không – việc xem tất cả các pháp như là sự thiếu vắng {tự tính} – làm ngừng tất cả các diễn tướng thế gian. Tại sao? Bởi vì khi các người nhìn thấy một cái gì đó như thật, thì sẽ có các diễn tướng như những điều đã giải thích trên. [765] Trong mức độ như là việc không thể thấy được đứa con gái của người phụ nữ không con, niềm vui thú sẽ không khởi tác trong các diễn tướng của bà như là đối tượng. Khi các diễn tướng không hoạt động, thì đối tượng của chúng sẽ không bị quan niệm sai lạc. Khi các quan niệm sai lạc không vận hành, các phiền não bắt nguồn từ quan điểm thật chất hóa về các uẩn hoại diệt sẽ không được phát khởi thông qua việc bám chấp vào “ta” và “của ta”. Khi các phiền não bắt rễ từ quan điểm thật chất hóa về các uẩn không được phát khởi, thì các hành vi sẽ không được tiến hành. Những ai không tiến hành các hành vi sẽ không trải nghiệm Luân hồi, vốn được gọi là “sinh, lão, và tử”.

Minh Cú Luận của Nguyệt Xứng cũng nói rất rõ làm thế nào việc biết tính Không làm ngưng các diễn tướng và các quan niệm sai lầm đó:²

Tại sao? Là như thế này: Qua sự phụ thuộc vào tánh Không, điều vốn có đặc tính về việc bình lặng các diễn tướng mà không có ngoại lệ. Vì nó không được diễn tướng, nên nó ngừng các quan điểm sai lạc; thông qua việc ngưng các quan

bêu xấu}, (7) Khổ {gặp những điều bất hạnh, những hoàn cảnh trái ngược} và {8} Lạc {là vui mừng, hỷ hà} (Rinchen 2001:47).

¹BA657 PPs: 350.10-351.4, ở MMK: 18.5; D3796: Ha 113b7-114a3.

²BA658 PPs: 351.8-10, ở MMK: 18.5; D3796: Ha 114a3-5.

điểm sai lạc, nó ngưng các phiền não. Việc ngưng các phiền não và nghiệp cũng làm ngưng [tái] sinh. Do đó, vì chỉ có tính Không có đặc tính về việc làm ngưng tất cả các diễn tượng, nên nó được gọi là “Niết-bàn”.

Đoạn văn này chứng minh rằng quan điểm về tính Không cắt bỏ được gốc rễ của Luân hồi và là trọng tâm của lộ trình giải thoát. Do đó, các người phải đạt được sự chắc chắn [chứng ngộ] về việc này.

Theo đó, các giáo pháp của thánh giả Long Thọ nêu rõ rằng ngay cả các bậc Thanh Văn và Bích Chi Phật có thể biết rằng tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính. Vì, họ nói rằng giải thoát khỏi cõi Luân hồi đạt được thông qua quan điểm về thiếu vắng về tự tính. Các Thanh Văn và Bích Chi Phật vẫn thiên định lên quan điểm đó khi mà phiền não của họ vẫn còn. [766] Khi phiền não chướng của họ bị dập tắt, họ hài lòng và không trì giữ trong thiên định; vì vậy họ không thể loại bỏ những sở tri chướng. Các Bồ-tát, không chỉ hài lòng với giải thoát đơn thuần khỏi Luân hồi thông qua sự đoạn trừ của các phiền não đơn thuần, mà còn tìm kiếm Phật quả, vì lợi ích của tất cả chúng sinh; vì vậy họ thiên để dập tắt hoàn toàn các sở tri chướng. Cho nên, họ hành thiền trong một thời gian rất dài và được trang bị bằng sự tích lũy vô hạn của các tư lương về công đức và trí tuệ.

Theo đó, trong khi phương thuốc chữa vốn thanh lọc những hạt giống của cả hai chướng ngại {sở tri chướng và phiền não chướng} là quan điểm về tánh Không, như đã được giải thích ở trên, vì khoảng thời gian hạn chế về thiên định của các bậc Thanh Văn và Bích Chi Phật, nên họ chỉ có thể loại bỏ phiền não chướng, họ không loại trừ được các sở tri chướng. Ví dụ, cùng một tri kiến về sự thiếu vắng tự ngã là biện pháp đối trị cho cả các đối tượng vốn được loại bỏ trên lộ trình tri kiến {kiến đạo} lẫn các đối tượng vốn được loại bỏ trên lộ trình thiên định {thiền đạo}¹. Tuy nhiên,

¹Toàn bộ quá trình tu tập của bồ-tát đạo có thể chia làm 5: (1) Tư lương đạo (lộ trình tích lũy), (2) gia hành đạo (lộ trình tăng cường), 506

việc chỉ đơn thuần trực tiếp thấy được sự thiếu vắng của tự ngã có thể loại bỏ các đối tượng vốn được loại trừ trong kiến đạo, nhưng vẫn không thể loại bỏ các đối tượng được loại trừ trong thiền đạo. Vì vậy, các người phải hành thiền trong một thời gian dài để loại bỏ các đối tượng vốn {sẽ} được loại trừ trong thiền đạo. Điều đó tương tự như trường hợp này.

Tuy nhiên, sự loại bỏ các sở tri chướng sẽ không thể được hoàn tất nếu chỉ riêng dùng cách thiền định trong một thời gian dài; nó cũng liên quan đến việc tu tập trong nhiều hoạt động siêu phạm khác. Vì các Thanh Văn và Bích Chi Phật không nuôi dưỡng biện pháp đối trị sở tri chướng, mà chỉ rèn luyện phương tiện để loại trừ phiền não chướng, nên Thanh Văn và Bích Chi Phật được cho rằng thiếu tri kiến đầy đủ và viên mãn về pháp vô ngã. *Nhập Trung Luận Thích* của Nguyệt Xứng nói:¹

Mặc dù ngay cả Thanh Văn và Bích Chi Phật nhìn thấy cùng một điều kiện này về Sinh khởi phụ thuộc, nhưng họ vẫn thiếu một sự rèn luyện đầy đủ và hoàn toàn về pháp vô ngã; họ chỉ có một phương tiện để loại bỏ những phiền não của hành vi trong ba cõi.

Vì vậy điều gì mà nhà Trung Quán tông khác xem xét là một quan niệm về tự ngã của các hiện tượng, thì vị đại sư này lại xem là vô minh phiền não. Mặc dù Thanh Văn và Bích Chi Phật thiền về sự thiếu vắng tự ngã trong các pháp đến mức hoàn toàn loại trừ vô minh phiền não, nhưng họ thiếu một sự thiền quán đầy đủ về pháp vô ngã. [767] Những mệnh đề này nên được hiểu như ta đã giải thích chúng cả ở đây và bên trên.²

(3) kiến đạo (lộ trình tri kiến), (4) thiền đạo (lộ trình thiền định), và (5) vô lậu học đạo (lộ trình vô học). Năm lộ trình này tương ứng với 5 chữ trong câu chú: (1) gate, (2) gate, (3) pāragate, (4) pārasaṃgate, (5) bodhi svāhā.

¹BA659 MAVbh trên MAV: 6.179, La Vallee Poussin 1970b: 302; P5263:150.5.2-3.

²BA660 LRCM: 576-579.

Những sở tri chương trong hệ thống [Cụ Duyên] này là gì? Một số khuynh hướng tiềm tàng {tập khí} vốn được thiết lập vững chắc trong dòng tâm thức qua trạng thái tràn ngập từ vô thủy bởi sự bám chấp mạnh mẽ vào các pháp như là tồn tại một cách tự tính; các tập khí này làm khởi sinh những sai lầm về sự trình hiện nhị nguyên, sao cho các pháp trình hiện ở trạng hướng tồn tại tự tính mà thật ra chúng không hề như thế. Các sai lạc này là những sở tri chương. Như Nguyệt Xứng dạy trong *Nhập Trung Luận Thích*.¹

Các Thanh Văn, Bích Chi Phật, và Bồ-tát đã loại bỏ vô minh phiền não nhìn thấy các pháp cấu hợp {hữu vi} như một cái gì đó vốn chỉ là tồn tại đơn thuần, chẳng hạn như một ảnh phản chiếu. Đối với họ, bởi vì họ thiếu vắng sự phóng tưởng về sự tồn tại thực sự, các hiện tượng cấu hợp đều có các bản chất thù dật và không phải là những sự thật. Những thù dật này đánh lừa trẻ con. Đối với những người khác, chúng chỉ là các ước lệ, tựa như các ảo ảnh và v.v... vì chúng chỉ là Duyên khởi mà thôi. Cũng thế, vì ba loại thánh chúng này cùng chia sẻ vô minh đơn thuần vốn có đặc tính của tình trạng một sở tri chương, nên các thường tục đơn thuần này trình hiện trước các thánh giả mà vốn các lãnh vực hoạt động của họ được liên hệ với sự trình hiện, nhưng lại không xảy ra như thế cho những ai có lãnh vực hoạt động không có sự trình hiện.

"Bồ-tát là những ai đã loại trừ vô minh phiền não" nói đến những ai đã đạt đến tầng thứ tám {Bất động địa Bồ-tát}, bởi vì Nguyệt Xứng trong *Tứ Bách Kệ Tụng Thích*, như được trích dẫn trước đó,² đã khẳng định rằng họ là các Bồ-tát đã thành tựu hành trì liên quan đến hạnh vô sinh. Do đó, các Bồ-tát và các A-la-hán Tiểu thừa {Hīnayāna} vốn đã đạt đến tầng thứ tám này chấm dứt hoàn

¹BA661 MAVbh ở MAV: 6.28, La Vallée Poussin 1970b: 107-08; P5263: 124.1.4-7.

²BA662 LRCM: 655, ghi chú 422.
508

toàn sự tạo thành của các tập khí mới do các sai sót về sự trình hiện nhị nguyên, nhưng vì có nhiều khuynh hướng tiềm tàng đã xác lập từ rất lâu về sự trình hiện nhị nguyên chưa được gột sạch, nên họ vẫn phải tu tập trong một thời gian dài. Khi họ gột sạch các khuynh hướng này – tức là ngưng hết tất cả các tập khí do sự sai lạc – họ trở thành các vị Phật. [768]

Thánh giả Long Thọ và các vị theo chân ngài đã dạy rằng Tiểu thừa và Đại thừa đều giống nhau trong quan điểm về ý nghĩa xác định {liễu nghĩa}; lời dạy này hàm ý hai sự chắc chắn tuyệt vời. Sau khi các người đã phát triển sự chắc chắn rằng không có cách nào để đạt được thậm chí sự giải thoát đơn thuần khỏi Luân hồi – chứ chưa nói đến quả vị Phật – mà không có quan điểm thấy biết rằng tất cả các pháp đều thiếu vắng tự tính, thì các người tìm thấy được một quan điểm thuần khiết qua nỗ lực to tát từ nhiều phương tiện. Sau khi các người đã phát triển được sự chắc chắn từ tận đáy lòng mình rằng các tính năng tạo sự khác biệt giữa Đại thừa và Tiểu thừa là Bồ-đề tâm cao quý và các hành vi Bồ-tát siêu việt, thì các người sẽ tiếp nhận các giáo huấn về các phương diện ứng xử của sự tu tập như là lời khuyên tối hậu nhất. Sau khi đã tiến hành thệ nguyện làm đứa con của Đấng Chiến Thắng {tức là nhận Bồ-tát giới}, thì các người tu tập các hành vi đó.

Tại đây ta tuyên thuyết:

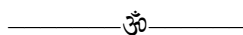
Đi đến núi tráng lệ nhất kia,
"Đỉnh Linh Thứu", vị vua các núi,
Trong sáu hướng, rúng động hoàn vũ
Và diệu kỳ tỏa sáng mọi nơi
Soi rục rỡ trăm miền thanh tịnh,
Thánh nhân phát từ cổ họng diệu minh
Từ mẹ vĩ đại sinh ra đó
Tất cả con sinh thành tôn giả,
Trí Bát-nhã biện tài khó sánh
Là trái tim chánh đạo quang minh
Gồm thâm kinh thừa lẫn chú thừa,
Được tiên tri, Long Thọ anh dũng

Cho luận giải vô cùng chính xác
Tối hảo tác trên mọi giáo pháp
Lời chỉ dạy bất khả sánh lường
Ngời sáng như vàng dương chiếu rạng
Là tuyệt tác *Căn Bản Trung Quán*
Các giảng luận thật uyên thâm ấy
Được chú giải với đầy chi tiết
Bởi Phật tử Phật Hộ trác việt
Được biết sâu và được trải xa
Qua chú giải từ ngài Nguyệt Xứng
Làm sáng tỏ ý nghĩa ngôn từ. [769]
Sử dụng đến những lời dễ hiểu,
Ta khởi dạy hệ thống các ngài
Vốn không hề vương trước, nhiệm ô
Cách mà các tác nhân, đối tượng
Phụ thuộc nhau theo đường Duyên khởi
Nên Luân hồi Niết-bàn khả dĩ
Các pháp đều chỉ như ảo ảnh
Đều thiếu vắng tồn tại tự tánh,
Pháp hữu ơi! thành tâm tu học
Pháp Trung đạo diệu vợi thâm sâu
Với các người dấu rằng khó học
Đề tiếp nhận: khởi sinh phụ thuộc
Của các nhân và các quả kia
Trong chân lý vốn không tự tánh
Đó là cách tiếp cận hay hơn,
“Thế này là hệ thống Trung Đạo”
Bằng không, sai sót khôn tránh khỏi
Điều mà người thuyết nói cho người
Người sẽ thấy tự mình bị kéo
Vào nơi không hệ thống khéo truyền
Thế người phải chuyên tâm tu hạnh
Giáo pháp ngài Long Thọ thánh tôn
Cùng các vị theo chân, môn đệ
Đã cho người lời giải ân cần

Dẫn đúng hướng tìm ra chánh kiến
Và cũng để dưỡng tồn giáo Pháp
Của Đấng Chiến Thắng được dài lâu

Chương 25: Trí Huệ Đòi Hỏi Phân Tích

- (b') Phân loại tuệ giác
- (c') Làm thế nào để nuôi dưỡng tuệ giác
 - (1') Bác bỏ các hệ thống khác
 - (a'') Bác bỏ đầu tiên
 - (b'') Bác bỏ thứ hai
 - (c'') Bác bỏ thứ ba
 - (d'') Bác bỏ thứ tư
 - (2') Trình bày về hệ thống riêng của chúng ta
 - (a'') Tại sao cả hai thiên định và thiên quán là cần thiết
 - (b'') Vượt qua các phản đối về trình bày đó



(b') Phân loại tuệ giác

Liên Hoa Giới trong *Giai Trình Thiên* phân thứ nhì nêu ra ba yêu cầu cần thiết cho tuệ giác: (1) dựa vào một chúng sinh siêu việt, (2) thực tâm theo đuổi nghiên cứu sâu rộng các giải thích về thực tại, và (3) quán chiếu thích đáng. Bằng cách dựa vào ba duyên này, các người sẽ khám phá ra quan điểm hiểu biết về hai vô ngã {nhân vô ngã và pháp vô ngã}. Sau đó, hãy nuôi dưỡng tuệ giác. Những loại tuệ giác nào các người cần trau dồi? Ở đây, mối quan tâm tức thời và chính yếu của chúng ta không phải là tuệ giác của các giai đoạn nâng cao; chúng ta chủ yếu đang trình bày tuệ giác mà các người sẽ tu dưỡng trong khi các người còn là người bình thường. Đối với một người bình thường, tuệ giác viên mãn là sự tu dưỡng của tuệ giác bốn lớp, ba lớp và sáu lớp¹. Tuệ giác bốn lớp nói đến sự phân biệt và v.v..., như đã nói trong *Kinh Giải Thâm Mật*.² Sự phân biệt quán sát tính phân hóa của các pháp

¹Các phân lớp tuệ giác sẽ được trình bày chi tiết trong chương này.

²BA663 Sn, Lamotte 1935:89, được trích ở LRCM: 471. Bốn lớp được nêu ra như là bộ phận của một danh mục gồm chín thành phần. P774:13.4.8-13.5.1.

thường tục. Sự phân biệt hoàn toàn quán sát bản chất thực sự của các pháp. Việc [phân biệt] đầu tiên là có hai loại – kiểm nghiệm xuyên suốt và phân tích thấu đáo; và việc [phân biệt hoàn toàn] thứ hai có hai loại – kiểm nghiệm và phân tích. Sự kiểm nghiệm và phân tích được phân biệt tùy theo đối tượng là thô hay vi tế. *Thanh Văn Địa* của Vô Trước nói:¹

Tuệ giác bốn lớp là gì? Đó là: [770] Sử dụng định tâm của mình, một tầng sĩ {1} phân biệt, {2} phân biệt hoàn toàn, {3} kiểm nghiệm đầy đủ, và {4} phân tích thấu suốt hoàn toàn các hiện tượng. Ngài phân biệt như thế nào? Ngài phân biệt qua cách thức về sự phân hóa của các đối tượng {a} của thiền vốn thanh tịnh hóa sự phân tích, {b} của các đối tượng về thiền của hành giả, và {c} của các đối tượng về thiền vốn thanh tịnh hóa các phiền não. Ngài hoàn toàn phân biệt thông qua việc phân tích bản chất thực sự của ba loại đối tượng đó {gồm a, b và c}. Sự kiểm nghiệm đầy đủ xảy ra khi thiền giả sử dụng sự chú tâm định danh được phú cho bởi hai loại trí huệ ấy² để nắm bắt các biểu tượng phân biệt của ba loại đối tượng đó. Khi thiền giả phân tích chúng một cách chính xác, thì đó là phân tích đầy đủ.

Cùng là bốn lộ trình của tuệ giác được trình bày trong *Vi Diệu Pháp Tập Luận* của Vô Trước. Việc nhận diện chúng trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huấn Giáo Luận* của Bảo Sinh Tịnh cũng đồng một ý tưởng với *Thanh Văn Địa*. Về tuệ giác ba lớp, *Kinh Giải Thâm Mật* cho biết:³

Bạch Thế Tôn, có bao nhiêu loại tuệ giác cả thầy?

¹BA664 Śbh, P5537:101.1.6-7; cf. LRCM: 472.

²BA665 "Hai loại trí huệ" là thấy biết: (1) sự phân hóa và (2) bản chất thật sự.

³BA666 Sn, Lamotte 1935: 92; P744:14.2.3-5.

Này Di-lặc, có ba loại: {1} loại khởi lên từ các biểu tượng, {2} loại khởi lên từ việc truy tầm thấu suốt, và {3} loại khởi sinh từ sự phân biệt có tính phân tích. Tuệ giác phát khởi từ các biểu tượng là gì? Đó là tuệ giác mà chỉ tham gia với một hình ảnh khái niệm nội trong phạm vi của sự tập trung tinh thần. Tuệ giác phát sinh từ truy tầm thấu suốt là gì? Đó là tuệ giác tham gia vào các tính năng vốn chưa được thấu hiểu rõ ràng bởi các thức tuệ giác trước đó đặt lên đối tượng cho trước, sao cho các tính năng đó có thể được hiểu rõ. Tuệ giác phát khởi từ sự phân biệt có tính phân tích là gì? Đó là tuệ giác tham gia vào các tính năng vốn đã được thấu hiểu rõ ràng bởi các thức trí huệ trước đó đặt lên đối tượng cho trước, sao cho các người có thể cảm nhận được hỷ lạc chân thật của sự giải thoát. [771]

Về điều này, *Thanh Văn Địa* của Vô Trước dạy¹ rằng những người ở giai đoạn cân bằng {thiền} có thể tham dự vào một giáo pháp mà họ đã nghiên cứu và ghi nhớ, hoặc tham dự vào các giáo huấn cá nhân. Đây là sự chú tâm nhưng nó không phải là sự quán chiếu; cũng không là sự cứu xét, đánh giá hay kiểm nghiệm. Nó chỉ can dự vào các biểu tượng. Khi các người chuyển từ quán chiếu thấu suốt đến sự kiểm nghiệm, các người sẽ được tham gia vào việc truy tầm thấu suốt. Việc có sự phân biệt có tính phân tích chính xác về điều đã được khẳng định kiến trúc nên việc xúc tiến sự phân biệt phân tích về điều mà các người đã truy tầm một cách thấu suốt. Ba lớp đó là ba cửa ngõ của tuệ giác. Tóm lại, {trong lớp} trước tiên các người có thể, chẳng hạn, tu tập ý nghĩa của vô ngã và tham gia vào các biểu tượng của nó, nhưng các người không làm nhiều để đi đến một lời kết luận. Trong lớp thứ hai, các người đi đến một kết luận để khẳng định được những gì các người đã không xác định trước đó. Trong lớp thứ ba, các người phân tích, như trước, một ý nghĩa mà vốn các người đã khẳng định.

¹BA667 Śbh, P5537:101.2.3-6.

Tuệ giác sáu lớp nói đến tu tập về sáu căn bản; nó là một thủ tục truy tầm tuệ giác của việc tìm kiếm thấu suốt. Các người truy tầm một cách thấu suốt, và sau khi các người đã truy tầm, thì hãy phân biệt một cách phân tích – {1} các ý nghĩa, {2} các pháp, {3} các đặc điểm, {4} các chủng loại, {5} các thời điểm, và {6} các lý lẽ. Việc *truy tầm các ý nghĩa* là việc truy cứu ý nghĩa của một thuật ngữ nhất định. *Truy tầm các pháp* là việc tìm kiếm [để xác định] liệu rằng một sự vật nào đó sẽ là sự vật bên trong hay bên ngoài. *Truy tầm đặc tính* có hai loại: Loại truy cứu để xác định xem liệu một điều nào đó là đặc tính phổ quát hay là đặc tính cụ thể, và loại truy cứu để xác định liệu rằng một đặc tính là được chia sẻ chung hay là đơn nhất. Việc *truy tầm các chủng loại* là việc truy cứu để xác định điều gì thuộc chủng loại tiêu cực dựa trên các khuyết điểm và sai lạc của nó, và việc truy cứu để xác định xem điều gì thuộc chủng loại tích cực dựa trên các phẩm chất tốt đẹp và lợi ích của nó. Việc *truy tầm các thời điểm* là việc truy cứu để xác định cách thức mà một pháp nào đó đã có thể xảy ra trong quá khứ, làm thế nào mà nó có thể xảy đến trong tương lai, và làm sao nó có thể xảy đến trong hiện tại. [772]

Truy tầm lý lẽ có bốn loại¹: (1) Lý lẽ về sự phụ thuộc là các hậu quả phát sinh trong sự phụ thuộc vào các nhân và duyên. Các người tìm kiếm từ các tầm nhìn phân biệt về thường tục, về tối hậu, và về các cơ sở của chúng. (2) Lý lẽ về sự thi hành chức năng là các pháp hoạt hóa các chức năng của chính chúng, như trường hợp của lửa hoạt hóa chức năng {của nó} về sự cháy. Các người truy cứu, nghĩ rằng: "Đây là hiện tượng, đây là chức năng, hiện tượng này hoạt hóa {thực thi} chức năng này". (3) Lý lẽ của sự chứng minh khả biện là điều gì đó được chứng minh mà không mâu thuẫn với tri kiến hiệu quả {chánh kiến}. Các người truy cứu,

¹Còn gọi là tứ pháp luận tức là bốn phương pháp để suy luận có hiệu quả chính xác. Xem thêm Phụ lục 2 *Các quán Chiếu Phật giáo* trích từ *Tứ Diệu Đế*. Dalai Lama . Võ Quang Nhân dịch. Bài viết của Alan Wallace.

<http://rongmotamhon.gofreeserve.com/sach/tudieude/phuluc_2.htm>

nghĩ rằng: “Có phải điều này được hỗ trợ bởi một dạng bất kỳ trong ba dạng của tri kiến hiệu quả – gồm {a} cảm nhận trực tiếp, {b} suy luận hợp lý và {c} dựa trên kinh điển liễu nghĩa?” (4) Lý lẽ về thực tại cung cấp cho các người sự tin cậy về thực tại của các pháp như đã biết đến trong thế gian – thí dụ, thực tế là lửa thì nóng và nước thì ướt – hoặc sự tin cậy về các thực tế không thể nghĩ bàn, hay tin cậy về những thực tại trụ xứ;¹ lý lẽ đó không cứu xét thêm bất kỳ lý do xa hơn nữa như là tại sao các điều này lại xảy ra theo cách đó.²

Một sự hiểu biết của thiền giả về sáu lớp vừa được trình bày có ba loại: {1} ý nghĩa của các thuật ngữ thể hiện, {2} sự phân hóa của các đối tượng của tri kiến, và {3} bản chất thực tế của các đối tượng của tri kiến. Đầu tiên trong sáu loại truy tầm, truy tầm ý nghĩa, thuộc về lớp đầu tiên, ý nghĩa của các thuật ngữ được thể hiện. Việc truy cứu các pháp và tìm kiếm những đặc điểm cụ thể thuộc loại thứ hai, sự phân hóa của các đối tượng của tri kiến. Việc tìm kiếm các đặc điểm phổ quát và việc tìm kiếm ba lớp còn lại trong sáu lớp thuộc về loại thứ ba, tức bản chất thực tế của các đối tượng của tri thức. *Thanh Văn Địa* của Vô Trước nói:³

Đây là sự tu tập về ba cửa vào của trí huệ và sáu lớp thuộc về cơ bản. Một cách tóm lược, các điều này bao gồm đủ tất cả các loại trí huệ.

¹BA668 *Jam-dbyangs-bzbad-pa* {*mChan*: 738.5-6} nói rằng các thực tại không thể nghĩ bàn chẳng hạn như là sự kiện đức Phật có thể đặt tất cả các thể giới vào nội trong một hạt cải, hay sự kiện là một con chim bồ câu đi trên nóc của một ngôi nhà có thể để lại các dấu vết trên một số sữa chua bên trong căn nhà. Thực tại chắc thật là các pháp đều thiếu vắng sự tồn tại thiết yếu.

²BA669 *Jam-dbyangs-bzhad-pa* (*mChan*: 739.1-2) giải thích: Nếu vật chỉ có hình dạng bầu tròn v.v... được gọi là nõi, thì trạng thái bầu tròn v.v... của một vật là đủ lý do để gọi nó là cái nõi, thật vô nghĩa để tìm kiếm những lý do khác khiến cho trạng thái của một vật là một cái nõi.

³BA670 *Śbh*, P5537:101.4.2-3.

Điều này có nghĩa là những điều được giải thích có trong *Thanh Văn Địa* bao gồm tất cả các loại tuệ giác.

Hơn nữa, các cửa cửa ngõ để đến với bốn tuệ giác mà chúng ta đã giải thích ban đầu¹ là ba loại trí tuệ – đó là loại phát sinh từ chỉ các biểu tượng, v.v... Được dạy rằng các người bước vào chúng [các cửa ngõ tuệ giác] thông qua việc truy tầm với sáu phương cách tìm kiếm xuất phát từ quan điểm về ba cửa ngõ đó, do đó, có vẻ như là ba cửa ngõ và sáu phương cách này về việc tìm kiếm được bao hàm nội trong sự phân chia bốn lớp trước đó. [773] *Thanh Văn Địa* của Vô Trước thuyết rằng sự chú tâm của sự tập trung căng chặt, v.v... – tức là bộ bốn lớp đã được giải thích bên trên² – là chung cho cả hai định và tuệ; vì vậy, tuệ giác cũng có bốn sự chú tâm này. Do đó, *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huấn Giáo Luận* của Bảo Sinh Tịnh nêu:³

Vì vậy, việc hoàn thành nuôi dưỡng tuệ giác bốn lớp giải thoát các người khỏi những trói buộc của sự tái sinh trong các giới đau khổ. Việc thành tựu sự tu tập về chín lớp định giải thoát các người khỏi những trói buộc của các biểu tượng.

Có rất nhiều bản luận tuyệt vời nói đến cùng một điều này; vì vậy, trí huệ được vun trồng thông qua bốn lớp này – sự phân biệt và v.v... – như chúng được chỉ rõ trong *Kinh Giải Thâm Mật*.⁴ Định lực được phát triển thông qua chín trạng thái tâm vốn ổn định sự chú ý của các người mà không có bất kỳ chuyển dịch rời rạc nào từ đối tượng này sang đối tượng kia.⁵

(c') Làm thế nào để nuôi dưỡng tuệ giác

Phần này có hai đề mục: (1) sự bác bỏ các hệ thống khác và (2) sự trình bày về hệ thống của chúng tôi (Chương 25-26).

¹BA671 LRCM: 769-770.

²BA672 LRCM: 535-536, trích Śbh, P5537:101.1.2-6.

³BA673 *Prajñāpāramitopadeśa*, P5579:247.1.4-5.

⁴BA674 Sn, P774:13.4.8-13.5.1. Xem LRCM: 769.

⁵BA675 LRCM:529ff.

(1') **Bác bỏ các hệ thống khác**

Đề mục này có bốn điểm

(a'') **Sự bác bỏ đầu tiên**

Lập thuyết của Đối phương: Người ta không tìm thấy bất kỳ *quan điểm*¹, bất kỳ hiểu biết nào về vô ngã; đúng hơn, người ta thiên về ý nghĩa của cách thức tồn tại của các pháp bằng cách giữ tâm trong trạng thái thiếu vắng bất kỳ tư tưởng nào. Điều này là do cách mà các pháp tồn tại, rỗng lặng, không thể được nhận diện trong khuôn khổ nó là điều gì hay không là điều gì. Do đó, việc đặt tâm theo cách đó {sẽ} đưa nó [tâm] vào sự tương hợp với cách mà các pháp tồn tại. Vì, với việc không hề có đối tượng nào tồn tại trước tánh Không, thì tâm không nắm bất cứ điều gì.

Đáp: Có phải là những thiên giả này, mà với họ không hề có đối tượng nào tồn tại cả, đều trước tiên hiểu rằng các đối tượng không tồn tại, và sau đó phải đặt tâm của họ cho tương ứng, trong tình trạng không nắm bất điều gì cả? [774] Hoặc phải chăng là họ không nghĩ rằng các đối tượng không tồn tại, mà thay vào đó, họ nghĩ rằng trạng thái bản thể của đối tượng không bao giờ có thể được xác lập, và cho nên xem việc thiên về trạng thái bản thể của nó {sẽ} xảy đến khi các người đi vào trạng thái đình chỉ mà trong đó tâm của các người không hề nắm bất điều gì cả? Nếu là trường hợp đầu, thì nó mâu thuẫn với khẳng định của các người rằng họ không tìm thấy *quan điểm* này, bởi vì các người khẳng định sự không tồn tại của mọi pháp là *quan điểm* tối hậu. Theo chúng tôi, một lập thuyết như thế thất bại trong việc hạn chế đối tượng mà vốn lập luận bác bỏ. Bất kể điều gì có thể được khẳng định, các người đều xem đó là mâu thuẫn bởi lập luận, và các người sau đó

¹Lưu ý quan trọng: Theo cách diễn đạt của ngài Tsongkhapa thì trong đề mục (1') *Bác bỏ các hệ thống khác* và đề mục tiếp sau (2') *Trình bày về hệ thống riêng của chúng tôi* thì thuật ngữ *quan điểm* được dùng để ám chỉ chánh tri kiến về tính Không.

cho điều này có nghĩa là không có thứ gì có thể được nhận diện. Vì việc này cấu thành một quan điểm phủ nhận một cách nhầm lẫn những gì thật ra có tồn tại, nên việc bình ổn tâm trí của các người theo một quan điểm như thế không phải là thiền định về tánh Không chân chính, như ta đã giải thích chi tiết bên trên.¹

Nếu các người điều nghiên những hiện tượng này bằng cách sử dụng lý luận vốn phân tích cách thức mà chúng tồn tại, thì lý luận đó sẽ không xác lập sự tồn tại của bất kỳ các pháp cũng như của các phi pháp này. Vì vậy, có lẽ, bằng việc cứu xét sự thật rằng các pháp một cách tối hậu là không bị lệ thuộc vào tất cả các diễn tượng, các người đang cho rằng một người đang tu thiền không biết điều đó, mà đúng hơn là, ổn định tâm của mình theo cách đó, mà không nhận diện bất cứ điều gì, và cho rằng cách thiền này phù hợp với việc thiếu vắng sự diễn tượng về các pháp. Thật là quá vô lý khi nói rằng đây là thiền về tánh Không. Vì, không thức nào trong các thức cảm thọ nghĩ rằng “đây là cái này, đây không là cái kia”. Do đó, tất cả chúng cũng sẽ đều là thiền về trạng thái bản thể của các pháp vì chúng sẽ đều tương ứng với trạng thái bản thể của các đối tượng của chúng. Như đã giải thích trước đây,² có rất nhiều hậu quả to tát vô lý của một lập thuyết như vậy, chẳng hạn hậu quả về định từ thiền của các hành giả ngoài Phật giáo {ngoại đạo} trong đó không có suy tư nào cũng sẽ là thiền về tính Không của mọi pháp. Hơn nữa, nếu các người cho rằng thật đủ để có một người nào đó không phải là thiền giả nhận biết sự tương thích giữa trạng thái bản thể của đối tượng và cách thức tâm thức của thiền giả được cài đặt, thì sẽ không thể tránh được hậu quả là những người ngoại đạo sẽ thiền lên tánh Không.

Phản biện: Trường hợp này không đúng vì ở đây thiền giả đầu tiên nhận ra sự tương thích của cả hai và sau đó định tâm.

¹BA676 LRCM:579ff.

²BA677 LRCM: 547-550.

Đáp: Vì sự nhận biết về một tương thích như thế là sự phát hiện về *quan điểm* này, nên điều này mâu thuẫn với khẳng định của các người rằng người ta không hiểu biết *quan điểm* này, mà chỉ thiên về tánh Không bằng cách đơn giản định tâm của mình mà không nghĩ đến bất cứ điều gì. [775]

Phản biện: Tất cả các tư tưởng định danh, bất kể một người nghĩ đến việc chi, đều trói buộc người đó trong cõi Luân hồi. Do đó, việc đặt tâm mình trong một trạng thái không có định danh [vô niệm] của sự đình chỉ [suy tưởng] là đạo giải thoát.

Đáp: Ta đã bác bỏ điều này một cách chi tiết trước đây.¹ Nếu đây là lập thuyết của các người, thì các người không nên tính đến ngay cả những lỗi nhỏ nhất về hệ thống của Ma-ha-diễn . *Giai Trình Thiền* phần thứ ba của Liên Hoa Giới nói:²

Một số người nói rằng thiện và bất thiện nghiệp được sinh ra bởi các định danh {niệm/quan niệm/khái niệm} trong tâm của các người, và thông qua điều này các chúng sinh trải nghiệm các hậu quả như là trạng huống cao trong Luân hồi và liên tục cuốn xoáy trong Luân hồi. Những người nào không nghĩ và không làm gì cả sẽ được hoàn toàn giải thoát khỏi cõi Luân hồi. Vì vậy, họ không nghĩ về bất cứ điều gì khi họ hành thiền và họ không thực hiện hành động thiện hạnh nào, chẳng hạn như các hành vi bố thí. Họ giả thiết rằng các tu tập như là bố thí chỉ được dạy cho các chúng sinh khờ dại. Nhưng những ai nói điều này hoàn toàn từ bỏ Đại thừa. Gốc rễ của tất cả các thừa là Đại thừa, vì vậy nếu các người từ bỏ nó, là các người bỏ tất cả các truyền thừa. Nếu các người nói rằng các người không nên suy nghĩ về bất cứ điều gì, thì các người từ bỏ trí huệ vốn có bản chất của phân biệt có tính phân tích đúng đắn. Gốc rễ của trí huệ siêu việt vốn thấy biết thực tại là sự phân

¹BA678 LRCM: 594-595.

²BA679 Bk3, Tucci 1971:13-14, D3917: Ki 61bl-62al.

biệt phân tích chính xác; nếu các người từ bỏ nó, thì các người cắt đứt gốc rễ, và do đó từ bỏ trí huệ vốn siêu việt thế gian. Bằng cách nói rằng người ta không nên thực hành bố thí và v.v..., các người hoàn toàn từ bỏ các phương tiện như bố thí. Tóm lược, trí huệ và phương tiện là Đại Thừa. Như *Kinh Gayā Đệ Nhất* (*Gaya-sirsa-sutra* - *Ārya-gayā-sirṣa-nāma-mahāyānā-sūtra* – *Gayā Đệ Nhất Đại Thừa Kinh*) cho biết:¹

Bồ-tát đạo, một cách tóm lược, có hai phần. Hai phần đó là gì? Phương tiện và trí huệ².

Như *Lai Bất Khả Tư Nghi Mật Thuyết Kinh* (*Tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-sūtra*) cho biết:³

Tất cả những đạo pháp của các Bồ-tát được bao gồm trong hai phương diện: Phương tiện và trí huệ. [776]

Bởi vì điều này, việc từ bỏ Đại thừa tạo ra một trở ngại to tát trên lộ trình tu tập. Vì vậy họ từ bỏ Đại thừa, họ tu tập ít ỏi, họ xem quan điểm của riêng mình là tối cao, họ không tôn trọng thiện tri thức, họ không biết cách thức được dạy trong kinh điển của Như Lai. Sau khi họ đã hủy hoại chính mình, họ làm hỏng những người khác. Ngôn từ của họ bị ô nhiễm bởi chất độc của sự mâu thuẫn với Kinh điển và lý luận. Người tu học tìm kiếm những gì là tốt đẹp nên giữ một khoảng cách lớn với họ, như thực phạm bị nhiễm độc.

Điều này nói đến lập thuyết của Ha-sang. Đoạn này rõ ràng nêu ra cách thức mà nó hoàn toàn từ bỏ Đại thừa, và trong khi có thể

¹BA680 *Gaya-sirsa-sutra* D109: Ca288b7-289a.

²Trong đó phương tiện chính là các tu tập về lòng từ bi và lục độ ba-la-mật-đa.

³BA681 *Tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-sūtra* là phần 3 của *Ratnakūṭa* {*Bảo Hạng Kinh*} P760.

đây là những gì Ma-ha-diễn khẳng định, thì chính các người nên nhận ra lập thuyết này.

Phản biện: Chúng tôi không như thế bởi vì chúng tôi thực hành bố thí.

Đáp: Nếu đúng là giữa Ma-ha-diễn và các người chỉ phải được phân biệt qua nội dung của các tu tập như việc bố thí, thì điều này cho thấy rằng các người và Ma-ha-diễn giống nhau trong thiền định trên *quan điểm* tối hậu. Nếu không, thật sẽ phù hợp khi các người cũng phân biệt các người với ông ta về vấn đề của sự tập trung vốn không suy nghĩ về bất cứ điều gì cả.

Hơn nữa, nếu tất cả những ý tưởng định danh bất kỳ ràng buộc một người vào Luân hồi, thì các người có tìm kiếm giải thoát khỏi Luân hồi không? Nếu có, thì bởi vì việc bố thí và trì giới phải bao gồm ý tưởng định danh {các định nghĩa hay khái niệm về bố thí, trì giới}, nên việc thực hiện chúng có mục đích gì ở đó? Ta đã giảng giải chi tiết về điểm này.¹ Do đó, nếu các người khẳng định rằng tất cả những ý tưởng bất kỳ đều tác dụng trói buộc một người vào Luân hồi, thì các người cũng có thể thu nhận lập thuyết của Ha-sang; người nào nhận lấy lập thuyết của các người sẽ phải vác gánh nặng của các mâu thuẫn.

Ngoài ra, một số người đi theo dòng tư tưởng này thích thú quan điểm sau đây: Nếu một người tiến hành nhiều phân tích về một đối tượng đã được hình thành có các biểu tượng của hai bản ngã {nhân ngã và pháp ngã} và qua đó dừng việc chấp thủ qua chủ thể vốn nắm bắt một đối tượng như thế, thì điều này là để loại bỏ các diễn tượng từ bên ngoài, cũng giống như một chú chó đang rượt đuổi theo sau quả bóng.² [777] Tuy nhiên, việc giữ tâm

¹BA682 LRCM:332ff.

²BA683 Theo cách viết nguyên bản "rượt theo hòn đá". Thuật ngữ "sự loại bỏ bên ngoài" (ཐྱུ་ཅན) được dùng để ám chỉ một phương tri liệu nông cạn cho nên không hiệu quả. Người theo Ma-ha-diễn tranh luận rằng nếu mỗi lần người không nắm bắt được điều gì đó, người phải

không mất tập trung ngay từ đầu là việc loại bỏ tất cả diễn tượng từ bên trong. Qua chính hành động này, hành giả ngăn chặn tâm khỏi sự phân tán lên các đối tượng kia mà vốn trong đó các biểu tượng sẽ bị nắm bắt, giống như một con chó giữ bóng từ chân vốn sắp sửa để ném nó đi. Do đó, những người tu tập theo các các kinh văn và lý luận vốn xác định *quan điểm* này là những kẻ chỉ đơn thuần hâm mộ về các ngôn từ thường tục.

Nhận thức sai lầm tệ hại này không xảy ra với các kinh điển của Đức Phật và với tất cả các bản luận của các học giả như Sáu Bảo Trang,¹ vì họ chỉ nỗ lực để xác định ý nghĩa của kinh điển và lập luận. Hơn nữa, sau khi cẩn thận phân tích cách thức mà tâm của các người hình thành các biểu tượng của hai bản ngã {nhân ngã và pháp ngã} và đối tượng của vô minh sẽ như thế nào, thì kinh điển và lý luận đúng đắn phải đánh tan sự sai sót sâu xa của sai lạc qua việc đem lại sự chắc chắn rằng các pháp không tồn tại như chúng được hình tượng hóa bởi tâm vô minh đó. Có khả năng là khi các người chỉ giữ cho tâm mình mà không tìm thấy sự chắc chắn nào như thế, thì nó {tâm} không phân tán lên các đối tượng chẳng hạn như hai ngã, nhưng điều này không cấu trúc nên một hiểu biết về ý nghĩa của hai vô ngã này. *Nếu có thì điều vô lý nhất kéo theo là ngay cả những ai đang ngủ gục hay đang bất tỉnh cũng sẽ hiểu được vô ngã vì các tâm thức của họ không hề phân tán lên các đối tượng đó.* Ví dụ, nếu các người đang sợ hãi, tự hỏi liệu có một con quỷ trong một hang động kỳ lạ vào ban đêm không, thì sự sợ hãi của các người không xua tan được cho đến khi các người thắp sáng một ngọn đèn và cẩn thận xem xét liệu nó {quỷ dữ} có ở đó không. Lập thuyết của họ là một điều giống như nói rằng, "Hãy giữ tâm và không cho phép nó dịch chuyển đến suy nghĩ về một con quỷ". *Giai Trình Thiên* phần thứ ba của

chạy đi như một con chó đang đuổi theo trái banh để phân tích đối tượng bị nắm bắt sai lạc, thì sẽ không bao giờ có một kết thúc cho chu trình của việc diễn tượng và việc phân tích để loại bỏ các diễn tượng theo cơ sở từng trường hợp một.

¹BA684 Sáu Bảo Trang của thế giới là Long Thọ, Thánh Thiên, Vô Trước, Thế Thân, Vực Long, và Nguyệt Xứng.

Liên Hoa Giới nói rằng những gì họ nói tựa như sự hèn nhát của những người trong một cuộc chiến đấu nhắm mắt mình lại khi nhìn thấy một kẻ thù hùng mạnh, thay vì hành xử như những chiến binh anh hùng mở mắt và nhìn rõ để xem kẻ thù ở đâu. [778] Như *Văn-thù-su-lợi Giải Trí Kinh* (*Mañjuśrī-vikrīḍita-nāma-mahāyānā-sūtra*) cho biết:¹

Thiện nữ nhân, làm thế nào các Bồ-tát chiến thắng trong trận chiến? Nay Văn-thù-su-lợi, khi họ phân tích, họ không thực hiện bất kỳ pháp nào.

Do đó, các thiền giả mở mắt trí huệ và đánh bại kẻ thù phiền não bằng vũ khí của trí huệ. Họ không sợ hãi; họ không nhắm mắt mình như những kẻ hèn nhát.

Vì vậy, khi các người sợ hãi khi tưởng làm một sợi dây thừng là một con rắn, thì các người phải dùng sự đau khổ của nỗi sợ hãi và làm lần bằng cách phát triển tri kiến chắc chắn rằng vật cuộn tròn này là một sợi dây thừng chứ không phải là một con rắn. Tương tự vậy, các người sai lầm trong suy nghĩ rằng hai bản ngã tồn tại, và sai lầm này tạo ra những nỗi đau khổ của Luân hồi. Nhưng kinh điển liễu nghĩa và lý luận mang lại sự chắc chắn rằng đối tượng của khái niệm về bản ngã không tồn tại, và các người hiểu rằng quan niệm về bản ngã là một sai lầm. Thông qua đó phát triển sự quen thuộc với thực tế này, các người vượt qua nhận thức sai lầm đó. Khi các người ngừng quan niệm sai lầm đó, các người vượt qua tất cả những đau khổ của Luân hồi do nó tạo ra. Vì vậy, đây là lý do mà những tập hợp về các luận điểm Trung Đạo và các công trình khác² bác bỏ các đối các tượng bằng cách phân tích chúng. *Tứ Bách Kệ Tụng* của Thánh Thiên nói:³

¹BA685 Bk3, Tucci 1971: 17-18, D3917: Ki 63a3-5. The *Mañjuśrī-vikrīḍita-sūtra* { *Văn-thù-su-lợi Du hí Kinh* } được trích như là *Mañjuśrī-vikurvita-sūtra* { *Văn-thù-su-lợi Thần Biến Kinh* } in Bk3.

²BA686 Xem ghi chú 248 trong LRCM: 570; và LRCM: 653-654.

³BA687 CS: 14.25, Lang 1986:134-35; D3846: Tsha 16a5.

Khi người thấy các đối tượng không có tự ngã,
Thì các hạt giống của Luân hồi sẽ chấm dứt.

Nhập Trung Luận của Nguyệt Xứng nói:¹

Sẽ có các danh định nếu các người chấp nhận sự tồn tại của
các pháp thực sự;
Chúng ta đã phân tích đầy đủ làm thế nào các pháp thực sự thì
không tồn tại.

Ngài nói rằng các danh định là những quan điểm cực đoan phát
sinh khi các danh định sai lầm như thể cho rằng các pháp thật tồn
tại. Vì vậy ngài đưa ra nhiều cách phân tích làm thế nào các đối
tượng của những quan niệm sai lầm ấy không tồn tại. *Nhập Trung
Luận* của Nguyệt Xứng còn cho biết:²

Đã hiểu rằng ngã là đối tượng của vô minh này,
Các thiên giả đặt dấu chấm hết lên tự ngã.

Biện Luận Vương [tức Pháp Xứng, trong *Lượng Thích Luận
(Pramāṇa-varttika)*] nói:³

Thiếu việc phủ nhận đối tượng của quan niệm này về ngã,
Thì không thể nào loại bỏ nó. [779]
Trong ứng xử với thiện và ác
Có tham chấp, thù địch, và v.v.
Người loại bỏ chúng bằng việc không thấy các đối tượng của
chúng như thật,
Chứ không bằng việc thanh tịnh các đối tượng bên ngoài của
sự tham chấp.

¹BA688 MAV: 6.116ab, La Valine Poussin 1970b: 229; D3861: Ha 210a1.

²BA689 MAV: 6.120cd, La Vallee Poussin 1970b: 233; D3861: Ha 210a5.

³BA690 *Pramāṇa-varttika-kārikā*, Miyasaka 1971-72:54-55; P5709:
90.1.5.

Có nhiều tuyên thuyết như vậy.

Một số người nói rằng tất cả các loại ý tưởng định danh bất kỳ trói buộc các người vào Luân hồi, và do đó tất cả các ý tưởng dùng lại khi các người thiên lên tánh Không. Điều này phải được phân tích. Đối với chúng sinh bình thường {phàm phu}, những người thiên lên tánh Không, thì phải chăng tánh Không – tức ý nghĩa về vô ngã – là hiển lộ hay bí ẩn? Nếu đó là hiển lộ, thì những người đó sẽ là các thánh chúng bởi vì họ cảm nhận được ý nghĩa của vô ngã. Nếu các người bảo rằng thật không có mâu thuẫn về việc một ai đó vốn là phàm phu nhưng cảm nhận được ý nghĩa của vô ngã, thì chúng tôi sẽ nói rằng thật không có gì mâu thuẫn khi một thánh nhân mà với người đó ý nghĩa của vô ngã lại là bí ẩn, bởi vì cả hai trường hợp này hoàn toàn tương tự.

Ngoài ra, nếu các phàm phu đó đã cảm nhận được thực tại, thì họ sẽ không hiểu {sai} rằng đối tượng của họ lại là thực tại. Vì vậy, một người nào khác sẽ phải giúp họ nhận diện đối tượng của họ bằng cách sử dụng chứng cứ kinh điển để chứng minh rằng đó đã là thực tại. Đối với các học giả, điều này là nực cười bởi vì các người đang cho rằng người thầy sử dụng các suy luận để chứng minh điều gì đó mà học sinh đã xác lập xong nhận thức {về điều thầy sắp chứng minh}. Các người không nên trình bày như thế này với những người am hiểu về lý luận triết học. Các người không thể tranh luận rằng mặc dù sự cảm nhận xác lập ý nghĩa của thực tại, thì lý luận vẫn xác lập tên gọi thường tục của nó. Vì Pháp Xứng, Luận Vương, cho biết:¹

Đó là một luận điểm cho người vốn vô cùng thiếu hiểu biết
Bởi vì nó là điều sẵn biết bởi những phụ nữ chăn gia súc.

Ngài đang đề cập đến trường hợp tranh cãi với ai đó không biết gì về điều mà ngay cả những người chăn nuôi xem là sẵn biết, đó là, khi một ý nghĩa [của một thuật ngữ] được xác lập, thì người ta

¹BA691 Ibid., Miyasaka 1971-72:54-55; P5709: 90.1.5.
526

biết sử dụng thuật ngữ đó. Vì vậy, nếu các người cho rằng loại người thiếu hiểu biết sâu sắc này cảm nhận được thực tại, thì các người phải nói cho chúng tôi hay kiểu khờ dại nào {khiên} không biết được thực tại. [780]

Ngay cả khi chúng tôi đã cho rằng thực tại là điều chi đó mà một phạm phu có thể cảm nhận, thì sự cảm nhận riêng tự nó không thể {đủ để} biện hộ được như là đặc tính định nghĩa trong mỗi liên hệ đến điều mà thực tại được thừa nhận – cũng như một con *dkar-zal* {một loại bò thuần chủng có ứng xử đặc trưng} là một con bò nhưng không thích hợp như đặc tính định nghĩa của một con bò {vì nhiều đặc tính hơn mà vốn bò thông thường không có}. Vì để tranh luận rằng điều này là khả biện sẽ mâu thuẫn ngay chính với những khẳng định của các người, nên thật hiển nhiên rằng không còn gì nữa để bàn về lập trường của các người rằng sự cảm nhận xác lập ý nghĩa của thực tại, nhưng lý lẽ thì vẫn cần có để xác lập tên gọi thường tục của nó. Ta sẽ không bàn chi tiết.

Nếu ý nghĩa của tánh Không – tức vô ngã mà vốn là đối tượng của thiền – lại là bí ẩn đối với thiền giả, thì thật là nực cười khi cho rằng đối tượng bí ẩn này được nắm bắt bởi một thức vốn vượt ngoài tư tưởng danh định.

Tóm lược, nếu các tâm thức của những người bình thường vốn đang thiền lên tánh Không không được định hướng đến vô ngã như là đối tượng của họ, thì sẽ mâu thuẫn khi tuyên bố rằng họ đang thiền lên tính Không. Nếu họ đang định hướng vào đối tượng đó, thì chắc chắn rằng đối tượng hoặc là hiển hiện hoặc là bí ẩn. Nếu đó là hiển hiện với họ, thì họ sẽ là các thánh giả. Vì vậy, phải giả thiết là với chúng sinh bình thường thì ý nghĩa của vô ngã là bí ẩn. Vì như thế, họ biết được ý nghĩa của vô ngã bằng hình thức của một sự định danh, do đó, nó là mâu thuẫn với tuyên bố rằng tri kiến này là vượt ngoài tư tưởng định danh.

Hơn nữa, như đã được khẳng định rằng ngay cả một người nào đó ở tầm mức vĩ đại của giai đoạn phẩm tính tối cao thể tục của lộ

trình chuẩn bị¹ {tư lương đạo} biết được ý nghĩa của tánh Không qua phương cách của một khái niệm, thì thật là mâu thuẫn vô cùng khi cho rằng một thiền sinh mới tu tập về tánh Không có một tâm thức vượt ngoài tư tưởng khái niệm. Nếu ý thức của một phạm phu có thể biết được ý nghĩa về vô ngã mà không có tư tưởng định danh, thì điều này sẽ đủ để chứng minh rằng ý thức này là không sai sót. Vì vậy, nó sẽ là một cảm nhận du-già bởi vì nó sẽ là một sự tinh thức không nhằm lẫn phi định danh về ý nghĩa của vô ngã. Có những người cho rằng một người hành thiền về ý nghĩa của vô ngã bằng cách chỉ giữ tâm trong sự kiểm soát và không cho phép nó phân tán vào hai tự ngã, nhưng không có việc khám phá chánh tri kiến vốn sử dụng lý lẽ để bác bỏ đối tượng của khái niệm về tự ngã. Và có những người cho rằng các chúng sinh bình thường thiền lên vô ngã với một thức vốn vượt ngoài những tư tưởng định danh. Vì các lý do đã đưa ra, nên những người thực hiện các tuyên bố này đi lạc xa khỏi con đường của kinh điển và lý luận. [781]

(b'') Bác bỏ điều thứ hai

Lập thuyết của Đối phương: Chúng tôi đồng ý rằng thật không chính xác khi cho rằng tu tập thiền về tánh Không chỉ là việc cài đặt của tâm trong một trạng thái thiếu vắng bất kỳ suy tưởng nào, mà không tìm thấy quan điểm về tánh Không vốn là vô ngã. Do đó, lập thuyết được đưa ra ở trên là không chính xác. Tuy nhiên, một khi ai đó tìm thấy quan điểm vốn là ý nghĩa tối hậu của vô

¹BA692 Tính Không được thấy biết trước tiên ở mức Kiến đạo, tức điểm một người không còn là phạm phu mà trở thành thánh giả. Trước khi đạt mức Kiến đạo, một bồ-tát sẽ ở mức Tích Lũy đạo vốn bao gồm bốn giai đoạn: phẩm tính về nhiệt, đỉnh, nhẫn và siêu thế. Mỗi giai đoạn được chia thành ba trình độ – sơ, trung, và cao. Cho nên, trình độ cao của giai đoạn phẩm tính siêu việt của Tích Lũy đạo là mức cao nhất mà một người thường có thể đạt đến. Ý của ngài Tsongkhapa là ngay cả loại phát triển nhất về thiền lên tính Không vốn thấy trên Tích Lũy đạo vẫn nằm trong sự định danh.

ngã, thì tất cả các trường hợp về việc người đó đặt tâm trong trạng thái vô niệm là những thiền tập về tánh Không.

Đáp: Điều này là không đúng. Ý kiến của các người hàm ý rằng bởi vì một người đã tìm thấy quan điểm của ý nghĩa tối hậu, thì tất cả các tu tập thiền phi định danh của người đó đều là thiền lên ý nghĩa được xác định bởi quan điểm tối hậu. Nếu điều đó đúng, thì hãy vui lòng cho chúng tôi biết lý do tại sao việc tu thiền của người đó về Bồ-đề tâm sẽ không phải là một thiền tập về quan điểm của ý nghĩa tối hậu.

Đối phương: Thiền tập về Bồ-đề tâm là thiền của một người vốn đã tìm thấy quan điểm về ý nghĩa tối hậu. Tuy nhiên, đó không phải là thiền, trong đó một người giữ toàn tâm {giữ chánh niệm} vào quan điểm đó và bình ổn tâm vào nó.

Đáp: Thực ra, ta đồng ý rằng khi một người vốn đã tìm thấy quan điểm tối hậu tu tập thiền, thì điều ấy có thể được xem là thiền định về tánh Không nếu đó là tu tập thiền, mà trong đó một người giữ toàn tâm vào *quan điểm*, và sau đó, bình ổn tâm lên quan điểm này. Nhưng làm thế nào điều này có thể kéo theo rằng tất cả các trường hợp cụ thể về việc người đó đặt tâm trong một trạng thái phi định danh lại là các thiền tập duy trì *quan điểm* {vô ngã} này?

Vì vậy, mặc dù các người đã tìm thấy *quan điểm*, nhưng khi duy trì *quan điểm*, các người phải thiền về tánh Không bằng cách ghi nhớ ý nghĩa mà *quan điểm* này đã được xác định từ trước. Chỉ đơn giản đặt tâm trí của các người trong tình trạng định chỉ phi định danh thì không cấu thành nên thiền về tánh Không. Tri kiến thuộc hệ thống riêng của chúng tôi về ý nghĩa của cụm từ "không có bất kỳ ý tưởng rời rạc" đã đề cập nhiều lần trong các phần về định và tuệ. Nó có nghĩa là tiếp tục giữ tâm lên đối tượng của thiền mà không tham gia mạnh mẽ vào phân tích cho rằng, "Điều này là cái này và điều này là không là cái kia". Chúng tôi không

chấp nhận tuyên bố rằng nó có nghĩa là vượt ngoài tư tưởng định danh.

(c'') Bác bỏ thứ ba

Lập thuyết của Đối phương: Chúng tôi cũng không đồng ý với lập thuyết ban đầu nói rằng thiền về tánh Không có nghĩa là đặt tâm trong một trạng thái phi định danh, mà thiếu đi việc tìm thấy *quan điểm* này. Chúng tôi cũng không đồng ý với lập thuyết thứ hai nói rằng sau khi một người đã tìm thấy *quan điểm* đó, thì bất kỳ sự cài đặt nào của tâm trong trạng thái phi định danh đều là một sự hành thiền về tánh Không. [782] Tuy nhiên, một người nên hành thiền mà không có bất kỳ ý tưởng rời rạc nào trong các khoảng thời gian xen kẽ, bắt đầu với một chu kỳ dành cho việc phân tích bằng cách sử dụng trí tuệ phân biệt. Theo đó, sự cài đặt bất kỳ của tâm trong trạng thái phi định danh là một thiền tập về ý nghĩa của tánh Không.

Đáp: Điều này cũng không đúng, bởi vì nếu điều này đúng, thì nó hầu như kéo theo điều vô lý rằng khi một người phân tích quan điểm này lúc chìm vào giấc ngủ, thì điều kiện phi định danh theo sau của người đó trong lúc ngủ sẽ là một thiền tập về tính Không. Đây là vì cả hai trạng huống đều như nhau ở chỗ chúng được dẫn trước bởi sự phân tích về quan điểm đó, và vì rõ ràng lập thuyết của các người là việc thiền về tánh Không không yêu cầu sự bố trí tâm thức của các người lên quan điểm đó trong cùng một lúc. Vì vậy, sau khi các người đã phân tích quan điểm đó, các người bình ổn tâm thức của mình lên kết luận rằng các hiện tượng không tồn tại một cách tự tính. Nếu sau đó, nó {tâm} dịch chuyển một chút, thì sự bố trí của nó lên quan điểm này bị mất. Vào thời điểm đó, việc giữ cho tâm của các người trong một điều kiện tổng quát về tư tưởng phi định danh thì không cấu thành thiền định về tánh Không. Do đó, các người phải rèn luyện trong sự phân tích định danh. Các người phải theo dõi xem liệu sự chú ý của các người còn lưu lại trên quan điểm này không, và sau đó duy trì quan điểm trong lúc hành thiền.

(d'') Bác bỏ thứ tư

Lập thuyết của đối phương: Chúng tôi không đồng ý với ba điểm trước. Khi một người thiền về tánh Không, thì người đó mang lại kiến thức nhất định về quan điểm này. Sau đó, giữ tâm lên điểm đó, thiền giả này định tâm mà không cần phân tích bất kỳ điều gì khác. Đây là pháp thiền chân chính về tánh Không bởi vì không giống như hệ thống đầu tiên, nó không phải là trường hợp mà tâm không hướng đến tính Không; không giống như hệ thống thứ hai, nó không phải là trường hợp một người không có chánh niệm của quan điểm về tính Không trong khi duy trì một trạng thái vô niệm; không giống như hệ thống thứ ba, nó không phải là trường hợp, thiền giả trước tiên phân tích *quan điểm* này và sau đó định tâm trong một điều kiện phi định danh mà trong đó tâm không còn lưu lại trên *quan điểm* này nữa.

Đáp: Những gì các người gọi là "phân tích về *quan điểm* này" đơn giản chỉ là việc nhớ *quan điểm* đó và sau đó chỉ thực hiện thiền định về *quan điểm* đó. Khẳng định rằng điều này là thiền định về tánh Không thì không đúng bởi vì, nếu đúng, thì sẽ chỉ có định lực, vốn tiến hành thiền định về tánh Không; sẽ không có thiền phân tích {thiền quán}, vốn là phương pháp để duy trì tuệ giác. [783] Do đó, đây là một thực hành một chiều mà không thể duy trì sự hợp nhất giữa định và tuệ.

(2') Trình bày về hệ thống riêng của chúng tôi

Nếu các người không tìm thấy quan điểm tối hậu về vô ngã, thì tâm trí các người sẽ không được hướng đến vô ngã trong bất kỳ buổi thiền nào của các người. Do đó, các người phải tìm thấy *quan điểm* về vô ngã. Hơn nữa, chỉ với sự hiểu biết thì không đủ; khi duy trì *quan điểm*, các người phải nhớ và phân tích nó, và các người phải thiền về những gì các người đã phân tích. Để làm được điều đó, các người phải có cả hai hình thức thiền: bình ổn {thiền định} không phân tích về ý nghĩa và thiền phân tích với trí huệ

phân biệt {thiền quán}. Riêng tự mỗi loại là không đủ. Phần này có ba đề mục¹:

1. Tại sao cả thiền định lẫn thiền quán là cần thiết
2. Vượt qua các phản đối về điều đó
3. Tóm lược những điểm then chốt để duy trì tuệ giác và định lực (Chương 26)

(a'') Tại sao cả thiền định và thiền quán là cần thiết

Nếu các người không chắc chắn về *quan điểm* {của tính Không} – tức là các người không đạt đến kết luận chắc chắn về ý nghĩa của vô ngã – thì trí kiến vốn là trí huệ sẽ không phát triển. Điều này là do Đức Phật dạy rằng sự chắc chắn về *quan điểm* tính Không là nguyên nhân của trí huệ và rằng việc thất bại trong việc tu tập các giáo huấn vốn giải thích về *quan điểm* {tính Không} là một trở ngại cho trí huệ. *Kinh Giải Thâm Mật* cho biết:

Bạch Thế Tôn, từ những nguyên nhân gì khiến định và tuệ sinh khởi?

Này Di-lặc, chúng phát sinh từ nguyên nhân về giới tịnh và từ nguyên nhân về một chánh tri kiến dựa trên tu tập và quán chiếu.

Và:

Thất bại trong việc mong nguyện tu tập các giáo huấn của các thánh giả là một trở ngại cho trí huệ.

Ngoài ra, *Nārāyaṇa Tham Ván* (*Nārāyaṇa-paripṛcchā-ārya-mahāmayā-vijaya-vāhinī-dhāraṇi* {*Nārāyaṇa Tham Ván Đại Thừa Vượt Thắng Quân Chân Ngôn*}) cho biết:²

¹BA693 Sn, Lamotte 1935:110-11; P774:17.3.1-2.

²BA694 *Nārāyaṇa-paripṛcchā*, được trích trong *Sīksāsamuccaya* {*Bổ-tát Học Luận*} Vaidya 1961b: 105; P5336: 232.1.1-2

Tu tập đưa đến trí huệ và chính là trí huệ loại bỏ các phiền não.

Ta đã trích dẫn nhiều mệnh đề như vậy trước đó. Làm thế nào *quan điểm* {về tính Không} lại tạo ra trí huệ? Khi các người đặt ra để xác định *quan điểm* này, thì các người xác định nó thông qua phân tích bằng cách sử dụng nhiều dòng lý luận và trích dẫn kinh điển. [784] Khi các người đã xác định nó, các người liên tục phân tích nó bằng cách sử dụng trí huệ phân biệt. Chỉ riêng thiền định, mà không duy trì *quan điểm* này, sẽ không tạo ra trí huệ. Vì vậy, khi các người hành thiền sau khi đã đạt được định, thì các người phải duy trì *quan điểm* {về tính Không} thông qua phân tích liên tục.

Đối phương: Chúng tôi không nói rằng không có phân tích ở bước đầu. Tuy nhiên, một khi sự tu tập và quán chiếu đã xác định *quan điểm*, thì nếu sau đó người thực hành thiền phân tích trong một buổi thiền, những tư tưởng này là các khái niệm về các biểu tượng.

Đáp: Thật không thể biện hộ cho thất bại trong việc duy trì quan điểm theo cách này, vì chúng ta đã đưa ra rất nhiều bác bỏ lên các luận điệu cho rằng tư tưởng định danh bất kỳ là các định danh của các biểu tượng cũng như bác bỏ về luận điệu cho rằng phạm phu thiền về vô ngã với một trí tuệ vốn thoát khỏi tư tưởng định danh.¹ Hơn nữa, bởi vì các người cho rằng tất cả những ý tưởng định danh đó là các khái niệm về sự tồn tại thực sự {thật hữu hay sự tồn tại hữu ngã}, nên nếu chúng đã phải bị dừng lại trong khi thiền lên *quan điểm*, thì chúng cũng sẽ phải bị dừng lại mỗi khi xác định *quan điểm* này bởi vì ý tưởng định danh là cần thiết để tạo ra các xác định đó. Và vì các người phải sử dụng ý tưởng định

¹BA695 LRCM: 69-77 (*Great Treatise* 2000:109-116), LRCM: 342ff, 547ff, 596-604, 614ff.

danh cho tất cả mọi thứ, chẳng hạn như việc giảng dạy các môn sinh, việc tranh luận, việc sáng tác, và việc tư duy về *quan điểm*, nên các người cũng sẽ phải dùng nó lại tại các lần đó bởi vì người không thể tạo ra được ngay cả một sự phân biệt nhỏ nhất nhằm cho phép một khái niệm về sự thật hữu vốn phải bị ngưng lại trong lúc thiền, mà lại không cần thiết để bị ngưng lại trong những thời điểm khác.

Đối phương: Chúng tôi không đồng ý với điều đó. Một người tiến hành phân tích sử dụng nhiều dòng lý luận và trích dẫn kinh điển để biết điều mà người ta chưa được biết – tức là ý nghĩa của vô ngã.

Trong thiền định, phân tích như thế là không cần thiết bởi vì *quan điểm* đã được tìm thấy.

Đáp: Nếu điều này đã như vậy, thì vì các thánh giả có tri kiến cảm nhận về vô ngã trên lộ trình kiến đạo, nên sẽ là vô nghĩa đối với họ khi thiền về vô ngã mà họ đã thấy biết.

Đối phương: Họ phải thiền về tánh Không đã được cảm nhận trên lộ trình kiến đạo; bằng việc trở nên quen thuộc với nó {tánh Không}, họ loại bỏ những phiền não cần được loại bỏ trên con đường tu thiền. Riêng lộ trình kiến đạo mình nó không thể loại bỏ các phiền não ấy.

Đáp: Vâng, và trường hợp này là tương tự bởi vì ở đây, mặc dù sự tu tập và quán chiếu trước đó đã xác định *quan điểm* một cách chắc chắn, các người phải trở nên quen thuộc với những gì các người đã xác định. Điều này là bởi vì sự chắc chắn về *quan điểm* trở nên mạnh mẽ, lâu bền, rõ ràng và ổn định trong phạm vi mà một người trở nên quen thuộc với những gì người đó đã xác định. [785] Vì thế, như *Lượng Thích Luận* của Pháp Xứng cho biết:¹

¹BA696 P5709: 79.1.4.
534

Sự xác định chắc chắn và tâm thật chất hóa
Là về bản chất của điều bị hủy bỏ và điều hủy bỏ.

Bởi vì hai thứ đó là điều bị hủy bỏ và điều hủy bỏ, nên sự thật chất hóa bị hủy bỏ như là sự chắc chắn của các người dựa trên các phẩm chất như bền vững và mạnh mẽ. Vì vậy, ở đây một lần nữa các người phải cực đại hóa sự chắc chắn của mình về việc không có tự tính; các người phải quán chiếu về nhiều dòng phủ nhận và chứng minh.

Giả sử rằng điều này không xảy ra. Ai đó có thể đạt đến một hiểu biết về điều gì đó như là vô thường, nghiệp và các nghiệp quả, những sai lạc của Luân hồi, tâm Bồ-đề, tình yêu thương, hay lòng từ bi. Sau đó, không phân tích chúng xa hơn, người đó sẽ đơn thuần cần giữ ý nghĩ duy nhất: "Tôi sẽ chết", và sau đó duy trì nó để có kiến thức đầy đủ về vô thường. Những lý do tại sao các người phải tiếp tục phân tích về *quan điểm* là hoàn toàn tương tự. Để mang lại sự chắc chắn chân thật, thật không đủ khi chỉ có một tuyên thuyết như là: "Tôi sẽ chết", hoặc: "Tôi sẽ đạt được Phật quả vì lợi ích của chúng sinh", hoặc: "Tôi cảm xúc từ bi với chúng sinh". Các người phải quán chiếu về những điều đó bằng cách sử dụng nhiều dòng lý luận. Tương tự như vậy, để có sự chắc chắn ổn định và mạnh mẽ về tính thiếu vắng của sự hiện hữu nội tại, thật không đủ khi chỉ giữ tuyên ngôn nào đó. Các người phải quán chiếu về nó bằng cách sử dụng nhiều dòng bác bỏ và chứng minh. Ta đã giải thích chi tiết điều này trong phần dành cho người có căn cơ thấp.¹

Theo đó, cả ba phần *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới dạy rằng khi các người hành thiền sau khi đã đạt được định, các người phải thực hiện nhiều phân tích trong thiền. Và *Nhập Trung Luận* của Nguyệt Xứng nói về những điều như, "Yoga bác bỏ tự ngã"² nghĩa là khi họ ngồi thiền thì họ thực hiện những phân tích đó. Đây là vì thiền giả làm phân tích này để tìm thấy định hay tuệ; và vì đó

¹BA697 LRCM: 86-205 (*Great Treatise* 2000: 129-263).

²BA698 MAV: 6.120d, La Vallee Poussin 1970b: 233; D3861: Ha 210a4.

không phải là trường hợp mà không có sự tìm kiếm cho việc hiểu biết về *quan điểm* trước khi đạt được định. Ngoài ra, các phân tích về *quan điểm* được đặt ra trong bối cảnh của trí huệ Ba-la-mật-đa, sau khi thiền định Ba-la-mật-đa; những điểm trọng yếu hàm ý từ thứ tự này là các người vẫn còn phân tích hai vô ngã sau khi đạt được thiền định. [786] *Trung Đạo Tâm Yếu Luận* của Thanh Biện nói:¹

Sau khi tâm người được xác lập trong cân bằng,
Đây là cách trí huệ thẩm tra
Những điều này, các pháp này
Đó là quan niệm về mặt ước lệ.

Luận giải của chính Thanh Biện về điều này nói rằng các phân tích về *quan điểm* được thực hiện sau khi đạt định lực.² Ngoài ra, trong *Nhập Bồ-đề Hành Luận*, Tịch Thiên nói rằng các người đạt được định tương ứng với những gì xuất hiện trong chương về thiền định. Sau đó, khi các người trau dồi trí huệ, các người nuôi dưỡng nó thông qua phân tích hợp lý. Do đó, trình tự của hai Ba-la-mật-đa cuối và trình tự của hai tu tập cuối là trong tất cả các trình tự trong đó trí huệ được nuôi dưỡng sau khi các người đã thành tựu định trước đó. Trong các cuộc thảo luận về cách nuôi dưỡng trí huệ đó, mỗi tuyên bố về phân tích bản chất thật sự và tính đa dạng đều cho ra cùng một trình tự này về thiền, do đó, dùng tưởng tượng theo cách ngược lại. Ngoài các nguồn này, có nhiều kinh luận tuyệt vời nói về điều này, vì vậy không có nghi ngờ rằng các người phải phân tích trong thiền.

Trong khi điều này là như vậy, nếu các người chỉ tiến hành thiền quán khi nuôi dưỡng trí huệ sau khi các người đã đạt được định lực, thì định lực trước đó của các người sẽ bị phá hủy. Vì không

¹BA699 *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* {*Trung Đạo Tâm Luận*} D3855: Dza 4bl-2.

²BA700 *Madhyamika-hṛdaya-tarka-jvālā* {*Trung Đạo Tâm Yếu Luận*} D3856: Dza 58a7-b2.

được tái dụng, nên định sẽ mất đi; do đó, như được giải thích trước đây, trí tuệ cũng sẽ không phát triển. Vì vậy, các người phải duy trì định vốn xác lập một điều kiện của sự ổn định tinh thần trước đó. Vì các người cũng phải thực hành thiền phân tích, nên cả hai đều cần thiết. Hơn nữa, trong việc thực hành về tuệ giác, vào lúc kết thúc thiền quán, các người thực hành thiền định lên ý nghĩa đó. Bằng cách thực hiện điều này, các người sẽ thành tựu một sự hợp nhất của định và tuệ tập trung lên vô ngã. *Giai Trình Thiền* phần thứ hai của Liên Hoa Giới nói:¹

Bảo Vân Kinh nói:

Vì vậy, những người thiện xảo trong việc loại trừ các sai lạc sẽ tiến hành việc tu tập thiền về tánh Không để miễn trừ khỏi tất cả các diễn tướng. [787] Thông qua thiền định nhiều về tánh Không, tâm thức của họ trải rộng khắp nơi. Khi họ tìm kiếm bản chất của những nơi mà tâm được hạnh phúc, họ ngộ ra rằng nó trống rỗng. Khi họ truy tầm tâm là gì, họ nhận ra nó là Không. Khi họ tìm kiếm bản chất của tâm ở mọi nơi vốn biết cái Không đó, họ nhận ra rằng nó thật là trống rỗng. Bằng cách liễu ngộ điều này, họ bước vào sự quán tưởng phi biểu tướng {phi tướng}.

Điều này cho thấy chỉ những ai trước đây đã từng thực hiện một cuộc kiểm nghiệm đầy đủ sẽ nhập vào phi tướng. Điều đó rõ ràng cho thấy rằng không thể chỉ đơn giản loại bỏ hoạt động tinh thần hoàn toàn, và rằng trí tuệ không thể nhập vào trạng thái vô danh định mà không có việc phân tích bản chất các pháp.

¹BA701 Bk2, P5311: 34.1.5-34.2.2. Đoạn này trong *Bảo Vân Kinh* {*Ratna-megha-sūtra*}, D231: Wa 92a4-5, được trích từ Bk3, Tucci 1971: 7-8, D3917: Ki 64a4-5.

Đoạn này nói rằng khi các người thẩm tra những nơi mà tâm mình trải ra và tâm thức vốn trải đến ở đó, người nhận ra rằng chúng đều trống rỗng; rằng khi các người tìm kiếm hoặc phân tích những tri kiến mà chúng vốn trống rỗng, các người ngộ ra rằng nó là Không; và rằng những phân tích đó được thực hiện trong quá trình thiền lên tánh Không. Đoạn đó cũng nói rằng ai đã phân tích và nhận ra rằng chúng là trống rỗng sẽ nhập thiền về phi tướng. Do đó, nó rõ ràng cho thấy việc không thể xảy ra những gì Ma-ha-diễn tuyên bố - rằng qua việc đơn thuần thu rút tâm mình và loại trừ việc mang đến bất kỳ điều gì vào tâm, thì các người có thể nhập vào một trạng thái phi tướng hay trạng thái vô phân biệt {trạng thái phi định danh, vô niệm} mà trước tiên không có việc sử dụng phân tích quán chiếu để truy tâm một cách lập luận.

Vì vậy, như ta đã giải thích trước đây, thanh gươm lý luận chém xuyên qua các pháp, biểu lộ rằng chúng không có ngay cả một mảnh vụn về hai tự ngã, và mang đến sự chắc chắn về vô ngã. Nên nếu một pháp sở hữu hai tự ngã không tồn tại thì làm thế nào sự không tồn tại vốn là phủ định của sự việc này có thể được xác lập trong thực tại? Ý tưởng về sự tồn tại thật sự của việc không tồn tại mà vốn là *sự thiếu vắng đứa con của một bà mẹ hiếm muộn*, thì phải dựa trên quan sát về một người đàn bà hiếm muộn và đứa con của bà ta. Nếu cả hai không bao giờ được quan sát thấy, thì không ai nghĩ đến việc cấu trúc thành một mệnh đề “*Sự không tồn tại về đứa con của một bà mẹ hiếm muộn* thì thật sự tồn tại”. Theo cùng một phương cách, khi người không hề thấy có một *vật tồn tại thật sự* nào ở bất kỳ đâu, thì người cũng không sinh khởi ý niệm rằng tính không tồn tại của *vật tồn tại thật sự* đó là một điều tồn tại thật sự. [788] Do đó, các người dừng lại tất cả những ý tưởng hàm chứa về các biểu tướng, bởi vì nếu một ý tưởng hàm chứa tính tồn tại thực sự, thì nó phải là một ý nghĩ vốn hàm chứa về sự tồn tại thực sự của hoặc một tính chất tồn tại hoặc một tính chất không tồn tại. Vì vậy, nếu thể loại lớn hơn bị phủ nhận, thì tiểu thể loại cũng bị phủ nhận. Đây là những gì Liên Hoa Giới nói trong *Giai Trình Thiền* nói.

Vì vậy, để đạt được trí tuệ siêu phàm phi định danh, các người luân phiên giữa (1) phát triển sự chắc chắn, sự chắc chắn sâu sắc, mà thậm chí không có một hạt tử về sự tồn tại thực sự trong bất kể là pháp hoặc phi pháp, và (2) ổn định tâm vào kết luận đạt được bởi đó. Các người không thể thành tựu trí tuệ như vậy bởi việc đơn giản giới hạn hoạt động tinh thần mà không có bất kỳ phân tích nào về một đối tượng, bởi vì sự tiếp cận này không tạo ra khả năng để loại bỏ quan niệm về sự tồn tại thực sự. Điều này là bởi vì điều đó không chỉ là suy nghĩ về sự tồn tại thật sự; nó không phải là tri kiến về sự vắng mặt của sự tồn tại thực sự. Trong cùng một cách, nó không đơn thuần là suy nghĩ về ngã, nhưng lại không phải là kiến thức về việc thiếu vắng tự ngã, vì vậy việc nuôi dưỡng nó không ngưng được quan niệm về ngã. Do đó, các người phải phân biệt giữa (1) việc không suy nghĩ về sự tồn tại thực sự hay sự tồn tại của hai tự ngã, và (2) việc hiểu biết về việc thiếu vắng sự tồn tại thật sự hay sự không tồn tại của hai tự ngã. Hãy nhớ điểm cốt yếu này.

(b'') Vượt qua phản đối về trình bày đó

Phản biện: Vì sự phân biệt có tính phân tích về ý nghĩa của vô ngã là định danh, nên thật là mâu thuẫn rằng nó có thể sinh khởi trí tuệ siêu phàm phi định danh. Lý do là bởi vì phải có sự hài hòa giữa quả và nhân của nó.

Đáp: Thế Tôn đã tự mình nói về điều này bằng cách sử dụng một ví dụ. *Ca-diếp Phạm Đại Thừa Kinh (kāśyapa-parivarta-sūtra)* cho biết:¹

Này Ca-diếp, điều đó là như vậy. Ví dụ, hai cây bị cọ sát ngược nhau bởi gió và từ đó một đám cháy bắt đầu, đốt cháy hai cây. Trong cùng một cách, Ca-diếp, nếu các người có sự phân biệt có tính phân tích đúng, thì sức mạnh của trí tuệ thánh

¹BA702 *Kāśyapa-parivarta-sūtra* là phần 43 của *Bảo Hỷ Kinh {Ratna-kūṭa}*; Stael-Holstein 1977:102-03; D87: Cha 133a7-bl.

giả sẽ xuất hiện. Với sự xuất hiện của nó, sự phân biệt đúng có tính phân tích chính nó sẽ được đốt lên. [789]

Điều này có nghĩa là trí huệ của một thánh giả được xuất hiện từ sự phân biệt có tính phân tích. Liên Hoa Giới trong phần thứ hai của *Giai Trình Thiên* nói:¹

Do đó, các thiền giả phân tích với trí huệ và khi họ chắc chắn không bám víu vào nền tảng của pháp bất kỳ một cách tối hậu, thì họ nhập vào định lực phi định danh. Họ biết rằng mọi hiện tượng thiếu vắng nền tảng. Có một số người có thiền định không liên quan đến việc sử dụng trí tuệ để thẩm tra về nền tảng của các sự vật; họ chỉ nuôi dưỡng sự loại bỏ hoàn toàn và hoàn chỉnh về hoạt động tinh thần. Các định danh của họ không bao giờ kết thúc và họ không bao giờ thấy biết sự vắng mặt của nền tảng bởi vì họ thiếu ánh sáng của trí tuệ. Do đó, khi ngọn lửa vốn là một chánh tư duy về thực tại phát sinh từ sự phân biệt có tính phân tích chính xác, thì, như trường hợp của lửa từ sự ma sát của hai gậy cọ xát nhau, gỗ của tư tưởng định danh được đốt lên. Đây là những gì Thế Tôn dạy.

Nếu không, vì sẽ không thể nào khiến cho một lộ trình không cấu nhiễm phát sinh từ một lộ trình bị ô nhiễm, nên một phạm phu không thể đạt được trạng thái của một thánh giả vì sự không tương tự nhau giữa nhân và quả. Trong cùng một cách, hiển nhiên là có vô hạn trường hợp không tương tự nhân và quả, như là sự sinh khởi của một chồi non xanh từ một hạt giống màu xám, sự sinh khởi của khói từ lửa, và sự sinh khởi của một bé trai từ một người phụ nữ. Trí huệ siêu phạm phi định danh của một thánh giả là tri kiến cảm nhận về ý nghĩa của vô ngã – là tính Không về đối tượng của sự định danh của hai tự ngã. Để phát triển loại trí huệ đó ở giai đoạn cao hơn, sự hành thiền của các người giờ đây phải phân tích chính xác đối tượng của sự định danh về tự ngã và ngộ ra

¹BA703 Bk2,P5311: 34.1.2-5.
540

rằng nó không tồn tại. Do đó, mặc dù đây là định danh, nhưng nó lại là nguyên nhân dẫn đến trí huệ siêu phàm phi định danh. Như đã được trích dẫn trước đây trong *Định Vương Kinh*:¹

Nếu người phân biệt một cách phân tích sự thiếu vắng tự ngã trong các pháp

Và nếu các người tu dưỡng phân tích chính xác đó trong thiền định.

Điều này sẽ khiến người thành tựu mục tiêu, việc đạt đến Niết-bàn.

Không có bình lạng thông qua bất kỳ nguyên nhân nào khác.

Do đó, phần thứ ba *Giai Trình Thiền* của Liên Hoa Giới nói²:

Mặc dù nó có một tính chất định danh, nhưng bản chất của nó là một trong những hoạt động tinh thần thích hợp. [790] Do đó, bởi vì nó sanh ra trí huệ phi định danh siêu phàm, nên những người tìm kiếm trí huệ siêu phàm nên dựa vào nó.

Phản biện: Các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa nói rằng nếu ai liên can đến ý tưởng rằng các pháp như các sắc đều là Không và vô ngã, thì người đó liên can đến các biểu tượng. Do đó, sự phân biệt có tính phân tích về tánh Không thì không biện hộ được.

Đáp: Những tuyên bố này trong các kinh điển đề cập đến việc chấp giữ tính Không như là tồn tại thật sự; như ta đã giải thích thường xuyên ở trên, các kinh đó không nói đến sự bảo lưu đơn giản, "Đây là Không". Nếu không, thì những kinh điển đó sẽ không nói về phân tích khi nuôi dưỡng trí huệ Ba-la-mật-đa.³

Bồ-tát, một chúng sinh vĩ đại, người tu tập trí tuệ Ba-la-mật-

¹BA704 SR, trích trong LRCM: 479-480.

²BA705 Bk3, Tucci 1971: 20; D3917: Ki 64a3-4.

³BA706 Conze 1990:102-03.

đa và nuôi dưỡng trí huệ Ba-la-mật-đa nên thẩm tra một cách cẩn thận và chắc chắn phải xem xét điều sau đây: Trí tuệ Ba-la-mật-đa này là gì? Trí huệ Ba-la-mật-đa này là của ai? Có phải sự không tồn tại và không quán sát của pháp bất kỳ là trí huệ Ba-la-mật-đa? Khi một người thẩm tra một cách cẩn thận và xem xét một cách chắc chắn điều này...

Và trong câu trả lời cho nghi vấn làm thế nào để thực hành thâm sâu trí huệ Ba-la-mật-đa, *Tâm Kinh* nói,¹ "Hãy thấu đáo một cách tuyệt hảo rằng ngay cả năm uẩn đó cũng đều là trống rỗng về tự tính"². Ngoài ra, *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Bảo Đức Bát Thiên Kế* cho biết:³

Khi trí huệ phá hủy các thuận duyên và nghịch duyên,
Và tích cực và tiêu cực, và thậm chí không một hạt tử được
quan sát thấy,
Thì điều này mang giá trị trong thế giới như là trí huệ Ba-la-
mật-đa.

Điều này có nghĩa rằng các người đạt đến trí huệ Ba-la-mật-đa khi đã phân tích các pháp bằng trí huệ, thì các người sẽ thấy không cần quan tâm đến ngay cả một hạt tử, trong vai trò sự thật một cách tối hậu. Làm thế nào sự khẳng định của các người rằng sự phân tích định danh là một chướng ngại cho tuệ giác lại có thể không mâu thuẫn với nhiều tuyên thuyết này về sự cần thiết cho sự thẩm tra chính xác của các lập luận như vậy?

¹BA707 *Prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra* {*Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm Kinh*} Ka 145a4-5.

²Theo như cách dịch của ngài Huyền Trang trong các bản dịch Hán-Việt thì câu này là "chiếu kiến ngũ uẩn giai Không".

³BA708 *Prajñāpāramitā-ratnagūṇa-saṅcaya-gāthā* {*Bát-nhã Ba-la-mật-đa Bảo Đức Bát Thiên Kế*} Conze 1973: 22; D13: Ka 6a6-7.

Phản biện: Tôi không đồng ý với cách tiếp cận này. Có tuyên thuyết kinh điển rằng người ta không cần thẩm tra các hiện tượng. Làm thế nào để Ngài giải thích việc này? [791]

Đáp: Nếu người, giống như Ma-ha-diễn, cho rằng tất cả những ý nghĩ bất kỳ đều ràng buộc người trong Luân hồi, thì các người phải chấp nhận rằng các người đang bị trói buộc trong Luân hồi bởi tất cả những suy nghĩ như: "Ta đã nhận được biệt huân về vô niệm; ta sẽ thiên về điều này". Ta đã bác bỏ điều này một cách chi tiết trước đó.

Vì vậy, ý nghĩa của các đoạn văn trong kinh điển mà dường như nói rằng các người không nên thẩm tra là việc dạy các người không nên nghĩ tưởng về các pháp đó như là thật sự tồn tại. Việc ngưng ý nghĩ vốn hàm chứa sự tồn tại thật sự tựa như minh họa này: Nếu đau khổ phát sinh thông qua việc làm tương một sợi dây thừng là một con rắn, thì các người khắc phục lỗi lầm này khi các người chắc chắn được rằng con rắn không tồn tại như các người đã tưởng tượng. Không có cách nào khác. Tương tự như vậy, các người phải sử dụng một lý do chính xác để chắc chắn rằng đối tượng mà các người đã nghĩ đến như là thực sự tồn tại thì không thực sự tồn tại, và các người phải làm cho mình thuần thực một cách tường tận với kết luận này. Các người không thể ngừng ý nghĩ vốn hàm chứa sự tồn tại thật sự bằng cách đơn thuần thu hồi tâm thức vốn hàm chứa về sự tồn tại thực sự.

Hơn nữa, các người phải đồng ý rằng quan niệm về sự *tồn tại thật sự* là một sai lạc; nếu nó không sai lạc, thì sẽ không có ý nghĩa gì trong việc ngăn chặn nó. Nếu các người đồng ý rằng sự nhận biết này là sai lạc, thì làm thế nào các người công nhận rằng đó là sai, trừ khi các người nhận ra rằng đối tượng được bảo lưu bởi nó {sự nhận biết} không tồn tại? Vì một người có thể xác định xem một nhận biết là sai lạc hay không chỉ bởi việc liệu rằng một đối tượng có tồn tại giống như khi nó được nắm bắt bởi sự nhận biết đó hay không. Một tuyên bố đơn thuần sẽ không chứng minh được rằng đối tượng không tồn tại như nó được nghĩ tưởng là tồn tại bởi khái

niệm về sự tồn tại thực sự. Vì vậy, các người dựa vào sự kết hợp không khiếm khuyết của kinh văn và lý lẽ để chứng minh điều đó. Sau khi đã làm điều đó, các người đi đến một kết luận về sự vắng mặt của sự tồn tại thực sự. Sau đó, các người bình ổn tâm trí của mình mà không có việc nghĩ tưởng về sự tồn tại thực sự; đây là lập thuyết của chúng tôi. Vì vậy, sự hành thiền này phải là loại trạng thái phi định danh vốn trước đó đã có sự phân tích của trí huệ phân biệt; đơn thuần chỉ là một trạng thái vô niệm thì không đủ. Các người nên hiểu điều này tương ứng với những gì được nói trong *Giai Trình Thiền* phần thứ ba của Liên Hoa Giới:¹

Do đó, hãy thấy rằng trong các kinh điển của giáo pháp thù thắng, sự phân biệt có tính phân tích chính xác đi trước sự vắng mặt của chánh niệm và sự vắng mặt của hoạt động tinh thần bởi vì nó là sự phân biệt có tính phân tích chính xác duy nhất có thể tạo ra sự vắng mặt của chánh niệm và sự vắng mặt của hoạt động tinh thần. [792] Không có cách nào khác.

Và:²

Các Kinh như *Bảo Vân Kinh* và *Giải Thâm Mật Kinh* khẳng định rằng trí huệ có bản chất phân biệt có tính phân tích chính xác. *Bảo Vân Kinh* nói:

Sau khi các người đã thẩm tra với tuệ giác, các người thấy biết sự vắng mặt của nền tảng. Điều này nhập vào phi tướng

Lăng Già Kinh nói:

¹BA709 Bk3, Tucci 1971: 17; D3917: Ki 62b6-7.

²BA710 Bk3, Tucci 1971:18-19, D3917: Ki 63a6-b3. *Ratna-megha-sūtra* {*Bảo Vân Kinh*} P897:211.3.2-3. The Bk3. Đây là sự trích dẫn của một đoạn kinh. *Lāṅkāvatāra Sūtra* {*Lăng-già Kinh*}, D107: Ca 101a5-

Này Đại Huệ {Mahāmati}, bởi vì các tính chất đặc trưng và tổng quát là không được thấy biết khi được thâm tra tinh thần, nên người ta nói rằng tất cả các hiện tượng thiếu nền tảng.

Thất bại trong việc tiến hành sự phân biệt có tính phân tích đúng sẽ mâu thuẫn với nhiều tuyên bố về phân biệt có tính phân tích chính xác mà đấng Thế Tôn đã tạo ra trong các kinh điển này. Vì vậy, có thể chấp nhận được khi nói: "Tôi có chút trí tuệ, nỗ lực nhỏ bé, và tôi không có khả năng theo đuổi các nghiên cứu sâu rộng". Nhưng vì đấng Thế Tôn đã tán thán nghiên cứu mở rộng, thì thật không phải là sáng suốt khi từ bỏ nó mãi mãi.

Tương tự như vậy, các tuyên thuyết rằng tâm không nên lưu giữ bất cứ điều gì, từ sắc cho đến toàn trí, có nghĩa là thật không phù hợp khi cho rằng các pháp đó thật sự tồn tại như là những nơi để tâm lưu lại. Nếu không, vì ngay cả những thứ như sáu Ba-la-mật-đa được nói đến theo cách đó, thì nó sẽ có nghĩa là tâm không được lưu lại thậm chí trên chúng. Như đã giải thích trước đây, thật không thích hợp khi lưu lại nội trong quan niệm về các pháp như thật sự tồn tại. Có những tuyên thuyết trong kinh điển rằng qua việc dựa vào tri kiến rằng các pháp không thực sự tồn tại, các người sẽ không lưu lại với và không cur mang về các pháp như vậy. Hãy biết rằng tất cả các tuyên thuyết như thế chỉ đề cập đến sự phân biệt có tính phân tích chính xác ngay trước đó vốn bác bỏ rằng các đối tượng {là} thật hữu hay tồn tại tự tính. [793] Do đó, kinh điển tham chiếu đến những pháp như không thể nghĩ bàn, hoặc đến những gì là vượt quá sự nhận biết, đã được tạo ra để ngăn chặn các ngã mạn rằng sự thâm diệu có thể được biết đơn thuần qua nghiên cứu hoặc quán chiếu; những điều đó là các đối tượng về tự tri kiến cá nhân của một thánh giả. Do đó, những tuyên thuyết đó có nghĩa là không thể nghĩ bàn, v.v... đối với tâm thức của những người khác không phải là các bậc thánh giả, và

mục đích của chúng là để ngăn chặn các ý kiến không chính xác về sự thâm diệu tồn tại thật sự. Hãy nhận ra rằng chúng không bác bỏ sự phân tích thích hợp bởi trí huệ phân biệt. *Giai Trình Thiền* phần thứ ba của Liên Hoa Giới nói:¹

Vì vậy, bất cứ nơi nào các người nghe thấy những từ ngữ như "không thể nghĩ bàn", chúng là nhằm mục đích ngăn chặn các ý tưởng thổi phồng về niềm tự hào của những ai nghĩ rằng thực tại được thấy biết chỉ đơn thuần bởi nghiên cứu và quán chiếu. Các biểu thị như vậy cho thấy các hiện tượng được hiểu với tư tri kiến cá nhân của một thánh giả. Hãy hiểu điều này như là một phản bác chính xác về một tà kiến; các tuyên thuyết này không bác bỏ sự phân biệt có tính phân tích đúng đắn. Nếu không, nó sẽ mâu thuẫn với rất nhiều kinh và luận.

Làm thế nào nó mâu thuẫn với nhiều kinh điển? Nó sẽ mâu thuẫn với các tuyên thuyết như thế như điều này từ *Ca-diếp Phẩm Đại Thừa Kinh*:²

Này Ca-diếp, sự phân biệt có tính phân tích chính xác về các pháp trong trung đạo là gì? Ca-diếp, nơi có sự phân biệt có tính phân tích về tính không tồn tại của một tự ngã và phân biệt có tính phân tích về sự không tồn tại của một chúng sinh hữu tình, một sinh chúng, một chúng sinh được nuôi dưỡng, một cảm thú, một cá nhân, một chúng sinh người, một người – Ca-diếp, điều này được gọi là sự phân biệt có tính phân tích chính xác về các pháp trong trung đạo.

Liên Hoa Giới trong phần thứ nhất của *Giai Trình Thiền* nói [794]:³

¹BA711 Bk3, Tucci 1971:19, D3917: Ki 63b7-64a2.

²BA712 kāsya-pa-parivarta-sūtra Stael-Holstein: 82-83; D87: Cha 130b2-3.

³BA713 Bkl, Tucci 1986: 212; P5310: 26.4.2-3. *Ārya-avikalpa-praveśa-dhāraṇī*, P810:231.3.4-5.

Vô Phân Biệt Nhập Chân Ngôn (Ārya-avikalpa-praveśa-dhāraṇī) nói: "Các người tông khứ những biểu tượng của sắc và tương tự, bằng việc không dụng tâm". Điều này ý gì? Một lần nữa, chú ý là khi sử dụng trí tuệ để thẩm tra, các người không áp dụng tâm mình cho những sự việc vốn không quan sát được. Nó không phải là việc các người không có hoạt động tinh thần một cách nghiêm ngặt. Trong sự thâm nhập thiền về vô phân biệt {phi tướng}, các người hoàn toàn loại bỏ hoạt động tinh thần, nhưng điều này không tông khứ được các tham chấp từ vô thủy đến các pháp như sắc.

Điều này cũng rõ ràng trong lời chú giải của đại sư này trong bài Chân ngôn đó.

Một cách toát yếu, trong Đại thừa không có quan điểm nào khác hơn so với hai loại quan điểm đã được giải thích rộng rãi trong các văn bản của thánh giả Long Thọ và thánh giả Vô Trước. Rõ ràng là những học giả xuất sắc và các nhà thiện xảo sư của Ấn và Tạng chắc chắn dựa vào một trong hai quan điểm {nhân vô ngã và pháp vô ngã} như được giải thích bởi hai đại sư này {Long Thọ và Vô Trước}. Vì vậy, không có nghi ngờ chi về việc các người phải tìm kiếm quan điểm của một trong hai bậc thầy này, như được trình bày bằng các bản luận tương ứng của các ngài. Ta trước đây đã giải thích thủ tục để truy tầm quan điểm dựa trên các bản luận của thánh giả cha và người con trai tinh thần của ngài [Long Thọ và Thánh Thiên].

Theo Thánh giả Vô Trước, đối tượng được nắm bắt và các chủ thể đang nắm bắt nó, trong thực tại, hoàn toàn thiếu vắng việc trở thành khác nhau một cách cốt lõi¹, nhưng vẫn trình hiện như là các thực thể khác nhau hoàn toàn trước phàm phu. Các trình hiện

¹Cả đối tượng và chủ thể nắm bắt nó tức là một tâm thức đều thuộc bản chất của tâm. Nên được mệnh danh là "Duy Tâm". Sopa. Vol5. Kindle Loc 12132-12133.

như thế là những đối tượng phóng tướng mà các phàm phu nghĩ tướng chúng tồn tại thật sự, giống như khi chúng trình hiện. Qua kinh điển và lý luận, các người tìm thấy một sự tin cậy vững chắc về sự thật hoàn hảo, không nhị nguyên vốn là sự phủ định toàn bộ của sự phóng tướng trong mối quan hệ đến sự phụ thuộc. Sau đó thật cần thiết để thực hiện cả thiền định trên *quan điểm* đó lẫn thiền quán lên nó với sự phân biệt. Ngay cả với sự hiểu biết như thế về *quan điểm*, nếu trong quá trình thiền định các người chỉ đơn thuần nhập vào một trạng thái phi định danh, và không bình ổn {định} tâm vào *quan điểm* đó, thì điều này không cấu thành thiền lên tính Không. [795] Các người nên quan tâm đến *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huân Giáo Luận* của Bảo Sinh Tịnh {skt. Ratnakārasānti}, vì nó là rõ ràng nhất về các phương pháp của hệ thống này cho việc xác định *quan điểm*, các phương pháp của nó để duy trì định và tuệ một cách tách biệt đối với những gì các người đã xác định, và các phương pháp của nó để nhập vào sự hợp nhất giữa định và tuệ. Thật là tuyệt vời để biết hệ thống này thấu đáo và thiền định theo những gì được tìm thấy trong các kinh điển của nó.

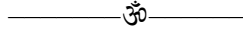
Mỗi kinh Đại thừa, từ những tóm lược cho đến các kinh văn chi tiết nhất – đưa ra rất nhiều giáo pháp về ý nghĩa thậm thâm, nhưng cũng còn để lại nhiều điều. Vì vậy, các người phải rút ra các điểm vốn không được dạy trong một số văn bản nhất định từ các kinh văn khác vốn có dạy các điểm đó, và các người phải rút ra các điểm vốn không được dạy rộng rãi trong một số kinh văn nhất định từ các kinh văn khác vốn có chỉ dạy chúng một cách chi tiết. Các người nên hiểu rằng điều này cũng đúng đối với các thể loại của các Bồ-tát hành quảng đại. Một con đường một phần, trong đó hoặc là sự thâm diệu hoặc là quảng đại đang bị mất, thì không thể được coi là hoàn tất. Đây là lý do tại sao người ta thường nói rằng các người phải có kỹ năng trong tất cả các thừa để trở thành một thiện xảo sư, người hoàn toàn đủ tiêu chuẩn để giáo huấn lộ trình tu tập.

Chương 26: Hợp Nhất Định và Tuệ

(c'') Tóm lược những điểm chính để duy trì trí huệ và định lực

(d') Biện pháp để đạt được trí huệ thông qua thiền

(iii) Làm thế nào để hợp nhất định lực và trí huệ



(c'') Tóm lược những điểm chính để duy trì trí huệ và định lực

Như ta đã giải thích, khi người đã tìm thấy quan điểm về những gì là liễu nghĩa, người sẽ xác định rằng ngã và các ngã sở không tồn tại tự tính trên cơ sở liên quan đến những điều mà các quan niệm "ta" và "của ta" phát sinh. Và cũng giống như khi người bước đầu đã thực hiện sự xác quyết này, người tiếp tục sử dụng phân tích {thiền quán} mở rộng với trí huệ phân biệt để mang lại tác động chắc chắn cho việc trì giữ kết luận đó. Người thực hành xen kẽ giữa việc thiền định – trụ lại kết luận mà không có sự phân tán – và phân tích bằng trí huệ phân biệt. Vào thời điểm đó, nếu sự bình ổn {an trụ} giảm do thiền phân tích quá nhiều, hãy tăng cường thiền định hơn và khôi phục lại định lực. Khi sự bình ổn tăng dưới ảnh hưởng của thiền định mở rộng, nếu người bị mất chú tâm trong phân tích và do đó thất bại trong việc phân tích, thì sự xác định về thực tại của người sẽ không trở nên vững chắc và mạnh mẽ. Thiếu vắng một sự xác định vững chắc và mạnh mẽ về thực tại, người sẽ không làm được ngay cả những hủy hoại nhỏ nhặt nào lên việc đối kháng lại các gán đặt thêm vốn nhận thức về sự tồn tại của hai tự ngã. Vì vậy, hãy trau dồi một sự cân bằng của định lực và trí huệ bằng việc thiền quán mở rộng. Liên Hoa Giới trong phần thứ ba của *Giai Trình Thiền* dạy:¹

¹BA714 Bk3, Tucci 1971:10-U, D3917: Kī 59b2-3.

Khi thông qua tu dưỡng tuệ giác, trí huệ trở nên vô cùng mạnh mẽ, thì định lực suy giảm. [796] Vì vậy, giống như một ngọn lửa được đặt trong gió, gió làm xao động tâm khiến nó không nhìn thấy thực tại một cách thật rõ ràng. Vì lý do đó, sau đó, người nên nuôi dưỡng định lực. Cũng thế, khi định lực trở nên quá mạnh mẽ, người sẽ không nhìn thấy thực tại một cách thật thấu suốt, giống như một người đang ngủ. Vì vậy, {khi đó} người nên nuôi dưỡng trí huệ.

Hãy hiểu rằng cách để chuẩn bị cho một thời thiền, cách để kết thúc một thời thiền, và cách để tự hành xử giữa các thời thiền cũng giống như ta đã giải thích trong phần trên về người có năng lực nhỏ.¹ Trong phần về định, ta đã giải thích làm thế nào nhận diện hôn trầm và trạo cử, làm thế nào để sử dụng toàn tâm {chánh niệm} và tỉnh giác để loại bỏ chúng, và làm thế nào để thư giãn những nỗ lực của người sau khi người đã đạt được một sự an tịnh vốn vận hành một cách tự nhiên, mà không bị mất cân bằng do hôn trầm hoặc trạo cử.² Hãy nhận ra rằng tất cả điều này là tương tự khi thiền về vô ngã.

Bảo Sinh Tịnh trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huân Giáo Luận* nói rằng việc duy trì định lực đối với đối tượng của thiền khiến sinh khởi nhu hoạt, và việc thiền phân tích về trí huệ lên đối tượng đó cũng làm phát khởi nhu hoạt. Sau khi người đã xác lập hai điều đó một cách riêng biệt, thì người hợp nhất chúng. Theo bản luận này, không đòi hỏi rằng người tiến hành phân tích {quán} và bình ổn {chỉ} nội trong một thời thiền liên tục. Do đó, Bảo Sinh Tịnh giải thích rằng có thể chấp nhận được khi tiến hành chúng {thiền quán và thiền chỉ} trong các buổi {thiền} riêng biệt. Điểm quan trọng ở đây là bằng việc nhỏ tận gốc tiến trình tư tưởng mà trong đó vô minh thật chất hóa các pháp, người làm sinh khởi một điều chắc chắn mạnh mẽ về tính Không – là sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính vốn đối nghịch với sự thật chất hóa này – và sau đó người

¹BA715 LRCM: 55-69 (Great *Treatise* 2000: 93-108).

²BA716 LRCM: 514-536.

phải thiền định về tánh Không. Nếu người thất bại trong việc bác bỏ các quan niệm về tự ngã và các tiến trình tư tưởng về vô minh, và người bỏ tính Không vào một xó, thì thiền của người sẽ không làm được gì để ngăn trở hai quan niệm về tự ngã. Các bậc thầy trước đây thường nói: "Nó giống như việc gửi một hình nộm đến cánh cửa phía tây để xua đuổi một con quỷ ở cửa phía đông".¹ Thật hiển nhiên rằng điều này là khá đúng.

Những điều mà ta đã nói ở đây là chỉ là một lời giải thích đại cương. [797] Để hiểu những điểm tế nhị về những gì là thuận lợi và bất lợi khi hành thiền, người phải dựa vào các bậc thầy thiện tri, và người phải sử dụng kinh nghiệm thiền của mình. Vì vậy, ta sẽ không đi vào chi tiết.

Đối với những thiền tập này, ta đã lấy các hướng dẫn trước đây về các giai trình của đạo pháp như là một nền tảng và sau đó mở rộng chúng. Một trong những hướng dẫn ban đầu ấy, *Giáo Huấn Tóm Lược* (བཤམ་བློ་བཟང་) của Bodowa (Potoba) nói:²

Một số nói rằng người xác định sự vắng mặt của sự hiện hữu nội tại
Sử dụng lý lẽ trong quá trình nghiên cứu và quán chiếu,
Nhưng, không là thiền nghiêm ngặt mà không có tư tưởng
định danh trong thời gian thiền.
Nếu làm vậy, thì đây sẽ là một sự trống rỗng không kết nối
với các nghiên cứu và quán chiếu.
Và, vì thiền trong một cách riêng biệt, nó sẽ không là một
phương thuốc khắc phục.

¹BA717 Thurman 1984: 246, n. 86 nói: "Ngạn ngữ này phát khởi từ các nghi lễ đuổi tà phổ biến trong đó một kẻ lãnh tội được làm từ bột lúa mạch và được xếp đặt để nhận lãnh các thể lực tiêu cực để được đuổi tà là hậu quả bị ném ra khỏi nhà mà trong đó nghi lễ được cử hành – dĩ nhiên nó phải bị ném về hướng mà ở đó sự phá rối đến.

²BA718 Đây là བཤམ་བློ་བཟང་, một giải thích bKa-glam-pa về đạo pháp được dạy bởi Po-to-ba Rin-chen-gsal và được xếp đặt bởi Dol-pa Shes-rab-rgya-mtsho.

Bởi vậy, ngay cả ở thời gian thiền
Hãy phân biệt một cách phân tích qua việc sử dụng bất cứ điều
gì người đang quen thuộc –
Chẳng hạn như việc thiếu vắng một hoặc nhiều, hoặc Sinh
khởi phụ thuộc –
Và sau đó bình ổn tâm người mà không có ngay cả một chút
ý tưởng lan man.
Nếu người thiền theo cách đó, nó sẽ khắc phục các phiền não.
Đối với những người muốn theo Bản Tôn Độc Tử [Atisa]
Và với những ai muốn thực hành hệ thống các ba-la-mật-đa,
Đây là cách để nuôi dưỡng trí tuệ.
Bởi khi lần đầu tiên trở nên quen thuộc với nhân vô ngã,
Thì, người có thể tiến hành theo cách này.

Ngoài ra, Atisa [trong *Nhập Môn Nhị Đế (Satya-dvayāvatāra)*]
cho biết: ¹

Ai hiểu được tính Không?
Nguyệt Xứng, môn đồ của ngài Long Thọ
Người đã được tiên tri từ Như Lai
Và là người nhìn thấy chân thực tại.
Người ta sẽ tìm hiểu chân thực tại
Từ giáo huấn dẫn xuất từ ngài.

Giáo huấn này cũng giống như những gì Atisa nói trong *Trung Quán Luận* của mình (*Madhyamakopadeśa*), ngài nói rằng người xen kẽ giữa thiền quán và thiền định vốn bình ổn trên các kết luận của phân tích như vậy. Không có sự khác biệt giữa điều này và hệ thống của đại sư Liên Hoa Giới. Như đã giải thích trước, các ý nghĩa chủ định trong *Nhập Trung Quán Luận* của Nguyệt Xứng, *Trung Đạo Tâm Luận* của Thanh Biện, và các tác phẩm của bậc thầy Thánh Thiên đều là một. Điều này cũng được giải thích nhiều lần trong giáo pháp của ngài Di-lặc và các bản luận của tôn giả

¹BA719 *Satya-dvayāvatāra*, D3902: A 7b4-5.
552

Vô Trước, và nó được giải thích rõ ràng trong *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huấn Giáo Luận* của học giả Bảo Sinh Tịnh, người xem hệ thống của Vô Trước là chính xác. [798] Vì vậy, thật hiển nhiên rằng các bản luận và giáo huấn bắt nguồn từ Long Thọ và Vô Trước đều tương hợp về cách thức để duy trì trí huệ.

(d') Các biện pháp để đạt được trí huệ thông qua thiền.

Khi người thiền định sử dụng trí huệ phân biệt để phân tích theo cách này, thì người có một tiếp cận về tuệ giác cho đến khi người phát triển nhu hoạt như ta đã giải thích ở trên; một khi người phát triển nhu hoạt, thì nó là tuệ giác chân thật. Bản chất của nhu hoạt và cách thức để sinh khởi nó như ta đã giải thích về chúng bên trên.¹ Nhu hoạt cũng đến từ một định lực đạt được từ trước và liên tục, do đó, tuệ giác không chỉ đơn giản là một vấn đề của việc có nhu hoạt. Nó là gì? Tuệ giác là khi sức mạnh của thiền quán tự nó có thể đem lại nhu hoạt. Về vấn đề này, trí huệ quan sát sự phân hóa và trí huệ quan sát bản chất thực là như nhau. Vì vậy, *Giải Thâm Mật Kinh* nói:²

Bạch Thế Tôn, khi các Bồ-tát, vốn đã không đạt đến nhu hoạt tinh thần và thể chất, chú ý một cách nội tại lên một đối tượng của sự tập trung vốn là một hình ảnh dựa trên cách họ đã hiểu biết về những hiện tượng thường tục đó trong sự quán chiếu thậm thâm, thì sự chú ý đó là gọi là gì?

Này Di-lặc, nó không phải là trí huệ, người có thể nói rằng họ có một niềm xác tín đó là một tiếp cận của trí huệ.

Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huấn Giáo Luận của Bảo Sinh Tịnh cũng nói:³

¹BA720 LRCM: 537-543.

²BA721 Sn, Lamotte 1935:90; P774:13.5.4-5; cf. LRCM: 537.

³BA722 *Prajñāpāramitopadeśa*, P5579: 248.3.1-3.

Như vậy, việc đạt được trí huệ nằm trong việc đạt được nhu hoạt thể chất và tinh thần. Khi người có một sự quan tâm mạnh mẽ lên các đối tượng của sự tập trung bên trong, vốn là một hình ảnh dựa trên cùng đối tượng này như là người đã quán chiếu nó, thì người sẽ thực hiện sự phân biệt phân tích. Cho đến khi người phát triển nhu hoạt thể chất và tinh thần, sự chú ý này là một tiếp cận của trí huệ; khi nhu hoạt phát triển, sự chú ý này là trí huệ. [799]

Điều này có nghĩa rằng trong thiền về sự phân hóa của các pháp thường tục, thì định lực, trí huệ, và cách chúng hợp nhất được so sánh với những gì được thực hiện trong thiền lên bản chất thật sự {chân tánh}. Khi chính sự phân tích có thể mang lại nhu hoạt, thì nó cũng có thể mang lại tập trung nhất tâm. Vì vậy, lợi thế của việc đã đạt được định lực là thiền quán về sự phân hóa có thể tự nó đem lại sự tập trung nhất tâm này. Vì vậy, đối với những người đã xác lập định lực mạnh mẽ, thì thậm chí thiền quán {cũng} giúp cho định lực. Vì vậy, đừng suy nghĩ rằng: "Nếu tôi thực hiện thiền phân tích về sự phân biệt, thì sự an trụ của tôi sẽ giảm bớt".

Việc thiền của người sẽ cấu thành một tuệ giác vốn kết hợp thiền định và thiền quán về bản chất thực sự chỉ khi người đáp ứng được tiêu chuẩn của việc đã tìm thấy một sự hiểu biết chính xác, chân thực về quan điểm triết học của một trong hai vô ngã và sau khi đã tập trung và thiền lên điều này. Đây là những gì phân biệt trí huệ thực sự; nó không thể được phân biệt bởi bất kỳ phương tiện nào khác.

Những loại sự việc nào *không* nhận ra được nó {trí huệ thực sự}? Thiền về đối tượng bất kỳ nào đều có thể ngăn chặn cảm nhận thô về sự trình hiện nhị nguyên giữa đối tượng và chủ thể, để lại tâm của người như một bầu trời không bọt nhơ; tâm thức người có thể được phú cho các phẩm chất về tri kiến, sự rõ ràng và thấu suốt. Giống như một ngọn lửa không bị ảnh hưởng bởi gió, tâm có thể vẫn giữ ổn định trong một thời gian dài; các đối tượng bên ngoài và bên trong có thể xuất hiện trong tâm người như các cầu vồng hay những làn khói mong manh, và có thể tiếp tục xuất hiện

theo cách đó trong một thời gian dài. Khi người tập trung chú ý lên đối tượng bất kỳ nào vốn xuất hiện trước ý thức, thì đối tượng đó không thể đứng vững ngay cả với những chú tâm nhỏ nhất, và sau đó định lực của người được phục hồi. Lúc đầu, các đối tượng thô bên ngoài như sắc tướng và âm thanh có xuất hiện, nhưng khi người nuôi dưỡng sự quen thuộc với trạng thái thiền này, thì cuối cùng có vẻ như các hiểu biết và kinh nghiệm về loại mà người có từ trước đã bị loại trừ; khi người tập trung tâm mình lên chúng, thì chúng biến mất mà không mang lại một chú ý nhỏ nhất nào. [800] Những kinh nghiệm như thế xảy ra, nhưng không thể được xem là các trường hợp của việc tìm thấy *quan điểm* vốn hiểu biết thực tại vượt ra ngoài hai cực đoan; mà các trình hiện mơ hồ không phân biệt rõ ràng này cũng không thể được xem là "tựa như ảo ảnh" trong ý nghĩa Trung Quán. Điều này là bởi vì nhiều điều như vậy xuất hiện khi người duy trì sự bình ổn trong một thời gian dài, ngay cả khi tâm trí của người không được hướng đến *quan điểm*. Như ta đã giải thích trước đây¹, ý nghĩa về "tựa như ảo ảnh" đòi hỏi rằng một trình hiện được dựa vào hai yếu tố: (1) sự chắc chắn của một thức lập luận vốn đã kết luận rằng các pháp thiếu nền tảng, và (2) sự xác lập không thể phủ nhận của nhận thức hiệu quả thường tục về các trình hiện.

Các pháp chẳng hạn như các sắc tướng có thể trình hiện trong tâm trí của người theo một khía cạnh mỏng và trong suốt, tựa như một cầu vồng; điều này chỉ đơn giản là sự kết hợp của sự vắng mặt của đối tượng khả xúc² nào đó và một sự trình hiện mơ hồ vốn xảy ra bất chấp sự vắng mặt của bất cứ điều gì cảm giác được. Như vậy, vì loại xác định này không có ngay cả một chắc chắn nhỏ nhất về sự vắng mặt của sự tồn tại tự tính, nên thật không đúng khi xem xét việc này là một trình hiện tựa ảo ảnh, bởi vì làm như vậy tức là gọi "sự tồn tại tự tính" khả xúc, xem hai đối tượng

¹BA723 LRCM: 741-750.

²Đối tượng khả xúc tức là các vật có thể cảm giác được. Có 6 loại gồm:

(1) trơn láng (tib. འཇམ་པ་), (2) Tho ráp (tib. ལུབ་), (3) nặng nề (tib. ལྗིད་
བ), (4) lạnh (tib. བྱང་བ), (5) đói (tib. བཞེས་པ) và (6) khát (tib. རྩོམ་པ).

của sự phủ định – sự hiện hữu tự tính và khả xúc, như thể chúng là như một. Nói cách khác, nếu người đã cho rằng ý nghĩa Trung Quán về ảo tưởng và sai lạc là một điều gì đó thuộc loại này, thì khi một cầu vồng và làn khói mỏng được lấy như là các nền móng, ý tưởng rằng chúng tồn tại một cách tự tính sẽ không bao giờ xảy ra, bởi vì theo phương pháp tiếp cận của người, chính tính chắc chắn của các nền móng này sẽ là một sự xác thực mà chúng xuất hiện nhưng thiếu sự hiện hữu tự tính. Ngoài ra, khi sự khả xúc tự nó được dùng như là một nền móng, thì cách tiếp cận này sẽ không dẫn đến sự chắc chắn rằng việc khả xúc thiếu vắng tồn tại tự tính, bởi vì theo phương pháp tiếp cận của người, sự chắc chắn của nền móng là một quan niệm về tồn tại tự tính. Vì vậy, khi sắc tướng và v.v... trình hiện theo cách đó, điều này không phải là những gì có nghĩa như sự trình hiện tựa một ảo ảnh, bởi vì không có ngay cả một sự phủ định nhỏ nhất nào về đối tượng của hiểu biết sai lầm vốn nghĩ rằng sự trình hiện mỏng và trong suốt này là cơ chế của trạng thái, hay tình trạng bản thể của các đối tượng đó. Như ta đã giải thích, sự trình hiện tựa ảo ảnh đề cập đến những gì trình hiện trước một người nào đó trước đây đã tìm thấy, và những người đã không quên, quan điểm xác thực.¹ [801]

Giai trình của truyền thống đạo pháp bắt nguồn từ Geshe Gonbawa (dGebshes dGonpaba)² mô tả làm thế nào để tạo ra sự

¹BA724 LRCM: 442-450. Về một giải thích của "tựa ảo ảnh" các trình hiện liên hệ với Mật điển Thời Luân mà Tsongkhapa đang hướng tới ở đây. Xem Stearns 2000

²BA725 Gon-ba-wa là dGon-pa-ba-dbang-phyug-rgyal-mtshan (Gön-ba-wa Wang-chuk-gyei-tsen) (1016-1082). bKa'-gdams-pa (Kadampa) được truyền xuống từ Atisa cho dGe-bshes Bromston-pa-rgyal-ba'i-'byung-gnas (Geshe Drom-dön-ba). Đệ tử của 'Brom-ston-pa sau đó truyền xuống trong 3 dòng, "tăng văn" (གཞུང་པ་བ), "Giáo huấn" (མན་ངག་བ), và "Giai Trình của Đạo Pháp" (ལམ་རིམ་བ), vốn được truyền khẩu cho Po-to-ba (Bo-do-wa) (1027/31-1105), sPyan-snga-tshul-khrims-'bar (Jen-nga-tsul-trim-bar) (1038-1103), và Geshe dGon-pa-ba một cách tương ứng. Những người theo chân dòng Giai Trình của Đạo Pháp đã dựa trên các bản luận gọi là "Giai Trình của Giáo pháp" (བསྟན་འཛིན་),

hiểu biết đó về tánh Không như sau: Trước tiên, người thiền định về nhân vô ngã. Sau đó người thiền định về ý nghĩa của pháp vô ngã, đem lại chánh niệm và tỉnh giác để duy trì. Trong một thời thiền dài, thất bại trong việc sử dụng chánh niệm sẽ làm cho người dao động giữa hôn trầm và trạo cử, và do đó sẽ có rất ít lợi lạc. Vì vậy, hãy tiến hành bốn thời trong mỗi sáng, chiều, hoàng hôn, và bình minh, người thiền trong mười sáu buổi mỗi ngày. Khi người nghĩ rằng đối tượng đang trở nên rõ ràng hay người đang có trải nghiệm nào đó, thì người nên dừng lại. Khi người thiền định theo cách này, và sau đó, giả sử rằng người đã {cảm thấy} đang thiền không lâu, hãy kiểm tra thời gian và xem ban đêm hay ngày đã bị ngăn lại, điều này có nghĩa rằng tâm đã liên kết với đối tượng của nó. Nếu người kiểm tra thời gian giả dụ rằng người đã hành thiền trong một thời gian rất lâu và thấy rằng không có bao nhiêu thời gian {thật sự} đã trôi qua, điều này có nghĩa là tâm trí của người chưa liên kết đến đối tượng của nó. Khi tâm trí được liên kết với đối tượng của nó, thì các phiền não giảm đi trong tâm trí của người, và người tự hỏi liệu người đã bao giờ sẽ cần phải ngủ lại nữa không.

Khi người đang thành công trong mỗi thời thiền của ngày và đêm, thì sự tập trung của người sẽ phát triển bốn đặc tính: (1) không rời rạc – khi người đang ở trong cân bằng, người sẽ không cảm thấy sự chuyển động của hít vào và thở ra, và hơi thở và suy nghĩ của người sẽ trở nên rất tinh tế; (2) độ sáng – nó sẽ giống như độ sáng của bầu trời thu vào giữa trưa; (3) sự thấu suốt – nó sẽ giống như sự rõ ràng mà người nhìn thấy khi người đổ nước vào một tách kim loại sạch và đặt nó dưới ánh mặt trời và (4) sự vi tế – việc theo dõi từ nội trong điều kiện vốn có ba đặc tính đầu, người thấy được những gì xảy ra dù với việc nhỏ bằng sự chia chẻ một phần của cọng tóc. Điều này tiếp cận sự tạo thành trí huệ phi định danh. So với trí huệ phi định danh thực sự, thì bản chất của nó {vẫn} là

vốn là các giải thích về Giai Trình của Đạo Pháp, một số trong các luận của Tsongkhapa dựa trên Đại Pháp của ngài. Xem chú thích BA743 dưới đây; xem thêm Tharchin and Engle 1990.

định danh; do đó nó được cho là bị sai lạc. Điều này giải thích những gì được ghi trong *Trung Biên Phân Biệt Luận* của Di-lặc,¹ "Sự tiếp cận là sai lạc". Theo những gì được nói trong *Trung Biên Phân Biệt Luận*, ngay cả thiền định cát tường nhất về tính Không bởi một phạm phu chỉ là một tiếp cận và phải được xem xét là sai lạc. [802]

Khi người thiền về ý nghĩa của quan điểm chính xác như được giải thích ở trên, sau đó mặc dù các đặc điểm khác đã không phát sinh, nhưng điều này là thiền định về ý nghĩa của vô ngã. Nếu người không thiền định về ý nghĩa của *quan điểm*, được xác định chính xác, thì ngay cả nếu bốn đặc điểm phát sinh, nó không thể được coi là thiền định về liễu nghĩa. Vì vậy, việc một điều gì đó có phải là thiền về ý nghĩa của bản chất thật sự hay không được xác định như ta đã giải thích ở trên. Cách mà các thứ trình hiện như là các ảo ảnh sau khi thiền định lên bản chất thật sự đó nên được hiểu theo những gì ta giải thích bên trên.²

(iii) Làm thế nào để hợp nhất định lực và trí huệ

Như ta đã giải thích trong các phần trên về các tiêu chuẩn để thành tựu được sự định lực và trí huệ,³ nếu người không đạt được chúng, thì sẽ không có bất cứ điều gì để hợp nhất. Do đó, để hợp nhất chúng, người dứt khoát phải đạt được cả hai. Ngoài ra, từ thời gian mà người lần đầu tiên đạt được trí huệ, người sẽ có sự hợp nhất đó. Vì vậy, được bảo rằng cách để đạt được sự hợp nhất đó là việc thực hiện thiền quán dựa trên cơ sở định lực trước đó, theo tuần tự phát triển bốn sự chú tâm – như là tập trung căng chặt – ở đây tại thời điểm trí huệ. Vì vậy, khi người đã phát triển sự tập trung thứ tư [tự động tập trung] như đã giải thích ở trên,⁴ điều này

¹BA726 Madhyānta-vibhāga: 4.12a, D4021: Phi 43a4.

²BA727 LRCM: 741-750.

³BA728 Điều này đề cập đến thời ngay liền trước đó được xem là đã thành tựu trí huệ và đến thời được xem là nuôi dưỡng thành công định lực LRCM: 536ff.

⁴BA729 LRCM: 535-537.

cầu thành sự hợp nhất. Ngoài ra, ở phần cuối của thiền quán, người thực hành và duy trì thiền định, nó là sự hợp nhất khi sự định lực do đó đạt được trở nên thiền bình ổn của loại này. Vì vậy, *Thanh Văn Địa* của Vô Trước nói: ¹

Làm thế nào để người kết hợp và cân bằng giữa định và tuệ?
Và tại sao nó được gọi là một đạo pháp của sự hợp nhất?
Người ta nói rằng nó đạt được thông qua chín trạng thái tinh thần. Dựa trên việc đã đạt được trạng thái thứ chín – cân bằng – và đã hoàn toàn đạt được định lực, người áp dụng cho mình để đi đến trí huệ siêu việt – sự phân biệt các pháp. Vào thời điểm đó, người nhập vào đạo pháp về các pháp khác biệt một cách tự nhiên và bất dụng công. [803] Bởi vì con đường của định lực không bị dính mắc bởi phẩn đấu, nên trí huệ là thuần tịnh, thanh khiết, đi kèm sau định lực, và hoàn toàn tràn ngập hỷ lạc. Do đó, định lực và trí huệ của người kết hợp và cân bằng; điều này được gọi là đạo pháp về sự hợp nhất của định và tuệ.

Liên Hoa Giới trong phần thứ ba của *Giai Trình Thiền*:²

Thông qua việc được phân lập khỏi hôn trầm và trạo cử, tâm trí của người trở nên cân bằng và vận hành một cách tự nhiên. Khi điều này làm cho tâm người cực kỳ rõ ràng về thực tại, người đạt được cân bằng qua việc hành xả nỗ lực của mình. Hãy hiểu rằng sau đó người đã đạt được đạo pháp về sự kết hợp của định và tuệ.

Tại sao điều này được gọi là "sự hợp nhất"? Trước khi đạt được nó, thiền quán về sự phân biệt có thể không phải bởi tự chính nó mang lại sự bình ổn về sự không rời rạc. Vì vậy, người phải thực hiện việc nuôi dưỡng thiền quán và thiền định một cách riêng biệt.

¹BA730. Sbh P5537:107.5.2-6.

²BA731 Bk3, Tucci 1971:9; D3917: Kí 59bl-2.

Khi đạt được cả hai, chính hoạt động của thiền quán về sự phân biệt có thể tự mang lại định lực. Vì vậy, nó được gọi là sự hợp nhất. Ngoài ra, sự phân tích tại điểm này là trí huệ. Sự bình ổn ở cuối của phân tích là một định lực đặc biệt quan sát tính Không. *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Huấn Giáo Luận* của Bảo Sinh Tịnh:¹

Sau đó, tâm quan sát hình ảnh rời rạc đó. Khi tâm đó kinh nghiệm cả định và tuệ trong một dòng liên tục lần không bị gián đoạn của sự chú tâm, thì điều này được gọi là con đường về sự hợp nhất (ཟུང་འབྲེལ) của định lực và trí huệ. Định và tuệ là một cặp (ཟུང་); kết nối (འབྲེལ་བ) có nghĩa là có nhau; chúng hoạt động liên kết với nhau. [804]

"Không bị gián đoạn" có nghĩa là sau khi người hoàn thành thiền phân tích tự nó, thì người không phải bình ổn tâm trí của người trong một trạng thái không rời rạc, mà thiền phân tích của người tự nó mang lại sự không rời rạc. "Hãy trải nghiệm cả hai" có nghĩa là người kinh nghiệm cả định vốn quan sát một hình ảnh không rời rạc và tuệ vốn quan sát một hình ảnh rời rạc. Chúng không phải là đồng thời, nhưng người trải nghiệm chúng trong vòng một quá trình liên tục, không gián đoạn của sự chú ý thiền của người.

Vấn: Phải chăng nó không mâu thuẫn với giải thích rằng, sau khi đạt được định lực trước đó, Ngài sử dụng thiền quán về phân biệt để xác lập sự bình ổn?

Đáp: Nếu, trước khi đạt được định, người liên tục luân phiên thời thiền giữa phân tích và sự bình ổn hậu-phân tích, thì sẽ không thể đạt được định lực. Việc tiến hành thiền như vậy sau khi đạt đến định lực cho thấy rằng người thành tựu được một định lực nâng cao. Vì vậy, không có mâu thuẫn.

¹BA732 *Prajñāpāramitopadeśa*, P5579:246.3.5-6.
560

Hơn nữa, có một trường hợp đặc biệt để xem xét: thiền phân tích ngay lập tức trước khi đạt được trí huệ có thể đem lại tập trung nhất tâm. Ta đã giải thích ở trên rằng không thể xác lập định lực, nếu trước khi đạt được trí huệ, người liên tục luân phiên giữa phân tích và sự bình ổn hậu phân tích, và ta đã giải thích rằng sau khi người đạt đến định lực, thì thiền quán không thể đem lại sự không rời rạc. Ta đã đưa ra những giải thích này về tình hình trước khi đạt được trí huệ, bỏ qua một bên trường hợp đặc biệt của phân tích vào sự khởi đầu của trí huệ. Tóm lại, trước khi thành tựu định lực, thì không thể đạt đến định bằng cách thực hiện thiền bình ổn trong sự luân phiên, qua việc định tâm người tại kết luận của sự phân tích. Một khi định được xác lập, nhưng trước khi thành tựu trí huệ, thì thiền quán tự nó không thể đem lại một sự bình ổn vững chắc nhất tâm. Vì vậy, việc đạt được sự bình ổn vững chắc thông qua phân tích – phân tích mở rộng bởi trí huệ phân biệt – xảy ra khi thành tựu trí huệ; do đó sự hợp nhất của tuệ và định cũng được thừa nhận tại thời điểm đó. [805]

Vì vậy, đừng nhầm lẫn *sự hợp nhất* định lực và trí huệ với *một hỗn hợp* trong đó trí tuệ có thể phân biệt một cách phân tích ý nghĩa của vô ngã từ nội trong một trạng thái không rời rạc không thay đổi một cách nền tảng của sự bình ổn vững chắc, giống như một con cá nhỏ di chuyển bên dưới mặt nước lặng yên mà không phá hư mặt nước đó.

Hãy biết làm thế nào để hợp nhất định và tuệ theo những gì trình hiện trong các văn bản nguyên thủy. Đừng đặt sự tin cậy trong các lời giải thích có nguồn gốc từ bất cứ điều gì khác. Từ quan điểm của những kinh luận Ấn-độ này, dường như ta phải phân biệt nhiều tính năng về việc làm thế nào người duy trì định lực và trí huệ trong thiền. Nhưng ta thận trọng với việc bị đông dài, vì vậy ta sẽ không viết thêm.

Chương 27: Lược Yếu và Kết Luận



b' Làm thế nào để tu tập cụ thể trong Kim Cương thừa

Bây giờ ta sẽ đưa ra một tổng kết lược yếu về ý nghĩa chung của đạo pháp. Ngay từ đầu, gốc rễ của đạo pháp xuất phát từ sự phụ thuộc của người vào một vị thầy, vì vậy hãy xem xét điều này một cách nghiêm túc. Sau đó, một khi người đã phát triển một mong muốn không giả tạo để tận dụng lợi thế của phước lạc của người, thì mong muốn này sẽ thúc đẩy người thực hành liên tục. Vì vậy, để phát triển điều này, hãy thiên lên các chủ đề kết nối với an lạc và thuận duyên. Trừ khi người sau đó dừng lại nhiều quan điểm khác nhau vốn tìm kiếm các mục tiêu của cuộc đời này, người sẽ không siêng năng truy tầm các mục tiêu của cuộc sống trong tương lai. Vì vậy, hãy hành thiền về cách thức thân thể mà người có là vô thường trong ý nghĩa rằng nó sẽ không kéo dài lâu, và sau khi chết người sẽ đi lang thang trong những cõi đau khổ như thế nào. Vào thời điểm đó, bằng cách tạo ra một nhận biết chân chính vốn là chánh niệm về những sự sợ hãi các cõi đau khổ, hãy xây dựng sự chắc chắn từ sâu thẳm trái tim của người về những phẩm chất của Tam Quy Y. Hãy thường hằng trong giới nguyện chung của việc quy y và rèn luyện trong các giới luật của nó. Sau đó, từ một loạt các quan điểm hãy phát triển tín tâm, trong ý nghĩa của niềm tin, về nghiệp và các nghiệp quả – điều này là nền tảng tuyệt vời của tất cả các phẩm chất tích cực. Hãy làm cho đức tin này vững bền. Hãy phấn đấu để nuôi dưỡng mười thiện hạnh và tránh xa mười bất thiện hạnh, và luôn ở trong con đường của bốn năng lực.¹

¹BA733 Các thiện tập được cung cấp cho đến nay được đề cập trong LRCM: 32-205 (*Great Treatise* 2000: 68-263). Bốn năng lực được giải thích ở LRCM: 196-199 (*Great Treatise* 2000: 251-59).

Khi người đã tu tập tốt đẹp như vậy, trong những giáo lý liên quan với một người có khả năng nhỏ và đã làm cho sự tu tập này vững vàng, người nên thường quán chiếu về các sai lạc tổng quan và cụ thể của Luân hồi, và nói chung chuyển tâm của người xa khỏi Luân hồi càng nhiều như người có thể càng tốt. Sau khi đã nhận diện bản chất của nghiệp và những phiền não – các nguyên nhân mà từ đó Luân hồi phát sinh – {người} tạo ra một mong muốn xác thực để loại bỏ chúng. Hãy phát triển rộng rãi sự chắc chắn về con đường giải thoát người khỏi Luân hồi, tức là, tam vô lậu học, và cụ thể là hãy nỗ lực vào bất kỳ các giới luật giải thoát cá nhân mà người đã thọ nhận. [806]

Khi người đã tu tập thuần thực như vậy, trong các giáo huấn liên quan với một người năng lực trung bình và đã làm cho thực hành này vững chãi,¹ hãy xem xét sự thật rằng cũng giống như người tự mình đã rơi vào đại dương của Luân hồi, thì tất cả chúng sinh đều như vậy, trong đó có các bà mẹ của người. Hãy tu tập theo Bồ-đề tâm vốn được bắt nguồn từ tình yêu và lòng từ bi, và hãy phấn đấu để phát triển điều này thật nhiều theo khả năng của người. Nếu không có nó, thì các thực hành của sáu Ba-la-mật-đa và hai giai đoạn² cũng giống như các câu chuyện được xây dựng trên một ngôi nhà không có nền tảng. Khi người phát triển một ít trải nghiệm về Bồ-đề tâm này, hãy xác thực nó bằng nghi lễ. Qua việc nỗ lực trong tu tập này, hãy làm cho nguyện vọng được vững bền như người có thể làm được. Sau đó, hãy nghiên cứu các làn sóng vĩ đại của các hạnh Bồ-tát, hãy học tập các lần ranh giữa những gì cần loại bỏ và những gì nên tiếp nhận, và khởi lên một mong ước mạnh mẽ để tu dưỡng trong những hành vi Bồ-tát đó. Sau khi người đã phát triển những thái độ này, hãy thọ giới về Bồ-tát hành thông qua nghi thức của nó. Hãy rèn luyện sáu Ba-la-mật-đa vốn làm trưởng thành tâm thức của chính người và bốn cách thu thập các môn đệ vốn làm trưởng thành tâm của người

¹BA734 LRCM: 203-280 (*Great Treatise* 2000: 264-353)..

²BA735 Hai giai đoạn Mật thừa là Phát Khởi và Hoàn Tất, được đề mục ở LRCM: 808-809.

khác. Cụ thể, hãy dẫn thân mình trong việc tạo ra một nỗ lực tuyệt vời để tránh các phạm giới trọng. Hãy phấn đấu không để bị ô nhiễm bởi các tác nhân gây cấu nhiễm và các lỗi lầm nhỏ và trung bình, và ngay cả nếu người đang bị uế nhiễm, thì hãy làm việc để sửa chữa nó.¹ Sau đó, bởi vì người phải tu tập một cách đặc biệt trong hai Ba-la-mật-đa tối hậu {thiền định và trí huệ}, hãy trở nên thiện trí theo phương cách duy trì thiền định và sau đó đạt được định lực. Càng nhiều như người có thể, hãy phát triển quan điểm về hai vô ngã, một sự thanh tịnh thoát ngoài thường hằng và hủy diệt. Sau khi người đã tìm thấy quan điểm và bình ổn hóa tâm của người lên đó, hãy hiểu được cách thích hợp để duy trì quan điểm này trong thiền, và sau đó thực hiện như vậy. Bình ổn và trí huệ như vậy được gọi là định và tuệ, nhưng chúng không phải là một cái gì đó khác biệt với hai Ba-la-mật-đa cuối.² Vì vậy, sau khi người đã thọ Bồ-tát giới, thì chúng xảy đến trong bối cảnh của việc tu dưỡng các giới luật của nó.

Người đã đạt đến một điểm trọng yếu, trong khi thiền ở các mức thấp hơn, khi người càng muốn tăng cường để đạt được những mức độ cao hơn, và khi nghiên cứu các mức cao hơn, người lại mong muốn thực hành các mức thấp hơn để trở nên mạnh mẽ hơn và mạnh mẽ hơn nữa. [807] Một số người nói rằng việc dùng hết năng lực của người chỉ để định tâm người và hiểu *quan điểm*, bỏ qua tất cả các chủ đề trước đó, nhưng điều này làm cho việc nắm được những điểm quan trọng rất khó khăn. Vì vậy, người phải phát triển sự chắc chắn về toàn bộ giáo lý của đạo pháp. Khi người thiền về các chủ đề này, hãy rèn luyện sự hiểu biết của mình và sau đó quay trở lại để cân bằng tâm mình. Vì vậy, nếu dường như lòng tin của người vào sự phụ hướng dẫn người trên con đường đang giảm dần, thì vì điều này sẽ cắt đứt gốc rễ của tất cả mọi thiện duyên đã đến với nhau, nên hãy làm việc trên các phương tiện dựa vào sự phụ. Tương tự vậy, nếu niềm vui của người trong

¹BA736 Điều này là một giải thích tổng quát về Đại thừa (LRCM: 182-468).

²BA737 LRCM: 468-805.

tu tập của người mất đi sức mạnh, thì hãy thiên về các chủ đề liên kết giữa sự an lạc và thuận duyên làm sự tập trung chính của người; nếu tham chấp của người với cuộc sống này tăng cường, hãy tiến hành thiên lấy sự vô thường và các sai lạc của các cõi đau khổ làm sự tập trung chính của mình. Nếu người dường như lười biếng về các luật lệ người đã chấp nhận, hãy xem xét rằng sự chắc chắn của người về nhân và quả của nghiệp là ít ỏi và hãy thiên về nghiệp và nghiệp quả làm sự tập trung chính của người. Nếu cảm giác tỉnh ngộ của người về tất cả Luân hồi giảm thiểu, thì mong muốn truy tầm giải thoát của người sẽ chỉ thành lời nói suông. Vì vậy, hãy quán chiếu những sai lạc của Luân hồi. Nếu ý định của người để mang lại lợi ích cho chúng sinh trong bất kỳ điều gì người làm không được mạnh mẽ, thì người sẽ cắt đứt gốc rễ của Đại Thừa. Vì vậy, hãy thường xuyên tra dồi Bồ-đề tâm nguyện cùng với các nguyên nhân của nó. Một khi người đã thọ những thệ nguyện của một đứa con của đáng Chiến Thắng và đang tu tập các thực hành, thì nếu các trói buộc của quan niệm thật chất hóa về các biểu tượng có vẻ mạnh mẽ, hãy sử dụng thức lập luận để phá hủy tất cả các đối tượng vốn được nắm bắt bởi tâm vốn nhận thức các biểu tượng, và hãy rèn luyện tâm người về tính Không tựa như không gian và tính Không tựa như ảo ảnh. Nếu tâm trí của người bị làm nô lệ cho việc mất tập trung và không còn lưu lại trên một đối tượng thiện đức, thì chủ yếu là người nên duy trì bình ổn nhất tâm, như là các bậc thầy tiên phong đã dạy. Từ những minh họa này, người nên hiểu các trường hợp mà ta đã không giải thích đến. Tóm lại, không phải là một phần mà người còn có khả năng sử dụng toàn bộ các công hạnh.

Trong số các giai đoạn về lộ trình của một người có khả năng cao, ta đã giải thích làm thế nào cho một người rèn luyện trong Bồ-tát đạo tu tập trí huệ, vốn là tuệ giác. [808]

b' Làm thế nào để rèn luyện cụ thể trong Kim Cang thừa¹

¹BA738 Đề mục b' Làm thế nào để rèn luyện cụ thể trong các Mật thừa là tựa đề thứ nhì của phân mục trong phần LRCM mang tên 3. Các cấp bậc lộ trình của sự luyện tập tâm thức dành cho những cá nhân

Sau khi người đã tu tập theo cách này trong những con đường chung cho cả hai kinh điển và mật điển, người chắc chắn phải nhập môn một cách không nghi ngờ lộ trình mật điển vì nó rất tôn quý hơn bất kỳ tu tập nào khác và nó nhanh chóng mang lại sự hoàn tất của hai bờ tư lương. Nếu người bước vào nó, thì như *Bồ-đề Đạo Đăng Luận* của Atiśa nói, người đầu tiên phải làm hài lòng các đạo sư, thậm chí đến một mức độ lớn hơn so với giải thích trước đó, với các hành vi như tôn trọng và phụng sự và với tu tập tương hợp theo lời lẽ của các đạo sư.¹ Và người phải làm điều này với một đạo sư vốn đáp ứng ít nhất là các phẩm chất tối thiểu của một vị thầy như đã giải thích.²

Sau đó, ngay từ đầu, tâm của người nên được trưởng thành thông qua việc điềm đạo chín muồi như được giải thích trong một nguồn {nghi quỹ} Mật điển. Sau đó, người nên lắng nghe những cam kết và thệ nguyện được thọ, hiểu chúng, và duy trì chúng. Nếu người đang mắc phải các phạm giới gốc, người có thể thực hiện các cam kết này một lần nữa. Tuy nhiên, điều này làm trì hoãn lớn đến sự phát triển những phẩm chất diệu hảo của con đường trong tâm thức người. Hãy thực hiện một nỗ lực mãnh liệt không bị ô nhiễm bởi những phạm giới gốc ấy. Hãy phấn đấu không để bị ô nhiễm bởi các vi phạm thô, nhưng trong trường hợp người bị nhiễm, thì hãy sử dụng các phương tiện để khôi phục lại lời nguyện của người. Vì đây là những cơ sở của việc thực hành đạo pháp, mà không có chúng, người sẽ trở nên như một ngôi nhà hư nát mà nền tảng của nó đã sụp đổ. *Văn-thù-sư-lợi Căn Bản Mật Điển (Mañjuśrī-mūla-tantra)* cho biết,³ "Đạo sư của Bạc Hiền Thánh

có đại thiện căn (LRCM 283). Hai phân mục iii) Giải thích tiến trình học giới luật bao gồm a' Cách tu tập theo Đại thừa nói chung và b' Làm thế nào để rèn luyện cụ thể trong các Mật thừa.

¹BA739 P5343: 21.4.7-21.5..1.

²BA740 LRCM: 39 (*Great Treatise* 2000:75).

³BA741 *Mañjuśrī-mūla-tantra* được dẫn trong *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, Vaidya 1964:86ab; D543: Na 157a4. Cf. LRCM: 274 (*Great Treatise* 2000:34) and note 582).

không nói rằng bị lỗi trong giới luật thành tựu được con đường Mật thừa", có nghĩa rằng những người có giới luật bị lỗi làm thì không có thành tựu lớn, trung bình, hoặc thấp. Và có nói trong các bản Mật Điển Du-già Tối Thượng là những người không duy trì giới luật của họ, những người có khởi đầu kém hơn, và những người không am hiểu thực tại thì không đạt được bất cứ điều gì bất kể sự thực hành của họ. Do đó, một người nói về thực hành đạo pháp mà không cần duy trì những thệ nguyện và giới luật thì đã hoàn toàn đi lạc khỏi con đường Mật thừa. [809]

Để nuôi dưỡng đạo pháp Mật chú thừa, một người nào đó giữ các lời nguyện và giới luật ngay từ đầu nên thiên về giai trình phát khởi, thừa của các thánh thể hoàn tất như được giải thích từ một Mật điển nguồn. Đối tượng duy nhất để loại bỏ trên lộ trình Kim Cương thừa là quan niệm về sự thường tục vốn liên quan đến các uẩn, các cấu thành, và các nguồn cảm giác¹ như là thông thường. Chính giai đoạn của sự phát khởi tự nó loại bỏ quan niệm này và chuyển hóa các nơi cư trú, các thân thể, và các nguồn tài nguyên để chúng trình hiện như là đặc biệt. Các đấng Chiên Thắng và con cái của các ngài tiếp tục ban phước cho người vốn xóa đi quan niệm về sự thường tục theo cách này; người đó dễ dàng mang các bờ tư lương vô hạn của công đức đến sự hoàn tất, do đó trở thành một con tàu phù hợp cho giai đoạn hoàn thành.

Sau đó người này nên thiên về những gì xuất hiện trong các Mật điển nguồn trong giai đoạn hoàn thành. Cả các mật điển lẫn các học giả đều không giải thích ý nghĩa chủ định của họ cho rằng người nên loại bỏ giai đoạn đầu tiên và chỉ đơn thuần phân loại nó trong giai đoạn sau, tu tập chỉ trong các phần cá nhân của con đường. Vì vậy, người phải ghi nhớ những điểm quan trọng về hai

¹Ở đây các uẩn bao gồm 5 uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức); các cấu thành còn được gọi là các giới có tất cả 18 giới (sáu căn, sáu trần và sáu thức), và các nguồn cảm xúc là tất cả các pháp. Ở đây cho thấy Mật thừa xem tất cả các hiện tượng thường tục xung quanh trở thành như là các phương tiện giúp chuyển hóa tâm.

giai đoạn của ngữ liệu đầy đủ trên con đường của Mật điển du-
già tối thượng.

Chỉ xem xét các nội dung, ta đã mô tả chỉ một phần nhỏ của những
gì liên quan đến việc bước vào con đường Mật chú thừa. Vì vậy,
hãy hiểu điều này cụ thể bằng cách sử dụng các tác phẩm về giai
trình của đạo pháp Mật chú thừa. Nếu người tu tập theo cách này,
thì người sẽ tu tập trong toàn bộ các ngữ liệu đầy đủ về lộ trình,
trong đó bao gồm tất cả các điểm quan trọng của Kinh điển và
Mật chú điển. Kết quả là, sự thành tựu của người về an lạc trong
cuộc đời này sẽ có giá trị, và người sẽ có thể mở rộng giáo pháp
tôn quý của đấng Chiến Thắng trong tâm thức của chính người và
của những người khác. [810]

Cúng Đường

Để biết chính xác tất cả các hệ thống kinh điển với một nhãn quan duy nhất nhìn thấy kinh điển vô biên của Đấng Điều Ngự Là lộ trình khiến hoan hỷ người thiện tri, tôi dựa vào người thầy tâm linh được rèn luyện thiện xảo theo cách đó, Và như là nơi quy y của mình, tôi nhận Bản Sơ Phật¹ Văn-thù-sur-loại, thông qua người tôi chứng tri thực tại. Nguyện xin thầy người vĩ đại nhất trong giới học giả, luôn hộ trì tôi.

Trong giai trình của đạo giác ngộ đã được cẩn thận truyền ban Qua các thế hệ từ Long Thọ và Vô Trước, những bảo trang vương của các thiện trí trong cõi Diêm-phù-đề, biểu trưng rực rỡ giữa chúng hữu tình.

Vì các ngài đang hoàn mãn các mong ước của cả nhân sinh. Các giáo huấn này chính là viên ngọc ban ước nguyện; Vì các ngài gồm thấu mọi mạch sông nước của ngàn hệ thống kinh luận, Các ngài là đại dương của tài hùng biện quang vinh.

Chính là đại thiện tri Dipamkara [Atisa]
Người hiển lộ trên vùng sơn tuyết,
Khiến cả vùng, mở tròn mắt thấy đạo pháp của đấng Chánh Biến Tri²
Không khép lại trong suốt thời gian dài.

¹Tên Phạn ngữ là Ādi-buddha, trong Kim Cương thừa nghĩa là "Bản sơ Phật" chỉ vị Phật tự phát sinh, tự phát nguồn thị hiện trước khi vạn vật khác tồn tại. Phổ Hiền và Kim Cương Tri là các vị bản sơ Phật được biết đến nhiều nhất. Bản sơ Phật là sự biểu thị cho sự phụ thuộc tương hỗ của các pháp và cũng là sự đại diện cho sự bất nhị nguyên giữa tâm thức cá nhân và pháp giới vũ trụ vốn cũng liên hệ tương hỗ. *Adibuddha*. Wikipedia.org. 6/26/1012. Truy cập 26/06/2012.
<<http://en.wikipedia.org/wiki/Adi-Buddha>>

²Chánh Biến Tri là một danh hiệu của đức Phật.

Rồi sau đó, khi đã không còn thêm học giả
Có chánh tri về mọi tinh hoa của giáo pháp,
Đạo diệu dụng này bị suy giảm rõ dài lâu. [811]
Khi thấy hiện trạng đó, vì để hoằng hóa giáo pháp này,
Tôi xếp đặt mọi ngôn từ Thế Tôn đã dạy
Từ tất cả vô vàn phương tiện khác nhau của ngài
Vào giai trình của đạo pháp cho từng kẻ thiện duyên
Được cưỡi trên cỗ xe tôi thượng.

Qua quá trình phân tích đúng, dụng kế kinh và luận lý,
Từ các giáo pháp đó, một phương tiện thực hành được truy ra
Không quá rộng xa, nhưng giữ tròn cả tinh anh yếu diệu,
Cho đến cả người thiếu trí cũng dễ dàng hiểu được.

Cửa ngõ của con Phật thật khó diệu phân¹.
Là kẻ đại giữa những ai đại nhất.
Thế nên khi bất cứ những gì sai lỗi,
Tôi thú nhận trước khi ai thấy chúng như là.

Bằng tích lũy kiên trì thông qua nỗ lực
Hai bờ tư lương như bầu trời lớn rộng
Nguyện tôi thành thống lĩnh của những ai thắng trận,
Hướng dẫn cho cả chúng sinh đang bị vô minh che mù.

Cho đến lúc tôi đạt thành điều đó dấu trong vô số kiếp
Nguyện xin ngài Diệu Âm chăm nom tôi với lòng từ ái
Sau khi tìm thấy đạo tối cao, tôi hoàn thành giai trình của giáo
pháp

¹Xin nhắc lại khái niệm con Phật hay con của các đấng Thế Tôn chính là các Bồ-tát. Tuy nhiên, nếu theo thuật ngữ Hán-việt mà chuyển thành *Phật tử* thì sẽ rất dễ gây ra hiểu lầm vì thuật ngữ "Phật tử" ngày nay không còn được hiểu như là các Bồ-tát (có thọ giới) mà chỉ là những người theo đạo Phật.

Bởi viên mãn đạo pháp này, tôi nguyện làm làm hoan hỷ các
đấng Chiến Thắng.

Qua thiện xảo được truyền từ hừng khởi do bởi lòng từ bi mạnh
mẽ

Nguyện cho tinh yếu của lộ trình mà tôi chính xác hiểu rành
Đánh tan đi tâm mờ tối của sanh linh đau khổ
Tôi sau đó nguyện xin giữ gìn Phật pháp
Tại các nơi chính pháp tối cao chưa thịnh hành
Hay ở những chốn đã trở thành kiệt suy.
Nguyện cho tôi thấp sáng kho tàng lợi duyên và hạnh phúc
Được dẫn truyền từ tâm thâm diệu đại bi.

Xin đương nguyện giai trình này của đạo giác
Được khéo tạo bởi hành vi diệu hoạt của đấng Chánh Biến Tri
và con trẻ

Đem sáng rõ cho kẻ có tâm mong tỏ tường giải thoát
Và bảo tồn trường cửu các thành tựu của đấng Thế Tôn
Cho những ai tạo duyên hỗ trợ sự thâm nhập của đạo diệu dụng
Và quét sạch trở duyên ngăn hại sự thâm nhập này
Bất kể họ là người hay không, nguyện cho họ trong mọi kiếp
sống không phải chia lìa
Với đạo trình thanh tịnh được tán dương bởi đấng Thế Tôn.

Khi tôi nỗ lực đứng để thành tựu tối thượng thừa
Của giáo pháp bằng thập thiện hành [812]
Nguyện cho tôi luôn bên cạnh những người đầy thiện lực
Và xin cho biển thiện duyên lan tỏa khắp muôn phương.

Tài Liệu Tham Khảo Chung

Các tài liệu đều được liệt kê theo thứ tự của bảng chữ cái; Kinh điển và Mật điển thuộc phần thứ nhất. Các bản luận được trình bày trong phần thứ hai. Các luận có xuất xứ từ Tây Tạng được liệt kê theo tên tác giả. Các công trình mới được liệt kê trong phần cuối theo tên tác giả. Các tham khảo này được giữ nguyên trong định dạng và ngôn ngữ (tức Anh ngữ)

A. Kinh Điển và Mật điển

- Avatamsaka* See *Buddhāvataṃsaka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra*
Aṣṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā: Āryāṣṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra, 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa. Skt. ed. Vaidya 1960d. English trans. Conze 1973. P734, vol. 21.
- Ārya-aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa. English trans. Conze 1990. P732, vol.20
- Ārya-akṣayamati-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa bio gros mi zad pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D175; P842, vol. 34. According to Lamotte (1949: 342), it is also called the *Catuḥ-pratisaraṇa-sūtra*.
- Ārya-adhyāśaya-saṃcodana-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa lhag pa'i bsam pa zhes bya ba heg pa chen po'i mdo. D69; P760.25, vol. 24.
- Ārya-ananta-mukha-nirhāra-dhāraṇī/ Āryānanta-mukha-sādhaka-nāma-dhāraṇī*, 'Phags pa sgo mtha' yas pas bsgrub pa zhes bya ba'i gzungs. D525; P539, vol. 11; P808, vol. 32.
- Ārya-avikalpa-praveśa-dhāraṇī*, 'Phags pa rnam par mi rtog par 'jug pa gzungs. P810, vol. 32.
- Ārya-nanda-garbhāvākṛānti-nirdeśa-[nāma-mahāyānā-sūtra]*, 'Phags pa tshe dang Idan pa dga' bo mngal du gnas pa bstan pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 13 of the *Ratna-kūṭa*. P760, vol. 23.

- Ārya-anavatapta-nāga-rāja-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa lu'i rgyal po ma dros pas zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. P823, vol. 33.
- Ārya-kāśyapa-parivarta-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa 'odsrunggile'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D87; P760.43, vol. 24.
- Ārya-gagana-gaṅḡa-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa nam mkha' mdzod kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D148; P815, vol. 33.
- Ārya-gayā-śiṛṣa-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa gaya mgo'i ri zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D109; P777, vol. 29.
- Ārya-gr̥ha-paty-ugra-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa khyim bdag drag shul can kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D63; P760.19, vol. 23.
- Ārya-candrottama-dārikā-vyākaraṇa-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa hu mo zla mchog lung bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D191; P858, vol. 34.
- Ārya-tathāgata-jñāna-mudrā-samādhi-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa de bzhin gshegs pa'i ye shes kyi phyag rgya'i ting nge 'dzin zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D131; P799, vol. 32.
- Ārya-tathāgata-acintya-guhya-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa de bzhin gshegs pa'i gsang ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D47; P760.3, vol. 22.
- Ārya-tri-skandha-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa phung po gsum pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. English trans. Beresford 1980. P950, vol. 37.
- Ārya-lankāvatāra-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa lang kar gshegs pa'i mdo. Skt. ed. Vaidya 1963. P775, vol. 29.
- Ārya-suvikkrānta-vikrami-paripṛcchā-prajñāpāramitā-nirdeśa*, 'Phags pa rab kyis rtsal gyis mam par gnon pas shus pa shes rab kyis pha rol tu phyin pa bstan pa. P736 vol. 21.
- Ārya-daśa-dharmaka-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa chos bcu pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D53; P760.9, vol. 22.
- Ārya-dharma-saṃgīti-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa chos yang dag par sdud pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D238; P904, vol. 36.

- Ārya-brahmā-viśesa-cinti-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa tshangs pa khyad par sems kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D160; P827, vol. 33.
- Ārya-bhadra-kalpika-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa bskal pa bzang po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D94; P762, vol. 27.
- Ārya-mañjuśrī-buddha-kṣetra-guṇa-vyūha-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa 'jam dpal gyi sangs rgyas kyi zhing gi yon tan dkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D59; P760.15, vol. 23.
- Ārya-mañjuśrī-vikrīḍita-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa 'jam dpal mam par ml pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D96; P764, vol. 27.
- Ārya-mahā-karuṇā-puṇḍarīka-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa snying rje chen po'i pad ma dkar po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. Dill; P779, vol. 29.
- Ārya-ratna-cōḍā-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra* / *Ratna-megha-sutra*, 'Phags pa gtsug na rin po ches zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D91; P760.47, vol. 24.
- Ārya-ratna-megha-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa dkon mchog sprin ces bya ba theg pa chen po'i mdo. D231; P897, vol. 35.
- Ārya-rājāvādaka-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa rgyal po la dgams pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D221; P887, vol. 35.
- Ārya-lankvatdra-mahadydna-siitra*, 'Phags pa langkar gshegs pa'i mdo. P775, vol. 29.
- Ārya-vimalakīrti-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa dri ma med par grags pas bstan pa ziies bya ba theg pa chen po'i mdo. D176; P843, vol. 34.
- Ārya-vīradatta-gr̥ha-pati-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa khyim bdag dpal byin gyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D72; P760.28, vol. 24.
- Ārya-sad-dharmanusmṛty-upasthāna*, 'Phags pa dam pa'i chos dran pa nye bargzhag pa. D287; P953, vol. 37.
- Ārya-saṃdhi-nirmocana-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa dgongs pa nges par 'grel pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D106; P774, vol. 29.
- Ārya-sarva-buddha-viṣayāvatāra-jñānālokālaṃkāra-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa sangsrgyas thorns cad kyi yul

la 'jug pa'i ye shes snang ba'i rgyan zhes bya ba theg pa
chen po'i mdo. F768, vol. 28.

Ārya-sarva-vaidalya-saṃgraha-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags
pa mam par 'thag pa thorns cad bsdus pa zhes bya ba theg
pa chen po'i mdo. D227; P893, vol. 35.

Ārya-sāgaramati-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa
bio gros rgya mtshos zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i
mdo. D152; P819, vol. 33.

Ārya-siṃha-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa seng
ges zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D81;
P760.37, vol. 24.

Upāli paripṛcchā-sūtra / *Ārya-vinaya-viniścaya-upāli-
paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa 'dul ba mam
par gtan la dbab pa nye bar 'khor gyis zhus pa zhes bya ba
theg pa chen po'i mdo. D68; P760.24, vol. 24.

Udāna-varga. *Ched du brjod pa'i tshoms*. Skt. ed. Bemhard 1965.
English trans. Rockhill 1982. P992, vol. 39.

Karmāvaraṇa-viśuddhi-sūtra / *Ārya-karmāvaraṇa-viśuddhi-
nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa las kyi sgrib pa mam par
dag pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D218; P884, vol.
35.

Karma-śataka[-sūtra], *Las brgya tham pa'i mdo*. PI007, vol. 39.

Kṣitigarbha-sūtra, *Daśa-cakra-kṣitigarbha-nāma-mahāyānā-
sūtra*, , 'Dus pa chen po las sa'i snying po'i 'khor lo bcu pa'i
mdo. P905, vol. 36.

Gaṇḍa-vyūha-sūtra, *sDong pos brgyan pa/sDong po bkod pa'i
mdo*. Section 45 of the *Buddhavatamsaka-nama-maha-
vaipulya-sutra*, *Sangs rgyas phal po che shes bya ba shin tu
rgyas pa chen po'i mdo*. D44; P761, vol. 26.

Garbhāvakraṅti-sūtra / *Ārya-nanda-garbhāvakraṅti-nirdeśa-
[nāma-mahāyānā-sūtra]*, , 'Phags pa dga bo mngal du 'jug
pa bstan pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 14
of the *Ratna-kūṭa*.

Gṛha-paty-ugra-paripṛcchā-sūtra / *Ārya-gṛha-paty-ugra-
paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa khyim bdag

- drag shut can gyis zhus pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo.* Section 19 of the *Ratna-kūṭa*. P760, vol. 23.
- Catur-dharma-nirdeśa-sūtra / Ārya-catur-dharma-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa chos bzhi bstan pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P915, vol. 36.
- Catuḥ-pratisaraṇa-sūtra*. See *Ārya-akṣayamati-nirdeśa*.
- Candra-pradīpa-sūtra*. See *Samādhi-rāja-sūtra*.
- Tathāgatopati-sambhava*, *De bzhin gsliegs pa skye 'byung bstan pa'i le'u*. Section 43 of the *Buddhavatamsaka-nama-mahcivaipulya-sutra*. D44; P761, vol. 26.
- Tri-samaya-vyūha / Tri-samaya-vyūha-rāja-nāma-sūtra/Tri-samaya-vyūha-rāja-tantra*, *Dam tshigsum bkod pa'i rgyal po shes bya ba'i rgyud*. P134, vol. 6.
- Tri-saṃvara-nirdeśa-parivarta-mahāyānā-sūtra*, *sDom pa gsum bstan pa'i le'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*. Section 1 of the *Ratna-kuta*. P760, vol. 22.
- Dama-mūrkha-sūtra*, *mDzang lun zhe bya ba'i mdo*. English trans. Fry 1981. P1008, vol. 40.
- Daśa-dharmaka-sūtra / Ārya-daśa-dharmaka-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa chos bcu pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 9 of the *Ratna-kūṭa*. P760, vol. 22.
- Daśa-bhūmika-sūtra*, *Sa bcu pa'i mdo*. Section 31 of the *buddhavatamsaka-nāma-mahāyānā -sūtra*. D44; P761, vol. 25.
- Duḥśīla-nigraha-sūtra / Buddha-piṭaka-duḥśīla-nigraha-nāma-mahāyānā-sūtra* *Sangs rgyas kyi sde snod tshul khriṃs 'chat ba tshar gcod pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo*. P886, vol. 35.
- Dharmasaṃgīti / Ārya-dharma-saṃgīti-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa chos yang dag par sdud pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P904, vol. 36.
- Dhāraṇīśvara-rāja-paripṛcchā / Ārya-tathāgata-mahā-karuṇā-nirdeśa-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa de bzhin gshegs pa'i snying rje chen po nges par bstan pa shes bya ba theg

- pa chen po'i mdo/gZungs kyi dbang phyug rgyal pos zhus pa.* P814, vol. 32.
- Nāga-rāja-bherī-gāthā, Klu'i rgyal po rnga sgra'i tshig su bead pa.* D325; P991, vol. 39.
- Nārāyaṇa-paripṛcchā-ārya-mahāmayā-vijaya-vāhinī-dhāraṇi, Sred med kyi bus zhus pa 'plwgs pa sgyu ma chen mo mam par rgyal ba thob par byed pa zhes bya ba'i gzungs.* D684. Công trình này không tìm thấy trong P.
- Niyatāniyata-gati-mudrāvātāra-sūtra / Ārya-niyatāniyata-gati-mudrāvātāra-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa nges pa dang mi nges par 'gro ba'i phyag rgya la 'jug pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo.* P868, vol. 34.
- Pañca-viṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra, 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu Inga pa.* P731, vol.18.
- Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra / Ārya-pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa da Itar gyi sangs rgyas mngon sum du gshugs pa'i ting nge 'dzin ces bya ba theg pa chen po'i mdo.* P801, vol. 32.
- Prāsānta-viniścaya-prātiharya-sūtra: Ārya-prāsānta-viniścaya-prātiharya-samādhi-nāma-mahāyāna-sūtra, Rab tu zhi ba rnam par nges pa'i cho 'phrul gyi ting nge 'dzin ces bya ba theg pa chen po'i mdo.* D 129; P797, vol. 32.
- Prātimokṣa-sūtra, So sor thar pa'i mdo.* P1031, vol. 42.
- Buddhāvataṃsaka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra, Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo.* D44; P761, vols. 25-26.
- Bodhisattva-piṭaka / Ārya-bodhisattva-piṭaka-nāma-mahāyānā-sūtra, 'Phags pa byang chub sems dpa'i sde snod ces bya ba theg pa chen po'i mdo.* Section 12 of the *Ratna-kūṭa*. P760, vol. 22.
- Bodhisattva-prātimokṣa-catuṣka-nirhāra-nāma-mahāyānā-sūtra, Byang chub sems dpa'i so so thar pa chos bzhi sgrttb pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo.* D248; P914, vol. 36.

- Brahma-jāla-sūtra*, *Tshangs pa'i dra ba'i mdo*. This is the first section of the *Digha Nikkya*. P1021, vol. 40.
- Brahmā-paripṛcchā-sūtra* / *Ārya-brahmā-viśesa-cinti-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, *Tshang pas zhus pa'i mdo*. P825, vol. 33.
- Bhagavati-prajñāpāramitā-hṛdaya*, *bCom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po*. P160, vol. 6.
- Bhikṣu-prareju-sūtra-nāma*, *dGe slong la rab tu gees pa'i mdo shes bya ba*. P968, vol. 39.
- Mahāvairocana Abhisambodhi Vikurvita Adhiṣṭhāna -vaipulya-sōtrenda-rāja-nāma-dharma-paryāya*, *rNam par snang mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs*. D494; P126, vol. 5.
- Mañjuśri-mūla-tantra* / *Ārya-mañjuśri-mūla-tantra*, *'Phags pa 'jam dpal gyi rtsa ba'i rgyud*. Skt. ed. in Vaidya 1964. P162, vol. 6.
- Mahāparinirvāṇa-sūtra* / *Ārya-mahāparinirvāṇa-sūtra*, *'Phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i mdo*. P787, vol. 31.
- Mahāyānā-prasāda-prabhāvanā-sūtra* / *Ārya-mahāyānā-prasāda-prabhāvanā-nāma-mahāyānā-sūtra*, *'Phags pa theg pa chen po la dad pa rab tu sgom pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo*. P812, vol. 32.
- Maitreya-mahā-siṃha-nāda-sūtra* / *Ārya-maitreya-mahā-siṃha-nāda-nāma-mahāyānā-sūtra*, *'Phags pa byams pa seng ge'i sgra chen po shes bya ba theg pa chen po'i mdo*. Section 23 of the *Ratna-kūṭa*. P760, vol. 24.
- Ratna-kūṭa*: *Ārya-mahā-ratnakūṭa-dharma-paryāya-śata-sāhasrika-grantha*, *'Phags pa dkon mchog brtsegs pa chen po'i chos kyi rnam grangs le'u stong phrag brgya pa*. P760, vols. 22-24.

- Ratna-guṇa-saṅcaya-gāthā* / *Ārya-prajñāpāramitā-ratnaguṇa-saṅcaya-gāthā*, 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa tshigs su bead pa. D13; P735, vol. 21.
- Ratna-rāśi-sūtra* / *Ārya-ratna-rāśi-sūtra-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa rin po che'i phung po shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 45 of the *Ratna-kuta*. P760, vol. 24.
- Ratnolka-dhāraṇi* / *Ārya-ratnolka-nāma-dhāraṇi-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa dkon mchog ta la'i gzungs shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P472, vol. 11.
- Rājavavādaka* / *Ārya-rājavavādaka-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa rgyal po la gdams pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P887, vol. 35.
- Lalita-vistara-sūtra* / *Ārya-lalita-vistara-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa rgya cher rol pa shes ya ba theg pa chen po'i mdo. Skt. ed. Vaidya 1958. P763, vol. 27.
- Vajra-ḍāka* / *Śrī-vajra-ḍāka-mahā-tantra-rāja*, rGyud kyi rgyal po chen po dpal rdo rje mkha' 'gro zhes bya ba. P18, vol. 2.
- Vajrapāṇi-abhiṣeka-mahā-tantra* / *Ārya-vajrapāṇi-abhiṣeka-mahā-tantra*, 'Phags pa lag na rdo rje dbang bskur ba'i rgyud chen mo. D496; P130, vol. 6.
- Vajra-śikhara-tantra* / *Vajra-śikhara-mahā-guhya-yoga-tantra*, gSang ba rnal 'byor chen po'i rgyud rdo rje rtse mo. P113, vol. 5.
- Vynaya-kṣudraka-vastu*, , 'Dul ba phran tshegs kyi bzhi. Section 3 of the *Vinaya*. P1035, vol. 44.
- Vynaya-vastu*, 'Dul ba gzhi. Section 1 of the *Vinaya*. P1030, vol. 41.
- Vinaya-vibhaṅga*, 'Dul ba mam par 'byed pa. Section 2 of the *Vinaya*. P1032, vols. 42-43.
- Śāli-stamba-sūtra* / *Ārya-śāli-stamba-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa sa lu'i ljang ba shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P876, vol. 34.
- Śīla-saṃyuktā-sūtra*, Tshul khrims yang dag par Idan pa'i mdo. P969, vol. 39.

- Śraddhā-balādhānavatāra-mudrā-sūtra* / *Ārya-raddhā-balādhānavatāra-mudrā-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa dad pa'i stobs bskyed pa la 'jug pa'i phyag rgya zhes bya ba theg pa dien po'i mdo. D201; P867, vol. 34.
- Śri-paramādyā-nāma-mahāyānā-kalpa-rāja*, dPal mchog dang po zhes bya ba theg pa chen po'i Hog pa'i rgyal po. D487; P119, vol. 5.
- Satyaka-parivarta*, bDen pa po'i le'u: the fourth chapter of the *Ārya-bodhisattva-gocaropaya-visaya-vikurvana-nirdesa-nama-mahayana-sūtra*, 'Phags pa byang chub sems dpa'i spyod yul gyi thabs kyi yul la mam par 'phrul ba bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D146; P813, vol. 32.
- Samādhi-rāja-sūtra* / *Sarva-dharma-svabhā-samatā-vipañcita-samādhi-rāja-sūtra*, Chos tham cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid mam par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po'i mdo. D127; P795, vol. 31.
- Samdhi-nirmocana sūtra* / *Ārya-samdhi-nirmocana-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa dgongs pa nges par 'grol pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. English trans. Powers 1995b. P774, vol. 29.
- Samputi-nāma-mahā-tantra*, Yang dag par sbyor ba zhes bya ba'i rgyud chen po. P26, vol. 2.
- Satyaka-parivarta*, bDen pa po'i le'u. The fourth chapter of the *Ārya-bodhisattva-gocaropaya-visaya-vikurvana-nirdesa-nama-mahayana-sūtra*, 'Phags pa byang chub sems dpa'i spyod yul gyi thabs kyi yul la mam par 'phrul ba bstan pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. English trans. Jamspel 1991. P813, vol. 32.
- Sad-dharma-puṇḍarīka-nāma-mahāyānā-sūtra*, Dam pa'i chos pa dtna dkar po shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Skt. ed. Vaidya 1960a. English trans. Hurvitz 1976. P781, vol. 30.
- Sad-dharmānusmṛty-upasthāna* / *Ārya-Sad-dharmānusmṛty-upasthāna*, 'Phags pa dam pa'i chos dran pa nye bar gzhag pa. P953, vols. 37-38.

- Samantabhadra-caryā-praṇidhāna* Section 62 of the *Gaṇḍa-vyūha-sūtra*. Skt. also in Pandeya 1994:139-143 under the title *Bhadra-cari-praṇidhām-stotra*. P761, vol. 26.
- Sarva-vaidalya-saṃgraha-sūtra* / *Ārya-sarva-vaidalya* [vapulya]-*saṃgraha-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa mam par 'thag pa thorns cad bsdus pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P893, vol. 35.
- Sāgara-nāga-rāja-paripṛcchā* / *Ārya-sāgara-nāga-rāja-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa klu'i rgyal po rgya mtshos zhus pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P820, vol. 33.
- Sāgaramati-paripṛcchā-sūtra* / *Ārya-sāgaramati-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa bio gros rgya mtshos zhus pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. P819, vol. 33.
- Siṃha-paripṛcchā-sūtra* / *Ārya-siṃha-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa sengges zhus pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo. Section 37 of the *Ratna-kuta*. P760, vol. 24.
- Subāhu-paripṛcchā* / *Ārya-subāhu-paripṛcchā-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa lag bzangs kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. D70; P760.26, vol. 24.
- Suvarṇa-prabhāsa-sūtra* / *Ārya-suvarṇa-prabhāsottama-sōtrendra-rāja-nāma-mahāyānā-sūtra*, 'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po shes bya ba theg pa chen po'i mdo. D556; P176, vol. 7.
- Sūkarikāvadāna-nāma-sūtra*, *Phag mo'i rtogs pa brjod pa shes bya ba'i mdo*. Skt. ed. in Section 14 of the *Divydvaddna*, Vaidya 1959b. P1014, vol. 40.
- Sōrya-garbha-sūtra* / *Ārya-sōrya-garbha-nāma-vaipulya-sūtra*, 'Phags pa shin tu rgyas pa chen po'i sde nyi ma'i snying po shes bya ba'i mdo. P923, vol. 36. *Smṛty-upasthāna*. See *Sad-dharmānusmṛty-upasthāna*.
- Hasti-kakṣya-sūtra*, *Glang po'i rtsal zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*. P873, vol. 34.

B. Luận Phạn Ngữ

- Abhidharma-kośa: Abhidharma-kośa-kārikā, Chos mngon pa'i mdzod kyi tshig le'ur byas pa.* Vasubandhu. D4089; P5590, vol. 115.
- Abhidharma-kośa-bhāṣya, Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa.* Vasubandhu. D4090; P5591, vol. 115.
- Abhidharma-samuccaya, Chos mngon pa kun las btus pa.* Asanga. D4049; P5550, vol. 112.
- Abhisamayā-lamkāra / Abhisamayālamkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśa-sāstra-kārikā, mNgon par rtogs pa'i rgyan.* Maitreyanatha. D3786; P5184, vol. 88.
- Abhisamayalamkāraloka / Āryāṣṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā-vyākhyāna-abhisamayalamkāraloka-nāma, , 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa'i bshad pa mngon par rtogs pa'i rgyan gyi snang ba shes bya ba.* Haribhadra. Skt. ed. Wogihara 1973. P5189, vol. 90.
- Aṣṭakṣaṇa-kathā, Mi khom pa brgyad kyi gtam.* Asvaghosa. P5423, vol. 103.
- Ārya-Buddhānusmṛti, 'Phags pa sangs rgyas rjes su dran pa.* P5433, vol. 103.
- Āryāṣṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā-vyākhyāna-abhisamayalamkāraloka, 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa'i bshad pa mngon par rtogs pa'i rgyan gyi snang ba zhes bya ba.* Haribhadra. D3791; P5189, vol. 90.
- Uttara-tantra-sāstra.* See *Mahāyānottara-tantra-sāstra.*
- Udāna-varga / Udāna-varga-vivarāṇa, Ched du brjod pa'i tshoms kyi mam gyi 'grel pa.* Prajñavarman. P5601, vol. 119.
- Karma-vibhaṅga-nāma, Las mam par 'byed pa.* Atiśa. P5356, vol. 103.
- Kṛṣṇa-yamāri-pañjikā / Śri-kṛṣṇa-yamāri-mahā-tantra-rāja-pañjikā-ratna-pradīpa-nāma ,dPal gshin rje'i Agra nag po'i rgyud kyi rgyal po chen po'i dka' 'grel rin po che'i sgron ma shes bya ba.* Ratnakarasanti. P2782, vol. 66.

- Kāśyapa-paritvarta-ṭīkā* / *Ārya-mahā-ratnakūṭa-dharma-paryāya-śata-sāhasrika-kāśyapa-paritvarta-ṭīkā*, 'Phags pa dkon mchog brtsegs pa chen po'i chos kyi mam grangs le'u stong phrag brgya pa las 'od srungs kyi le'u rgya cher 'grel pa. Sthiramati. D4009; P5510, vol. 105.
- Guṇāparyanta-stotra*, *Yon tan mtha'yas par bstod pa*. Triratnadasa. D1155; P2044, vol. 46.
- Guru-kriyā-krama*, *Bla ma'i bya ba'i rim pa*. Atiśa. D3977; P5374, vol. 103.
- Guru-pañcāśīkā*, *ma Inga bcu pa*. Asvaghosa. Skt. partial ed. Levi 1929. English trans. Sparham 1999. P4544, vol. 81.
- Catur-viparyaya-parihāra-kathā*, *Phyi ci log bzhi spangs pa'i gtam*. Matricitra. P5669, vol. 129.
- Catuḥ-śataka: Catuḥ-śataka-śāstra-kārikā -nāma*, *bsTan bcos bzhi brgya pa zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa*. Aryadeva. D3846; P5246, vol. 95.
- Candra-rajā-lekha*, *rGyal po zla ba la springs pa'i phrin yig. 6ri Jagan-mitrananda*. P5689, vol. 129.
- Caryā-melāpaka-pradīpa*, *sPyod pa bsdus pa'i sgron ma*. Aryadeva. P2668, vol. 61.
- Caryā-saṃgraha-pradīpa*, *sPyod pa bsdus pa'i sgron ma*. Atiśa. P5379 and P5357, vol. 103.
- Cittotpāda-samvara-vidhi-krama*, *Sems bskyed pa dang sdom pa 'i cho ga'i rim pa* (*krama* is not found in the title at the start of the work). Atiśa. D3969; P5364, vol. 103.
- Jātaka-mālā*, *sKyes pa'i rab kyi rgyud*. Aryasura. D4150; P5650, vol. 128.
- Nyāya-bindu-prakarāṇa*, *Rigs pa'i thigs pa shes bya ba'i rab tu byed pa*. Dharmakīrti. English trans. Stcherbatsky 1962. P5711.vol. 130.
- Tarka-jvālā* / *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā- vṛtti -tarka-jvālā*, *dBu ma'i snying po'i 'grel pa rtog ge 'bar ba.n* Bhavaviveka. P5256, vol. 96.

- Triṃśikā-bhāṣya, Sum cu pa'i bshad pa.* Sthiramati. P5565, vol. 113.
- Trīśaraṇa-gamana-saptati, , gSum la skyabs su 'gro ba bdun cu pa.* Candrakīrti. P5478, vol. 103.
- Daśakuśala-karma-paṭṭa-nirdeśa , Mi dge ba bcu'i las kyi lam bstan pa.* Asvaghosa. P5416, vol.
- Deśanā-stava, bStiags pa'i bstod pa.* Candragomin. D1159; P2048, vol. 46.
- Deśanā-stava-vṛtti, bShags pa'i bstod pa'i 'grel pa.* Buddhasanti. P2049, vol. 46.
- Dharmānusrīty, Chos rje su dran pa.* P5434, vol. 103.
- Pañca-skandha-prakarāṇa, Phung po Inga'i rab iu byed pa.* Vasubandhu. P5560, vol. 113.
- Paramitā-samāsa-nāma. Pha rol tu phyin pa bsdus pa zhes bya ba.* Aryasura. D3944; P5340, vol. 103.
- Prajñā-pāramitā-stotra, Shes rab kyi pha rol tu phyin ma'i bstod pa.* Nāgārjuna. D1127; P2018, vol. 46.
- Prajñāpāramitā-bhāvanā-kramopadeśa.* The Sanskrit title is reconstructed. *Pha rol tu phyin pa'i theg pa'i bsgom pa'i rim pa'i man ngag.* Ye shes grags pa (Jnanakīrti). P5317, vol. 102.
- Prajñāpāramitopadeśa, Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag.* Ratnakarasanti. P5579, vol. 114.
- Prajñā-pradīpa-ṭīkā, Shes rab sgron ma'i rgya cher 'grel pa.* Avalokitavṛata. P5259, vols. 96-97.
- Prajñā-pradīpa-mūla-madhyamaka-vṛtti, dBu ma'i rtsa ba'i 'grel pa sites rab sgron ma.* Bhavaviveka. P5253, vol. 95.
- Prajñā-śataka-nāma-prakarāṇa, Shes rab brgya pa zhes bya ba'i rab tu byed pa.* Nāgārjuna. D4328; P5820, vol. 144.
- Prāṇidhāna-saptati/Prāṇidhāna-saptati-nāma-gāthā, sMon lam bdun cu pa shes bya ba'i tshigs su bead pa.* The author of both versions according to P is gZhan la phan pa'i dbyangs dGon pa pa. Beresford saj's the author is Aryasurya (sic). English trans. Beresford 1979. P5430, vol. 103, and P5936, vol. 150.

- Pratītya-Samutpādadi-vibhaṅga-nirdeśa*, *rTen cing 'brel bar 'byung ba dang po dang mam par dbye ba bshad pa*. Vasubandhu. P5496, vol. 104.
- Pratītya-samutpāda-hṛdaya-kārikā*, *rTen cing 'brel par 'byung ba'i snying po'i tshig le'ur byas pa*. Nagarjuna. Skt. ed. Gokhale and Dhadhale 1978. P5467, vol. 103.
- Pramāṇa-varttika-kārikā*, *Tshad ma mam 'grel gyi tshig le'ur byas pa*. Dharmakīrti. P5709, vol. 130.
- Prasannapadā / Mūla-madhyamaka-vṛtti-prasanna-padā*, *dBu ma rtsa ba'i 'grel pa tshig gsal ba zhes bya ba*. Candrakīrti. P5260, vol. 98. Also: Dharmasala: Tibetan Publishing House, 1968.
- Prasphuṭa-padā / Abhisamayā-laṅkāra-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-ṭīkā-prasphuṭapadā-nāma*, *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa'i 'grel bshad tshig rab tu gsal ba zhes bya ba*. Dharmamitra. P5194, vol. 91.
- Buddhapālita-mūla-madhyamakavṛtti*, *dBu ma'i rtsa ba'i 'grel pa*. Buddhapālita. P5242, vol. 95.
- Bala-gotra-parivarta*, *sTobs kyi rigs kyi le'u*. Eighth chapter of *Yogacārya-bhūmau-bodhisattva-bhūmi*, *rNal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa*. Asariga. D4037; P5538, vol. 110.
- Bodhicitta-vivaraṇa*, *Byang chub sems kyi 'grel pa*. Nāgārjuna. D1801; P2666, vol. 61.
- Bodhicitta-vivaraṇa-ṭīkā*, *Byang chub sems kyi 'grel pa'i mam par bshad pa*. Smṛtijnanakīrti. P2694, vol. 62.
- Bodhi-patha-pradīpa*, *Byang chub lam gyi sgron ma*. Atiśa. English trans. Sherbourne 1983. P5343, vol. 103.
- Bodhiciltotpāda-samādāna-vidhi*, *Byang chub kyi sems bskyed pa dang yi dam blang ba'i cho ga* (yi dam should be emended to du). Jetari. D3968; P5363, vol. 103.
- Bodhi-patha-pradīpa*, *Byang chub lam gyi sgron ma*. Atiśa. D3947; P5343, vol. 103.
- Bohdi-mārga-pradīpa-pañjikā-nāma*, *Byang chub lam gyi sgron ma'i dka' 'grel*. Atiśa. D3948; P5344, vol. 103.

- Bodhisattva-caryāvatāra*, *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa*. Santideva. Skt. and Tibetan ed., Bhattacharya 1960. P5272, vol. 99.
- Bodhisattva-bhūmi: Yogā-caryā-bhūmau-bodhisattva-bhūmi*, *rNal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa*. Asahga. D4037; P5538, vol. 110.
- Bodhisattva-yogā-caryā-catuḥ-śataka-ṭīkā*, *Byang chub sems dpa'i rnal 'byor spyod pa bzhi brgya pa'i rgya cher 'grel pa*. Candrakīrti. P5266, vol. 98.
- Bodhisattvādikarmika-mārgāvatāra-deśanā*, *Byang chub sems dpa' las dang po pa'i lam la 'jug pa bstan pa*. Atiśa. D3952; P5349, vol. 103.
- Bodhisattvāvadāna-kalpalarā*, *Byang chub sems dpa'i rtogs pa brjod pa'i dpag bsam gyi 'khri shing*. Ksemendra. P5655, vol. 129.
- Bhāvana-krama*, *sGom pa'i rim pa*. Kamalasila. D3915-3917; P5310-5312, vol. 102.
- Madhyamālaṅkāra-pañjikā*, *dBu ma'i rgyan gyi dka' 'grel*. Kamalasila. P5286, vol. 101.
- Madhyamālaṅkāra-kārikā*, *dBu ma'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa*. Santaraksita. P5284, vol. 101.
- Madhyamakāloka-nāma*, *dBu ma snang ba zhes bya ba*. Kamalasila. P5287, vol. 101.
- Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*, *dBu ma'i snying po'i tshig le'ur byas pa*. Bhavaviveka. D3855; P5255, vol. 96.
- Madhyamakāvatāra-nāma*, *dBu ma la 'jug pa zhes bya ba*. Candrakīrti. D3861; P5262, vol. 98.
- Madhyamakāvatāra-bhāṣya*, *dBu ma la 'jug pa bshad pa zhes bya ba*. Candrakīrti. D3862; P5263, vol. 98.
- Madhyamakāvatāra-ṭīkā*, *dBu ma la 'jug pa'i 'grel bshad ces bya ba*. Jayananda. P5271, vol. 99.
- Madhyamakopadeśa-nām*, *dBu ma'i man ngag ces bya ba*. Atiśa. P5324, vol. 102.
- Madhyānta-vibhāga-ṭīkā*, *dBu dang tnlha' rnam par 'byed pa'i tshig le'ur byas pa*. Maitreya. P5522, vol. 108.

- Mahāyānā-sūtralaṃkāra-kārikā*, *Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa*. Maitreyanatha. P5521, vol. 108.
- Mahāyānā-sūtralaṃkāra-bhāṣya / vyākhyā*, *Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi bshad pa*. Vasubandhu. P5527, vol. 108.
- Mūlamādhyamka-kārikā / Prajñā-nāma-mūlamādhyamka-kārikā*, *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba*. Nagarjuna. Skt. ed. de Jong 1977. English trans. Garfield. 1995. P5224, vol. 95.
- Mahāyāna-patha-sādhana-varṇa-saṃgraha*, *Theg pa chen po'i lam gyi sgrub thabs yi ger bsdus pa*. Atiśa. D3954-P5351, vol. 103.
- Mahāyāna-patha-sādhana-saṃgraha*, *Theg pa chen po'i lam gyi sgrub thabs shin tu bsdus pa*. Atiśa. P5352, vol. 103.
- Mahāyāna-saṃgraha*, *Theg pa chen po bsdus pa*. Asanga. D4048; P5549, vol. 112.
- Mahāyānā-sūtralaṃkāra-kārikā*, *Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa*. Maitreyanatha. D4020; P5521; vol. 109.
- Māha-rāja-kaniṣka-lekha*, *rGyal po chen po ka ni ka la springs pa'i spring yig*. Maticitra. P5411, vol. 103.
- Mahāyānottaratantra-sāstra*, *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos*. Also called *Rntna-gotra-vibhaga*, *dKon mchog gi rigs mam par dbye ba*. Maitreyanatha. D4024; P5525, vol. 108.
- Miśraka-stotra-nāma*, *sPel mar bstod pa shes bya ba*. Dignaga. P2041, vol. 46.
- Yukti-śaṣṭhikā-vṛtti*, *Rigs pa drug cu pa'i 'grel pa*. Candrakirti. P5265, vol. 98.
- Yogā-caryā-bhūmi*, *rNal 'byor spyod pa'i sa*. Asanga . P5536-5543, vols. 109-111. *Sa'i dngos gzhi*, the Tibetan name for the first part of the *Yogā-caryā-bhūmi* (P5536), and perhaps for all parts except the *Viniścaya-saṃgrahaṇi*, *Śrāvaka-bhūmi*, and *Bodhisattva-bhūmi*, is rendered *Yogā-caryā-bhūmi* in the translation.

- Yogā-caryā-bhūmi-nirṇaya-saṃgraha*, *rNal 'byor spyod pa'i sa mam pargtan la dbab pa bsdu ba*. Asanga. This is the *Viniścaya-saṃgrahaṇi*. The Skt. title here suggests *rNal 'byor spyod pa'i sa mam par nges pa bsdu pa*. P5539, vol. 110.
- Yogā-caryā-bhūmau-bodhisattva-bhūmi*, *rNal 'byor spyod pa'i sa las Byang chub sems dpa'i sa*. Asanga. Skt. ed. Dutt 1966. P5538, vol. 110.
- Yogā-caryā-bhūmau-śrāvaka-bhūmi*, *rNal 'byor spyod pa'i sa las Nyan thos kyi sa*. Asanga. Skt.ed. Shukla 1973. P5537, vol. 110.
- Yogā-caryā-bhūmau-vastu-saṃgraha*, *rNal 'byor spyod pa'i sa las gzhi bsdu ba*. Asariga. P5540, vol. 111.
- Ratnagotravibhāga*. See *Mahāyānottaratantra Śāstra*.
- Ratnāvalī: Rāja-parikathā-mala/ratnāvalī*, *rGyal po la gtam bya ba rin po che'i phreng ba*. Nāgārjuna. D4158; P5658, vol. 129.
- Lokātīta-stava*, *'Jig rten las 'das par bstod pa*. Nagarjuna. P2012, vol. 46.
- Varṇārha-varṇa-stotra / Varṇā-varṇe-bhagavato-buddhasya-stotre-śākya-stava*, *Sangs rgyas bcom Idan 'das la bstod pa bsngags par 'as pa bsngags pa las bstod par mi nus par bstod pa*. Aryasura/Maticitra. P2029, vol. 46.
- Varṇā-varṇe-bhagavato-buddhasya-stotre-śākya-stava*, *Sangs rgyas bcom Idan 'das la bstod pa bsngags par 'os pa bsngags pa las bstod par mi mis par bstod pa*. Aryasura/ Matricita/ Matrceta. P2029, vol. 46.
- Vigraha-vyāvartanī-kārikā-nāma*, *rTsod pa bzlog pa'i tshig le'ur byas pa zhes bya ba*. Nagarjuna. P5228, vol. 95.
- Vigraha-vyavārtini-vṛtti*, *rTsod pa bzlog pa'i 'grel pa*. Nagarjuna. P5232, vol. 95.
- Vinaya-sūtra*, *'Dul ba'i mdo*. Gunaprabha. P5619, vol. 123.
- Vinaya-sūtra-ṭīkā*, *'Dul ba'i mdo'i rgya cher 'grel pa*. Dharmamitra. P5622, vols. 124-126.
- Viniścaya-saṃgrahaṇi* see *Yogā-caryā-bhūmi-nirṇaya-saṃgraha*.
- Viśeṣa-stava*, *Khyad par du 'phags pa'i bstod pa*. Udbhatasiddhasvamin. P2001, vol. 46.

- Vyakta-padā-suhṛī-lekha-ṭīkā* bShes pa'i spring yig gi rgya cher bshad pa tshig gsal ba. Mahamati. P5690, vol. 129.
- Śata-pañcāśataka-stotra / Śata-pañcāśataka-nāma-stotra*, brGya Inga bcu pa shes bya ba'i bstod pa. Asvaghosa. P2038, vol. 46.
- Śikṣā-samuccaya* Siksā-samuccaya, bSlab pa kun las btus pa. Santideva. Skt. ed. Vaidya 1960b. English trans. Bendall and Rouse 1971. P5336, vol. 102.
- Śikṣā-samuccaya-kārikā*, bSlab pa kun las btus pa tshig le'ur byas pa. Santideva. D3939; P5335, vol. 102.
- Śūnyatā-saptati-kārikā-nāma*, sTong pa nyid bdun bcu pa'i tshig le'ur byas pa zhes bya ba. Nagarjuna. P5227, vol. 95.
- Śiṣya-lekha*, Slob ma la springs pa'i spring yig. Candragomin. Skt. partial ed. Minareff 1890. P5683, vol. 129, and P5410, vol. 103.
- Śoka-vinodana*, Mya ngan bsal ba. Asvaghosa. P5677, vol. 129.
- Samghānusmṛti*, dGe 'dun rje su dran pa. P5435, vol. 103.
- Samvṛti-bodhicitta-bhāvanā / Samvṛti-bodhicitta-bhāvanopadeśa-[varṇa-saṃgraha]*, Kun rdzob byang chub kyi sems bsgom pa'i man ngag yi ger bris pa. Asvaghosa. P5307, vol. 102.
- Saḍ-aṅga-śaraṇa-[gamana]*, sKyabs 'gro yan lag drug pa. Vimalamitra. P5367, vol. 103.
- Sapta-kumārikāvadāna*, gZhon nu ma bdun gyi rtogs pa brjod pa. Guhyadatta. P5419, vol. 103.
- Samādhi-sambhāra-parivarta*. Ting nge 'dzin gyi tshogs kyi le'u. Bodhibhadra. P3288, vol. 69, and P5398, vol. 103.
- Sambhāra-parikathā*, Tshogs kyi gtam. Vasubandhu. English trans. Nakatani 1987. P5422, vol. 103.
- Satya-dvayāvātāra*, bDen pa gnyis la 'jug pa. Atiśa. P5298, vol. 101.
- Subhāṣita-ratna-kāraṇḍaka-kathā*, Legs par bshad pa rin po che za ma tog Ita bu'i gtam. [Aryajūra. P5668, vol. 129, and P5424, vol. 103.

Sūtra-samuccaya, mDo kun las btus pa. Nāgārjuna. D3934; P5330, vol. 102.
Suhr̥l-lekha, bShes pa'i spring yig. Nāgārjuna. D4182; P5682, vol. 129.
Hṛdaya-nikṣepa, sNying po nges par bsdu ba. Atiśa. P5346, vol. 103.

C. Luận Tạng Ngữ

Anonymous. 1964. *Byang chub lam rim chen mo'i sa bead.* Dharamsala: Sherig Parkhang.
dGe-bshes-rong-pa-phyag-sor-ba. See Nag-tsho, rNam thar rgyas pa.
dGe-bshes-zul-phu-ba. See Nag-tsho, rNam thar rgyas pa.
Ngag-dbang-rab-brtan (sDe-drug-mkhan-chen-ngag-dbang-rab-brtan). See 'Jam-dbyangs-bzhad-pa et al.
'Jam-dbyangs-bzhad-pa et al. 1972. *mNyam med rje blsun tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim chen mo'i dka' ba'i gnad mams mchan bu bzhi'i sgo nas legs par bshad pa theg chen lam gyi gsal sgron* (abbreviated title *Lam rim mchan bzhi sbrags ma*). New Delhi: Chophel Lekden.
sTag-bu-yongs-'dzin Ye-shes-rgya-mtsho. 2002. *Byang chub lam rim chen mo'i sa bead kyi thog nas skyes bu gsum gyi rim pa'i man ngag gi gnad bsdus gsal ba 'i sgron me.* Varanasi: Ladakh Atiśa Dharma Center.
Dol-pa-roq-shes-rab-rgya-mtsho/Dol-pa-dmar-zhur-pa. *Be'u bum sngon po.* Bo-do-wa's (Po-to-ba) *Be'u bum sngon po (Be'u bum)* arranged by Dol-pa Shes-rab-rgya-mtsho.
Nag-tsho (Nag-tsho-lo-tsa-ba-tshul-khrims-rgyal-ba). *Khams gsum chos kyi rgyal po dpal Idan mar me mdzad ye shes la bstod pa'i rab tu byed pa tshigs bead brgyad cu pa.* In *Legs par bshad pa bka' gdams rin po che'i gsung gi gees btus nor bu'i bang mdzod* (abbreviated title *bKa' gdams bees btus*). Compiled, by Ye-shes-don-grub-bstan-pa'i-rgyal-mtshan. Delhi: D. Tsondu Senghe, 1985.

- Jo bo rje dpal Idan mar me mdzad ye shes kyi mam thar rgyas pa. Varanasi: E. Kalsang, 1970. The Tibetan tradition attributes this work to Nag-tsho, although the colophon states that Nag-tsho's account was gathered by dGe-bshes-rong-pa-phyag-sor-ba and written down by dGe-bshes-zul-phu-ba.
- Bo-do-wa's (Po-to-ba) *Be'u bum sngon po (Be'u bum)* arranged by Dol-pa Shes-rab-rgya-mtsho.
- Pha-bong-kha (Pha-bong-kha-pa-byams-pa-bstan-'dzin-'phrin-las-rgya-mtsho). 1973. *Byang chub lam rim chen mo mchan bu bzhi sbrags kyi skor dran gso'i bsnyel byang mgo smos tsam du mdzad pa*. In *The Collected Works of Pha-bon-kha-pa Byams-pa-bstan-'dzin-phrin-las-rgya-mtsho*. Vol. 5. New Delhi: Chopel Lekden.
- Ba-so-chos-kyi-rgyal-mtshan. See 'Jam-dbyangs-bzhad-pa et al.
- Bra-sti (Bra-sti-dge-bshes-rin-chen-don-grub). See 'Jam-dbyangs-bzhad-pa et al.
- Tsongkhapa. 1985. *sKyes bu gsum gyi rnyams su blang ba'i rim pa tlwms cad shang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa* *Byang chub lam rim che ba*. Zi-ling (Xining): Tso Ngon (mTsho sngon) People's Press. Also: Ganden Bar Nying, early fifteenth century; and Dharamsala, 1991.
- . *dBu ma la 'jug pa'imam bshad dgongs pa rab gsal*. In *The Complete Works of Tsongkhapa*. Vol. Ma: 1-267. dGa' ldan phun tshbgs gling woodblocks, gTsang, Tibet, n.d.
- . *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa'i mam bshad rig pa'i rgya mtsho*. Also alled *rTsa she tlk chen*. In *The Complete Works of Tsongkhapa*. Vol. Ba: 1-282. dGa' ldan phun tshogs gling woodblocks, gTsang, Tibet, n.d.
- . *Byang chub lam gyi rim pa chung ba*. Also called *Lam rim 'bring*. In *The complet Works of Tsongkhapa*. Vol. Pha: 1-201. dGa' ldan phun tshogs gling woodblocks, gTsang, Tibet, n.d.
- . *Byang chub gzhus lam*. In *Collected Works*. Vol. 2. (Gedan Sungrab Minyam Gyunphel Series, vol. 80.) New Delhi: N. G. Demo, 1975.

- bLo-ldan-shes-rab. *sPring yig bdud rtsi'i thigs pa*.
 Sha-ra-ba/Shar-ba-pa Yon-tan-grags. *Be'u bum dinar po*.
 Ye-shes-rgyal-mtshan (Tshe-mchog-gling Ye-shes-rgyal-mtshan). *Byang chub lam gyi rim pa'i bla ma brgyud pa'i mam par thar pa rgyal bstan mdzes pa'i rgyan mchog phul byung nor bu'i phreng ba*. Published as *Lives of the Teachers of the Lam-rim Precepts*. Vol. 1. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1970.
- Ye-shes-don-grub-bstan-pa'i-rgyal-mtshan. See Nag-tsho, *bKa' gdams bees btus*.
- Ye-shes-sde. *bZang spyod kyi 'grel pa bzhi'i don bsdus nas brjed byang du byas pa*. The Skt. title *Bhadra-carya-catustika-pindarthabhismarana* is given in parentheses. P5846, vol. 145.
- gSer-mdog-pan-chen Shakya mChog ldan. *sPring yig bdud rtsi'i thigs pa'i mam bshad dpag bsam yong 'du'i ljon phreng*.
- Zhwa-dmar-bstan-'dzin. 1972. *Lhag mthong chen mo'i dka'gnad mams brjed byang du bkod pa dgongs zab snang ba'i sgron me*. Delhi: Mongolian Lama Guru Deva.
- A-kya-yongs-'dzin, dByangs-can-dga'-ba'i-blo-gros. 1971. *Byang chub lam gyi rim pa chen mo las byung ba'i brda bkrol nyer mkho bsdus pa* (abbreviated title *Lam rim brda bkrol*). In *The Collected Works of A-kya Yons-hdzin*. Vol. 1. New Delhi: Lama Guru Deva.

D. Các Nghiên Cứu Cận Đại

- Bagchi, S., ed. 1967. *Suvarṇaprabhāsottamasūtra*. Darbhanga: Mithila Institute.
- 1970. *mahāyānā-sūtralāṅkāra of Asaṅga*. Darbhanga: Mithila Institute.
- Bureau, André. 1955. *Les sectes bouddhiques du Petit Vehicule*. Paris: Ecole française d'Extrême-Orient.

- Bendall, C., ed. 1903-1904. "*Subhāsita-saṃgraha: An Anthology of Extracts...*". *Le Museon* 4 (1903): 375-402 and 5 (1904):'5-46.
- Bendall, C, and W.H.D. Rouse. 1971. *Śikṣāsamuccaya*. 1922. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Beresford, Brian C, with L.T. Doboomb Tulku et al. 1979. *Aryasūrya's Aspiration and A Meditation on Compassion*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- 1980. *Mahayana Purification*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- Bernhard, Franz, ed. 1965. *Udanavarga, Sanskrit Text*. 2 vols. Akademie der Wissen-schaftengottingen. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bhattacharya, Vidhushekhara. 1931. *The Catuḥśataka of Āryadeva*. Calcutta: Visva-bharati Book-shop.
- , ed. 1960. *Bodhicaryāvatāra*. Calcutta: The Asiatic Society.
- Buescher, John. 1982. "The Buddhist Doctrine of Two Truths in the Vaibhasika and Theravada Schools." Ph.D. diss., University of Virginia.
- Chandra, Lokesh. 1982. *Tibetan-Sanskrit Dictionary*. Indo-Asian literature, 3.1959-61. Reprint, Kyoto: Rinsen Book Co.
- Chattopadhyaya, Alaka. 1981. *Atlsa and Tibet*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Cleary, Thomas. 1985-87. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. 3 vols. Boston and London: Shambhala Publications.
- Conze, Edward. 1954. *Treatise on Reunion with the Absolute*. Serie Orientale Roma, 6. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- 1973. *The Perfection of Wisdom in 8,000 Lines and Its Verse Summary*. Bolinas: Four Seasons Foundation.
- , ed. and trans. 1979. *The Large Sutra on Perfect Wisdom*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Cozort, Daniel. 1986. *Highest Yoga Tantra*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.

- Crosby, Kate, and Andrew Skilton. 1995. *The Bodhicaryāvatāra*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Cutler, Joshua W.C., et al. 2000 and 2002. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. Vols. 1 and 3. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.
- Das, Sarat Chandra. 1985. *Tibetan-English Dictionary*. 1902. Reprint, New Delhi: Motilal Banarsidass.
- de Jong, J.W., ed. 1977. *Madhyamaka-karika*. Madras: Adyar Library and Research Centre.
- de Jong, J.W. 1978. "Textcritical Notes on the *Prasannapadā*" *Indo-Iranian Journal* 20: 25-59 and 217-252.
- 1987. *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*. 2nd rev. ed. Bibliotheca Indo-Buddhica, 33. Delhi: Sri Satguru Publications.
- , ed. 1977. *Mādhyamka-kārikā*. Adyar: Theosophical Society.
- Dessein, Bart, Collett Cox, et al. 1998. *Sarvastivada Buddhist Scholasticism*. Handbuch der Orientalistik. Zweite Abteilung Indien; 11 Bd. Leiden: Brill.
- Dhargyey, Geshe Ngawang. 1982. *An Anthology of Well-Spoken Advice*. Vol. 1. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- Dreyfus, Georges. 1997. *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany: State University of New York Press.
- Driessens, Georges, trans. 1990 and 1992. *Le grand Uvre de la progression vers l'éveil*. 2 vols. Jujurieux and Saint-Jean-le-Vieux: Editions Dharma.
- Dunne, John, and Sara McClintock. 1997. *The Precious Garland: An Epistle to a King*. Boston: Wisdom Publications.
- Dutt, Nalinaksha, ed. 1966. *Bodhisattva-bhūmi*. Tibetan Sanskrit Works Series, 7. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- Dutt, Sukumar. 1962. *Buddhist Monks and Monasteries of India*. London: George Allen & Unwin.

- Eckel, Malcolm David. 1987. *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths*. Albany: State University of New York Press.
- Edgerton, F. 1972. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. 2 vols. 1953. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Eimer, Helmut. 1977. *Berichte über das Leben des Atisa (Dipamkarasrljnana)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- 1979. *rNam thar rgyas pa, Materialien zu einer Biographie des Atisa (Dipamkarasrljnana)*. In *Asiatische Forschungen* 67. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Ferrari, A., ed. 1946. "II 'Compendio delle Perfezioni' di Āryaśūra." *Annali Lateranensi* 10:9-101.
- Fry, Stanley. 1981. *Sutra of the Wise and the Foolish*. Dharamsaia: Library of Tibetan Works and Archives.
- Ganguly, Anil Baran. 1962. *Sixty-Four Arts in Ancient India*. New Delhi: The English Book Store.
- Garfield, Jay. 1995. *The fundamental Wisdom of the Middle Way*. New York: Oxford University Press.
- Gokhale, V.V. 1946. "The Text of the *Abhidharmakośa* of Vasubandhu." *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society* 22: 73-102.
- 1947. "Fragment of the *Abhidharma-samuccaya* of Asaṅga." *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society* 23: 13-38.
- Guenther, Herbert V. 1971. *The jewel Ornament of Liberation*. Berkeley: Shambhala.
- Gunaratana, Henepola. 1985. *The Path of Serenity and Insight: An Explanation of the Buddhist Jhānas*. Columbia, Missouri: South Asia Books.
- Gyatso, Geshe Kelsang. 1980. *Meaningful to Behold*. London and Boston: Wisdom Publications.
- Hahn, Michael. 1982. *Nāgārjuna's Ratnavali*. Vol. 1. Bonn: Indica et Tibetica Verlag.
- Hartmann, Jens-Uwe, ed. and trans. 1987. *Das varṇārha-varṇastotra des Mātṛceṭa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Hirakawa, A. 1990. *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahayana*. Asian Studies at Hawaii, 36. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hopkins, Jeffrey. 1980. *Compassion in Tibetan Buddhism*. London: Ryder and Co.
- . 1996. *Meditation on Emptiness*. Rev. ed. Boston: Wisdom Publications.
- . 1998. *Buddhist Advice for Living and Liberation: Nāgārjuna's Precious Garland*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.
- Horner, LB. 1938-1966. *The Book of Discipline*. Vols. 1-3. London: Humphrey Milford. Vols. 4-6. London: Luzac and Company, Ltd.
- Hurvitz, Leon. 1976. *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*. New York: Columbia University Press.
- Jamspal, Lozang. 1991. "The Range of the Bodhisattva: A Study of an Early Mahayana-sutra, 'Aryasatyakaparivarta' Discourse of Truth Teller." Ph.D. dissertation, Columbia University.
- Jamspal, Lozang, et al. 1981. *Nagdrjuna's Letter to King Gautamiputra*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Johnston, E.H., ed. 1950. *Ratnagoṭravibhāga-mahāyānottaratantra śāstra*. Patna: Bihar Research Society.
- Johnston, E.H., and Kunst, A. 1990. "The *Vigrahavyāvartanī* with the author's commentary." *Melanges chinois et bouddhiques* 9 (1951): 99-152. Reprinted in *The Dialectical Method of Nāgārjuna*. Third edition. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Jones, J.J. 1956. *The Mahāvastu*. Vol. 3. London: Luzac and Company, Ltd.
- Kanakura, Yensho, et al., eds. 1953. *A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism*. Sendai: Tohoku University.
- Khangkar, Tsultrim Kelsang, ed. 2001. *rje tsong kha pa'i lam rim chen mo'i lung kltungs gsal byed nyi ma*. Japanese and Tibetan Culture Series, 6. Kyoto: Tibetan Buddhist Culture Association.
- Klein, Anne. 1994. *Path to the Middle*. Albany: State University of New York Press.

- Kloetzli, Randy. 1983. *Buddhist Cosmology*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Krang-dbyi-sun et al., eds. 1985. *Bod rgya tshig mdzod chen mo*. 3 vols. Beijing: Mi-rigs-dpe-skrun-khang.
- La Vallée Poussin, Louis de, ed. 1970a. *Mūlamādhyamka-kārikā de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica, 4.1903-1913. Reprint, Osnabrück: Biblio Verlag.
- . 1970b. *Madhyamakāvātāra par Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica, 9.1907. Reprint, Osnabrück: Biblio Verlag.
- . 1971. *L' Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Vol. 3. Brussels: Institut beige des hautes etudes chinoises.
- Lamotte, Etienne. 1949. "La critique d'interpretation dans le bouddhisme." *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 9: 341-361.
- , ed. and trans. 1935. *Samdhinirmocana Sūtra: L'explication des mysteres*. Louvain: Bureaux de recueil, Bibliotheque de l'Uruversite.
- Lang, Karen. 1986. *Āryadeva 's Catuḥśataka*. Indiske Studier, 7. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- . 1990. "sPa tshab Nyi ma grags and the Introduction of Prasahgika Madhyamaka into Tibet." In *Reflections on Tibetan Culture*, edited by Lawrence Epstein and Richard Sherburne. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.
- LéVi, Sylvain, ed. and trans. 1983. *Mahāyānā-sūtralaṃkāra, expose de la doctrine du Grand Vehicule selon la systeme Yogacara*. Tome 1.1907. Reprint, Kyoto: Rinsen Book Co.
- Lindtner, Christian. 1986. *Nagarjuniana*. 1982. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lopez, Donald S., Jr. 1988. *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*. Albany: State University of New York Press.
- Meadows, Carol. 1986. *Āryadeva 's Compendium of the Perfections: Text, Translation and Analysis of the Paramitāsamāsa*. Ed.

- Michael Hahn. *Indica et Tibetica*, 8. Bonn: Indica et Tibetica Verlag.
- Mimaki, K. 1982. *Bio Gsal Grub Mtha'*. Kyoto: University of Kyoto.
- . 1983. "The *Bio Gsal Grub Mtha'* and the Madhvamika Classification in Tibetan grub mtha' Literature." In *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, ed. E. Steinkellner and H. Tauscher. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- Minareff, I.P., ed. 1890. *Sisya-lekha*. Ruselenied Zappiski. Vol. 4. St. Petersburg.
- Miyasaka, Y., ed. 1971-1972. *Pramāṇa-varttika-kārikā: Sanskrit and Tibetan. Acta Indologica*, 2.
- Monier-Williams, M. 1984. *A Sanskrit-English Dictionary*. 1899. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mookerjee, S., and H. Nagasaki, trans. 1964. *The Pramāṇavarttika of Dharmakīrti*. Patna: Nava Nālandā Mahāvihāra.
- Nagatomi, M. 1957. "A Study of Dharmakīrti's *Pramāṇavarttika*." Ph.D. dissertation, Harvard University.
- Nakamura, Hajime. 1989. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. 1980. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Nakatani, H., trans. 1987. *Sambhara-parikatha*. Paris.
- Namdol, Gyaltzen. 1985. *Bhāvana-krama*. Varanasi: Institute of Higher Tibetan Studies.
- Nanamoli, Bhikkhu, trans. 1991. *The Path of Purification*. Fifth edition. Kandy: Buddhist Publication Society).
- Napper, Elizabeth. 1989. *Dependent-Arising and Emptiness*. London and Boston: Wisdom Publications.
- Obermiller, E. 1931 "Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation." *Acta Orientalia* 9: 81-306.
- . 1935. "A Sanskrit Ms. from Tibet—Kamalasila's *Bhavana-krama*." *The journal of the Greater Indian Society* 2:1-11.
- Pabongka Rinpoche. 1990. *Liberation in Our Hands, Part One: the Preliminaries*. Geshe Lobsang Tharchin and Artemus Engle, trans. Howell, N.J.: Mahayana Sutra and Tantra Press.

- Pagel, Ulrich. 1995. *The Bodhisattvapiṭaka*. Buddhica Britannica Series Continua, 5. Tring, U.K.: Institute of Buddhist Studies.
- Pandeya, J.S., ed. 1994. *Bauddhastotrasaṃgraha*. Varanasi: Motilal Banarsidass.
- People's Publishing House. 1984. *Bod rgya tshig mdzod chen mo*. (*Tibetan Chinese Dictionary*.) 3 vols. Beijing.
- Pfandt, Peter. 1983. *Mahayana Texts Translated into Western Languages: A Bibliographical Guide*. Koln: E.J. Brill.
- Powers, John. 1995a. *Introduction to Tibetan Buddhism*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.
- , trans. 1995b. *Wisdom of Buddha: The Saṃdhinirmocana Sūtra*. Berkeley: Dharma Publishing.
- Pradhan, P., ed. 1975. *Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*. 1950. Reprint, Shantiniketan: Visva-Bharati.
- Pruden, Leo M., trans. 1988. *Abhidharma-kośa-bhāṣyam by Louis de La Vallee Poussin*. 4 vols. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Rabten, Geshe. 1988. *Treasury of Dharma*. London: Tharpa Publications.
- Rahula, Walpola. 1980. *Le compendium de la super-doctrine (philosophic) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga*. 2nd ed. Publications de l'ficole francaise d'Extrême-Orient.
- Rhoton, Jared Douglas, trans. 2002. *A Clear Differentiation of the Three Codes: Essential Distinctions among the Individual Liberation, Great Vehicle, and Tantric Systems. The sDom gsum rab dbye and Six Letters by Sakya Pandita Kunga Gyaltshe*. Albany: State University of New York Press.
- Richards, Michael, trans. 1991. *Liberation in the Palm of Your Hand*. Boston: Wisdom Publications.
- Rinchen, Geshe Sonam, and Ruth Sonam. 1994. *Yogic Deeds of Bodhisattvas*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.
- . 2001. *Eight Verses for Training the Mind*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.
- Rockhill, W. Woodville. 1982. *Udanavarga: A Collection of Verses from the Buddhist Canon*. Calcutta: Triibner's

- Oriental Series [1892]; reprint, New Delhi: D.K. Publishers'Distributors.
- Roerich, George N. 1979. *The Blue Annals*. 1949-1953. Reprint, Delhi: Motilal
- Banarsidass. [This is a translation of 'Gos-lo-tsa-ba-gzhon-nu-dpal's *Bod kyi yul du chos dang chos smra ba ji Itar byung ba'i rim pa deb ther sngon po*.]
- Ruegg, David Seyfort. 1963. "The Jo nah pas: A School of Buddhist Ontologists according to the *Grub mtha' sel gyi me lon*." *Journal of the American Oriental Society* 83: 73-91.
- . 1969 *La Theorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*. Paris: Ecole francaise d'Extreme-Orient.
- . 1981. *The Literature of the Mādhyamaka School of Philosophy in India*. A History of Indian Literature, vol. 7, fasc. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- 1983. "On the Thesis and Assertion in the Mādhyamaka/dBu ma." In *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, ed. E. Steinkellner and H. Tauscher. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- 1989. *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*. Jordan Lectures, 1987. London: SOAS, University of London.
- . 2000. "Introduction." *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. Vol. 1. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.
- Sakaki, Ryōzaburō, ed. 1962. *Mahāvīyūtpatti*. Tokyo: Kokusho Kankokai.
- Shackleton Bailey, D.R. 1951. *Śata-pañcāśataka of Mātrceta*. Cambridge: University Press.
- Shastri, Swami Dwarikadas, ed. 1968. *Pramāṇavarttika of Ācārya Dharmakīrti*. Varanasi: Bauddha Bharati.

- . 1972. *Abhidharma-kośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acarya Yasomitra*. Varanasi: Bauddha Bharati.
- Sherbourne, Richard. 1983. *A Lamp for the Path and Commentary*. London: George Allen & Unwin.
- Shukla, Karunesha, ed. 1973. *Śrāvakabhūmi of Ārya Asaṅga*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- Snellgrove, David, and T. Skorupski. 1977. *The Cultural History of Ladakh*. Vol. 2. Boulder, CO: Prajñia Press.
- Sopa, Geshe Lhundup, and Jeffrey Hopkins. 1989. *Cutting Through Appearances: The Practice and Theory of Tibetan Buddhism*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.
- Sparham, Gareth. 1999. *fulfillment of Ail Hopes of Disciples*. Boston: Wisdom Publications.
- Speyer, J.S. 1971. *The Jatakamala: Garland of Birth-Stories of Aryasura*. Reprint edition. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Staël-Holstein, A. von, ed. 1977. *Kāśyapaparitvarta, A Mahāyānāsūtra of the Ratnakūṭa Class/ Edited in the Original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese*. 1926. Reprint, Tokyo: Meicho-Fukyu-Kai.
- Stcherbatsky, Th., and E. Obermiller, eds. 1970. *Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramita-padeśa-śāstra: The Work of Bodhisattva Maitreya*. Fasc. 1: Introduction, Sanscrit Text and Tibetan Translation. Bibliotheca Buddhica, 23.1929. Reprint, Osnabriick: Biblio Verlag.
- Stearns, Cyrus. 2000. *The Buddha from Dolpo*. Albany: State University of New York Press.
- Stein, R.A. 1961. *Les Tribus Anciennes des Marches Sino-Tibetaines*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Suzuki, D.T. 1932. *The Laṅkāvatāra Sūtra*. London: Routledge and Kegan Paul.
- , ed. 1955-61. *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition*. Reprinted under the Supervi

- sion of the Otani University, Kyoto. 168 volumes. Tokyo and Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute.
- Takasaki, Jikido. 1966. *A Study on the Ratnagotravibhaga (Uttaratantra)*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente
- Tatz, Mark. 1986. *Asaṅga's Chapter on Ethics with the Commentary of Tsongkhapa, The Basic Path to Awakening, The Complete Bodhisattva*. Studies in Asian Thought and Religion, 4. Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press.
- Thurman, Robert A.F. 1984. *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*. Princeton: Princeton University Press.
- , ed. 1981. *The Life and Teachings of Tsong Khapa*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- Tripathi, Chandrabhal, ed. 1962. *Funfundzwanzig Sutras des Nidanasamyukta*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Tucci, Giuseppe. 1934. "A Fragment from the *Pratitya-samutpada-vyakhya*." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1934): 611-623.
- , 1986. *Minor Buddhist Texts Parts I and II*. Delhi: Motilal Banarsidass [1956].
- , 1988. *Rin-chen-bzan-po and the Renaissance of Buddhism in Tibet Around the Millenium*. Indo-Asian Literatures, 348. New Delhi: Aditya Prakashan [1932]. Vaidya, P.L., ed.
- , 1958. *Lalitavistara*. Darbhanga: Mithila Institute.
- , 1959a. *Jatakamala by Aryasiira*. Darbhanga: Mithila Institute.
- , 1959b. *Divyavadana*. Darbhanga: Mithila Institute.
- , 1960a. *Saddharmnpundarikasutra*. Darbhanga: Mithila Institute.
- , 1960b. *Sikṣasamuccaya*. Darbhanga: Mithila Institute.
- , 1960c. *Gandhavyuhasiitra*. Darbhanga: Mithila Institute.
- , 1960d. *Astahasrika Prajnaparatnita*. Darbhanga: Mithila Institute.
- , 1961. *Samadhirajasutra*. Darbhanga: Mithila Institute.
- , 1963. *Lankavalarasutra*. Darbhanga: Mithila Institute.
- , 1964. *Mahayanasutrasamgraha*. 2 vols. Darbhanga: Mithila Institute.

- Tulku, Tarthang. 1982. *The Nyingma Edition of the sDe-dge 'Ka'-'gyur and bsTan-'gyur Research Catalogue and Bibliography*. Oakland, California: Dharma Press.
- Ui, Hakuju, et al., eds. 1934. *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkah-hgyur and Bstan-hgyur)*. Sendai: Tohoku Imperial University.
- Vaidya, P.L., ed. 1961a. *Samadhirajasutra*. Darbhanga: Mithila Institute.
- . 1961b. *Sikṣasamuccaya*, Darbhanga: Mithila Institute.
- . 1963. *Laṅkāvatārasūtra*. Darbhanga: Mithila Institute.
- Vajiranana, Paravahera. 1975. *Buddhist Meditation in Theory and Practice*. Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society.
- van der Kuijp, Leonard WJ. 1983. *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology from the Eleventh to the Thirteenth Century*. Alt- und Neu-Indische Studien, 26. Franz Steiner Verlag.
- Verdu, Alfonso. 1979. *Early Buddhist Philosophy in the Light of the Four Noble Truths*. Washington, D.C.: University Press of America.
- Vitali, Roberto. 1996. *The Kingdoms of Gu.ge Pu.hrang. According to mNga'.ris rgyal.rabs by Gu.ge khan.chen Ngag.dbang grags.pa*. Asian edition. Dharamsala, India: Tho.ling gtsug.lag.khang lo.gcig.stong 'khor.ba'i rjes.dran.mdzad sgo'i go.sgrig tshogs.chung.
- Wayman, Alex. 1961. *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*. Berkeley: University of California Press.
- . 1978. *Calming the Mind and Discerning the Real*. New York: Columbia University Press.
- . 1980. "The Sixteen Aspects of the Four Noble Truths and Their Opposites." *Journal of the International Buddhist Association* 3: 67-76.
- Wogihara, Unrai, ed. 1971. *Bodhisattvabhūmi*. 1930-1936. Reprint, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store.
- . 1973. *Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-vyākhyā: The Work of Haribhadra*. 1932-35. Reprint, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store.

- Wylie, T. 1959. "A Standard System of Tibetan Transcription."
Harvard Journal of Asiatic Studies 22: 261-267.
- Yamaguchi, S., ed. 1966. *Madhyāntavibhāga-ṭīkā; Exposition
systematique du Yogācāravijñāptivāda*. 1934. Reprint,
Tokyo: Suzuki Gakujutsu Zaidan.
- Yuyama, A., ed. 1976. *Prajñā-pāramitā-ratnagaṇa-saṅcaya-gāthā:
Sanskrit Recension A*. Cambridge: University Press.
- Zahier, Leah, ed. 1983. *Meditative States in Tibetan Buddhism*.
London and Boston: Wisdom Publications.