

Du già hành tông



THÍCH NHUẬN CHÂU  
*soạn dịch*

**DU-GIÀ HÀNH TÔNG**  
**YOGĀCĀRA**  
瑜伽行宗

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA SÀI GÒN



# MỤC LỤC

## CHƯƠNG 1: TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG 11

I. TỔNG QUAN VỀ LỊCH SỬ.....	12
II. DU-GIÀ HÀNH TÔNG KHÔNG PHẢI LÀ CHU NGHĨA DUY TÂM SIÊU HÌNH.....	21
1. Về thuật ngữ duy tâm.....	22
2. Sự khác nhau giữa Ấn Độ và phương Tây khi tiếp cận triết học.....	24
3. Tiếp cận Triết học Du-già hành tông: .....	29
III. NGHIỆP, VẬT THỂ, VÀ NHẬN THỨC CHU QUAN. ..	32
IV. TAM THỨC.....	42
V. TAM TÌNH .....	47
VI. NGŨ VỊ (DUY THỨC TU ĐẠO NGŨ VỊ).....	49

## CHƯƠNG 2: CHUYÊN THỨC THÀNH TRÍ TRONG THÀNH DUY THỨC LUẬN ..... 53

I. HỆ THỐNG TAM THỨC.....	54
II. CÁC LOẠI CHẤP TRƯỚC.....	55
1. Chấp Ngã.....	56
2. Chấp Pháp.....	57
III. NĂM TIỀN TRÌNH TU ĐẠO CỦA HÀNG BỒ TÁT .....	57
1. Tư Lương Vị.....	58
2. Gia Hạnh Vị.....	58
3. Thông Đạt Vị (Còn gọi là Kiến đạo vị).....	59
4. Tu Tập Vị (Còn gọi là Tu đạo vị).....	59
5. Cứu Cánh Vị (Diệu giác Phật).....	60
IV. SỰ VẬN HÀNH CỦA TRÍ HUỆ .....	61
1. Sự Phát triển của Bốn dạng Trí Tuệ Giác Ngộ (Tứ trí).64	
2. Bốn loại Trí tuệ Phật quả .....	66
3. Kết Luận .....	68

## CHƯƠNG 3: NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU DU-GIÀ HÀNH TÔNG Ở TÂY PHƯƠNG TRONG THẾ KỶ THỨ XX..... 71

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

I. THUẬT NGỮ DU-GIÀ HÀNH TÔNG .....	72
II. NHỮNG ĐIỀU ĐÃ LÀM ĐƯỢC.....	86
III. CHÌM LẮNG HAY CHÁY NGÂM? .....	99
<b>CHƯƠNG 4: DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG</b> <b>PHÁI PHẬT GIÁO KHÁC.....</b>	<b>109</b>
<b>BÀI 1. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ HOA NGHIÊM TÔNG</b>	<b>109</b>
I. NGUỒN GỐC CỦA A-LẠI-DA THỨC .....	112
II. NGHIỆP TƯỚNG ( <i>KARMALAKṢANA</i> ) .....	117
III. NGHIỆP TƯỚNG ( <i>KARMALAKṢANA</i> ) VÀ TỰ CHỨNG ( <i>SVASAMVITTI</i> ).....	127
IV. NGHIỆP TƯỚNG ( <i>KARMALAKṢANA</i> ) VÀ VỮ TRỤ LUẬN TRONG KINH HOA NGHIÊM .....	134
V. KẾT LUẬN .....	138
<b>BÀI 2. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ TRUNG QUÁN LUẬN</b>	<b>140</b>
I. TỔNG QUAN VỀ PHƯƠNG PHÁP CỦA LONG THỤ..	140
II. PHÊ PHÁN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG .....	144
III. TRUYỀN THUYẾT VỀ LONG THỤ .....	145
IV. TÍNH KHÔNG.....	147
V. CĂN BẢN TRUNG QUÁN LUẬN TỤNG ( <i>MŪLA-</i> <i>MADHYAMA-KĀRIKĀ</i> ) .....	150
VI. “TUYÊN BỐ” CỦA LONG THỤ .....	155
VII. TÓM TẮT NHỮNG Ý CHÍNH .....	157
<b>BÀI 3. TƯ TƯỞNG TRUNG QUÁN-ĐUY THỨC VÀ NGÀI</b> <b>TỊCH HỘ .....</b>	<b>160</b>
I. KHÁI NIỆM CHUNG VỀ ẢNH HƯỞNG CỦA DU-GIÀ HÀNH TÔNG TRONG PHÁP MÔN ĐẠI THỦ ẮN .....	167
II. BẢN TÁNH GIÁC NGỘ CỦA HỮU TÌNH.....	169
III. Ý NIỆM VỀ TÁNH KHÔNG.....	171
IV. SỰ TẠO TÁC CỦA TÂM.....	173
V. THẢO LUẬN CỦA TRALEG RINPOCHE CÙNG NHÀ SỬ HỌC (DAVID) VÀ MỘT TIỀN SĨ TRIẾT HỌC (DR. R) .....	174
<b>BÀI 5. Ý NGHĨA VIÑĀPTIMĀTRATĀ VÀ ABHIDHARMA</b> <b>TRONG DU-GIÀ HÀNH TÔNG.....</b>	<b>190</b>
I. NHẬN ĐỊNH BAN ĐẦU .....	191
II. A-TỠ-ĐẠT-MA CÂU-XÁ LUẬN THÍCH ( <i>ABHIDHARMAKOŚABHĀṢYA</i> ) VÀ CỤU DU-GIÀ HÀNH TÔNG ( <i>EARLY YOGĀCĀRA</i> ).....	194

III. TIỀN THÂN A-TỶ-ĐẠT-MA CỦA DUY THỨC ( <i>VIJÑĀPTIMĀTRATĀ</i> ).....	202
IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ A-TỶ-ĐẠT-MA CỦA CÁC TRƯỜNG PHÁI NGOÀI ĐẠI THỪA.....	206
V. NHỮNG ĐIỀU NGÀI THỂ THÂN ĐÃ BỎ SUNG TRONG LUẬN GIẢI CỦA MÌNH.....	210
BÀI 6. PHẢI SỐ LUẬN SĀṃKHYA.....	212
I. TỔNG QUAN VỀ LỊCH SỬ.....	216
II. THÂN NGÃ VÀ TỰ TÁNH.....	219
III. SỰ PHÁT TRIỂN CỦA HỆ THỐNG.....	224
IV. GIÁC ( <i>BUDDHI</i> ).....	226
V. NHẬN THỨC LUẬN CHÍNH THỐNG.....	228
VI. NGUYÊN NHÂN LUẬN.....	234
VII. THÂN LUẬN.....	235

#### CHƯƠNG 5: CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ HÀNH TÔNG. 241

BÀI 1. VÔ TRƯỚC.....	241
BÀI 2. THỂ THÂN.....	256
I. A-TỶ-ĐẠT-MA CẦU-XÁ LUẬN ( <i>ABHIDHARMA-KOŚĀ</i> )....	256
II. NHỮNG TÁC PHẨM CHUYÊN TIẾP CỦA NGÀI THỂ THÂN.....	260
III. CHUYÊN SANG ĐẠI THỪA VỚI DUY THỨC TAM THẬP TỤNG.....	262
IV. DUY THỨC NHỊ THẬP TỤNG.....	265
V. QUAN ĐIỂM CHÍNH CỦA NGÀI THỂ THÂN.....	269
VI. TÁC PHẨM.....	269
BÀI 3. MƯỜI ĐẠI LUẬN SƯ DUY THỨC TÔNG.....	273
BÀI 4. HỘ PHÁP.....	276
BÀI 5. ĐỨC HUỆ.....	282
BÀI 6. AN HUỆ.....	284
BÀI 7. HUYỀN TRANG.....	288
I. ĐỘNG CƠ SANG ẮN ĐỘ CỦA NGÀI HUYỀN TRANG.....	291
II. NGÀI HUYỀN TRANG Ở ẮN ĐỘ.....	292
III. DỰ ẮN CHƯƠNG TRÌNH PHIÊN DỊCH.....	294
IV. THÀNH DUY THỨC LUẬN VÀ NGÀI KHUY CƠ....	296
V. LUẬN ĐIỂM QUAN TRỌNG TRONG THÀNH DUY THỨC LUẬN.....	299
VI. DI SẢN CỦA NGÀI HUYỀN TRANG VỚI SỰ NGHIỆP PHIÊN DỊCH VÀ TÁC PHẨM.....	303

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

1. ĐẠI BỒ-TÁT TẠNG KINH .....	303
2. HIỂN DƯƠNG THÁNH GIÁO LUẬN TỤNG .....	304
3. PHÁT ĐỊA KINH .....	304
4. LỤC MÔN ĐÀ-LA-NI KINH.....	304
5. HIỂN DƯƠNG THÁNH GIÁO LUẬN.....	305
6. ĐẠI THỪA A-TỖ-ĐẠT-MA TẬP TẬP LUẬN.....	305
7. ĐẠI ĐƯỜNG TÂY VỰC KÝ.....	306
8. ĐẠI THỪA NGŨ UẨN LUẬN.....	306
9. NHIẾP ĐẠI THỪA LUẬN VÔ TÁNH THÍCH.....	306
10. DU GIÀ SƯ ĐỊA LUẬN .....	307
11. GIẢI THẨM MẬT KINH.....	308
12. NHÂN MINH NHẬP CHÍNH LÝ LUẬN .....	308
13. THIÊN THỈNH VẤN KINH.....	309
14. THẬP CÚ NGHĨA LUẬN .....	309
15. DUY THỨC TAM THẬP LUẬN .....	309
16. KIM CANG BÁT NHÃ KINH.....	310
17. BÁCH PHÁP MINH MÔN LUẬN.....	310
18. NHIẾP ĐẠI THỪA LUẬN THỂ THÁN THÍCH.....	310
19. NHIẾP ĐẠI THỪA LUẬN BẢN.....	311
20. DUYÊN KHỞI THÁNH ĐẠO KINH.....	311
21. THỨC THÁN TỨC LUẬN .....	312
22. NHƯ LAI THỊ GIÁO THẮNG QUẢN VƯƠNG KINH.....	312
23. THẨM HY HỮU KINH.....	313
24. BÁT NHÃ TÂM KINH.....	313
25. BỒ TÁT GIỚI YẾT-MA VẤN .....	313
26. VƯƠNG PHÁP CHÍNH LÝ KINH.....	314
27. TÔI VÔ TỈ KINH .....	314
28. BỒ TÁT GIỚI BẢN .....	314
29. ĐẠI THỪA CHUÔNG TRẦN LUẬN .....	315
30. PHÁT ĐỊA KINH LUẬN.....	315
31. NHÂN MINH CHÍNH LÝ MÔN LUẬN BẢN .....	316
32. XUNG TÁN TỊNH ĐỘ PHÁT NHIẾP THỌ KINH... ..	316
33. DU GIÀ SƯ ĐỊA LUẬN THÍCH.....	317
34. PHÂN BIỆT DUYÊN KHỞI SƠ.....	317
THẮNG PHÁP MÔN KINH.....	317
35. THUYẾT VÔ CẤU XUNG KINH.....	317
36. DƯỢC SƯ LƯU LY QUANG NHƯ LAI BẢN.....	318
NGUYỄN CÔNG ĐỨC KINH .....	318



37. ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN BẢN .....	318
38. ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN... ..	319
39. BẢN SỰ KINH .....	319
40. CHƯ PHẬT TÂM ĐÀ LA NI KINH .....	319
41. THỌ TRÌ THẤT PHẬT DANH HIỆU (SỞ SINH) .....	320
CÔNG ĐỨC KINH .....	320
42. ĐẠI THỪA ĐẠI TẬP ĐỊA TẠNG THẬP LUẬN.....	320
KINH.....	320
43. A TÌ ĐẠT MA TẠNG HIỂN TÔNG LUẬN.....	320
44. A TÌ ĐẠT MA CẦU XÁ LUẬN .....	321
45. A TÌ ĐẠT MA CẦU XÁC LUẬN BẢN TỤNG .....	321
46. ĐẠI THỪA THÀNH NGHIỆP LUẬN .....	322
47. ĐẠI THỪA A TÌ ĐẠT MA TẬP LUẬN.....	322
48. PHẬT LÂM NIẾT BẢN KỶ PHÁP TRÚ KINH .....	322
49. A TÌ ĐẠT MA THUẬN CHÍNH LÝ LUẬN .....	323
50. ĐẠI A-LA-HÁN NAN-ĐỀ MẬT-ĐA-LA SỞ.....	323
THUYẾT PHÁP TRÚ KỶ.....	323
51. XUNG TÁN ĐẠI THỪA CÔNG ĐỨC KINH.....	324
52. BÁT TẾ KHỔ NẠN ĐÁ-LA-NI KINH .....	324
53. BÁT DANH PHỔ MẬT ĐÁ-LA-NI KINH .....	324
54. HIỂN VÔ BIÊN PHẬT ĐỘ CÔNG ĐỨC KINH.....	325
55. THẮNG TRĂNG TÝ ÁN ĐÁ-LA-NI KINH.....	325
56. TRÌ THỂ ĐÁ-LA-NI KINH.....	325
57. THẬP NHẤT DIỆN THẦN CHỦ TÂM KINH.....	325
58. A TÌ ĐẠT MA ĐẠI TỶ-BÀ-SA LUẬN.....	326
59. A TÌ ĐẠT MA PHÁT TRÍ LUẬN.....	327
60. QUÁN SỞ DUYÊN DUYÊN LUẬN .....	327
61. NHẬP A TÌ ĐẠT MA LUẬN .....	328
62. BÁT KHÔNG QUYỂN SÁCH THẦN CHỦ TÂM KINH.....	328
63. A TÌ ĐẠT MA PHÁP UẨN TỨC LUẬN .....	328
64. THÀNH DUY THỨC LUẬN .....	329
65. ĐẠI BÁT-NHÃ BA-LA-MẬT-ĐA KINH.....	329
66. A TÌ ĐẠT MA PHẨM LOẠI TỨC LUẬN .....	330
67. A TÌ ĐẠT MA TẬP DỊ MỒN TỨC LUẬN.....	330
68. BIỆN TRUNG BIÊN LUẬN TỤNG.....	331
69. BIỆN TRUNG BIÊN LUẬN .....	331
70. DUY THỨC NHỊ THẬP LUẬN.....	332
71. DUYÊN KHÔI KINH.....	332

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

72. DỊ BỘ TÔNG LUẬN LUẬN.....	332
73. A TÌ ĐẠT MA GIỚI THÂN TÚC LUẬN.....	333
74. NGŨ SỰ TỶ-BÀ-SA LUẬN.....	333
75. TỊCH CHIẾU THẦN BIẾN TAM MA ĐỊA KINH.....	333
76. CHỦ NGŨ THỨ KINH.....	334
77. BÁT THỨC QUY CỬ TỤNG.....	334

## Chương 1

# TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

---

*Dan Lusthaus*

Du-già hành tông là một trong hai tông phái Đại thừa Phật giáo Ấn Độ. Sự sáng lập tông phái này được quy cho hai anh em Vô Trước và Thế Thân. Nhưng giáo lý và học thuyết căn bản của tông này đã được lưu hành ít nhất là một thế kỷ trước đó rồi. Du-già hành tông chú tâm vào tiến trình tương quan của nhận thức để hàng phục vô minh, để giúp chúng ta thoát khỏi vòng nghiệp báo sinh tử. Hành giả Du-già hành tông thường lưu tâm đến những vấn đề như nhận thức, ý thức, ý niệm và nhận thức luận, cùng với tuyên bố 'thế giới khách quan không hiện hữu', đã khiến một số người hiểu lầm Du-già hành tông như là một dạng chủ nghĩa duy tâm siêu hình. Du-già hành tông không tập trung vào thức để khẳng định thức như là thực tại tối thượng (Du-già hành tông cho rằng thức chỉ là thực tại quy ước vì nó sinh khởi từng giây phút do nhân duyên biến chuyển), mà đúng hơn, họ xem thức là nguyên nhân tạo nên nghiệp báo và tìm cách chuyển hóa nó. Du-già hành tông đã làm sinh khởi nhiều học thuyết mới cho Phật giáo, như giáo lý Duy thức,<sup>1</sup> Tam tính, Tam chuyển y,

---

### CHÚ THÍCH CỦA NGƯỜI DỊCH.

Các chữ viết tắt: (e): English; (s): Sanskrit (p): Pāli; (c): Chinese

<sup>1</sup> (s): Vijñapti-mātra; (e): nothing but cognition: còn gọi là Duy tâm.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

và hệ thống 8 thức (tất cả sẽ được giải thích phần sau). Sự nghiên cứu kỹ lưỡng về thức của các nhà Du-già hành tông đã làm phát sinh hai luận điểm quan trọng: một là hệ thống tâm lý học chi ly vạch ra những vấn đề của thức cùng cách hóa giải độc cho nó, và một là nỗ lực nghiêm túc về nhận thức luận, dẫn đến sự ra đời một số tác phẩm tinh vi nhất về nhận thức và luận lý chưa từng có trong Phật học cũng như trong tư tưởng Ấn Độ trước đây.

### I. TỔNG QUAN VỀ LỊCH SỬ

Dù việc khai sáng Du-già hành tông theo truyền được quy cho hai anh em Vô Trước và Thế Thân (tk. 14-15), nhưng hầu hết những giáo lý căn bản của tông này đều đã được xuất hiện trong nhiều kinh văn từ một thế kỷ trước đó hoặc còn sớm hơn, đáng kể nhất là Kinh *Giải Thâm Mật*.<sup>2</sup> Những khái niệm then chốt được giới thiệu trong Kinh *Giải Thâm Mật* là ý niệm về Duy thức (*viññapti-mātra*), tam tính (*trīsvabhāva*), a-lại-da thức (*ālaya-vijñāna*), chuyển y (*āśraya-parāvṛtti*), và lý thuyết về 8 thức.

Kinh *Giải Thâm Mật* cho biết giáo lý của kinh ở vào thời kỳ thuyết giáo thứ ba.<sup>3</sup> Đức Phật tại thế vào khoảng thế kỷ thứ V trước Công nguyên, nhưng kinh

---

<sup>2</sup> 解深密經; (s: *Samdhinirmocana-sūtra*; e: *Elucidating the Hidden Connections*) dịch theo âm Hán Việt là San-địa niết-mô-chiết-na tu-đa-la; một bộ kinh Đại thừa, Giải Thâm Mật là bộ kinh căn bản của Duy thức tông, nói về A-lại-da thức (*ālaya-vijñāna*). Ngài Huyền Trang dịch vào đời Đường năm 647.

<sup>3</sup> Thời Phương Đăng trong Ngũ thời thuyết giáo do tông Thiên Thai lập ra.

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

điền Đại thừa chưa bắt đầu xuất hiện mãi cho đến hơn 500 năm sau. Các nhà Đại thừa Ấn Độ xem những kinh này như tài liệu ghi lại chính lời dạy của Đức Phật. Vào khoảng thế kỷ thứ III hay IV, một khối lượng lớn của giáo lý Đại thừa đã nảy sinh, nhưng bất luận giáo lý nào xuất hiện trong kinh cũng đều được xem là của chính Đức Phật.

Theo tạng kinh nguyên thủy bằng tiếng Pāli, khi Đức Phật thành đạo rồi, Ngài chuyển pháp luân, có nghĩa là bắt đầu giảng dạy giáo lý dẫn đến giác ngộ, tức là giảng pháp. Trong khi các Phật tử luôn luôn cho rằng Đức Phật đã hướng giáo pháp thâm diệu cho những căn cơ bậc thượng, tức hạng thánh chúng đặc biệt, nhưng Kinh *Giải Thâm Mật* xác lập tinh thần Đức Phật đã truyền dạy những giáo pháp có ý nghĩa đặc biệt cho những hàng thánh chúng khác nhau căn cứ vào trình độ nhận thức của họ; và những giáo lý khác nhau này đã dẫn từ sự chữa trị tạm thời (*pratipakṣa*) cho những kiến giải sai lầm cho đến giáo pháp toàn diện để cuối cùng, phải hiển bày những gì vốn chỉ mang ý nghĩa ẩn dụ trong giáo lý Nguyên thủy. Theo quan điểm của kinh này, hai thời thuyết giáo đầu tiên—riêng giáo lý Tứ diệu đế trong tạng Nikāya cùng *A-tì-đạt-ma* và *Trung quán luận* đã diễn bày thông qua một hệ thống thiếu hoàn chỉnh nên đòi hỏi phải có nhiều giải thích (*neyārtha*) rõ hơn để có thể hiểu một cách chính xác và có hiệu quả—nhấn mạnh vào các thực thể (pháp, uẩn v.v...) trong khi ‘lờ đi’ Tính không (*sūnyatā*), nên có thể dẫn đến sự chấp dính ý niệm về thực thể; trong thời thuyết giáo thứ hai, nhấn mạnh vào tính phủ định trong khi ‘lờ đi’ phẩm tính tích cực của giáo pháp, có thể bị hiểu nhầm là hư vô. Thời thứ ba là dung hòa giữa hai

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

thái cực trên để rốt ráo làm cho mọi ý nghĩa được rõ ràng (*nūārtha*). Những nhà Du-già hành tông đã thể nhập vào giáo lý Phật pháp đồ sộ, có tính tổng hợp và hệ thống đã ra đời từ trước đó, đã khảo sát thật tường tận đến những chi tiết tầm thường nhất trong mọi nỗ lực để trình bày chính xác rõ ràng giáo pháp của Đức Phật. Nói cách khác, để có được hiệu quả cho toàn bộ Phật pháp, phải cần có một phương pháp giải thích mới của các nhà Du-già hành tông.

Có cái nhìn mới trong sự phân tích về *A-tì-đạt-ma*, luận lý, vũ trụ quan, phương pháp thiền định, tâm lý học, triết học, và đạo đức học là trong số những đóng góp quan trọng nhất của họ.

*Du-già sư địa luận*,<sup>4</sup> tác phẩm chính của ngài Vô Trước, là một cuốn bách khoa toàn thư mẫu mực của Phật giáo (phần nhiều được rút ra từ Kinh *A Hàm* – bản tiếng Pāli tương ứng là *Nikāya*), đã đề xuất quan điểm của các nhà Du-già hành tông về tiến trình tu tập đạo giác ngộ. Tác phẩm nổi tiếng của thế hệ trước các nhà Du-già hành tông là *A-tì-đạt-ma Câu-xá luận*<sup>5</sup> cũng cung cấp một cái nhìn toàn triệt và chi tiết về đạo Phật với sự chú tâm cao độ vào những sắc thái và những quan điểm khác biệt nhau trên bình diện rộng lớn của đề tài.

Dù cả hai anh em đều thuộc dòng dõi Bà-la-môn, ngài

---

<sup>4</sup> Du-già sư địa luận: 瑜伽師地論; (s: *yogācārabhūmi-sāstra*; e: *Treatise on the of Yoga Practice*), tác phẩm cơ bản của Duy thức và Pháp tướng tông, tương truyền do ngài Vô Trước (*Asaṅga*) viết theo lời giáo hóa của Bồ-tát Di-lặc (*Maitreya*).

<sup>5</sup> (s: *Abhidharmakośa*; e: *Treasury of Abhidharma*) *A-tì-đạt-ma câu-xá luận* 阿毘達磨俱舍論.

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Vô Trước đã sớm có niềm tin và xuất gia tu học theo Hóa Địa Bộ,<sup>6</sup> một trường phái ngoài Đại thừa, y cứ rất sâu vào Kinh *A Hàm*. Vô Trước và Thế Thân trở thành 'nhà' Du-già hành tông đầu tiên, ban đầu mỗi người đều đã cống hiến hết mình cho những trường phái Phật giáo khác. Cả hai đều là những luận sư có rất nhiều tác phẩm, mặc dù ngài Vô Trước đã quy tác phẩm của mình cho Bồ-tát Di-lặc,<sup>7</sup> là vị Phật tương lai đang ở cung trời Đâu Suất. Ngài Vô Trước sau 12 năm tu tập thiền định trong một hang sâu (có bản chép là ở trong rừng) không đạt kết quả gì, ngay lúc ngài vừa bật ra lời than vãn, định từ bỏ mục đích vì sự thất vọng đau thương của mình thì Bồ-tát Di-lặc hiện ra rồi đưa Ngài lên cung trời Đâu Suất. Ở đó, Bồ-tát Di-lặc dạy cho Ngài bản kinh văn trước đây chưa từng biết đến, đó là những tác phẩm của Du-già hành tông mà sau đó Vô Trước giới thiệu cho những pháp hữu của mình. Hoàn toàn đúng khi những kinh văn này thiếu xuất xứ rõ ràng, vì truyền thống Trung Hoa và Tây Tạng thường quy nhiều tác phẩm cho Bồ-tát Di-lặc.

Theo truyện ký, đầu tiên Thế Thân theo học giáo lý Phật giáo của Tì-bà-sa bộ,<sup>8</sup> ngài đã viết một tổng hợp

---

<sup>6</sup> 化地部 (s: *Mahīsāsaka*), một bộ phái Tiểu thừa, tách từ Phân biệt bộ (s: *vibhajyavāda*) trong thế kỉ thứ 2 và về sau trở thành Ph áp tạng bộ (s: *Dharmaguptaka*).

<sup>7</sup> Theo truyền thuyết, những tác phẩm đó được Vô Trước biên tập sau khi đã thụ giáo với Bồ-tát Di Lặc trên cung trời Đâu Suất.

<sup>8</sup> *Vaibhāsika* (s); nguyên nghĩa "Người theo Đại Tì-bà-sa luận (*Mahāvibhāsā*)"; một bộ phái xuất phát từ Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*), cũng có thể gọi là dạng sau cùng của Hữu bộ, lấy A-tì-đạt-ma Đại tì-bà-sa luận và Tì-bà-sa luận (*Vibhāsā*) làm căn bản. Hai tác phẩm nêu trên là luận giải quan trọng về A-tì-đạt-ma của

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

mang tính bách khoa về giáo pháp minh tu học và đã trở thành một tác phẩm tiêu chuẩn cho thế giới quan Phật giáo, đó là *A-tì-đạt-ma Câu-xá*. Khi quay sang phê phán giáo lý của Ti-bà-sa bộ, Ngài viết một luận giải về tác phẩm trên để phản bác nhiều giáo lý của bộ phái ấy. Tri thức không nghi ngại một chút nào, Ngài biên soạn những tác phẩm khác trình bày biểu đồ cuộc hành trình của mình sang Du-già hành tông, tác phẩm nổi tiếng nhất của thời kỳ này là *Đại thừa thành nghiệp luận*<sup>9</sup> và *Đại thừa ngũ uẩn luận*.<sup>10</sup> Những tác phẩm này trình bày những phạm trù rất quen thuộc với tinh thần A-tì-đạt-ma đã được thảo luận trong luận *Câu-xá (Kosa)* với nỗ lực chiêm nghiệm lại chúng. Các triết gia và học giả bất đồng ý kiến thời đó cũng đã khảo sát kỹ. Lập trường mới của Thế Thân trình bày có hệ thống trong những luận văn này đã làm cho Ngài gần gũi hơn với sự quy thúc của các nhà Du-già hành tông. Một số học giả hiện đại đã có những tranh luận về căn cứ của những điều mâu thuẫn trong tiểu sử cũ của Thế Thân, họ cho rằng những luận văn cùng với *A-tì-đạt-ma Câu-xá luận* không phải do Thế Thân, một luận sư Du-già hành tông trú tác, mà do một người nào đó. Nhưng tiến trình phát triển tư tưởng của Ngài, tuy nhiên, lại rất rõ ràng và rất có ấn tượng, và những nét tương đồng trong từ vựng và văn phong của Ngài quá hiển nhiên đã xuyên suốt các luận văn, nên lập luận có hai nhân vật Thế Thân ít có giá trị.

---

Nhất thiết hữu bộ.

<sup>9</sup> 大乘成業論 (s: Karma-siddhi-prakarana; e: Investigation Establishing Karma).

<sup>10</sup> (s: Pañca-skandhaka-prakarana; e: Investigation into the Five Aggregates) 大乘五蘊論.



## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Các tác phẩm của Vô Trước (và/hoặc là của Di Lặc) và Thế Thân được xếp loại từ dạng tinh yếu bách khoa toàn thư đồ sộ của Phật học (như *Du Già Sư Địa Luận*, *Nhiếp Đại thừa luận*,<sup>11</sup> *Đại thừa A-tì-đạt-ma tập luận*,<sup>12</sup> đến những bài kệ tụng súc tích ngắn gọn về những thí dụ trong văn hệ Du-già hành tông như *Duy thức tam thập luận*,<sup>13</sup> *Tam vô tính luận thích*,<sup>14</sup> đến những chuyên luận có hệ thống tập trung vào chủ đề Duy thức như *Nhị thập duy thức luận*,<sup>15</sup> *Trung biên phân biệt luận*,<sup>16</sup> cho đến chú giải những kinh văn Đại thừa nổi tiếng như *Kinh Pháp Hoa*, *Kinh Kim Cương*.

Vì *Kinh Giải Thâm Mật* đưa ra một giáo lý phát triển rất tinh vi, nên rất hợp lý khi nói rằng các ý niệm này đã phát triển trước đó một thời gian rồi, có lẽ là hàng thế kỷ, trước khi kinh này được lưu truyền. Nhưng ngài Vô Trước và Thế Thân lại sống sau một thế kỷ hoặc hơn khi *Kinh Giải Thâm Mật* ra đời, nên cũng có lý khi cho rằng những tư tưởng này đã được tinh luyện bởi những tác giả khác trong thời kỳ trung gian. Như thế, tương truyền rằng hai anh em ngài là người sáng lập Du-già hành tông chỉ chính xác một nửa. Ngài Vô Trước đưa Thế Thân sang Du-già hành tông sau khi ngài đã được Bồ-tát Di-lặc truyền đạo; ngài Vô Trước

---

<sup>11</sup> (s): Mahāyānasamgraha-sāstra 攝大乘論 của Vô Trước.

<sup>12</sup> (s): Abhidharma-samuccaya 大乘阿毘達磨集論, hoặc A-tì-đạt-ma tập luận 阿毘達磨集論, ngài Vô Trước (*Asaṅga*) soạn, Huyền Trang dịch.)

<sup>13</sup> Triṃśikā.

<sup>14</sup> Trisvabhāva-nirdeśa 三無性論釋.

<sup>15</sup> Viṃśatikā-sāstra (s); Nhị thập duy thức luận 二十唯識論.

<sup>16</sup> Madhyānta-vibhāga (s); Trung biên phân biệt luận 中邊分別論.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

đã không được ghi nhận có một đệ tử nào giỏi hơn. Truyện ký ghi nhận có hai đệ tử chính của ngài Thế Thân là ngài Trần-na,<sup>17</sup> một đại luận sư và là nhà Nhân minh học, cùng An Huệ,<sup>18</sup> một luận sư xuất sắc của Du-già hành tông. Không rõ hai người đã gặp ngài Thế Thân như thế nào. Có lẽ họ đã làm đệ tử của chính tu tưởng mình, đã gom được những kết luận từ những trú tác của mình cũng như qua những bậc thầy trung gian vô danh. Hai vị đệ tử này biểu tượng cho hai khuynh hướng mà giáo lý của ngài Thế Thân sau này.

Sau Thế Thân, Du-già hành tông phát triển thành hai khuynh hướng hay hai nhánh:

1.- Nhân minh Nhận thức luận, tiêu biểu bởi những nhà tư tưởng như Trần-na, Pháp Xứng (*Dharmakīrti*), Tịch Hộ (*Śāntarakṣita*), và Ratnakīrti.

2.- Tâm lý học A-tì-đàm, biểu tượng bởi những nhà tư tưởng như An Huệ, Pháp Hộ (*Dharmapāla*), Huyền Trang, và Vinīta-deva. Trong khi nhánh thứ nhất tập trung vào những vấn đề nhận thức luận và luận lý, thì nhánh thứ hai chuyên nghiên cứu những phân tích về *A-tì-đạt-ma* đã được ngài Vô Trước và Thế Thân phát triển từ trước. Hai nhánh này hoàn toàn không tách rời nhau, và nhiều luận sư Phật giáo đã trú tác nhiều luận giải góp phần cho cả hai nhánh này. Chẳng hạn như ngài Trần-na, ngoài những tác phẩm về Nhân minh Luận lý học ra, ngài còn viết luận giải về *A-tì-đạt-ma Câu-xá luận* của ngài Thế Thân. Điều thống nhất của

---

<sup>17</sup> Dignāga, Dinnāga (s); dịch nghĩa là Vực Long 域, dịch theo âm là Trần-na 陣那.

<sup>18</sup> s: Sthiramati ; An Huệ 安慧.

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

hai trường phái là sự quan tâm sâu sắc về tiến trình nhận thức, nghĩa là phân tích tư duy, nhận thức của chúng ta như thế nào. Trường phái trước tiếp cận với Nhân minh Nhận thức luận, trong khi trường phái sau theo khuynh hướng tâm lý học và trị liệu. Cả hai cùng xem những vấn đề căn đề của con người là nhận thức sai lầm cần phải được điều chỉnh.

Một vài tư tưởng căn bản của Du-già hành tông, đến thời kỳ trường phái A-ti-đạt-ma thì bị tấn công khắc nghiệt bởi những trường phái Phật học khác, đặc biệt là ý niệm về A-lại-da thức, bị xem là hơi giống ý niệm về *ātman* (bản ngã thường hằng, bất biến) và ý niệm về *prakṛti* (bản thể tiên thiên, mọi linh hồn, cảm giác cùng vật chất đều phát sinh từ đó). Cuối cùng, những luận điểm phê bình quá kiên cố đến nỗi trường phái A-ti-đạt-ma bị co lại. Đến cuối thế kỷ thứ VIII, luận điểm phê phán ấy bị lu mờ vì tư tưởng của trường phái Nhân minh Luận lý học và trường phái lai tạp kết hợp giữa giáo lý Du-già hành tông và tư tưởng Như Lai tạng (*tathāgatagarbha*). Trường phái Nhân minh Luận lý học từng bước tránh được sự phê phán bằng cách dùng thuật ngữ *citta-santāna*, ‘dòng thức’ thay cho A-lại-da thức, vì chung quy nó hoàn toàn có ý nghĩa giống nhau. Dễ phản đối vì ‘dòng thức’ biểu tượng cho một bản ngã cụ thể. Mặt khác, trường phái lai tạp Như Lai tạng không xa lạ gì với việc nhận ý niệm về ngã vào trong giáo lý của trường phái mình, chẳng hạn, họ đã định nghĩa một cách chính xác Như Lai tạng là ‘thường, lạc, ngã, tịnh.’<sup>19</sup> Thực vậy, nhiều kinh văn xiển dương tư

---

<sup>19</sup> (p): nitya, sukha, ātman, suddha; (e): permanent, pleasurable, self, and pure.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

tưởng Như Lai tạng cho rằng sự thừa nhận ý niệm về ngã như là một biểu hiện cho sự thành tựu tối thượng. Trường phái lai này nỗ lực đồng nhất tư tưởng Như Lai tạng và A-lại-da thức thành một. Kinh văn cứ điểm của trường phái lai này là *Kinh Lăng Già*, *Thật tính luận*,<sup>20</sup> và với Trung Hoa là *Đại Thừa Khởi Tín Luận*.

Vào thế kỷ thứ 6-7, Phật học Trung Hoa chói sáng nhờ sự sánh vai của Du-già hành tông. Sự chia chẻ chủ yếu giữa các phiên bản kinh luận chính thống Du-già hành tông và phiên bản của trường phái lai Như Lai tạng, sau cùng được ổn định vào thế kỷ thứ 8 qua sự ủng hộ các kinh văn của trường phái lai Như Lai tạng, mà sau này tất cả đều trở thành hệ thống kinh luận của Phật giáo Đông Nam Á. Tư tưởng Du-già hành tông cũng được nghiên cứu và xếp loại ở Tây Tạng. Dòng Ninh Mã (*Nyingma*), giáo pháp Đại Cứu Cánh (*Dzog Chen*) đã y cứ trên bản dịch tiếng Hán tương ứng của trường phái lai Như Lai tạng. Dòng Cách lỗ (*dGelugpas*) chia tư tưởng Du-già hành tông thành nhiều nhánh nhỏ và xem đó là giáo lý mở đầu để tiến vào nghiên cứu tư tưởng của Đại thừa Quy mật luận chứng phái,<sup>21</sup> mà dòng Cách-lỗ xếp vào giáo lý Phật giáo Tối thượng thừa. Tuy vậy, người Tây Tạng có khuynh hướng xem truyền thống Nhân minh Luận lý học khác biệt hẳn với Du-già hành tông, thay vào đó, họ thường gọi trường phái này là Kinh lượng bộ hoặc Thí dụ bộ

---

<sup>20</sup> *Ratnagotravibhāga-mahāyānanottaratantra-sāstra* (s); Còn gọi: Cứu cánh nhất thừa bảo tính luận 究竟一乘寶性論; Thật tính luận 實性論.

<sup>21</sup> Quy mật luận chứng phái 歸謬論證派, s: *prāsaṅgika*; còn gọi Cụ duyên tông 具緣宗, Ứng thành tông 應成宗; Qui mật biện chứng phái. Một nhánh của Trung quán tông.

(*Sautrāntika*).

## II. DU-GIÀ HÀNH TÔNG KHÔNG PHẢI LÀ CHỦ NGHĨA DUY TÂM SIÊU HÌNH

Trường phái được gọi là Du-già hành tông (tu tập, thực hành Du-già)<sup>22</sup> vì tông này cung cấp một cơ cấu nhận thức cũng như phép tu tập trị liệu để dẫn đến chỗ cứu cánh của Bồ-tát đạo, được gọi là giác ngộ. Thiền định được dùng như sự thể nghiệm, qua đó hành giả có thể nhận ra phương thức hoạt dụng của tâm. Du-già hành tông tập trung vào những vấn đề của thức từ nhiều lối tiếp cận khác nhau, gồm thiền định, tâm lý học phân tích (phân tâm học), nhận thức luận (cách nhận ra cái biết của mình, hoạt dụng của tri thức ra sao, lấy gì để công nhận giá trị của tri thức), phương pháp nhận thức qua kinh luận và phân tích về nghiệp.

Giáo lý Du-già hành tông được tóm tắt trong thuật ngữ *vijñapti-mātra*, có nghĩa là ‘tất cả chỉ là sự biểu hiện của thức’ (thường được dịch là duy thức hoặc duy tâm), thuật ngữ này đôi khi được hiểu như là biểu tượng cho một dạng duy tâm siêu hình. Du-già hành tông có

---

<sup>22</sup> 瑜伽; (s,p: *yoga*); nguyên nghĩa tự đặt mình dưới cái ách. Có nghĩa là phương pháp để đạt tiếp cận, thống nhất với tuyệt đối, 瑜伽行宗; s: *yogācāra*; Một tên khác của Duy thức tông. Danh từ này được ngài Vô Trước (s: *Asaṅga*) sử dụng trong các tác phẩm của mình vì có lẽ ngài đặc biệt chú trọng đến việc thực hành Du-già. Danh từ Duy thức (s: *vijñāptimātratā*) hoặc Thức học (s: *vijñānavāda*) thường được ngài Thế Thân (s: *Vasubandhu*) sử dụng.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

chiều hướng bị hiểu lầm là một dạng duy tâm siêu hình chủ yếu vì giáo lý của nó đi theo hướng tiền đề bản thể luận hơn là như sự cảnh báo trước của nhận thức luận về những vấn đề của nghiệp. Du-già hành tông tập trung vào sự nhận biết và ý thức phát sinh từ phân tích về nghiệp, chứ không phải nhờ vào những suy luận siêu hình. Có hai yếu tố nên làm sáng tỏ để giải thích vì sao Du-già hành tông không phải là một dạng duy tâm siêu hình:

- Ý nghĩa của thuật ngữ duy tâm;
- Sự khác biệt quan trọng giữa phương pháp nhận thức triết học của người Ấn Độ và người phương Tây.

### *1. Về thuật ngữ duy tâm:*

Thuật ngữ duy tâm trở nên thịnh hành trong thời kỳ của Kant<sup>23</sup> (mặc dù nó được dùng sớm hơn bởi một người khác, đó là Leibniz<sup>24</sup>) để gọi một trong hai trường phái phát sinh như là sự phản ứng lại triết học Cartesian.<sup>25</sup> Descartes<sup>26</sup> chỉ rõ có hai nền tảng mà thực thể phân đôi trong vũ trụ: sự mở rộng (thế giới vật thể trong không gian) và tư tưởng (thế giới tâm thức và ý tưởng). Theo đó, mỗi phái đối nghịch chọn thật thể này hay thật thể khác làm bản thể siêu hình cho phái mình.

---

<sup>23</sup> Emmanuel Kant (1724-1804) Triết gia và nhà siêu hình học người Đức.

<sup>24</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz. Triết gia và nhà siêu hình học, sinh ở Leipzig, Đức. (1646-1716)

<sup>25</sup> Cartesian: Khuynh hướng triết học và khoa học xuất phát từ triết thuyết của Descartes. Thủ lĩnh của nhóm này là Nicolas Malebranche, người Pháp (1638-1715).

<sup>26</sup> René Descartes, triết gia, khoa học gia, nhà toán học người Pháp vào thế kỷ 17.

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Các nhà duy vật cho rằng chỉ có vật chất là thực tại tuyệt đối, thế nên cho tư tưởng và tâm thức đều phát sinh từ các thực thể vật chất (hóa chất, não trạng v.v...). Chủ nghĩa duy tâm phản đối lại rằng tâm và ý tưởng của nó là thực tại tuyệt đối, và thế giới vật chất đều phát sinh từ tâm (chẳng hạn như linh hồn của Thượng đế, nhận thức tồn tại của Berkeley,<sup>27</sup> hoặc từ ý tưởng tiên thiên, v.v...). Chủ nghĩa duy vật bị hút về hướng giải thích mang tính cơ giới và vật chất lý do tại sao và bằng cách nào mà vạn vật tồn tại, trong khi chủ nghĩa duy tâm có khuynh hướng tìm kiếm mục đích – đạo đức cũng như duy lý – để giải thích sự hiện hữu. Duy tâm có nghĩa là chỉ riêng do tâm, thường được hiểu qua nghĩa ý niệm (eidos) của Platon vào thời đó, mệnh danh duy tâm là siêu việt hẳn thế giới vật chất, thế giới cảm giác, miễn là hình thái ấy có ý nghĩa và mục đích. Trong khi chủ nghĩa duy vật được củng cố bằng những tiến bộ khoa học vật chất, có được sự công nhận rộng rãi hơn, thì những người nghiêng về mục tiêu tâm linh và thần học ngày càng quay sang hướng duy tâm như là một sự phản ứng.<sup>28</sup>

Xu thế chủ đạo của triết học phương Tây từ thời Plato và Aristotle đã xem bản thể luận và siêu hình học như

---

<sup>27</sup> George Berkeley (1685-1753), triết gia người Ireland, sống tại Anh quốc. Quan điểm triết học của ông là duy tâm siêu hình, vật thể không có gì hiện hữu ngoài cảm nhận, ngoại giới rốt ráo chỉ là sự tập hợp của ý tưởng và cảm giác. Các tác phẩm chính của ông là *Philosophical Commentaries*, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*.

<sup>28</sup> (Xin phép tác giả lược bỏ một đoạn phân tích về Duy tâm Duy vật, vì tránh gây ngộ nhận ở V.N)

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

là sự theo đuổi rốt ráo của triết học, với vai trò của nhận thức luận nhỏ bé hơn so với việc đáp ứng sự thể nhập và chứng minh cho sự tận tụy theo đuổi tinh thần bản thể luận của con người. Vì nhiều thứ bị phê phán như là hình thái quá độ của triết học – như chủ nghĩa hoài nghi, thuyết duy ngã, lối nguy biện – có thể hoặc bị gán cho là xuất phát từ những vấn đề nhận thức luận tích cực, nhận thức luận thường bị nghi ngờ, và trong vài hệ thống thần học được xem hoàn toàn không cần thiết cho sự thọ nhận đức tin. Bản thể luận là chủ yếu, và nhận thức luận hoặc là thứ yếu, hoặc là có thể xem như không có.

### *2. Sự khác nhau giữa Ấn Độ và phương Tây khi tiếp cận triết học:*

Trong triết học Ấn Độ, người ta tìm thấy sự đảo ngược về vấn đề này. Nhận thức luận (*pramāṇavāda*) là chính yếu, trong cả hai ý nghĩa, nó phải được xem ưu tiên hơn trong mọi thử thách đối với bất kỳ mọi nỗ lực mang tính triết học khác, và giới hạn của lời tuyên bố siêu hình của con người luôn luôn được ấn định bất khả xâm phạm bởi thông số lập nên do nhận thức của mỗi người. Trước khi con người có sự thỉnh cầu, họ phải đặt lời thỉnh cầu ấy trên cơ sở nó có thể được chứng minh. Người Ấn Độ thừa nhận rằng nếu có người muốn phản bác đối thủ với một quan điểm mới, trước tiên họ phải tìm ra một nhận thức chung làm nền tảng cho cuộc tranh luận. Không như vậy, sẽ không có cuộc tranh luận đầy ý nghĩa diễn ra.

Vì bản thể luận (*prameya*) của mỗi người tùy thuộc vào nhận thức luận của họ cho phép, nên nhiều trường phái triết học Ấn Độ cố gắng gom mọi thứ vào danh



## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

sách những phương tiện tri thức giá trị để tạo thuận tiện cho tuyên bố của trường phái mình. Chẳng hạn Ấn Độ giáo, cho kinh điển của họ là phương tiện giá trị của tri thức; nhưng các trường phái khác, như Phật giáo và Kỳ Na giáo, lại từ chối uy thế kinh điển của đạo Hindu. Thế nên nếu một tín đồ đạo Hindu tranh luận về đạo Phật hay Kỳ Na giáo, thì họ không thể cầu khẩn uy lực từ kinh điển đạo Hindu, mà họ phải tìm kiếm một nhận thức luận chung làm cơ sở. Đối với Phật giáo thì có thể dùng nhận thức và suy luận, còn trong trường hợp tín đồ Kỳ Na giáo, thì chỉ dùng suy luận. Tất cả mọi trường phái ngoại trừ Kỳ Na giáo đều chấp nhận nhận thức là một phương tiện của tri thức, có nghĩa tri giác là cần thiết (nếu nó có phẩm tính không mê muội, không ảo tưởng, v.v...). Đó là những cái gì hiện thời không được thấy nhưng trên nguyên tắc cái thấy có thể nhận biết được qua suy luận. Dù không thật sự thấy được lửa, nhưng người ta biết chắc có lửa trên đời khi thấy khói ở vị trí đó, vì lửa và khói đều là những thực thể có thể thấy được trên nguyên tắc, và một vật được thấy cần phải có tương quan hiện hữu giữa khói và lửa, nghĩa là nơi nào có khói thì ở đó có lửa. Lẽ nào khi một người ở sát gần với lửa, mà họ lại không chắc chắn thấy được lửa. Người ta không thể nào có suy luận hợp lý về cái mà không thể nào nhận thức được, chẳng hạn như con kỳ lân,<sup>29</sup> vì không có môi tương quan thiết yếu để thấy được, thế nên người ta không thể suy luận ra có một con kỳ lân trên đời. Khả năng nhận thức, do vậy, là thành phần không thể thiếu được của cả nhận thức lẫn suy luận, và vì thế, đối với Phật giáo, đều thuộc về nhận thức đúng đắn. Để

---

<sup>29</sup> Con vật huyền thoại, giống như con ngựa có sừng mọc trên trán.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

được xem là 'thực' (*dravya*) theo tiêu chuẩn của Luận lý học Phật giáo, một vật phải biểu lộ ra một tác dụng có thể thấy được. Các trường phái Phật giáo tranh luận với nhau về vật thể hiện hữu thật sự hay không khi nó biểu hiện ra cái tác dụng có thể thấy được này (quan điểm của Kinh lượng bộ – *Sautrāntika*), hoặc là có thể xem là hiện hữu thật sự nếu nó biểu hiện ra tác dụng có thể thấy được này vào một khoảnh khắc nào đó trong quá trình tồn tại của nó (quan điểm của Nhất thiết hữu bộ<sup>30</sup>). Nhưng tất cả đều đồng ý rằng một vật phải có hiệu quả từ nhân (*kāraṇa*) của nó để có thể được coi là có thật. Điều này giúp giải thích điểm trọng tâm của ý và thức cho lý thuyết Du-già hành tông.

Trường phái Nhân minh Luận lý học của Du-già hành tông vạch ra một sự phân biệt rõ nét giữa nhận thức và suy luận. Nhận thức có liên quan đến tri giác duy nhất, tạm thời, những chi tiết trừu tượng. Suy luận thuộc về ngôn ngữ, thế giới của ý niệm, vì ngôn từ chỉ có nghĩa và truyền thông được trong chừng mực nó chỉ định rõ và góp phần vào thành phần phổ cập cùng được chia sẻ và hiểu được bởi người sử dụng ngôn ngữ. Sự suy luận đúng hay sai tùy theo mức độ chính xác hay nhầm lẫn tương ứng với phần tri giác. Nhưng dù khi ngôn ngữ chân xác, thì nó vẫn chân xác chỉ trong sự tương quan với cảm giác mà nó tương ứng. Ngược lại, tri giác (và chỉ có tri giác) thì vượt qua ngôn ngữ. Tri giác không bị che phủ bởi ngôn ngữ hoặc sự khẳng định mang tính lý thuyết là nhận thức đúng đắn và chính xác, là không phỏng chừng, là chân thật (*paramārtha*). Trong khi

---

<sup>30</sup> *Sarvāstivāda*.

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

điều này như thể có liên quan với những tuyên bố siêu hình về những phạm trù như chất tử và vũ trụ, cảm giác và ngôn ngữ, nhưng thực ra đó là một yêu cầu chúng ta nên nhận thức sự vật như chúng đang hiện hữu mà không áp đặt bất kỳ một khẳng định siêu hình hay một cơ cấu nhận thức nào khác. Chính kinh nghiệm và tri thức, chứ không phải siêu hình, đang bị lâm nguy. Vấn đề là vượt lên trên sự miêu tả, không vì nhận thức là cái gì đó không thể tiết lộ, nó ở bên ngoài hay phía sau kinh nghiệm của con người, mà vì nó là cảm giác rất thô trong kinh nghiệm của con người mà thực tại tạm thời đơn nhất của nó không thể giảm đi tính phổ quát, tính vĩnh cửu của ngôn ngữ hoặc là của ý niệm. Đề lý giải luận điểm này như là môn siêu hình học đặc thù thì vẫn còn bị mắc trong bẫy định thức khái niệm, và do vậy nên đánh mất tiêu điểm của nó.

Môn nhận thức luận liên quan rất rộng rãi đến triết học Ấn Độ, điều này đặc biệt đúng với triết học Phật giáo. Nhiều kinh luận Phật giáo khẳng định rằng dù có tri thức cao cũng chẳng làm gì được với bản thể luận, rằng chú tâm vào phạm trù hiện hữu hay không hiện hữu (*asti-nāsti, bhāvābhāva*) của vật thể là một hành vi mê lầm. Điển hình là họ hoán chuyển những đề mục quan trọng – như tính Không và Niết-bàn – từ cái nhìn bản thể luận, bằng cách tuyên bố rõ ràng đây chẳng có gì để làm với hiện hữu hoặc không hiện hữu, với có hoặc không; và họ còn cảnh báo thêm rằng đây không phải là sự phóng túng tưởng tượng về một cảm quan cao hơn về tồn tại hoặc hiện hữu thành những đề mục như thế để rồi bị đồng nhất vào hoặc bị phủ nhận. Mục tiêu của đạo Phật không phải mong lập nên cấu trúc về một bản thể luận hoàn chỉnh hơn. Thay vì vậy, mục

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

tiêu chủ yếu của đạo Phật luôn luôn là chuyển hóa vô minh. Vì thế, nên người Phật tử thường dùng lại sự suy đoán về bản thể luận và siêu hình (*tarka*), cho nó là vô ích hoặc nguy hiểm. Nhận thức chân chính (Thánh trí; s: *samyag-jñāna*) khi nào cũng được tán dương. Ngay cả những nhà Trung quán, vốn đặt vấn đề tính khả thi khá nhiều về Nhận thức luận Phật giáo, cũng khẳng định rằng chúng ta phải biết đâu là những sai lầm và hiệu chỉnh liền ngay phương pháp nhận thức. Nói rõ ra, Phật giáo quan tâm đến cái thấy (*seeing*), chứ không phải cái hiện hữu (*being*); có nghĩa là quan tâm đến nhận thức luận hơn là bản thể luận.

Đáng chú ý là không một kinh văn nào của Du-già hành tông Ấn Độ nào mà không từng tuyên bố rằng thế giới được tạo ra bởi tâm. Họ tuyên bố vậy vì chúng ta nhầm lẫn phóng ảnh cái hiểu của mình về thế giới vì chính thế giới, nghĩa là đem cấu trúc tinh thần của mình làm thế giới. Thuật ngữ về lĩnh vực này cũng nhiều như sự phân tích về nó: *kalpanā* (phân biệt), *parikalpa* và *parikalpita* (biến kế, biến kế sở chấp), *abhūta-parikalpa* (tạp – tưởng tượng một vật ở một nơi mà nó không hiện hữu), *prapañca* (hí luận)... chỉ xin đề cập chừng đó thôi. Nhận thức đúng đắn (Thánh trí) được định nghĩa là sự chuyển hóa mọi chương ngại ngăn che khiến ta không nhận ra lý nhân duyên sinh theo đúng như thực (*yathā-bhūtam*). Đối với Du-già hành tông, những nhân duyên này là có thể nhận thức được, không phải là siêu hình; nó là những tướng trạng tâm ý thức mà qua đó, cảm giác và tư tưởng biểu hiện, chứ không phải mưu toan siêu hình của một Đấng sáng tạo hoặc của một thực thể bất khả tri. Điều nhận biết được qua nhận thức chân chính, nói chính xác là chân

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

như-*tathatā*, mà Đức Phật thường chỉ ra ngay không cần qua trung gian. Nay chỉ cần gọi bằng một từ là duy thức-*prajñapti-mātra*.

### 3. Tiếp cận Triết học Du-già hành tông:

Điều chính yếu khi khó hiểu về Du-già hành tông là sự chú ý của tông này về những vấn đề tri giác và nhận thức là sự phù hợp với tư tưởng căn bản của Phật giáo, và sự chú ý này có tính nhận thức luận hơn là siêu hình. Khi một nhà Du-già hành tông nói về 'vật', là họ nói về vật thể có liên quan đến nhận thức, chứ không phải là một thực thể siêu hình. Vật thể được nhận thức (cảnh, cảnh giới-*viṣaya*) là thật, là phần nguyên toàn của nhận thức, và do vậy nó xuất hiện trong hoạt dụng của ý thức. Trong khi xác quyết *cảnh* (*viṣaya*) như là phần nguyên toàn của nhận thức, thì nó chỗi từ *cảnh* (*artha*), ý muốn nói theo hướng có chủ tâm; nghĩa là một vật thể có trong dự tính) hiện hữu bên ngoài hoạt dụng của ý thức mà trong đó, vật thể được trừ tính. Vật thể được trừ tính chỉ xuất hiện trong tác ý có dự định, nghĩa là ý thức. Nói cách khác, Du-già hành tông không tuyên bố rằng chẳng có vật nào hiện hữu ngoài tâm. Trước hết, đối với Du-già hành tông, không có cái tâm bao quát chung chung; mà mỗi tâm thức cá nhân đều riêng biệt. Giáo lý Du-già hành tông không phải là thuyết đơn tử như kiểu Leibnizian. Thứ hai, *cảnh* (*artha*) không phải chỉ biểu thị một vật 'trung tính', đúng hơn là nhắm đến một tác ý dự tính của tâm thức. Tiêu điểm của dự tính-dự tính là một dạng của ham muốn - là nguyên thể cùng với thức, và, như một tiêu điểm, nó không bao giờ xuất hiện nơi đâu khác hơn là trong tác ý dự tính của tâm thức như thế. Trong Du-già hành tông, vật thể được nhận thức (*viṣaya*) và vật thể dự tính (*artha*) đều

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

hiện hữu, nhưng chỉ trong phạm vi tác ý của tâm thức mà nó được cấu thành.

Cao hơn là sự công hiến cho bản thể luận, những nhà Du-già hành tông nỗ lực khám phá và giải trừ hữu lậu và tùy miên (*āsrava, anuśaya*) đang thúc ép con người sinh khởi và dính mắc vào cấu trúc lý thuyết bản thể luận. Do vậy, theo Du-già hành tông, tất cả bản thể luận đều là cấu trúc nhận thức luận. Để hiểu hoạt dụng sự nhận thức là phải biết tại sao và thế nào mà con người lại dựng lên bản thể luận để họ bám vào. Chấp dính vào bản thể luận là một triệu chứng phóng ảnh nhận thức (*pratibimba*), là biến kế sở chấp (*parikalpita*). Khảo sát kỹ kinh văn Du-già hành tông mới thấy tông này không hề tuyên bố về bản thể luận, ngoại trừ yêu cầu xác định về giá trị của bản thể luận. Lý do họ im lặng về bản thể luận, có lẽ là muốn đưa ra một dạng siêu hình, dạng sẽ tương ứng với kiến giải của những người, do xu hướng của họ, sẽ phóng ý tưởng vào những gì thật sự mình muốn, vậy nên họ giải trừ khỏi sự mô tả lý thuyết giả định về thực tại. Giản hóa về phóng ảnh ấy là vấn đề và triệu chứng của hầu hết mọi khuynh hướng gây phiền não cho chúng sinh. Đó là những gì phương tiện của duy thức, nghĩa là nhằm lẫn phóng ảnh của một người với cái đang chiếu rọi. *Duy thức tam thập tụng* của ngài Thế Thân xác định rằng nếu một người chấp vào phóng ảnh về ý tưởng duy thức, thì người ấy chưa thực sự thể nhập vào sự hiểu biết về duy thức (kệ 27).

Những cuộc tranh luận về Du-già hành tông thường triển khai giống như những cuộc tranh luận của các nhà duy tâm nhận thức luận. Những cuộc tranh luận này đã lôi cuốn những học giả Tây phương đầu thế kỷ

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

XX, họ so sánh Du-già hành tông với triết học Kant, và nhiều học giả gần đây bắt đầu nghĩ rằng hiện tượng luận của Husserl<sup>31</sup> ngày càng gần gũi hơn. Quả thực có những tương đồng rất thú vị, chẳng hạn sự mô tả của Husserl về tri giác thuần lý tính và một bên là cơ cấu nhận thức,<sup>32</sup> và mặt kia là với sự phân tích của Du-già hành tông về năng thủ và sở thủ (*grāhaka /grāhya*). Nhưng cũng có nhiều điểm khác biệt quan trọng giữa các triết gia phương Tây và các nhà Du-già hành tông. Ba điểm chủ yếu là:

a - Kant và Husserl xem nhẹ ý niệm nhân quả, trong khi Du-già hành tông phát triển hệ thống lý thuyết nhân quả phức tạp này và coi đó là vấn đề quan trọng nhất.

b- Trong triết học phương Tây, không thấy có điểm tương đồng với nghiệp và giác ngộ, trong khi đây là những lý do tồn tại chủ yếu của tất cả mọi giáo lý cũng như pháp thực hành của Du-già hành tông.

c- Cuối cùng, triết học phương Tây được phác họa để đáp ứng tối đa khả năng thâm nhập vào thế giới bản thể (tối thiểu là đủ để nhận thức được sự hiện hữu thế giới ấy), trong khi Du-già hành tông thì phê phán động cơ này trong tất cả mọi biểu hiện của nó.

---

<sup>31</sup> Edmund Husserl (1859-1938): triết gia người Đức, trong nhóm chủ trương Hiện tượng luận. Ông sinh trưởng trong một gia đình Do thái giáo ở tỉnh Prossnitz thuộc Moravia, nhưng cha ông, vốn là thương gia buôn vải, đã có ý muốn gởi con mình đến Vienna vào lúc 10 tuổi để bắt đầu theo học với nền giáo dục cổ điển Đức. Sau khi thành đạt, Ông giảng dạy triết học tại Göttingen từ năm 1901 đến 1916, và dạy tại Freiburg im Breisgau từ 1916 đến 1928.

<sup>32</sup> Noesis (*consciousness projecting its cognitive field*).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

### III. NGHIỆP, VẬT THỂ, VÀ NHẬN THỨC CHỦ QUAN.

Điểm then chốt của giáo lý Du-già hành tông nằm trong ý niệm về nghiệp đã được kế thừa và lý giải một cách rất chính xác. Phật giáo nhắm vào sự hàng phục vô minh và đau khổ thông qua việc chuyển hóa các nghiệp duyên; nên trong Phật pháp, theo biện luận chặt chẽ của các nhà Du-già hành tông, chỉ quan tâm đến sự phân tích và hiệu chỉnh bất kỳ điều gì rơi vào trong lĩnh vực nhận thức. Do vì những vấn đề về thực tại tuyệt đối về những gì không-nhận-thức được đều không thích đáng cho việc chuyển hóa nghiệp. Lại nữa, các nhà Du-già hành tông nhấn mạnh vào các phạm trù như sắc (*rūpa*) là những phạm trù nhận thức. Vật chất (sắc) là đề gọi màu sắc, dáng dấp, âm thanh, v.v... mà chúng ta cảm nhận được qua tri giác, và sắc ấy chỉ là mức độ mà nó được nắm bắt một cách duy ý chí qua kinh nghiệm, qua nhận thức. Do đó, khi trở thành đối tượng của kiến chấp, thì sắc liền có biểu tượng của nghiệp. Hành vi cố ý cũng có động cơ luân lý và kết quả của nó. Vì kết quả được định hình do từ nguyên nhân của sự việc, nên một hành động với tâm thiện lành sẽ có khuynh hướng gặt lấy những kết quả tốt đẹp, trong khi những ác ý thường làm nảy sinh những kết quả không tốt đẹp.

Đối nghịch với nhận thức về chiều hướng của nghiệp, Phật giáo xem sắc chất (s: *rūpa*) là nghiệp trung tính. Vấn đề của sắc chẳng phải là chất liệu của chúng, mà là tâm lý chấp thủ (s: *upādāna*) – ham muốn, tham lam, chấp giữ, dính mắc – đã tràn vào khuấy phá ý tưởng và nhận thức của chúng ta về sắc. Chẳng phải là chất vàng đưa đến rắc rối, đúng ra ý tưởng về giá trị của vàng và



## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

thái độ hành xử mà chúng ta nhìn về nó như là kết quả của ý tưởng này. Những ý tưởng này đều có được thông qua những kinh nghiệm đã có từ trước. Bằng vào lập lại sự phơi bày những ý tưởng và nhận thức nào đó mà con người có điều kiện đáp ứng thường xuyên theo một phong cách giống nhau cho một hoàn cảnh giống nhau. Cuối cùng, những thói quen này được thể hiện và trở thành phản xạ và giả định. Đối với Phật giáo, tiến trình từ các điều kiện trở thành biểu hiện này (hành; s: *samskāra*) không phải bị hạn chế trong chỉ một đời, mà tích lũy qua rất nhiều đời. Luân hồi (s: *samsāra*) là nghiệp thông qua sự tái diễn này, là sự tái hiện những thói quen biểu hiện từ nhận thức trong sắc thân mới và trong cuộc sống mới.

Vì mọi Phật tử đều theo sự tính toán cảm tính đơn thuần này: thích lưu giữ hay lập lại những cảm giác vui thích. Những cảm giác đau khổ thì chúng ta muốn cắt đứt và tránh xa. Vui sướng hay đau khổ, thường hay phạt, tán thành hay chê bai v.v..., đều tùy thuộc vào mình. Tập khí của chúng ta (s: *vāsanā*) được cấu thành theo cách này. Vì tất cả đều vô thường, nên cảm giác vui thích không thể tồn tại hay lập lại thường xuyên, cảm giác đau khổ (như bệnh và chết) không thể tránh né hoài được. Sự bất hòa giữa kinh nghiệm thực chứng về vô thường của chúng ta với ao ước về những ham muốn thường hằng bất tận càng lớn bao nhiêu thì đau khổ của chúng ta càng lớn bấy nhiêu, và khuynh hướng (s: *anusāya*) phóng chiếu ham muốn của chúng ta vào thế giới như sự đền bù càng lớn hơn. Mặc dù chẳng có gì là thường, nhưng chúng ta hay tưởng tượng đến những thực thể thường hằng – từ Thượng đế đến linh hồn, đến bản thể – trong một nỗ lực để thoát khỏi phải

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

đôi diện với sự kiện là không có ai trong chúng ta có một tự thể thường hằng cả. Hãy nghĩ rằng nếu chúng ta có thể chứng minh một điều gì đó là thường, bất cứ điều gì, thì chúng ta cũng có cơ hội được thưởng hằng. Mỗi bản khoản về quan niệm không có một tự thể, về nhận thức và những trò tinh quái của nghiệp phát sinh đã được Du-già hành tông định danh, gồm sở tri chướng (s: *jñeyāvaraṇa*), nghĩa là tự ám ảnh ngăn chúng ta nhận ra vạn vật như chúng đang là và tạp (s: *abhūta-parikalpa*), nghĩa là tưởng tượng ra điều gì đó – gọi là thường hoặc bản ngã – hiện hữu ở một nơi mà nó không có.

Các trường phái Phật học trước đây – đáng kể nhất là Kinh lượng bộ,<sup>33</sup> mà cũng là trường phái A-tì-đạt-ma – đã phát triển một từ mang tính ẩn dụ tinh vi để mô tả và phân tích nhân duyên của nghiệp qua thuật ngữ chủng tử.<sup>34</sup> Như một thân cây lớn mạnh nhờ phần rễ cắm sâu trong lòng đất không thấy được, nghiệp đã trải qua trước đây cũng đang ray rứt tiềm ẩn trong tâm; tập nghiệp,<sup>35</sup> cũng như thân cây mọc từ mặt đất khi được nuôi dưỡng bằng những tổ chất riêng, với quy luật nhân duyên, nó lại tự lên tiếng như những cảm nghiệm mới; như cây đến thời kết trái, sinh ra những hạt giống mới rồi được gieo trở lại vào lòng đất, mọc thành rễ và lại bắt đầu trường thành một giống cây tương tự, các hành nghiệp tạo ra những quả lành hoặc quả dữ để sau này trở thành những hạt giống thiện hay ác, cùng loại với hành động hay ý thức khi tạo ra nghiệp. Như cây

---

<sup>33</sup> Sautrāntikas: còn gọi là Thí dụ bộ.

<sup>34</sup> chủng tử (s: *bijā*).

<sup>35</sup> (e: *karmic habits*).

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

chỉ sinh ra một chủng loại như nó, hành nghiệp cũng tạo ra kết quả thiện hoặc ác theo sau loại nghiệp nó tạo. Chu kỳ này được đáp ứng như một ẩn dụ cho tiến trình của điều kiện nhận thức cũng như vòng luân hồi sinh tử (s: *samsāra*). Vì Du-già hành tông công nhận tính tạm thời trong giáo lý Phật giáo nên các hạt giống được xem là chỉ kéo dài trong khoảng thời gian chúng trở thành cái nhân cho một hạt giống đồng loại kế tục nó. Hạt giống nhất thời được nối tiếp theo quan hệ nhân quả trong chuỗi xích tương tục, mỗi hạt giống nhất thời là một mắt xích trong dòng chuỗi nhân quả của nghiệp.

Các hạt giống được chia làm hai loại: tốt và xấu. Hạt giống xấu thì sẽ nhận lấy những tập quán nhận thức làm chướng ngại tiến trình giác ngộ. Hạt giống tốt – còn được gọi là "thanh tịnh", "không nhiễm ô" sẽ làm sinh trưởng nhiều hạt giống thanh tịnh khác nữa, sẽ đưa đến gần sự giác ngộ hơn. Nói tóm lại, Du-già hành tông phân biệt nội chủng tử (tùy thuộc vào cá nhân) và ngoại chủng tử (tùy thuộc vào những yếu tố khác). Chủng tử của một người có thể điều chỉnh hay ảnh hưởng qua sự giao tiếp với các ngoại duyên (ngoại chủng tử), mà có thể được lợi ích hoặc bất lợi. Giao tiếp với những duyên ô nhiễm làm tăng trưởng chủng tử bất thiện, trong khi tiếp xúc với những duyên "thanh tịnh", như nghe giảng dạy chính pháp (s: *saddharma*), có thể khiến chủng tử thiện tăng trưởng, nhờ vậy chủng tử xấu được giảm trừ và nhỏ sạch gốc rễ dần.

Một ẩn dụ khác về trạng thái của nghiệp song hành với ẩn dụ chủng tử là huân tập (s: *vāsanā*). Một tấm vải được ướp hương sẽ có mùi thơm. Tương tự, con người bị điều kiện hóa theo tinh thần và sinh hoạt mà họ trải

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

qua. Điều kiện này tạo ra tập nghiệp. Nhưng như mùi hương có thể được tẩy sạch khỏi tấm vải, thế nên hoàn cảnh của con người cũng có thể được thanh tịnh hóa bằng sự huân tập thói quen. Tiêu biểu có ba loại huân tập được đề cập:

1/ Danh ngôn tập khí: thói quen về ngôn ngữ và nhận thức.

2/ Ngã chấp tập khí (s: *ātma-grāha*): tin có ngã và những gì thuộc về cái ngã ấy.

3/ Hữu chi tập khí (s: *bhāvāṅga-vāsanā*), nghĩa là nghiệp quả lâu dài được huân tập từ những tạo tác nghiệp đặc biệt (từ nhân trong ba cõi).

Văn hệ Du-già hành tông có nhiều tranh luận về sự liên quan giữa chủng tử (*bīja*) và huân tập (*vāsanā*). Một số tác giả cho rằng chủng tử và huân tập thực chất là hai thuật ngữ cho một vấn đề, đó là tập nghiệp. Các tác giả khác cho rằng chủng tử chỉ là kết quả của huân tập, nghĩa là, tất cả mọi nhân duyên đều có được qua kinh nghiệm. Còn những người khác cho rằng "hạt giống" có liên quan đến chuỗi điều kiện tạo ra tập khí mà người ta đã có được (dù có trong đời này, trong đời trước, hay cả từ 'vô thủy') trong khi "huân tập" chỉ rõ kinh nghiệm con người trải qua có thay đổi hay ảnh hưởng đến sự phát triển hạt giống của một người. "Vô thủy" có thể được hiểu như một hệ luận trong thuật ngữ "siêu việt" của Husserl, nghĩa là một nguyên nhân tương tục cấu thành một kinh nghiệm hiện tiền của nguyên nhân căn bản còn được ẩn tàng trong chính kinh nghiệm này. Có người cho rằng năng lực giác ngộ của con người tùy thuộc toàn bộ vào chủng tử họ đã được kế thừa; huân tập chỉ đóng vai trò xúc tác mà

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

không thể cung ứng chúng từ thiện nếu như nó không kế thừa chúng. Thành phần tuyệt đối từ chối chúng từ thiện được gọi là nhất-xiên-đề,<sup>36</sup> hạng người này không bao giờ giác ngộ được. Một số nhà Phật giáo Đại thừa khác nhận thấy điều này trái với châm ngôn cứu độ tất cả muôn loài của mình, nên chống lại thuyết nhất-xiên-đề.

Nghiệp do căn nguyên là khổ (s: *duḥkha*) đó là tham dục biểu hiện qua hành động (thân), lời nói và tâm ý. Do vậy, Du-già hành tông tập trung vào nhận thức và tâm hành trong mối tương quan với ý định của chúng, nghĩa là quá trình hoạt động của thức, vì vấn đề nằm ở chỗ này. Phật giáo luôn luôn nhận diện vô minh và tham dục như là nguyên nhân chủ yếu gây nên đau khổ và luân hồi. Các nhà Du-già hành tông vạch ra các hoạt dụng của tâm thức là để khiển trừ nó. Vì khiển trừ dạng tâm thức này cũng chính là sự tạo tác của tâm, nó rất ráo cũng phải được loại trừ trong tiến trình chuyển hóa, nhưng giá trị của việc trị liệu là phải được đáp ứng để mang đến giác ngộ. Quan niệm lợi lạc nhất thời của Phật giáo có thể được tìm thấy ở chính cuộc đời Đức Phật. Các nhà Du-già hành tông cho rằng giác ngộ là kết quả của sự chuyên y,<sup>37</sup> nghĩa là chuyên hóa mọi nếp nghĩ và tưởng tượng vốn đóng vai trò như là căn bản nhận thức của chúng ta. Đây gọi là chuyển thức (s: *vi-jñāna*, e: *dis-cernment*) thành trí (s: *jñāna*; e: *direct knowing*). Tiếp đầu ngữ *vi-* tương đương tiếp đầu ngữ *dis* – trong Anh ngữ như *dis-criminate*, *dis-tinguish*,

---

<sup>36</sup> (s:) *icchantikas*, (e): *incorrigibles*. Hán dịch: Tín căn bất cụ. Người không đủ thiện căn.

<sup>37</sup> *Overturing the cognitive basis* (s: *āśraya-paravṛtti*).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

dis-engage, dis-connect – có nghĩa là chia hai nhánh hoặc tách rời ra. Trí (e: *direct knowing*) được định nghĩa là trực giác không có sự can dự của ý thức (s: *nirvikalpa-jñāna*; c: *vô phân biệt trí*), nghĩa là sự hiểu biết mà không bị bao phủ bởi các sự diễn dịch.

Vấn đề sắc chất rất quan trọng để nhận ra lý do tại sao Du-già hành tông không phải là duy tâm siêu hình. Các nhà Du-già hành tông đã đề cập đến sắc chất trong các phân tích của họ. Họ tiếp cận với sắc chất cũng như nó đã được phát sinh từ trong tiền đề Phật pháp. Kinh văn Phật giáo thường xuyên thay thế thuật ngữ xúc<sup>38</sup> bằng thuật ngữ sắc chất (e: *materiality*). Sự thay thế này nhắc nhở chúng ta rằng sắc chất thuộc về cảm giác, nghĩa là chúng được nhận biết thông qua cảm giác của chúng ta khi tiếp xúc với chúng. Ngay cả các kinh văn Nguyên thủy cũng giải thích bốn yếu tố vật chất cơ bản (tứ đại; s: *mahābhūta*) là những đặc tính cảm giác như thô rít, ẩm ướt, nóng, và di động; đặc tính tương đương là đất, nước, lửa, gió được gọi một cách trừu tượng.

Thay vì tập trung vào sự kiện hiện hữu của sắc chất, người ta lại quan sát một vật thể được nhận thức, cảm nhận, tri giác về nó như thế nào. Du-già hành tông không bao giờ từ chối những đối tượng tri giác (*viṣaya*: cảnh, trần; *artha*: trần; *ālambana*: cảnh, sở duyên, duyên), nhưng họ khước từ tạo ra mọi ý hướng nói về đối tượng nhận thức hiện hành bên ngoài hoạt động của ý thức.

Cho rằng sự hiện hành như thế chính nó là một hành động nhận thức. Những nhà Du-già hành tông quan

---

<sup>38</sup> (e: *sensory contact*; p: *phassa*; s: *sparśa*).

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

tâm đến việc tại sao chúng ta bị ràng buộc vào sự tưởng tượng như thế.

Mọi điều ta hiểu, biết, tưởng tượng, hoặc là ta nhận thấy, ta biết thông qua nhận thức, kể cả những ý niệm mà thực thể tồn tại độc lập đối với nhận thức của chúng ta. Tâm không làm nên thế giới vật chất, nhưng từ tâm xuất sinh những phạm trù được trình hiện qua sự nhận biết và phân loại thế giới hiện tượng, và tâm làm việc này một cách tròn trịa đến nỗi chúng ta nhầm lẫn cái hiểu của chính chúng ta về thế giới. Hiểu biết này, là phóng ảnh từ lòng tham và tính nôn nóng của chúng ta, nó trở thành những chướng ngại<sup>39</sup> ngăn chúng ta thấy được thực thể của chúng. Nói đơn giản là chúng ta bị che mờ bởi tính vị kỷ, tư kiến (có nghĩa là định kiến) và tham muốn của chúng ta. Nhận thức mê muội là một hành động tương tự. Du-già hành tông không nói về chủ thể và khách thể,<sup>40</sup> thay vì vậy, họ phân tích nhận thức qua thuật ngữ người chấp thủ<sup>41</sup> và đối tượng được chấp thủ.<sup>42</sup>

Đôi khi Du-già hành tông có tư tưởng gần giống như Duy tâm nhận thức luận. Chủ trương đánh giá cao về thức của Du-già hành tông được gọi là Duy thức (s: *viññapti-mātra*, e: *nothing but conscious construction*). Một mẹo lừa phỉnh được hình thành trong cách thể hiện của thức vào mọi thời điểm. Thức phóng chiếu và cấu trúc một đối tượng nhận thức theo cách mà nó tự từ chối sự sáng tạo của nó – giả vờ cho rằng vật vừa

---

<sup>39</sup> āvaraṇa: chướng, cái, cái triền.

<sup>40</sup> Nhận thức và đối tượng của nhận thức (năng tri, sở tri).

<sup>41</sup> (e: *graspers*; s: *grāhaka*)

<sup>42</sup> (e: *graspers*; s: *grāhya*)

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

tạo dựng ấy là "ngoài tâm" – để đáp lại rằng vật kia có khả năng tồn tại tương ứng. Ngay cả khi những gì chúng ta nhận thức đang diễn ra trong tiến trình nhận thức, thì chúng ta cũng nhận ra như thể nó nằm ngoài tâm thức chúng ta. Nhận thức rõ về Duy thức (s: *vijñapti-mātra*) phơi bày thực chất mẹo lừa phỉnh này cho hoạt dụng của thức, nhờ vậy nên giải trừ được nó. Khi sự lừa phỉnh ấy bị quét sạch ra khỏi lối nhận thức ấy thì không còn được gọi là thức (s: *vijñāna*; e: *consciousness*) nữa; nó đã trở thành trí (s: *jñāna*; e: *direct cognition*).

Thức tiến hành trò lừa phỉnh phóng ảnh, phân ly, và thủ đắc này vì quan niệm không có ngã. Theo Phật giáo, sai lầm nguy hại sâu xa nhất mà mọi chúng sinh mắc phải là quan niệm có một bản ngã tồn tại thường hằng, vĩnh viễn, bất biến và độc lập. Chẳng có cái ngã nào như vậy cả, chúng ta đã hiểu sâu sắc như vậy. Điều này làm cho chúng ta lo lắng, vì rằng nó dẫn đến việc không có bản ngã hay một cá nhân tồn tại mãi mãi. Để làm dịu nỗi lo này, chúng ta nỗ lực tạo một cái ngã, để lấp đầy khoảng trống lo âu, để làm cho một điều gì đó tồn tại. Phóng ảnh của đối tượng nhận thức để đáp ứng là công cụ chính của thức cho công trình này. Nếu tôi còn sở hữu (những thứ như ý tưởng, lý thuyết, cá tính, vật thể...), thì tôi "hiện hữu". Nếu có những vật thể mà tôi sở hữu vĩnh viễn, thì tôi cũng tồn tại vĩnh viễn. Để giải trừ sự cố chấp sai lầm trầm trọng này, kinh văn Du-già hành tông nói: "Khi khiên trừ ý niệm chấp có vật, thì ý niệm chấp có ngã cũng được trừ." (*Trung Biên Phân Biệt Luận* 1:4,8).<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> *Madhyānta-vibhāga*: 中邊分別論



## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Các nhà Du-già hành tông chối từ vật thể tồn tại thường hằng theo hai ý nghĩa:

1.-Trong phạm vi kinh nghiệm quy ước, họ không khước từ những vật thể như: ghế, màu sắc, cây cối, mà đúng hơn là họ từ chối tuyên bố rằng những vật ấy hiện hữu ở một nơi nào khác ngoài thức.

Nếu vật hiện hữu bên ngoài tâm thức, thì đó chẳng phải là tự nó, họ không thừa nhận như vậy.

2.-Trong khi những vật như thế được thừa nhận theo thuyết quy ước, chính xác hơn là không có tên gọi: ghế, màu sắc, cây... Đây chỉ là ngôn ngữ và khái niệm mà chúng ta thu thập và giải thích những cảm nhận riêng biệt sinh khởi từng lúc trong dòng chảy của tương quan nhân quả. Những thuật ngữ và khái niệm này đều là phóng ảnh của tâm thức.

Vấn đề không phải là đề cao tâm thức, mà cảnh báo cho chúng ta đừng bị lừa phỉnh bởi sự đánh giá cao nhận thức của chúng ta. Tâm giác ngộ được ví như tấm gương lớn, phản chiếu một cách trọn vẹn, bình đẳng tất

---

C: *zhōngbiān fēnbié lùn*; J: *chūben fūnbetsu ron*; còn được gọi tắt là Trung biên luận (中邊論), Biện trung biên luận (辯中邊論). Là luận văn tinh yếu của Du-già hành tông. Theo truyền thống, tác phẩm này được xem của ngài Di-lặc với lời luận giải của Thế Thân, nhưng theo các học giả thì luận giải này có vẻ là tác phẩm biên soạn chung của Vô Trước và Thế Thân hơn. Đặc điểm chính của luận văn này là phân tích của Du-già hành tông về sự phân biệt sai lầm (Hư vọng phân biệt 虛妄分別) khi chối từ ý niệm về Không tính, với mục đích giải trừ sự chấp trước vào 2 cực đoan Hữu và Vô. Có 2 bản dịch Hán văn về luận giải này bản dịch của Huyền Trang gồm 3 tập và bản dịch của Chân Đế (眞諦) gồm 2 tập.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

cả mọi vật có trước gương, chẳng luyện tiếc gì những vật đã đi qua cũng chẳng trông mong gì những vật sẽ đến. Loại đối tượng nào làm cho nhận thức được giác ngộ? Các nhà Du-già hành tông từ chối cung cấp lời giải đáp ngoài tuyên bố rằng đối tượng ấy được thanh tịnh hóa từ nghiệp hữu lậu, vì bất kỳ mọi dạng nào mà nó trình hiện đều chỉ có thể bị chấp thủ và làm giảm đi các phạm trù nhận thức thông thường vốn đã ngăn chúng ta có cái nhìn chân xác.

### IV. TÁM THỨC

Sự mới lạ nổi tiếng nhất của Du-già hành tông là giáo lý về 8 thức. Phật học truyền thống đề ra 6 thức, mỗi thức hình thành khi có sự tiếp xúc riêng biệt giữa một giác quan và một đối tượng tương ứng của giác quan ấy. Khi mắt (nhãn căn) tiếp xúc với màu sắc hay vật thể, thì nhãn thức phát sinh. Khi tai (nhĩ căn) tiếp xúc với âm thanh, thì nhĩ thức được hình thành. Thức không tạo ra một lĩnh vực cảm giác riêng; ngược lại, nó là ảnh hưởng từ sự tương giao của một giác quan và một đối tượng riêng của nó. Nếu mắt nhắm lại, dù vật có trước nó, thì nhãn thức cũng không hình thành. Tương tự nếu tai (nhĩ căn) không tiếp xúc với đối tượng nghe (âm thanh). Thức sinh khởi nhờ vào cảm giác. Có tất cả sáu giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) tương tác với riêng từng lĩnh vực đối tượng cảm giác ấy (thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, ý thức). Lưu ý rằng ý thức là một giác quan vì chức năng của ý giống như các giác quan khác, liên quan với hoạt động của ý căn (s: *manas*), phạm vi của nó (*mano-dhātu*), và thức (*mano-vijñāna*) là kết quả từ sự tiếp xúc của căn và trần. Mỗi phạm vi đều riêng biệt, nghĩa là mỗi tính thấy, nghe và của những giác quan khác đều riêng biệt.

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Do đó nên người điếc thấy được, và người mù nghe được. Vật thể cũng thế, hoàn toàn riêng biệt trong phạm vi của nó, thức cũng giống như vậy. Nhân thức hoàn toàn riêng biệt đối với nhĩ thức, các thức khác cũng như vậy. Thế nên có sáu thức riêng biệt (nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, và ý thức). Mười tám món hợp thành từ kinh nghiệm cảm giác-nghĩa là sáu căn với sáu trần mà nó tiếp xúc, và kết quả là 6 thức - được gọi là 18 giới (s: *dhātus*). Theo giáo lý Phật pháp căn bản thì 18 giới này thu tóm hết tất cả mọi quy mô của các pháp trong thế gian này, hay nói chính xác hơn, nó thu tóm cả bộ máy cảm giác.

A-ti-đạt-ma của Phật giáo Nguyên thủy tập trung vào khía cạnh tâm ý thức của nghiệp, biến ba tầng bậc cấu thành của tâm: ý (s: *manas*), đối tượng của ý (s: *mano-dhātu*), và ý thức (s: *mano-vijñāna*) thành một hệ thống phạm trù tinh vi. Véc-tơ tổng lực từ mọi tính trọng yếu của nhận thức được gọi là tâm (tâm pháp). Nhận thức của tâm về vật thể, sự xúc chạm, cảm giác, đạo đức, tâm lý nói chung được gọi là tâm sở (s: *caittas*). Tâm sở pháp (các pháp phát sinh liên hợp với tâm) được chia làm vô số tiết mục được sắp xếp khác nhau theo từng tông phái Phật giáo. Một số tâm pháp được gọi là "biên hành", nghĩa là nó hợp thành từ mỗi sự nhận biết (như: xúc, thọ, tác ý...),<sup>44</sup> một số khác gọi là "biệt cảnh", nghĩa là nó chỉ hiện hành trong một giai đoạn nào đó của nhận thức thôi chứ không thường xuyên (như: thắng giải, niệm, định...).<sup>45</sup> Một số tâm sở thiện

---

<sup>44</sup> Nguyên văn: sensory contact, hedonic tone, attention, etc...  
Đầy đủ 5 món của Tâm sở pháp là: Xúc, thọ, tư (*volition*), tưởng (*asociative-thinking*), tác ý.

<sup>45</sup> Biệt cảnh có 5 thứ: Dục, Thắng giải, Niệm, Định, Huệ.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

(tín, vô tham, vô si, khinh an...); các tâm sở pháp gọi là phiền não<sup>46</sup> là (tham, sân, si...) hoặc gọi là tùy phiền não (phẫn, tật, siểm, vô tầm...), và một số là bất định nghiệp (tùy miên, hối...).

Khi tông A-tì-đạt-ma phát triển càng tinh vi, thì có những tranh luận rất căng thẳng với các trường phái khác về cùng một quan điểm. Đối với Du-già hành tông, vấn đề quan trọng nhất là xoay quanh câu hỏi về thuyết nhân quả và thức. Để tránh ý niệm có một bản ngã thường hằng, Phật giáo cho rằng tâm chỉ hiện hữu tạm thời, không lâu. Do vì cái tâm mới tổng hòa thành một phạm vi nhận thức mới trong từng lúc, nên sự tương tục hiển nhiên của các trạng thái tâm được lý giải theo tương quan nhân quả bằng cách tuyên bố có từng dạng tâm, vào lúc nhận thức dừng nghỉ, nó cũng hành xử như là nguyên nhân sinh khởi của những thứ tương tục. Điều này đúng cho những nhận thức tương tục và tiến trình tư tưởng, nhưng khó phát sinh do vì Phật giáo đồng nhất một số tình trạng trong đó chẳng có tâm nào hiện hữu hay đang hoạt động, như trong giấc ngủ sâu, bất tỉnh, và trong cảnh giới thiền định đạt đến vô tâm như vô tướng định (*āsamjñī-samāpatti*), diệt tận định (*nirodha-samāpatti*). Nếu tâm tiền nghiệm có tương tục khái niệm thời gian với người kế thừa của nó, thì làm sao người ta có thể giải thích sự tái khởi động của tâm sau một thời gian nhằm lẫn từ khi tâm tiền nghiệm bị dừng nghỉ? Nơi nào có tâm hay nguyên nhân được thường trú trong sự chuyển tiếp? Câu hỏi tương tự là: thức tái xuất hiện từ đâu sau giấc ngủ say? Làm thế nào mà thức bắt đầu cho một đời

---

<sup>46</sup> (e: *mental disturbances*; s: *kleśa*)

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

sống mới? Nhiều tông phái Phật giáo khác nhau nỗ lực trả lời câu hỏi này đã dẫn đến nhiều cuộc tranh cãi gay go.

Du-già hành tông trả lời vấn đề này bằng cách sắp xếp lại cơ cấu bộ ba của lĩnh vực tâm thức trong 18 giới thành ba dạng thức mới là: ý thức (thức thường nghiệm – *mano-vijñāna*) thành thức thứ sáu (và hoạt động như căn của thức thứ sáu, mà trước đây đảm nhiệm vai trò của thức mặt-na) ghi nhận hết mọi nội dung có trong năm giác quan cũng như các đối tượng của tâm thức (tư tưởng, ý nghĩ). Mặt-na trở thành thức thứ 7, nó đánh giá lại qua ám ảnh đầu tiên với những khía cạnh khác nhau ý niệm về "ngã", nên được gọi là "thức nhiễm ô" (e: *defiled manas*; s: *kliṣṭa-manas*). Thức thứ 8, A-lại-da thức, tạng thức,<sup>47</sup> là hoàn toàn mới. Tạng thức được định nghĩa theo nhiều cách. Nó là nơi chứa tất cả hạt giống, lưu giữ mọi kinh nghiệm khi nó "đi vào" cho đến khi bị gọi trả lại do những kinh nghiệm mới đến, như kho chứa mọi đồ dùng. Nó còn được gọi là dị thực thức (s: *vipāka*), dị thực có nghĩa là "sự chín muồi" của các hạt giống nghiệp. Hạt giống chín dần dần trong kho chứa thức cho đến khi nghiệp chín muồi, đến một điểm nào đó, chúng lại lên tiếng xác nhận nó chính là kết quả của nghiệp. A-lại-da thức còn được gọi là 'căn bản thức',<sup>48</sup> vì nó giữ lại và triển khai các hạt giống nghiệp có ảnh hưởng và bị ảnh hưởng bởi thức thứ 7. Chẳng hạn khi thức thứ sáu vắng bóng (khi ngủ, hoặc khi bất tỉnh...), thì hạt giống ở yên trong thức thứ 8, và chúng sẽ tái hiện khi nhân duyên sinh khởi

---

<sup>47</sup> (s: *ālaya-vijñāna*; e: *warehouse consciousness*)

<sup>48</sup> (e: *basic consciousness*; s: *mūla-vijñāna*)

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

hiện hành. Thức thứ 8 là một cơ chế rất rộng để chứa và triển khai các hạt giống mà nó duy trì trong vùng vô thức rộng lớn. Các tâm pháp (*cittas*) hiện hành như là một dòng chảy trong a-lại-da thức, nhưng nó hầu như nhận biết được những hoạt dụng của các thức khác, không chỉ biết riêng hạt giống của nó thôi. "Vô minh", đối với Du-già hành tông, phần nào đó có nghĩa là không biết những gì đang diễn ra trong chính tạng thức của mình. Trong cảnh giới vắng bóng tâm, dòng chảy các tâm pháp bị kèm chế, giữ lại, nhưng các hạt giống tiếp tục sinh khởi không hề hay biết cho đến khi nó lên tiếng đòi một dòng chảy mới của các tâm pháp. Tạng thức hoạt động như một cơ cấu then chốt của nghiệp, nhưng chính nó là nghiệp trung tính (vô ký). Mỗi cá nhân có một tạng thức riêng duy trì từ thời gian này đến thời gian khác, từ đời này đến đời khác, tuy vậy, nó chẳng khác gì hơn là một tập hợp của những "hạt giống" thường thay đổi luôn, nó thay đổi liên tục, thế nên không có một bản ngã thường hằng, không có một cái tâm nhận thức được toàn pháp giới.

Giác ngộ nghĩa là chuyên hóa trọn vẹn thức thứ 8, thay thế nó bằng năng lực nhận biết sáng suốt, gọi là trí (*s: jñāna*). Chuyển 5 thức thành Thành sở tác trí (*krtyānuṣṭhāna-jñāna*). Thức thứ 6 trở thành Diệu quan sát trí (*pratyavekṣaṇa-jñāna*), trong đó, mọi tính chất chung và riêng của pháp giới đều được nhận biết rõ ràng. Trí này được gọi là Vô phân biệt trí (*nirvikalpa-jñāna*). Mạt-na thức trở thành Bình đẳng tánh trí,<sup>49</sup> bình đẳng giữa ngã và các pháp khác. Khi tạng thức được chuyên hóa rốt ráo và thay bằng Đại viên cảnh

---

<sup>49</sup> (e: *immediate cognition of equality; s: samatā-jñāna.*)

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

trí,<sup>50</sup> thấy và biết vạn pháp như chúng đang là, bình đẳng, không ngăn ngại, không thiên kiến, không cố chấp, không xuyên tạc. Tương quan năng thủ – sở thủ đã dứt sạch. Nên lưu ý rằng những tâm thức "thanh tịnh" này đều hấp thu vào pháp giới ngay và đây là phương pháp hữu hiệu để giải trừ tư kiến, định kiến và chướng ngại trước đây đã ngăn cản con người có được nhận thức siêu việt những đánh giá cao về thức của riêng mình. Khi thức được chuyên hóa rồi, thì chính kiến bắt đầu hiển bày.

Một sự đổi mới khác của Du-già hành tông là dạng đặc thù của tri thức lưu hiện và phát triển sau khi giác ngộ. Tri thức có được sau khi giác ngộ gọi là Hậu đắc trí (*pr̥ṣṭhalabdha-jñāna*), và nó liên quan với lý do tại sao người ta nhận thức được pháp giới như thực<sup>51</sup> và bây giờ dần thân vào pháp giới để giúp cho mọi loại hữu tình chuyên hóa đau khổ và vô minh.

### V. TAM TÍNH

Thuyết tam tính (*tri-svabhāva*), được giải thích rất nhiều trong các kinh văn Du-già hành tông gồm có *Tam vô tính luận thích* (*Trisvabhāva-nirdeśa-sāstra*) của Thế Thân, xác nhận rằng có ba "tính" hay lĩnh vực nhận thức trong phạm vi hoạt dụng.

1/ Tính biến kế sở chấp (s: *parikalpita-svabhāva*): dùng ý thức hư vọng, không thực, đặc biệt về một "bản ngã" thường hằng để nhận thức bất cứ mọi điều, gồm cả chính mình.

---

<sup>50</sup> (e: *great mirror cognition*; s: *mahādarśa-jñāna*.)

<sup>51</sup> (s: *yathā-bhūtam*; e: *actually become*)

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

2/ Tính y tha khởi (*paratantra-svabhāva*), khi nhầm lẫn do tính biến kế sở chấp, thường dẫn người ta đến sự lầm lẫn về hiện tượng vô thường trong dòng chảy nhân duyên của những thực thể cố định thường hằng. Những vọng tưởng hư giả này có thể thanh tịnh bởi:

3/ Tính viên thành thật (*pariniṣpanna-svabhāva*), như ý niệm về Tính không của Trung quán tông đã lập cước, nó hoạt động như một sự đối trị (*pratipakṣa*) để làm "thanh tịnh" hay quét sạch mọi cấu trúc hư vọng ra khỏi lĩnh vực quan hệ nhân quả.

Tính biến kế sở chấp là lĩnh vực thiên kiến sai lầm chủ yếu mà chúng ta thường mắc phải, đây ấp những phóng ảnh mà chúng ta đã thu thập, cư xử và thể hiện. Y tha khởi (*paratantra*) nghĩa là "sinh khởi tùy thuộc vào các nhân duyên khác" nhấn mạnh rằng các pháp sinh khởi tùy thuộc vào những thứ khác hơn là do chính nó (nghĩa là không có tự thể - *self-existence*). Viên thành thật tính biểu thị cho sự vắng bóng hữu thể tính<sup>52</sup> (độc lập, hiện hữu, thể tính thường hằng) của các pháp.

Khi y tha khởi tính được chuyển hóa sạch mọi nhiễm ô rồi thì trở thành 'giác ngộ'. Tam tính này lúc ấy được gọi là Tam vô tính,<sup>53</sup> vì nó không phải là một thể dạng nhất định, chân thực, thường hằng và thế nên nó không thực thể. Thứ nhất (tướng vô tính), xác định tướng của vật thể là giả danh, không thực có. Thứ ba (thắng nghĩa vô tính) là khẳng định rốt ráo tính 'không' của tự thể; và thứ hai (sinh vô tính - rốt ráo chỉ là "thực" thể) là

---

<sup>52</sup> (e: *absence of svabhāva*). Tiếng Hán thường dùng Vô hoặc Không để chuyển tải ý này.

<sup>53</sup> (e: *non-self-natures*),



## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

tính bất định vì nó có thể hòa hợp với một hoặc cả hai tính kia. Hiểu được tính thanh tịnh thứ hai là như hiểu được lý nhân duyên sinh,<sup>54</sup> được các tông phái Phật giáo đều công nhận như là tinh yếu của giáo lý. Đó là điều Đức Phật đã chứng ngộ dưới cây bồ-đề.

### VI. NGŨ VỊ (Duy thức tu đạo ngũ vị)

Kinh văn Du-già hành tông rất đồ sộ đến nỗi người ta không khỏi ngạc nhiên khi thấy có nhiều nỗ lực của tông này nhằm cung ứng những hệ thống tinh vi cho những cuộc tranh luận với các tông khác. Vì chính nó là một tông phái tự đánh giá mình mang tính học giả truyền thống, nên hiếm thấy những kinh văn Du-già hành tông thảo luận và phê phán lập trường của chính tông phái mình cũng như các tông phái đối lập trước đây. Quan niệm của Du-già hành tông về các giai vị tu đạo đều trái ngược nhau. *Thập địa kinh luận* (*Daśabhūmika-sūtra-śāstra*), một luận giải được xem là của Thế Thân về Kinh Thập địa (e: *Ten Stages Scripture*; s: *Daśabhūmika-sūtra*), mô tả tiến trình của Bồ-tát đạo theo tinh thần giải thoát của Đại thừa thành 10 giai vị, thâm hợp với hệ thống Thập trí.<sup>55</sup> Du già sư địa luận của ngài Vô Trước trình bày hệ thống 17 giai vị. Có những hệ thống khác như Tu đạo ngũ vị, cung cấp cho ta cái nhìn tổng quát hữu ích về những hệ

---

<sup>54</sup> (e: *dependent origination*; s: *pratītya-samutpāda*)

<sup>55</sup> (e: *Ten perfections of wisdom*). Theo kinh văn Đại thừa là: 1. Tam thế trí, 2. Phật pháp trí, 3. Pháp giới vô ngại trí, 4. Pháp giới vô biên trí, 5. Sung mãn nhất thiết thế giới trí, 6. Phổ chiếu nhất thiết thế gian trí, 7. Trú trì nhất thiết thế giới trí, 8. Trí nhất thiết chúng sinh trí, 9. Trí nhất thiết pháp trí, 10. Trí vô biện chur Phật trí.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

thông khác. Chúng ta sẽ tổng hợp vắn tắt *Duy thức tu đạo ngũ vị* theo *Thành duy thức luận* của ngài Huyền Trang.<sup>56</sup> Giai vị thứ nhất gọi là Tư lương vị,<sup>57</sup> vì đây là giai đoạn hành giả thu thập và dự trữ lương thực cho cuộc hành trình. Tư lương này chủ yếu cần cho định hướng việc tu đạo và phát triển cá tính, phong cách và sự chuyển hóa để thành tựu đạo vị. Giai vị này khởi đầu từ giây phút phát bồ đề tâm.<sup>58</sup> Tiếp theo là Gia hạnh vị,<sup>59</sup> nơi đây hành giả bắt đầu thể nghiệm và thực hành giáo lý Phật pháp chân chính, biết việc gì nên làm, việc gì không làm; biết điều gì chân chính và điều gì không, hành giả bắt đầu chuyển hóa mỗi ràng buộc năng thủ-sở thủ và bắt đầu nghiên cứu tường tận mối quan hệ giữa các pháp, ngôn ngữ, và nhận thức.

Sau khi miệt mài trong tu tập, cuối cùng hành giả đi vào giai vị thứ ba, Thông đạt vị.<sup>60</sup> Một số kinh văn gọi giai vị này là Kiến đạo.<sup>61</sup> Giai vị này kết thúc khi hành giả đạt được tuệ giác vô niệm. Tuệ giác vô niệm tăng trưởng sâu sắc hơn trong giai vị tiếp theo, đó là Tu tập vị.<sup>62</sup> Mối quan hệ năng thủ-sở thủ hoàn toàn được chuyển hóa cũng như mọi sở tri chướng. Giai vị này đạt đến chỗ rốt ráo của Chuyển y, tức đã được giác ngộ

Trong giai vị cuối cùng,<sup>63</sup> hành giả an trú trong Diệu

---

56 成唯識論 (s: *vijñaptimātratā-siddhi*; c: *Cheng weishilun*); Thành duy thức luận: một tác phẩm căn bản của Pháp tướng tông.

57 (e: *provisioning*; s: *sambhārāvasthā*)

58 (s: *bodhicitta*; e: *aspiration for enlightenment arises*).

59 (e: *experimental" stage*; s: *prayogāvasthā*),

60 (e: *deepening understanding*; s: *prativedhāvasthā*)

61 (e: *path of corrective vision*; s: *darśana-mārga*)

62 (e: *path of cultivation*; s: *bhāvanā-mārga*)

63 (e: *final stage*; s: *niṣṭhāvasthā*)

## CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

giác viên mãn và thể nhập vào pháp giới thông qua năm nhận thức trực tiếp<sup>64</sup> (xem ở trên). Mọi công hạnh và nhận thức của hành giả trong giai vị này là Thủy giác (vừa mới được giác ngộ). Đối với các hành giả Đại thừa, từ giai vị thứ nhất họ đã phải phát tâm tu tập không phải để riêng mình đạt đến giác ngộ, mà còn phải tu tập vì sự giác ngộ cho toàn thể chúng sinh. Trong giai vị này, điều ấy trở thành mối quan tâm duy nhất của hành giả.

---

<sup>64</sup> giác quan.



Chương 2  
**CHUYỂN THỨC THÀNH TRÍ TRONG  
THÀNH DUY THỨC LUẬN**

---

*Ronald Epstein*

Phật tính, theo Duy thức tông Phật giáo Trung Hoa, được mô tả như là chân tâm<sup>1</sup> giác ngộ viên mãn, được hiểu như là sự chứng ngộ rốt ráo theo một phương pháp và tiến trình tu đạo. Phật tính không phải là mục đích đạt được thông qua trí năng hiểu biết đặc biệt mà có. Đúng hơn, đó là kết quả cuối cùng của sự chuyển hóa tận nền tảng nội tại của các tâm hành. Trong ngôn ngữ Duy thức, tiến trình này được gọi là chuyển cái 'thức' đắm chấp vào tính phân biệt như bản tính cố hữu của nó thành 'trí', có nghĩa là trong bản chất, nó hoàn toàn không vướng phải những chấp trước. 'Trí', do vậy, biểu thị một cách triệt để phẩm chất hoàn toàn khác với dạng của tâm hành.

Mục đích của bài này gồm hai phần:

- 1/ Mô tả vắn tắt các tiến trình của sự chuyển hóa.
- 2/ Sau tiến trình chuyển hóa là sự thành tựu và chứng nhập Phật tính. Trình bày sơ lược phương diện nội tại của Phật tính lưu xuất thành trí huệ vận hành trong pháp giới.

Sau đó chúng tôi cố gắng trình bày phác thảo tiến trình

---

<sup>1</sup> (s: *bhutatathata*; e: *true suchness*).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

tu tập theo Duy thức tông<sup>2</sup> để hóa giải cho chính mình những chướng ngại trên đường tu đạo chứng nhập Phật tính, và để trình bày vắn tắt cách mà hành giả vận hành trí huệ trong pháp giới sau khi những chướng ngại trong tâm thức đã được chuyển hóa.

### I. HỆ THỐNG TÁM THỨC

Duy thức tông mô tả tâm như một hệ thống của bảy thức (*vijñānā*) linh động, tất cả đều phát xuất từ thức thứ 8, hay Tàng thức, gọi chung là Thức. Thức thứ 8 thì thụ động và chứa đựng tiềm năng, hay gọi là ‘chủng tử’<sup>3</sup> cho sự phát huy và hoạt động của 7 thức đầu. Thức thứ 7 mang ý thức về chính mình hay của bản ngã cá nhân,<sup>4</sup> qua đó, làm nhiệm vụ 6 thức trước. Thức thứ 6 là trung tâm của tiến trình nhận thức và cảm giác, trong khi 5 thức đầu tiên là sự nhận biết của các giác quan mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân.

Mặc dù các thức này đều xác thực lưu xuất từ thức thứ 8 theo sự sắp xếp trong hệ thống, nhưng sự sắp xếp ấy hoàn toàn được căn cứ trên sự phân biệt của tâm thức. Tám thức vốn hoàn toàn chỉ là ‘một’. Lấy một ví dụ đơn giản, chúng ta hãy xem một căn phòng có 7 bóng đèn. Bạn khẽ bật công tắc, 7 bóng đèn liền chiếu sáng. Đóng công tắc thì đèn tắt. Tất cả chỉ là do có dòng điện chạy qua. Nguồn gốc của sự việc có thể dụ cho Tàng thức, hoặc là, như được hiểu là sự chuyển hóa thức phân biệt thành tâm giác ngộ.

---

<sup>2</sup> consciousness-only school

<sup>3</sup> (s: *bīja*; e: *seed*).

<sup>4</sup> (e: *self or ego*).

## CHƯƠNG II. CHUYỂN THỨC THÀNH TRÍ

Hệ thống 8 thức, và các tâm sở pháp<sup>5</sup> vốn sinh khởi và vận hành trong tâm giác ngộ, được phát triển như một phần quan trọng của môn tâm lý học thực dụng của tâm. Hệ thống ấy có thể được dùng để mô tả theo cách chính xác và thiết thực cả về mặt tâm hành và kỹ thuật chuyên môn ứng dụng trong sự tu tập để chứng ngộ được Phật tính. Nó cung cấp một phương pháp để giải thích tiến trình của tâm mà không cần viện đến ý niệm một thực thể, một bản ngã thường hằng<sup>6</sup> hay thực tại, thế giới khách quan thường tại, đối tượng hay các pháp (s: *dharma*). Tất cả cảnh giới hiện thực và sinh động được biểu hiện đều bao hàm trong sự chuyển hóa tâm thức và xuất hiện như là sự lưu hiện của tâm tạo ra sự phân biệt.

Tuy nhiên, vì sự chấp trước và tin vào bản ngã có thật và pháp có thật mà chúng ta xem đó là thế giới khách quan, nên chân tính của ta và pháp giới bị che mờ đến nỗi chúng ta không biết gì về chân tính ấy cả.

### II. CÁC LOẠI CHẤP TRƯỚC

Chương ngại căn bản sinh khởi từ tâm thức phân biệt là sự phân chia thế giới thành hai:

1/ Chủ thể, tức là người chấp giữ vào các ý niệm phân biệt (năng thủ, năng chấp; e: *the grasper*).

2/ Đối tượng, những vật được chủ thể đem ra so sánh phân biệt (sở thủ, sở chấp; e: *the grasped*).

Sự phân biệt này diễn ra trong mọi tầng mức khác nhau và được phản ánh vào mỗi một trong 8 thức. Chủ

---

<sup>5</sup> (s: *caittas*; e: *mental dharmas*).

<sup>6</sup> (s: *ātman*; e: *permanent self*).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

thê (năng thủ, năng chấp) tương đương với ngã chấp còn đối tượng, (sở thủ, sở chấp) tương đương với pháp chấp. Ngã chấp thường liên quan đến phiền não chướng và pháp chấp liên quan đến sở tri chướng. Hai thứ chướng ngại hay chấp trước thường thuộc vào hai loại:

Câu sinh (bẩm sinh).

Do phân biệt hoặc huân tập từ sự học hỏi.

Nghiệp chướng câu sinh rất vi tế và đã có từ vô thủy như là một phần của con người (nói phổ quát hơn, là trong chúng sinh). Chấp trước do phân biệt, ngược lại, là rất thô trọng và sinh khởi do tri giác tạo nên phân biệt và tiến trình nhận thức. Hai thứ chấp trước chướng ngại, câu sinh và phân biệt về ngã và pháp này, chính là chướng ngại cho sự chứng nhập Phật tính.

### 1. Chấp Ngã

Câu sinh ngã chấp gồm hai phần. Trước tiên, nó nhận thức thứ 8, như là đối tượng của nó, thức thứ 7 phát ra một hình ảnh tương tục của thức thứ 8 hay tàng thức như là một cái ta có thực và thường hằng. Thứ hai, nó nhận sự biểu hiện của ngũ uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) làm đối tượng, thức thứ 6 phát khởi vô số ý niệm tương tục về ngã. Phân biệt ngã chấp chỉ thuộc về lĩnh vực của thức thứ 6, tính chất thô trọng hơn là câu sinh ngã chấp của thức thứ 7. Thức thứ 6 cũng nhận vô số lĩnh vực khác của ngũ uẩn như là đối tượng và xem chúng là cái ngã có thực hoặc là quan niệm bản ngã sinh khởi độc lập, và xem đó là thực ngã. Nhận thức sai lầm như vậy thường dẫn đến kết quả tà kiến.



## CHƯƠNG II. CHUYÊN THỨC THÀNH TRI

### 2. Cháp Pháp

Câu sinh pháp chấp cũng có hai phần. Khi thức thứ 7 nhận thức thứ 8 như là đối tượng của nó, nó cũng xem thức thứ 8 như là tướng phần (e: *perceived portion*), để phát khởi tâm thức tưởng tượng tương tục từ thức thứ 8, và xem đó như là pháp giới. Cũng vậy, thức thứ 6 nhận lấy hợp thể ngũ uẩn và tri giác từ các giác quan làm đối tượng của pháp có thật. Tuy nhiên, khác với thức thứ 7, tác dụng của thức thứ 6 trong trường hợp này là không liên tục.

Sự đặc biệt của chấp pháp là một khía cạnh đặc thù của thức thứ 6, tự bản chất là tương đối thô trọng, Thức thứ 6 xem quan niệm về pháp của Phật giáo Tiểu thừa (*Hīnayāna Buddhist*) là thực hoặc nhận những phạm trù hay phần tử khách quan của các trường phái ngoài Phật giáo là thực. Nói cách khác, nó nhận thức sai lầm một thực tại khách quan đối với một thực tại có thực.

### III. NĂM TIẾN TRÌNH TU ĐẠO CỦA HÀNG BỒ TÁT<sup>7</sup>

Nãy giờ chúng đã phải phác thảo vắn tắt bản chất của sự chướng ngại khi chúng nhập Phật tánh, chúng ta đang ở trong vị trí là thảo luận về sự chuyển hóa tâm thức trong pháp môn Duy thức. Đây là tiến trình 5 giai vị tu tập được gọi là Bồ-tát đạo. Bắt đầu với Sơ phát tâm cho đến khi tâm giác ngộ viên mãn (*bodhi-cittotpada*), được đánh dấu qua giai vị thứ nhất, gọi là Tư lương vị. Tiếp theo là Gia hạnh vị, Thông đạt vị, Tu tập vị và cao nhất, giai vị cuối cùng tức Cứu cánh vị, là Chân tâm giác ngộ viên mãn, là chúng ngộ rốt ráo đạt

---

<sup>7</sup> Duy thức tu đạo ngũ vị.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

đến quả vị Phật .

### 1. Tư Lương Vị

Khi tu tập Tư lương vị, Bồ-tát tu tập tín tâm, thông hiểu sâu xa giáo lý Duy thức. Trong giai đoạn này, Bồ-tát chỉ có thể hàng phục được những tâm thức sinh khởi dạng thô, và nhận ra được chủ thể và đối tượng chấp thủ, có nghĩa là, chấp ngã và chấp pháp. Nói cách khác, Bồ-tát tu tập để thấy rõ và chuyển hóa sự phân tích về pháp sang sự phân tích mang tính nhận thức liễu biệt về tri giác và về pháp giới theo dạng ngã có thực và pháp có thực. Bồ-tát tu tập công hạnh này là nhằm để ngăn ngừa sự sinh khởi các tạp niệm để trừ sạch, trong lời nói và việc làm (sự tạo nghiệp). Do vậy Bồ-tát có thể vận dụng một cách có hiệu quả cốt lõi giáo lý Duy thức tông ngay trong suy nghĩ hằng ngày cùng với sự vận hành của pháp giới

### 2. Gia Hạnh Vị

Giai vị tiếp theo là Gia hạnh vị, định tâm và nội quán được phát huy qua sự tu tập Sơ thiền gọi là Tứ gia hạnh:<sup>8</sup> Noãn, đánh, nhẫn và thế đệ nhất pháp. Noãn, đánh và hai chi đầu của Nhẫn gia hạnh do hành giả tu tập thiền định để vào được ba cõi thiền đầu tiên. Chỉ nhờ vào tu tập pháp nhẫn còn lại và Thế đệ nhất pháp gia hạnh thì hành giả mới vào được Tứ thiền. Trong tiến trình tu tập, chẳng những tâm hành giả không còn biểu hiện những ý niệm thô tế của năng thủ sở thủ để thức chướng còn sinh khởi nữa, mà những chủng tử tạo nên những biểu hiện ấy lưu giữ trong thức thứ 8 cũng

---

<sup>8</sup> 唯識五位中第二之加行位。有煖，頂，忍，世第一法之四種差別，故曰四加行。

## CHƯƠNG II. CHUYỂN THỨC THÀNH TRÍ

bị phá hủy hoàn toàn. Do các chủng tử đã được tiêu diệt, nó không còn sinh khởi trong pháp giới; do vậy, khía cạnh thô trọng của chấp ngã và chấp pháp không còn xuất hiện lại được nữa. Đó là sự hoàn thiện của tiến trình này để cho phép hành giả tiến vào giai vị thứ ba.

### 3. Thông Đạt Vị (Còn gọi là Kiến đạo vị)

Nhập vào Thông đạt vị hành giả sẽ đạt được thực chứng Chân như. Đánh dấu sự lia bỏ thể lưu và nhập vào dòng Thánh. Tương đương với đạt được Sơ địa<sup>9</sup> của Bồ-tát đạo, gọi là Hoan hỷ địa. Ngay tại điểm này, tiến trình chuyển thức thành trí được bắt đầu. Trí huệ thanh tịnh là dụng của Chân như. Sự chuyển hóa là một tiến trình diễn ra cho đến khi Bồ-tát nhập vào Thập địa của Bồ-tát đạo.

### 4. Tu Tập Vị (Còn gọi là Tu đạo vị)

Ở giai vị Tu đạo vị (từ Sơ địa Bồ-tát cho đến giai vị cuối cùng Thập địa Bồ-tát) thì Trí huệ vốn ban đầu phát sinh từ giai vị Kiến đạo dần dần giải trừ sự biểu hiện của các chủng tử thuộc năng thủ sở thủ câu sinh nghiệp chướng. Khi tiến vào 7 địa đầu tiên, Bồ-tát chuyển hóa toàn bộ chủng tử vi tế, câu sinh ngã chấp của thức thứ 6 và thức thứ 7 (phiền não chướng, sở chấp, sở thủ). Ngoại lệ duy nhất là chủng tử cực kỳ vi tế được gọi là động lực nội tại của phiền não chướng. Bồ-tát phải mang những chủng tử này bên mình cho đến khi chứng được Phật quả vì nó chính là nguyên nhân chủ yếu gây nên sự luân hồi sinh tử của mình. Do vậy, các ngài còn phải tiếp tục tu tập Bồ-tát đạo.

---

<sup>9</sup> (s: *bhūmi*; e: *ground*).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Câu sinh pháp chấp vi tế, (sở tri chướng–năng thủ, năng chấp) cũng được chuyển hóa theo từng giai đoạn cho đến khi Bồ-tát nhập vào Thập địa. Ở giai vị cuối cùng, Thập địa, chấp trước cực kỳ vi tế được gọi là pháp chấp cùng những chủng tử của nó, cùng với những chủng tử ngã chấp của thức thứ 6 và thức thứ 7 (phiền não chướng, sở chấp, sở thủ) đã nói ở trên của phiền não chướng, nguyên nhân của luân hồi sinh tử, đều bị trừ diệt hoàn toàn. Nên chẳng còn loại chấp trước nào nữa cả, thô hay tế, ngã hay pháp, năng thủ hay sở thủ, phiền não chướng và sở tri chướng đều hoàn toàn được trừ sạch.

### 5. Cứu Cánh Vị (Diệu giác Phật)

Đã được trình bày vắn tắt con đường tu tập để chứng nhập Phật quả và những giai vị cùng những chướng ngại khác nhau chỉ được tận trừ khi đã giác ngộ, nay đến lúc chúng ta sẽ nghe nói đến chi tiết hơn các dạng trí huệ trong ý nghĩa trí huệ đó được vận dụng trong tu đạo như thế nào.

Như chúng ta đã hiểu, phân biệt ngã chấp và phân biệt pháp chấp, năng thủ và sở thủ, được trừ dẹp ngay khi bước vào giai vị Kiến đạo (Thông đạt vị). Sự tận trừ ấy dọn sạch con đường để cho trí huệ thanh tịnh gồm hai thành phần hiện bày. Trí huệ này được miêu tả là thanh tịnh vì hoàn toàn không có những yếu tố hữu lậu,<sup>10</sup> có nghĩa là, sự rỉ chảy của tâm thức do vọng tâm phóng ra bên ngoài, đắm chấp vào những phương diện khác nhau của thế giới khách quan. Trước khi đạt được giai vị này, trí huệ vận hành như một lực dẫn dắt trong quá

---

<sup>10</sup> (s: *asraya*; e: *outflows*)

## CHƯƠNG II. CHUYỂN THỨC THÀNH TRÍ

trình tập định, nên trí đó không được thanh tịnh. Ban đầu, phương tiện trí<sup>11</sup> được mô tả là hữu lậu. Phần tử đầu tiên của trí huệ vô lậu gọi là Căn bản trí.<sup>12</sup> Được mô tả là vô phân biệt (s: *nirvikalpa*). Ngay trong quá trình hiện hành, trí huệ này phá trừ mọi chủng tử phân biệt ngã chấp và pháp chấp. Sự phá trừ các chủng tử và hiện hành của Căn bản trí là một tiến trình đồng thời và tức thì.

Yếu tố thứ hai của trí huệ vô lậu lại có nền tảng ngay trong phần tử thứ nhất, vì lý do đó nên còn gọi là Hậu đắc trí.<sup>13</sup> Đó là trí huệ thiết thực vận hành trong thế giới phân biệt. Trí huệ này phân tích tính cách của các pháp, nhưng không đến nỗi trở thành bị dính mắc với những đặc tính của các pháp ấy như Phương tiện trí ban đầu, vốn là hữu lậu. Hậu đắc trí phản chiếu đặc tính của Chân như, và theo cách này, trí huệ ấy thường được dùng để giải trừ các chủng tử phân biệt ngã chấp và pháp chấp. Tuy nhiên, cách vận hành của nó thì tiệm tiến. Phải vận dụng vô số pháp tu tập thiền định mới chiếu phá nhiều phương diện khác nhau của chủng tử phân biệt này.

### IV. SỰ VẬN HÀNH CỦA TRÍ HUỆ

Nói chung, trí huệ vận hành theo hai chiều hướng. Một là để hàng phục sự hoạt dụng của tâm thức phân biệt (*dharma*). Và trên bình diện căn bản hơn, nó giải trừ các chủng tử (*bīja*) vốn là cội nguồn của các hoạt dụng tâm thức. Trí huệ và tâm thức tạo nên phân biệt giống

---

<sup>11</sup> (s: *prayogajnana*; e: *applied wisdom*)

<sup>12</sup> (s: *mulajnana*; e: *fundamental wisdom*)

<sup>13</sup> (s: *prsthalabdajnana*; e: *subsequently attained wisdom*).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

như băng và nước. Khi nước đông lại, băng xuất hiện; khi băng tan, nước xuất hiện. Trên bình diện hoạt dụng mang tính hiện tượng của tâm thức, nếu chấp trước phân biệt càng mạnh, hoạt dụng của trí huệ càng yếu; nếu hoạt dụng của trí huệ càng mạnh, càng ít chấp trước vào phân biệt. Vì chấp trước phân biệt được giải trừ một cách thường xuyên, trí huệ phải vận hành với năng lực và hiệu quả căn bản để ngăn trừ không những sự hiện hành của tâm thức phân biệt mà còn cả chủng tử của tâm thức ấy nữa, đó là nguyên nhân nền tảng. Một hình ảnh khác thường dùng để mô tả tiến trình này là ánh sáng xua tan bóng tối.

Ban đầu tu đạo, lực trí huệ yếu kém và lực của tâm thức phân biệt thì mạnh. Trong hai giai vị đầu, Tư lương vị và Gia hạnh vị, chưa có sự biểu hiện của trí huệ, trí huệ được biểu hiện qua sự vắng bóng của hữu lậu. Để thanh lọc tâm thức khiến cho chủng tử trí huệ thanh tịnh phát khởi và cuối cùng chứng ngộ được, Bồ-tát tạm thời sử dụng Phương tiện trí, tiêu biểu cho hữu lậu. Nghĩa là, nó có khuynh hướng tìm kiếm đối tượng của tâm thức, tự trong bản chất nó nương tựa vào đó. Bằng cách xem Chân như là một đặc điểm tiêu biểu của nhận thức, thì phương tiện trí này mới vận dụng được đặc tính riêng của Chân như như một lực hỗ trợ cho thiền quán về tánh không của năng thủ và sở thủ. Theo cách này, phân biệt chướng thô trọng được giải trừ và các khía cạnh khác của cấu sinh nghiệp chướng và phân biệt chướng đều được hàng phục, có nghĩa là, các chấp trước chướng ngại ấy bị ngăn ngừa một phần hay toàn bộ sự sinh khởi thành tri kiến.

Như một trợ lực cho dạng thiền định này, Bồ-tát dần dần giảm trừ tâm mức của hoạt dụng mang tính hiện

## CHƯƠNG II. CHUYÊN THỨC THÀNH TRÍ

tượng của tâm thức dẫn xuất bởi chủng tử của hai thứ chương ngại bằng cách vận dụng Thắng giải (*adhimokṣa*), một trạng thái đặc biệt của tâm hành, và tầm (*hri*), quý (*apatrapa*), cả hai đều là những tâm sở thiện. Thắng giải, tầm, quý đều là những tâm sở pháp, được xếp vào trong Một trăm pháp của Duy thức tông. Thắng giải được giải thích như là một tâm hành khảo sát tường tận các pháp để đi đến quyết trạch bản chất của chúng. Có được Thắng giải giúp cho Bồ-tát thấy được các nhân duyên, bản chất không tịch của các pháp để không còn bị chấp trước vào chúng nữa. Tầm và quý là nhận thức nội tại và ngoại tại về đức hạnh riêng của mình và ước nguyện được chuyển hóa.

Với sự thành tựu của hai giai vị đầu, là đã được thăng hoa. Điểm chuyển biến là thể nhập vào giai vị Kiến đạo (Thông đạt vị). Ở điểm này, trí huệ hoàn toàn không còn vận hành tùy thuộc theo tâm thức phân biệt. Vì đây là lần đầu năng lực vô lậu thực sự vận hành như một nền tảng cho tiến trình tu đạo lâu xa hơn. Như chúng ta đã đề cập từ trước, sự thể nhập vào giai vị Kiến đạo (Thông đạt vị) đánh dấu cho sự thể nhập Chân như. Rồi hoàn toàn chứng ngộ là khi nhập vào Thập địa. Mỗi giai vị trong tiến trình là sự phá trừ những chương ngại để đạt Phật quả, đều có sự tương ứng từng bước với sự phát triển của trí huệ.

Trong giai vị Kiến đạo (Thông đạt vị), Căn bản trí tức thì phá trừ chủng tử chấp trước phân biệt năng thủ sở thủ. Trong khi Hậu đắc trí được dùng để phá trừ dần dần những phân biệt đặc trưng khác nhau vốn che mờ Chân như. Trong giai vị này, Phương tiện trí không có hoạt dụng.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Trong 7 địa đầu tiên thuộc Tu đạo vị, cả ba loại trí huệ đều vận hành. Bước đầu, Phương tiện trí, dù được tiêu biểu bằng hữu lậu, vận hành do chấp trước hữu lậu vẫn còn hiện hành và vẫn còn tác ý dụng công tu tập. Có nghĩa là, còn vướng mắc vào hành vi ý chí, biểu thị bằng sự căng thẳng tranh chấp giữa hai phương diện của tâm. Hậu đắc trí được vận dụng vào thiền quán với nhiều nét đặc trưng, trong khi Căn bản trí vận hành trong thiền định mà không mang một sắc thái nào.

Khởi đầu với Đệ bát địa cho đến khi đạt quả vị Phật, hữu lậu và câu sinh ngã chấp hoàn toàn chấm dứt (ngoại trừ những thứ cực kỳ vi tế, những chấp trước nội tại tất yếu cho luân hồi sinh tử). Vì không còn chút nào nỗ lực dụng công nữa, nên Phương tiện trí ban đầu không còn chức năng nữa (dù chủng tử của nó vẫn chưa hoàn toàn tiêu sạch mãi cho đến khi chứng được Phật quả). Mọi cảnh giới thiền đều không còn tướng trạng gì nữa cả và đều phát sinh Căn bản trí, trong khi mọi hành vi đề tự phát từ sự vận hành của Hậu đắc trí.

### *1. Sự Phát triển của Bốn dạng Trí Tuệ Giác Ngộ (Tứ trí):*

Căn bản trí và Hậu đắc trí đều là trí huệ, có nghĩa là sự vận hành hay công dụng của Chân như theo nghĩa nó có phân biệt đặc tính của các pháp hay không. Bốn dạng trí huệ giác ngộ là một cách gọi khác của sự vận hành của Chân như, trong trường hợp này, theo nghĩa chức năng mà chúng kế thừa từ thức thứ 8, nơi chúng được chuyển hóa.

Năm thức của giác quan đầu tiên được chuyển thành Thành sở tác trí; thức thứ 6, trung tâm nhận thức và trí



## CHƯƠNG II. CHUYÊN THỨC THÀNH TRÍ

giác, được chuyển thành Diệu quán sát trí; thức thứ 7, thường làm nhiệm ô sáu thức đầu với chấp ngã và ngã chướng, được chuyển thành Bình đẳng tánh trí; và thức thứ 8, tàng thức được chuyển thành Đại viên cảnh trí.

Bình đẳng tánh trí và Diệu quán sát trí đều khởi đầu ở Kiến đạo vị. Khi phân biệt chấp trước ở thức thứ 6 và thức thứ 7 được giảm trừ, năng lực của hai trí này gia tăng. Chức năng của Bình đẳng tánh trí có khi ngừng hẳn cho đến Thất địa, nơi mà hữu lậu (câu sinh nghiệp chướng) ở thức thứ 6 gọi lên cho hoạt dụng hữu lậu ở thức thứ 7 như một sự hỗ trợ. Điều này xảy ra do sự chấp trước của thức thứ 7 với năng thủ-sở thủ chưa được chuyển hóa toàn triệt.

Diệu quán sát trí có hai phương diện, tương ứng với nhận thức về tánh không của ngã và tánh không của pháp. Cả hai đều vận hành miễn là không có hoạt dụng của thức thứ 6. Loại trí huệ này không hiện hành trong giai đoạn vô tướng hành của Bồ-tát. Vô tướng hành trở nên chiếm ưu thế ở Đệ lục địa và là công hạnh tu tập dành riêng cho hành giả từ Đệ thất địa trở lên.)

Trong 7 địa đầu tiên, tiến trình diễn ra là phải có sự chuyển hóa của thức thứ 6 và thức thứ 7 thành dạng trí huệ tương ứng. Trong giai đoạn này, tùy tướng hạnh, do thức thứ 6, rút lui dần và được thay thế bằng Vô tướng hành. Ngay ngõ vào Đệ bát địa, mọi hành vi hữu lậu của thức thứ 7 và thức thứ 6 chấm dứt vĩnh viễn và sự vận hành của Bình đẳng tánh trí và Diệu quán sát trí hiện hành một cách tự nhiên không một nỗ lực tác ý.

Cả Diệu viên cảnh trí và Thành sở tác trí bắt đầu có tác dụng chỉ ngay lúc chứng quả vị Phật. Thức thứ 8 phải tiếp tục hiện hữu tới mức như là một nơi chứa đựng

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

toàn thể chúng tử thiện hữu lậu khiến cho hàng Bồ-tát phải tái sinh để tiếp tục tiến trình tu đạo từ địa thứ 8 cho đến khi chúng quả vị Phật. Khi vừa thể nhập, thức thứ 8 trở nên rất thanh tịnh đến nỗi nó không còn được xem như hỗ trợ cho các chúng tử của các pháp hữu lậu, dù chúng có thiện lành đến mức nào. Mặc dù ở địa thứ 8, thức thứ 8 tiếp tục hoạt động như sự hỗ trợ căn bản cho những phiền não nội tại cực kỳ vi tế khiến các Bồ-tát cố ý duy trì như phương tiện của mình để sinh lại trong thế gian, trong mỗi ý nghĩa khác, thức thứ 8 là bất tịnh và không còn là nguyên nhân gây luân hồi sinh tử nữa. Từ quan điểm sau, Đệ bát địa đánh dấu khởi đầu đặt nền móng cho Đại viên cảnh trí.

Hoạt dụng của Thành sở tác trí phải đợi đến sự xuất hiện của năng lực trí huệ vô lậu của quả vị Phật, vì năng lực của Bồ-tát, dù đã qua Đệ bát địa, vẫn còn là nền tảng nơi một thân thể do kết quả từ những chúng tử phiền não vi tế, do vậy, sẽ không đáp ứng được sự hỗ trợ chính đáng. Loại trí huệ này là thiết thực khi hiện hữu cho sự chú tâm hướng đến năng lực nhận thức. Nền tảng của nó có được chỉ khi nhận thức về mặt thanh tịnh trong kiến phần (e: *perceiver portion*) của thức thứ 8, không còn dính mắc với đặc điểm của đối tượng nhận thức—tướng phần (e: *perceived objects*) của nó nữa, có nghĩa là, các pháp sinh khởi từ tướng phần của thức thứ 8. (Điều này cũng đánh dấu khởi đầu cho sự hiện hành của Hậu đắc trí.)

### 2. Bốn loại Trí tuệ Phật quả:

Đã nói rõ bốn loại trí sinh khởi trong khi tu đạo, nay chúng ta có thể đề cập đến tác dụng của chúng sau khi thực chứng Chân như ở quả vị Phật. Mọi chúng tử và

## CHƯƠNG II. CHUYÊN THỨC THÀNH TRÍ

các pháp, toàn thể pháp giới siêu hình và thực tại, đều được phản ánh không chút thiếu sót trong Đại viên cảnh trí. Nhận thức về Chân như chính là tác dụng của thành phần căn bản trong loại huệ này, trong khi nhận thức của nó về sự hoạt dụng của các chủng tử và các pháp (một phương diện của Chân như) là tác dụng của Hậu đắc trí. Đại viên cảnh trí tương đương với phương diện hoạt dụng của Báo thân<sup>14</sup> và quốc độ thanh tịnh của chư Phật.

Bình đẳng tánh trí nhận biết được bản tính bình đẳng giữa mình và các pháp cùng tất cả chúng sinh. Nó hiện hành như là hình ảnh chư Phật không giới hạn. Nó tương ứng với Ứng thân Phật<sup>15</sup> với công năng cứu độ chúng sinh. Đặc biệt hơn, đó là dạng trí huệ mà chư Phật dùng để giáo hóa hàng Đại Bồ-tát. Còn gọi là Đại Hóa thân Phật.<sup>16</sup> Cũng như trong trường hợp Đại viên cảnh trí, cả hai thành phần hoạt dụng của trí huệ ở đây đều bao gồm cả Chân như và phương diện 'nhiễm ô' của nhận thức.

Diệu quán sát trí nhận biết được không thiếu sót bản tính cá nhân và bản chất chung của toàn thể pháp giới trong cả hai phương diện Chân như và 'nhiễm ô'. Theo Đại sư Khuy Cơ, nó 'khiến sinh khởi công đức và năng lực của mọi loài chúng sinh và tưới những cơn mưa pháp lớn để phá trừ lưới nghi, làm lợi lạc cho toàn thể chúng sinh.' (59:32b)

Thành sở tác trí có tác dụng như vô lượng hóa thân Phật và như quốc độ vừa nhiễm ô vừa thanh tịnh, nơi

---

<sup>14</sup> (s: *svasambhogakaya*; e: *reward-body*)

<sup>15</sup> (s: *parasambhogakaya*; e: *reward-body*)

<sup>16</sup> (s: *nisyandakaya*; e: *great transformation body*).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

mà họ giáo hóa chúng sinh. Nó đặc biệt liên quan với các pháp của lĩnh vực tri giác, có nghĩa là, Hóa thân Phật và các hiện tượng mà các chức năng của thân thể tri giác được. Do vậy, chỉ có hoạt dụng của Hậu đắc trí có liên quan đến nó.

Nói cách khác, Đức Phật dùng Thành sở tác trí để thị hiện ra thân phàm phu (cùng những hóa thân khác) và để vận hành tri giác trong thân ấy. Ngài thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm không chút chướng ngại hay thiếu sót một chức năng nào trong cảm giác phàm trần nhưng với cách thể không ngăn ngại, siêu việt thời gian, không gian.

Với Diệu quán sát trí, các ngài nhận biết một cách rõ ràng, không thiếu sót và chướng ngại, các pháp chỉ là đối tượng của tri giác và các pháp khác chỉ là đối tượng của tiến trình nhận thức. Theo cách này, các ngài biết rõ mọi tâm niệm và thể chất của chúng sinh và hành xử tương ứng với mọi hoàn cảnh cần thiết để giáo hóa một cách có hiệu quả.

### *3. Kết Luận:*

Duy thức tông cho rằng chân tâm của chúng ta và bản tính của pháp giới chỉ là Thức. Nhận biết một cách rõ ràng các pháp ấy là Chân như. Chân như bị che phủ bởi tâm thức phân biệt chấp trước thành ra có năng thủ-sở thủ, ngã và pháp. Những chấp trước này được chuyển hóa một cách có hệ thống trong quá trình tu tập Bồ-tát đạo bằng cách vận dụng trí huệ. Một thành phần của trí huệ, Căn bản trí, biết Chân như là bản tính chân thật, nằm sâu bên dưới tâm thức phân biệt. Như vậy, nó chuyển hóa mọi mê lầm về nguyên lý (tà kiến, phiền não và chủng tử của cả phương diện ấy), đang thực sự

## CHƯƠNG II. CHUYỂN THỨC THÀNH TRÍ

xói mòn và che lấp Chân như.

Thành phần trí huệ kia, Hậu đắc trí, vận hành trong phạm vi phân biệt của chính nó để giải trừ chấp trước. Dựa vào Căn bản trí, nó hoạt động để chuyển hóa mọi mê lầm về mặt hiện tượng, đặc biệt các pháp do tham và cấu sinh phiền não. Nhờ vào thực chứng Chân như ở quả vị Phật thì Hậu đắc trí, trước đây được dùng như một phương tiện để tiến hành Bồ-tát đạo, chính là phương thức qua đó mà chư Phật hoạt dụng trong pháp giới phân biệt tạo ra do tâm chúng sinh, và qua đó các ngài đem Phật pháp hóa độ chúng sinh. Đó là con đường tu đạo để chuyển hóa thức phân biệt thành Chân như và Tứ trí.



Chương 3  
**NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU  
DU-GIÀ HÀNH TÔNG Ở TÂY PHƯƠNG  
TRONG THẾ KỶ THỨ XX**

---

*Dan Lusthaus*  
Florida State University

*Theo như quy tắc chung, đặc điểm tư liệu tóm tắt trình bày ở đây là nhằm cung cấp một thư mục có tính chủ giải, ít nhiều cung ứng theo trình tự niên đại, thỉnh thoảng có đưa vào thêm những nhận định, dẫn đến một kết luận bằng cách đề ra một vài vấn đề hay câu hỏi sẽ được đề cập trong tương lai, đã được trích dẫn như là một điểm khích lệ. Tôi sẽ đi ngược lại quá trình ấy và sẽ bắt đầu với một loạt những vấn đề, được theo sau bởi tổng quan mang tính thư mục. Những vấn đề ấy sẽ giúp chúng ta nhanh chóng nắm bắt được những gì mà các nhà học giả đã hoặc chưa đánh giá đầy đủ. Điều ấy, ngược lại, sẽ cung cấp cho chúng ta nhận định một vài khía cạnh tổng quát cho cái nhìn của chúng ta.*

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

### I. THUẬT NGỮ DU-GIÀ HÀNH TÔNG<sup>1</sup>

Vấn đề đầu tiên phát sinh khi suy gẫm về khía cạnh học thuật của Du-già hành tông. Du-già hành tông là gì? Thực tế là sẽ không có câu trả lời thỏa đáng, không có sự nhất trí thỏa đáng trong giới học giả. Ngay cả chính tôi cũng không đặt vấn đề mang tính học thuyết hay triết học, mặc dù không có sự nhất trí trong hàng học giả về cả hai khía cạnh đó. Đơn giản, cái gì là giới hạn của Du-già hành tông? Thuật ngữ ấy bao gồm cái gì, và cái gì nằm ngoài phạm vi thuật ngữ ấy? Như thế nào để chính thức được gọi là hành giả của Du-già hành tông?

Phải chăng Du-già hành tông bị hạn cuộc trong hai nhà tư tưởng chính thống thời cổ đại là Vô Trước<sup>2</sup> (*Asaṅga*) và Thế Thân<sup>3</sup> (*Vasubandhu*) cùng những tác phẩm luận

---

<sup>1</sup> Du-già hành tông: 瑜伽行宗 S: *yogācāra*. Một tên khác của Duy thức tông. Danh từ này được ngài Vô Trước (s: *Asaṅga*) sử dụng trong các tác phẩm của mình vì có lẽ Sư đặc biệt chú trọng đến việc thực hành Du-già. Danh từ Duy thức (s: *vijñāptimātratā*) hoặc Thức học (s: *vijñānavāda*) thường được ngài Thế Thân (s: *Vasubandhu*) sử dụng.

<sup>2</sup> Vô Trước 無著; S: *Asaṅga*; dịch âm là A-tăng-già (阿僧伽), dịch nghĩa là Vô Trước, nghĩa là không bị ô nhiễm, câu ướ, vương mắ; ~ tk. 4;

Theo thuyết của Cao tăng Tây Tạng Tā-rā-nā-tha (t: *kun-dgaḥ sñyin-po*), Sư đến nhiều vùng tại Ấn Độ và xiển dương giáo lí Đại thừa Duy thức, thành lập khoảng 25 tu viện. Thời gian hoàng hóa của Sư được xem là nằm trong thế kỉ thứ IV, đặc biệt là trong những vùng Tây Bắc Ấn Độ, bây giờ thuộc về Pakistan.

<sup>3</sup> Thế Thân 世親; C: *shiqin*; J: *seshin*; S: *vasubandhu*; ~ 316-396; cũng được dịch là Thiên Thân (天親), gọi theo Hán âm là Bà-tu Bàn-đầu; có nhiều giả thuyết về con người Thế Thân, trong đó Erich Frauwallner – một nhà Phật học người Đức – cho rằng có 2



### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

người tên Thế Thân, một là luận sư của Nhất thiết hữu bộ, là người soạn A-tì-đạt-ma câu-xá luận nổi danh của phái này. Người kia là em của Vô Trước, đã soạn bộ Duy thức nhị thập luận. Bộ này là sự tổng kết quan điểm của Duy thức tông, được dịch ra chữ Hán và Tây Tạng. Sư cũng là tác giả của *Duy thức tam thập tụng*, luận giải quan điểm của Duy thức tông, cũng như tác giả của nhiều bài luận về các tác phẩm của Vô Trước và về giáo lý Đại thừa như Thập địa, kinh *Kim cương*, *Diệu pháp liên hoa*, *Đại thừa vô lượng thọ trang nghiêm* (s: *sukhāvati-vyūha*).

Các tác phẩm còn lưu lại dưới tên Sư (trích): 1. *A-tì-đạt-ma câu-xá luận* (s: *abhidharmakośasāstra*), 30 gồm *A-tì-đạt-ma câu-xá luận tụng* (*abhidharmakośa-sāstra-kārikā*) và *A-tì-đạt-ma câu-xá luận thích* (*abhidharmakośa-bhāṣya*); 2. *Duy thức nhị thập luận* (tụng) (*viṃśatikāvijñāptimātratāsiddhi-kārikā*), còn bản Tạng và Hán ngữ. Có 3 bản Hán văn, Huyền Trang dịch 1 quyển, Chân Đế (*paramārtha*) dịch riêng 1 quyển dưới tên *Đại thừa duy thức luận*, Bát-nhã Lưu-chi (*prañārucci*) dịch 1 quyển dưới tên *Duy thức luận*; 3. *Duy thức nhị thập luận thích* (*viṃśatikā-vṛtti*), còn bản Tạng và Phạn; 4. *Duy thức tam thập tụng* (*triṃśikāvijñāptimātratāsiddhi-kārikā*), còn bản Tạng và Hán ngữ, Huyền Trang dịch, 1 quyển; 5. *Tam tính luận* (*trisvabhāva-nirdeśa*), còn bản Phạn và Tạng ngữ; 6. *Biện trung biên luận thích* (*madhyāntavibhāga-bhāṣya*), còn bản Tạng và Hán ngữ, Huyền Trang dịch; 7. *Kim cương bát-nhã Ba-la-mật kinh luận* (*vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra-sāstra*), chỉ còn bản Hán ngữ; 8. *Thập địa kinh luận* (*ārya-daśabhūmi-vyākhyāna*), còn bản Tạng và Hán ngữ, bản Hán ngữ được Bồ-đề Lưu-chi (*bodhiruci*) dịch; 9. *Đại thừa kinh trang nghiêm luận thích* (*mahāyāna-sūtralānkāra-vyākhyā*), còn bản Tạng và Hán ngữ; 10. *Nhiếp đại thừa luận thích* (*mahāyānasamgraha-bhāṣya*), còn bản Tạng và Hán ngữ. Có 3 bản Hán văn, Huyền Trang dịch gồm 10 quyển, Chân Đế (*paramārtha*) dịch gồm 15 quyển, Đạt-ma Cấp-đa (*dharmagupta*) dịch riêng 10 quyển dưới tên *Nhiếp Đại thừa thích luận*; 11. *Ngũ uẩn luận* (*pañcaskandha-prakaraṇa*), chỉ còn bản Tạng và Hán ngữ; 12. *Phật tính luận* (*buddhagotra-sāstra*), Chân Đế dịch, 4 quyển; 13. *Đại thừa bách pháp minh môn luận* (*mahāyāna-*

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

giải của họ? Truyền thống Trung Hoa và Tây Tạng cung cấp nhiều sự liệt kê khác nhau. Những luận giải nào chính thức được xem là của 2 ngài, và luận giải nào là của bậc thầy, ngài Di-lặc<sup>4</sup> (*Maitreya*), người mà,

---

*śatadharmavidyā-dvāra-sāstra*), 1 quyển, Huyền Trang dịch; 14. *Diệu pháp liên hoa kinh ưu-ba-đề-xá (saddharmapuṇḍarīka-sūtrapadeśa)*, 2 quyển, Bồ-đề Lưu-chi cùng Đàm Lâm dịch; 15. *Chuyển pháp luân kinh ưu-ba-đề-xá (dharmacakra-pravartana-sūtrapadeśa)*, 1 quyển, Tì-mục Trí Tiên dịch; 16. *Vô lượng thọ kinh ưu-ba-đề-xá (amitāyussūtrapadeśa)*, 1 quyển, Bồ-đề Lưu-chi dịch; 17. *Lục môn giáo thụ tập định luận* (Phạn?), 1 quyển, Nghĩa Tịnh dịch; 18. *Niết-bàn kinh bản hữu kim vô kế luận* (Phạn?), 1 quyển, Chân Đế dịch; 19. *Niết-bàn luận* (Phạn?), 1 quyển, Đạt-ma Bồ-đề (*dharmabodhi*) dịch; 20. *Nhu thật luận*; 21. *Thắng tư duy phạm thiên sở vấn kinh luận*; 22. *Thành nghiệp luận (karmasiddhi-prakaraṇa)*, còn bản Hán và Tạng ngữ; 23. *sīlaparikathā*, một bài luận ngắn về giới, cho rằng giữ giới luật hiệu nghiệm hơn bố thí (*dāna*), chỉ còn bản Tạng ngữ; 24. *Duyên khởi kinh thích (pratītyasamutpāda-sūtrabhāṣya)*, một phần Phạn ngữ đã được tìm lại, giáo sư Giuseppe Tucci xuất bản.

<sup>4</sup> Di-lặc彌勒; S: maitreya, P : metteyya; dịch nghĩa là Từ Thị (慈氏), cũng có tên là Vô Năng Thắng (無能勝; s, p: *ajita*), hoặc theo âm Hán Việt là A-dật-đa; một vị Đại Bồ-tát và cũng là vị Phật thứ 5 và cuối cùng sẽ xuất hiện trên trái đất. Trong Phật giáo Tây Tạng, Phật Di-lặc được thờ cúng rất rộng rãi. Cõi giáo hóa của Ngài hiện nay là trời Đâu-suất (s: *tusita*). Theo truyền thuyết, Phật Di-lặc sẽ giáng sinh trong khoảng 30.000 năm nữa.

Tranh tượng hay vẽ Ngài ngồi trên mặt đất, biểu tượng sẵn sàng đứng dậy đi giáo hóa chúng sinh. Tại Trung Quốc, Phật Di-lặc cũng hay được biểu tượng là một vị mập tròn vui vẻ, trẻ con quần quít xung quanh. Theo truyền thuyết thì đó chính là hình ảnh của Bồ Đại Hòa thượng, một hóa thân của Di-lặc ở thế kỉ thứ 10. Nếu 5 đức Phật xuất hiện trên trái đất nói trên được xem là hóa thân của Ngũ Phật thì Phật Di-lặc được xem như hóa thân của Thành sở tác trí (xem Phật gia, 5 trí).

### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

căn cứ vào những nghiên cứu mà quý vị đã được đọc, hoặc là một vị Bồ-tát ở cung trời Đâu suất (*Tuṣita*), hoặc là một bậc đạo sư, hoặc là một phóng ảnh do sự tưởng tượng của ngài Vô Trước, hoặc là ý tưởng tinh khôn của ngài Vô Trước để tăng uy tín cho tác phẩm của mình? Nhiều nỗ lực nghiên cứu đã chứng tỏ sự khác nhau giữa ngài Vô Trước và ngài Di-lặc, đã vận dụng đến những khảo sát kỹ lưỡng văn phong, thuật ngữ, v.v... trong luận giải của các ngài, nhưng hầu như không có kết quả gì để đưa ra sự liên quan giữa tư tưởng của ngài Vô Trước và Thế Thân. Phải chăng ngài Vô Trước và Thế Thân—giả sử chúng ta có thể đồng nhất một cách hài lòng thực sự hai vị là đồng tác giả của các luận giải—tán thành tất cả mọi vấn đề về học thuyết, hay là có sự khác nhau? Vấn đề này xem ra chưa được thỏa đáng trong giới học giả. Thay vì vậy, các học giả tự hỏi có một hay hai người tên là Thế Thân. (Đừng nghi ngờ gì nữa! Chỉ có một Thế Thân mà thôi.)

Hãy đặt ra ngoài vấn đề hai anh em cùng mẹ khác cha và những tác phẩm luận giải của các ngài sang một bên.

---

Có thuyết cho rằng, chính Ngài là người khởi xướng Đại thừa Phật giáo hệ phái Duy thức. Một số học giả cho rằng, vị này chính là Mai-tre-ya-na-tha (s: *Maitreya-nātha*), thầy truyền giáo lí Duy thức cho ngài Vô Trước (s: *Asaṅga*). Truyền thống Phật giáo Tây Tạng cho rằng, Ngài là tác giả của 5 bài luận (s: *sāstra*), được gọi là Di-lặc (Tứ Thi) ngũ luận: 1. *Đại thừa tối thượng (đát-đặc-la) tan-tra* (s: *mahāyānottaratantra*); 2. *Pháp pháp tính phân biệt luận* (s: *dharmadharmatāvibhāga-sāstra*); 3. *Trung biên phân biệt luận* (s: *madhyāntavibhāga-sāstra*); 4. *Hiện quán trang nghiêm luận* (s: *abhisamayāṅkāra*); 5. *Đại thừa kinh trang nghiêm luận* (s: *mahāyānasūtralankāra*).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Ai là người mà chúng ta sẽ nghiên cứu thêm trong chuyên mục Du-già hành tông. Có lẽ là những vị đã viết chú giải về những chuyên luận của ngài Vô Trước và Thế Thân, như ngài An Huệ<sup>5</sup> và Hộ Pháp.<sup>6</sup> Phải

---

<sup>5</sup> An Huệ 安慧; S: Sthiramati; tk. 6. Một trong 10 đại Luận sư xuất sắc của Duy thức tông (s: *vijñānavāda*). Sư viết những luận văn quan trọng về các tác phẩm của ngài Thế Thân (s: *Vasubandhu*) như A-tì-đạt-ma câu-xá luận thật nghĩa số, Duy thức tam thập tụng thích. Ngoài ra Sư còn viết luận về những tác phẩm của ngài Long Thụ (s: *Nāgārjuna*) như Đại thừa trung quán thích luận. Sư là người ôn hòa, cố gắng dung hòa tư tưởng của Duy thức và Trung quán (s: *madhyamaka*).

Các tác phẩm của Sư (trích): 1. A-tì-đạt-ma câu-xá luận thật nghĩa số (s: *abhidharmakośa-bhāṣya-tīkā-tattvārtha-nāma*); 2. Duy thức tam thập tụng thích luận (s: *vijñāptimātratāsiddhitrimsikā-bhāṣya*), còn bản Phạn ngữ (*sanskrit*) và Tạng ngữ; 3. Đại thừa trung quán thích luận, chú giải Trung quán luận (s: *madhyamaka-śāstra*) của Long Thụ, chỉ còn Hán văn; 4. Đại thừa A-tì-đạt-ma tạp tập luận (s: *abhidharmasamuccaya-bhāṣya*), còn bản Hán và Tạng ngữ; 5. Đại thừa kinh tạng nghiêm luận nghĩa thích (s: *sūtralankāravṛttibhāṣya*), chỉ còn bản Tạng ngữ; 6. Trung biên phân biệt luận số hoặc Biện trung biên luận số (s: *madhyāntavibhāga-kārikā*), còn bản Hán và Tạng ngữ, một bài luận giải về Biện trung biên luận (s: *madhyānta-vibhāga-kārikā*) của Di-lặc hoặc Mai-tre-ya-na-tha (*maitreya-nātha*); 7. Đại bảo tích kinh luận (s: *ārya-mahāratnakūṭa-dharma-paryāya-śatasāhasri kāparivartakāśyapa-parivartaṭīkā*), bản Hán và Tạng ngữ; 8. Ngũ uẩn luận thích hoặc Đại thừa quảng ngữ uẩn luận (s: *pañcaskandhaka-bhāṣya*) luận về Ngũ uẩn luận (s: *pañcaskandhaka*) của Thế Thân.

Ngài An Huệ và Hộ Pháp (護法; s: *Dharmapāla*) là hai vị luận sư đã tạo thêm 2 nhánh khác nhau trong Duy thức tông. Khác với ngài Hộ Pháp, ngài An Huệ có cái nhìn tương đối hơn về Duy thức, bắt đầu nối giữa quan điểm “Thật tướng” của Long Thụ (s:

### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

chăng những luận giải của họ là lệch hướng hay ngược lại, đã cung cấp những yếu tố mà chính trong luận giải lại không thấy đề cập đến? Ngoài ra còn có những vị nào nữa? Điều gì liên quan đến những tư tưởng trình bày trong các bản dịch của ngài Chân Đế,<sup>7</sup> hoặc của

---

*Nāgārjuna*) và quan niệm “Nhất thiết duy tâm tạo”.

<sup>6</sup> Hộ Pháp (護法; s: *Dharmapāla*): Luận sư của Duy thức tông (s: *vijñānavāda*), sống trong thế kỉ thứ 6-7 sau Công nguyên, môn đệ của ngài Trần-na (s: *Dignāga*) và về sau trở thành viện trưởng của viện Na-lan-đà (s: *nālandā*). Sau đó Sư đến Giác Thành (*bodhgayā*) và trở thành viện trưởng viện Đại Bồ-đề (s: *mahābodhi*). Sư mất năm 32 tuổi. Hầu như mọi tác phẩm của Sư đều thất lạc cả.

Sư viết luận giải về Bách luận (s: *satasāstra*) của Thánh Thiên (s: *āryadeva*), về Duy thức nhị thập tụng (s: *viṃśatikā vijñaptimātratākārikā*) của Thế Thân (s: *vasu3ndhu*). Tư tưởng luận giải của Sư còn được tìm thấy trong tác phẩm Thành duy thức luận của Huyền Trang. Hộ Pháp và các môn đệ nhấn mạnh tính “duy tâm” (s: *cittamātra*) tuyệt đối của Duy thức học, cho rằng thế giới “không gì khác hơn là sự tưởng tượng”.

<sup>7</sup> Chân Đế 真谛; (*paramārtha*, 499-569), một vị Cao tăng, chuyên dịch kinh ra tiếng Hán. Sư người Ấn Độ, đến Trung Quốc năm 546. Ban đầu Sư ở Nam Kinh, nhưng không bắt đầu ngay được công trình dịch thuật mà đợi đến khi về Quảng Đông, Sư mới bắt đầu dịch các tác phẩm quan trọng của Duy thức tông (s: *vijñānavāda*) như *Nhiếp đại thừa luận* (s: *mahāyāna-saṃgraha*) của Vô Trước (s: *Asaṅga*), *A-tì-đạt-ma câu-xá luận* (s: *Abhidharmakośa*), *Duy thức nhị thập tụng* (s: *viṃśatikā vijñaptimātratāvīṃśatikā-kārikā*) của Thế Thân (s: *Vasu3ndhu*) và kinh Kim cương ra chữ Hán. Tổng cộng, Sư dịch 64 tác phẩm với 278 tập.

Với các tác phẩm dịch thuật của mình, Chân Đế đã giúp đưa Duy thức tông vào Trung Quốc với dạng Pháp tướng tông mà người sáng lập là Huyền Trang và Khuy Cơ. Bản dịch Câu-xá luận của Sư đã trở thành giáo pháp của Câu-xá tông tại Trung Quốc.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

ngài Huyền Trang<sup>8</sup> và tư tưởng uyên nguyên của ngài Vô Trước và Thế Thân? Có gì lệch lạc không, và nếu có, lệch lạc như thế nào? Chính xác là ngài Chân Đế và Huyền Trang khác nhau ở điểm nào? Hầu hết đều đồng ý rằng những tên tuổi đề cập đến cho đến nay đều chính xác thuộc về Du-già hành tông (ít nhất là ở trong tầm mức tư tưởng nhất định nào đó.)

Chúng ta hãy xác định rõ điều này. Trước khi đặt vấn đề Du-già hành tông khác với những tông không phải Du-già như thế nào (điều này chúng tôi sẽ trở lại sau), trước hết chúng ta phải tìm hiểu: Có bao nhiêu tư tưởng khác nhau tồn tại trong Du-già hành tông? Điều gì là mâu thuẫn nội tại giữa các nhà Du-già hành tông? Khác nhau như thế nào giữa hai ngài Vô Trước và Thế Thân? Cả hai ngài ấy khác nhau với An Huệ và Hộ Pháp như thế nào, và ngài An Huệ, Hộ Pháp khác nhau ra sao? Vấn đề đang tranh cãi giữa Du-già hành tông theo tinh thần Chân Đế và của Huyền Trang là gì, và mỗi dạng như thế khác nhau với khởi thủy như thế nào? Điều mâu thuẫn giữa ngài Bồ-đề Lưu-chi (*Bodhiruci*)<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Huyền Trang 玄奘; C: xuánzhu āng; 600-664; còn mang danh hiệu là Tam Tạng Pháp sư, là người tinh thông cả 3 tạng, Tam tạng; Cao tăng Trung Quốc, một trong 4 dịch giả lớn nhất, chuyên dịch kinh sách văn hệ Phạn ngữ (*sanskrit*) ra tiếng Hán. Sư cũng là người sáng lập Pháp tướng tông (c: *fǎ xiàng-zōng*), một dạng của Duy thức tông (s: *yogācāra, vijñānavāda*) tại Trung Quốc.

<sup>9</sup> Bồ-đề Lưu-chi 菩提流支; S: bodhiruci; dịch nghĩa là Đạo Hi; tk. 5-6; Cao tăng Bắc Ấn Độ đến Trung Quốc 5. 508, cùng với Lặc-na Ma-đề (s: ratnamati) và Phật-đà Phiến-đa (s: *buddhaśānta*) dịch Thập địa kinh (s: *daśabhūmika-sūtra*) và Thập địa kinh luận (s: *daśabhūmika-śāstra*) ra chữ Hán.

Bên cạnh đó, Sư cũng giảng giải giáo pháp của Tịnh độ tông và làm quen với Đàm Loan trong 5. 530. Đàm Loan trở thành đại

và ngài Lạc-na-ma-đề (*Ratnamati*)<sup>10</sup> khi dịch *Thập địa kinh luận* (s: *Daśabhūmikasūtra-sāstra*; C: *Shih-ti-chinglun*) vào đầu thế kỷ thứ VI là gì?<sup>11</sup> Nếu vấn đề này có vẻ là tầm thường hay bí ẩn, thì hãy xem xét tầm mức quan trọng khả dĩ để có thể phân biệt được sự nhận thức về ngài Long Thọ của ngài Thanh Biện (清辯; s: *Bhāvaviveka*, 490-570),<sup>12</sup> từ những tác phẩm

---

diện của tông phái này tại Trung Quốc.

<sup>10</sup> Lạc-na Ma-đề 勒那摩提; C: lènámótí; J: rokunamadai; S: ratnamati. Dịch sang tiếng Hán nghĩa là Bảo Ý (寶意). Một vị Tăng học giả từ Trung Ấn đến Trung Hoa để thực hiện những công trình phiên dịch đáng kể. Sư đến Lạc Dương vào thời Bắc Ngụy 5. 508. Tại đây, sư cộng tác cùng Bồ-đề Lưu-chi (菩提流支; s: *Bodhiruci*) trong việc dịch *Thập địa kinh luận* (十地經論; s: *daśabhūmika-sāstra*). Dường như có sự bất đồng quan điểm lớn với Bồ-đề Lưu-chi trong tiến trình công việc dịch thuật, sư tách ra thực hiện những chương trình riêng, trong một bản mục lục, sư được xem như một cộng tác viên trong việc dịch thuật chừng 12 bộ kinh hoặc còn hơn thế nữa. Đệ tử lớn của sư là Huệ Quang (慧光), người sáng lập chi phái Địa luận tông ở phía Nam.

<sup>11</sup> “... Không có gì rõ ràng để chúng ta có thể biết chính xác về quan điểm khác nhau gây nên sự bất hòa giữa Bồ-đề Lưu-chi (chính là học giả Du-già hành tông) và Lạc-na Ma-đề, và cái được gọi là cuộc tranh luận của Địa luận tông vào thế kỉ thứ 6 làm tối nghĩa hơn là soi sáng sự bất đồng ấy. Vấn đề có lẽ – và cũng là – do khuynh hướng nghiên cứu tư tưởng Như Lai tạng của Lạc-na Ma-đề. Có lẽ không phải Bồ-đề Lưu-chi phản đối bản chất của tư tưởng Như Lai tạng, nhưng Sư muốn trả lại cho kinh văn một cách trung thực ý nghĩa như sư đã hiểu, trong ý nghĩa chính thống của Du-già hành tông (dù Địa luận hiển nhiên không chính xác là một văn bản thuộc học thuyết Du-già thuần túy), và sư đã không bằng lòng sự xâm phạm của Lạc-na Ma-đề.” (D. Lusthaus)

<sup>12</sup> Thanh Biện 清辯; S: bhāvaviveka, bhavya;

Một Luận sư quan trọng của tông Trung quán (s: *mādhyamika*),

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

của Nguyệt Xứng (月稱; s: Candrakīrti, ~ 650)<sup>13</sup> là

sống khoảng giữa 490 và 570. Sư sinh tại Nam Ấn Độ, theo học giáo lí của ngài Long Thụ (*Nāgārjuna*) tại Ma-kiệt-đà (*Magadha*). Sau đó Sư trở về quê hương và trở thành một luận sư danh tiếng. Trong các tác phẩm được dịch ra chữ Hán và chữ Tây Tạng (phần lớn của nguyên bản Phạn ngữ đã thất truyền), Duy thức tông (s: *vijñānavāda*, *yogācāra*) là đối tượng bị Sư chỉ trích. Là người sáng lập hệ phái Trung quán-Y tự khởi (中觀依自起; *mādhyamika-svātantrika*), một trong 2 trường phái của Trung quán, Sư cũng đã kích ngài Phật Hộ (s: *Buddhapālita*), người sáng lập hệ phái Trung quán-Cụ duyên (中觀具緣; *prāsāngika-mādhyamika*) bằng một phương pháp suy luận biện chứng trên cơ sở nhân minh học (s: *hetuvidyā*), Nhận thức học (s: *pramānavāda*). Vào thế kỉ thứ 8, trường phái của Sư được ngài Tịch Hộ (s: *Sāntarakṣita*) biến thành phái Trung quán-Duy thức (*mādhyamika-yogācāra*).

Các trú tác của Sư (trích): 1. Đại thừa chương trần luận (*mahāyānatālaratnaśāstra*), Huyền Trang dịch; 2. Bát-nhã đấng luận thích (*prajñāpradīpa*, cũng có tên *prajñāpradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti*), 3-la-phả Mật-đa dịch; 3. Trung quán tâm luận tụng (*madhyamakahrdayakārikā*), Tạng ngữ; 4. Trung quán tâm quang minh biện luận (*madhyamaka-hṛdaya-vṛttitarkajvālā*), chú giải Trung quán tâm luận tụng (*madhyamakahrdayakārikā*), Tạng ngữ; 5. Trung quán nhân duyên luận (*mādhyamikapratītyasamutpāda-śāstra*), Tạng ngữ; 6. Nhập trung quán đấng luận (*madhyamakāvatārapradīpa*), Tạng ngữ; 7. Nhiếp trung quán nghĩa luận (*madhyamārtha-saṃgraha*), còn bản Tạng ngữ và Phạn ngữ; 8. Dị bộ tông tinh thích (*nikāyabheda-vibhaṅgavyākhyāna*), chỉ còn lưu lại trong Tạng ngữ, nói về các tông phái Phật giáo sau khi Phật diệt độ đến thời Thanh Biện, rất giống Dị bộ tông luân luận (*samayabhedavyūhacakraśāstra*) của Thế Hữu (*vasuṣmitra*).

<sup>13</sup> Nguyệt Xứng 月稱; S: Candrakīrti; tk. 6/7;

Được xem là Luận sư quan trọng nhất trong tông Trung quán sau Long Thụ. Sư quê ở Nam Ấn, xuất gia từ lúc nhỏ tuổi. Nhân lúc đọc trú tác của Long Thụ, Sư bỗng hiểu ý. Sau, Sư trở thành viện



### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

thuộc về tư tưởng Trung quán (*Mādhyamaka*). Khi chúng ta muốn hiểu về Trung quán theo lối xác thực và truyền thống, chẳng có cách nào hơn là thâm nhập vào những cuộc tranh luận của Trung quán Y tự khởi phái, và Cụ duyên phái,<sup>14</sup> nếu không chúng ta chỉ mơ hồ

---

trường của Na-lan-đà và viết nhiều bài luận chú về các tác phẩm của Long Thụ. Các tác phẩm quan trọng của Sư là Minh cú luận (明句論; nguyên bản Phạn ngữ), Nhập trung quán luận (入中觀論). Tương truyền rằng, trong một cuộc hành trình truyền Pháp về hướng Nam, Sư đã giáo hóa rất nhiều người. Sư sống rất thọ, nhưng chắc chắn là không quá 300 (!) tuổi như sử sách Tây Tạng thuật lại.

Các tác phẩm còn lưu lại của Ngài (trích): 1. Minh cú luận (s: *prasannapadā*), gọi đủ là Trung quán minh cú luận (s: *madhyamakavṛtti-prasannapadā*), tác phẩm chú giải Trung quán luận (*madhyamaka-sāstra*) của Long Thụ (*nāgārjuna*) duy nhất bằng nguyên văn Phạn ngữ (sanskrit), bản Tạng ngữ cũng còn; 2. Nhập trung quán luận (*madhyamakāvātāra*), chỉ còn bản Tạng ngữ; 3. Nhập trung luận thích (*madhyamakāvātāra-bhāṣya*), chỉ còn bản Tạng ngữ; 4. Nhân duyên tâm luận thích (*pratītyasamutpāda-hṛdaya-vṛtti*), một tác phẩm chú giải Nhân duyên tâm luận tụng (*pratītyasamutpāda-hṛdaya-kārikā*), được xem là của Long Thụ, chỉ còn bản Tạng ngữ; 5. Thất thập không tính luận thích (*śūnyatā-saptativṛtti*), chú giải Thất thập không tính luận (*śūnyatā-saptati*) của Long Thụ. Long Thụ (và *Parahita*) cũng có soạn một tác phẩm dưới tên này. Chỉ còn bản Tạng ngữ; 6. Lục thập tụng như lí luận thích (*yukti-ṣaṣṭhikā-vṛtti*), luận giải Lục thập tụng như lí luận (*yukti-ṣaṣṭhikā*), một tác phẩm được xem là của Long Thụ, chỉ còn bản Tạng ngữ; 7. Bồ Tát du-già hành tứ bách luận thích (*bodhisattvayogācāra-catuhśataka-ṭīkā*), chú thích bộ Tứ bách luận (*catuhśataka*) của Thánh Thiên (*āryadeva*), chỉ còn bản Tạng ngữ; 8. Trung quán luận tụng (*madhyamaka-sāstra-stuti*).

<sup>14</sup> Cụ duyên tông 具緣宗; S: *prāsaṅgika*, cũng được gọi là Ứng thành tông (應成宗); Một trong 2 nhánh của Trung quán tông.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

trong những điểm ưu thế tạm thời thôi. Người ta có thể trả lời rằng điều này trở thành dạng học thuật Trung quán vì các học giả phương Tây đã ảnh hưởng sâu đậm và thừa nhận ý nghĩa mạn-đà-la trong Mật giáo Tây Tạng.<sup>15</sup> Những cuộc tranh luận ấy là nhận thức nền tảng của Tây Tạng về Trung quán. Tuy tinh thần Trung Hoa được duy trì và dần trải suốt trong những cuộc tranh luận về Du-già hành tông nhưng tinh thần này vẫn chưa được giải thích một cách thỏa đáng, ít nhiều để trở thành nền tảng cho sự tiếp cận của chúng ta. Họ có thể bàn cãi rằng Phật giáo Đông Nam Á đã phát triển rộng lớn thoát thai từ những cuộc tranh luận của Du-già hành tông: mâu thuẫn giữa Bồ-đề Lưu-chi (*Bodhiruci*) và Lặc-na-ma-đê (*Ratnamati*) đã đặt ra tinh thần chung cho Phật giáo Trung Hoa thế kỷ thứ VI, nơi những người Trung Hoa khoáng trương tư tưởng mạn-đà-la đã mô tả như một đầu đề tranh luận mang tính học thuyết giữa Nam phái Địa luận tông<sup>16</sup> và Tam luận tông Bắc phái.<sup>17</sup> Trong thế kỷ tiếp theo, ngài Huyền Trang giới thiệu bản dịch về Du-già hành tông do ngài thu thập trong thời gian ở Ấn Độ. Ngài bị chống đối bởi những người đã xiển dương học thuyết Du-già hành tông trước đây của ngài Chân Đế, đáng kể là ngài Trí Nghiễm<sup>18</sup> và Pháp Tạng<sup>19</sup> (*Fa-tsang*), được

---

<sup>15</sup> Doxography: thuật ngữ phái sinh từ *doxology*. Trong đó, *doxo*: tán ca, hay biểu ý; *graphy*: thuật đồ họa. Vậy *doxography*: đồ hình ca vịnh hay đồ hình diễn ý. Tức chỉ cho mạn-đà-la.

<sup>16</sup> Ti Lun school.

<sup>17</sup> She lun school: Một dạng Trung quán tông truyền từ Ấn Độ qua Trung Quốc. Tiêu biểu của tông này là ngài Tăng Triệu 僧肇; C: sēngzhào; J: sōjō; 374 hoặc 378-414.

<sup>18</sup> Vân Hoa Trí Nghiễm (*Chih-yen*) 雲華智儼; 602-668, còn

### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

xem là các vị tổ của Hoa Nghiêm tông. Luận văn có ảnh hưởng rất mạnh, *Luận Đại thừa khởi tín*

---

được gọi là Chí Tướng Tôn già. Cao tăng Trung Quốc, được xem là Tổ thứ 2 của tông Hoa nghiêm. Trước khi hành đạo, Ngài đánh lễ Đại tạng kinh rồi rút trong đó một quyển kinh ra để tu theo. Quyển kinh đó chính là bộ kinh Đại phương quảng Phật Hoa nghiêm và từ đây, Ngài trì chí tụng đọc kinh này. Sau, Ngài đến yết kiết Đế Tâm Đổ Thuận và đạt được yếu chỉ Hoa nghiêm kinh. Dưới sự lãnh đạo của Ngài, tông Hoa nghiêm hưng thịnh khắp cả nước.

<sup>19</sup> Hiền Thủ Pháp Tạng 賢首法藏; 643-712 Đại sư Trung Quốc, Tổ thứ 3 của Hoa nghiêm tông. Sư người nước Khang Cư (*Sogdian*), cha làm quan cho triều đình Trung Quốc. Một hôm người mẹ nằm mộng thấy mình nuốt mặt trời, mặt trăng và sau đó thụ thai Sư. Năm 16 tuổi, Sư đốt một ngón tay cúng dường chư Phật để tỏ lòng thành cầu đạo của mình. Năm 17 tuổi, Sư đi đây đi đó tìm thầy học đạo nhưng không gặp ai có thể truyền diệu pháp và vì vậy Sư vào núi sống ẩn dật, kham khổ tu tập. Một đêm Sư mơ thấy hào quang sáng chói, tự nghĩ “Phải có một vĩ nhân thuyết pháp gần đây”. Sáng hôm sau Sư đến một ngôi chùa gần đó nghe Trí Nghiễm Pháp sư giảng Hoa nghiêm kinh. Nghe xong Sư vui mừng và trở thành môn đệ của ông. Nhờ sự tận tình chỉ dạy của Trí Nghiễm, Sư hội được yếu chỉ Hoa nghiêm tông. Năm Ất Mùi (695), Vũ Hậu thỉnh Sư vào cung thuyết giải Hoa nghiêm kinh. Sư đang thuyết thì hào quang từ miệng thoát ra. Vũ Hậu chứng kiến việc này vui mừng, liền ban hiệu là Hiền Thủ. Sư thuyết giải rất nhiều lần kinh Hoa nghiêm, Nhập Lăng-già, Đại thừa khởi tín luận, Phạm võng... và viết nhiều luận chú giải với bài nổi tiếng nhất thời đó là Tâm kinh lược sớ. Sư cũng giúp Huyền Trang dịch kinh sách nhưng việc này không kéo dài vì quan niệm khác biệt của 2 trường phái. Năm Tiên Thiên thứ nhất, Sư thị tịch. Vì công lớn của Sư trong việc làm hưng thịnh tông Hoa nghiêm nên sau này người ta cũng gọi tông này là Hiền Thủ tông và xem Sư là vị Tổ thứ nhất.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

(*Awakening of Faith*), vốn ban đầu xem như tác phẩm của Du-già hành tông, được đánh giá là một trong những luận giải có sớm nhất, chỉ về sau mới sử dụng cho nhiều mục đích khác nhau. Thiên tông Phật giáo phát huy thành một tông phái xuất phát từ Kinh *Lăng-già*, vốn có một nền móng vững chãi từ Du-già hành tông. Người ta có thể dõi theo đến những cuộc tranh luận trong Phật giáo Trung Hoa vào thế kỷ thứ VII và VIII bao gồm phần lớn các mâu thuẫn giữa những dạng khác nhau giữa một bên là có vẻ như Du-già hành tông chính thống và một bên là tăng cường đa dạng hóa sự lai tạp giữa Du-già hành tông và Như Lai tạng, cho đến khi phái sau che mờ phái trước. Do đây, Phật giáo Đông Nam Á với rất hiếm sự loại trừ, lại bắt rễ từ yếu tố lai tạp Như Lai tạng này, từ đó bắt nguồn những quan điểm chống lại Du-già hành tông. Phong trào xiển dương Như Lai tạng đã thâm nhập vào giới học giả Tây phương một cách mạnh mẽ mà không bị phản đối cho đến khi một vài học giả Nhật Bản trong vài thập kỷ mới đây đã khơi dậy bóng ma Phật giáo cực đoan (*Critical Buddhism*), qua đó họ đã bị trầy da bởi những pháp lữ Nhật Bản và Tây phương của chính họ.

Nhưng chúng ta phải tiến xa hơn chính mình. Chúng ta cần phải định nghĩa Du-già hành tông chính xác hơn nữa. Phải chăng, như kinh văn thường đề cập đến, đó là một tông phái triết học có ba học thuyết đặc biệt, đó là Duy thức (*vijñapti-mātra*), Tam tánh (*trisvabhāva*), và 8 thức (*eight consciousnesses*)? Hay còn có điều gì khác hơn nữa?

Phải chăng đó là một trường phái A-tỳ-đạt-ma (*Abhidharma*), nếu đúng vậy, cái gì là sự tương quan với A-tỳ-đạt-ma của các tông phái khác? Điều gì là sự

### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

liên quan giữa Du-già hành tông với truyền thống Nhân minh luận Phật giáo (Luận lý học Phật giáo—*Buddhist logic*)? Cụ thể, liệu ngài Trần-na,<sup>20</sup> Pháp Xứng<sup>21</sup> và những môn đệ của các ngài có được xem là những nhà Du-già hành tông hay không?

Thế nào là những luận giải của Phật giáo Tây Tạng và

---

<sup>20</sup> Trần-na 陳那; S: (*mahā-*) *dignāga*, (*mahā-*) *dinnāga*; ~ 480-540; dịch nghĩa là (Đại) Vực Long. Một Luận sư nổi tiếng của Duy thức tông (s: *vijñānavāda*, *yogācāra*), cũng là người cải cách và phát triển Nhân minh học (s: *hetuvidyā*), một môn lý luận học độc đáo cho tông này và Ấn Độ nói chung. Phần lớn tác phẩm của Sư nhấn mạnh đến tính lý luận và chỉ còn trong bản dịch tiếng Hán và Tây Tạng. Tác phẩm quan trọng nhất của Sư là *Tập lượng luận* (s: *pramāṇasamuccaya*). Ngoài ra Sư cũng soạn một bài luận quan trọng về *A-ti-đạt-ma câu-xá luận*.

<sup>21</sup> Pháp Xứng 法稱; S: *dharmakīrti*; Một trong những Luận sư quan trọng nhất của triết học đạo Phật, đại diện quan điểm của Duy thức tông (*vijñānavāda*) và Nhân minh học (s: *hetuvidyā*), sống trong thế kỉ thứ 7 (~ 600-650) tại Nam Ấn Độ và là môn đệ của Hộ Pháp (*dharmapāla*) tại Na-lan-đà (Mười đại luận sư).

Sư sinh ra trong một gia đình theo đạo Bà-la-môn (s: *brāhmaṇa*) và đã tinh thông tất cả những môn học thời đó lúc còn trẻ. Sau đó, Sư bắt đầu nghiên cứu, tu học Phật pháp với tư cách của một Cư sĩ. Phật học lôi cuốn Sư đến mức Sư bỏ đạo Bà-la-môn, đến viện Na-lan-đà thụ giới cụ túc và tham học với Hộ Pháp. Các tác phẩm của Trần-na (s: *dignāga*, *dinnāga*) tại viện Phật học này chính là yếu tố ngộ đạo của Sư. Sau khi kết thúc giai đoạn tu tập, Sư bắt đầu công việc hoằng hóa, xiển dương đạo Phật, viết nhiều luận giải, đại diện Phật giáo tham dự nhiều cuộc tranh luận. Trong những cuộc tranh luận này, Sư dùng Nhân minh học để hàng phục đối phương và trong lĩnh vực này, truyền thống Tây Tạng đặt Sư lên một địa vị cao hơn cả Trần-na. Trong những năm cuối đời mình, Sư từ bỏ việc chu du đây đó và lui về một trụ trì một Tỉnh xá tại Orissa (bây giờ là *Kālinga*) và mất tại đây.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

các quốc gia Đông Nam Á đại biểu của Du-già hành tông hoàn chỉnh và chính xác khi dịch và biểu tượng bằng đồ hình mạn-đà-la. Đây là một vấn đề quan trọng vì rất nhiều tác phẩm then chốt của Du-già hành tông không còn bản gốc tiếng Sanskrit.

Về mặt triết học, Du-già hành tông có phải là hình thức của chủ nghĩa duy tâm không? Nếu đúng như vậy, thì thuộc dạng chủ nghĩa duy tâm nào? Nếu không, thì đó là cái gì?

Một số các vấn đề này được các học giả đưa ra, mặc dù có vài vấn đề trong số đó đã được giải đáp rõ ràng, nhưng trong đó còn nhiều vấn đề, theo tôi phần lớn là rất căn bản, vẫn chưa được các học giả phương Tây thảo luận. Đây là điều mà các học giả phương Tây phải tự giải quyết vào cuối thế kỷ thứ XX này.

## II. NHỮNG ĐIỀU ĐÃ LÀM ĐƯỢC

Ta có thể đổi ngược về đầu thế kỷ thứ XIX như là điểm xuất phát cho sự nghiên cứu Phật học ở Châu Âu.<sup>22</sup> Trong khi tiểu sử<sup>23</sup> của ngài Huyền Trang và ký sự của ngài được Stanislas Julien dịch vào năm 1853 và từ năm 1857 đến 1858,<sup>24</sup> theo lần lượt, vào thời điểm sự chú tâm của giới học giả đặt vào khía cạnh sử học và dân tộc học của các Kinh văn này, chứ không

---

<sup>22</sup> *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America* (Tokyo: Kosei, 1997), Chương 1 "The Early Period (300 B.C.-1877).

<sup>23</sup> (Ta-Tang) Hsi-yü chi; e: (Great Tang) *Record of Western Regions* (T.51.2087). *Đại Đường Tây Vực Ký*. Thích Như Điền dịch Việt.

<sup>24</sup> Cả 2 tác phẩm đều do Imprimerie Impériale, Paris ấn hành.

### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

đề cập đến mối quan tâm về triết học của ngài Huyền Trang. Khi nào thì sự nghiên cứu Du-già hành tông bắt đầu ở Tây phương? Điều này đưa chúng ta trở lại với vấn đề xa xưa hơn, vì câu giải đáp tùy thuộc vào cách chúng ta định nghĩa Du-già hành tông như thế nào. Nếu, như chúng ta đã đề cập, *Luận Đại thừa khởi tín* được xem như một luận giải của Du-già hành tông, vậy nên rất có khả năng bản văn đầu tiên giới thiệu tinh thần Du-già hành tông cho người phương Tây chính là bản tiếng Anh của D.T. Suzuki từ bản dịch *Luận Đại thừa khởi tín* của ngài Thật-xoa-nan-đa<sup>25</sup> xuất bản năm 1900. Tuy nhiên, D.T. Suzuki không trình bày luận giải này trong ánh sáng của Du-già hành tông; ông chỉ gọi lên một bối cảnh khác, thế nên sự quan tâm về Du-già hành tông của người phương Tây chưa được phát sinh.

Sự nghiên cứu Du-già hành tông ở phương Tây được bắt đầu vào thế kỷ thứ XX. Sylvain Lévi, không phải chuyên biệt là một nhà Luận lý học Phật giáo, trở nên thích thú với sự kiện ngài Mã Minh,<sup>26</sup> tác giả của thiên

---

<sup>25</sup> Śikṣānanda 實叉難陀)

<sup>26</sup> Mã Minh 馬鳴; S: *aśvaghōṣa*; Nhà thơ và luận sư Đại thừa người Ấn Độ, sống giữa thế kỉ 1 và 2, được xem là một trong những luận sư quan trọng nhất của Phật giáo. Tác phẩm quan trọng nhất của Mã Minh là bộ Hí khúc Xá-lị tử, Phật sở hạnh tán, một tác phẩm diễn tả cuộc đời đức Phật, bộ Tôn-già-lợi Nan-đa. Sư cũng được xem là tác giả của bộ Đại thừa khởi tín luận.

Đầu tiên, Mã Minh theo đạo Bà-la-môn và được một vị tăng tên là Bà-lật-thấp-bà (s: *pārsva*) đưa vào đạo Phật. Các tác phẩm của Sư đọc rất dễ hiểu và có nhiều ẩn dụ. Mã Minh được xem là một trong 4 vị minh triết Phật giáo, được xếp vào “4 mặt trời chiếu rọi thế giới”. Ba vị kia là Thánh Thiên, Long Thọ và Cưu-ma-la-đa (s: *kumāralāta*), một Đại sư của Kinh lượng bộ. Các tác phẩm được

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

sử thi về cuộc đời Đức Phật, *Phật sử hành tán, Buddhacaritam*. Năm 1898 ông sang Nepal để sưu tập những tư liệu về ngài Mã Minh, ông đã tìm thấy bản tiếng Sanskrit của *Đại thừa Trang nghiêm kinh (Mahāyāna-sūtrāṅkāra)*, mà ông cho là của ngài Mã Minh. Ông dịch sang tiếng Pháp và đăng trong tạp chí *Journal Asiatique* từ năm 1907 đến 1911. Trong chuyến đi đến Nepal tiếp theo, ông tìm được bản tiếng Sanskrit hai luận giải của ngài Thế Thân, *Viṃśatikā* và *Triṃśikā*,<sup>27</sup> bản sau là chú giải của ngài An Huệ.<sup>28</sup> Những tư liệu này ông in cùng bản dịch năm 1925<sup>29</sup> với nhan đề "Materials for the Study of the Vijñaptimātra system," cuối cùng thông báo rõ là có một trường phái Phật học *Vijñapti-mātra*. Từ năm 1934-37, học trò của ông là Yamaguchi Susumu, với đã biên tập và ấn hành tác phẩm gồm ba cuốn về những khám phá mới, đó là chú giải của ngài An Huệ

---

liệt kê dưới tên Mã Minh: 1. Đại thừa khởi tín luận (*mahāyānaśraddhotpāda-sāstra*); 2. Phật sử hạnh tán (*buddhacarita-kāvya*); 3. Đại tông địa huyền văn bản luận (*mahāyānabhūmiguhyaavācāmūla-sāstra*); 4. Đại trang nghiêm kinh luận (*mahālaṅkāra-sūtra-sāstra*); 5. Ni-kiến tử vấn vô ngã nghĩa kinh; 6. Thập bát thiện nghiệp đạo kinh (*daśaduṣṭakarmamārga-sūtra*); 7. Sự sư pháp ngũ thập tụng; 8. Lục đạo luân hồi kinh; 9. Hi khúc Xá-lị tử (*śāriputraprakaraṇa*); 10. Tôn-già-lợi Nan-đà (*saudarananda-kāvya*).

<sup>27</sup> Duy thức nhị thập luận thích (*viṃśatikā-vṛtti*), còn bản Tạng và Phạn; 4. Duy thức tam thập tụng (*triṃśikā-vijñaptimātratāsiddhikārikā*).

<sup>28</sup> Đó là Duy thức tam thập tụng thích luận (s: *vijñaptimātratāsiddhitriṃśikā-bhāṣya*), còn bản Phạn ngữ (*sanskrit*) và Tạng ngữ;

<sup>29</sup> Lévi, Sylvain. *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*. Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 1925.



### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

về *Biện trung biên luận tụng* (*Madhyānta-vibhāga*), một luận văn then chốt của Du-già hành tông bằng kệ tụng, được cho là của ngài Di-lặc (có nghĩa là ngài Vô Trước), luận giải của ngài Thế Thân, phụ chú thêm của ngài An Huệ.<sup>30</sup> Phụ đề của ông hứa hẹn một sự “trình bày có hệ thống Duy thức tông—*Vijñapti-vāda*,” đưa ra một tên gọi mới cho trường phái (*vāda*) hoặc tông phái này là *Yogācāra-vijñapti*. Theo học giả Lévi, nhan đề tìm thấy trong chú giải của ngài An Huệ về *Duy thức tam thập tụng* là *triṃśikā-vijñāptimātratā*, nên chỉ gọi tông này là *Vijñapti-mātra*.

Trong giai đoạn nghiên cứu Phật học này, theo chiều hướng ngữ văn *Zeitgeist* để phục hồi các kinh văn, không mấy chú trọng gì đến những bản kinh tiếng Sanskrit đã bị thất lạc. Trong khi các học giả nghiên cứu bằng tiếng Anh thì có chiều hướng tập trung vào tư liệu tiếng Pāli của của Thượng tọa bộ (*Theravāda*), và các học giả nghiên cứu bằng tiếng Đức thì chủ yếu tìm kiếm tư liệu bằng tiếng Tây Tạng để lấp đầy khoảng cách, các học giả nghiên cứu bằng tiếng Pháp ban đầu biểu hiện sự hiểu biết sâu sắc bằng cách nghiên cứu các tư liệu tiếng Hán trong nỗ lực phục hồi các tư liệu ấy. Vị học trò người Bỉ nổi tiếng nhất của Sylvain Lévi tên là Louis de la Vallée Poussin, trở thành một môn đệ vĩ đại trong nhiều lãnh vực Phật học, đặc biệt là *A-tỳ-đạt-ma*, đã ấn hành một bản dịch tiếng Pháp gồm 7 cuốn những luận giải kiệt tác Du-già hành tông của Thế Thân, như *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích*

---

<sup>30</sup> *Madhyāntavibhāga-ṭīkāde Sthiramati: Exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda*. Nagoya: Hajinkaku, rpt. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1966.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

(*Abhidharmakośa-bhāṣya*) vào năm 1931,<sup>31</sup> từ bản dịch tiếng Hán của ngài Huyền Trang. Đóng góp chủ yếu của Louis de la Vallée Poussin vào việc nghiên cứu Du-già hành tông là hai tác phẩm dịch thuật về *Thành Duy thức luận* (*Ch'eng wei-shihlun*) của ngài Huyền Trang, bề ngoài có vẻ như là bản toát yếu của 10 luận giải Ấn Độ về *Duy thức tam thập tụng* (*triṃśikā*)<sup>32</sup> của ngài Thế Thân mà ông in năm 1928. Nhan đề của ông góp thêm một tên mới cho trường phái này, Duy thức (Vijñapti-mātra-tā), cho dù không có một nhan đề bằng tiếng Hán nào gọi thêm tiếp vĩ ngữ -tā.<sup>33</sup> Tuy nhiên, tên gọi này đã bị kẹt. Các học giả phương Tây tiếp tục tham khảo các luận văn của ngài Huyền Trang qua các nhan đề do Vallée Poussin phục hồi; họ cũng thường tham cứu Du-già hành tông nói chung, đặc biệt là Du-già hành tông trong mối tương quan với những tư liệu

---

<sup>31</sup> L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, Louis de la Vallée Poussin. Paris: Paul Greuthner, 1931, 7 vols.

<sup>32</sup> Louis de la Vallée Poussin. Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-Tsang. 2 vols., Paris, 1928. Wei Tat dịch bản dịch của Vallée Poussin sang tiếng Anh trong tác phẩm: Ch'eng Wei-Shih Lun: The Doctrine of Mere Consciousness. Hong Kong, 1973, nhưng đã loại bỏ những chú thích súc tích và uyên bác của Vallée Poussin. (Curzon có phản ứng việc này trong tác phẩm sắp ra đời của ông: Buddhist Phenomenology)

<sup>33</sup> Vào cuối bản văn tiếng Hán, ngài Huyền Trang theo thông lệ chung của Phật học, đã đưa ra vài nhan đề khác, một trong các nhan đề ấy được dịch là Vijñapti-mātra-tā. Nhưng tại sao Vallée Poussin chỉ chọn đề mục này cho cuốn sách thì không rõ.

Nguyên văn: At the end of the Chinese text, Hsüan-tsang follows a Buddhist convention and offers several alternative titles, one of which could be rendered Vijñapti-mātra-tā, but why VP singled this one out for the title of his book is unclear.—Dan Lusthau.

### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

về ngài Huyền Trang, như *Vijñaptimātratā*. Tôi đề nghị rằng chúng ta nên trở lại với nhan đề được Louis de la Vallée Poussin và ngài An Huệ sử dụng, đơn giản là Duy thức (*Vijñapti-mātra*), cho dù tôi sẽ không đồng ý với những gì sẽ đi xa hơn. Dự án do Vallée Poussin tưởng tượng đó như một phục chế từ văn bản gốc tiếng Sanskrit hơn là bằng tiếng Hán, không chỉ là chứng cứ hiển nhiên từ nỗ lực miệt mài để nêu ra tất cả những thuật ngữ then chốt (và một số không quan trọng lắm) sang tiếng Sanskrit trong bản dịch tiếng Pháp của ông, nhưng cũng trở nên rõ ràng trong 53 trang chỉ mục (index) cho bản dịch *Vijñaptimātratā* của ông được in riêng vào năm 1948, trong đó chỉ có các thuật ngữ và nhân danh bằng tiếng Sanskrit được xếp theo mẫu tự Phạn văn.<sup>34</sup>

Bản dịch *Thành Duy thức luận (Vijñaptimātratā-siddhi)* của ông là một mốc lịch sử đáng chú ý trong nhiều lĩnh vực. Những Kinh văn Du-già hành tông được giới thiệu cho người phương Tây đến thời điểm đó chỉ là những bản văn ngắn, với một phạm vi giới hạn. Bản dịch *Thành Duy thức luận* của Vallée Poussin đột nhiên giới thiệu một tư tưởng Du-già hành tông súc tích cô đọng, tiên tiến, đa dạng, có hệ thống với rất nhiều thuật ngữ, một tư tưởng phong phú mà cho đến nay hiếm hoi học giả phương Tây nào thực sự lãnh hội trọn vẹn được. Đó là điều đã có một ảnh hưởng tức thời và lâu dài, tuy nhiên, đó là nỗ lực to lớn của ông để khẳng định rằng Du-già hành tông là đại biểu cho một dạng của học thuyết Duy tâm (*Idealism*). Luận cứ

---

<sup>34</sup> *Vijñaptimātratā: Le Siddhi de Hiuan-tsang. Index. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1948.*

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

bắt nguồn từ trang đầu tiên bản dịch của ông trong một chú thích mở rộng, phá đi tính đơn điệu của phần chính văn. Bản dịch của ông dễ hiểu hơn là bản trực dịch, đưa ra rất nhiều nguồn gốc khác nhau, từ chú giải của ngài Khuy Cơ<sup>35</sup> cho đến những kiến thức sâu rộng của ông từ nguồn gốc Tây Tạng. Một số ông ta hạn chế bớt những chú thích mang tính học thuật, những tư liệu có tính cách giải thích này thường bám sát vào bản dịch hiện thời. Bất kỳ ở đâu nếu cần, ông đều chen vào bản dịch khuynh hướng Duy tâm chủ nghĩa.<sup>36</sup> Trong nhiều thập kỷ sau, danh hiệu Du-già hành tông như một hình thái của học thuyết Duy tâm vẫn còn tính xác thực.

Một học trò xuất sắc của Vallée Poussin, Étienne Lamotte, tiến rất sâu vào lĩnh vực nghiên cứu Du-già hành tông, và nỗ lực của ông vẫn chưa ai vượt qua được trong số các học giả phương Tây. Năm 1935, ông dịch bộ kinh căn bản của Du-già hành tông là *Kinh Giải thâm mật (Samdhinirmocana Sūtra)* sang tiếng Pháp từ bản tiếng Hán và tiếng Tây Tạng, vì bản tiếng Sanskrit không còn nữa.<sup>37</sup> Cũng như Vallée Poussin,

---

<sup>35</sup> Khuy Cơ 窺基; C: kuījī; (*K'uei-chi*) 632-682;

Cao tăng Phật giáo Trung Quốc, đệ tử của Huyền Trang và cùng Huyền Trang sáng lập Pháp tướng tông.

Khuy Cơ xuất gia từ năm 17 tuổi. Năm 25 tuổi dịch Thành duy thức luận (s: *vijñaptimātratā-siddhi*), một tác phẩm căn bản của Pháp tướng tông. Ngài cũng viết luận giải về tác phẩm này và hệ thống hóa mạch lạc giáo lý của thầy mình.

<sup>36</sup> Về học thuyết Duy tâm của Vallée Poussin, xin xem Andrew Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna* (Oxford University Press, 1990).

<sup>37</sup> *Samdhinirmocana Sūtras* : L'explication des Mystères. Étienne Lamotte dịch, Louvain xuất bản 5. 1935.

### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

ông kết hợp đối chiếu các thuật ngữ Sanskrit tương ứng trong bản dịch của mình. Năm 1935-1936, ông ấn hành bản dịch *Thành nghiệp luận (Karmasiddhi-prakarana)* của ngài Thế Thân, một tác phẩm tiền Du-già hành tông nghiên về phạm trù A-tỳ-đạt-ma.<sup>38</sup> Năm 1938-1939, ông ấn hành bản dịch *Nhiếp Đại thừa luận*<sup>39</sup> của ngài Vô Trước gồm hai cuốn, cũng từ bản tiếng Hán và tiếng Tây Tạng, vì luận văn này đặc biệt quan trọng trong Phật giáo Đông Nam Á, bản gốc tiếng Sanskrit không còn.<sup>40</sup> Sự nghiệp nghiên cứu Phật học về sau của ông đã rẽ sang lĩnh vực mới,<sup>41</sup> để Du-già hành tông cho các học giả khác.

Năm 1930, D.T. Suzuki cho ra đời cuốn *Nghiên cứu*

---

<sup>38</sup> Bản dịch tiếng Pháp của Lamotte đã được Leo Pruden dịch sang tiếng Anh: (*Karmasiddhi-prakarana: the Treatise on Action by Vasubandhu*. Berkeley, CA: Asian Humanities Press, 1988

<sup>39</sup> *Nhiếp Đại thừa luận (Mahāyānasamgraha)*, 3 quyển, Chân Đế dịch.

<sup>40</sup> *Lasomme du Grand Vehicule d'Asaṅga (Mahaayaanasamgraha)* edited and translated by Étienne Lamotte. Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste, Bureaux du Muséon, 1938. 2 vols.

<sup>41</sup> Đáng chú ý nhất là bản dịch *Đại Trí độ luận* của ông (*Ta-chih-tu-lun - Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna, Mahāprajñā-pāramitā śāstra*. 5 vols., vols. 1 & 2, Louvain: Burneux de Muséon, 1944, 1949; vols. 3-5, Louvain: Institut Orientaliste, 1970, 1976, 1980; Những tác phẩm này đã được ấn hành bởi Viện Institut Orientaliste), Vimalakīrti (1962) Sara Boin-Webb dịch sang tiếng Anh, *The Teaching of Vimalakīrti*. London, 1976) và *Śūraṅgama-samādhi sūtras* (1965, Sara Boin-Webb dịch sang tiếng Anh, *Śūraṅgama-samādhi sūtras: The Concentration of Heroic Progress*. Surrey: Curzon Press, 1998).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

*Kinh Lăng-già (Studies in the Lānkāvatāra Sūtra)*<sup>42</sup> sau khi ông dịch bản kinh ấy vài năm.<sup>43</sup> Mặc dù ông chỉ trích gắt gao Du-già hành tông trong *Studies in the Lānkāvatāra*, than phiền sự nông cạn của Du-già hành tông khi so sánh với “Ý niệm tuyệt đối” của Thiền, nhưng ông đã góp phần giới thiệu cho người phương Tây nhiều mô thức Du-già hành tông chứa đựng trong bản kinh này. Cũng như Vallée Poussin, miêu tả của ông về Du-già hành tông trở thành khẳng định đối với vài thế hệ nghiên cứu Phật học sau này, như cái nhìn của Edward Conze về Du-già hành tông trong tác phẩm *Tư tưởng Phật giáo Ấn Độ (Buddhist Thought in India)* của ông, đó chỉ là tiếng vọng lại của D.T. Suzuki.<sup>44</sup> Trong khi trình bày lối tu từ học mang tính phổ quát, thái độ của D.T. Suzuki là hoàn toàn ủng hộ, và thể hiện sự xem thường trong lãnh vực sử học, ông phớt lờ sự tranh luận hằng thế kỷ giữa Du-già hành tông chính thống và quan điểm Như Lai tạng lai tạp đã tạo nên định kiến của ông.

Năm 1938, Clarence Hamilton đã đưa ra một ấn bản song ngữ Hán và Anh trên hai trang đối chiếu nhau, từ bản dịch của ngài Huyền Trang về tác phẩm *Duy thức nhị thập tụng (Vimśatikā)* của ngài Thế Thân kèm theo chú giải của ngài Khuy Cơ.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Suzuki, D.T. *Studies in the Lānkāvatāra Sūtra*. Boulder: Prajñā Press, 1981

<sup>43</sup> *The Lānkāvatāra Sūtra*. Boulder: Prajñā Press, 1978.

<sup>44</sup> Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967.

<sup>45</sup> Wei Shih Er Shih Lun or The Treatise in Twenty Stanzas on Representation-Only by Vasubandhu. New Haven: American Oriental Society, 1938.

### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

Tác phẩm *Biện trung biên luận (Madhyānta-vibhāga)* bắt đầu đón nhận nhiều sự chú ý nghiêm túc vào những năm 1930. Theodor Stcherbatsky, được biết đến nhiều do những tác phẩm của ông về Trung quán và Luận lý học Phật giáo, đã dịch một cách sơ bộ 2 chương đầu *Madhyānta-vibhāga* sang Anh ngữ vào năm 1936.<sup>46</sup> Freidman đưa ra bản dịch đồ sộ hai chương đầu của ngài An Huệ vào năm 1937.<sup>47</sup> Paul O'Brien đã dịch chương khác có trong *Monumenta Nipponica*.<sup>48</sup> Tác phẩm này vẫn chưa được đón nhận một bản dịch thoả đáng. Thomas Kochumuttom đã dịch chương đầu cuốn *Buddhist Doctrine of Experience*,<sup>49</sup> và tạo nên sự tham khảo thường xuyên chú giải bổ sung của ngài An Huệ. Sau khi chỉ dịch một phần luận án của mình (cùng với hai luận văn khác),<sup>50</sup> Stefan Anacker dịch toàn bộ *Biện trung biên luận*, cùng với sáu luận giải khác của ngài Thế Thân, 5.1984.<sup>51</sup> J.W. de Jong đưa ra lời nhận định

---

<sup>46</sup> Th. Stcherbatsky, *Madhyānta-vibhāga*. Osnabrück: Biblio Verlag, 1970 rpt.

<sup>47</sup> Friedman, D.L. *Sthiramati Madhyāntavibhāga.tikā*. Utrecht: 1937.

<sup>48</sup> O'Brien, Paul Wilfred, S.J. "A Chapter on Reality from the *Madhyānta-vibhāga śāstra*." *Monumenta Nipponica*, 9 (1-2), 1953, 277-303.

<sup>49</sup> *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.

<sup>50</sup> *Vasubandhu: Three Aspects*, Madison, University of Wisconsin, 1970.

<sup>51</sup> *Seven Works of Vasubandhu: the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984. [dịch từ tiếng Tây Tạng và tiếng *Sanskrit* từ bản của *Vādaividhi*, *Pañcaskandha-kaparakarāṇa*, *Karmasiddhi prakaraṇa*, *Viṃśatikā kārīkā* [-

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

này: “Bản dịch của Anacker về *Biện trung biên luận thích* (*Madhyānta-vibhāga bhāṣya*) là chưa đạt.”<sup>52</sup> Vì dịch phẩm của ông là bản đầy đủ nhất trong ngôn ngữ phương Tây, điều này thật thảm hại.

Ngẫu nhiên mà chú giải bổ sung của ngài An Huệ về luận giải này là một trong những viên ngọc bị bỏ quên trong văn học tư tưởng Phật giáo, so tài với tác phẩm của ngài Nguyệt Xứng về pháp tu từ và thông tuệ về lĩnh vực triết học. Thực vậy, văn phong của ngài An Huệ có lẽ được xem như là nguyên mẫu của ngài Nguyệt Xứng trong *Minh cú luận* (*Prasannapadā*).<sup>53</sup> Luận văn này nhất thiết cần phải có một bản dịch sang ngôn ngữ phương Tây của một đầu óc nhạy bén mới có thể đón nhận sự chú ý nghiêm túc như nó xứng đáng được đón nhận.

Học trò của Stcherbatsky,<sup>54</sup> Eugène Obermiller, đóng góp sự nghiên cứu cho Du-già hành tông bằng cách giới thiệu tổng quan về các nghi quỹ của Tây Tạng từ các tác phẩm của Vô Trước, đặc biệt là các bản dịch và nghiên cứu về kinh văn hệ Bát-nhã (*Prajñāpāramitā*).<sup>55</sup>

---

*vṛtti*], *Trisikā*, *Madhyānta Vibhāga bhāṣya*, *Trisvabhāvanirdeśa*,

<sup>52</sup> Brief History..., p. 109.

<sup>53</sup> Minh cú luận (s: *prasannapadā*), gọi đủ là *Trung quán minh cú luận* (s: *madhyamakavṛtti-prasannapadā*), tác phẩm chú giải *Trung quán luận* (*madhyamaka-sāstra*) của Long Thụ (*nāgārjuna*) duy nhất bằng nguyên văn Phạn ngữ (*sanskrit*), bản Tạng ngữ đang còn.

<sup>54</sup> Viện sĩ Hàn Lâm Nga, tác giả *Buddhist Logic*, và một số tác phẩm khác.

<sup>55</sup> Obermiller, E. *Prajñāpāramitā* in Tibetan Buddhism. Harcharan Singh Sobti (ed.). Delhi: Classics India Publications, 1988 rpt.; *The Doctrine of the Prajñāpāramitā as Exposed in the*



### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

Guiseppe Tucci đã đưa ra bản dịch và phân tích về các kinh văn thuộc Luận lý học Phật giáo, ông dùng các tư liệu tiếng Hán, cũng như tiếng Tây Tạng và Sanskrit,<sup>56</sup> một tác phẩm nghiên cứu về ngài Di-lặc và Thế Thân,<sup>57</sup> và một biên tập về tóm tắt luận giải của ngài Vô Trước về Kinh *Kim Cương*.<sup>58</sup>

Sự nghiên cứu về Du-già hành tông trong thời kỳ từ 1943-1973 đã được tóm tắt bởi De Jong theo phương pháp này.<sup>59</sup>

Kinh tạng Phật giáo Trung Hoa còn lưu lại nhiều tư liệu quan trọng về thời kỳ lịch sử ban đầu của Du-già hành tông. Những điều này được nghiên cứu bởi P. Demiéville vào 5.1954 qua một bài báo dài về *Du-già sư địa luận (Yogācārabhūmi)* của Saṅgharakṣa.<sup>60</sup> Ấn

---

Abhisamayālaṅkāra of Maitreya. Talent, OR: Canon Publications, 1984 (rpt. of Acta Orientalia XI, 1932); ...

<sup>56</sup> Tucci, Giuseppe, The Nyāyamukha of Dignāga, Taiwan: Chinese Materials Center, 1978 rpt of 1930 Heidelberg ed. [Based on Hsüan-tsang's tr., T.1628, consulting Tibetan texts]; Minor Buddhist Texts I and II. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978 rpt.; "Is the Nyāyapraveśa by Dignāga?", "1923, JRAS: 7-13; "The Vaadavidhi, " 1928, Indian Historical Quarterly 4:630-36; Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources, Gaekward's Oriental Series, 1929; "Notes on the Nyāyapraveśa by Śāṅkarasvāmin, " 1931, JRAS: 381-413.

<sup>57</sup> On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya[natha] and Asaṅga. San Francisco: Chinese Materials Center, 1975

<sup>58</sup> Vajracchedika: the Trisatikāyā prajñāpāramitāyāḥkārikāsaptatiḥ, in Minor Buddhist Texts, ibid.

<sup>59</sup> Brief History... p. 62.

<sup>60</sup> "Le Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa. " 1954, BEFEO44:339-436.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

bản của V.V. Gokhale<sup>61</sup> năm 1947 từ một bản rời tiếng Sanskrit về *A-tỳ-đạt-ma tạp tập luận* (*Abhidharmasamuccaya*) của ngài Vô Trước đã dẫn việc nghiên cứu tác phẩm A-tỳ-đạt-ma nền tảng của Du-già hành tông đi khá xa. Prahlad Pradhan<sup>62</sup> đã phục chế lại luận giải bằng tiếng Sanskrit năm 1950 với sự hỗ trợ từ bản dịch tiếng Hán của ngài Huyền Trang, và Walpola Rahula<sup>63</sup> đã dịch toàn bộ tác phẩm ấy sang tiếng Pháp năm 1971. Demiéville<sup>64</sup> đã dịch một chương trong *Bodhisattvabhūmi* từ tiếng Hán vào năm 1957, và Nalinaksha Dutt<sup>65</sup> đã ấn hành ấn bản mới của luận giải năm 1966. Alex Wayman ấn hành *Analysis of the Śrāvaka bhūmi Manuscript* (1961),<sup>66</sup> trong khi Lambert Schmithausen thực hiện một nghiên cứu rất công phu về một phẩm nhỏ trong *Du-già sư địa luận Yogācārabhūmi* về Niết-bản năm 1969.<sup>67</sup> ...Và một khảo sát về lịch sử và học thuyết Du-già hành tông do

---

<sup>61</sup> "Fragments from the Abhidharma samuccaya of Asaṅga" 1947, J.Bombay Br. RAS, 23:13-38.

<sup>62</sup> Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, Visva-Bharati Studies 12, Śāntiniketan, 1950.

<sup>63</sup> Walpola Rahula. Le Compendium de la Super - Doctrine (Philosophie) [*Abhidharma samuccaya*] d'Asaṅga, Paris: École Française d'Extrême -Orient, 1971.

<sup>64</sup> "Le chapitre de la Bodhisattvabhūmi sur la perfection du Dhyāna" Rocznik Orientalistyczny 21:109-28.

<sup>65</sup> Bodhisattvabhūmiḥ, being the XVth section of Asaṅga's Yogācāra bhūmi. Nalinaksha Dutt, ed., Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1978 rpt.

<sup>66</sup> Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvaka bhūmi Manuscript*, Berkeley: University of California Press, 1961.

<sup>67</sup> Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścaya-saṅgrahaṇi der Yogācārabhūmiḥ. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1969.

### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

Jacques May thực hiện năm 1971.<sup>68</sup>

Lưu ý rằng nhan đề “nghiên cứu xuất sắc” là do tiến cử trong bản dịch của De Jong ‘*Triết học Duy Tâm Phật giáo* – ‘Idealist Buddhist Philosophy.’

Các bản dịch của Anacker and Kochumuttom, như được trình bày ở trên, về những luận giải then chốt của ngài Thế Thân đã thấp sáng lên niềm thích thú tư tưởng Thế Thân vào những năm 1980. Trong khi có vài tiếng nói trong thời kỳ này, như Alex Wayman and Ueda Yoshifumi, đã bắt đầu nghi ngờ nhãn hiệu Du-già hành tông như là học thuyết Duy tâm, Kochumuttom cũng có quan niệm như vậy trong kiểu cách duy trì lâu nhất. Rút ra một phần từ nghiên cứu trước đây về Nhân minh luận của ngài Trần-na, ông ta tranh cãi rằng có lẽ tốt hơn, ngài Thế Thân nên được hiểu là một nhà Thực tại cực đoan, có nghĩa là khi nhận thức luận của ngài Thế Thân sử dụng dạng cực đoan được tìm thấy trong vài hình thái học thuyết duy tâm, thì nền tảng bản thể luận của ngài là hiện thực. Tuy nhiên, nhiều học giả vẫn không tự giải thoát mình ra khỏi những hiểu biết mang tính duy tâm.

### III. CHÌM LẮNG HAY CHẤY NGẦM?

Sau đó, sự nghiên cứu Du-già hành tông, theo một nghĩa nào đó, trở nên ‘ngâm ngầm’, hay chính xác hơn, có ít tác phẩm hay bài báo xuất hiện đề cập đến Du-già hành tông. Tuy sự quan tâm đến Du-già hành tông vẫn còn cao, như một số luận án Tiến sĩ có đề tài Du-già hành tông được trình vào cuối thập niên 1970. Rất ít,

---

<sup>68</sup> “La philosophie bouddhique idéaliste”, 1971, *Asiatische Studien* 25:265-323.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

tuy vậy, vẫn được ân hành. Có lẽ do sự nghiên cứu Phật học ở Hoa Kỳ đã dành cho Du-già hành tông một vị trí ít ưu tiên vào những thập kỷ gần đây. Nhiều sinh viên tốt nghiệp khi trình luận án Tiến sĩ về Du-già hành tông đã chuyển sang nghiên cứu lĩnh vực khác khi được tốt nghiệp. Đáng buồn thay, những ai dính mắc với Du-già hành tông thường không có được sự tâm đầu ý hợp trong giới nghiên cứu học thuật Phật giáo. Các chuyên gia về Phật giáo Tây Tạng, Thiên tông Cao Ly cũng thế, chiếm các cấp bậc cao nhất trong các ban nghiên cứu Phật học với những chương trình nghiên cứu tập trung, nhưng không phải là hành giả Du-già hành tông. Như giới kinh viện đã có, từng phần, quay ngược với một vài thuật ngữ có tính triết học trường giả đáp ứng cho khoa học xã hội và lịch sử, tăng thêm sự tiếp cận với những hình thức biểu hiện mang tính xã hội và tôn giáo, Du-già hành tông, vốn là một hình thức tư tưởng Phật giáo tinh vi, mang tính học thuật sâu sắc, không có sự thể hiện với độ ngân vang, ít nhiều đã ngược dòng hoặc ngay cả dạng 'quần chúng' hiện thời cũng đã mất đi sự lưu tâm.

Chúng ta nên lưu ý một số khá nhiều những luận án Tiến sĩ về Du-già hành tông. Cuốn sách của Anacker khởi đầu như một luận án Tiến sĩ. Cuốn *Habilitations schrift* của Schmithausen về Du-già hành tông, sự miêu tả toàn diện về văn hệ cổ điển về A-lại-da thức lưu lại những thảo luận thông suốt về ý niệm nền tảng của Du-già hành tông.<sup>69</sup> John Powers đã dịch cuốn Kinh

---

<sup>69</sup> Schmithausen, Lambert. *Ālayavijñāna: on the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1987. De Jong (op. cit., pp. 86) đã sai lầm khi đồng nhất bản này với bản của

### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

*Giải thâm mật* (s: *Samdhinirmocana Sūtra*) từ tiếng Tây Tạng, đã cố gắng cho ra đời vài tác phẩm, một bản dịch về cuốn kinh trên, một cuốn về thư mục kinh văn Du-già hành tông, một khảo sát có tính phân tích, và một cuốn luận giải tiếng Tây Tạng.<sup>70</sup>

Luận án Tiến sĩ của Paul Griffiths về Nirodhasamāpatti được in năm 1986.<sup>71</sup> Một hội nghị chuyên đề diễn ra ở trường Đại học Wisconsin-Madison, Giáo sư thỉnh giảng Hakamaya Noriaki trình bày một bản dịch gồm 10 chương của *Nhiếp Đại thừa luận* (*Mahāyānasamgraha*), qua đối chiếu các bản dịch từ tiếng Hán và Tây Tạng cùng một vài phân đoạn của luận giải.<sup>72</sup>

Lưu ý những Luận án Tiến sĩ đáng giá chưa được xuất bản gồm có cuốn *A Study of the Buddhabhūmyupadeśa: The Doctrinal Development of the Notion of Wisdom in Yogācāra Thought* của John Keenan,<sup>73</sup> dịch từ luận giải

---

Schmithausen's Habilitations schrift.

<sup>70</sup> Powers, John. *Hermeneutics and Tradition in the Samdhinirmocana Sūtra*. Leiden: EJ Brill, 1993; *The Yogācāra School of Buddhism: a Bibliography*. Metuchen, N.J.: American Theological Library Association; London: Scarecrow Press, 1991; *Two Commentaries on the by Asaṅga and Jñānagarbha*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1992; *Wisdom of the Buddha: the Samdhinirmocana Mahāyāna Sūtra*. Berkeley, CA: Dharma Publishing, 1995

<sup>71</sup> *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*, La Salle, IL: Open Court, 1986.

<sup>72</sup> *The Realm of Awakening: a Translation and Study of the Tenth Chapter of Asaṅga Mahāyānasamgraha*, translation and notes by Paul J. Griffiths, Hakamaya Noriaki, John Keenan, et al. New York: Oxford University Press, 1989.

<sup>73</sup> Unpub. Ph.D. Dissertation. University of Wisconsin-Madison,

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

bằng tiếng Hán của ngài Huyền Trang. John Keenan đã tiếp tục ấn hành nhiều tác phẩm khác về Du-già hành tông.<sup>74</sup> Một trong những khảo cứu hay nhất về sự phát triển tư tưởng Du-già hành tông là cuốn *Buddhist Systems of Transformation: Āsraya-Parivṛti/Paravṛti among the Yogācāra* của Ronald Davidson.<sup>75</sup> Luận án Tiến sĩ của Alan Sponberg về ngài Khuy Cơ cung cấp một cách đầy đủ hành trạng và tác phẩm của ngài Khuy Cơ, gồm cả bản dịch của ông ta *Essay on Vijñaptimātratā*<sup>76</sup> Mặc dù Stanley Weinstein đã ấn hành một ấn bản duy nhất về ngài Khuy Cơ bằng Anh ngữ,<sup>77</sup> nhưng bản dịch Luận án Tiến sĩ triết học *Kanjin Kakumushou* của Ryouhen-Sozuu, một bản văn quan

---

1980.

<sup>74</sup> Dharmapāla's Yogācāra Critique of Bhāvaviveka's Mādhyamika Explanation of Emptiness: the Tenth Chapter of Ta-ch'eng Kuang pai-lunshih, commenting on Āryadeva's Catuḥśataka chaptersixteen. tr. by John P. Keenan. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1997; and The Summary of the Great Vehicle by Bodhisattva Asaṅga translated from the Chinese of Paramārtha. Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1992.

<sup>75</sup> Ronald Mark Davidson. *Buddhist Systems of Transformation: Āsraya-Parivṛti/Parivṛti among the Yogācāra*, Luận án Tiến sĩ triết học chưa được công bố, Berkeley, 1985.

<sup>76</sup> The *Vijñaptimātratā* Buddhism of the Chinese Buddhist monk K'uei-chi (A.D. 632-682). Luận án Tiến sĩ triết học chưa được công bố, University of British Columbia, 1979. Other works on Yogācāra by Sponberg include "Dynamic Liberation in Yogaacara Buddhism."; "JIABS, 2 (1), 1979, 44-64" and "Meditation in Fa-hsiang Buddhism." In *Traditions of Meditation*, Peter Gregory (ed.), 1986, 15-43.

<sup>77</sup> "A Biographical Study of Tz'u-en." *Monumenta Nipponica*, 15, 1-2 (1959) 119-49

### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

trọng của Du-già hành tông Nhật Bản, vẫn chưa được in ra.<sup>78</sup> Leslie Kawamura đã dịch luận giải Duy thức tam thập tụng (*Triṃśikā*) của ngài An Huệ trong Luận án Thạc sĩ của ông,<sup>79</sup> và luận giải của Vinītadeva về *Duy thức tam thập tụng-Triṃśikā* trong Luận án Tiến sĩ triết học của mình.<sup>80</sup> Kawamura cũng đã soạn một tác phẩm về học giả nổi tiếng về Du-già hành tông Nhật Bản Nagao Gadjin, rất có giá trị bằng tiếng Anh.<sup>81</sup> Luận án Tiến sĩ của Robert Gimello về ngài Trí Nghiễm, Tổ sư của Hoa Nghiêm tông, là một trong những tác phẩm hay nhất bằng Anh ngữ (*Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun* - Curzon Press), về lịch sử Phật giáo vào thế kỷ thứ 6-7,<sup>82</sup> không may là chưa được in ra. Mặc dù có vẻ như đề cập về Hoa Nghiêm tông, vào thời kỳ này, như đã nói trước đây, lại là nền tảng của các cuộc thảo luận về Du-già hành tông. Rất đáng thán phục khi Gimello nhắm vào điều này. Luận án Tiến sĩ tương tự có ích lợi về những cuộc thảo luận trong bối cảnh Trung Hoa

---

<sup>78</sup> The Kanjin Kakumushou; Luận án Tiến sĩ chưa được công bố, Harvard, 1965.

<sup>79</sup> A Study of the Triṃśikā-Vijñapti-Bhāṣya. Luận án Thạc sĩ chưa được công bố, Kyoto University, 1964.

<sup>80</sup> Vinītadeva's Contribution to the Buddhist Mentalistic Trend, [comm. On Triṃśikā]. Luận án Tiến sĩ chưa công bố, University of Saskatchewan, 1975.

<sup>81</sup> *Madhyamaka and Yogācāra: a Study of Mahāyāna Philosophies*. Biên tập đối chiếu, và dịch bởi L.S. Kawamura với sự cộng tác của G.M. Nagao. Albany: State University of New York Press, 1991.

<sup>82</sup> Chih-yen (602-668), and the Foundation of Hua-yen Buddhism, Luận án Tiến sĩ chưa được công bố, Columbia University, 1972.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

như vậy là của Ming-wood Liu về ngài Pháp Tạng (*Fa-tsang*), vị tổ kế tiếp của Hoa Nghiêm tông.<sup>83</sup> Nghiên cứu và một phần bản dịch của Chen-kuo Lin về Kinh *Giải thâm mật* (*Samdhinirmocana Sūtra*) từ tiếng Hán, đã đưa ra nhiều vấn đề quan trọng về tư duy trong cách chú giải văn bản cổ của Du-già hành tông.<sup>84</sup> Riêng luận án của tôi là dạng sơ khai của tập sách sắp ra đời *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun* (*Curzon Press*). Mục từ 'Du-già hành tông' tôi soạn cho cuốn từ điển *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998) đưa ra một thay thế cho sự nhận thức về học thuyết duy tâm.

Những tác phẩm không phải từ các luận án Tiến sĩ trong thời kỳ này gồm có nghiên cứu và phiên dịch của Diana Paul về *Chuan-shih lun* của ngài Chân Đế, một bản dịch về *Duy thức tam thập tụng* (*Triṃśikā*) được thêm vào những chú giải bóng bẩy.<sup>85</sup> Nỗ lực về lịch sử và triết học của bà có phần thiếu hoàn thiện, bà đã không đồng nhất các phẩm trong bản dịch *Triṃśikā* của mình.<sup>86</sup> Kalupahana đưa ra một cái nhìn về ngài Thế Thân nghe có vẻ giống William James hơn là Du-

---

<sup>83</sup> The Teaching of Fa-tsang - An Examination of Buddhist Metaphysics. Luận án Tiến sĩ chưa công bố, UCLA, 1979.

<sup>84</sup> The Samdhinirmocana Sūtra: a Liberating Hermeneutic. Luận án Tiến sĩ triết học chưa công bố, Temple University, 1991.

<sup>85</sup> *Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramārtha's 'Evolution of Consciousness.'* Stanford: Stanford University Press, 1984.

<sup>86</sup> Xem tác phẩm *Buddhist Phenomenology* của Dan Lusthau, gồm bản dịch chương *Thành Duy thức luận* (*Chuan-shih lun*) rút ra trực tiếp từ luận giải của ngài Thế Thân.



### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

già hành tông.<sup>87</sup> Có một bản dịch khó hiểu về Duy thức nhị thập tụng (*Vimśatikā*) và Duy thức tam thập tụng (*Trimsīkā*) do K. N. Chatterjee<sup>88</sup> ấn hành, và một bản dịch có hơi cẩn thận nhưng khó hiểu về *Duy thức nhị thập tụng (Vimśatikā)* T.R. Sharma ấn hành.<sup>89</sup> Thomas Wood đã có một nỗ lực dũng cảm khi dịch và phân tích một sưu tập về Du-già hành tông.<sup>90</sup> Sau cùng, Swati Ganguly đưa ra một bản dịch *Thành Duy thức luận* cô đọng, kết hợp với những chú giải của ngài Huyền Trang có trong bản dịch.<sup>91</sup>

Tôi chưa đề cập đến vài chi tiết về sự nghiên cứu của phương Tây chủ yếu căn cứ vào các nguồn gốc Tây Tạng, như những tác phẩm của Wayman,<sup>92</sup> Kajiyama,<sup>93</sup>

---

<sup>87</sup> David Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology*. Albany: SUNY Press, 1987.

<sup>88</sup> K. N. Chatterjee. *Vijñaptimātratā-siddhi*. Varnasi: Kishor Vidya Niketan, 1980 (gồm cả bản tiếng Phạn).

<sup>89</sup> *Vijñaptimātratā siddhi (Vimśatikā)*. Delhi: Eastern Book Linkers, 1993 (gồm cả bản tiếng Devanāgrī).

<sup>90</sup> *Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.

<sup>91</sup> *Treatise In Thirty Verses on Mere Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992 (includes rpts. of the Taishou Chinese text).

<sup>92</sup> Nhiều bài viết của ông đã được in Alex Wayman, *Buddhist Insight*. George R. Elder (ed.). Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

<sup>93</sup> Chẳng hạn, Kajiyama, Yuuichi. "Bhāvaviveka, Sthiramati and Dharmapāla." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud- und Ostasiens und Archiv für Indische Philosophie*, #12, 13, 1958, 193-203; "Controversy between the sākāra- and nirākāra-vādins of the Yogācāra School - some materials." *IBK*, 14 (1), 1955-56, 429-418 (26-37); "The Atomic Theory of Vasubandhu, the Author of the Abhidharmakośa." *IBK*, XIX (2), March 1971, 1006-1001 (19-24).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Tatz,<sup>94</sup> Guenther,<sup>95</sup> và các tác phẩm khác.<sup>96</sup> Cuốn *Ocean of Eloquence* của Gareth Sparham, dịch những thảo luận của ngài Tông-khách-ba (*Tsong khapa*) là rất có ích,<sup>97</sup> và gần đây Jeffrey Hopkins dự tính đưa ra một trong hai tác phẩm toàn diện về Tông-khách-ba và nhận thức của người Tây Tạng về Du-già hành tông.<sup>98</sup> Nay những học giả phương Tây đó bắt đầu tìm kiếm bên ngoài tông phái Gelugpa nhỏ bé theo hướng một hình thái khác của Phật giáo Tây Tạng, như tông Dòng Ninh Mã (*Nyingma*), dòng Dzog-Chen— trong đó ảnh hưởng của Du-già hành tông và Duy thức Phật giáo Trung Hoa rất hưng vượng—chúng ta có thể hi vọng một sự quan tâm đang lớn mạnh về Du-già hành tông.

Cuối cùng, cách đây ba năm, tôi tham gia như một thành viên trong nhóm hội thảo của American Academy of Religion tận tụy nhiệt tâm với Du-già hành tông. Sự hưởng ứng với nhóm hội thảo của chúng tôi quả là rất nồng nhiệt, dưới sự bảo trợ của Joe Wilson và Charle Muller, chúng tôi mở một hội nghị chuyên đề về Du-già hành tông, sẽ tiếp tục triệu tập

---

<sup>94</sup> Asaṅga's Chapter on Ethics With the Commentary of Tsong-Kha-Pa, *The Basic Path to Awakening, The Complete Bodhisattva*. tr. Mark Tatz. Lewiston: Edwin Mellon Press, 1986.

<sup>95</sup> Herbert Guenther and Leslie Kawamura, *Mind in Buddhist Psychology*. Emeryville, CA: Dharma Publishing, 1975.

<sup>96</sup> Còn nhiều tác phẩm khác, như của Lati Rinbochay và Elizabeth Napper, *Mind in Tibetan Buddhism*, Valois, NY: Snow Lion, 1980, có thể nên được lưu ý.

<sup>97</sup> *Ocean of Eloquence: Tsong kha pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*. Albany: SUNY Press, 1993.

<sup>98</sup> Jeffery Hopkins, *Emptiness in the Mind-only School of Buddhism: Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's The Essence of Eloquence*. I. Berkeley: University of CA Press, 1999.

### CHƯƠNG III. NHÌN LẠI QUÁ TRÌNH NGHIÊN CỨU...

thành viên vào American Academy of Religion để thảo luận về Du-già hành tông. Hội nghị chuyên đề có một trang Web để đăng tải những bài viết,<sup>99</sup> và địa chỉ e-mail của thành viên nhóm thảo luận, trong chừng mực hoạt động thất thường, nhưng vẫn có nhiều hứa hẹn. Điều làm chúng tôi kinh ngạc là số lượng người biểu hiện sự thích thú lớn lao khi tham dự hội thảo. Điều vẫn còn đáng quan tâm là những học giả trẻ đã tốt nghiệp đặc biệt với bộ môn Luận lý học Phật giáo vẫn đi theo tính nhất quán của những vị họ đã theo học. Khía cạnh phức tạp là sự đối kháng biểu hiện từ một số thành viên về A-tỳ-đạt-ma. Nói tóm lại, chúng ta hy vọng việc nghiên cứu Du-già hành tông sẽ phát triển mạnh trong thế kỷ thứ 21.

*(Trình bày tại Hội thảo quốc tế lần thứ XI về Triết học Trung Hoa tại Đại học Chengchi Đài Bắc, Đài Loan, vào ngày 26 đến 31 tháng 7 năm 1999).*

---

<sup>99</sup> <http://www.uncwil.edu/iabs/yogacara/External-Objects/>



Chương 4  
**DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ  
CÁC TÔNG PHÁI PHẬT GIÁO KHÁC**

---

Bài 1. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ  
HOA NGHIÊM TÔNG

Zhihua Yao  
(Boston University)

Đạo Phật, nói chung, được biết đến như là một tôn giáo tự phản tỉnh và tự thực chứng, tập chú vào phép tu tập nội quán bản tâm. Vậy nên nhiều tông phái đồng tán thành sự tu tập nội tỉnh nhất tâm, xem đó là vấn đề thiết yếu nhất của tông phái mình. Mặc dù pháp tự quán chiếu bản tâm rất phong phú, nhưng Phật giáo đã không phát triển giáo lý tự quán chiếu một cách rõ ràng mãi cho đến khi bộ môn Nhận thức luận được ra đời trong hệ thống triết học Phật giáo Ấn Độ. Trước đó, có thể đạt đến ý nghĩa quan trọng của bản thể học, trong ý nghĩa hiện hữu được xem như nguyên lý nền tảng thực tại của tâm, nhưng vấn đề làm sao để tự nhận biết được sự hiện hữu ấy là một vấn đề chưa được thỏa đáng. Chính ngài Trần-na (480-540), một nhà tư tưởng Phật giáo kiệt xuất, người đầu tiên đã hệ thống hóa những thảo luận về đề tài tự nhận thức với thuật ngữ *svasamvitti* (tự chứng) hoặc là *svasamvedana*.<sup>1</sup> Sau ngài Trần-na, vấn đề này được tranh luận một cách sôi

---

<sup>1</sup> *svasamvedana*: tự giác 自覺

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

nổi trong giới học giả Phật giáo cũng như trong các triết gia Ấn Độ. Vấn đề trước tiên của chúng tôi trong bài viết này là Phật giáo Trung Hoa đã hiểu ý niệm tự chứng (*svasamvitti*) này như thế nào. Chắc chắn chúng ta đã biết rằng giáo lý về Nhận thức luận của Trần-na đã được giới thiệu ở Trung Hoa do học thuyết của ngài Pháp Hộ (*Dharmapla*) về 4 tiến trình nhận thức của Duy thức tông Trung Hoa được mệnh danh là Pháp tướng tông do ngài Huyền Trang (602-664) và Khuy Cơ (*Kuiji*, 632-682) lập nên. Một bài kệ nổi tiếng được truyền tụng trong các nước Phật giáo Đông Nam Á là: “Tứ phần và tam cảnh là một nửa của học thuyết Duy thức tông.”<sup>2</sup>

Điều này chứng tỏ mức độ giáo lý tự chứng đóng một vai trò cơ bản trong Duy thức tông Trung Hoa. Bây giờ các tông phái khác thì sao, đặc biệt là các tông phái ‘Trung Hoa’? Họ có một giáo lý về tự chứng hay không? Nếu có, sự tương quan hay khác biệt với giáo lý Duy thức như thế nào? Trong ba tông phái chính của Phật giáo Trung Hoa, Hoa Nghiêm tông, Thiên Thai tông và Thiền tông, thì Hoa Nghiêm tông có vẻ là mảnh đất tốt nhất để xem xét sự tương quan với Duy thức tông về mặt lịch sử.

Sau đây, tôi sẽ khảo sát sự tiếp cận của Hoa Nghiêm

---

<sup>2</sup> Tứ phần tam cảnh Duy thức bản học (Duy thức tam loại cảnh nghĩa bản chất tự ký) (Kyoto, 1915), p. 1. Xem *Classification of Buddhism* của Bruno Petzold, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995), p. 328

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

tông về giáo lý tự chứng thông qua nghiên cứu các tác phẩm của vài Đại sư Hoa Nghiêm tông nổi tiếng như ngài Trí Nghiễm (*Zhiyan*), Pháp Tạng (*Fazang*), Tông Mật (*Zongmi*), Từ Tuyên.<sup>3</sup> Tôi sẽ đồng nhất ý niệm ‘nghệp tướng’ hay *karmalakṣaṇa*. Một ý niệm có nguồn gốc từ *Kinh Lăng-già* và trong *Luận Đại thừa khởi tín* (*Awakening of Faith*), như là một tư tưởng của Hoa Nghiêm tông về giáo lý tự chứng. Tôi sẽ trình bày ý niệm được ngài Trí Nghiễm sử dụng khi khảo sát học thuyết của ngài về tâm, được đồng nhất với thuật ngữ *svasaṃvitti*, chỉ cho tự chứng trong Duy thức tông của ngài Pháp Tạng và Từ Tuyên, và sẽ trình bày vai trò cốt yếu của hệ thống vũ trụ theo ngài Tông Mật. Tôi sẽ trình bày sự khác nhau giữa ý niệm *karmalakṣaṇa* của Hoa Nghiêm tông và *svasaṃvitti* trong giáo lý Duy thức tông, chủ yếu là do tính chất khác nhau của hệ thống học thuyết mà chúng được đặt vào. Ý niệm trước là một sắp xếp theo hệ thống vũ trụ luận, trong khi ý niệm sau là một cơ cấu nhận thức luận. Hiểu sự khác nhau này sẽ giúp cho chúng ta nhận ra vài khía cạnh cơ bản trong Phật giáo Trung Hoa.

---

<sup>3</sup>子璿 (Zixuan; 965~1038 ) Cao tăng tông Hoa Nghiêm thời Bắc Tống. Họ Trịnh, hiệu Đông Bình, người đời gọi ngài là Trường Thủy Đại sư 長水大師, Lăng Nghiêm Đại sư 楞嚴大師. Năm 9 tuổi theo ngài Khế Tông xuất gia ở chùa Phổ Tuệ, thường nghiên cứu Kinh Thủ Lăng Nghiêm. Năm 20 thọ giới Sa-di. Năm sau thọ giới Cụ túc. Khi tụng Kinh Thủ Lăng Nghiêm đến đoạn “*động tịnh nhị tướng, liễu nhiên bất sinh*” liền có chỗ khai ngộ. Các trú tác của ngài có: Lăng Nghiêm nghĩa sơ 楞嚴義疏, Kim cương Bát-nhã kinh toán yếu khoa 金剛般若經纂要科, Khởi tín luận bút tước ký 起信論筆削記. Viên tịch năm 74 tuổi, được ban từ y và thụy hiệu Trường Thủy Sớ Chủ Lăng Nghiêm Đại sư 長水疏主楞嚴大師.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

### I. NGUỒN GỐC CỦA A-LAI-DA THỨC

Đưa ra nền tảng về sự nghiên cứu giáo lý của Tam luận tông (*Shelun school*) trong thời gian đầu, ngài Trí Nghiễm,<sup>4</sup> vị Tổ thứ hai của Hoa Nghiêm thường được xem là người góp phần đặc biệt cho Hoa Nghiêm tông với học thuyết về tâm của ngài. Sơ tổ tông Hoa Nghiêm, ngài Đỗ Thuận,<sup>5</sup> người đã cung cấp những chỉ dẫn có tính thực tiễn hay tính tôn giáo cho Hoa Nghiêm tông, trong khi vị Tổ thứ ba, ngài Pháp Tạng (*Fazang*, 643-712), lại đóng góp vào sự hệ thống hóa giáo lý Hoa Nghiêm tông.<sup>6</sup> Tư tưởng của ngài Trí Nghiễm về tâm được tóm tắt rất súc tích trong một chương về sự hình thành của Duy thức tông là *Hoa Nghiêm kinh nội chương môn đẳng tạp không mục*

---

<sup>4</sup> 智儼 (*Zhiyan*, 602-668), Cao tăng đời Đường, họ Triệu 趙. Hiệu là Chí Tướng Đại sư 至相大師, Vân Hoa Tôn giả 雲華尊者. Năm 12 tuổi, theo ngài Đỗ Thuận xuất gia ở chùa Chí Tướng núi Chung Nam. Năm 20 tuổi thọ giới Cụ túc. Năm 27 soạn bộ *Hoa Nghiêm sưu huyền ký* 華嚴經搜玄記, sau bộ sách này thành quy phạm của Hoa Nghiêm tông. Viên tịch năm 72 tuổi.

<sup>5</sup> 杜順 (*Dushun*, 557-640). Cao tăng đời Đường, Họ Đỗ, xuất gia năm 18 tuổi, pháp hiệu Pháp Thuận. Theo học với ngài Tăng Trán chùa Nhân Thánh, chuyên tu tập định lực, sau vào núi Chung Nam tuyên dương giáo lý Hoa Nghiêm. Đời sau tôn xưng ngài là Sơ tổ Hoa Nghiêm tông, xem ngài như Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi hóa thân. Tác phẩm của ngài gồm có: *Hoa Nghiêm ngũ giáo chi quán* 華嚴五教止觀, *Hoa Nghiêm pháp giới quán môn* 華嚴法界觀門, *Thập môn thật tướng quán* 十門實相觀、.

<sup>6</sup> Xem –“*Hoa Nghiêm Bồ-tát đạo chi cơ sở đích nghiên cứu*” của Y Tạng Thụy Duệ 伊藏瑞叡 (Kyoto: Heirakuji-Shoten, 1988), trang 828 và Mộc Phó Thanh Lý 木付清李 “Trung quốc Hoa Nghiêm tư tưởng sử”. (Kyoto: Heirakuji-Shoten, 1992), pp. 81ff.



## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

*chương*,<sup>7</sup> một tác phẩm được ấn hành ngay sau khi ngài Huyền Trang hoàn thành bản dịch và biên soạn *Thành Duy thức luận*. Trong tác phẩm của mình, ngài Trí Nghiễm thường trích dẫn *Thành Duy thức luận*, và trong nhiều trường hợp, ngài đã công nhận nhiều thuật ngữ ‘tân dịch’ của ngài Huyền Trang. Nhưng thuật ngữ tự chứng phần, chỉ cho sự tự chứng, là một ngoại lệ. Tuy nhiên, khảo sát kỹ chương này, tôi thấy có nhiều ý tưởng thích hợp với nghĩa tự chứng. Tác phẩm trên của ngài Trí Nghiễm, gồm tất cả mười phần, là một nỗ lực đề đạt đến những mục tiêu sau:

1. Đưa ra sự sắp xếp theo pháp số về tâm hay thức, như nhất tâm, tám thức, chín thức, mười thức, mười một thức, bốn thức và vô số tướng trạng của tâm.
2. Trình bày danh pháp của thức thứ tám và bảy thức khác như A-lại-da thức (*ālayavijñāna*), A-đà-na thức (*ādānavijñāna*), Mạt-na thức (*manovijñāna*), v.v...
3. Nêu ra bản thể của A-lại-da thức, tức Như Lai tạng (*tathāgathagarbha*).
4. Chỉ bày rõ mục đích của giáo lý A-lại-da thức là để giáo hóa hàng Bồ-tát.
5. Xác lập A-lại-da thức thành ba nhóm theo văn hệ Du-già hành tông, đó là *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* và *Du-già sư địa luận*, *Nhiếp Đại thừa luận* (s: *Mahāyāna-saṃgraha* 攝大乘論) và *Hiển dương thánh giáo luận* (*Prakaraṇārya*).

---

<sup>7</sup> 華嚴經內章門等雜孔目章, 4 quyển, còn gọi là *Hoa Nghiêm không mục chương* 華嚴孔目章, gọi tắt là *Không mục chương* 孔目章, giải thích những danh số, pháp tướng trong Kinh Hoa Nghiêm, gồm tất cả 141 chương.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

6. Thảo luận tư tưởng A-lại-da thức có hoàn chỉnh theo tinh thần của Nhị đế không?
7. Thảo luận A-lại-da thức có diệt hẳn hay không?
8. Chỉ bày A-lại-da thức huân tập như thế nào?
9. Thảo luận A-lại-da thức chân thật hay hư vọng?
10. Đạt đến đệ nhất nghĩa đế của vô tự tánh.

Trong phần thứ bảy, ngài Trí Nghiễm đã thảo luận về sự chuyển hóa toàn triệt của A-lại-da thức. Ngài chủ trương rằng những gì biến mất chính là sự trình diện thay thế cho tâm thể, và chính hiện hữu này sẽ chấm dứt ở giai vị đầu tiên của Đệ thập địa – *bhūmi*. Sau đó, ngài tiếp tục với sự thảo luận rất hay về nguồn gốc của A-lại-da thức.

**Hỏi:** A-lại-da thức dựa vào đâu để làm nguồn gốc của nó?

**Đáp:** Một niệm vô minh sinh khởi ngay trong hiện tại chính là nguồn gốc của A-lại-da thức. Chúng ta biết được nhờ vào đâu? Do từ tác phẩm *Hiện dương thánh giáo luận*: “Tập khí vô minh hí luận (*prapañca*) từ vô thi chính là nguyên nhân chủ yếu của A-lại-da thức.” Lại nữa, trong Luận Đại thừa khởi tín có nói: “Một niệm vô minh tức là bất giác. Nếu được giác ngộ, tức không còn khởi niệm. Động niệm tức liền có khổ, quả không hề rời nhân.” Sự chín muồi của A-lại-da thức chính là quả. Thế nên một niệm vô minh chính là nhân của A-lại-da thức.<sup>8</sup>

Lời đáp của ngài Trí Nghiễm, niệm (念) là cốt lõi

---

<sup>8</sup> Đại Chính tân tu Đại tạng kinh T1870:547a

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

nhưng là một chữ khó dịch. Chiết tự gồm chữ kim (今) có nghĩa là hiện tại, ghép với chữ tâm (心) có nghĩa là suy tư, nhớ nghĩ mà thành. Tôi thấy rất giống với chữ *smṛti* trong tiếng Sanskrit và chữ *dran* trong tiếng Tây Tạng, cả hai từ này đều có nghĩa là nhớ nghĩ, sự chú tâm.<sup>9</sup> “Một niệm tưởng dấy lên ngay hiện tiền” chính là sự sinh khởi trước tiên của một niệm. Đó chính là trạng thái ban sơ của sự chú tâm hay tâm thức, chẳng ý thức điều gì khác ngoài chính nó. “Hiện tiền 現前” có nghĩa là ngay bây giờ và ngay tại đây, chuyển tải cả hai ý niệm thời gian và không gian. Nó tương đương với ý nghĩa đương hạ 當下 trong Thiền tông. Cả hai thuật ngữ đều xem hiện tại như là thực tại duy nhất để nắm giữ hay tách rời, vì quá khứ đã biến mất rồi và tương lai thì chưa tới.

Nguồn gốc của A-lại-da thức, nói chung được xem như là một đề mục không thích đáng trong Du-già hành tông. Theo quan niệm của tông này, A-lại-da thức được xem như là chủng tử của vô minh tử vô thủy, thế nên vô ích khi suy đoán về nguồn gốc của A-lại-da thức. Tuy nhiên, trong hệ thống về tâm của Trung Hoa, thật là vô lí khi một vật có chỗ kết thúc mà không có điểm bắt đầu. Trong lịch sử Phật giáo Trung Hoa, tiết mục liên quan đến nguồn gốc của A-lại-da thức là ‘vấn đề nan giải của lịch sử’.<sup>10</sup> Đối với Phật giáo Trung Hoa, điều này cũng giống như vấn đề về cái ác (*evil*) đã làm

---

<sup>9</sup> Xem Janet Gyatso cd., trong tác phẩm *Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness và Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*: SUNY, 1992), pp. 4-5.

<sup>10</sup> 千古疑難, 森田仟 Thiên cổ nghi nan, sâm điển long thiên (Thích Ma-ha-diễn Chi Nghiên cứu -Kyoto, 1922), p.427.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

nhức đầu nhiều nhà thần học Thiên Chúa giáo hằng thế kỷ.

Câu trả lời của ngài Trí Nghiễm ở trên là một trình bày rõ ràng chính xác theo cách rất mẫu mực mà chúng ta có thể thấy được qua nhiều học giả Phật giáo Trung Hoa. Nhưng những trích dẫn bổ sung của ngài rất thú vị vì chúng dẫn cho chúng ta lần theo vết tích của lối suy luận đưa đến nguồn gốc của thức tâm ô nhiễm. Trích dẫn đầu tiên là từ *Hiển dương thánh giáo luận (Prakaraṇārya)* của ngài Vô Trước, một luận giải chỉ còn bản dịch tiếng Hán. Cung cấp cho chúng ta 19 miêu tả rõ ràng sự hiện hữu của A-lại-da thức, chi tiết thứ ba trong đó được ngài Trí Nghiễm trích dẫn, có chút ít khác với bản gốc, trong đó nói: “Tập khí hí luận từ vô thủy là nhân (của A-lại-da thức).”<sup>11</sup> Theo bản văn này, tập khí hí luận từ vô thủy được xem như là nền tảng cho sự đột khởi tâm nhiễm ô hiện tiền. Nghe như thể tâm nhiễm ô có nguồn gốc từ hí luận, tức là từ vô thủy. Thế nên đoạn văn này vẫn còn phù hợp với quan điểm Du-già hành tông chính thống mà không chút thắc mắc nghi ngờ gì về một nguồn gốc của tâm nhiễm ô. Tôi không hiểu tại sao ngài Trí Nghiễm lại chọn trích dẫn trên để bổ sung cho quan điểm của ngài về nguồn gốc A-lại-da thức. Một nghi ngờ tương tự nảy sinh trong một tác phẩm tranh luận với quan điểm của ngài Trí Nghiễm:

**Hỏi:** Cuốn luận trên (*Hiển dương thánh giáo luận*) cho rằng A-lại-da thức xem sự tạo nghiệp và nhiễm ô trong kiếp trước như là *duyên*, sự huân tập của hí luận tập khí từ vô thủy như là *nhân*, và sự chín muồi tâm thức

---

<sup>11</sup> Vô thủy hí luận tập khí vi nhân – T1602:480c

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

khi các chủng tử hiện hành là *thế*. Theo luận văn này, thức tâm chính là cốt lõi của luân hồi sinh tử. Nếu nó không phải là nguyên nhân của luân hồi sinh tử, tại sao nó được đề cập trong ý nghĩa tương quan nhân quả của luân hồi sinh tử?

**Đáp:** Điều này xuất phát từ *Thành Duy thức luận* để phân biệt nguyên lý về mối quan hệ thuận thực giữa nhân và quả trong dòng luân hồi sinh tử. Đó chính là pháp môn phương tiện, không có nghĩa cứu cánh. Chúng ta nên biết rằng chẳng có pháp nào ngoài thức mà có. Thức là một nghĩa của Như Lai tạng, là phương diện nhiễm mà bất nhiễm.<sup>12</sup>

Ở đây ngài Trí Nghiễm tranh luận bác lại quan niệm ‘tân’ Du-già hành tông trong *Thành Duy thức luận*, cho rằng A-lại-da thức là hoàn toàn nhiễm ô và có cội rễ từ trong vòng luân hồi sinh tử từ vô thủy. Trong đó ngài tán đồng tư tưởng Như Lai tạng bằng cách mô tả A-lại-da thức là vừa nhiễm ô vừa thanh tịnh. Ngay điểm này, ngài bám rất sát tư tưởng A-lại-da thức trong *Luận Đại thừa khởi tín*, nơi mà A-lại-da thức có hai phương diện, có nghĩa là giác và bất giác. Ngài Trí Nghiễm đã trình bày cho chúng ta bức tranh đa dạng về giáo lý Du-già hành tông, được gọi là học thuyết ‘cụ Du-già hành tông’, từ Địa luận tông và Tam luận tông ảnh hưởng lẫn nhau với quan điểm ‘tân Duy thức’ được giới thiệu bởi ngài Huyền Trang và các đệ tử.

## II. NGHIỆP TƯỚNG (KARMALAKṢAṆA)

Trích dẫn của ngài Trí Nghiễm từ *Luận Đại thừa khởi tín* cũng hơi khác với bản gốc, trong đó nói: “Vì do bất

---

<sup>12</sup> T1870:545c.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

giác mà tâm động, nên gọi là nghiệp. Giác tức tâm không sinh khởi. Tâm động tức có khổ. Nên quả không hề rời nhân.”<sup>13</sup> Lời diễn đạt: “Một niệm vô minh là bất giác” dường như là sự thêm thắt của ngài Trí Nghiễm. Đoạn văn này trích từ một ngữ cảnh nơi tam tướng của bất giác được nói đến. “Sự khởi niệm được quy cho ý niệm nghiệp tướng hay vô minh nghiệp tướng, tướng đầu tiên trong tam tướng. Có nghĩa là sự hiện hành của nghiệp chướng, nghiệp tướng là khái niệm quan trọng trong *Luận Đại thừa khởi tín*. Tuy nhiên, chúng ta không rõ bằng cách nào mà ngài Trí Nghiễm khảo sát khái niệm như trên vì hai tác phẩm luận giải của ngài về *Luận Đại thừa khởi tín* có nhan đề *Đại thừa khởi tín luận nghĩa ký* và *Luận Đại thừa khởi tín luận số* đã bị thất lạc. Nhưng thuật ngữ nghiệp tướng lại được xuất hiện trong một trích dẫn của ngài từ *Kinh Lăng-già*, có đoạn:

‘Chẳng phải do chân tướng của thức diệt, mà chỉ nghiệp tướng diệt. Nếu chân tướng của thức diệt, thì tạng thức sẽ diệt. Nay Đại Huệ, nếu tạng thức diệt, thì chẳng khác gì luận thuyết đoạn kiến của ngoại đạo.’<sup>14</sup>

Trong bản tiếng Sanskrit *Kinh Lăng-già*, chúng ta thấy đoạn trích dẫn của ngài Trí Nghiễm như sau:

*tasmān mahāmate na svajātilakṣaṇa nirodho vijñānām  
kiṃtu karmalakṣaṇa nirodhaḥ/ svajilakṣaṇe punar  
nirudhyamāna ālayavijñāna nirodhaḥsyāt/  
ālayavijñāne punar nirūpyamāne nirviśiṣṭas tīrthakaro*

<sup>13</sup> Dĩ y bất giác cố tâm động thuyết danh vi nghiệp. Giác tắc bất động, động tắc hữu khổ, quả bất li nhân cố.

<sup>14</sup> Xem T1870:545c-546a. và T670:483b.

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

*'cchedavādena āyamvādaḥ syāt //*<sup>15</sup>

So sánh với bản tiếng Sanskrit, tôi nhận thấy bản dịch của ngài Cầu-na-bạt-đà-la,<sup>16</sup> do ngài Trí Nghiễm dịch, thực sự sai lầm khi nói: “Chẳng phải chân tướng thức diệt” Vì đúng ra phải như trong bản dịch của ngài Thật-xoa-nan-đà (*Śikṣānanda*) là “Chân tướng thức không diệt.” (*na svajātilakṣaṇa nirodho vijñānām*)<sup>17</sup> Quan điểm này được bổ sung bởi đoạn khác trong Kinh *Lăng-già*:

‘Thức phát sinh ba tướng: chuyển tướng, nghiệp tướng và chân tướng.’<sup>18</sup>

Ở đây thức được phân thành ba tướng, có nghĩa là chuyển tướng, nghiệp tướng và chân tướng. Nên nhiều khi có ý cho rằng một tướng trạng nào đó của thức diệt thay vì hiện tướng của thức diệt, Theo một cách nào đó,

---

<sup>15</sup> Bunyiu Nanjio, *The Laṅkāvatāra Sūtra*, (Kyoto: Otani University Press, 1923), pp. 38-39

<sup>16</sup> 求那跋陀羅 Guṇabhadra : 394~468. Ý dịch là Công Đức Hiền 功德賢. Các tác phẩm do ngài dịch gồm: Tạp A-hàm kinh 雜阿含經, Khai nguyên lục 開元錄, Vô ưu vương kinh 無憂王經, Đại pháp cô kinh 大法鼓經, Tương tục giải thoát kinh 相續解脫經, Thắng man kinh sư tử hồng nhất thừa đại phương quảng kinh 勝鬘經師子吼一乘大方便方廣經, Lăng già kinh 楞伽經四卷 (4 quyển), Tiểu Vô lượng thọ kinh 小無量壽經, Quá khứ hiện tại nhân quả kinh 過去現在因果.

<sup>17</sup> Thức chân tướng bất diệt – T672:593c. Bản dịch khác của ngài Bồ-đề Lư-chi sai lầm khi bỏ sót chữ “na” (The other translation by Bodhiruci is wrong in omitting the “na”).

<sup>18</sup> Trividha utpādo vijñānām pravṛtilakṣaṇam karmalakṣaṇam jātilakṣaṇam ca //

Bunyiu Nanjio, *The Laṅkāvatāra Sūtra*, (Kyoto: Otani University Press, 1923), pp. 37.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

chúng ta chắc chắn rằng nghiệp tướng là được dịch từ *karmalakṣaṇa*, nhưng trong Phật Quang Đại Từ Điển thì đồng nhất thuật ngữ này với *karmajātilakṣaṇa*, vốn chỉ xuất hiện một lần trong Kinh Lăng-già:

*Karmajātilakṣaṇa suvinibadha rūpasvabhāva anava-  
dhāriṇo mahāmate pañca vijñānakāyāḥ pravartante*  
//<sup>19</sup>

*Karmajātilakṣaṇa* ở đây rõ ràng là từ ghép của *karmalakṣaṇa* (nghiệp tướng 業相) và *jātilakṣaṇa* (chân tướng 真相, chủng loại 種類, tánh 姓; tib: *rig-kyi-mtshan*). Thế nên đoạn văn trên được dịch như sau: Nghiệp tướng và chân tướng liên quan chặt chẽ với nhau. Do không nhận ra tự tánh của các pháp, nên Đại Huệ, năm thức trở nên có tác dụng.<sup>20</sup>

Có sự đồng nhất nghiệp tướng với *karmajātilakṣaṇa* trong tiếng Sanskrit và với *las gyi mtshaning* trong tiếng Tây Tạng, không còn sự khám phá nào hơn nữa về khái niệm này trong Kinh Lăng-già ngoại trừ trích dẫn vừa được nêu trên.<sup>21</sup> Trong hầu hết các trường hợp mà tôi đã nghiên cứu, thuật ngữ nghiệp tướng hay *karmajātilakṣaṇa* đơn giản chỉ có nghĩa là lực dụng hiện hành hoặc là hành vi, việc làm. Chẳng hạn, trong *Nhiếp Đại thừa luận* (s: *Mahāyāna-saṃgraha* 攝大乘

<sup>19</sup> Ibid. p. 44

<sup>20</sup> D.T. Suzuki dịch *karmajātilakṣaṇa* là Hoạt dụng thức (*functioning vijñāna*) và Bản thức (*original vijñāna*). Xem *The Laṅkāvatāra Sūtra, A Mahāyāna Text*, (London, 1932), p. 40–D.T. Suzuki.

<sup>21</sup> Xem D.T. Suzuki, *An Index to the Laṅkāvatāra* (Kyoto: The Sanskrit Buddhist Texts Publishing Society, 1934), p.54



#### CHƯƠNG IV. DU-GIÁ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

論) của ngài Vô Trước, đã dùng nghiệp tướng như là một trong sáu tướng của Đức Phật. Trong bản dịch *Quyết định tạng luận* của ngài Chân Đế, nghiệp tướng là một trong sáu tướng của các pháp.<sup>22</sup> Trong trường hợp này, nghiệp tướng không phải là thuật ngữ được dùng trong ý nghĩa chuyên môn để chỉ cho một tướng trạng nào đó của thức.

Bản văn khác dùng thuật ngữ nghiệp tướng hoặc *karmalakṣaṇa* trong cùng một ý nghĩa chuyên môn là *Luận Đại thừa khởi tín*, một trong những luận giải có ảnh hưởng mạnh nhất trong Phật giáo Trung Hoa. Luận này đã hình thành phương pháp tư tưởng cho ba tông phái chính Phật giáo Trung Hoa. Nguồn gốc tác phẩm này được tranh luận sôi nổi trong giới học giả từ đầu thế kỷ thứ XX. Đa phần học giả còn tồn nghi khi gán cho ngài Mã Minh (*Aśvaghosa*) theo như truyền thống. Một vài ý kiến cho rằng tác phẩm đó là của ngài Chân Đế (*Paramārtha*—500-569), được xem là tác giả của bản dịch đầu tiên, hoặc là gán cho ngài Đàm Thiên (曇遷 *Tanqian*; 542-607), một Đại sư của Địa luận tông, hoặc là của ngài Đàm Diên (曇延 *Tanyan*, 516-588)<sup>23</sup> một Đại sư của Tam luận tông. Dù có nhiều ý kiến khác nhau về tác giả của bộ luận này, nhưng nhiều học giả đồng ý rằng việc biên soạn phần lớn đã dựa

---

<sup>22</sup> Xem T1604:661c và T1584:1032c

<sup>23</sup> Ý kiến cho rằng ngài Chân Đế là tác giả *Luận Đại thừa khởi tín*, xin xem tác phẩm của William Grosnick, "The Categories of *Ti*, *Hsiang*, and *Yung*: Evidence that *Paramārtha* Composed the *Awakening of Faith*", trong *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12, 1989, 1:65-92. Ngài Đàm Thiên là tác giả được đề cập trong trang 737. Cuộc thảo luận về ngài Đàm Diên là tác giả, xem (Henan, 1995), pp. 161-183

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

vào bản dịch tiếng Hán của Kinh *Lăng-già*. Chẳng hạn, Lữ Trùng<sup>24</sup> cho rằng sự biên soạn bộ luận này đặc biệt đã dựa vào bản dịch của ngài Bồ-đề Lưu-chi, điều mà, theo ý ông ta, nghèo nàn về phẩm lượng và có nhiều quan điểm ‘sai lầm’ trong *Luận Đại thừa khởi tín* xuất phát từ bản dịch này.<sup>25</sup> Việc thường xuyên dùng thuật ngữ *karmalakṣaṇa* trong hai tác phẩm này dường như đưa ra một chứng cứ mạnh mẽ về quan điểm trên.

Trong *Luận Đại thừa khởi tín*, thuật ngữ nghiệp tướng – *karmalakṣaṇa* là tướng đầu tiên trong ba tướng của bất giác. Bất giác đại biểu cho tâm nhiễm ô, bất khả phân ly với tâm thanh tịnh hay tâm giác ngộ. Như trong luận nói: “Nếu lia tánh giác, do có tâm bất giác vọng tưởng, nên mới biết danh nghĩa để nói đến chân giác. Nếu rời tâm bất giác, thì chẳng có thể nói được tự tướng của chân giác.”<sup>26</sup> Cả giác và bất giác, quan hệ chặt chẽ bất khả phân ly, tạo thành cơ cấu hoàn chỉnh cho A-lại-da thức.

---

<sup>24</sup> 呂澂 Lǚ Cheng; 1896-1989: Học giả Phật giáo Trung Hoa hiện đại, người tỉnh Giang Tô. Biên soạn nhiều kinh luận Phật giáo, chú trọng giáo lý Trung quán và Duy thức. Ngoài ra còn soạn các bộ sử Phật giáo như *Ấn Độ Phật giáo sử*, *Từ Ấn Pháp sự truyền*, *Huyền Trang Tây vực hành lược đồ*, *Tây Tạng Phật học nguyên luận*.

<sup>25</sup> Xem Beijing, 1995), pp. 194-201. Lữ Trùng (呂澂 Lǚ Cheng; chỉ ra 7 quan niệm sai lầm như vậy).

<sup>26</sup> T1666:577a. Được dịch hơi khác với bản của ngài Thật-xoa-nan-đa (*Śikṣānanda 實叉難陀*), bản mà Suzuki đã làm bản đầy đủ dịch. Trong khi Hakeda dựa vào bản dịch của ngài Chân Đế. Xem *Asvaghosha's Discourse in the Awakening of Faith in the Mahāyāna* của Teitaro Suzuki. Chicago, 1900; tái bản năm 1976) và *The Awakening of Faith* (New York & London) của Yoshito S. Hakeda.

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

Ba tướng của bất giác là nghiệp tướng, hiện tướng<sup>27</sup> và cảnh giới tướng. ba tướng này không giống như ba tướng trong Kinh *Lăng-già*. Chúng ta biết nghiệp tướng là *karmalakṣaṇa*, sau đây tôi sẽ trình bày chuyển tướng được đồng nhất với hiện tướng. Nhưng chân tướng không thể là cảnh giới tướng, vì chân tướng là nói đến chân tánh của tâm, còn cảnh giới tướng là thế giới khách quan. Hơn nữa, trong *Luận Đại thừa khởi tín*, ba tướng này là thuộc về tâm nhiễm ô, nhưng trong Kinh *Lăng-già*, ba tướng này bao hàm cả tâm thanh tịnh lẫn tâm nhiễm ô.

Nghiệp tướng, hay vô minh nghiệp tướng, là tướng đầu tiên của bất giác. Được gọi là nghiệp vì ban đầu, tâm sinh khởi ở giai đoạn này. Sự sinh khởi của tâm là cảnh giới ban sơ của tâm hay thức, chỉ là nhận thức về chính nó, vì chưa có sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng. Đó cũng chính là nguyên nhân của khổ đau ở giai đoạn sau. Trong tướng thứ hai, hiện tướng, chủ thể nhận thức bắt đầu thành hình. Cũng được gọi là chuyển tướng vì nó chuyển nghiệp tướng thành chủ thể. Đây là sự thay đổi Tự chứng<sup>28</sup> thành thức tâm (phân biệt), nhưng không phải là nhận thức về một cái gì cả. Trong tướng thứ ba, đối tượng phát triển từ thức. Vì đối tượng phát triển từ thức tâm, nên các hiện tượng được xem là hư vọng. Như trong luận nói: “Do nương vào năng kiến nên có cảnh giới hư vọng hiện bày, nếu rời cái thấy này, thì chẳng có cảnh giới.”<sup>29</sup> Tướng thứ ba

---

<sup>27</sup> 現相; e: appearance of perceiving.

<sup>28</sup> 自證 e: self-consciousness.

<sup>29</sup> T1666:577a. Asvaghosha's Discourse in the Awakening of Faith in the Mahāyāna của D.T. Suzuki và, The Awakening of Faith của Yoshito S. Hakeda. trang 44.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

còn được gọi là cảnh giới tướng, hay hiện tướng, vì trong giai đoạn này, cảnh giới, đối tượng được trình hiện.

Ba tướng này, là lực hoạt dụng ban đầu của tâm, được gọi là Tam tế. Nó được phát sinh thêm sáu tướng khác, gọi là Lục thô. Đó là:

1. Trí tướng: phân biệt cái thích và không thích.
2. Tương tục tướng: duy trì ý tướng hài lòng cũng như không hài lòng trong một tiến trình liên tục từ chủ thể nhận thức.
3. Chấp thủ tướng: Giữ chặt sự phân biệt thích và không thích.
4. Kế danh tự tướng: phân tích ngôn từ vốn là giả lập.
5. Khởi nghiệp tướng: phát khởi vô số nghiệp.
6. Nghiệp hệ khổ tướng: khổ ràng buộc tương quan nhân quả với nghiệp đã tạo.

Tam tế và Lục thô gom thành chín tướng của Bất giác, trong đó, lại là một phạm trù của A-lại-da thức. Trong *Luận Đại thừa khởi tín*, A-lại-da thức còn được gọi là Tâm, nơi mà Ý, tức Mạt-na (*Manas*) sinh khởi. Manas có năm tên gọi khác nhau:

1. Nghiệp thức: trong ý nghĩa thông qua tác dụng của vô minh mà tâm bất giác bắt đầu sinh khởi.
  2. Chuyển thức: với ý nghĩa khi tâm sinh khởi, là có sự
-

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

liên quan đến khía cạnh chủ thể nhận thức (kiến phần).

3. Hiện thức: trong ý nghĩa biểu tượng cho thế giới khách quan như là tấm gương trong phản chiếu lại toàn bộ hình ảnh pháp giới.

4. Ý thức: phân biệt giữa nhiễm ô cũng như thanh tịnh.

Tương tục thức: với ý nghĩa tâm thức bị ràng buộc trong ký ức và tương tục không gián đoạn.

5. Tên gọi thứ năm của Mạt-na còn được gọi theo lý thuyết là Ý thức (*Manovijñāna*), như đã được định nghĩa trong *Luận Đại thừa khởi tín*:

‘Lại nữa, gọi Ý thức (*Manovijñāna*) tức là Tương tục thức, vì tính chấp trước thâm sâu, hàng phàm phu xem chúng là Ngã và Ngã sở (là thực), tất cả vọng chấp ấy đều theo cảnh giới mà phan duyên. [Thức này] phân biệt lục thô nên gọi là Ý thức, cũng gọi là Phân ly thức, còn có tên là Phân biệt sự thức. Thức này do nương vào kiến ái phiền não mà tăng trưởng nên có danh nghĩa như vậy.<sup>30</sup>

Cơ cấu Tâm (*citta*)—Ý (*manas*)—Ý thức (*manovijñāna*) trong *Luận Đại thừa khởi tín* có thể phân nào đồng nhất với giáo lý Duy thức về tám thức. Tâm, như được gọi là A-lại-da thức, thì tương đương với A-lại-da thức. Khác nhau là ở điểm, Tâm (*citta*) có cả hai phương diện thanh tịnh và nhiễm ô, còn A-lại-da thức chỉ có một phương diện là nhiễm ô. Cả hai đều chấp vào Ngã và Ngã sở (là thực). Ý thức (*manovijñāna*) rất giống với thức thứ bảy, còn được gọi là Ý (*manas*). Năm nghĩa của *manas* tương đương với Ý thức

---

<sup>30</sup> Xem T1666-57b.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

(*manovijñāna*) tức thức thứ 6, nhưng manas chắc chắn là rắc rối hơn.

Sự phân tích trên cho chúng ta thấy cặp phạm trù nhận thức—đối tượng nhận thức (*noesis-noema*) của các nhà Hiện tượng luận (*Husserlian*).<sup>31</sup> Nhưng chúng ta lưu ý rằng cấu trúc về tâm này không được xem như là Nhận thức luận trong *Luận Đại thừa khởi tín*, mà đúng hơn nó là một phần của sắp xếp có hệ thống của thuyết nguồn gốc vũ trụ giải thích cách hình thành pháp giới hư vọng. Đối với mục đích mang tính siêu hình học, hệ thống này được đảo ngược tiến trình từ thô đến tế. Phạm phu bị dính mắc vào Chấp thủ tướng, Kế danh tự tướng, Khởi nghiệp tướng và Nghiệp hệ khổ tướng. Hàng Bồ-tát đều đang ở trong Trí tướng, Cảnh giới tướng, và Tương tục tướng. Còn chư Phật thì ở trong nghiệp tướng.<sup>32</sup> Vì ở quả vị Phật, nghiệp tướng không chỉ có ý nghĩa nhận thức luận, mà còn mang ý nghĩa tác dụng giải thoát như là một ý niệm cốt lõi trong hệ thống giáo lý của *Luận Đại thừa khởi tín*. Trong phần tiếp theo, chúng ta sẽ thấy các ý niệm ấy phát triển phức tạp vô cùng.

---

<sup>31</sup> Edmund Husserl (1859-1938): triết gia người Đức, trong nhóm chủ trương Hiện tượng luận. Ông sinh trưởng trong một gia đình Do thái giáo ở tỉnh Prossnitz thuộc Moravia, nhưng cha ông, vốn là thương gia buôn vải, đã có ý muốn gởi con mình đến Vienna vào lúc 10 tuổi để bắt đầu theo học với nền giáo dục cổ điển Đức. Sau khi thành đạt, Ông giảng dạy triết học tại Göttingen từ năm 1901 đến 1916, và dạy tại Freiburg im Breisgau từ 1916 đến 1928.

<sup>32</sup> Xem T1666:177c.

### III. NGHIỆP TƯỚNG (*KARMALAKṢAṆA*) và TỰ CHỨNG (*SVASAMVITTI*)

Do bộ luận *Đại thừa khởi tín* ra đời vào khoảng giữa năm 513 và 592 nên đã thu hút nhiều người chú giải bộ luận này. Có hơn 100 luận giải đã được biên soạn và 61 tác phẩm trong số đó còn lưu giữ đến ngày nay. Các bộ luận giải đều thuộc truyền thống cự dịch, ngoại trừ bản của ngài Trí Húc (智旭 *Zhixu*; 1599-1655) là căn cứ vào tân dịch của ngài Thật-xoa-nan-đa (*Śikṣānanda*). Bản dịch thứ hai được đánh dấu qua sự tham dự của ngài Pháp Tạng thuộc Hoa Nghiêm tông. Tuy nhiên, bản tiếng Sanskrit mà các ngài sử dụng có lẽ là bản dịch lại từ tiếng Hán của ngài Huyền Trang.<sup>33</sup> *Luận Đại thừa khởi tín* được chứng minh là một tác phẩm mang chất Trung Hoa hơn là Ấn Độ vì thực tế là các bộ chú giải về luận này đều do các học giả Trung Hoa, Triều Tiên, Nhật Bản biên soạn. Nhưng dường như cũng có ngoại lệ, vì một luận giải nhan đề Thích ma-ha-diễn luận,<sup>34</sup> lại được gán cho ngài Long Thụ, và sự quy kết này trở nên vô lý khi khảo sát sâu vào nội dung. Thực sự phải nghĩ rằng nó được soạn bởi một học giả ẩn danh Trung Hoa hoặc Triều Tiên nào đó vào khoảng giữa năm 712-774.<sup>35</sup>

Mặc dù là một bộ luận không phải do chính ngài Long

<sup>33</sup> Xem T2035:295a.

<sup>34</sup> 釋摩訶衍論; e: *Explanation of the Treatise on Mahāyāna*. Ngài Long Thụ tạo, Phiệt-đề-ma-đa 筏提摩多 dịch vào đời Diêu Tần. Đại Chính tân tu Đại tạng kinh T.32. Là tác phẩm chú giải *Đại thừa Khởi tín luận*. Gọi tắt là *Thích luận*. Gồm 10 quyển.

<sup>35</sup> Xem Sâm điền long thiên 森田龍 *Thích ma-ha-diễn luận*, trang 748.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Thụ soạn, nhưng *Thích ma-ha-diễn luận* đã cho chúng ta có tầm nhìn quan trọng để hiểu được khái niệm nghiệp tướng. Trước hết, luận này nói: “Nghiệp tướng không phân biệt giữa chủ thể (năng kiến) và khách thể (sở kiến), là tâm vương, nên các niệm khởi của nó không thể phân tích được. Chỉ do vì nó sinh khởi và lưu chuyển rất vi tế, nên được gọi là nghiệp.”<sup>36</sup> Mặc dù nghiệp được xem là không thể phân tích, nhưng trong giai đoạn ban sơ tạo nên cảnh giới hư vọng, thì nghiệp được phân tích thành ba yếu tố: tùy nghiệp tướng, biệt tướng và cộng tướng. Ba yếu tố này được mô tả là sự vận động vi tế của nghiệp tướng. Ấn dụ thông dụng có khắp nơi trong Kinh *Lăng-già* và trong *Luận Đại thừa khởi tín* về sóng có thể dùng để minh họa cho vận động này. Tùy nghiệp tướng là gió, biệt tướng, hợp cùng nhau để tạo thành sóng, đó chính là cộng tướng.

Trong những luận giải khác về *Luận Đại thừa khởi tín*, ba yếu tố của nghiệp tướng trên không được phát triển. Thay vào đó, nhiều luận sư lại chú tâm vào cấu trúc bộ ba Tụ chứng phân-Kiến phân-Tướng phân (*Svasamvitti-darśana-nimitta*) trong giáo lý Du-già hành tông. Ngài Pháp Tạng, Tổ thứ ba của Hoa Nghiêm tông, là luận sư đầu tiên chỉ ra điểm này, và như thế, ngài đã đồng nhất nghiệp tướng với tụ chứng. Tư tưởng của ngài Pháp Tạng là một mở rộng lớn lao tính không vay mượn vào cơ cấu học thuyết từ *Luận Đại thừa khởi tín* trong hệ thống của ngài về giáo lý Hoa Nghiêm. Trong lúc ấy, vì ngài Pháp Tạng đã tham dự vào đạo tràng phiên dịch của ngài Huyền Trang trong giai đoạn trước, dù về sau ngài tách hẳn đạo

---

<sup>36</sup> T1668:625c.



#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

tràng phiên dịch này, nhưng ngài đã quen với giáo lý tân Duy thức.<sup>37</sup> Vốn đã quen thuộc với cả hai khuynh hướng, ngài dễ giải quyết mối liên quan giữa nghiệp tướng với tự chứng.

Để giải thích nghiệp tướng, ngài Pháp Tạng phân biệt hai nghĩa của nghiệp. Thứ nhất, nó có nghĩa hành động trong ý nghĩa biểu tượng cho sự sinh khởi của tâm. Thứ hai, nó đề cập đến nguyên nhân vì sự sinh khởi của tâm là nhân của khổ. Ngài nói:

‘Dù sự động niệm (từ nghiệp tướng) là cực kỳ vi tế, do nhân duyên không phân biệt được năng và sở. Nó tương đương với tự chứng phần của A-lại-da thức. Như trong *Vô tướng luận*<sup>38</sup> có đoạn:

**Hỏi:** Cái gì là tướng và là cảnh giới của thức này?

**Đáp:** Tướng và cảnh giới không thể phân biệt được. Là một thể, không khác. Chúng ta nên biết rằng đây là nói về nghiệp tướng của A-lại-da thức. Hai tướng sau, (trí tướng và cảnh giới tướng) là tương đương với kiến phần và tướng phần của căn bản thức.<sup>39</sup>

Ở đây ngài Pháp Tạng dùng Tự chứng phần để chỉ cho Tự chứng. Tự chứng phần, nói chung có nghĩa là tự thể phần, là tên khác của Tự chứng vì nó được xem như là một tự thể, như được nói trong *Thành Duy thức luận*: “Cái mà tướng phần và kiến phần nương vào như là tự thể chính là Tự chứng phần.”<sup>40</sup> Tử Tuyên, một Đại sư

---

<sup>37</sup> Xem Thượng Sơn Đại Tuấn 上山大峻 *Đôn Hoàng Phật giáo đích nghiên cứu* 敦煌佛教的研究; (Kyoto, 1990), pp. 38, 70.

<sup>38</sup> 無相論 c: Wuxiang lun

<sup>39</sup> T1846:262c.

<sup>40</sup> T1585:10b

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

thuộc Hoa Nghiêm tông vào đời Tống, xác quyết quan điểm này trong chú giải về luận giải của ngài Pháp Tạng. Sư nói: “Theo giáo lý Duy thức tông, khi tự thể của hữu lậu thức sinh khởi, thì nó chuyển thành hai phần. Sở duyên tướng gọi là Tướng phần, năng duyên tướng gọi là Kiến phần. Tuy tên gọi khác nhưng nghĩa lại giống nhau. Nay trong chú giải của tôi ghi là Tự thể, tức đồng với Tự chứng phần.”<sup>41</sup>

Trong luận giải của mình, ngài Pháp Tạng đã hiểu nghiệp tướng như là nguyên nhân của cảnh giới hư vọng và khô. Điều này khác với giáo lý Duy thức khi xem Tự chứng là quả của nhận thức. Như được ghi trong tác phẩm *Tập lượng luận* (s: *pramāṇasamuccaya*) nổi tiếng của ngài Trần-na (陳那 *Dignāga*):

‘Bất luận tướng trạng nào mà trong đó có sự nhận thức, thì tướng ấy là cảnh của thức suy lượng. Nhận thức và kết quả chính là tướng của năng thủ và tự chứng. Cả ba thể này không khác biệt nhau.’<sup>42</sup>

Một cách để hiểu trước là cùng một thể với quả và đồng thời là suy nghĩ về nó theo lối mục đích luận (*teleological*).<sup>43</sup> Tự chứng là kết quả cuối cùng nhận thức, đại biểu cho sự chấm dứt tiến trình và hoạt dụng

---

<sup>41</sup> T1848:309b.

<sup>42</sup> *Yad-ābhāsaṃ prameyaṃ tat pramāṇa phalate punaḥ// grāhakākāra-saṃvittī trayam nātaḥ pṛthak kṛtam//* . *Dignāga On Perception* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), của Masaaki Hattori, appendix. p. 29

<sup>43</sup> Xem Iso Kern, "The Structure of Consciousness According to Xuanzang," trong *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 19, No. 3 (1988), pp.282-295

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

như là một tự thể của nhận thức này. Trong ý nghĩa này, nó không đại biểu cho khởi điểm của nhận thức như là nguyên nhân. Hai lối suy nghĩ này, xem Tự chứng như là nguyên nhân hay quả, đều là khác biệt nếu liên hệ chúng với sự tiếp cận của những người theo trường phái Kant và Hegel khi họ nghiên cứu về Tự chứng.

Pháp Tạng và những môn đệ Hoa Nghiêm tông của ngài dường như không thấy được sự khác biệt này vì họ ưa thích lối suy nghĩ có căn nguyên và đơn giản lơ đi thực tế rằng Tự chứng là kết quả của nhận thức. Trong số những nhà chú giải *Luận Đại thừa khởi tín*, có ngài Trí Húc đời nhà Minh, một Đại sư thuộc Tông Thiên Thai, dường như là người duy nhất đã lưu ý đến điểm này và nỗ lực hóa giải cả hai khuynh hướng. Theo quan điểm của ngài, sự sinh khởi của nghiệp tướng là ở trong nền tảng của tâm, là bản thể của cả tám thức. Sự tiếp tục trình bày:

‘Tâm tức là chứng tự chứng phần (*Svasamvittisamvitti*), nghiệp (*karma*) tức là tự chứng phần. Giác ngộ thời lãnh hội được Chân như, nên (tâm) bất động. Bất giác thì (tâm) động, nên tự (trong tâm) có khổ. Quả khổ trong tâm nhận sự động niệm làm nhân, thế nên trong *Thành Duy thức luận* xem phần thứ ba là Tự chứng phần như là chủ thể tư duy phân biệt (năng xem phần thứ tư là chứng tự chứng phần (*Svasamvittisamvitti*) như là kết quả của quá trình tư duy phân biệt kia (lợng quả). Giống như mặt trước và mặt sau của tấm kính, chẳng thể nào tách rời nhau. Thế nên nói

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

rằng ‘quả chẳng lia nhân.’<sup>44</sup>

Để giải quyết song đề nhân-quả, ngài Trí Húc đã viện đến học thuyết Tứ phần của giáo lý Duy thức. Học thuyết này được quy cho học giả Du-già hành tông xuất sắc là ngài Hộ Pháp (*Dharmapāla*; 530-561). Vì các tác phẩm tiếng Sanskrit của ngài đã mất hẳn, không có bản nào được dịch sang tiếng Tây Tạng. Học thuyết này chỉ được ghi lại trong *Thành Duy thức luận* và trong *Phật địa kinh luận*, luận giải do ngài Bandhuprabha (*Vydyādhara*—Đại Học Giả), đệ tử của ngài Hộ Pháp soạn. Theo những nguồn gốc này, cơ bản có hai nguyên do về sự thành lập thêm một phần trong hệ thống của thức. Thứ nhất, nếu chứng tự chứng phần không có, thì tự chứng phần sẽ không có một phương tiện nào để nhận thức được. Vì tự chứng phần là một phần của thức, lẽ ra sẽ được nhận thức bởi chủ thể. Thứ hai, chủ thể đóng vai trò nhận thức, lẽ ra phải có một kết quả đó là chứng tự chứng phần. Chủ thể (năng kiến) không thể là quả của phần thứ ba (tự chứng phần) này, vì nó đôi khi được mô tả là “suy luận vô lý—*illogical inference*.”<sup>45</sup> Trong ý nghĩa này, tự chứng phần là quả của năng kiến, trong khi đó vừa là nhân của chứng tự chứng phần. Nhưng tự chứng phần vẫn không phải là nhân của kiến phần hay tướng phần. Sự khác nhau giữa cách suy luận nhân quả vẫn còn ở đó. Chúng ta nên đi xa hơn để hiểu được những gì các nhà Du-già hành tông phát biểu về vấn đề này.

Trong số những nhà chú giải *Luận Đại thừa khởi tín*, chỉ có duy nhất Tăng sĩ Triều Tiên tên Thái Hiền (太

---

<sup>44</sup> T1850:437c

<sup>45</sup> T1585:10b

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

賢 *Taixian*; khoảng năm 750) là một học giả thuộc Du-già hành tông. Trong tác phẩm *Đại thừa khởi tín luận nội nghĩa lược thám ký* 大乘起信論內義略探記 của ngài, khi nói đến năm dạng của Mạt-na, ngài Thái Hiền đã đề xuất rằng lẽ ra nên có thêm một tên của Mạt-na nữa, đó là *svajātilakṣaṇa* hay là chân thức. Chân thức này chính là nghĩa thứ nhất của Mạt-na. Nghĩa thứ nhất của Mạt-na được gọi là chân thức vì nó không tùy thuộc vào những thức khác. Trong khi đó, được gọi là trí tướng vì bản chất chiếu sáng của nó. Nghĩa thứ nhất của mạt-na là nền tảng của năm nghĩa kia. Nó không thay đổi trong khi những nghĩa khác đều tùy theo nhân duyên. Lại nữa, ngài nói: “Hai tướng đầu tiên, chân tướng và nghiệp tướng là tự chứng phần của A-lại-da thức, và hai thức kế theo, chuyển thức và hiện thức là kiến phần và tướng phần của A-lại-da thức.”<sup>46</sup>

Quan điểm của ngài Thái Hiền thống nhất ở chỗ là ngài đã lấy chân tướng trong Kinh *Lăng-già* và xem nó đồng nhất với năm nghĩa của Mạt-na trong *Luận Đại thừa khởi tín*. Điều này tương đương với những gì ngài Trí Húc xem tâm là ý niệm nền tảng. Nhưng không như ngài Trí Húc, ngài Thái Hiền đồng nhất cả hai chân tướng và nghiệp tướng với tự chứng phần của A-lại-da thức. Quan điểm của ngài Thái Hiền tương đương với học thuyết về bốn phần của thức như ngài đã thảo luận trong chú giải của ngài về *Luận Đại thừa khởi tín*. Sự thờ ơ với học thuyết này ở đây do thực tế là ngài không nhận ra một song đề nhân-quả như vậy.

Theo quan điểm của tôi (tác giả), song đề nhân-quả

---

<sup>46</sup> Hán: Hựu sơ nhị lê da tự chứng phần, thứ nhị lê da kiến tướng nhị phần—T1849:416b.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

phản ánh một sự khác biệt nền tảng giữa *Luận Đại thừa khởi tín* và *Thành Duy thức luận* trong cách nhìn nhận vấn đề chẳng hạn như tự chứng phần. Điều này, một lần nữa, phản ánh sự khác nhau giữa giáo lý Du-già hành tông cũ và mới ở Trung Hoa. Phái cũ là khuynh hướng nguồn gốc vũ trụ và tính giáo điều. Phái mới là khuynh hướng nhận thức luận và tính phân tích. Dù nghiệp tướng có thể được đồng nhất với tự chứng phần, nhưng tác dụng của nó trong hệ thống học thuyết riêng thì không hoàn toàn đồng nhất được.

### IV. NGHIỆP TƯỚNG (*KARMALAKṢAṆA*) và VŨ TRỤ LUẬN TRONG KINH HOA NGHIÊM

Từ nội dung thảo luận ở trên, chúng ta hiểu rằng nghiệp tướng trong *Luận Đại thừa khởi tín* có khuynh hướng vũ trụ luận hơn là tầm quan trọng về nhận thức luận. Thực tế nguyên do mà *Luận Đại thừa khởi tín* được người Trung Hoa ưa thích vì trường phái này cung cấp cho họ một cơ cấu để dựng nên vũ trụ luận, trong một trật tự đảo ngược, được xem là mục tiêu siêu hình của sự chứng ngộ. Ngài Tông Mật (*Zongmi*; 780-841), tổ thứ V của Hoa Nghiêm tông và thuộc dòng Thiên đôn ngộ của ngài Hà Trạch Thần Hội<sup>47</sup> đã cho

---

<sup>47</sup> Hà Trạch Thần Hội 荷澤神會; C: hézé shénhui; J: kataku jin'e; 686-760 hoặc 670-762; Thiên sư Trung Quốc, Sư họ Cao, quê ở Tương Dương. Lúc nhỏ Sư theo thầy học Nho, hiệu rành Lão Trang. Sau Sư đến chùa Bảo Lâm ở Tào Khê tham học với Lục tổ.

Sư có công lớn trong việc thuyết phục triều đình nhà Đường công nhận dòng thiên của Lục tổ là chính tông và Tổ là người thừa kế chính của Ngũ tổ Hoằng Nhẫn. Kế thừa phái này chỉ có một vị còn được nhắc nhở đến, đó là Thiên sư Khuê Phong Tông Mật, Tổ thứ năm của Hoa nghiêm tông.

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

chúng ta một thí dụ rất hay trong tác phẩm nổi tiếng của ngài là *Nguyên nhân luận*<sup>48</sup> (*Treatise on the Origin of Human Beings*). Chuyên luận này, theo như nhan đề, là vấn đề nguồn gốc của con người. Như được mở đầu trong phần tựa, đây là một cố gắng đầy năng lực sáng tạo bằng cách trình bày vũ trụ luận theo Khổng giáo và Đạo giáo. Đưa ra một thực tế là Phật giáo nói chung không quan tâm đến học thuyết như thế, vậy nên đã bị các tôn giáo khác thách thức về đề tài như nguồn gốc của con người. Ngài Tông Mật cố gắng đáp ứng bằng phần riêng của mình. Để được như vậy, đầu tiên ngài phân giáo lý Phật giáo thành năm bậc. Thấp nhất là giáo lý dành cho loài trời và người, phác họa sự vận hành của nghiệp báo, là giáo lý dành cho hàng cư sĩ. Thứ hai là giáo lý cho hàng Tiểu thừa. Thứ ba là giáo lý Đại thừa, phân tích về hiện tượng, có nghĩa là Du-già hành tông. Bậc giáo lý thứ tư là phủ nhận hiện tượng giới, có nghĩa là Trung quán tông, và thứ năm là giáo lý cao nhất, giáo lý Nhất thừa hiển lộ Phật tánh, chính là tư tưởng Như Lai tạng. Những giáo lý khác nhau theo từng tầng bậc sẽ đưa ra những hình ảnh khác nhau về vũ trụ luận. Sau khi trình bày mỗi một hệ thống vũ trụ luận, ngài Tông Mật đề ra một chuẩn mực và gợi ý tiến dần lên trong bước kế tiếp. Cuối cùng ngài dẫn đến giáo lý cao nhất để làm hiển bày Phật tánh.

Trong phần cuối cùng của chuyên luận này, ngài trình

---

<sup>48</sup> 原人論, 1 quyển. Số hiệu Đct: 1886 45 P0707. Gọi đầy đủ là *Hoa Nghiêm nguyên nhân luận*. Ngài Khuê Phong Tông Mật soạn vào đời Đường, dùng ý chỉ của Kinh Hoa Nghiêm để khảo sát tường tận nguyên nhân sinh khởi của con người.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

bày một hệ thống vũ trụ luận thống nhất trong đó gồm cả 5 bậc giáo lý Phật giáo cũng như giáo lý của Khổng giáo và Đạo giáo. Vũ trụ luận này bắt đầu bằng “nhất chân trí tánh”<sup>49</sup> vốn không sinh không diệt, không tăng không giảm, không thường không đoạn. Chúng sinh không nhận biết được tánh này vì vô minh từ vô thủy. Tánh này được gọi là Như Lai tạng do tính ẩn mật của nó. Trên cơ sở Như Lai tạng, mới có sự lưu xuất của tâm sinh diệt. Chân tâm vốn không sinh diệt cùng với tâm vọng tưởng sinh diệt. Nó cấu thành A-lại-da thức, thức này có hai phương diện, giác và bất giác. Rồi đến giai đoạn nghiệp tướng đóng vai trò:

‘Do nơi bất giác mà có khởi niệm ban đầu, gọi là nghiệp tướng. Lại do không biết được niệm khởi ban đầu này vốn là không, nên chuyển thành thức năng kiến cùng với tướng cảnh giới của sở kiến. Lại không biết cảnh giới này do từ tự tâm hư vọng hiện ra, nên chấp cho rằng chúng nhất định có thật, gọi là pháp chấp.’<sup>50</sup>

Đoạn văn này nghe như tóm tắt những gì đã nói trong *Luận Đại thừa khởi tín*. Theo ngài Tông Mật, đây là giáo lý Du-già hành tông. Tuy nhiên, cấu trúc bộ ba nghiệp tướng-trí tướng-cảnh giới tướng ở đây là một phần của mức độ vũ trụ luận rộng lớn thay vì là cấu trúc của tâm, như một nhà Du-già hành tông chính thống đã nghĩ.

Hệ thống trên được trình bày theo dạng 10 bậc trong tác phẩm *Thiền nguyên chú thuyên tập đồ tự*<sup>51</sup> của ngài.

---

<sup>49</sup> E: one true intellectual nature.

<sup>50</sup> T1886:710b

<sup>51</sup> e: *Preface to the Collected Writings on the Source of Chan*; 禪



#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

Dạng này có hai phương diện, có nghĩa là 10 lớp vô minh và 10 lớp giác ngộ. Mười lớp vô minh gồm Bản giác, Bất giác, động niệm, niệm khởi, hiện cảnh giới, chấp pháp, chấp ngã, nhiễm ô, tạo nghiệp, thọ quả báo. Trong đó, lớp thứ ba, niệm khởi là tương đương với nghiệp tướng. Cùng với hai lớp tiếp theo, có nghĩa là niệm khởi và hiện cảnh giới, nó ăn khớp với vũ trụ luận. Mười lớp giác ngộ gồm đốn ngộ, phát bồ-đề tâm, tu tập năm hạnh, tập định, ngã không, pháp không, pháp tự tại, tâm tự tại, vô niệm, thành Phật.<sup>52</sup> Mười giai đoạn này ngược với mười tiến trình tương đương với hệ thống vũ trụ luận ở trên. Nó cung cấp một hệ thống tu tập đến giác ngộ, trong đó, lại là một hệ thống siêu hình học hơn là một cơ cấu nhận thức luận. Trong số đó pháp tự tại, tâm tự tại, vô niệm là ngược với cấu trúc bộ ba nghiệp tướng-trí tướng-cảnh giới tướng.

Do ngài Tông Mật là một Tổ sư thiên, sau cùng tôi xin dẫn một bài thơ thiên mà tôi thích nhất của ngài Ba Tiêu (*Bashō* 1644-1694):

*Hồ nước xưa*  
*Con ếch nhảy vào*  
*Tiếng nước reo.*<sup>53</sup>

Theo sự phân tích của tôi, *hồ nước xưa* biểu tượng cho bản tâm tịch tĩnh, con ếch nhảy vào biểu tượng cho sự

---

源諸詮集都序 (4 quyển) T2015 48 P0397e: Ngài Khuê Phong Tông Mật soạn vào đời Đường.

<sup>52</sup> Xem trong T2015:409-413 và tác phẩm *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism* (New Jersey: Princeton University Press, 1991), trang 196-205 của Peter Gregory.

<sup>53</sup> 芭蕉俳句集 (Tokyo, 1957, no 125, p.89).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

động niệm, nghiệp tướng hay niệm ban sơ của Tự chứng phần, *tiếng nước reo* biểu tượng cho đối tượng của nhận thức. Bây giờ hãy tự chiêm nghiệm bài thơ này như là một công án: Đâu là sự nhận thức? Ai đang nhận thức? Con ếch, hay là chúng ta?... Im lặng...

### V. KẾT LUẬN

Qua nỗ lực trên, tôi muốn trình bày nghiệp tướng (*karmalakṣaṇa*) là một khái niệm quan trọng trong Kinh *Lăng-già* và *Luận Đại thừa khởi tín*. Trong số các Đại sư học giả của Hoa Nghiêm tông, ngài Trí Nghiễm đã dùng khái niệm này khi khảo sát giáo lý về tâm; ngài Pháp Tạng và Từ Tuyên đã đồng nhất khái niệm trên với *svasaṃvitti* (tự chứng) của Du-già hành tông; ngài Tông Mật, mặt khác, lại xem khái niệm này rất then chốt trong hệ thống vũ trụ luận. Sự khác nhau giữa ý nghĩa nghiệp tướng (*karmalakṣaṇa*) của Hoa Nghiêm và tự chứng (*svasaṃvitti*) của Du-già hành tông chủ yếu là do cách vận dụng khác nhau trong hệ thống học thuyết của mỗi tông. Hoa Nghiêm tông là một hệ thống vũ trụ luận, Du-già hành tông là một cấu trúc nhận thức luận.

Sự khác nhau này, theo ý kiến của tôi, mệnh danh là vũ trụ luận đối nghịch với nhận thức luận, thực tế phản ánh tính đa dạng trong số các học giả Du-già hành tông Ấn Độ. Như đã được biết ngài Trần-na đã đánh dấu một chuyển hướng về Nhận thức luận trong triết học Ấn Độ, từ đó đã hình thành nên một tông phái mới ngay trong cựu Du-già hành tông và xiển dương giáo lý của Bồ-tát Di-lặc, Vô Trước và Thế Thân, là giáo lý vốn có khuynh hướng vũ trụ luận. Trong những đề tài như tự chứng, không những chúng ta nên theo giáo lý

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

của ngài Trần-na, mà còn phải truy tìm lại giáo lý ‘truyền thống’ xưa cũ của cả Trung Hoa và Ấn Độ. Nghiệp tướng (*karmalakṣaṇa*) đã được đồng nhất với tự chứng (*svasamvitti*) là kết quả của sự suy cứu này.

Bài 2. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ  
TRUNG QUÁN LUẬN

*Dan Lusthaus*

I. TỔNG QUAN VỀ PHƯƠNG PHÁP CỦA  
LONG THỤ

Trong các tác phẩm then chốt của Long Thụ (s: *Nāgārjuna*), *Căn bản Trung quán luận tụng* (s: *Mūla-madhyamaka-kārikā*), và *Hội tránh luận* (s: *Vigraha-vyavartanī*) đã đưa ra một phương pháp luận phá hủy, tấn công vào cơ cấu tín ngưỡng, quan điểm, giả định, và học thuyết đã được người Ấn Độ yêu thích và bám sâu vào tư tưởng của họ. Các bài công kích của Long Thụ thách thức cả người Phật tử cũng như ngoại đạo. Trong khi ngài ca tụng Đức Phật và giáo lý Duyên khởi (s: *pratītya-samutpāda*; e: *conditioned co-arising*), ngài tấn công vào mạch ngầm mệnh danh kế thừa ý niệm về bản ngã và cân nhắc thận trọng mối quan hệ nhân quả xói mòn tính quy ước cũng như những ý tưởng phức tạp mà người Phật tử cứ đinh ninh liên quan đến Đức Phật và giáo lý Duyên khởi.

Ngài triển khai mệnh đề tứ cú<sup>54</sup> vốn đã được Đức Phật thừa nhận trong tạng kinh Pāli nguyên thủy [như trong *Kinh Phạm động*, *Trường bộ kinh I (Brahmajāla-sutta, Dīgha-Nikāya I)*]. Trong tạng Pāli, việc sử dụng mệnh

---

<sup>54</sup> s: *catuṣkoṭi*; Hán dịch là Tứ cú; có thể dịch là Lý thuyết 4 phạm trù.

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

đề tứ cú đầu tiên được quy cho Sañjaya<sup>55</sup>, một ngoại đạo chủ trương thuyết hoài nghi mà các đệ tử của ông đã thách thức với Đức Phật trong thời Ngài đang giáo hóa. Hai đệ tử của Sañjaya là Upatissa và Kolita, bị Đức Phật khuất phục, trở thành 2 đệ tử quan trọng nhất của Đức Phật, được hàng Phật tử biết đến nhiều hơn với tên Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên. Điều đó là hợp lý vì chính họ là người giới thiệu phương pháp tứ cú với Đức Phật. Đúng như Đức Phật đã mô tả Trung đạo như là chỗ quy hướng của các cực đoan, như thường kiến (e: *eternalism*) và đoạn kiến (e: *annihilationalism*); khổ và vui, v.v... (xem phần dưới), Ngài đã dùng mệnh đề tứ cú để phơi bày tính chất ảo tưởng trong các cực đoan ấy, Long Thụ (s: *Nāgārjuna*) cũng triển khai tứ cú cùng với chiến lược kết hợp luận lý học và thuật hùng biện để vạch trần và phủ nhận mọi triết thuyết của các ngoại đạo, cho đến những tầm mức có tính giả định nhất. Phê phán của Long Thụ quá mang đậm tính phá hủy đến nỗi rất ít kẻ trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ đương đầu nổi với ngài. Những ngoại đạo như Nyāya<sup>56</sup> (trường phái Luận lý học Ấn Độ) đã lần tránh sự công kích trong cuộc tranh luận bằng cách tự nhận mình là người theo chủ thuyết hư vô (*nāstika*), thế nên tự bác bỏ mình; bằng cách ấy thừa nhận sự bác bỏ chính họ một cách tự nhiên. Chủ thuyết hư vô (*nāstika*) mặc dù gồm cả sự thiếu tính chất biểu thị đặc điểm lẫn không hiểu rõ về tư tưởng triết học Long Thụ, cũng vẫn bền bỉ và ngay cả sẽ tái hiện từ thời này đến thời khác trong tâm những học giả cận đại của Trung quán tông.

---

<sup>55</sup> San-xà-dạ Tỳ-la-chi: một trong 4 luận sư ngoại đạo Ấn Độ cổ đại, chủ trương bất khả tri, tiêu cực hoài nghi luận.

<sup>56</sup> Nyāya : Ni-dạ-da 尼夜耶

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Long Thụ, một triết gia Ấn Độ vĩ đại nhất, sống vào giữa thế kỷ 1-2 sau công nguyên, trong thời gian Phật giáo Ấn Độ có nhiều chuyển biến đa dạng nhất. Khoảng năm trăm năm sau Đức Phật nhập diệt, các trường phái Phật giáo sinh sôi nảy nở rất nhiều, tranh luận với nhau về toàn bộ giáo pháp và sự tu tập của Phật giáo. Các bộ phái ấy còn dự vào các cuộc tranh luận quan trọng với các trường phái ngoại đạo. Tính chất mới mẻ nhất của những trường phái này, một dạng phôi thai của Đại thừa, đưa ra một nền văn học mới mà họ tuyên bố là trở lại với tinh thần truyền thống của chính Đức Phật: văn học mới này được gọi là Bát-nhã Ba-la-mật-đa (*Prajñā-Pāramitā*). Đặc điểm nổi bật nhất của giáo lý này là phân tích kỹ lưỡng về tất cả những mô thức, đề cương giáo lý nguyên thủy, để chỉ ra rằng đề cương giáo lý nguyên thủy ấy hoàn toàn nằm trong ý niệm về Tính không (s: *sūnyatā*; e: *emptiness*). Trong Phật pháp, cả hai lĩnh vực văn học Bát-nhã ba-la-mật cũng như ý niệm về Tính không đều trở nên có quan hệ mật thiết với Long Thụ. Thực vậy, hai lĩnh vực đó đã trở nên đồng nghĩa với giáo lý của ngài. Long Thụ là nhân vật tiên phong kết hợp Phật giáo truyền thống với Đại thừa, tinh thần Phật giáo phát triển từ văn học Bát-nhã Ba-la-mật-đa, ngày nay đã ảnh hưởng khắp các nước Tây Tạng, vùng Trung Á Đông, và Việt Nam. Đối với các Phật tử thuộc truyền thống Đại thừa, Long Thụ được xem là người có năng lực giác ngộ sâu thẳm chỉ sau Đức Phật

Đối với Phật tử, nền tảng nhận thức của họ cũng là mục tiêu chiến lược của Long Thụ, họ cho rằng mục tiêu tấn công của Long Thụ là cái nhìn về các trường phái Phật giáo khác. Do vậy, chẳng hạn, đối với tín đồ

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

Phật giáo Tịnh độ tông, Long Thụ là sơ tổ của Tịnh độ tông; đối với những Phật tử Đại thừa, ngài là con người Đại thừa tột đỉnh nhất mà mục tiêu công kích của ngài là Phật giáo Tiểu thừa; đối với Phật tử Tây Tạng, mục tiêu tấn công chính của ngài là Phật giáo A-tỳ-đạt-ma,<sup>57</sup> đặc biệt là học thuyết của Nhất thiết hữu bộ (s: *Sarvāstivāda*), vì Nhất thiết hữu bộ là nền tảng vững chắc của hình thái Phật giáo ở Tây Tạng kế thừa giáo lý Phật pháp; và như thế. Phật giáo Tan-tra thừa<sup>58</sup> cũng phát triển những truyện ký với công phu tỉ mỉ miêu tả Long Thụ như là một đại sư lão luyện của Tan-tra thừa, có nhiều pháp thuật rùng rợn. Một chiến lược xa hơn của các Phật tử là quy các tác phẩm cho ngài, xuất phát từ những điểm vốn thường gây xung đột với khuynh hướng triết học khác chứa trong những tác phẩm then chốt của ngài; bằng cách ấy, gán những ý tưởng trong những tác phẩm kia với tên của ngài.

---

<sup>57</sup> 阿毗達磨; S: *abhidharma*; P: *abhidhamma*; T: chos mngon pa; cũng được gọi là A-ti-đàm (阿毗曇). Dịch nghĩa là Luận tạng, Thắng pháp tập yếu luận, có nghĩa là Thắng pháp (勝法) hoặc là Vô tỉ pháp (無比法), vì nó vượt (*abhi*) trên các Pháp (*dharma*). Tên của tạng thứ ba trong Tam tạng. Tạng này chứa đựng các bài giảng của đức Phật và các đệ tử với các bài phân tích về Tâm và hiện tượng của tâm. A-ti-đạt-ma là gốc của Tiểu thừa lẫn Đại thừa, xem như được thành hình giữa thế kỉ thứ 3 trước và thế kỉ thứ 3 sau Công nguyên. Lần kết tập cuối cùng của A-ti-đạt-ma là khoảng giữa năm 400 và 450 sau Công nguyên. Có nhiều dạng A-ti-đạt-ma như dạng của Thượng tọa bộ (p: *theravāda*), của Nhất thiết hữu bộ (s: *sarvāstivāda*)... A-ti-đạt-ma là gốc của mọi trường phái và người ta dùng nó để luận giảng Kinh (s: *sūtra*; p: *sutta*).

<sup>58</sup> Tan-tra thừa, một tên gọi khác của Kim cương thừa (s: *vajrayāna*); Mật tông 密宗;

## II. PHÊ PHÁN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG<sup>59</sup>

Chỉ có những nhà Du-già hành tông, một trường phái Đại thừa Ấn Độ khác, mới đương đầu trực tiếp với giáo lý Trung quán. Khai thác sự mâu thuẫn trong thuật hùng biện của các nhà Trung quán, khi phạm trù thứ tư của mệnh đề tứ cú “chẳng phải x chẳng phải không x” được xem là vô hiệu hóa một luận điểm như bất kỳ 3 phạm trù kia. Tuy nhiên, Long Thụ và các môn đệ của ngài vẫn thường xuyên, và ngay trong các luận điểm phê phán, vẫn sử dụng phạm trù này một cách đồng tình. Các nhà Du-già hành tông đáp lại rằng khi những ý niệm sai lầm về tự tính và ngã (*svabhāva*) mà các nhà Trung quán tấn công quả thực là không thực và không hiện hữu (xem ở dưới), thì Tính không tự nó chẳng phải thế. Hơn nữa, các thức là không thực – không phải như là một thực thể, một tự thể hay một nền tảng, mà như là khả tính của nhận thức trong phạm vi mọi kinh nghiệm, bao gồm xác định lẫn phủ định. Nói cách khác, trong khi thực thể có tự tính cấu thành lý thuyết được gán cho hoặc là sự hiển lộ và cấu thành của thức quả là không thực và không hiện hữu, nhưng trong thực tế, người ta biết là không phải vậy. Thế thì, đối với các nhà Du-già hành tông, Trung quán luận là một phương thuốc quan trọng chữa cho căn bệnh ngã kiến (s: *ātma-dṛṣṭi*; e: *self-view*) thâm căn cố đế, nhưng

---

<sup>59</sup> Yogacara: 瑜伽行宗; S: *yogācāra*;

Một tên khác của Duy thức tông. Danh từ này được Vô Trước (s: *Asaṅga*) sử dụng trong các tác phẩm của mình vì có lẽ Sư đặc biệt chú trọng đến việc thực hành Du-già. Danh từ Duy thức (s: *vi-jñāptimātratā*) hoặc Thức học (s: *viññānavāda*) thường được Thế Thân (s: *Vasubandhu*) sử dụng.



## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

không còn sự thực nào khác có sức thuyết phục nếu nó khước từ thực tại của nhận thức. Nếu nó cứ bám vào mệnh đề thứ tư, thì Trung quán luận sẽ chỉ là một dạng khác của chủ nghĩa cực đoan, rất nguy hiểm khi bị người ta ghép vào thuyết đoạn diệt. Để quy hướng về 'Trung đạo' (có nghĩa là những gì Trung quán luận muốn nói) đòi hỏi phải có chính kiến, biết quán sát, và tư duy chân chính.

Phương pháp của các nhà Trung quán thực hiện điều ấy một cách gián tiếp, bằng cách trừ sạch kiến (見 ; s: *dr̥ṣṭis*), trong khi các nhà Du-già hành tông nắm lấy vấn đề một cách trực tiếp bằng cách chú ý đến mọi hình thái nhận thức, từ ý niệm cho đến sự đổi thay của từng cảm giác, chú ý đến tính sắc bén của triết học, đến trí huệ quán chiếu.

### III. TRUYỀN THUYẾT VỀ LONG THỤ

Mặc dù qua những tác phẩm ấy, ta có thể tự tin mà quy cho Long Thụ nhằm đề quăng diễn tâm chứng sâu sắc, phong thái điềm đạm và thanh thân của ngài. Danh tiếng của ngài trở nên quá vĩ đại đến nỗi nhiều truyền thuyết kỳ lạ đã được gán cho ngài.

Ngoài việc biết ngài xuất thân từ miền Nam Ấn Độ, rồi sang miền Bắc để đạt được vài bằng cấp xuất sắc tại Học viện Nālandā (trung tâm điểm nghiên cứu Phật học tồn tại đến thế kỷ thứ 13), mọi chi tiết về cuộc đời ngài đều có dấu ấn sâu sắc trong các truyền thuyết. Ngài nổi danh là một người giỏi pháp thuật và một kẻ ăn chơi, người mà sau những cuộc hành lạc với những vương phi trong hoàng cung, đã có tâm niệm hối hận sâu sắc, nên xuất gia tu đạo, sau đó ngài hiển mình vào

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

việc nghiên cứu Phật pháp. Phản hồi từ những mẫu chuyện ngắn này, có vài kinh văn thuộc Tan-tra thừa và sách huyền thuật, như Ratnamāla, đã được gán cho ngài.

Trong kinh Rg Veda <sup>60</sup> thuộc Ấn Độ giáo thời cổ đại, nhiều huyền thoại diễn tả Ròng Vṛtra, vào thuở ban sơ, nó sống dưới biển sâu, giam giữ vô số loài thủy tộc trong bụng của nó (vô; không; s: *asat*; e: *nonexistence*). Mọi loài bị mắc trong bẫy ‘không’ cho đến khi một vị anh hùng Indra trong tín ngưỡng Phệ-đà đến trừ diệt nó, mổ bụng nó và thả hết mọi loài chúng sinh và thủy tộc, làm cho sự sống trôi chảy (hữu 有 ; s: *sat*).

Phật giáo tái hiện câu chuyện mang tính vũ trụ quan tâm lý này thành hiện thực của sức mạnh tiềm năng bằng cách loại bỏ chi tiết bạo động và đưa Long Thụ vào vai anh hùng. Theo quan điểm Phật giáo, Long Thụ (s: *Nāgārjuna*) đã du hành xuống biển sâu, đến cung của Long vương. Nāgās là một chúng sinh giống như loài rồng, thường rất thù địch với loài người.

Long Thụ giảng Phật pháp cho vua rồng nghe, rồng rất vui mừng khi nghe Long Thụ giảng đến nỗi cho phép Long Thụ trở về và ban tặng cho ngài toàn bộ bản kinh văn Bát-nhã (s: *Prajñā-Pāramitā*) như món quà chia tay, vua rồng bảo với ngài rằng đây là những lời dạy chân thực của Đức Phật mà rồng đã cất giữ an toàn

---

<sup>60</sup> Lê-câu Phệ-đà. Thời thái cổ, người Aryan di cư đến vùng Ngũ Hà, Ấn Độ, sùng bái thần tự nhiên, góp nhặt những bài tán ca làm thành kinh này. Đây là kinh căn bản trong bộ kinh Phệ-đà, là thánh điển xưa nhất thế giới, ra đời vào khoảng vào năm 1400-1000 trước C.N.

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

trong hang dưới đáy biển sâu từ khi Đức Phật nhập Niết-bàn, đang mong đợi có bậc thánh trí đến nhận lấy để truyền bá cho chúng sinh. Như vậy Long Thụ được gọi một cách nôm na là người đã đưa kinh văn ‘án mật’ này ra ánh sáng. Theo Nguyệt Xứng (s: *Candrakīrti*; thế kỷ thứ 8), nhận định về điểm quan trọng nhất trong các tác phẩm của Long Thụ, những huyền thoại biểu thị cho Long Thụ tẩy rửa vô minh từ sâu thẳm của loài người để đưa trí huệ giải thoát giác ngộ của Đức Phật hiện hành lên bề mặt, từ hồ sâu tăm tối (*tamas*) đến nơi sáng suốt (*pradīpa*). Kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa tiếp tục được hoàn chỉnh nhiều thế kỷ sau Long Thụ, và nhiều tác phẩm giả tạo được gán cho ngài. Ở Trung Hoa, tác phẩm quan trọng nhất là *Đại trí độ luận* (*Da zhi du lun*; e: *Great Liberating Wisdom Treatise*),<sup>61</sup> tác phẩm này, mặc dù hiện đang có nhiều ý kiến là có sự thêm thắt vào chính văn của Long Thụ, nhưng tác phẩm ấy đã nhanh chóng trở thành nguồn gốc nền tảng tư tưởng Long Thụ ở Á Đông.

### IV. TÍNH KHÔNG

Điểm quan trọng nhất—và dễ gây hiểu lầm nhất—trong thuật ngữ Long Thụ thường sử dụng là Không (e: *emptiness*; s: *sūnyatā*). Nó không có nghĩa là một vũ trụ trống không, không hiện hữu, là nền tảng của hư vô, hay là sự phủ nhận thế giới thường nghiệm. Cũng

---

<sup>61</sup> Luận, 100 quyển. Long Thụ soạn; Cưu-ma-la-thập dịch vào đời Hậu Tần, ĐCT tập 25. Nội dung giải thích kinh Đại Phẩm Bát-nhã. Đây là bộ luận trọng yếu được các bộ phái dùng làm tài liệu dẫn chứng. Tông Thiên Thai tôn luận này là Đại thừa Thông thân luận. Bản dịch tiếng Việt: Hòa thượng Thích Thiện Siêu; 5 quyển.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

chẳng phải nó biểu thị cho sự phủ nhận siêu hình. Đúng hơn nó biểu thị cho sự vắng mặt của một điều rất chính xác: tự tính (s: *svabhāva*), hay ngã tính, ngã thể (*self-essence*). Ngã thể là một thuật ngữ chuyên môn thuộc triết học Ấn Độ, khước từ quan điểm mọi hiện hữu đều do mình tự tạo thành (hiện hữu theo lối riêng), là độc lập, bất biến, có tính chất không thay đổi, tự khẳng định, v.v...

Thông thường, người theo tín ngưỡng Ấn Độ giáo hình dung Tự thể là vĩnh cửu. Hai thực thể quan trọng nhất trong tư tưởng Ấn Độ giáo là Thượng đế và Ngã (hay linh hồn). Theo chuẩn mực giáo lý Phật pháp, quan niệm sai lầm vi tế, thâm căn và nguy hiểm nhất là tin có một bản ngã độc lập và thường hằng. Cảm giác về ‘ngã’ của chúng ta xuất phát từ ‘hiểu sai’ về nhân duyên. Sợ hãi sự chết và tình trạng cá nhân không còn tồn tại, chúng ta liêu lĩnh quy tội và bám vào sự thường hằng khi mà chúng không thực có, tưởng tượng ra rằng có cái gì đó thường hằng đối chọi với dòng chảy của kinh nghiệm, hơn là nhận ra nhân duyên tạo nên chúng là gì, chúng ta thường giả định kết quả hiển nhiên về chúng, thường tưởng rằng những ‘thực thể’ giả định này thật hơn những gì chúng ta gặp qua kinh nghiệm thực tế. Thế nên ý niệm ‘ngã’ là triệu chứng của tham muốn và sợ hãi nơi chúng ta từ sâu thẳm. Vượt qua quan niệm trên bằng cách nhận thức rằng tất cả các hiện tượng ấy hiện hữu được là tùy thuộc vào các nhân duyên biến đổi không ngừng (s: *pratītya-samutpāda*), là ‘thấy các hiện tượng như thực’ (s: *yathā-bhūtam*).

Đức Phật thường nói ‘trung đạo’ là siêu việt hai quan niệm cực đoan. Hai ý niệm cực đoan mà Đức Phật thường đề cập nhất là ‘thường hằng’ và ‘hư vô, đoạn

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

diệt', hay nói bằng thuật ngữ khác, 'thường kiến' và 'đoạn kiến'. Các hiện tượng (vũ trụ, thế giới, người, v.v...) là chẳng thường chẳng đoạn. Cả thế giới lẫn các hiện tượng đều chẳng phải là vĩnh cửu, cũng chẳng phải thế giới là một sự ngẫu nhiên, không liên tục, hay là công trình tình cờ còn dở dang. Các hiện tượng không thể giảm trừ toàn thể nhân duyên đặc biệt của nó, cũng chẳng từng bao giờ có điều gì khác hơn tình trạng của chính nó: đây chính là Trung đạo.

Long Thụ nắm bắt được thông điệp cơ bản của Đức Phật là để giải trừ mọi lý thuyết giả định, nghĩa là trừu tượng hóa những gì đã được cụ thể đến mức bề ngoài của chúng có vẻ thực hơn tình trạng mà chúng đã được trừu tượng hóa. Cái nhìn như vậy Đức Phật gọi là kiến (見- *dr̥ṣṭi*). Tuy vậy, đối với Long Thụ, vấn đề giả định không phải chỉ hạn cuộc trong ý niệm về ngã trong nghĩa hạn chế ngã tính của một cá nhân, mà bao trùm khắp mọi hiện tượng, vì tất cả đều có vẻ được giải thích một cách hợp lý như cách chúng đang là – kể cả những giảng giải trong giáo lý trong thời của ngài – căn cứ vào các thực thể thuộc khái niệm đề hoàn toàn không có thực (tức là Ngã, Thượng đế, Niết-bàn, v.v...). Tất cả những ý niệm căn bản của chúng ta, gồm thời gian, hành động (nghiệp; s: *karma*); và người tạo tác, tướng trạng mà qua đó các pháp được định nghĩa và phân loại, sự tương quan, v.v..., tất cả đều được thâm nhập qua kiến (見; s: *dr̥ṣṭi*). Long Thụ thừa nhận rằng ở tại căn đề của kiến (見 - *dr̥ṣṭi*), đã có khớp nối với ý niệm 'đồng nhất' và 'dị biệt'. Đồng nhất đơn giản là tên gọi khác của tự tính (s: *svabhāva*; e: *self-essence*): là một ngã tính đồng nhất thường hằng, bất biến.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Sự bất đồng giả định về ý niệm đồng nhất là điều nó nỗ lực phủ nhận, vì khi tuyên bố rằng ‘X khác Y’ đã có hàm ý X và Y có cùng đặc tính nhất định; và nếu nói một cách nghiêm túc rằng sự dị biệt ấy biểu thị sự vắng mặt hoàn toàn mọi cá tính, thì sự dị biệt ấy phải dẫn đến tính không tương tục, tách rời, và khó hiểu. Thế nên đến ngay cả các pháp thế gian cũng sẽ trở nên rời rạc và không thể nào giải thích được.

Trong tác phẩm chính của Long Thụ, *Căn bản Trung quán luận tụng* (s: *Mūla-madhyamaka-kārikā*), ngài đã cơ cấu một phương pháp luận để truy tầm ra kiến (*見-đrṣṭi*), qua đó, tư tưởng Trung đạo, giữa đồng nhất và dị biệt có thể được thực chứng. ‘Không’ biểu thị cho những gì xuất hiện qua nhân duyên, và do vậy nên chúng không có tự tính. Mọi hiện tượng, khi nhìn một cách đúng đắn, thấy nó không có tự tính, như thế là ‘không’. Đó là tự tính giả lập, không phải xuất phát từ nhân duyên (tuy vậy, Long Thụ cũng cảnh báo trước phủ nhận giả lập về ‘nhân duyên’).

### V. CĂN BẢN TRUNG QUÁN LUẬN TỤNG<sup>62</sup> (*Mūla-madhyamaka-kārikā*)

*Căn bản Trung quán luận tụng*, gồm 27 phẩm dài ngắn khác nhau, được chính thức xem như là nơi xuất phát của mọi nền tảng tôn giáo, triết học và học thuyết. Trung quán tông (s: *Madhyamaka* ; e: *Middle Way-ers*), tông phái Phật giáo lập nền tảng trên giáo lý của ngài, đã lấy tên bộ luận để gọi tông phái của mình. Được

---

<sup>62</sup> *Căn bản trung quán luận tụng* ([*mūla-*] *madhyamaka-kārikā*), cũng được gọi là *Trung quán luận tụng*, hoặc *Trung quán luận* (*madhyamaka-sāstra*); gồm 27 chương với 400 câu kệ.

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

viết bằng dạng kệ tụng (thể thơ tuyệt mỹ), vào cùng một thời điểm với một chuyên luận nghiêm túc và hợp lý nhất từ trước đến nay.

Long Thụ dùng kế hoạch phác thảo để tác động hoặc là những định nghĩa hoặc là những mối tương quan vào ít nhất 1 trong 3 hệ quả bất như ý: 1. Sự lặp lại không cần thiết; 2. Loại trừ mâu thuẫn hỗ tương; 3. Sự thoái bộ vô hạn. Ngài bổ sung cho kế hoạch này bằng cách khai thác cơ sở thiếu mạch lạc trong ý niệm ‘đồng nhất’ và ‘dị biệt’, ý niệm không thể nghĩ bàn. Vì bất cứ điều gì có thể được nắm bắt qua sự suy nghĩ chắc hẳn là cũng phải được nắm bắt từ chính nó (và như vậy nên ta được hiểu qua ngôn ngữ định nghĩa của nó) hay qua sự tương quan với các pháp khác, nên kế hoạch của Long Thụ thành ra dễ hiểu.

Long Thụ giải thích nhiều lần trong các cuộc tranh luận rằng các pháp không thể được giải thích thỏa đáng bằng ngôn ngữ của chính nó trong sự cô lập ( $X=X$ , tức là sự lặp lại không cần thiết) cũng không thể được giải thích bằng ngôn ngữ trong sự tương quan với các pháp khác ( $X=Y$ ,  $X$  bao hàm  $Y$ ,  $X$  sinh ra  $Y$ ,  $X$  định nghĩa  $[-X]$ , v.v...). Hơn nữa, các mối tương quan là có khuynh hướng giả lập như các pháp. Như ngài nói: “Bất kỳ các pháp nào sinh khởi nhờ vào các pháp khác, thì nó chẳng đồng nhất cũng chẳng [hoàn toàn] dị biệt với các pháp khác; do vậy, các pháp chẳng hoàn toàn hoại diệt cũng chẳng thường tại”.<sup>63</sup> Rồi còn nói rằng  $X$  tuy liên quan với  $Y$  nhưng đòi hỏi bằng cách này hay cách khác một trong 2 phải là đồng nhất hay dị biệt.

---

<sup>63</sup> Câu 296, phẩm thứ 21, Quán thành hoại – (*Sambhava-vinhava*).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

‘Lý duyên sinh’ mà tất cả Phật tử đều xem là nền tảng nội chứng từ giác ngộ của Đức Phật, thì đối với Long Thụ, đó chẳng phải là một pháp, cũng chẳng phải là sự tương quan, nên như nó chẳng dính dáng gì đến sự đồng nhất hay dị biệt. Vì 2 sự chọn lựa ấy (X như là ngã và X là ‘tương quan với cái khác’) chứng tỏ không thể đứng vững được, nên nỗ lực kết hợp cả 2 (“cả ngã lẫn cái khác” hay “cả X lẫn không X”) chỉ đưa đến sự rắc rối hơn không thể cãi được.

Chẳng hạn, ý niệm ‘đồng nhất’ và ‘dị biệt’ là rời rạc khi tính đồng nhất và dị biệt loại trừ lẫn nhau, người ta không thể cụ thể hóa tính đồng nhất khi thừa nhận dị biệt. Tuy nhiên, vì cả 2 kinh nghiệm và luận lý đều tùy thuộc và không thể tách rời nhau từ nhận thức về mọi vật trong ý nghĩa ngã và cái khác, đây hoặc kia, X hoặc không X, v.v... (tư duy và nhận thức luôn luôn tương phản nhau), pháp giới và sự tương quan không thể phớt lờ hay loại bỏ một cách dễ dàng ra khỏi tầm tay. Thế nên luận điểm “chẳng phải X chẳng phải không X” chứng minh chính xác là không ổn đáng và không đứng vững như 3 cách chọn lựa trước. Bốn phạm trù (X; không X; cả X lẫn không-X; không X lẫn chẳng phải không-X) bao trùm mọi khả năng để suy nghĩ hay để diễn đạt bất kỳ điều gì. Vì không có cách nào khác để trình bày một vật mà không qua một trong bốn cách này, tất cả mọi định thức ngôn ngữ lúc nào cũng mơ hồ. Ngôn ngữ là đồng nhất hay dị biệt với điều mà nó đề cập đến?

Chẳng hạn trong phẩm thứ bảy,<sup>64</sup> khảo sát về ý niệm

---

<sup>64</sup> Phẩm thứ 7: Quán tam tướng (*Saṃskṛta-pariksa*); câu 77 đến 79.



#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

‘pháp nhân duyên sinh’ mà Đức Phật đã định nghĩa “mọi vật đều có đặc điểm sinh khởi, an trụ và hoại diệt”. Long Thụ chú thích rằng ba đặc điểm này phải tự nó hoặc là hữu vi hoặc là vô vi. Nếu nó là vô vi, thì nó sẽ không tương xứng với hữu vi và không thể được dùng để định nghĩa hữu vi. Nếu nó là hữu vi, thì nó cũng sẽ là đối tượng của ba đặc điểm, sẽ dẫn đến cái gì sinh khởi sẽ phải sinh khởi, an trụ và hoại diệt. Nhưng rồi sự sinh khởi của cái sinh khởi cũng phải là hữu vi, và như vậy, phải có ba đặc tính (sinh khởi, an trụ và hoại diệt), và cũng như thế đối với sự thoái bộ vô hạn. Cái gì thực sự là khởi đầu? Phải chăng chính nó là sự sinh khởi? Lẽ ra nó phải hiện hữu ngay chính trong sự phát sinh, trong trường hợp nào nữa, sự phát sinh sẽ bị giảm trừ? Nếu sự sinh khởi không thể tự biểu hiện chính nó, thì làm thế nào mà nó còn lưu tâm đến sự sinh khởi của bất cứ điều gì ngoài nó? Và như thế, càng cố gắng để đáp lại sự phản đối của Long Thụ, người ta càng tự phát hiện ra những dự kiến giải thích giả định. Phương pháp của Long Thụ là nhắm vào sự truy tầm những giả định ẩn giấu kia để chúng tự hiển lộ thông qua cường bức của chúng ta khi đưa ra những giải thích này. Bằng cách khám phá ra chúng, và nhận ra chúng là rời rạc và không thể xác minh được, người ta không còn dính mắc với chúng, và chúng không còn hoạt động như là một xung lực ẩn mật và có khuynh hướng để cho sự khổ và âu lo mà họ gây ra được đưa đến nơi dừng nghỉ.

Đối với Long Thụ, ngôn ngữ chỉ là để tự tham khảo, là sự lặp lại không cần thiết. Sự nguy hiểm của lặp lại thừa – Long Thụ kiên quyết lợi dụng mỗi nguy này – là mặc dù 2 thuật ngữ khác nhau lại được dùng diễn tả

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

một sự kiện chính xác, vì lý nhân duyên sinh không thể bị tách rời một cách hoàn toàn, tuy nhiên, vì thuật ngữ là dị biệt nên nó có thể được tách rời và được xem như những thực thể độc lập. Điều này dường như ở đây sự độc lập chỉ là ngôn ngữ ảo tưởng. Ví dụ người ta có thể nói: “A đi”. Đối với Long Thụ, đây là một sự lặp lại thừa, vì nếu không có “A” thì riêng việc “đi” sẽ không xảy ra, và ngược lại, nếu không có việc “đi”, chúng ta sẽ có một “A” khác (A đang nấu cơm, A đang ngồi, A đang nói, v.v...). “A” và “đi” không thể tách rời, nhưng nhờ tách biệt 2 chữ, người ta bắt đầu tưởng tượng ra có một thực thể nào đó gọi là ‘A’ hiện hữu độc lập ngoài việc đi và “đi” hiện hữu độc lập với A. Thực tế, về mặt ngữ pháp, chúng ta buộc phải tách biệt danh từ với động từ, tính từ với danh từ, trạng từ với động từ, v.v... Nhưng sự phân biệt mang tính ngôn ngữ học này ẩn chứa tính không thể tách rời thực sự của những yếu tố tạo thành bởi những chữ riêng biệt. Sự nguy hiểm của sự tách rời này là ở chỗ những ‘thực thể’ phân ly này lại được truyền trao những đặc tính bất biến, và sau cùng được phân công vào những hạng loại phổ quát (người, người đi bộ, v.v...). Thế nên A (danh từ), ngay cả khi không đi, cũng vẫn được coi là A, vậy nên tính chất đồng nhất của anh ta vẫn bất biến và không ảnh hưởng đến những hoạt động khác (động từ) mà anh tham gia vào. Nhưng điều đó không thật. Hành vi (nghiệp; *karma*) của chúng ta không ngớt làm thay đổi chúng ta. Một khi A được trao cho cái nhãn “A bất biến” (nghĩa là tính đồng nhất của anh ta vẫn thường xuyên duy trì qua mọi thời gian và hoạt động khác nhau), qua trò lừa ngôn ngữ đơn giản này, đó là một bước ngăn để thừa nhận đặc tính bất biến chính là “A”, là ‘bản chất’ của anh ta hay ngã (*ātman*), một bản tính

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

tồn tại bất biến và thường xuyên từ đời này sang đời khác qua cả kiếp sau. Danh động từ là sự lặp lại thừa, không có sự liên quan nào giữa các hạng loại riêng biệt. Siêu hình học phát sinh từ hư cấu ngôn ngữ. Vì A và đi không khác nhau, nếu nó không theo kịp những gì chúng vốn đã đồng nhất. A không chỉ là một vật biệt đi ( dù A đi chỉ có thể biểu thị cho A là người đang đi). Tranh luận chúng là đồng nhất hay dị biệt là rơi vào cực đoan này hay cực đoan khác, có nghĩa là đánh mất ‘trung đạo’.

### VI. “TUYÊN BỐ” CỦA LONG THỤ

Một luận giải khác không thể nghi ngờ được là của Long Thụ đó là *Hồi tránh luận* (s: *Vigraha-vyavārtanī*; e: *Refutation of Objections*) gồm 70 bài kệ với những bình luận bác bỏ sự phản đối phát sinh do chống đối phương pháp luận then chốt về nội quán (e: *insight*), về Không (s: *sūnyatā*; e: *emptiness*), và đặc biệt về vai trò biện chứng pháp của ngài là loại trừ ngã và chủ thuyết hư vô. Họ tán công rằng nếu hết thảy ngôn ngữ là ‘không’ thì những tranh luận của ngài cũng là không và như vậy chẳng thể bác bỏ được điều gì cả. Long Thụ đáp lại rằng cái ‘không’ ấy không có nghĩa là không hiện hữu, mà ngược lại, cái ‘không’ ấy không phủ nhận thế giới như vậy, mà đúng hơn ‘không’ là nguyên nhân thế nào mà thế giới hiện hữu một cách toàn triệt. Nếu mọi vật là ổn định, bất biến, là những thực thể có tự tính nhất định như các nhà triết học tuyên bố, không có gì biến đổi, chuyển dịch hay xuất hiện, thì ngài giải thích rằng sự tranh luận của ngài dẫn đến sự thừa nhận và khẳng định lập trường từ phía đối lập và sẽ khám phá ra lập luận của họ. Ngài không tạo ra sự chống đối, vậy nên không thể bị bác bẻ được.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Tuy nhiên cũng có vài ‘phần kết luận’ đáng giá có thể ảnh hưởng tiến trình tranh luận của Ngài. Long Thụ kết luận rằng không có một mảy may khác biệt có thể rút ra giữa luân hồi sinh tử (s: *samsāra*), và Niết-bàn (s: *nirvana*). (Kết luận này thường được trích dẫn sai ‘sinh tử là Niết-bàn’- nhưng đối với Long Thụ, phủ nhận dị biệt sẽ không tự động dẫn đến sự xác định đồng nhất; nhảy vào một ‘cực đoan’ khác không phải là Trung đạo). Hơn nữa ‘ý niệm’ về Niết-bàn và con đường dẫn đến sự chứng đắc là rời rạc, không ăn nhập với nhau. Nếu Niết-bàn là vô vi, thì không có pháp hữu vi nào tạo ra nó được. Do đó nếu các Phật tử tuyên bố rằng có một pháp tu hay pháp thiền như thế, như thế, v.v... ‘tạo ra’ Niết-bàn, thì họ đã công nhận rằng các pháp hữu vi tạo ra Niết-bàn, trong trường hợp đó, Niết-bàn chẳng phải là pháp vô vi. Nếu nó là vô vi, thì nó chẳng phải là Niết-bàn.

Long Thụ cũng giới thiệu một nét đặc biệt giữa 2 phương cách quán sát hiện tượng:

Chân lý quy ước: Thế đế, Tục đế (s: *saṃvṛti* – e: *conventional*).

2. Chân lý tuyệt đối : Chân đế, Thắng nghĩa đế (s: *paramārtha* – e: *ultimate*).

Ngài viết: ‘Trên nền tảng của thế đế mà chân đế được lưu xuất’. ‘Trên cơ sở chân đế, niết-bàn được chứng đắc.’<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Trung quán luận (s: *madhyamakāśāstra*), phẩm 24 Quán tử đế - Ārya-satyā-Parka, câu 352. Nguyên văn 若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。

Nhược bất y tục đế, bất đắc đệ nhất nghĩa. Bất đắc đệ nhất nghĩa,

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

Rồi theo đó, 2 phương pháp nhận thức này đã được hàng Phật tử vận dụng qua suốt hằng thế kỷ.

Một bài kệ khác cũng đã thu hút nhiều chú ý là: “Duyên khởi chính là không. Cũng chính là nghĩa trung đạo”.<sup>66</sup> Ngài Trí Khải (c: *Zhiyi*; *Chih-i*) đã dùng bài kệ này làm chủ đề để phân tích sâu và xem nó như là nền tảng giáo lý của tông Thiên Thai.

Cuối cùng, Long Thụ đề cập một cách nghiêm chỉnh đến hý luận (s: *prapañca*), sự phát triển của nhận thức qua ngôn ngữ về những quan niệm sai lầm, qua đó chúng ta đặt nền tảng những hiểu lầm về thế giới và lý thuyết (kiến 見; s: *dr̥ṣṭi*) mà ta chấp cứng vào đó để biện minh cho những quan niệm sai lầm kia. Suốt tác phẩm, ngài đốn quyết với chúng ta rằng nếu tinh cần tu tập, ứng dụng Trung đạo, chúng ta sẽ ‘làm lặng yên’ hoặc ‘dừng nghỉ’ mọi hý luận (s: *prapañca*; *prapañcopaśama*). Đối với ngài, điều ấy cũng tương đương với giác ngộ.

## VII. TÓM TẮT NHỮNG Ý CHÍNH

Mọi hiện tượng, ý tưởng, biến cố, v.v... đều là ‘không’, có nghĩa là nó không tự tạo ra hay tự định nghĩa về chính nó, nhưng nó sinh khởi và hoại diệt tùy theo

---

tác bất đắc Niết-bàn.

<sup>66</sup> Trung quán luận (s: *madhyamakāśāstra*), phẩm 24 Quán tứ đế -Ārya-satya-Parksa, câu 360: Nguyên văn: 眾因緣生法,我說即是無,亦為是假名,亦是中道義. *Chúng nhân duyên sinh pháp, Ngã thuyết tức thị không, diệc vi thị giả danh, diệc thị trung đạo nghĩa*. Dịch nghĩa: Các pháp do nhân duyên sinh ra, Ta (Đức Phật) nói tất cả đều là Không, cũng chỉ là giả danh tạm gọi, cũng chính là nghĩa Trung đạo.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

nhân duyên.

Dưới cái nhìn quán chiếu, ngay cả những luận điểm và hệ thống có cơ cấu hợp lý nhất—bao gồm cả các ý niệm trong Phật học—đều rời rạc và phi lý một cách rõ ràng. Phạm trù tứ cú –X là, X không là, vừa là X vừa không phải X, không phải X cũng chẳng phải không X—bảo chứng cho mọi học thuyết, mọi tiền đề, đức tin, v.v... dù có đưa ra thêm bất kỳ X nào nữa, tứ cú trên đều có thể chứng minh là nó vô hiệu và không tương xứng.

Không có một thực thể nào sinh khởi từ chính nó, sinh khởi từ cái khác, sinh khởi từ chính nó và cái khác hoặc sinh khởi từ chẳng phải chính nó cũng chẳng phải từ cái khác.<sup>67</sup>

Mọi suy nghĩ đều giả định ra phạm trù ‘đồng nhất’ và ‘dị biệt’, nhưng những phạm trù này là rời rạc và không dính dáng đến gì.

Ngôn ngữ không dính dáng gì đến sự vật, mà chính sự vật là mối tương quan.

Có 2 tầng bậc để thuyết giáo, quy ước và tuyệt đối; người ta nhận ra được tuyệt đối thông qua quy ước, và chúng đắc niết-bàn trên cơ sở của tuyệt đối

---

<sup>67</sup> Căn bản trung quán luận tụng (s: *Mūlamadhyamaka-kārikā*).

Phẩm 3 Quán nhân duyên (*Parīkṣā pratyaya*); Nguyên văn Skt:  
*na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ |*  
*utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana ke cana || MMK\_1,01*

Hán: 諸法不自生, 亦不從他生, 不共不無生, 是故知無生.

Chư pháp bất tự sinh, diệc bất tùng tha sinh, bất cộng bất tha sinh, thị cố tri vô sinh.

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

Cảm xúc sâu xa nhất của chúng ta và vấn đề hiện hữu này sinh từ sự chấp trước vào quan điểm nhận thức và những giả định ( kiến 見- *dṛṣṭi*).

Điều thâm sâu đưa đến xu hướng tạo ra thứ lớp ảo tưởng nhận thức thông qua sự giải thích duy lý tự biện hộ (hý luận; s: *prapañca*), là đều có thể được hàng phục và chuyển hóa.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

### Bài 3. TƯ TƯỞNG TRUNG QUÁN-DUY THỨC VÀ NGÀI TỊCH HỘ

Ngài Tịch Hộ (s: *Sānrakṣita*, tib: *Shi-ba htsho*; 725-784 hoặc 788). Đại biểu cho phái Tánh luận sư. Còn được tôn xưng là A-giá-lợi-da bồ-đề tát-đỏa (阿遮利耶菩提薩埵 *Ācārya-bodhisattva*). Nguyên là dòng dõi quý tộc vương thất Tra-hạ 查賀; s: *Zāhor*) ở miền Đông Ấn Độ. Xuất gia theo ngài Trí Tạng (*智藏 Jñānagarbha*), sở học và giới đức đều hoàn bị. Từng nhận chức chủ giảng viện Na-lan-đa. Sau khi nhận lời cầu thỉnh của vua nước Tây Tạng mời sang hoằng pháp, ngài đã lập nền móng cho tư tưởng học phái Trung quán tại Tây Tạng.

Năm 763, ngài sang Tây Tạng theo lời thỉnh cầu của vua Xích Tùng Đức Tán (赤松德; *Khri-sron-lde-btsan*), nhưng do Tây Tạng đang lúc có tranh chấp chính trị nên ngài trở về nước. Năm 775, ngài lại sang Tây Tạng, lần này việc truyền bá Phật giáo Ấn Độ vào Tây Tạng được nhiều thuận lợi. Ngài kiến nghị với quốc vương bái thỉnh ngài Liên Hoa Sinh (*Padma-sambhava*) cùng sang để truyền pháp. Ngài mô phỏng kiến trúc ngôi chùa Cao Tường (高翔; s: *Uddandapura*) ở Ấn Độ để xây dựng chùa Tang-da (桑耶; t: *Bsam-yas*) ở Tây Tạng. Chùa Tang-da từ đó trở thành tự viện đầu tiên tiếp độ cho người xuất gia và hàng cư sĩ tu học Phật pháp trong lịch sử Phật giáo Tây Tạng. Sau lại đưa chính môn đệ của mình là Liên Hoa Giới (s:



#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

*Kamalaśīla*) sang Tây Tạng, do các nỗ lực ấy mà về sau, tư tưởng phái Trung quán Ấn Độ được truyền bá và có nền tảng vững chắc ở Tây Tạng.

Học thuyết mà ngài Tịch Hộ kế thừa là tư tưởng thuộc hệ thống Tự lập luận chứng phái 自立論證派 của ngài Thanh Biện 清辯, đồng thời ngài có thọ học và ảnh hưởng thâm sâu môn Nhận thức luận và Luận lý học của ngài Pháp Xứng 法稱, nên ngài đã đưa lý luận của Du-già hành tông hòa nhập vào cùng tư tưởng Trung quán, lập nên hệ tư tưởng Trung quán-Du-già hành tông.

Trước tác của ngài chủ yếu gồm có:

- *Trung quán trang nghiêm luận* (中觀莊嚴論; s: *Madhyamakālaṃkāra*)
- *Nhiếp chân thật luận* (攝真實論; s: *Tattvasaṃgraha*)
- *Nhị thập luật nghi chú* (二十律儀注; s: *Samvara-vimśaka-vṛtti*)
- *Thế Tôn tán kiết tường quỳ kim cương ca quảng thích* (世尊贊吉祥執金剛歌廣釋; s: *Śrī-vajradhara-saṃgīti-bha-gavatstotra*)
- *Bát Như Lai tán* (八如來贊; s: *Aṣṭa-ta-thāgata-stotra*)
- *Nhị đế phân biệt nan ngữ thích* (二諦分別難語釋; s: *Satya-dvaya-vibhaṅga-pañjikā*).

Theo Lữ Trùng trong *Ấn Độ Phật học nguyên lưu lược giảng*: Người sáng lập hệ tư tưởng Du-già-Trung quán

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

là ngài Tịch Hộ (Tây Tạng gọi là Tịnh Mạng 靜命). Đúng ra tên tiếng Sanskrit là Śantarakṣita, nên dịch Tịch Hộ là đúng hơn. Ngài là người xứ Đông Ấn Độ, sinh vào thế kỷ thứ VIII. Từng đảm nhiệm vị trí chủ giảng ở Viện Đại học chùa Na-lan-đà. Trong hệ thống tư tưởng Trung quán, ngài cùng với ngài Trí Tạng, và người học trò của chính ngài là Liên Hoa Giới, được tôn xưng là ‘Ba nhà tư tưởng lớn của Tự lập lượng phái ở miền Đông’ sau ngài Pháp Xứng. Có tên như vậy là do cả ba đều có những trứ tác để hoàng dương học thuyết phái Trung quán.

Tác phẩm của ngài Trí Tạng có: *Phân biệt tam đế luận* 分別三諦論, bản gốc nay không còn, chỉ thấy có ghi tên ngài Tịch Hộ chú thích trong bản dịch tiếng Tây Tạng. Nhưng người Tây Tạng có điều hoài nghi về tác phẩm này. Trong nội dung bộ luận có phần tụng, có phần chú thích, qua đó có thể hiểu được tư tưởng của ngài Trí Tạng.

Tác phẩm của ngài Tịch Hộ có: *Trung quán trang nghiêm luận* 中觀莊嚴論, bản gốc có 100 bài tụng, chú thích gồm 600 bài.

Tác phẩm của ngài Liên Hoa Giới có: *Trung quán quang minh luận* 中觀光明論, gồm 2700 bài tụng, có bản dịch tiếng Tây Tạng.

Tư tưởng của ba nhà đều kế thừa hệ thống học thuyết của ngài Pháp Xứng.

Người đã đưa hệ thống học thuyết Du-già hành tông thể nhập vào tư tưởng Trung quán là ngài Tịch Hộ. Trong lời mở đầu tác phẩm *Trung quán trang nghiêm luận* 中觀莊嚴論, ngài đề xuất chủ trương nên theo

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

quan điểm duy tâm vô cảnh làm xuất phát để nhìn các pháp, mới mong có thể đạt được sự lý giải chân thật tinh thần pháp vô ngã (tức vô tự tánh). Chủ trương học thuyết như vậy mới có thể xuyên suốt tư tưởng cả hai phái Du-già và Trung quán, nhân đó mà hai phái có thể dung hợp thành một hệ thống, học thuyết Duy tâm hấp thu thêm tư tưởng Trung quán để biến thành một hệ thống học thuyết mới.

Tuy ngài Tịch Hộ hấp thu học thuyết Duy tâm, nhưng chỉ hạn chế ở phương diện quán hạnh (còn gọi là pháp quán chiếu, tức là quán chiếu thật tướng của các pháp). Vốn xưa nay cơ bản lý luận tư tưởng duy tâm của Du-già hành tông là xuất phát từ quán hạnh, về sau mới giải thích rộng về sự duyên khởi của các hiện tượng vũ trụ, lúc ấy mới giải thích hiện tượng vũ trụ ấy là ảnh tượng hiển hiện từ trong tâm. Ban đầu họ cho là duy tâm vô cảnh, khẳng định chỉ có tâm mà thôi, hoàn toàn phủ định cảnh giới bên ngoài; sau tiến lên một bước, cho rằng tâm cũng không thể nắm bắt được, nên phủ định cả tâm luôn. Nên từ phương diện tư tưởng Du-già hành tông để nhìn, thuyết duy tâm là để thuyết minh rõ ràng là tâm bất khả đắc. Tư tưởng trong *Biện trung biên luận* đã nói rõ nơi xuất phát. Ngài Thanh Biện phản đối quan điểm Du-già hành tông chủ yếu là ở điểm này. Ban đầu chủ trương Hữu, về sau chủ trương Vô. Đến giai đoạn ngài Tịch Hộ, hấp thu học thuyết Duy tâm rồi, ngài chủ trương rằng nói Duy tâm vô cảnh là đối với Thế tục đế; còn khi nói Tâm cảnh đều không là đối với Thắng nghĩa đế. Đó là điểm chính trong học thuyết của ngài Tịch Hộ.

Ngoài ra, đối với học thuyết của ngài Pháp Xứng, ngài Tịch Hộ có phát triển thêm, ngài chú thích bảy bộ luận

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

của ngài Pháp Xứng. Quan trọng nhất là bộ *Luận nghị* chính lý luận 論議正理論. Bản chú thích này có bản dịch tiếng Tây Tạng. Trước tác của ngài có bộ *Nhiếp chân thật luận* 攝真實論, bộ này rất đồ sộ, gồm hơn 3000 bài tụng trong 31 phẩm, ngài đối chiếu các trường phái tư tưởng Phật giáo và ngoại đạo để luận về sự ‘chân thật’ và có những ý kiến phản bác lại ngoại đạo. Môn đệ của ngài là Liên Hoa Giới có soạn chú thích rất chi tiết về bộ luận này, bản tiếng Sanskrit vẫn còn, có cả bản dịch tiếng Tây Tạng, tiếng Anh. Nhờ bộ luận này mà còn lưu giữ được rất nhiều tư liệu của các trường phái tư tưởng Phật giáo cũng như ngoại đạo, nên bộ luận ấy là một tài liệu rất tốt để tham khảo và nghiên cứu về triết học Ấn Độ. Đó chính là nhờ tinh thần dung hợp học thuyết Trung quán và Du-già hành tông của ngài. Do giá trị tham khảo về tác phẩm của ngài quá lớn lao, nên về mặt lịch sử Phật học Ấn Độ, ngài Tịch Hộ có một ảnh hưởng rất lớn.

Ngài Tịch Hộ cho rằng tất cả nguyên lý của các hệ thống tư tưởng, đại thể có thể phân thành hai khuynh hướng: nhị nguyên luận và nhất nguyên luận. Nhị nguyên luận cho rằng thế giới tâm lý và thế giới vật chất đều là thực tại. Nhất nguyên luận phủ định sự tồn tại của thế giới vật chất, chỉ thừa nhận tính thực tại của nhận thức. Đối chiếu với các học thuyết tư tưởng Phật giáo, Thuyết Nhất thiết hữu bộ và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) thuộc về Nhị nguyên luận, Duy thức phái tất nhiên thuộc về Nhất nguyên luận. Ngài lại phân Nhị nguyên luận thành Hữu bộ và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*); Hữu bộ nhấn mạnh luận thuyết về tri thức không có hình tướng, Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) theo lập trường về tri thức không hình tướng. Ngoài ra,

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

ngài còn phân Duy thức thành Hữu hình tượng Duy thức phái và Vô hình tượng Duy thức phái.

Theo T. R. V. Murti trong cuốn *Triết học Trung quán*, Ngài Tịch Hộ và Liên Hoa Giới là hai nhân vật khai sáng và phát triển sớm nhất tư tưởng Trung quán. Hai ngài đại biểu cho lĩnh vực trừ tác từ tư tưởng dung hòa Trung quán hấp thu tư tưởng Duy thức. Chúng ta nhìn được vấn đề này qua hai chứng cứ: Từ nội dung qua các tác phẩm các ngài đã biên soạn và do từ tài liệu các nhà sử học Tây Tạng. Tác phẩm *Nhiếp chân thật luận* của ngài có thể nói là một tác phẩm thuộc Trung quán: Toàn mỗi chương tiết của bộ luận đều nhằm đề cập phương diện ‘quán’ 觀 (*parikṣā*: có nghĩa là phản tỉnh 反省, quyết trạch 抉擇, phê phán 批判). Mở đầu ngài quy kính Phật-đà là bậc Thiên nhân sư, qua đó ngài tuyên thuyết lý Duyên khởi; nhưng đặc sắc của Duyên khởi là thuật ngữ mang tính phủ định sự ảnh hiện tướng chân thật của các pháp, chúng ta có thể giả định rằng: Ngài Tịch Hộ đã có kinh nghiệm tiếp thu lập trường ‘Duy thức vô vật’ của Duy thức tông.

Ngoài tác phẩm *Nhiếp chân thật luận* ra, ngài còn soạn cuốn *Trung quán trang nghiêm luận tụng* 中觀莊嚴論頌 và cuốn *Thích luận* 釋論 (*vṛtti*). Ngài Liên Hoa Giới là đệ tử của ngài đã căn cứ vào đây để viết một bộ sơ giải (*pañjika*) rất chi tiết.

Ngài Tịch Hộ và Liên Hoa Giới là hai nhân vật đã truyền bá Phật giáo vào Tây Tạng, hai ngài trải qua rất nhiều khó khăn gian khổ để tiếp nhận và giáo hóa đồ chúng. Các ngài đã nỗ lực truyền bá tư tưởng Trung quán thịnh hành tại Tây Tạng, ngài cùng các bậc Đại

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

su như A-đề-hạp (A-đề-sa; *Atiśa*) đã dành nhiều công sức khiến cho Trung quán phái thành một tư tưởng chủ yếu trong Phật giáo Tây Tạng và Mông Cổ, được truyền bá nghiên cứu và học tập không ngừng cho đến ngày nay.

*Dịch từ Bách khoa Phật giáo Toàn thư*

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

### Bài 4. ẢNH HƯỞNG CỦA DU-GIÀ HÀNH TÔNG TRONG MẬT TÔNG TÂY TẠNG

*Ven. Traleg Rinpoche*

#### I. KHÁI NIỆM CHUNG VỀ ẢNH HƯỞNG CỦA DU-GIÀ HÀNH TÔNG TRONG PHÁP MÔN ĐẠI THỦ ẤN <sup>68</sup>

Chúng ta sẽ nói đến sự quan hệ của triết học Du-già hành tông với Mật tông Tây Tạng. Người ta thường không để ý đến sự ảnh hưởng của triết học Du-già hành tông trong Mật tông Tây Tạng và sự phát triển của nó, mặc dù nó quá rõ ràng trong các kinh văn Mật tông Tây Tạng, nhưng nó vẫn chưa được một cách

---

<sup>68</sup> Đại thủ ấn 大手印; S: mahāmudrā;

Một trong những giáo pháp tối thượng của Kim cương thừa (s: *vajrayāna*), được truyền dạy trong tông phái Ca-nhĩ-cư (t: *kagyupa*) của Tây Tạng. Trong tiếng Tây Tạng, Đại thủ ấn được hiểu là tâm ấn của sự chứng ngộ được tính Không (s: *sūnyatā*), trong sự giải thoát khỏi luân hồi, nhận thức được rằng hai mặt đó không hề rời nhau. Giáo pháp này xem Bản sơ Phật Phổ Hiền (s: *samantabhadra*) – hiện thân của Pháp thân (s: *dharmakāya*) – là vị đã truyền Đại thủ ấn cho Ma-ha Tát-đạt (*mahāsiddha*) Tai-lô-pa (s: *tilopa*). Tai-lô-pa tiếp tục truyền cho Na-rô-pa (t: *nāropa*). Mã-nhĩ-Ba (t: *marpa*) được chân truyền giáo pháp này và mang về Tây Tạng chỉ dạy cho Mật-lặc Nhật-ba (t: *milarepa*). Phép tu Đại thủ ấn bắt đầu bằng tu Chi (s: *samatha*) và lấy đó làm căn bản để biến chuyển mọi kinh nghiệm thành sự trực ngộ tính Không. Có người xem Đại thủ ấn như ‘Thiền’ Tây Tạng. Ngoài phép tu thông thường, người ta còn lưu truyền phép tu ‘đặc biệt’ của Na-rô-pa với tên Na-rô lục pháp (6 giáo pháp của Na-rô-pa; t: *nāro chodrug*).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

mạch lạc, rõ ràng. Các bạn có thể phát hiện ra thêm nhiều khái niệm khác nhau được đề cập trong kinh văn Mật giáo khi đổi ngược lại triết học Du-già hành tông.

Triết học Du-già hành tông tự nó phát triển như là một phản ứng chống lại sự lập ra quá nhiều lý thuyết. Trở thành sự nhấn mạnh kinh nghiệm tu tập cá nhân, do vì tên gọi Yogācāra,<sup>69</sup> có nghĩa là người tu tập Du-già (*Yoga*). Du-già (*Yoga*) ở đây không có nghĩa là uốn mình trên những ngón chân, mà là thiền định. Thế nên Yogācāra—người theo Du-già hành tông có nghĩa là thiền giả. Du-già hành tông như là một hệ thống tư tưởng được hai anh em ngài Vô Trước và Thế Thân phát triển. Hai vị xiển dương tư tưởng này theo cách

---

<sup>69</sup> Du-già 瑜伽; S, P: yoga; nguyên nghĩa ‘tự đặt mình dưới cái ách’, Có nghĩa là phương pháp để đạt tiếp cận, thống nhất với Tuyệt đối, với Chân lý. Vì có nhiều cách tiếp cận nên Du-già là một khái niệm rất rộng

-Du-già hành tông 瑜伽行宗; S: yogācāra;

Một tên khác của Duy thức tông. Danh từ này được ngài Vô Trước (s: *Asaṅga*) sử dụng trong các tác phẩm của mình vì có lẽ ngài đặc biệt chú trọng đến việc thực hành Du-già. Danh từ Duy thức (s: *vijñāptimātratā*) hoặc Thức học (s: *vijñānavāda*) thường được ngài Thế Thân (s: *Vasubandhu*) sử dụng.

-Du-già sư 瑜伽師; S: yogi, yogin, sādḥaka, tantrika; hoặc Du-già tăng: chỉ cho người tu tập Du-già (s: *yoga*), đặc biệt là những người tu tập theo các Tan-tra, danh từ dùng cho nữ giới là Du-già ni (s: *yoginī*).

Thật sự thì không có sự khác biệt nào giữa một Du-già sư và một tỷ-khưu về mặt tu tập thực hiện thiền định, nhưng danh từ Du-già sư thường được dùng để chỉ những người tu tập ‘tự do’ hơn, không thọ giới tỷ-khưu và cũng không sống cố định trong một Tinh xá.



## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

mà mọi điều đều quay trở về lại với sự tu tập và thực chứng của chính mình. Bạn không thể nào tạo ra các lý thuyết về Du-già hành tông mà không thực hành. Thực vậy, bạn không thể nào là một hành giả của Du-già hành tông trừ phi bạn thực hành thiền định. Khi các bạn nghiên cứu các kinh văn của tư tưởng Du-già hành tông, sẽ thấy được rất nhiều ý niệm về Mật tông được trình bày trong đó, hoặc ẩn mật hoặc công truyền.

Chắc chắn có những khái niệm cốt lõi mà tư tưởng Du-già hành tông và Mật tông Tây Tạng cùng chia sẻ với nhau, như khái niệm chuyển hóa tâm bất an, không lành mạnh của chính mình sang trạng thái an lạc hơn. Nói cách khác, mọi cảm xúc tiêu cực như đam mê, giận dữ, vô minh, đần độn, mê mờ, bất cứ điều gì như vậy—đều không được xem cần phải được loại trừ, nhưng chỉ bằng cách chuyển hóa nó. Bản chất tâm lý của một người hình thành vốn không thay đổi, nhưng cách mà những cảm xúc tiêu cực biểu hiện lại hoàn toàn khác nhau. Đây là một ý niệm quan trọng của Mật tông, phần nhiều các bạn có lẽ đã biết. Chữa trị chứng loạn thần kinh chức năng và những xúc cảm bốc đồng là phần rất lớn trong Mật tông—không những loại trừ những gì đang làm các bạn phiền muộn, mà còn học cách chấp nhận và chuyển hóa chúng. Thực vậy, các bạn có thể lần theo những ý niệm này để về tận cội nguồn tư tưởng Du-già hành tông.

### II. BẢN TÍNH GIÁC NGỘ CỦA HỮU TÌNH

Ý niệm thứ hai lại là một điều rất quan trọng chung cho tư tưởng Du-già hành tông và Mật tông Tây Tạng, là nhấn mạnh vào bản tính giác ngộ của con người. Các hệ phái Du-già hành tông và Mật tông đều nhấn

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

mạnh sự thực là mỗi một con người đều vốn đã giác ngộ. Vô minh và mê muội chỉ là yếu tố phụ hoặc ngẫu nhiên, tự trong bản chất con người chẳng có chút nào yếu tố tiêu cực đó. Thực vậy, bản tính con người vốn hoàn toàn giác ngộ sáng suốt. Không một cảm xúc tiêu cực lay động. Dù thế lực tiêu cực như thế nào đi nữa, cũng không thể làm giảm đi tính thông tuệ nội tại căn bản. Bản tính giác ngộ sáng suốt ấy, trong kinh văn Du-già hành tông gọi là Như Lai tạng. Như Lai tạng thực sự có nghĩa là bào thai giác ngộ. Bản tính giác ngộ hiện hữu như một tiềm năng, như bào thai tiềm chứa sinh thể. Mọi người ai cũng có Như Lai tạng, bào thai của giác ngộ. Nói chung, Như Lai tạng được hiểu là Phật tính.

Phật tính thực sự là một ý niệm của Du-già hành tông. Phật tử có khuynh hướng đồng nhất ý niệm Phật tính với tư tưởng Đại thừa nói chung, nhưng điều ấy không hẳn. Không phải các tông phái Đại thừa đều có chung ý niệm này. Trung quán tông<sup>70</sup> chẳng hạn, hoàn toàn

---

<sup>70</sup> Trung quán tông 中觀宗; hay Trung luận tông (中論宗); S: *mādhyamika*. Một trường phái Đại thừa, được ngài Long Thụ (s: *Nāgārjuna*) và Thánh Thiên (*Āryadeva*) thành lập. Tông này có ảnh hưởng lớn tại Ấn Độ, Trung Quốc, Tây Tạng, Nhật Bản và Việt Nam. Đại diện xuất sắc của phái này, bên cạnh hai vị sáng lập, còn có các ngài Phật Hộ (tk. 5), Thanh Biện (tk. 6), Nguyệt Xứng (tk. 8), Tịch Hộ (tk. 8) và Liên Hoa Giới (tk. 8), những Đại Luận sư này có ảnh hưởng rất lớn trong việc phát triển đạo Phật tại Tây Tạng. Tên gọi của tông này dựa trên quan điểm 'trung quán', quan điểm siêu việt có hay không có của sự vật. Với quan điểm bát bất, ngài Long Thụ cho rằng mọi mô tả về sự vật đều không đúng và ngài nêu rõ tính chất ảo giác và tương đối của sự vật. Vì tất cả mọi sự đều dựa lên nhau mà thành (Mười hai nhân duyên), cho nên chúng không tồn tại độc lập, tự ngã (s: *ātman*),

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

khước từ ý niệm Như Lai tạng, vì đối với họ, Như Lai tạng vẫn chỉ là khái niệm. Các nhà Trung quán khước từ mọi ý niệm siêu hình. Vì đối với họ, Như Lai tạng, như họ phát biểu, được Đức Phật chỉ dạy cho hàng sơ phát tâm, nên dần dần, họ sẽ nhận ra thực tế. Trung quán sẽ là câu trả lời. Thế nên, đó chính là một pháp hành sinh động, một món ăn đầu tiên, trong khi tiến trình chính vẫn chưa được biểu hiện. Mật tông vận dụng ý niệm Như Lai tạng, nhưng được biểu hiện qua nhiều cách khác nhau được gọi là ‘Cực quang tâm thức—*clear light*’ hay bằng nhiều thuật ngữ khác. ‘Cực quang tâm thức—*clear light*’ đặc biệt chưa phải là thuật ngữ được phiên dịch chính xác. Thuật ngữ Tây Tạng là ‘*od gsal*’. Nó có cùng ý nghĩa với Như Lai tạng. Các bạn cũng có thể có được ý tưởng căn bản về bản chất bất biến của con người. Đây là một khía cạnh chúng ta sẽ tìm hiểu để thâm nhập.

### III. Ý NIỆM VỀ TÁNH KHÔNG

Tư tưởng quan trọng tiếp theo là ý niệm về *sūnyatā*, có nghĩa là Không. *Sūnyatā*, thông thường có một ý nghĩa phủ định, có nghĩa là không có sự hiện hữu trên cơ sở

---

không có tự tính (s: *svabhāva*), trống rỗng. Cái trống rỗng, cái tính Không (s: *sūnyatā*) trong Trung quán tông có ý nghĩa hai mặt: một mặt, tính Không không có một tự ngã nào; mặt khác, tính Không đồng nghĩa với sự giải thoát, vì tính Không chính là bản thể tuyệt đối. Chứng ngộ được tính Không tức là giải thoát. Muốn đạt được điều này, người ta phải thoát khỏi tâm thức nhị nguyên. Đối với Trung quán tông thì tính Không là thể tính tối thượng, đồng nghĩa với Pháp thân (s: *dharmakāya*). Vì ý niệm Không rất rảo ậy mà Trung quán tông có khi được gọi là Không tông (*sūnyavāda*).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

tự tánh của các pháp hoặc là không có tự thể riêng biệt. Sự vắng mặt một thể tánh như vậy được gọi là Không. Trong tư tưởng Du-già hành tông, ý niệm về Không mở đầu cho sự thừa nhận một ý niệm tích cực. Điều này cũng rất chân thực như trong Mật tông. Ý niệm Không không còn được xem là hoàn toàn phủ nhận thể tánh của các pháp. Thực ra, ý niệm về Không mở ra sự công nhận vai trò của hiện thể một tính chất nền tảng và tuyệt đối, để qua đó thể giới hiện tượng vận hành và tồn tại. Điều ấy rất thú vị, vì thông thường, nếu các bạn phủ nhận điều gì, thì đó là sự kết thúc của điều ấy. Trong tư tưởng Du-già hành tông và Mật tông, chính phủ định tự nó trở thành sự xác định cho cái mà ta không tiếp cận được một cách bình thường. Đó là thực tế mà chúng ta có thể nhận thức được và quy hướng, không phải bằng phương tiện tri thức mà thông qua một dạng trí huệ bậc cao. Khi các bạn bắt đầu chuyển hóa những ý tưởng phủ định trong mình thành xác định, tích cực và cao hơn, thì, khi các bạn thăng hoa, các bạn cũng bắt đầu nhận ra thực tại hoặc Không theo cách chính xác nhất.

Trong Mật tông, Tánh Không còn được gọi là Kim cương bất động.<sup>71</sup> Nó hoàn toàn chân thật và vững chãi khiến chúng ta không thể nào phủ nhận sự hiện hữu của nó được. Diễn tả ý niệm này trong thuật ngữ nghiêm túc của các nhà Trung quán thì sẽ gây cho bạn sự sững sốt. Khi chiếc ghế mà bạn đang ngồi và ly nước bạn đang uống không có tự thể, thì Tánh Không, vốn là cái mà bạn không thấy được, làm sao lại bền vững và chắc thật hơn những gì chúng ta đang kinh

---

<sup>71</sup> E: unshakable vajra.

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

nghiệm được ngay lúc này? Hành giả Mật tông và Du-già hành tông hầu như trong phương pháp, làm cho ý niệm Tánh không trở nên có thực chất sống động hơn. Nó trở thành nền tảng hay thực tại nhờ vào những gì thế giới hiện tượng hoặc thế giới tương quan đang hiện hữu.

### IV. SỰ TẠO TÁC CỦA TÂM

Khái niệm chúng ta sẽ thảo luận sau cùng là sự nhấn mạnh của cả hai trường phái vào sự vận hành của tâm. Hành giả Mật tông và Du-già hành tông không suy luận về thế giới. Họ giảm trừ cả chủ thể lẫn đối tượng trong sự vận hành của tâm. Sự hiểu biết về thế giới hiện tượng của chúng ta là do tâm. Bất luận chúng ta kinh nghiệm được điều gì, theo ý nghĩa nhị nguyên chủ thể và đối tượng, ấy là do tâm. Thế nên, tâm là nguồn gốc mà từ đó mọi việc phát sinh. Cả hai tông phái đều có chung quan niệm này, đều cho rằng không những tâm chỉ tạo ra chủ thể và đối tượng, mà còn tạo ra luân hồi sinh tử và Niết-bàn. Giác ngộ giải thoát, sự thành tựu đạt được cũng do tâm, và bị trói buộc trong luân hồi sinh tử cũng do tâm. Bất luận bị ràng buộc hay giải thoát, cũng đều do sự tạo tác của tâm. Giải thoát chỉ có thể đạt được bằng cách chuyển hóa những tiêu cực trong tâm sang trạng thái tích cực hơn bất luận trạng thái ấy như thế nào.

Trong phạm vi đề cập đến Mật tông, chúng ta sẽ không đề cập nhiều đến dạng Mật tông hình thái thấp, vì đó chỉ là những nghi tiết hơn là tư tưởng. Những gì chúng ta đang thảo luận là ý niệm triết học, không phải là cách làm thế nào để thổi kèn trumpet hoặc thở bằng mũi. Chúng ta sẽ không đi vào lĩnh vực này và cũng sẽ

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

không đề cập về linh kiến—visualizations. Chủ yếu chúng ta sẽ đề cập đến một dạng Mật tông cao nhất, đó là Vô thượng Du-già Tan-tra (s: *anuttarayoga-tantra*), vốn có liên quan đến Đại thủ ấn. Thế nên chúng ta sẽ so sánh và đối chiếu giáo lý Đại thủ ấn với tư tưởng Du-già hành tông, ảnh hưởng nội tại lẫn nhau như thế nào qua nội dung cuộc trao đổi dưới đây.

### V. THẢO LUẬN CỦA TRALEG RINPOCHE CÙNG NHÀ SỬ HỌC (DAVID) VÀ MỘT TIỀN SĨ TRIẾT HỌC (Dr. R)

Vấn đề: Triết học Du-già hành tông đã ra đời và phát triển trong thời kỳ lịch sử nào?

**Traleg Rinpoche**: Theo quan điểm của nhà sử học, David, ông hiểu như thế nào về vấn đề này?

**David**: Triết học Du-già hành tông đã ra đời trong thế kỷ thứ II và phát triển cho đến giữa thế kỷ thứ V. Sau đó, nó đạt đến sự nảy nở toàn diện nhất.

**Dr. R.**: Về niên đại theo lịch sử Ấn Độ thường có sự lẫn lộn. Người ta khó có thể xác định được ngày tháng chính xác. Với kinh điển Phật giáo, chẳng hạn, niên đại chính xác có được là thông qua các bản dịch tiếng Hán, vì chúng ta biết người Trung Hoa rất giỏi về việc ghi chép. Nếu chúng ta có được một bản dịch của một bộ kinh đặc biệt nào đó có ghi ngày tháng được phiên dịch hẳn hoi, thì chúng ta biết được ngay bộ kinh đã được lưu hành trước ngày tháng đó. Nhưng đôi khi rất khó.

**Traleg Rinpoche**: Đúng vậy! Ngay cả họ còn không biết chắc là có một hay nhiều Thể Thân. Nhưng trong một ý nghĩa nào đó, những chuyện này đều là thứ yếu. Vấn đề niên đại rất đáng quan tâm, nhất là đối với

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

người Ấn Độ và Tây Tạng. Ngay cả tôi cũng không biết tôi sinh ra khi nào, và nay tôi vẫn còn đang sống đây!

Vấn đề: Xin ngài nói về sự bùng chiếu của tuệ giác trong sự tương quan của Phật tánh.

**Traleq Rinpoche:** Sự khác nhau không phải ở bản chất mà về mặt ngữ nghĩa. Dù ông có gọi nó là sự bùng chiếu của tuệ giác hoặc là Phật tánh cũng chẳng có gì khác đi cả. Nó vẫn chỉ cho một vấn đề như nhau.

Vấn đề: Khi hành giả nhận ra Phật tánh, có phải sự bùng chiếu của tuệ giác ấy tỏa sáng từ bản tâm?

**Traleq Rinpoche:** Đúng vậy! Cả hai ý niệm đều chỉ cho bản chất tri giác hoặc thực chất của sự tỉnh giác. Bất luận ông muốn gọi như thế nào, miễn là không bị sai lạc do sự bất ổn thần kinh hoặc cảm xúc của mình.

Vấn đề: Sự bùng chiếu của tuệ giác và niềm an lạc có khác nhau không?

**Traleq Rinpoche:** Không! Niềm an lạc có được do nhờ sự bùng chiếu của tuệ giác.

Vấn đề: Du-già hành tông thường được xem là học thuyết Duy tâm, có nghĩa là ngoài tâm chẳng có gì khác?

**Traleq Rinpoche:** Cái duy nhất hiện hữu ngoài tâm chính là thực tại, chúng ta có thể nhập vào đó được. Thực tại không thể nào bị điều kiện hóa bởi tâm. Thực tại là thực tại. Nếu thực tại có thể được điều kiện hóa bởi tâm thì nó sẽ không còn là thực tại nữa, vì mỗi lúc tâm trạng của mình đều thay đổi, thực tại cũng sẽ biến dịch. Các nhà Du-già hành tông cho rằng cả chủ thể

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

lẫn khách thể đều là sản phẩm của tâm, nhưng điều ấy không nhất thiết có nghĩa là cái ghế cái bàn đều nằm trong đầu quý vị. Chính chúng ta dựng nên kinh nghiệm của mình về thế giới. Chúng ta không cảm nhận được thế giới như nó đang hiện hữu, chúng ta chỉ biết thế giới theo cách chúng ta muốn kinh nghiệm về nó. Đó là lý do tại sao nói rằng cả chủ thể lẫn khách thể đều là sản phẩm của tâm. Chúng ta khó nhận thức được thực tại, vì tâm ta liên tục dựng lên nhiều cấu trúc quan niệm về thế giới. Do những đặc tính chung nhất định, mà người ta sống chung trong một thế giới,<sup>72</sup> nhưng những cảm nhận của mỗi con người về thế giới ấy thì hoàn toàn khác nhau.<sup>73</sup>

Vấn đề: Xin ngài cho biết tâm trong tiếng Tây Tạng và Sanskrit là gì, và thuật ngữ ấy chính xác nên được dịch như thế nào? Đường như tâm là một thuật ngữ rất khó hiểu.

**Traleg Rinpoche:** Chúng ta sẽ đề cập đến vấn đề này. Tâm mà các nhà Du-già hành tông và Mật tông<sup>74</sup> đề

---

<sup>72</sup> Y báo.

<sup>73</sup> Chánh báo.

<sup>74</sup> Nguyên bản tiếng Anh: Tantrikas. Xuất phát từ thuật ngữ tiếng Sanskrit là Tan-tra; âm Hán Việt là Đát-đặc-la (怛特羅), nghĩa gốc là 'tâm lưới dệt', 'mối liên hệ', 'sự nối tiếp', 'liên tục thống nhất thể', đôi lúc được dịch là Nghi quỹ;

Một danh từ trừu tượng, khó dịch nên phần lớn các ngôn ngữ trên thế giới (Anh, Pháp, Đức) đều không có từ tương ứng. Trong Phật giáo Tây Tạng, Tan-tra chỉ tất cả các kinh sách về nhiều ngành khác nhau (Tan-tra y học, Tan-tra thiên văn...), nhưng trong nghĩa hẹp Tan-tra chỉ tất cả các sách vở nói về phép tu thiền định của Kim cương thừa và cũng được dùng để chỉ những phép tu thiền định này. Phép tu luyện Tan-tra có tính chất kinh nghiệm cá nhân,



## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

cập đến không phải là tâm thường nghiệm của chúng ta. Tâm thường nghiệm của chúng ta hằng ngày cảm nhận

---

và thường dựa trên 3 khái niệm: Nhân, Đạo, Quả. Nhân chính là hành giả, Đạo là con đường, phương pháp tu luyện, nhằm thanh lọc con người và Quả là tình trạng mà hành giả chứng ngộ. Ba giai đoạn này được Tan-tra chi bày trong vô số phương tiện khác nhau. Người ta cho rằng khi Phật Thích-ca thể hiện Phật quả qua dạng Pháp thân (s: *dharmakāya*) thì Ngài đã hành trì Tan-tra. Vì vậy cũng có người xem Đức Phật là người sáng lập Tan-tra. Truyền thống Tây Tạng chia Tan-tra làm 4 loại để tương ứng với căn cơ của từng người:

1. Tác Tan-tra (s: *kriyā-tantra*): Tan-tra hành động (tác), nghi lễ. Người tu tập Tan-tra này có kết đàn trường, cúng dường, đọc chú, bắt ấn nhưng chưa quán tưởng, tu tập thiền định;
2. Hành Tan-tra (s: *caryā-tantra*): Tan-tra tu luyện qua hành động hằng ngày, dành cho những người tu tập nhưng không cần hiểu rõ lý tột cùng;
3. Du-già Tan-tra (s: *yoga-tantra*): Tan-tra luyện tâm (thiền định);
4. Vô thượng du-già Tan-tra (s: *anuttarayoga-tantra*): phương pháp tu luyện tột cùng, thành Phật trong kiếp này, với thân này.

Sự khác nhau giữa 4 cấp này xuất phát từ căn cơ của hành giả và tính hiệu quả của các phép tu. Các tác phẩm quan trọng của Vô thượng du-già Tan-tra là Bí mật tập hội Tan-tra (s: *guhya-samāja-tantra*), Hồ kim cương tan-tra (s: *hevajra-tantra*) và Thời luân Tan-tra (s: *kālacakra-tantra*).

Trường phái Ninh-mã (t: *nyingmapa*) lại chia Vô thượng du-già Tan-tra làm 3 loại: Ma-ha du-già (s: *mahāyoga*), A-nậu du-già (s: *anuyoga*) và A-tì du-già (s: *atiyoga*, xem Đại cứu kính). Những phép Tan-tra này xem tâm thanh tịnh là gốc của mọi phép tu.

Ngoài ra, Tan-tra xem việc vượt qua tính nhị nguyên để đạt nhất thể là một nguyên lý quan trọng. Tính nhị nguyên có khi được Tan-tra diễn tả bằng nguyên lý nam tính (s: *upāya*; khía cạnh Phương tiện) và nữ (s: *prajñā*; Trí huệ), vì vậy tại phương Tây không ít người hiểu lầm, cho rằng tu tập Tan-tra là thuần túy liên hệ với tính dục nam nữ.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

những điều nhất thời, theo chiều tương tục của các ý tưởng diễn ra thay đổi nối tiếp nhau trong từng khoảnh khắc, rồi làm cơ sở cho mỗi ý tưởng và hình ảnh tiếp diễn nhau. Có cái gì đó vượt ra ngoài những cảm nhận qua ý tưởng và hình ảnh nhất thời. Thuật ngữ tiếng Sanskrit cho tâm này có lẽ là *manas*, phải không ngài Tiến sĩ?

**Dr. R:** Thật ra có hai thuật ngữ: *manas* và *citta*. Tôi cho rằng cả hai đều giống nhau về bản chất.

**Traleq Rinpoche:** Trong tiếng Tây Tạng, từ *sems nyid* thường được dùng để chỉ rõ cho tâm làm nền tảng cho cả khách thể lẫn chủ thể nhận thức khác với tâm thường nghiệm, vốn được gọi là *sems*. Như vậy, *sems* và *sems nyid* là hoàn toàn khác nhau. Đặc biệt trong pháp Đại thủ ấn (s: *mahamudra*), điều này được phân biệt rất rõ ràng.

Vấn đề: Xin ngài phân tích thuật ngữ Tan-tra và đặt thuật ngữ ấy vào trong sự tương quan với phạm trù tư tưởng Phật học nói chung.

**Traleq Rinpoche:** Tan-tra trong tiếng Tây Tạng được gọi là *rgyud*, có nghĩa là tính liên tục. Trong ngữ cảnh này, có nghĩa là bạn không thể nào gán bất kỳ ngày giờ cho sự khởi đầu hoặc kết thúc cho tan-tra. Kinh nghiệm về tan-tra là thường hằng, liên tục. Bạn không thể nào nói được khi nào nó khởi đầu và lúc nào nó kết thúc. Đó là trạng thái thường xuyên liên tục. Đó là nghĩa của thuật ngữ *rgyud*. Nó còn được gọi là Kim cương thừa.<sup>75</sup> Tan-tra là một thuật ngữ được cả Ấn Độ

---

<sup>75</sup> Kim cương thừa 金剛乘; S: vajrayāna;

Một trường phái Phật giáo xuất hiện trong khoảng thế kỉ thứ 5, 6

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

tại Bắc Ấn Độ. Kim cương thừa bắt nguồn từ Đại thừa và được truyền qua Tây Tạng, Trung Quốc, Nhật Bản (riêng bộ Vô thượng du-già không được truyền sang Trung Quốc và Nhật).

Xuất phát từ Phật giáo Đại thừa, nhưng trường phái này lấy thêm những phương pháp tu học huyền bí, có tính chất bí truyền. Thường thường các phái này được hướng dẫn bằng một vị Đạo sư, kinh sách của họ trình bày nhiều phép tu luyện được gọi là Tan-tra. Kim cương thừa hay sử dụng Man-tra và có ảnh hưởng mạnh nhất tại Tây Tạng. Vì hay sử dụng Man-tra, Phật giáo Tây Tạng cũng gọi Kim cương thừa là Chân ngôn thừa (s: *mantrayāna*).

Giáo pháp của Kim cương thừa mang tính chất Mật giáo, bao gồm các yếu tố của phép Du-già và các tôn giáo thiên nhiên của Ấn Độ trộn lẫn với tư tưởng Phật giáo. Quan trọng nhất là ảnh hưởng từ Tây Bắc Ấn Độ với nhiều biểu tượng về Cực quang (s: *ābhāsvara*, ánh sáng rực rỡ) cũng như ảnh hưởng của Bắc Ấn về việc tôn thờ giới tính. Trong thời gian đầu, giáo pháp này chỉ được khẩu truyền, và đến giữa thế kỉ thứ 6 và thứ 10 mới được hệ thống hóa và kết tập hoàn chỉnh. Các tác phẩm quan trọng nhất của Kim cương thừa là Bí mật tập hội (s: *guhyasamājantra*) và Thời luân Tan-tra (s: *kālacakratāntra*) cũng sinh ra trong thời gian này. Các kinh sách quan trọng nhất của Kim cương thừa được gồm trong các Tan-tra cũng như các bài thánh đạo ca của các vị Tật-đạt (s: *siddha*), là các bài diễn tả kinh nghiệm của phép tu Đại thủ ấn (s: *mahāmudrā*). Lúc Kim cương thừa truyền qua Tây Tạng thì cũng là lúc giáo pháp này đã có một chỗ đứng vững chắc trong Phật giáo nói chung. Muốn lĩnh hội Kim cương thừa, hành giả phải có một kiến giải sâu xa về giáo pháp của bộ kinh Bát-nhã 3-la-mật-đa, giáo pháp theo cách luận giải của ngài Long Thọ (s: *Nāgārjuna*) và Vô Trước (s: *Asaṅga*). Vì vậy Bát-nhã ba-la-mật-đa cũng được gọi là ‘Nhân thừa’ (因乘) và Kim cương thừa được gọi là ‘Quả thừa’ (果乘). Trong Kim cương thừa, có một yếu tố quan trọng khác là vai trò của một vị Đạo sư, vị này Quán đĩnh và truyền lực, hướng dẫn đệ tử thiền quán, chú tâm vào một Nghi quỹ (s: *sādhana*) nhất định. Trong các phép này, sử dụng Man-tra, quán Man-đa-la và và bắt Ấn là những phương tiện quan trọng. Trong Kim cương thừa, Kim cương chử (s: *vajra*; t: *dorje*) biểu

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

giáo và Phật giáo đều sử dụng. Kim cương thừa có nghĩa là là tiến trình tu tập hoàn toàn không bị lay động, thói chuyên. Lại nữa, đó là một tiến trình, hơn là kết quả có được từ sự tu đạo. Đó là một cuộc hành trình không hề gián đoạn.

Vấn đề: Phật tánh có giống như ý niệm Ātman<sup>76</sup> trong hệ thống tư tưởng Ấn Độ giáo không?

**Traleq Rinpoche**: Có sự khác nhau. Phật tánh là một phạm trù triết học, và còn là một kinh nghiệm thực chứng, tôi tin chắc như vậy, nhưng Phật tánh không phải là cái gì cụ thể, như Ātman. Phật tánh không phải là một thực thể, trong khi Ātman lại là một thực thể. Ātman là cái mà quý vị sở hữu, cho nên quý vị phải chịu luân hồi sinh tử. Cá nhân của quý vị bị liên kết bởi ý niệm về Ātman. Điều ấy không có nghĩa là nhờ vào đó mà quý vị biết mình là ai, vì điều biết được ấy là nhờ vào Phật tánh. Ātman không giúp cho quý vị biết được kiếp trước mình đã sống như thế nào, mà biết được điều ấy là nhờ vào Phật tánh. Phật tánh chính là điều kiện cơ bản để đạt được chứng ngộ. Tánh của muối là hòa tan, nhưng tánh ấy không phải là thực thể tách rời hẳn đồng loại mà có. Phật tánh không phải là một thực thể mà quý vị tìm kiếm ra được. Phật tánh vốn là một tiềm năng hay là một trạng thái mà quý vị

---

hiện sự giác ngộ, đạt được sự nhất thể của vũ trụ, vượt lên mọi nhị nguyên thông thường.

<sup>76</sup> Ngã 我; S: ātman; P: atta. Tức cái 'ta' thể tính trường tồn, không bị ảnh hưởng của tụ tán, sinh tử. Đạo Phật không công nhận sự hiện diện của ngã. Trong toàn bộ mọi hiện tượng tâm lí và vật lí không có một chủ thể gì được gọi là độc lập, thường còn.

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

có sẵn trong mình rồi.

**Vấn đề:** Xin ngài kể cho chúng tôi về ngài Vô Trước và Thế Thân, các ngài đã phát triển hệ thống Du-già hành tông như thế nào?

**Traleq Rinpoche:** Theo truyền thống, tiểu sử của ngài Vô Trước thì khác thường như tiểu sử của nhiều bậc Tổ sư Phật giáo khác. Khi Phật giáo đang vào thời kỳ suy thoái ở Ấn Độ, một nữ Phật tử rất lo lắng chuyện này nên kết hôn với một vị vương tử để thụ sinh ngài Vô Trước. Sau đó, cô ta lấy một người Bà-la-môn để sinh ra ngài Thế Thân. Tất cả việc cô làm chỉ vì một bản nguyện là giữ gìn Phật pháp, quý vị nên lưu ý như vậy. Từ thơ ấu Vô Trước đã có tinh thần hộ trì Phật pháp, Ngài quyết định xuất gia và sau này đã trở thành khuôn mặt quen thuộc của truyền thống Đại thừa. Ngài được bảm thụ tư tưởng Trung quán. Theo sử liệu truyền thống, ban đầu Thế Thân theo Tiểu thừa cho đến khi ngài Vô Trước thức tỉnh và chuyển hóa ngài về với Đại thừa. Ngài Vô Trước có duyên với ngài Di-lặc, sức lôi cuốn mạnh đến mức thôi thúc ngài đến ngồi thiền trong một hang núi. Ngài ước nguyện sẽ ngồi thiền để có thể gặp được ngài Di-lặc trong định, nhưng không thấy gì cả. Ngài ngồi thiền trong hang đá suốt ba năm và cuối cùng bị bệnh.

Ngài rời hang đá trở về nhà. Ngài gặp một người đang chui một thanh sắt thật lớn. Ngài Vô Trước hỏi: “Ông đang làm gì vậy?”. Người ấy đáp: “Đang tìm cách làm thành cây kim.” Vô Trước nghĩ: “Cái gì! Làm thành kim từ cây sắt không lò này? Ta phải thật kiên nhẫn.” Thế rồi ngài trở lại hang núi và ngồi thiền suốt thêm ba năm nữa. Rồi, ngài lại bị bệnh vì thất vọng, không thấy

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

điều gì xảy ra cả, ngài trở về nhà. Trên đường, ngài thấy khát, định xuống dòng suối ven đường để uống nước, thấy từng giọt nước rơi xuống đã làm nên một lỗ thật lớn trên tảng đá. Ngài nghĩ: “Ngay cả một giọt nước mềm yếu này mà cũng làm nên việc lớn, ta phải hết sức kiên nhẫn.” Rồi ngài trở lại hang đá, cuối cùng ngài lại thất vọng và lê bước về nhà. Trên đường ngài vấp phải con chó lở loét, đầy giòi bọ trên thân đang nằm chờ chết bên đường. Quá xúc động, ngài cắt một miếng thịt trên đùi mình ném cho chó. Ngài bắt đầu dùng lưỡi liếm bắt từng con giòi đem đặt vào miếng thịt để cho chúng khỏi bị chết. Đột nhiên, Bồ-tát Di-lặc liền hiện ra trước mặt ngài Vô Trước.

Ngài quá mê mải vào việc mình đang làm nên không để ý đến, nhưng khi nhìn kỹ, đúng thật là Bồ-tát Di-lặc. Ngài Vô Trước gieo mình xuống đất đánh lễ. Ngài thưa: “Tại sao từ trước đến nay ngài không hiện ra cho con thấy?” Bồ-tát Di-lặc trả lời: “Vì lòng từ của con chưa được thấm nhuần.” Thì ra là như vậy. “Nay lòng từ trong con đã chín muồi nên ta đến với con.” Rồi câu chuyện được tiếp tục, Bồ-tát Di-lặc dạy cho ngài năm bộ luận, đó là năm bộ luận chính của tư tưởng Du-già hành tông.<sup>77</sup> Vốn ngài Vô Trước được truyền dạy từ Bồ-tát Di-lặc, nên tác giả của các bộ luận ấy là ngài

---

<sup>77</sup> Truyền thống Phật giáo Tây Tạng cho rằng, Ngài là tác giả của 5 bài luận (s: *sāstra*), được gọi là Di-lặc (Tứ Thị) ngũ luận: 1. Đại thừa tối thượng (đát-đặc-la) Tan-tra (s: *mahāyānottaratantra*); 2. Pháp tính phân biệt luận (s: *dharmadharmatāvibhaṅga*); 3. Trung biên phân biệt luận (s: *madhyāntavibhāga-sāstra*); 4. Hiện quán trang nghiêm luận (s: *abhisamayālaṅkāra*); 5. Đại thừa kinh trang nghiêm luận (s: *mahāyānasūtralāṅkāra*).

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

Di-lặc đúng hơn là ngài Vô Trước. Sau khi được truyền thụ, ngài Vô Trước xiển dương học thuyết này cùng với sự cộng tác của Thế Thân, cả hai đã trứ tác nhiều tác phẩm. Nhưng riêng *A-tì-đạt-ma tập luận* (s: *abhidharma-samuccaya*) không phải là tác phẩm của Bồ-tát Di-lặc, luận này do chính ngài Vô Trước trứ tác.

Vấn đề: Xin ngài nói kỹ hơn về Tánh không.

**Traleq Rinpoche**: Tánh không, theo các nhà Du-già hành tông và Kim cương thừa (Tan-tra) có nghĩa là Tánh không của cả chủ thể lẫn khách thể (năng và sở). Không chỉ có nghĩa tánh không là không của chính nó. Thế nên thường nói: “Tánh không là không có tự tánh riêng. Nó không phải là điều gì chắc thật.” Theo các nhà Du-già hành tông và Kim cương thừa (Tan-tra), Tính không là cái gì đó rất viên mãn, nếu như quý vị muốn như vậy. Tánh không là cái gì đó rất khẳng định. Nó là nền tảng thực tại cung ứng cho thế giới hiện tượng. Thế giới hiện tượng sẽ không vận hành nếu không nhờ vào tánh không. Chúng ta phải đi sâu vào vấn đề này trong từng phạm trù riêng của nó, nếu không quý vị sẽ bị lúng túng.”

Vấn đề: Câu chuyện ngài kể về Bồ-tát Di-lặc thật là kỳ diệu. Chúng ta nên hiểu câu chuyện này theo cách như thế nào?

**Traleq Rinpoche**: Những câu chuyện cổ xưa, về mặt lịch sử, có khi chẳng có gì hấp dẫn, nhưng với quan điểm của người hành trì, nó có ý nghĩa rất quan trọng. Những câu chuyện kỳ diệu này không phải được kể ra chỉ để giải trí, nhưng để giúp cho quý vị khởi phát tín tâm. Đọc mẫu truyện trên, bất luận dù thế nào, quý vị hãy đặt mình vào trong chánh niệm, để có thể khai mở

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

được ngay yếu lý. Nếu không, điều kì diệu sẽ không xảy ra. Đó là lí do tiểu sử mang chất huyền bí. Ngay cả hầu hết người Tây Tạng, tôi chắc vậy, cũng khó tin rằng những chuyện này thực sự đã xảy ra. Những chuyện này có ý nghĩa rất quan trọng từ cách nhìn của hành giả, vì quý vị bắt đầu nhận ra tầm mức quan trọng của tính kiên nhẫn và sự quan trọng khi phát khởi tâm từ, như thế là quý vị hiểu được yếu lý. Điều ấy sẽ khiến cho quý vị phát tâm.

Vấn đề: Quan niệm về thời gian và không gian như thế nào theo tư tưởng Phật giáo?

**Traleg Rinpoche**: Phật giáo quan niệm rằng thời gian và không gian có tính tương quan. Tùy theo ý niệm của quý vị về thời gian và không gian như thế nào. Sẽ không hoàn toàn tuyệt đối, theo từng tầng bậc như vậy. Cái hiểu về ý niệm thời gian trong dòng cảm nhận từ quá khứ, hiện tại, tương lai là không đúng. Theo cách nào đó, thời gian là vòng tròn, chứ không phải là đường thẳng. Ý niệm tuyệt đối về thời gian thực sự siêu việt mọi khái niệm. Thời gian tương đối (*relative time*) thích nghi hay tùy thuộc vào khái niệm của chúng ta về thời gian như thế nào, trong khi thời gian tuyệt đối (*absolute time*) là điều ta không thể nào tưởng tượng ra được. Ngay cả không thể nào gọi nó là tồn tại hay không tồn tại.

Vấn đề: Tại sao ngài chọn đề tài này?

**Traleg Rinpoche**: Chủ yếu là vì Phật tử phương Tây, đặc biệt là các sinh viên khoa Phật giáo Tây Tạng vốn chưa biết nhiều về Du-già hành tông và Phật giáo Kim cương thừa. Phần đông các sinh viên đã quen thuộc với hệ thống Trung quán. Đó là pháp môn ưu thế để hành



#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

tri. Chưa có sự quan tâm đầy đủ thực sự cho đề tài này. Cũng vậy, không chỉ triết học Du-già hành tông hoặc Kim cương thừa đã bị lãng quên, mà thực tế là về sự tương quan với nhau của hai môn này hoặc vì sao mà các nhà Du-già hành tông thực sự thâm nhập trước những ý niệm thuộc Kim cương thừa. Người ta không biết nhiều về sự vay mượn của Kim cương thừa từ Du-già hành tông. Đây là cảm nhận của riêng tôi. Nhưng, có lẽ tôi cũng không đúng.

**D.T.:** Trong sự liên hệ với quan niệm của ngài về tiền thân của Kim cương thừa, thưa ngài, tôi nghĩ rằng điều ấy rất quan trọng và đã khiến cho tôi rất chú ý. Niên đại về Kim cương thừa rất khó xác định. Kim cương thừa khởi nguyên như thế nào, chấm dứt ở đâu, phát triển ở đâu? Thừa nhận chung là vào thế kỷ thứ 6-7, trong ánh sáng của thời đại mà chúng ta đang nói đến, thời kỳ của ngài Vô Trước và Thế Thân, điều này rất quan trọng. Mặc dù Kim cương thừa được xem là do Đức Phật truyền lại, nhưng cũng có những cuộc tranh luận, có ý kiến cho rằng Kim cương thừa kế thừa rất lớn tư tưởng Du-già hành tông, vốn được đánh giá ra đời trước Kim cương thừa vài thế kỷ.

**Traleq Rinpoche:** Đúng như vậy! Người ta đã khẳng định, hơn là chứng minh rằng Kim cương thừa được truyền dạy bởi chính Đức Phật chứ không xem đó như một dạng tôn giáo địa phương ảnh hưởng vào Phật giáo Mật tông. Có người cho rằng có thể một dạng tôn giáo địa phương Ấn Độ dần dần ảnh hưởng vào Phật giáo nên Kim cương thừa phát triển từ đây, nhưng họ chưa thực sự tìm ra khả tính của một trường phái Phật giáo đã có ảnh hưởng khiến phát sinh ra một trường phái Phật giáo khác. Tôi chắc rằng có nhiều ảnh hưởng

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

bên ngoài tác động vào khía cạnh nghi quỹ, đồ hình mạn-đà-la, nhưng về mặt ý niệm triết học đích thực của Kim cương thừa, tôi cho rằng mọi người nên tìm dấu tích ngược về trong Du-già hành tông càng nhiều càng hay.

Vấn đề: Tôi nghĩ rằng ý nghĩa của chữ Tan-tra là tương tục có nhiều điều liên quan đến giáo lý về thực chứng hơn là phạm trù lịch sử. Xin ngài giải thích về ý nghĩa của sự tương tục (*Tan-tra*) trong phạm vi thực chứng của hành giả ?

**Traleq Rinpoche**: Có thể nói rằng quý vị là những hành giả Kim cương thừa ngay trước khi quý vị trở thành môn đệ của Kim cương thừa. Bất luận quý vị thực chứng được điều gì đều phát xuất từ một tiến trình toàn thể. Ngay cả sau khi quý vị được giác ngộ cũng vậy, chính là giác ngộ thông qua một tiến trình tương tục trong ý nghĩa nào đó. Phật tánh, dụng của Phật tánh, sẽ tương tục. Đó như là một kinh nghiệm cá nhân, tôi nghĩ rằng ‘tương tục thống nhất thể-Tan-tra’ và phẩm tính ‘cứng chắc như kim cương’ có liên hệ rất mật thiết với nhau, vì nó không có khởi đầu và không có chỗ kết thúc, thế nên nó không bị phá hoại hoặc gây chướng ngại.

Vấn đề: Làm sao mà Phật tánh hiển hiện khắp mọi thời...

**Traleq Rinpoche**: Quý vị có thể gọi đó là sự tương tục: Phật tánh hoặc sự bùng chiếu của tuệ giác, quý vị muốn gọi như thế nào cũng được.

Vấn đề: Có phải đó là khi ta định tâm và quán chiếu vào sự tương tục?

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

**Traleq Rinpoche:** Quý vị nhận ra sự tương tục khi đồng hành cùng nó. Có người không nhận ra được gì cả. Đó là những gì hành giả Kim cương thừa cho biết.

Vấn đề: Tại sao Trung quán tông quan niệm về Phật tánh vừa như là bản hữu, vừa như là Như Lai tạng?

**Traleq Rinpoche:** Do Bồ-đề tâm (s: *bodhicitta*). Họ không nói nhiều về Như Lai tạng, thực vậy. Như Lai tạng được ví như là cây gậy<sup>78</sup> cho người mới nhập môn. Khi quý vị đã thâm nhập sâu vào giáo lý rồi, quý vị sẽ vượt qua ý niệm đó.

Vấn đề: Có phải Bồ-đề tâm (s: *bodhicitta*) chính là tâm giác ngộ?

**Traleq Rinpoche:** Bồ-đề tâm hoàn toàn khác biệt hẳn với mọi khái niệm. Bồ-đề tâm có nghĩa chính là năng lực của tâm từ bi.

Vấn đề: Nhưng phải chăng chính nó có một phẩm tính tích cực?

**Traleq Rinpoche:** Đúng như vậy! nhưng khác hẳn nghĩa của Phật tánh (e: *buddha-nature*). Phật tánh được xem là vô thủy, vô chung, thanh tịnh không nhiễm ô bởi tâm thức mê vọng của chúng ta. Những phẩm tính đó lại không được dành cho Bồ-đề tâm. Thực vậy, họ cho rằng Bồ-đề tâm tuyệt đối là sự giác ngộ tối thượng. Điều ấy rõ ràng, nhưng cùng lúc, nó là một ý niệm khác. Các nhà Trung quán cho là như vậy— Bồ-đề tâm tuyệt đối là sự giác ngộ tối thượng, còn các nhà Du-già hành tông thì gọi đó là Phật tánh. Bồ-đề tâm tuyệt đối chính là Tánh không trong Trung quán.

---

<sup>78</sup> Nguyên văn: The carrot (củ cà-rốt), ở đây chúng tôi dịch thoát ý.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Vấn đề: Liệu Bồ-đề tâm có mang phẩm tính xác định?

**Traleg Rinpoche:** Không nên xem Bồ-đề tâm tuyệt đối là xác định hoặc phủ định. Trung quán tông không bận tâm suy đoán về điều này.

Vấn đề: Nhưng Như Lai tạng có mang phẩm tính xác định nào chẳng?

**Traleg Rinpoche:** Vâng. Hoàn toàn có. Đại thừa tôi thượng Tan-tra (*mahayanauttara-tantra*) đề cập rất nhiều. Trong đó nỗ lực minh họa Như Lai tạng bằng cách dùng nhiều hình tượng: phụ nữ nghèo hèn, vua chúa, vương tử, người mù tìm thấy ngọc trong rác. Toàn bộ kinh văn chứa đầy hình tượng này. Thế nên, Như Lai tạng là ý niệm hoàn toàn mang tính tích cực.

Vấn đề: Nếu ngài muốn thay đổi những tập khí tiêu cực sang năng lực tích cực, có phải ngài chuyển hóa các tập khí tiêu cực và từ đó loại hẳn chúng ra khỏi Phật tánh?

**Traleg Rinpoche:** Sự chuyển hóa được tiến hành không phải bằng sự loại trừ các tập khí tiêu cực. Đó là lí do tại sao Du-già hành tông và Kim cương thừa khác biệt với các tông phái Phật giáo khác. Theo các tông phái Phật giáo khác, các tập khí tiêu cực là cái luôn luôn bị chế ngự, hoặc đúng hơn là luôn luôn bị loại trừ. Du-già hành tông và Kim cương thừa cho rằng do chấp nhận những tập khí tiêu cực này, mà chúng ta có thể chuyển hóa được chúng. Quý vị không thể nào thông hiểu được các tập khí tiêu cực này bằng cái nhìn tiêu cực về nó. Quý vị phải nên đối xử với các tập khí tiêu cực của mình bằng thái độ tích cực. Do vậy nên sự chuyển hóa sẽ diễn ra tức thì. Như các nhà Du-già

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

hành tông cho biết, tất cả đều sẽ được chuyển thành trí huệ.

Vấn đề: Chúng tôi làm thế nào để tiếp cận với bốn ý niệm mà ngài vừa chỉ ra trong công phu tu tập?

**Traleq Rinpoche**: Các nhà Du-già hành tông và Kim cương thừa tin tưởng rằng tham lam, sân hận, si mê sẽ được chuyển hóa thành một tầng bậc cao hơn của trí huệ, do các ngài đã thể nhập một cách sâu sắc ý niệm tánh không nên đã có ảnh hưởng đến cảm nhận của quý vị về pháp giới như thế nào đó.

Vấn đề: Đó chỉ là khái niệm để nhận thức hay là mỗi người phải có công phu tu tập chuyên biệt?

**Traleq Rinpoche**: Quý vị phải có công phu tu tập chuyên biệt, thực vậy. Như tôi đã nói, khi các nhà Du-già hành tông và Kim cương thừa đã lập nên hệ thống học thuyết, thì giáo lý ấy phải có giá trị thực tiễn về mặt hành trì. Sẽ vô ích khi ngồi không mà suy gẫm về thế giới.

Bài 5. Ý NGHĨA VIJÑAPTIMĀTRATĀ  
VÀ ABHIDHARMA TRONG  
DU-GIÀ HÀNH TÔNG

*Richard King*

Những thống kê hiện nay về các tông phái cự Đại thừa Phật giáo như Trung quán tông (*Madhyamaka*) và Du-già hành tông (*Yogācāra*) có khuynh hướng mô tả mình như là một phản đề đối với A-tỳ-đạt-ma (*Abhidharma*) của các tông phái không phải Đại thừa (*non-mahāyāna schools*) như Thượng tọa bộ (*Theravāda*) và Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*). Bài viết này cố gắng xác định vị trí nghiên cứu dứt khoát của triết học cự Du-già hành tông trong phạm trù tranh luận rộng rãi ý nghĩa ngữ cảnh A-tỳ-đạt-ma. Những ý niệm then chốt của Du-già hành tông như A-lại-da thức (*ālayavijñāna*), Duy thức (s: *vijñapti-mātratā*) và Duy tâm (s: *citta-matra*) được thảo luận cho đến chừng mực mà nó liên hệ đến những khái niệm và đề tài hiện hữu trước đó được tìm thấy trong các phái Tỳ-bà-sa (*Vaibhāsika*) và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), cùng những tham khảo đặc biệt đến *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* (*Abhidharmakośa*) và tương đương với những bộ luận (*bhāṣya*) của ngài Thế Thân.

Sau cùng, một vài nhận định được đưa ra vì lợi ích cho sự tiếp cận với lịch sử tư tưởng tôn giáo mà không vì sự lợi lạc và méo mó do nhận thức muộn, đặc biệt là sự tương quan của vấn đề này với sự quy kết về quan điểm duy tâm đối với nền văn học cự Du-già hành tông.

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

### I. NHẬN ĐỊNH BAN ĐẦU

Có nhiều lý do cho lập luận này. Trước tiên, nó thường phản ánh khuynh hướng quan niệm tranh luận về giáo lý trong nội bộ Phật giáo như là nguồn gốc của sự phân ly theo cách gần giống những cuộc tranh luận trong lịch sử Thiên Chúa giáo. Như Heinz Bechert đã chỉ ra, nguyên do sự thành lập bộ phái (s: *sanghabheda*) trong Phật giáo Ấn Độ là sự tranh luận về giới luật (s: *vinaya*), chẳng có sự phân biệt nào trong quan điểm giáo lý.<sup>79</sup>

Thứ hai, sự gia tăng khảo sát các luận giải của Tây Tạng đã cho phép các học giả Phật giáo đưa ra một miêu tả đầy đủ hơn về lịch sử tư tưởng Đại thừa. Tuy nhiên, kết quả của việc này là khuynh hướng chấp nhận kiến giải tư tưởng Phật giáo mang tính kinh viện vốn thường xuất phát từ tác phẩm của những tác giả trung thành với những khía cạnh khác. Trong trường hợp Du-già hành tông, chẳng hạn, các học giả thường có khuynh hướng chấp nhận những tư liệu được cung ứng trong tác phẩm *Brahmasutrabhasya* của Sankara hoặc trong các luận giải của Trung quán tông Tây Tạng như Dòng Cách-lỗ (*dGe lugs pa*) mà không có sự nghi ngờ về tình trạng của các liệt kê này.

Như tôi đã nói từ trước, chúng ta nên tránh sự phô bày những cuộc tranh luận giữa những trường phái tư tưởng Phật giáo (chẳng hạn, giữa khuynh hướng Đại thừa Phật giáo của Trung quán tông và Du-già hành

---

<sup>79</sup> BECHERT, H. (1982) The importance of Asokas so-called schism edict in Indological and Buddhist Studies, Volume in honour of Professor J. W. de Jong, Canberra, pp. 61-68.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

tông).<sup>80</sup>

Một cách để khôi phục sự quân bình trong nghiên cứu tư tưởng Phật giáo Ấn Độ là lập một điểm đơn giản vốn thường bị phớt lờ. Những tranh luận mang tính triết học Phật giáo Ấn Độ đã diễn ra trong phạm trù A-tỳ-đạt-ma. Sau rốt, những cuộc tranh luận như vậy đã diễn ra trong phạm trù và nền văn học nào nữa? Một khi người ta đã thừa nhận rằng sự khác nhau giữa các trường phái tư tưởng Phật giáo không phải là yếu tố then chốt trong sự phát triển các bộ phái (*sanghabbada*), nghĩa là họ đã nhận thức được điều này thực sự phải có vấn đề. Khi những cuộc tranh luận mang tính học thuyết đưa ra những đề tài liên quan đến giới luật và hành trì và sự phát triển các bộ phái Phật giáo, đó tất nhiên là những kết quả tốt. Tuy nhiên, trong lịch sử tư tưởng Phật giáo, dường như mọi trường hợp tranh luận có tính triết học giữa các trường phái đối lập thường ít mang dấu ấn trong các pháp hành trì. Từ lý do đó, ít nhất là ở Ấn Độ, môn đồ của các tông phái Đại thừa cũng như không phải Đại thừa có thể duy trì tăng chúng mà không chút nào mâu thuẫn hoặc có nguy cơ bị phân phái.

Rõ ràng rằng tư tưởng Phật giáo Đại thừa nói chung khác xa với A-tỳ-đạt-ma của các trường phái ngoài Phật giáo Đại thừa như Thượng tọa bộ và Nhất thiết hữu bộ, vốn vẫn còn đôi điều hơi cường điệu trong bối cảnh Ấn Độ. A-tỳ-đạt-ma, nói tổng quát, là triết học

---

<sup>80</sup> KING, R. (1994) Early Yogacara and its relationship with the Madhyamaka school, *Philosophy, East and West*, 44(4), pp. 659-686.



## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

Phật giáo. Các nhà tư tưởng Trung quán và Du-già hành tông đều an lập và thử nghiệm học thuyết của mình từ phạm vi mang tính lý thuyết vốn không thể bác bỏ được phong cách, nội dung và sự biểu hiện theo A-tỳ-đạt-ma.<sup>81</sup> Điều này không có gì đáng ngạc nhiên, đặc biệt một khi người ta nhận ra được ý nghĩa tăng đoàn hòa hợp được thành lập trên ba-la-đề-mộc-xoa (*Prātimokṣa*) và giới luật (*Vinaya*) hơn là bất kỳ học thuyết hay quan điểm triết học đặc biệt nào khác.

Nói một cách đơn giản, lịch sử tư tưởng tôn giáo có thể được tiếp cận bằng hai chiều hướng: xuôi và ngược. Cách đầu tiên liên quan đến sự lý giải đặc thù của các phong trào hay trường phái tư tưởng đã vận dụng những triển khai tỉ mỉ công phu và các luận giải theo các tư tưởng ấy. Cách thứ hai liên quan đến sự khởi đầu trước khi phong trào chưa phát sinh và khảo sát các điều kiện tiên quyết, sự vận động và ảnh hưởng do các phong trào này. Bài viết này là một nỗ lực tiếp cận triết học cụ thể Du-già hành tông theo khía cạnh thứ hai. Để tiếp cận với nguồn tư liệu theo cách này, tôi sẽ nhấn mạnh nhiều hơn vào văn cảnh A-tỳ-đạt-ma của triết học Phật giáo bằng cách đề xuất phương pháp mà các nhà Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) phân tích về nhận thức, có lẽ nó có chức năng như một tiên đoán quan trọng của riêng quan điểm Du-già hành tông. Tôi sẽ cố gắng chứng minh điều này qua sự thảo luận lai lịch của

---

<sup>81</sup> Bài viết gần đây nhất về ý niệm A-lại-da thức (*ālayavijñāna*) xuất phát từ nền tảng A-tỳ-đạt-ma của WALDRON, W. (1994, 1995) có nhan đề How Innovative is the Alayavijnana? The alayavijnana in the context of canonical and Abhidharma vijnana theory, trong tạp chí Triết học Ấn Độ số 22, trang 199-258 và số 23, trang 9-51.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

A-tỳ-đạt-ma cho đến ý niệm A-lại-da thức (*ālaya-vijñāna*) và Duy thức (*vijñaptimātratā*) của Du-già hành tông.

### II. A-TỠ-ĐẠT-MA CÂU-XÁ LUẬN THÍCH (*Abhidharmakośabhāṣya*) VÀ CỤU DU-GIÀ HÀNH TÔNG (*Early yogācāra*)

Môn Nhận thức luận của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) và Du-già hành tông tương tự nhau mặc dù chủ thuyết hiện thực xuyên suốt Kinh lượng bộ và khuynh hướng duy tâm rõ rệt của Du-già hành tông. Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) công nhận rằng chỉ có sắc (*akara*) hoặc biểu sắc (*vijñapti*) của một vật là được nhận thức. Trong khi các tông phái khác nhau của Du-già hành tông từ chối chấp nhận giá trị khi cho rằng xem một đối tượng khách quan như là nguyên nhân (*nimitta*), cho rằng đối tượng khách quan không bao giờ trực tiếp nhận thức trực tiếp được.

Luận điểm tương tự giữa hai trường phái có thể được minh họa rõ nếu chúng ta khảo sát quan điểm của hai anh em ngài Thế Thân, tác giả của *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* và *Luận giải A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích* cùng các tác giả của những tác phẩm cụu Du-già hành tông như *Duy thức Nhị thập tụng* (*vimśatikā*) và *Duy thức Tam thập tụng* (*triṃśikā*). Hai nhà tư tưởng này có thể hoặc không cùng là một nhân vật như truyền thống đã gọi ý,<sup>82</sup> nhưng nhất định sự giống nhau giữa Nhận thức

---

<sup>82</sup> FRAUWALLNER, E. (1951) On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu (*erie Orientale Romam*). See also FRAUWALLNER, E. (1961) Landmarks in the history of Indian logic in *Wiener Zeitschrift fur die Kunde Sud-Ostasiens*,

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

luận của Kinh lượng bộ và Du-già hành tông, đi từ phái Kinh lượng bộ cho đến Du-già hành tông không phải là hoàn toàn khó hiểu. Khi thảo luận về quan niệm học thuyết của tác giả *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích* (*Abhidharmakośabhasya*), Thomas Dowling có ý kiến rằng: Thế Thân giữ một quan điểm học thuyết thống nhất đối với vấn đề tạo thành các pháp. Một mặt, ngài miễn cưỡng chấp nhận bản liệt kê các pháp hơi cường điệu của phái Tỳ-bà-sa (*Vaibhāsika*), và mặt khác, ngài không nhiệt thành với quan niệm cực đoan về tất cánh không (*ultimate voidness*) của tất cả các pháp (trong *Câu-xá luận*, ở mọi mức độ). Sự thiếu viện dẫn vào một số thuật ngữ như chân đế (*paramārtha satya*) / tục đế (*samvṛti satya*) của ngài đặc biệt trong ý nghĩa Đại thừa là chứng cứ hiển nhiên rằng *Câu-xá luận* là một luận văn minh bạch có nền tảng từ một giả định ngầm là 'có' tất cả các pháp<sup>83</sup> trong một ý nghĩa nào đó.

Trong *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích* (*Abhidharmakośa-bhasya*), ngài Thế Thân phê phán khái niệm đắc,<sup>84</sup> tranh luận rằng sự khác nhau giữa *đắc* và *bất đắc* (*non-possession*; s: *aprāpti*) chỉ là trạng thái đã trừ diệt hay không diệt được phiền não nhiễm ô. Đây là một ví dụ cổ điển của Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) phê phán quan điểm của phái Tỳ-bà-sa, tước đi khuynh hướng mặc nhiên công nhận thực thể có tính chất lý thuyết và không qua thực chứng (điều này được thấy

---

Vol. v, p. 131.

<sup>83</sup> Luận án Tiến sĩ chưa xuất bản của Đại học Columbia  
DOWLING, T. (1976) *Vasubandhu on the Avijñapti-Rupa: a study in fifth-century Abhidharma Buddhism.*

<sup>84</sup> S: *Prāpti*; (e:possession) 得, 所得, 證, 能證.

S: *Aprāpti*: 不得, 無得, 無所得, 不證, 不能證.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

chẳng hạn, như trong Kinh lượng bộ phủ nhận phạm trù *citta-rūpa-viprayukta-samskaras*, có nghĩa là tâm hành chẳng liên hệ gì đến thức, cũng chẳng liên hệ gì đến sắc).

Kinh lượng bộ phê phán sự thừa nhận những thực thể như đặc và vô biểu sắc (*avijñaptirūpa*), thay thế hệ thống này với định thức nhân quả căn cứ vào ý niệm chung tử (*bīja*) và sự chuyển hóa dòng tâm thức (*samrana-parinamavisesa*).<sup>85</sup> Điều này gợi ý một tuyến phát triển liên tục khác giữa Thế Thân với Kinh lượng bộ và Thế Thân với Du-già hành tông trong sự nhấn mạnh cả hai nơi đo sự chuyển hóa tâm thức như một phương tiện giải thích bản chất bập bênh của luân hồi sinh tử.

Lại nữa, khái niệm *sắc*,<sup>86</sup> xem đó là bản thể và *thật có* (*dravya-sat*) bởi các Luận sư phái Tỳ-bà-sa, thuần túy chỉ là biên kế sở chấp sinh khởi từ tri kiến theo ngài Thế Thân trong *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích* (*Abhidharmakośa-bhāṣya*).<sup>87</sup>

Trong bài phê phán về ý niệm *đặc* trong *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích* (*Abhidharmakośa-bhāṣya*), ngài Thế Thân với tư cách là Kinh lượng bộ dường như sử dụng một khái niệm trở thành quan trọng cho sự hình thành Du-già hành tông sau này về con đường tu tập giải thoát, nghĩa là *chuyển y* (*asraya-parāvṛtti*). Ngài khẳng định rằng, quả thực, nền tảng tự nhiên của Đệ nhất chuyển y (*Noble One*) đã kinh qua sự chuyển hóa đức hạnh qua Kiến đạo vị và Tu đạo vị để các phiền não

<sup>85</sup> Ibid., p. 73.

<sup>86</sup> samsthāna: rūpa: 色, 相, 形, 貌, 形狀, 形如, 形體.

<sup>87</sup> Ibid., p. 85.

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

niêm ô này đã lắng xuống và không còn khả năng sinh khởi nữa. Như hạt giống thóc không còn khả năng nảy mầm nữa, giống như cái đợc gọi là ‘kẻ phá trừ phiền não’ để đề cập đến niềm ô của nền tảng tự nhiên (*bhutasaraydh*).<sup>88</sup>

Như vậy, thông qua sự chuyển y, hành giả mới đợc gọi là “người đoạn sạch phiền não (*prahīṅkleśa*).”<sup>89</sup> Ngài Thế Thân còn tiếp tục tranh luận rằng nhờ vào chứng đắc quả vị tối thượng của Du-già hành tông là Diệt tận định (*nirodha-samāpatti*),<sup>90</sup> nên bản tâm thanh tịnh vô lậu (*nirmala santati*) lưu xuất.

Ý niệm chuyển y (*asraya-paravṛtti*) là sự thanh tịnh tâm thức thông qua sự đoạn trừ sạch mọi phiền não (*kleśa*), đã trở nên một đề tài quan trọng trong sự phát triển tiếp theo của Du-già hành tông. Hệ thống cổ điển của ngài Vô Trước và Thế Thân có khuynh hướng miêu tả sự chuyển y này như là sự phá hủy chủ yếu về mặt hiện tượng của A-lại-da thức, là nơi cất giữ các chủng tử (*bīja*). Tuy nhiên, những kiến giải về sau trong các học giả Du-già hành tông (Chẳng hạn, trong tác phẩm của ngài Chân Đế) đã vạch ra sự chuyển y này như là sự trừ sạch mọi phiền não vốn còn lưu lại đằng sau tâm thức bất tịnh (yêm-ma-la thức-*amala-vijñāna*). Thức thanh tịnh này đợc xem như là nền

---

<sup>88</sup> asrayohi sa aryanam darsanabhavanamargasamarthyat tatha paravṛtto bhavati yatha na punas tatpraheyānam klesānam prarohasamartho bhavati ato gnidagdhavriḍā abijibhuta asrayah klesānam prahīṅkleśa ityucyate. Ibid.p. 59, and esp. p. 94.

<sup>89</sup> prahīṅkleśa: đoạn phiền não 斷煩惱, phiền não đoạn 煩惱斷.

<sup>90</sup> nirodha-samāpatti: diệt tận định 滅盡定, diệt chánh thọ 滅正受, diệt tâm thọ 滅心受.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

tảng hoặc thứ đệ (*asraya*), thường làm nền tảng cho những phiền não đã biến mất nay hiện hành trở lại. Theo quan điểm này, sự chuyển y không còn mang ý nghĩa diệt hẳn A-lại-da thức (*ālayavijñāna*) nữa, mà đúng hơn là sự chuyển thành tình trạng ban sơ của nó. ‘Tâm thanh tịnh’ này trong cữ Du-già hành tông Phật giáo đã có tiền thân rất rõ ràng trong Phật giáo Nguyên thủy<sup>91</sup> và có lẽ được trình bày rõ nhất trong nền văn học cữ Du-già hành tông như trong *Đại thừa Kinh Lăng-già Kinh (Mahayana-sutralankara)*. Theo đúng nghĩa nó phản ánh không những chỉ vô số thuật ngữ Du-già hành tông, mà còn có sự đồng hóa những khái niệm thường liên kết với tư tưởng Như Lai tạng của Đại thừa.<sup>92</sup> *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích (Abhidharmakośa-bhāṣya)* như vậy đã cung cấp tư liệu nguồn gốc cho sự phát triển sau này của Du-già hành tông.

Đưa cuộc tranh luận cao hơn một bước nữa, người ta muốn tranh luận về ý niệm A-lại-da thức, như đã được Thế Thân với tư cách là nhà Du-già hành tông sử dụng, có phần ít hơn sự khảo sát tỉ mỉ những khái niệm đã được dẫn giải trong *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích (Abhidharmakośa-bhāṣya)*, trong đó dĩ nhiên là trình bày giáo pháp theo quan điểm của Kinh lượng bộ. Quan điểm này, thực ra, đã được ngài Vô Trước xiển dương trong *Nhiếp Đại thừa luận (s: Mahāyāna-*

---

<sup>91</sup> HARVEY, PETER (1995) *The Selfless Mind: personality, consciousness and Nirvana in early Buddhism* (London, Curzon Press) pp. 155-179, 217-226.

<sup>92</sup> [11] KEENAN, JOHN, P. (1982) Original purity and the focus of early Yogacara, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 5, pp. 7-18.

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

*samgraha* 攝大乘論), tác phẩm ngài đã tranh luận rằng ý niệm A-lại-da thức còn xa với ý niệm cách tân của tư tưởng Đại thừa được đề cập trong Thanh văn thừa (*śrāvakayana*) với nhiều nghĩa giống nhau (*pariyāya*). Đó là sự lồi cuốn hướng đến khái niệm *bhavāṅga-citta*<sup>93</sup> của Thượng tọa bộ, mặc dù Lambert Schmithausen tranh luận rằng điều này không chắc có thật như vậy vì nó không được đề cập bởi ngài Vô Trước.<sup>94</sup> Tuy nhiên, Rupert Gettin có lý khi đề xuất rằng ‘Hai khái niệm này chắc chắn được hiểu như là một mối quan hệ và chúng thuộc về cùng chung một ý tưởng phức tạp trong lịch sử tư tưởng Phật giáo.’<sup>95</sup>

Trong *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích (Abhidharma-kośa)*, ngài Thế Thân đặt vấn đề ‘*ko 'yam bijabhavo nama atmabhavasya klesaja klesotpadanasaktih.*’

Và cái gì được gọi là trạng thái chùng tử? Chính là năng lực phát sinh phiền não, phát sinh bởi phiền não của người đã có sự hiện hữu.<sup>96</sup>

Sự mô tả này thích hợp với ý niệm về A-lại-da thức của cựu Du-già hành tông như là Nhất thiết chùng thức (*sarva-bijaka-vijñāna*), kho tàng chứa đựng những

---

<sup>93</sup> S: *bhavāṅga*: 有支; *bhavāṅga-citta*: 有支心: tâm tác ý, tâm khởi niệm.

<sup>94</sup> SCHMITHAUSEN, L. (1987) *Alayavijñana: on the origin and the early development of a central concept of Yogacara philosophy* (Tokyo, International Institute of Buddhist Studies) pp. 7-8.

<sup>95</sup> [13] GETTIN, RUPERT (1994), *Bhavāṅga and rebirth according to the Abhidhamma*, in *The Buddhist Forum*, Vol. III (London, School of Oriental and African Studies) p. 35.

<sup>96</sup> DOWLING, T. *op. cit.*, note 4, p. 64.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

chúng tử hữu lậu. Schmithausen đưa ra liệt kê 20 cách dùng mà khái niệm A-lại-da thức đáp ứng được (14 mang tính triết học và 6 có tính chất giải thích) cho cụ Du-già hành tông.<sup>97</sup>

Phần lớn những cụm này xoay quanh sự giải thích về ý nghĩa một cái ngã tương tục, đưa ra sự vắng mặt cái ngã thường trú, và cung cấp một gạch nối giữa tạo nghiệp và quả báo. Ấn dụ của Kinh lượng bộ về chúng tử trở thành trung tâm trong trường hợp đề mục sau khi ý niệm của phái Tỳ-bà-sa về sự hiện hữu của các pháp quá khứ, hiện tại và vị lai (quan điểm của Nhất thiết hữu bộ) bị bác bỏ. Tuy nhiên, như Schmithausen đề ra, mặc dù Kinh lượng bộ đưa ra định đề ý niệm chúng tử nghiệp để thiết lập tương quan nhân quả trong tất cả mọi thời, các nhà Du-già hành tông dường như cảm thấy rằng điều này đòi hỏi sự thừa nhận cao hơn của tạng thức như là kho chứa những hạt giống này. Tuy nhiên, điều quan trọng phải lưu ý ở điểm này rằng tạng thức không có nghĩa là được xem như một thực tại tối thượng trong các luận giải của ngài Thế Thân với tư cách là Du-già hành tông cũng như của ngài Vô Trước. Trong phẩm *Viniscayasamgrahani* của *Du-già sư địa luận*, ngài Vô Trước mô tả A-lại-da thức như là cội gốc của phiền não (*samkleśamula*) vốn được diệt sạch thông qua tu tập các thiện pháp.<sup>98</sup> Tương tự, trong *Duy*

---

<sup>97</sup> SCHMITHAUSEN, op. cit., note 11, pp. 4-7.

<sup>98</sup> Về chi tiết để nghiên cứu đầy đủ, xin xem bài viết của WALDRON, W. (1995), nhan đề How Innovative is the Alayavijnana? The alayavijnana in the context of canonical and Abhidharma vijnana theory, trong Tạp chí Triết học Ấn Độ số 23, trang 38-39, ghi chú 177 và 78.



## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

*thức Tam thập tụng*, ngài Thế Thân đề ra rằng A-lại-da thức chẳng gì khác hơn chính là ý nghĩa tập hợp của chính chủng tử. Vì các tác giả Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) của *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích* (*Abhi-dharmakośa-bhāṣya*), ý niệm chủng tử cũng chẳng khác gì hơn là năng lực (*sakti*) trong ngũ uẩn—đặc biệt là danh xưng (*designation*; s: *prajñapti*) của một tiến trình không nhận ra được (*asamjnayamanah*) trong ngũ uẩn.<sup>99</sup> Điều này dường như cũng là quan điểm được nêu ra trong các tác phẩm của ngài Thế Thân với tư cách là nhà Du-già hành tông.<sup>100</sup>

Đối với những tác giả Kinh lượng bộ của *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích* (*Abhidharmakośa-bhāṣya*), điều này có nghĩa là sự chấp nhận phạm trù tư tưởng khác hơn là phân tích về Bồ-đặc-già-la<sup>101</sup> của ngũ uẩn là vấn đề đáng ngờ cả mặt kinh điển lẫn luận lý. Đây là thuần túy Kinh lượng bộ (tên Kinh lượng bộ *Sautrāntika* tự nó nói rõ họ là những người tin vào Kinh tạng, chứa đựng những lời dạy thiết thực của Đức Phật). Như vậy, do khảo sát kỹ, chúng ta nhận thấy rằng nhiều khái niệm then chốt của tân Du-già hành tông (như *vijñāna-parinama* và *alaya-vijñāna*) được dùng trong nhiều bộ

---

<sup>99</sup> Glossed by Yasomitra as *duravabodha*, 'difficult to understand'. See *Abhidharma-Kosa-bhāṣyavyākhyā* IV.4.

<sup>100</sup> ANACKER, S. (1984) *Seven Works of Vasubhandhu*, p. 159n)

<sup>101</sup> *Pudgala*: Hán dịch Nhân chúng sinh. Chi cho chúng sinh luân hồi trong 5 đường, trừ cõi trời. Một tên gọi khác của Ngã, là một trong 16 tri kiến của ngoại đạo. Các bộ phái Phật giáo như Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), Độc tử bộ, Chính lượng bộ lại thừa nhận Bồ-đặc-già-la thực có. Hoặc có phái cho rằng Bồ-đặc-già-la đồng nghĩa với người. Còn Kỳ-na giáo cho Bồ-đặc-già-la là vật chất có 4 tính chất: sắc, hương, vị, xúc; nhưng không có ý thức.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

luận Đại thừa được gán cho ngài Thế Thân, dường như được khảo sát tỉ mỉ mang tính triết học hay mở rộng những ý niệm và đề tài đã được tìm thấy trong *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích* (*Abhidharmakośa-bhāṣya*).

### III. TIỀN THÂN A-TỠ-ĐẠT-MA CỦA DUY THỨC (*VIJŃAPTIMĀTRATĀ*)

Chẳng hạn, chúng ta hãy khảo sát ý niệm trung tâm khác của Du-già hành tông—*Vijñaptimātratā*—*Duy thức*. Chẳng có gì đáng ngạc nhiên, như đã lưu ý cho chúng ta thấy trong thảo luận trước, rằng thuật ngữ '*vijñapti*' cũng có nền tảng lịch sử từ trong triết học kinh viện A-tỳ-đạt-ma. *Vijñapti* vốn là một thuật ngữ chuyên môn của Phật giáo A-tỳ-đạt-ma, thường được dịch là *Hiện thị*, *Biểu hiện*.<sup>102</sup> Phủ định của nó là *avijñapti*, do vậy, nó được dịch là *không hiện thị*, *không biểu hiện*. Các nhà Tỳ-bà-sa A-tỳ-đạt-ma phân biệt thành 2 dạng:<sup>103</sup>

(1) *vāgvijñapti* (*vacika-vijñapti*): ngữ biểu, ngữ biểu nghĩa.

(2) *kayavijñapti* (hay là *kayikavijñapti*) – e: *corporeal intimation or gesticulation*: sự thể hiện bằng hành động, của thân, động tác: thân biểu, thân biểu nghĩa.

---

<sup>102</sup> *Vijñapti* 現, 顯, 現, 現, 顯示, 了別, 表, 表示, 表色, 表別, 教, 說言, 建苙, 施設, 識, 意識...

<sup>103</sup> Xem AUNG DAVIDS & RHYS-DAVIDS, trans., *Points of Controversy*, passim. Dowling, op. cit., note 4, pp. 68-70. MCGOVERN (1923) *Manual of Buddhist Philosophy*, I, pp. 128-129, trong đó đã dịch *avijñapti* là không biểu hiện—'*not-manifested*', và phủ định là '*vijñapti*'—biểu hiện—'*manifested*'. Theo đó có lẽ người ta đã dịch thuật ngữ '*vijñaptimatra*' của Du-già hành tông là '*manifestation-only*' hoặc '*appearance-only*'.

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

Trong văn hệ cựu Du-già hành tông, thuật ngữ *vijñapti* trở nên chi định rõ ràng cho bất kỳ hoạt động nhận thức nào vốn phát xuất từ tâm thức (e: *mind*; s: *manas*). Theo Du-già hành tông, mọi kinh nghiệm đều khẳng định bản chất ‘tinh thần’ cơ bản. Chuyên biệt hơn, một kinh nghiệm cá nhân được cấu thành bởi một loạt những phóng ảnh ngoại giới từ tận bề sâu tàng thức (*ālayavijñāna*) do huân tập chủng tử nghiệp (*vāsanā*). Ở đây dường như không có sự phân biệt dứt khoát giữa hai loại *vijñapti* như ta đã thấy trong *Luận Tỳ-bà-sa*.

Trái ngược với ý niệm *vijñapti* là khái niệm của *Luận Tỳ-bà-sa* về Vô biểu sắc (*avijñapti-rūpa*),<sup>104</sup> là sắc vi tế nhất.<sup>105</sup> Sắc này không có một trở ngại nào đối với các giác quan, ngay cả tự cho phép nó ‘xúc chạm’ (s: *sparsariyate*) bởi ý thức (*vijñāna-dharma*). Như vậy thừa nhận sự hiện hữu của chúng vẫn thuần túy mang tính suy luận. Vô biểu sắc giữ lại phẩm tính luân lý của Biểu sắc từ đó mà nó phát sinh ra chủng tử (*bīja*) tích tập từ quá khứ hoặc là huân tập (*vāsanā*), sự huân tập kết thành quả là sắc chất trong quả báo tương lai. Phần còn lưu lại này được mô tả là sắc chất vì nó được tạo thành bởi bốn yếu tố căn bản-tứ đại (*mahabhūta*).<sup>106</sup> Vậy nên Takakusu mô tả Vô biểu sắc qua ý nghĩa như sau:

Trong 11 sắc pháp (*rūpa dharma*), 5 thành phần đầu là giác quan (căn) và 5 thành phần sau là Tứ đại-đất,

---

<sup>104</sup> Xem VERDU, A. (1985) *Early Buddhist Philosophy in the Light of the Four Noble Truths* (Delhi, Motilal Banarsidass), trang. 35-37.

<sup>105</sup> [21] *mid.*, p.36.

<sup>106</sup> [22] *Ibid.*, p. 37.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

nước, lửa, gió—là biểu tượng cho đối tượng của các giác quan (trần). Thêm vào, còn có một thành phần đặc biệt nữa. Đó là Vô biểu sắc (*avijñapti-rūpa*). Khi chúng ta muốn tâm hành tự hoạt động thì được gọi là tư (*cetana*). Inis gọi là ý chí hành động (*will-action*). Điều này thường được biểu hiện qua ngôn ngữ hay hành động, được gọi là ngữ biểu nghĩa hay thân biểu nghĩa. Hai hành vi hướng ngoại này, dù nó tốt hay xấu, đều biểu hiện qua một tương tác trong tâm và lập nên một ấn tượng bằng hình ảnh. Được gọi là vô biểu nghiệp (*avijñapti-karma*). Những hành vi này nhận sắc pháp xem như là đối tượng các giác quan (trần) mặc dù nó không biểu hiện (*avijñapti-rūpa*).<sup>107</sup>

Vô biểu sắc (*avijñapti-rūpa*) như là một phạm trù, do vậy đại biểu cho nghiệp quả mà nó chưa biểu hiện. Như vậy nó là ý niệm tiềm tàng được tạo nên bởi nghiệp. Đối với phái Tỳ-bà-sa luận, ‘thực thể’ này quy định để miêu tả sự nhất quán về mặt thời gian giữa hành vi tạo tác và nghiệp quả. Ở đây lần nữa chúng ta thấy rằng *vijñapti* biểu thị cho kết quả biểu hiện của nghiệp. Người ta không cần phải chỉ ra rằng đây cũng là khía cạnh cơ bản cách dùng thuật ngữ của Du-già hành tông và có thể nói là minh họa xa hơn cho sự tương tục của tư tưởng giữa các ý niệm phức tạp các phái Tỳ-bà-sa/Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) qua sự thảo luận trong *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích* (*Abhidharmakośa-bhāṣya*) của ngài Thế Thân và triết học Du-già hành tông được vận dụng bởi các học giả có cùng tên tuổi trong những bộ luận Đại thừa.

---

<sup>107</sup> TAKAKUSU, J. *Essentials of Buddhist Philosophy*, p. 69.

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

Khái niệm *vijñapti* trong ngữ cảnh Du-già hành tông là sự biểu hiện kết quả (*vipaka*) của dấu tích những hành vi đã huân tập từ quá khứ trong dạng biến kế sở chấp<sup>108</sup> như thể một kinh nghiệm mới. Thế nên toàn thể hệ thống tri giác thường xuyên bị điều kiện hóa bởi những ý định và hành vi trong quá khứ của chúng ta. Đáp lại là chúng ta tạo ra những kinh nghiệm ‘mới’ này chính nó lại duyên vào những kinh nghiệm tương lai thông qua sự huân tập được ký thác trong tạng thức. *Vijñapti* đối với các nhà Du-già hành tông như thế không đơn giản chỉ là ‘sự biểu hiện nhận biết của đối tượng nhận thức-trần’ (*vijñaptir visayasya, Trimsikā, v.2*), như Tứ diệu đế được hiểu theo thuật ngữ, mà còn là biểu hiện cơ bản kiệt sử phiền não (*anusaya*) của chính tác nhân. Nói cách khác, trong hệ thống Du-già hành tông, *vijñapti* trở nên được xem như một phóng chiếu trực tiếp trạng thái tâm của chính mình.<sup>109</sup>

Quan điểm này có thể được minh họa sâu hơn bởi tiến trình nhận thức như được phác họa trong BỒ-tát địa<sup>110</sup> của ngài Vô Trước. Ngài Vô Trước cố gắng giải thích luận văn này theo cách mà nhận thức về luân hồi sinh tử được duy trì. Do đó, ngài Vô Trước tranh luận rằng

---

<sup>108</sup> s: parikalpita) 分別, 所分別, 所執, 遍計所執, 遍計, 妄想, 妄計, 分別虛妄.

<sup>109</sup> Lưu ý rằng ngài Thế Thân đã đặt ‘chủ thể’ trước ‘đối tượng’ trong sơ đồ của pháp giới trong tác phẩm *Trimsikā* của ngài. Ngài đưa ra ba loại *vijnana-parinama*, xảy ra theo nghiệp quả: *vipaka: different fruition manas--deliberating fruition visaya-vijñapti--object-manifestation*.

<sup>110</sup> Nguyên văn Anh ngữ *Asanga's Bodhistva-bhumi*. Du-già sư địa luận (*yogācārabhūmi-sāstra*), 100 quyển, Huyền Trang dịch;

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Duy thức (*vastu-matra*)<sup>111</sup> là nhận thức do kết quả lĩnh hội của các giác quan trong cơ cấu cảnh sở duyên (*ālambana*)<sup>112</sup> của thức. Trong phạm trù Phật học, học thuyết về nghiệp cần thiết phải có sự thừa nhận một quan niệm là kinh nghiệm được điều kiện hóa trong một vài ý tưởng cơ bản từ chủng tử của hành động trong quá khứ.

### IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ A-TỖ-ĐẠT-MA CỦA CÁC TRƯỜNG PHÁI NGOÀI ĐẠI THỪA

Như đã xác định trong phần mở đầu của bài này, phạm trù triết học Đại thừa Ấn Độ được cung cấp bởi khuôn khổ ý niệm A-tỳ-đạt-ma và qua một kiểu thức có thể kiểm chứng được (*modus operandi*). Điều này không có nghĩa là Đại thừa không có những phê phán đáp lại đối với sự thiết định giáo lý A-tỳ-đạt-ma, chỉ cho thấy rằng phạm trù ấy vẫn lưu lại hệ thống A-tỳ-đạt-ma về dạng thức cũng như khuynh hướng.

Quan điểm Đại thừa về A-tỳ-đạt-ma từ các trường phái Tiểu thừa có thể thấy rõ nếu chúng ta xem xét ý niệm Đại thừa trong tiến trình tu đạo (*mārga*). Pháp tu tập Du-già trong sự phát khởi của Du-già hành tông dẫn đến tầng bậc cao nhất của sự diệt trừ ý niệm 'năng' và 'sở', có nghĩa là (*hī lūn – prapañca*). Công phu thiền định là tiến trình tu đạo theo thứ bậc và mỗi cảnh giới mới đạt được đều liên quan đến sự xả ly hoặc diệt tận (*nirodha*) những gì đã tạo trước đó. Từ bối cảnh Đại thừa, sự đạt được cuối cùng này có nghĩa là sự phân

---

<sup>111</sup> s: vastu-matra; e: 'pure given-ness' of perception: 唯... 事.

<sup>112</sup> ālambana 緣, 緣, 緣對, 攀緣, 所著, 所緣境, 所緣慮, 繫念境界,

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

tích về A-tỳ-đạt-ma của các trường phái Tiểu thừa vẫn còn thích đáng đến chừng nào con người còn tiếp tục với thế gian pháp (*laukika*), nhưng sẽ từ bỏ ngay khi họ thể nhập vào cảnh giới xuất thế gian (*lokottara*). Tự mình giải trừ khỏi sở tri chướng (*jneyavarana*) cũng như phiền não chướng (*kleśavarana*) là vượt qua được thế gian pháp (có nghĩa là các pháp tu đạo không phải Đại thừa), một số kỹ thuật, giáo lý và khái niệm A-tỳ-đạt-ma của Tiểu thừa cuối cùng sẽ được chuyển hóa. Tương tự, tiến trình tu tập Du-già và pháp tu Đại thừa cuối cùng đưa đến sự dập tắt ý niệm có một 'đối tượng' để kinh nghiệm. Đây là sự chứng nhập Duy thức (*viññaptimātratā*) trong cảnh giới thiền định-gọi như vậy là do những gì biểu hiện (*viññapti*) trong tâm thức chỉ là sự tưởng tượng (s: *akara*; e: *image*) chứ không phải là một thực thể tồn tại độc lập. Cuối cùng, ngay cả những sự tưởng tượng này, cũng sẽ được tiêu trừ ngay khi hành giả nhận ra ý nghĩa toàn triệt của tánh không (s: *sūnyatā*) và pháp vô ngã (s: *dharma-nairatyama*). Bước cuối cùng đạt đến sự chứng ngộ rằng các pháp là bình đẳng (*sama*), tịch tĩnh (*santa*) và vô phân biệt.

Ý niệm tiến trình tu đạo theo thứ bậc có thể được hiểu theo như bài kệ 36 trong Tam tánh luận thích (s: *Trisvabhāva-nirdeśa*):

“Thông qua nhận thức thì chỉ có tâm (duy tâm),<sup>113</sup> có sự sinh khởi vô thức để có thể biết được các pháp, thông qua cái vô thức để có thể biết được các pháp, cũng có sự sinh khởi của tâm.”<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> mind-only (*citta-matra*),

<sup>114</sup> *citta-matropalambhena jneyarthanupalambhata, jneyarthanu-*

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Điều này chứng tỏ một ám chỉ vẫn tắt về tiến trình tự nhiên của tu đạo và dần dần thuần thực cùng đạt đến những tầng bậc của quả vị Du-già (và những cơ cấu ý niệm đồng thời). Lưu ý, chẳng hạn, giống như cách Trung quán luận giải thích về nhân duyên sinh (e: *dependent-co-origination*) đã phá vỡ ý niệm thực thể có một nguồn gốc cơ bản, hành giả nhận ra rằng thực sự không có một đối tượng khách quan bên ngoài nào có thể trình hiện đối với tâm thức. Vậy nên trong Trung biên phân biệt luận (s: *Madhayanta-vibhāga*) I.6 xác định rằng: “Nhờ vào nhận thức mà có sự sinh khởi vô thức, và nhờ vào vô thức mà có sự sinh khởi vô thức.”<sup>115</sup>

Ngài Thế Thân giải thích: “Nhờ vào hiểu biết rằng chỉ có sự biểu hiện của thức (*vijñaptimātra*), mà phát ra sự thông hiểu được các pháp. Nhờ vào sự thông hiểu được các pháp, mà có sự thông hiểu được tất cả đều là sự biểu hiện của thức.”

Thế nên dù ý niệm Duy thức bị giải trừ đến tầng bậc cao nhất của sự thực chứng, thì tuyên bố này cũng đề xuất rằng nó sẽ dẫn đến hiểu lầm vô cùng khi xem *vijñapti* hoặc *vijñāna* như là tên hiệu của thực tại tuyệt đối trong văn hệ tiền Du-già hành tông (như đã được tôn sùng dưới nhãn hiệu Duy thức tông - *Vijñaptimātratā* và *Vijñānavāda* vốn được các Luận sư dùng để thay cho tên gọi Du-già hành tông- *Yogācāra*) vì cả hai ý niệm đều được giải trừ trong vô phân biệt trí (s: *nirvikalpa-jñāna*). Người ta không thể chỉ dựa vào

---

palambbena syac cittanupalambhata.

<sup>115</sup> upalabdhim samastitya nopalabdhim prajayate, nopalabdhim samasrit anopalabdhim prajayate



#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

ý niệm A-lại-da thức để giải khuây trong quan niệm này. Trong *Du-già sư địa luận* (s: *Yogācārabhūmi-sāstra*). Ngài Vô Trước đã nói về sự chuyển hóa toàn bộ của A-lại-da thức.<sup>116</sup> Lại trong *Nhiếp Đại thừa luận* (s: *Mahāyāna-saṃgraha* 攝大乘論) I.6I.3, ngài Vô Trước tuyên bố rằng A-lại-da thức ‘giống như ảo hóa, như giấc mộng, như người bị nhắm mắt’; như thế, nó chính là ‘hạt giống tương tượng của cái không hiện hữu-*abhutaparikalpa*.’<sup>117</sup> Như chúng ta đã từng biết rằng Thế Thân (nhà Du-già hành tông) dường như cũng đã công nhận rằng A-lại-da thức ít có ý nghĩa là một ẩn dụ<sup>118</sup> hơn. Điều này chính nó kế thừa từ phác họa của Kinh lượng bộ về ẩn dụ chủng tử (*bīja*) như là một hiện hữu duy danh.<sup>119</sup> Trong tác phẩm *Biện trung biên luận* (*Madhayanta-vibhāga*) dường như cũng tranh luận rằng thức là cái cuối cùng cũng phải hoại diệt.

Thức sinh khởi khi có sự trình hiện của ngoại giới, khi có chủng sinh, có tự ngã và có sự tác ý (sinh khởi ý niệm). Không có gì tồn tại như là đối tượng của nó, do vậy đối tượng ấy không thực có và thức cũng không

---

<sup>116</sup> See OSAKI, A. (1977-1978) What is meant by destroying the ālayavijñāna ?, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 26, pp. 1064-1069.

<sup>117</sup> LAMOTTE, E. (1938) *Mahāyāna-saṃgraha: la Somme du Grand Vehicule d'Asanga* (Louvain, Bibliotheque du Museon), tome II, p. 85.

<sup>118</sup> (s: *upacara*; e: *metaphorical*) Xem Anacker, (1984), *ibid.*, p. 183n.

<sup>119</sup> (e: *nominal existent*; s: *prajñapti-sat*) *Abbidharmakosa-vyakhya* ad. II. 36c d. Xem Waldron, *op. cit.*, note 2, p. 213 and p. 252, note 147.

thực sự hiện hữu.<sup>120</sup>

## V. NHỮNG ĐIỀU NGÀI THẾ THÂN ĐÃ BỎ SUNG TRONG LUẬN GIẢI CỦA MÌNH

Đối với sắc chất, thức biểu hiện qua ngoại giới; với 5 giác quan, thức biểu hiện qua chúng hữu tình. Năm giác quan này liên quan đến dòng tâm thức riêng của từng người cũng như của những người khác. Sự biểu hiện như là một cái Ngã chính là tâm thức nhiễm ô (e: *defiled mind*; s: *klistam manah*), vì nó liên quan với ngã kiến (e: *self-delusion*). Thức (s: *cognitive-representations*; s: *vijñapti*) biểu hiện như là 6 thức trước (tiền lục thức). “Không có gì hiện hữu ngoài thức” vì sự trình hiện của ngoại giới và chúng sinh hữu tình chẳng có một hình ảnh nhất định; và vì sự trình hiện của ngã và thức chỉ là hư giả, không thật. Do vậy, ‘vì ngoại cảnh không thực, nên thức cũng không thực có.’ Thế nên bốn đối tượng để có thể nhận biết—như sắc... v.v..., năm giác quan, sáu thức, đều không thực có. Do vì những đối tượng có thể nắm bắt được là không thực có, nên thức chấp giữ cũng không hiện hữu.<sup>121</sup>

Vậy nên nhờ phân tích kỹ hơn, có nhiều dấu hiệu trong đó những vấn đề trọng tâm của giả định về sự diễn dịch trung thực ý niệm duy tâm của ngài Vô Trước và

---

<sup>120</sup>*artha-sattvatma-vinapti-pratibhasam prajayate, vijnanam nasti casyarthas tad abhavat tad apy asat.*

<sup>121</sup> Về nền tảng quan niệm này trong tạng Pāli xin xem các tác phẩm của RAHULA, W. (1974), p.28. Về các bản dịch A-tỳ-đạt-ma, xin nghiên cứu A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận của ngài Thế Thân.

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

Thế Thân, chắc chắn người ta không thể hy vọng bám vào ý niệm Duy thức (e: *consciousness-only*; s: *citta-matra*) hoặc Duy biểu (e: *representation-only*; s: *vijñapti-mātra*) như là bằng chứng của chủ thuyết Duy tâm chủ quan trong cữ Du-già hành tông. Trong cảnh giới chứng ngộ cao nhất, cả tâm (e: *mind*) và thức (e: *cognitive-representations*; s: *vijñapti*) đều vắng bật, 'ngoại giới-đối tượng nhận thức' đã được tịnh hóa ở giai đoạn sớm hơn trước đó rồi.

Có lẽ bằng cách kéo sự chú ý vào sự tương tục của thức giữa tư tưởng của tiền Đại thừa và tiền A-tỳ-đạt-ma Ấn Độ nên người ta mới có được hiểu biết sâu sắc về các phạm trù triết học trong tư tưởng cữ Du-già hành tông. Rõ ràng, hiểu tư tưởng cữ Du-già hành tông qua cái nhìn của các Luận sư sau này có thể làm nâng cao sự nhận thức về tư tưởng Đại thừa Ấn Độ. Văn hệ cữ Du-già hành tông cung cấp nhiều phương pháp cho những khám phá và phát triển tương lai; những điều này hoàn toàn chưa được khám phá tường tận và toàn triệt bởi những học giả phương Tây đương thời. Bằng cách tiếp cận với lịch sử tư tưởng từ phía sau, như vốn đã vậy, nên thấy có một bức tranh khác hiện ra toàn cảnh quan điểm của tư tưởng cữ Du-già hành tông. Đó là một bức tranh đề ra mối quan tâm lớn đến phương pháp triết học tiếp nối nhau giữa Du-già hành tông và dòng tư tưởng chính của A-tỳ-đạt-ma.

Richard King,  
*Khoa Nghiên cứu Tôn giáo,*  
*Đại học Stirling, Scotland, UK.*

Bài 6. PHÁI SỐ LUẬN (*Sāṃkhya*)

*Dan Lusthaus*

Phái Số luận ở vào giai đoạn hoàn hảo nhất trong thời hoàng kim của Du-già hành tông.

Hai tông phái hoạt động như là đối thủ của nhau. Thực vậy, những Luận sư của Phái Số luận là những đối thủ ngoại đạo của những nhà Du-già hành tông. Trong khi cuối cùng, phái Chính lý (Luận lý học Ấn Độ)<sup>122</sup> và phái Di-man-sai<sup>123</sup> (Lễ nghi chính thống Ấn Độ giáo) bước lên vai trò chính phê phán quan điểm Du-già hành tông—đặc biệt học thuyết được phát triển theo hệ Trần-na-Pháp Xứng của Du-già hành tông—những cuộc tranh luận ít nhất mãi cho đến cuối thế kỷ thứ VII giữa Phật giáo và Phái Số luận (ngài Thế Thân đã dành hết sự quan tâm đến Phái Số luận trong tác phẩm *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích-Abhidharmakośa-bhāṣya*) của mình. Du-già hành tông đã vay mượn một số thuật ngữ quan trọng nhất từ Phái Số luận (như Lượng: *parināma*, chuyển y: *pravṛtti*...) và trong khi nỗ lực gán cho những thuật ngữ này những sắc thái và ý nghĩa khác nhau hơn là để mặc ý nghĩa của chúng như trong phái Số luận, các nhà phiên dịch tân Du-già hành tông

---

<sup>122</sup> Nyāya (*Hindu Logic*)

<sup>123</sup> (s: *Mīmāṃsā*, *Mīmāṃsaka*, Tib: *Dpod-pa-pa*)

Học phái triết học Ấn Độ cổ đại, coi trọng việc tế tự, chủ trương âm thanh là thường còn, nên còn gọi là Thanh luận học phái. Di-man-sai (彌曼差 *Mīmāṃsā*) có nghĩa là Luận cứu 論究.

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

cũng như truyền thống đều hiểu những thuật ngữ này qua lăng kính của Phái Số luận (sự ảnh hưởng, không nghi ngờ gì nữa, là do những Luận sư phái Số luận đã dùng những thuật ngữ này trong kinh văn nổi tiếng của Ấn Độ giáo như *Du-già kinh-Yoga Sutra*.)

Khi ngài Huyền Trang ở Ấn Độ (600-664), một trong những cuộc tranh luận đáng nhớ nhất là với một luận sư phái Số luận. Do sự tương quan về mặt thuật ngữ (và khái niệm thời gian), có thể không thiên vị để nói rằng những nhà cựu Du-già hành tông đã biểu lộ vài mối 'lo âu về sự ảnh hưởng' và đặc biệt cố gắng tách mình ra khỏi (những vấn đề đang quan tâm) những ý niệm mơ hồ rắc rối của phái Số luận, như bản tánh (s: *prakṛti*; e: *nature*) thường hằng. Phái Số luận, do vậy, đáp ứng được những ngữ cảnh quan trọng để hiểu được Du-già hành tông.<sup>124</sup>

Phái Số luận được xem như một trong những trường phái Ấn Độ giáo cổ xưa nhất. Phái Số luận nổi tiếng trong Ấn Độ giáo do chủ thuyết vô thần (e: *atheism*) và ý niệm nhị nguyên về thần ngã (s: *puruṣa* – thụ động, tiêu cực, tâm thức cá nhân)<sup>125</sup> và tự tánh (s: *prakṛti* – vô thức, nhận thức dựa trên kinh nghiệm–thân hữu tình),<sup>126</sup> và học thuyết của nó ảnh hưởng đến sự tồn tại trước nguyên nhân của nó. Trong công thức kinh điển của họ, dạng thức thần ngã / tự tánh (*puruṣa/prakṛti*) được phân tích thành 25 đế<sup>127</sup> với ý định là bao trùm

---

<sup>124</sup> Vì những lí do này, chúng tôi xin giới thiệu Phái Số luận trong loạt bài khảo sát về Du-già hành tông.

<sup>125</sup> S: *puruṣa*; e: passive, individual consciousness.

<sup>126</sup> s: *prakṛti*; e: nonconscious, cognitive-sentient body.

<sup>127</sup> s: *tattva*; e: components.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

toàn thể thế giới siêu hình, nhận thức, tâm lý, đạo đức và vật lý trong ý nghĩa hiện thân của chúng như là cá nhân và sự sáng tạo cũng như sự phóng ảnh của nghệ thuật trình bày thế giới như là kinh nghiệm do hoặc vì cá nhân. Cả thế giới và con người. Nói cách khác, đều được xem như sự khúc xạ và phóng ảnh mang tính hiện tượng của cơ cấu ẩn tàng trong tâm thức. Sai lầm khi đồng nhất với cơ cấu nhận thức và cảm giác của tự tánh (trong khi theo phái Số luận chính thống, họ trình bày nhận thức và sự vận hành của hữu tình nhưng bị tước mất đi tâm thức; riêng thần ngã – *puruṣa* là thức), người ta cho rằng chính mình là chủ thể hành động của mình, hơn là nhận thức về hành động ấy như tiến trình vắng bóng tự thân. Phái Số luận tuyên bố rằng sự giải thoát khỏi khổ luân hồi sinh tử chỉ có thể đạt được thông qua sự hiểu biết thâm sâu về sự khác biệt giữa thần ngã và tự tánh (*puruṣa/prakṛti*). Tự tánh thì không bị loại ra một khi đã giải thoát, nhưng tiếp tục vận hành, là đối tượng quán sát với sự suy xét độc lập của thần ngã (*puruṣa*), mặc dù, theo nhiều bản dịch, thần ngã (*puruṣa*) cuối cùng trở nên không hoạt động. Thần ngã và tự tánh đều được xem là vô thi và vô chung, đời đời không hoại diệt. Vì sự giải thoát có được là thông qua tri thức, nên phái Số luận nhấn mạnh vào tầm quan trọng và hiệu quả của trí năng vượt trên nghi thức và những hình thái tín ngưỡng tôn giáo khác.

Số luận (*Sāṃkhya*) phát xuất từ chữ *saṃkhyā*, có nghĩa là ‘tính, đếm.’ Như vậy phái Số luận nhắm đến sự liệt kê những sự kiện cơ bản của thực tại để con người có thể thông đạt được chúng và tìm đến sự giải thoát. Những nhà Số luận mẫu mực và các thuật ngữ xuất

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

hiện trong những bộ *Áo nghĩa thư (Upaniṣad)*<sup>128</sup> và tiềm tàng trong những chương quan trọng của sử thi *Mahābhārata*, đặc biệt là *Chí Tôn Ca (Bhagavad Gītā)* và *Mokṣadharmā*. Không có gì khác biệt của kinh điển Phái Số luận trước *Tăng-khu tụng (Sāṃkhya-kārikās)* của TỰ TẠI HẮC (*Īśvarakṛṣṇa*—khoảng vào năm 350-450) hiện đang còn lưu hành. Nó liệt kê và giải thích 25 đề, và phụ chú gồm 60 đề mục (*śaṣṭitantra*) đề rồi lại được phân thành nhiều mục nhỏ. Hầu hết văn hệ của phái Số luận về sau đều bao gồm những luận giải và biên soạn về *Tăng-khu tụng (Sāṃkhya-kārikās)* và các ý tưởng trong đó, được tiếp tục tinh lọc và sửa đổi cho đến thế kỷ thứ 18. Mô hình Phái Số luận ảnh hưởng mạnh mẽ đến nhiều trường phái Ấn Độ khác như Du-già, Vedānta, Shaivism<sup>129</sup> ở Kashmir và Phật giáo.

---

<sup>128</sup> *Upaniṣad*: chứa đựng tư tưởng cội nguồn Ấn Độ. Áo nghĩa thư bắt nguồn từ những bài tán tụng trong kinh Veda, sau đó người ta biên tập chương *Āryanyaka* trong Phạm thư, gồm những lời đọc tụng của những vị ẩn sĩ trong rừng với những ẩn nghĩa rất sâu xa. Áo nghĩa thư chủ yếu giải thích tư tưởng triết học của chương này. Về nghi thức và thần học thì có Sâm lâm thư. Tư tưởng cốt yếu của Áo nghĩa thư cho rằng Phạm (bản thể vũ trụ) và Ngã (bản thể cá nhân) là đồng một thể, đó là triết học Nhất nguyên thuộc Quan niệm luận. Nhờ tu tập thiên định và khổ hạnh để đạt đến trạng thái Phạm-Ngã nhất như, tức là thoát khỏi sự ràng buộc luân hồi sinh tử, đạt đến cảnh giới Phạm (*Brahma-loka*) thường trụ bất diệt, đó là mục tiêu tối hậu, Tư tưởng này chi rõ hiện tượng giới đều hư vọng, chỉ có Phạm là thực tại duy nhất, Phạm-Ngã là đại biểu cho Tâm và Vật để sinh thành vạn hữu. Do tư tưởng này mà triết học thời cổ Ấn Độ sinh ra các phái Hữu thần luận.

<sup>129</sup> Đạo thờ thần Śiva. Phiên âm là Thấp-bà 濕婆. Một trong ba vị thần chính trong Ấn Độ giáo. Theo các thần thoại trong kinh Phệ-đà 吠陀, Śiva có nghĩa là Cát tường.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

### I. TỔNG QUAN VỀ LỊCH SỬ

Phái Số luận cho rằng xuất phát từ thời thái cổ, họ phát hiện ra tên của vị đạo sư lập nên trường phái của họ được tìm thấy trong bộ *Vedas* – bộ kinh cổ xưa nhất của Ấn Độ (khoảng chừng từ năm 2000 đến 5800 t.t.) – như Ca-ti-la (*Kapila*) và Āsuri v.v... nhưng trong những tư liệu lâu đời về những nhân vật này thì chẳng đề cập gì đến những điểm đặc biệt của phái Số luận. Một số kinh điển phái Số luận lại cho rằng học thuyết của họ có trước kinh *Vệ-đà*. Tác phẩm *Arthasāstra* của Kauṭilya (vào khoảng 5 300 T.t.) cho rằng phái Số luận là một trong những học thuyết hàng đầu trong thời ấy. Thiên anh hùng ca *Mahābhārata*, được đánh dấu theo nhiều trường hợp vào khoảng giữa năm 400 trước t.l. đến năm 200 sau t.l., chứa đựng nhiều chương tiết lộ một hệ thống học thuyết tinh vi phức tạp của phái Số luận. Trong một chương, *Mokṣadharmā*, căn bản hệ thống 25 đề đã được phát hiện cùng với hệ thống 26 đề, thêm vào yếu tố vũ trụ là *puruṣa* để thành 26. Vũ trụ, thần ngã–*puruṣa*, là ‘cái ngã tối cao’, được lấy từ trường phái Du-già (Yoga), trong đó có nhiều phương diện được phát triển song song với phái Số luận. Chương nổi tiếng nhất trong sử thi *Mahābhārata* là Chí Tôn ca– *Bhagavad Gītā*, không những chỉ trình bày sự thảo luận chi tiết về học thuyết phái Số luận cổ đại, mà còn cơ cấu những đặc điểm của chúng thành một mục tiêu đặc biệt để phản ánh lại những mô thức này. Cả hai chương đều nhấn mạnh vào tính chất không thể thiếu được của tri thức, đã dùng thuật ngữ *lượng-field* và *tri lượng-knower of the field* như là từ đồng nghĩa với thần ngã và tự tánh (*puruṣa/prakṛti*). Nhà thơ Phật giáo



## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

Mã Minh Asvaghōṣa,<sup>130</sup> trong tác phẩm *Phật sở hạnh tán—Practices of the Buddha (Buddhacaritam)* của mình (thế kỷ thứ I-II), đã xem tư tưởng phái Số luận như là một giáo lý nghiên cứu do Đức Phật lập nên trong tiến trình đạt đến giác ngộ của ngài. Đề xuất của ngài Mã Minh thời đó đã xem truyền thống Số luận như là đã có từ xưa và phát triển ảnh hưởng ngay cả trong những trường phái đối thủ.

Phái Số luận chính thống bắt đầu xuất hiện với *Tăng-khu tụng (Sāṃkhyā-kārikās)* của ngài Tụ Tại Hắc (s: *Īśvarakṛṣṇa*), trong đó tổng hợp những thế kỷ đối lập

---

<sup>130</sup> Mã Minh 馬鳴; S: Asvaghōṣa. Nhà thơ và luận sư Đại thừa người Ấn Độ, sống giữa thế kỉ 1 và 2, được xem là một trong những luận sư quan trọng nhất của Phật giáo. Tác phẩm quan trọng nhất của Mã Minh là bộ Hi khúc Xá-lị tử, Phật sở hạnh tán, một tác phẩm diễn tả cuộc đời Đức Phật, bộ Tôn-già-lợi Nan-đa. Sư cũng được xem là tác giả của bộ *Đại thừa khởi tín luận*.

Đầu tiên, Mã Minh theo đạo Bà-la-môn và được một vị tăng tên là Bà-lật-thấp-bà (s: *pārśva*) đưa vào đạo Phật. Các tác phẩm của Sư đọc rất dễ hiểu và có nhiều ẩn dụ. Thí dụ như chuyện Tôn-già-lợi Nan-đa. Mã Minh được xem là một trong bốn vị minh triết Phật giáo, được xếp vào 'bốn mặt trời chiếu rọi thế giới. Ba vị kia là Thánh Thiên, Long Thụ và Cưu-ma-la-đa (s: *Kumāralāta*), một Đại sư của Kinh lượng bộ.

Các tác phẩm được liệt kê dưới tên Mã Minh: 1. Đại thừa khởi tín luận (*mahāyānaśraddhotpāda-sāstra*); 2. Phật sở hạnh tán (*buddhacarita-kāvya*); 3. Đại tông địa huyền văn bản luận (*mahāyānabhūmiguhya-vācāmūla-sāstra*); 4. Đại trang nghiêm kinh luận (*mahālaṅkāra-sūtra-sāstra*); 5. Ni-kiền tử vấn vô ngã nghĩa kinh; 6. Thập bát thiện nghiệp đạo kinh (*daśaduṣṭakarmamārga-sūtra*); 7. Sự sư pháp ngũ thập tụng; 8. Lục đạo luân hồi kinh; 9. Hi khúc Xá-lị tử (*śāriputraprakaraṇa*); 10. Tôn-già-lợi Nan-đa (*saudarananda-kāvya*).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

của phái Số luận. Tác phẩm gồm hơn 70 bài kệ (số lượng có khác trong những chuyên luận khác nhau), trình bày vắn tắt những mô thức, thuật ngữ, thảo luận và cấu hình hệ thống được định hình bởi phái Số luận trong thời ấy. Hầu như theo sau mỗi bộ kinh của phái Số luận đều có hoặc là luận giải về *Tăng-khu tụng* (*Sāmkhya-kārikās*) hoặc là luận giải về *Tăng-khu kinh* (*Sāmkhya-sūtra*), là những bản văn xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ năm, chính nó có thể được xem là một tác phẩm mở rộng, được sắp xếp lại từ *Tăng-khu tụng* (*Sāmkhya-kārikās*). Hằng tá luận giải được viết nhiều thế kỷ đã phản ánh sự thay đổi môi quan tâm và sự phát triển tinh vi trong tư tưởng Ấn Độ nói chung. Trong khi một số luận giải trình bày những kế hoạch rất thông minh và rất uyên bác, những điểm thứ yếu tiếp tục được xác định và hiệu chỉnh lại. Những tham số do ngài Tỳ Tại Hắc thiết lập được tuân thủ một cách cực kỳ tỉ mỉ. Những chuyên luận trước nỗ lực triển khai những phát triển mới nhất về Luận lý học Ấn Độ và những luận văn có luận chứng để bảo vệ Tăng-khu luận đối với thực tế và sự phản ứng có thể xảy ra. Bộ luận sau tạo sự nhân nhượng đối với hệ tư tưởng không phải Số luận, thường nhắm đến sự phá vỡ hoặc đảo nghịch chiều của đặc điểm học thuyết phái Số luận trong khi nỗ lực để giữ lại thuật ngữ và cấu trúc cơ bản được thiết lập bởi ngài Tỳ Tại Hắc (s: *Īśvarakṛṣṇa*). trong khi phái Số luận chính thống, chẳng hạn, tuyên bố rằng mỗi cá nhân đều có một thân ngã riêng biệt, thì các nhà luận giải về sau cố tìm cho được nền tảng cái ngã đa phương này trong cái ngã vũ trụ đơn nhất. Phái Số luận chính thống khước từ sự hiện hữu của Thượng đế, nhưng một số nhà luận giải sau này lại cố lồng Thượng đế vào trở lại trong hệ thống hoặc khuyến

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

khích người đọc từ chối những tuyên bố phiếm thân của phái Số luận. Những nhượng bộ sau này, với những lời biện hộ quan trọng nhất là của *Vācaspati Miśra* (thế kỷ thứ 9-10), *Aniruddha* (thế kỷ thứ 15) và *Vijñānabhikṣu* (thế kỷ thứ 16), đều chẳng có nhiều nỗ lực để thay đổi hay định dạng lại hệ thống học thuyết Số luận như họ đã nỗ lực làm cho phái Số luận có thể chấp nhận được đối với những độc giả đương thời hoặc xúc tiến cải cách hệ tư tưởng của các phái ngoài Số luận vào thời những nhà luận giải này có được lòng trung thành chân chính. Có lẽ họ được khuyến khích bởi trường phái Du-già<sup>131</sup> (Kinh điển cổ xưa của trường phái này là *Du-già kinh* –Yoga Sūtra của Patañjali), trong đó, không như phái Số luận, chấp nhận sự hiện hữu của Thượng đế (đồng nhất Thượng đế với thần ngã). Phái Du-già cũng khước từ cặp nhị nguyên thần ngã và tự tánh (*puruṣa/prakṛti*) của phái Số luận, cho rằng thay vì tính uyên áo của tự tánh sẽ được hóa giải trong thần ngã.

### II. THẦN NGÃ<sup>132</sup> VÀ TỰ TÁNH<sup>133</sup>

Thuật ngữ *puruṣa-thần ngã* vốn có nghĩa là ‘con người-e: person’ thường được dùng trong Lê-câu Phệ-đà<sup>134</sup> để biểu thị cho Con người tiên thiên, Con người vũ trụ từ trong toàn thể vạn hữu mà nó được tạo sinh (*Puruṣa Sūkta*, 10.90). Trong *Rg Veda* 1.24.7 có nói:

---

<sup>131</sup> Yoga School

<sup>132</sup> Puruṣa: Phiên âm là Phú-luu-sa 富留沙. Hán dịch là Nhân 人, nam tử 男子. Trong Tăng-khư tụng (*Sāṃkhya-kārikās*), dịch là Thần 臣, sử 使, sử giả 使者.

<sup>133</sup> prakṛti: bản tánh, tự tánh, tự nhiên, thể tánh, thật tánh

<sup>134</sup> Rg Veda

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

‘Hai con chim... bạn đồng hành không thể tách rời nhau, đã tìm ra được nơi di trú trên cùng một bông cây. Một con không ngừng ăn những thứ kiến mới có được trong bông cây, còn con kia chỉ biết nhìn.’ Hình ảnh này của cặp đôi bất khả phân ly, một bên phó mình cho sự ngon miệng và sự ham thích riêng tư, còn một bên thì thụ động quán sát hoạt động của bên kia, miêu tả trước cho ý niệm thần ngã và tự tánh (*puruṣa/prakṛti*).

Trong phái Số luận, thần ngã biểu tượng cho người quán sát, ‘sứ giả-e: witness’. Tự tánh bao gồm mọi nhận thức, đạo đức luân lý, xúc cảm, và phương diện cảm tính và lý tính của thực tại. Nó thường được dịch nhầm là ‘vật chất’ hoặc ‘bản chất’<sup>135</sup>—trong cách dùng của các phái không phải Số luận, nó có nghĩa là ‘bản chất thiết yếu’<sup>136</sup>—nhưng điều ấy làm xao lãng đi dấu ấn mạnh mẽ của phái Số luận vào ý nghĩa nhận thức, tinh thần, tâm lý, và những biểu hiện cảm quan của tự tánh. Chỉ có tự tánh hoạt động. Thần ngã và tự tánh rất khác biệt nhau. Mặc dù cả hai đều được xem như vô thi, vô chung và bất khả phân ly. Mọi người đều được cấu thành bởi sự kết hợp của thần ngã và tự tánh. Hiểu lầm cách mà hai yếu tính này vận hành tương quan với nhau là căn để nguyên nhân của mọi vấn đề. Sự giác ngộ bắt nguồn từ sự phân biệt rõ ràng giữa hai yếu tính đó—như thế người ta mới chấm dứt được sự đồng nhất sai lầm với cơ cấu của thần ngã như là cái ngã của chính mình, thay vì hiểu đúng đắn thần ngã chính là người quán sát đứng tách rời với hành vi của chính tự tánh.

---

<sup>135</sup> ‘matter’ or ‘nature’

<sup>136</sup> ‘essential nature’

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

Ban sơ tự tánh được cấu thành bởi ba đức<sup>137</sup> chủ yếu:

1. Thuần chất (*sattva*): nhẹ, trong sáng, tĩnh lặng, hoan hỷ, từ ái v.v...,
2. Kích chất (*rajas*): nồng nhiệt, di chuyển, năng động, kích động, nóng nảy v.v...,
3. Ê chất (*tamas*): đần độn, trì trệ, tối tăm, phiền muộn, chậm hiểu v.v...

Mọi thứ trong vạn hữu, ngoại trừ thần ngã (*puruṣa*), đều được cấu thành bởi những tỉ lệ cân xứng của ba phẩm tính này. Đối tượng vật chất, trạng thái tinh thần và cảm xúc, phẩm chất đạo đức, loại thực phẩm, dạng người v.v... tất cả đều có thể được định nghĩa tùy theo phẩm tính nào chiếm ưu thế. Kích chất (*rajas*) và Ê chất (*tamas*) biểu tượng cho quán tính của cảm xúc và sự nghi ngại. Thuần chất (*sattva*) biểu tượng cho sự trong sáng và thanh tịnh có từ 'sự thăng hoa' những tính chất tiêu cực của hai phẩm tính kia. Chẳng hạn, bằng cách pha trộn hoặc di chuyển kích chất (*rajas*) thì một vài chất cặn, trì trệ, chướng ngại (ê chất; *tamas*) có thể nó sẽ trở thành trì trệ, chướng ngại (ê chất; *tamas*), hoặc là vẫn giữ tình trạng lay động của kích chất (*rajas*) hoặc nó có thể thanh tịnh hóa và trở nên nhẹ nhàng, trong sáng (thuần chất; *sattva*). Một tình trạng trong sáng và an tĩnh nếu bị quấy nhiễu bởi các hành vi đam mê và bạo động thì có thể hoán đổi cho nhau, chuyển thành nóng giận và thô bạo, hoặc phát sinh ra sự đần độn, trì trệ và ngoan cố. Những động lực như vậy cũng có thể áp dụng cho tâm lí học, chính trị, vật lý, thần học hoặc bất kỳ lĩnh vực nào khác. Ba đức

---

<sup>137</sup> s: guṇa; e: 'strands or qualities.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

(*guṇa*) này trải qua sự chuyển hóa liên tục, những sự chuyển hóa này hiện hữu trong thế giới thường nghiệm. Thế tính của ba đức (*guṇa*) này vẫn không biểu lộ, vận hành như là nguyên nhân của thế giới thường nghiệm (biểu hiện của tự tánh), trong đó, như là hiệu quả, chia sẻ cùng bản chất như nguyên nhân của nó. *Tāṅg-khū-tung* (*Sāṃkhya-kārikās*) mô tả chức năng của chúng như sau: thuần chất (*sattva*) là 'soi chiếu,' kích chất (*rajas*) là hoạt động và biểu lộ, ế chất (*tamas*) áp đặt giới hạn và cấm đoán. Chúng bất khả phân ly, như thể là ngọn bắc, dầu và ngọn lửa của cây đèn. Thuần chất (*sattva*), và ế chất (*tamas*) có thể so sánh với nguyên lý âm (*yin*) dương (*yang*) của Trung Hoa, với kích chất (*rajas*) hoạt động như là chất xúc tác và tác nhân vận động để giữ gìn cho hai hoạt dụng kia.

Phái Số luận chính thống phân tích cặp thần ngã và tự tánh (*puruṣa/prakṛti*) thành 25 đế<sup>138</sup> (thành phần) cơ bản.

1. Một là thần ngã (*puruṣa*); 24 đế còn lại là thuộc về phạm trù của tự tánh (*prakṛti*), mỗi đế đều có sự phát triển xa hơn hoặc sự biến hóa từ ba đức (*guṇa*) nói trên. Thành phần 25 đế này ứng dụng cho toàn thể vũ trụ cũng như cấu trúc thành phần của mỗi đế.

2. Ba đức (*guṇa*), còn gọi là nền tảng tự tánh (*fundamental prakṛti*) và 'không biểu lộ'. Những đế-thành phần còn lại, gộp chung với nhau như là cái được 'biểu lộ', tất cả đều được hình thành từ sự kết hợp của cả ba đức (*guṇa*) này.

3. Giác (s: *Buddhi*): phản ánh sự sáng suốt và không

---

<sup>138</sup> 諦 E: components: (thành phần) cơ bản.

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

phân biệt. Thần ngã phần lớn liên hệ trực tiếp đến Giác (s: *Buddhi*), thông qua cái mà nhận ra được hoạt dụng của tự tánh. Chính tác dụng của Giác (s: *Buddhi*) ảnh hưởng đến sự phân biệt giữa thần ngã và tự tánh.

4. Ngã mạn (s: *ahaṃkāra*), có nghĩa là ‘Kẻ tạo nên cái Ta’ hay là tác nhân lập nên cái ‘Ta là’. ‘Kẻ tạo nên cái Ta’ khúc xạ từ ba đức (*guṇa*) để phát sinh bộ máy cảm giác, để rồi tự nó thích ứng với chính mình, như thế nó cấu thành một ý thức về ngã chủ quan. Điều ấy có nghĩa là, nó hiểu mọi hoạt động của ba đức (*guṇa*) theo cách mà nó nhận ra chính nó như là tác nhân hoặc là cội nguồn sinh ra kinh nghiệm hoặc (lý thuyết) và trải nghiệm được kết quả như là ‘kinh nghiệm của tôi’. Cường độ của ý thức quan tâm quá mức đến bản ngã phá vỡ và làm mờ tối sự nhận biết về Giác (s: *Buddhi*) trong mối tương quan của nó với thần ngã (*puruṣa*).

5. Tâm thường nghiệm (Ý –*manas*): Thể hiện bộ máy cảm giác, hợp tác với các giác quan riêng biệt (như thấy, nghe...) trở thành kinh nghiệm cố kết.

6-10. Ngũ tri căn (*Buddhīndriya*): Khả năng cảm nhận của 5 giác quan, có nghĩa là thấy, nghe, xúc chạm, nếm và ngửi).

11-15. Ngũ tác căn (*karmendriya*): Khả năng hoạt động của 5 cơ quan vận động, có nghĩa là nói, sờ nắm, cơ động, bài tiết, sinh sản.

16- 20. Ngũ duy (*tanmātra*): tức sắc, thanh, hương, vị, xúc.

21-25. Ngũ đại (*mahābhūta*): tức địa, thủy, hỏa, phong, không.

## III. SỰ PHÁT TRIỂN CỦA HỆ THỐNG

Trong *Chí Tôn ca* có ghi lại cuộc đối thoại giữa Arjuna và người đánh xe của mình là Kṛṣṇa trên chiến trường, nơi hai phe thuộc gia đình Arjuna đang đánh nhau để tranh giành ngai vàng. Arjuna biểu tượng cho tự tánh (*prakṛti*), trong khi Kṛṣṇa biểu tượng cho thần ngã (*puruṣa*). Bị trói buộc vào với nhau thành một thực thể (chiếc xe), họ dấn thân vào cuộc tranh đấu của cuộc đời và chết trong ‘pháp giới’ (phạm trù văn hóa của hành vi con người). Từ một ngọn đồi quán sát được toàn bộ chiến địa trên một cỗ xe khác là vị vua mù Dhṛtarāṣṭra (người đã từ bỏ ngai vàng của mình mà cuộc chiến tranh đang định đoạt) và người đánh xe của ông tên là Saṃjaya. Saṃjaya tiếp âm cho nhà vua nghe những gì Arjuna và Kṛṣṇa đang nói trên bãi chiến (*Gītā-Chí Tôn ca* phần lớn là truyện kể của Saṃjaya), cho dù tiếng ồn ào trên bãi chiến và thực tế là vị vua không bị lãng tai. Mỗi người đánh xe đều biểu tượng cho phức hợp thần ngã-tự tánh, nhấn mạnh rằng mỗi giác quan đều phải thường được dẫn dắt bởi chức năng tri giác của chúng. Bên ngoài kích chất (e: *rajasic*) hỗn loạn nơi chiến trường, Arjuna rơi vào trong trạng thái ế chất (e: *tamasic*) tê liệt để Kṛṣṇa chữa trị bằng thuần chất (e: *sattvically*), dẫn dắt Arjuna đến sự nhận biết về hiện trạng của mình. Arjuna tự học trong chính mình. Bằng cách hiểu thần ngã được thể hiện trong tự tánh, nhận ra mình đã thoát khỏi chứng tê liệt, khiến cho mình làm được những việc cần thiết và đúng đắn, Arjuna đã trở thành ‘trí giả của pháp giới.’

*Chí Tôn ca* (*Gītā*) đã sớm đưa ra một phiên bản kiểu mẫu của các nhà Số luận. Nó vạch rõ ‘tự tánh thấp hơn’ như là ‘8 bậc’. ‘Tự tánh bậc cao’ chính là 3 đức



#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

(*guna*): đất, nước, lửa, gió, hư không, khí, tâm, giác (*buddhi*) và kẻ tạo tác ra cái “Ta” (VII.4-5). Bản liệt kê này bỏ qua 10 khả năng và 5 địa chủng vi tế. Tuy nhiên, trong mục XIII.5-6 của bảng liệt kê khác, lần này nó vượt lên trên tiêu chuẩn 24 mục của tự tánh, nó đề ra:

5. Năm đại chủng, kẻ tạo tác ra cái ‘Ta’, giác (*buddhi*), sự không biểu hiện, 10 khả năng, một tâm và 5 lĩnh vực của cảm giác (5 giác quan).

6. Thích và ghét, vui sướng và đau khổ, hợp thể của thân, tri thức, ý chí;...’

Bản liệt kê đề cập đến ‘Năm lĩnh vực của cảm giác (5 giác quan)’ thay vì 5 phân tử vi tế. Ý niệm của phân tử vi tế và những ý niệm đi theo, thân thể vi tế (xem dưới), hoàn toàn được phát triển sau này. Lưu ý rằng vui sướng và đau khổ đều có trong tự tánh. Thế nên trong cùng chương ấy, *Chí Tôn Ca* (XIII.20) nói rằng: ‘Tự tánh được cho là nguyên nhân phát sinh các nguyên nhân và các sự tạo tác; thần ngã được cho là nguyên nhân kinh nghiệm của vui sướng và đau khổ.’ Rõ ràng vui sướng và đau khổ được thừa nhận trong cả tự tánh và thần ngã, hủy hoại triệt để sự phân biệt. Trong khi thần ngã được cho là nguyên nhân của vui sướng và đau khổ, phái Số luận chính thống sẽ khẳng khái cho rằng chẳng gây ra điều gì và cũng chẳng có điều gì được gây ra. Hơn nữa, tự tánh được mô tả như là ‘tri giác’, một thuộc tính mà phái Số luận chính thống sẽ khẳng khái cho rằng nó được tìm thấy trong thần ngã.

*Tăng-khu tụng* (*Sāṃkhya-kārikā*) tuyên bố rằng kẻ tạo tác ra cái ‘Ta’ là then chốt: với thuần chất—*sattva*, nó tạo ra 10 tri giác và những năng lực hành động, với é

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

chất- *tamas* nó tạo ra những địa chủng vi tế và thô trọng.

Trong khi phái Số luận chính thống luôn luôn xem thần ngã (*puruṣa*) như là một thực thể đơn độc (dù có vô số thần ngã-*puruṣa* vì mỗi cá nhân đều có thần ngã riêng: một thần ngã có thể hoại diệt, một thần ngã không thể hoại diệt, và một thần ngã cao cấp nhất còn được gọi là cái ngã tối thượng).

### IV. GIÁC (*Buddhi*)

Chỉ riêng có Giác (*Buddhi*) trong 24 để thuộc tự tánh là trực tiếp quan hệ với thần ngã. phái Số luận chính thống muốn được duy trì (1) sự khác biệt hoàn toàn giữa thần ngã và tự tánh và (2) một thần ngã cùng lúc hoàn toàn có được nhận thức, biết tri giác và hành động, hiểu biết v.v... và cùng lúc là vô tri giác (*acetana*). Làm sao mà Giác (*Buddhi*) lại có lý trí, biết phân biệt, biết suy nghĩ, nói vắn tắt là biết nhận thức, và rồi lại không có nhận thức? Giác (*Buddhi*) phải cung ứng cả 2 sự liên kết hoặc giao thiệp giữa thần ngã và tự tánh, cũng như phát sinh sự sáng suốt để nhận ra được sự phân ly tột cùng của nó. Do tính siêu hình của phái Số luận dựa trên Giác (*Buddhi*) để biết rõ sự phân ly ấy, và sự liên hệ giữa sự không tương xứng hoàn toàn của thần ngã và tự tánh nằm ở sự vận hành của Giác (*Buddhi*), là sự cố kết của toàn thể hệ thống nằm trong sự cố kết của ý niệm Giác (*Buddhi*).

Tự tánh không phải là 'vô tri vô giác', vì các giác quan và các chức năng vận hành của nó hoàn toàn nằm trong tự tánh. Năm giác quan được cho là sở hữu 'tri giác thuần túy' đối tượng của chúng. Tâm thường nghiệm được mô tả như là một giác quan, vừa là nơi tạo ra các

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

ý niệm. Kẻ làm ra cái 'Ta' tạo ra tri giác chủ quan. Giác (*Buddhi*) phân biệt, quyết định, phản ánh, và quy định một cách chắc chắn.

Tự tánh dường như là ý thức và thần ngã như thể là hành động, nhưng thực tế là không phải như vậy. Sắt trở nên nóng khi có một nhiệt độ tương ứng, nhưng nóng không phải là bản chất của sắt. Thần ngã và Tự tánh hỗ trợ cho nhau và được ví như sự cộng sinh của người mù và người què. Để đi được, người mù (có nghĩa là Tự tánh), không thể thấy trong khi đi, nhưng có thể mang người què theo (có nghĩa là thần ngã), thần ngã không đi được nhưng có thể dẫn đường cho người mù. Nhưng vì việc hướng dẫn người mù lại có thể được giải thích như là một hành vi và người mù phải là loài hữu tình có tri giác để có thể kết hợp và có ích cho người què, ví dụ này rắc rối hơn là làm cho vấn đề sáng tỏ.

Trong hệ thống kinh điển Du-già (*Yoga*) về sau, cũng thừa nhận phiên bản gồm 25 đế, trong đó thần ngã (*puruṣa*) (hệ thống kinh điển Du-già xem như là Ngã tối thượng, tương đương Thượng đế) chiếu ánh sáng đến, Giác, rồi Giác phân tán suốt khắp sự yên tĩnh của Tự tánh. Nói cách khác, thần ngã truyền sức sống cho tự tánh. Thế nên 'ánh sáng' của nguyên nhân, của cảm giác, của nhận thức v.v... trong tự tánh chính là cái nhìn khúc xạ của thần ngã. Giải thoát và tự tại được phát sinh bằng cách tập hợp lại Giác như ánh sáng của thần ngã phản chiếu trở lại thần ngã), phát sinh ra sự 'tự chiếu soi'. Cấu trúc này, tuy nhiên, không được các nhà phái Số luận niêm nở tiếp nhận. Đối với họ, thần ngã thuần túy chỉ là tri giác cá nhân, không phải là Thượng đế. Nó thụ động, như vậy chẳng thể chiếu soi

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

cái gì cả. *Tāṅg-khu tṅg* (*Sāṃkhya-kārikā*– 33-37) giải thích rằng quan hệ với Giác trong ý nghĩa tiếp theo. Một sự phân biệt được rút ra giữa các cơ quan nội tại (Giác), kẻ tạo ra cái “Ta” và tâm thường nghiệm) và các cơ quan ngoại tại (10 khả năng, có nghĩa là đề thứ 6–15). Các cơ quan ngoại tại chỉ nhận thức được đối tượng ngay trong hiện tại; còn cơ quan nội tại có thể nhận thức được đối tượng trong quá khứ và tương lai. Mặc dù mỗi cơ quan đều khác nhau vì chúng đều xuất phát từ sự phân biệt rõ ràng từ 3 đức (*guṇa*), cũng vậy, như bóng đèn, nó chiếu soi Giác nhờ vào thần ngã. Đây cũng là cách mà Giác có thể cung cấp cho thần ngã với mọi kinh nghiệm (có nghĩa là ‘sự thích thú’) thế nên nó có thể phân biệt những dạng vi tế khác giữa thần ngã và tự tánh. Giác, như vậy, đều gây nên những khó chịu cho thần ngã và ảnh hưởng đến sự tự tại của nó.

## V. NHẬN THỨC LUẬN CHÍNH THỐNG

*Tāṅg-khu tṅg* (*Sāṃkhya-kārikā*), như Phật giáo và các trường phái Ấn Độ khác, tuyên bố rằng vấn đề cốt tủy là trải nghiệm,<sup>139</sup> một cảm nhận sâu sắc về sự khó chịu và không hài lòng (*duḥkha*– *khô*), chỉ có thể chữa trị bằng tri thức. Một số luận giải cho rằng ‘tri thức’ này liên quan đến sự khác nhau giữa thần ngã (*puruṣa*) và Giác (*Buddhi*); một số luận giải cho rằng đó là sự tri giác về 25 đề và hoặc là của 60 đề mục. Tế tự, nghi thức, và sách thuốc—những phương pháp phổ thông của chính thống Ấn Độ giáo—đều được tuyên bố là vô ích cho bất cứ sự phân đôi nhất thời nào về sự tái sinh ở cõi trời; hơn nữa, những phương pháp này không bảo

---

<sup>139</sup> as experienced

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

đảm sự thành công (có nghĩa là, ngay cả khi sự cầu nguyện đích thực và sự tuân theo tín ngưỡng không thể nào chữa được bệnh vô sinh), và thường dính líu đến sự ‘bất tịnh’ (giết hại sinh mạng để hiến tế, tầng lớp đặc quyền đòi hỏi được tính giao với phụ nữ v.v...). Sự tái sinh ở cõi trời và bất tịnh cả hai đều là sự tương tục của vòng luân hồi sinh tử hơn là hóa giải nó. Như Phật giáo, phái Số luận xem từ hiện hữu trong bất kỳ cõi giới nào chuyển sang hiện hữu trong cõi giới khác là sự tái sinh, dù cõi giới người hay cõi giới khác như cõi trời, đều chỉ là chốc lát, tạm thời.

Phái Số luận thừa nhận ba phương pháp tri giác (*lượng-s: pramāna*): nhận thức, suy luận và chứng cứ xác thực. Sự mô tả về ba phương pháp trên được đề cập đến trong rất nhiều từ bộ luận. Trong số các môn đệ của Tự Tại Hắc (s: *Īśvarakṛṣṇa*), có *Vārṣaganya* (sống vào khoảng năm 100 đến năm 300) đã trình bày lại rõ nhận thức như là tác dụng của các giác quan; *Vindhyavāsin* (sống vào khoảng năm 300 đến năm 400) thêm rằng ‘*lượng-s: valid*’ phương pháp nhận thức là tránh đi những cấu trúc tinh thần hoặc ngôn ngữ; và Tự Tại Hắc (s: *Īśvarakṛṣṇa*) thêm vào rằng nó biết chắc chắn rành mạch và định rõ về đối tượng. Thú vị thay, về sau, Phật giáo phóng chiếu tiến trình này, từ những định nghĩa của cữ A-tỳ-đạt-ma về tri giác trong thuật ngữ tác dụng của giác quan,<sup>140</sup> đến sự quy định của ngài Trần-na (*Dignāga*) rằng nó có lẽ không phải là cấu trúc tinh thần, cho đến tuyên bố của ngài Pháp Xứng (*Dharmakīrti*) và Pháp Thượng (*Dharmottara*) rằng tri giác có được sự biết chắc chắn rành mạch và

---

<sup>140</sup> sensory functions

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

định rõ về đối tượng. Yuktidīpikā, một trong những luận giải dài và tinh vi nhất về *Tăng-khu tụng* (*Sāṃkhya-kārikā*), quyết đoán xa hơn rằng phương tiện của nhận thức (có nghĩa là lượng-*pramāṇa*) là nằm trong Giác (*Buddhi*), nhưng kết quả của nó diễn ra trong thân ngã (*puruṣa*).

Sự bất đồng ý kiến dẫn đến nhiều bộ luận phản ánh sự phát triển trong Luận lý học Ấn Độ. *Tăng-khu tụng* (*Sāṃkhya-kārikā*) phát biểu hơi khó hiểu rằng sự kết luận gồm ba yếu tố, dựa trên một mục tiêu và điểm trước đó. Những luận sư trước đó giả định '3 mệnh đề' là có liên quan đến ba dạng suy luận đề cập trong *Chính lý kinh* (*Nyāya Sūtra*).<sup>141</sup> *Tăng-khu chú* (*Sāṃkhya-vṛtti* – tác giả và niên đại không rõ) đã mô tả như sau:

1. Suy luận ra từ những điều đã có trước, như suy luận mưa sắp đến vì có mây đen.
2. Suy luận ra toàn thể từ một phần, như suy luận toàn thể nước biển là mặn do chỉ cần nếm một giọt.
3. Khái quát hóa, như suy luận do một cây nở hoa thì các cây khác cũng như vậy.

*Suvarṇasaptati*—một tác phẩm chú thích về *Tăng-khu tụng* (*Sāṃkhya-kārikā*) chỉ còn bản tiếng Hán do ngài Chân Đế soạn vào thế kỷ thứ VI—cho rằng suy luận tùy thuộc và nhận thức. Đánh giá lại ba dạng như sau:

1. 'Suy luận ra từ những điều đã có trước' có nghĩa là suy luận ra kết quả từ nhận biết một nguyên nhân ( sẽ có mưa do có mây đen).

---

<sup>141</sup> Nyāya Sūtra:

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

2, Suy luận một nguyên nhân từ nhận biết một kết quả (suy luận có mưa trước đó do thấy lợt).

3. ‘Tổng hợp’ những điều đã suy luận ở trên.

Cao-đạt-phạ-đạt (Gauḍapāda–thế kỷ thứ VI), trong tác phẩm chú giải *Tāṅg-khu tụng* của ông đã đưa ra một ví dụ về ‘Tổng hợp’ hay sự ‘tương liên’ như sau: khi thấy một người đầu tiên ở một nơi rồi thấy họ ở một nơi khác, người ta suy luận ra rằng có sự di chuyển mặc dù sự di chuyển tự nó không được biết đến. ‘Tổng hợp’ đôi khi cũng có sự tương đương với ý niệm song trùng Luận lý học và Bản thể luận (*vyāpti*)<sup>142</sup> do phái Chính lý (*Nyāya*) phát triển.

Ví dụ sau cùng này quan trọng vì phái Số luận chính thống cho rằng khi một vật không được nhận biết đến, không có nghĩa là nó không tồn tại, như khi mọi người đều biết Hy-mã-lạp-son có đỉnh núi nhọn mà không cần phải thực sự nhìn thấy được nó. Những điều không thể nhận thấy có thể chứng minh là tồn tại thông qua suy luận. Vì phái Số luận là phiếm thần, Thượng đế chẳng phải là cái mà họ quan tâm. Đúng hơn, điều mà họ muốn chứng minh mà là thần ngã và tự tánh không hiển lộ.

*Tāṅg-khu tụng* (*Sāṃkhya-kārikā*) 8 xác định rằng tự tánh rất vi tế khó nhận thức được, nhưng nó ‘nhận thức được qua kết quả của nó.’ Các nhà phái Số luận cho rằng đối với khả năng nhận biết được của cái không thể cảm thấy được qua ý nghĩa suy luận là thất vọng, vì họ không phân biệt được giữa những gì không được tri giác nhưng trong nguyên tắc là có thể nhận thức được

---

<sup>142</sup> s: *vyāpti*; e: logical/ontological.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

về một mặt, còn mặt kia là những gì không thể nhận thức được. Ngay cả khi Yuktidīpikā ghi nhận điều này là sự chống lại với quan điểm Phật giáo, sự đáp lại vẫn tiếp tục không biết đến sự phân biệt.

Điểm được lập lại nhiều nhất ‘làm chứng’ cho sự tồn tại của thân ngã là lý lẽ đáng ngờ từ đề cương (như trong *Tāṅg-khu tung –Sāṃkhya-kārikā* 17): Thân thể (có nghĩa là tự tánh), cũng như cái giường, bản chất là do hợp lại (hàm ý là ghép lại với nhau), do vậy nó phải là cái gì khác hơn là chính nó. Cái duy nhất hiện hữu ngoài tự tánh thì chính là thân ngã (*puruṣa*), do vậy tự tánh sự tác dụng của nó ắt hẳn phải vì lợi ích của thân ngã. Lý lẽ thông thường đưa ra bằng chứng là ba đức (*guṇa*) không hiển lộ không thể nhận biết được chính là nguyên nhân của thế giới trình hiện. Điều này được minh họa bởi ví dụ tấm vải và sợi chỉ. Sợi chỉ, sau khi được dệt xong là trở thành tấm vải, mặc dù, tự bản chất, không có gì khác nhau giữa sợi chỉ và tấm vải. Ví dụ này phải đặc biệt cần viện đến phái Số luận vì đức-phẩm chất (*guṇa*) còn có nghĩa là ‘sợi chỉ’. Vì đối với phái Số luận, đức-phẩm chất (*guṇa*) vận hành như là nguyên nhân vật chất cũng như nguyên nhân về kết quả, nó đều thỏa mãn cho lý lẽ này, mặc dù sợi chỉ không ‘thay đổi’ tính cách được ấn định là tự tánh (*prakṛti*).

Yuktidīpikā xác định rằng nền tảng tự tánh, vì quá vi tế, nên thiếu ‘tác dụng của di chuyển,’ nhưng thay vào đó, nó có ‘tác dụng của chuyển hóa.’ Chuyển hóa, theo trong trường phái ấy, là khi một vật thể chứa đựng một phẩm tính mới mà không lệch hướng với bản chất của nó, ví dụ như một mảnh gỗ palāsa màu đen trở nên màu vàng vì bị phơi mình giữa nắng, nhưng chưa bao



## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

giờ nó không phải là gỗ palāsa. Tuy nhiên, sự thay đổi từ sợi chỉ sang tấm vải chắc chắn không phải là sự ‘chuyên hóa’ trong ý nghĩa này.

Yuktidīpikā miêu tả 10 yếu tố tạo nên một chứng cứ có tính luận lý. Những điều này bao gồm năm ‘điều kiện suy luận’ mang tính tâm lý:

1. Muốn biết.
2. Nghi ngờ.
3. Mục đích.
4. Xem xét những khả năng thay đổi.
5. Dẹp trừ mọi nghi.

Và 5 phần của phép luận suy đích thực:

1. Tôn
2. Nhân
3. Dụ.
4. Hiệp,
5. Kết.

Trong *Ma-đạt-la chú (Māthara-vṛtti)*, một luận giải khác về *Tăng-khư tụng –Sāṃkhya-kārikā*, cho rằng tam đoạn luận hay phép luận suy gồm năm thành phần của Ấn Độ sau này chính là cách phù hợp nhất cho giải thích của họ về phái Chính lý (*Nyāya*) và Phật giáo.

Như là để xác tín, như phần lớn các trường phái Ấn Độ, phái Số luận thừa nhận kinh điển và những chứng cứ về một nhân vật đáng tin như là một phương tiện đúng đắn của tri thức. Yuktidīpikā, chẳng hạn, cho rằng vị

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

thầy theo truyền thuyết cổ xưa của Ấn Độ, như Pañcaśikha (được đề cập trong sử thi *Mahābhārata*), là người thực sự đã nhận thức được kết quả ở trong nguyên nhân, thế nên lý thuyết nhân quả của phái Số luận là dựa trên uy tín của những người này.

## VI. NGUYÊN NHÂN LUẬN

*Tāng-khu tưng –Sāmkhya-kārikā* phát triển học thuyết cho rằng kết quả tồn tại trước nguyên nhân (*satkāryavāda*), trong trạng thái âm i tiềm tàng, cho rằng vì một vật không thể nào sinh khởi từ cái không có gì, nên kết quả phải hiện hữu trước. Họ còn tuyên bố xa hơn rằng mọi kết quả đều dựa vào một nguyên nhân cụ thể, sự vật không sinh khởi một cách bừa bãi từ chẳng là cái gì cả, có nghĩa là, một dạng nhân nào đó, sẽ làm phát sinh một loại quả nào đó (ví dụ bò không thể nào sinh ra chó được); một vài thứ chỉ có thể sinh ra những gì trong khả năng có thể được, bản chất của nguyên nhân là nằm trong kết quả. Những chỗ khác, họ cho rằng tất cả các hiện thể đều phải có một nguyên nhân đơn độc tối cao, theo lý lẽ trong bộ luận, là để tránh hoàn toàn đi ngược lại với nhân quả. Nguyên nhân tối cao này là tự tánh-prakṛti.

Ý niệm khác được tìm thấy trong vô số luận giải khác nhau của Cao-đạt-phạ-đạt (*Gauḍapāda*) khẳng định rằng mỗi một trong ba đức (*guṇa*) phát sinh những điều kiện cho phép cho hai đức kia cũng như cho chính nó. ‘Nhu thuần chất-sattva, giống như người phụ nữ đẹp, là niềm vui của người chồng nàng, là sự thách thức của những người phụ nữ khác, và là sự khuấy động đam mê nơi những người đàn ông,’ (có nghĩa là tương đương với thuần chất-sattva, kích chất-*rajas*, é

## CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

chất-*tamas*).

*Sāṃkhyasaptati-vṛtti* đề cập đến hai loại nguyên nhân:

1. Nguyên nhân phát sinh, kế thừa nền tảng tự tánh – prakṛti, giác-buddhi, kẻ tạo tác ra cái ‘Ta’, và các tổ chất vi tế.
2. Nguyên nhân nhận thức, gồm 5 loại nhận thức sai lầm, 28 loại hoạt động khác thường (của giác quan, tâm thức và giác-buddhi), 9 loại mãn nguyện, 8 loại chứng đạt và cơ cấu nhận thức của 8 yếu tố tiên thiên.

Còn có những thảo luận rải rác về những nguyên nhân mang tính vật chất, hiệu quả và phương tiện, nhưng tất cả đều chỉ là thừa kế từ các trường phái Ấn Độ. Phái Số luận dường như quan tâm nhiều hơn đến trình tự nguyên nhân rõ ràng và sự tương liên giữa những con số thống kê hơn là chính sự phức tạp của lý thuyết nhân quả. Yuktidīpikā phê phán rằng học thuyết về ‘sát-na’ của Phật giáo và lý thuyết nhân quả phái Thắng luận (*Vaiśeṣika*) và phái Chính lý (*Nyāya*), nhưng sự tranh luận đã phát ra ánh sáng nhỏ nhoi cho lý thuyết nhân quả nói chung.

### VII. THẦN LUẬN

*Tāṅg-khu tṅg –Sāṃkhya-kārikā* xác định rằng mục đích để cho thế giới thường nghiệm này được tạo ra bằng sự kết hợp của thần ngã và tự tánh là để cho thần ngã có thể ‘biết’ được tự tánh và tự tánh có thể tự tại đối với thần ngã. Mọi điều gì mà tự tánh tạo ra, nó đều làm vì sự giải thoát đối với thần ngã. ‘Giống như dòng sữa vô tri tác dụng như một nguyên nhân có hiệu lực để nuôi dưỡng bò con, tự tánh cũng vận hành như một nguyên nhân có hiệu quả vì sự giải thoát của thần ngã.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

(*Tāṅg-khu tung – Sāṃkhya-kārikā* 57). Như một vũ công chỉ dừng lại khi khán giả đã xem trình diễn xong, tự tánh cũng vậy, chỉ dừng nghỉ sau khi đã chiếu soi cho thần ngã. Nó cũng như người mẹ hy sinh, làm tất cả mọi việc cho thần ngã, trong khi thần ngã (*puruṣa*) chẳng trợ giúp cho ai cả.

*Tāṅg-khu tung* thích (*Sāṃkhya-kārikā-ṽṛtti*) tuyên bố rằng Giác (*buddhi*) giác ngộ và đem lại sự giải thoát cho thần ngã. Những người phê phán phái Số luận nhanh chóng tìm thấy thần ngã được định nghĩa trong *Tāṅg-khu tung* (*Sāṃkhya-kārikā*, 19) như vốn đã được tự tại và tách rời hẳn khổ đau và vui sướng, như vậy nó không cần sự giải thoát. Những nhà phái Số luận đáp lại lời phê phán này bằng cách xoay quanh Giác (*buddhi*), nhưng thêm vào một ý niệm, đó là ‘khuyñh hướng bầm sinh’.<sup>143</sup> Khuyñh hướng bầm sinh trói buộc và giải thoát được phân thành từ 3 cho đến 8 loại. Ba loại là:

1. Bầm sinh.
2. Bản chất
3. (Đắc) Thu thập được.

Tám loại là:

1. Pháp (công hạnh), dẫn đến tái sinh ở cõi giới cao hơn.
2. Phi pháp (không công đức), dẫn đến tái sinh ở cõi giới thấp kém.
3. Trí, dẫn đến sự giải thoát.

---

<sup>143</sup> S: bhāva; e: predispositions. Hán dịch: 有 hữu

#### CHƯƠNG IV. DU-GIÀ HÀNH TÔNG VÀ CÁC TÔNG PHÁI

4. Vô minh, dẫn đến sự ràng buộc.
5. Xả ly, dẫn đến sự tách rời những hành vi của tự tánh (*prakṛti*).
6. Chấp trước, dẫn đến luân hồi sinh tử.
7. Năng lực cho phép kiểm soát được hoàn cảnh; và
8. Sự bất lực, dẫn đến đánh mất tự chủ.

Chắc chắn 4 loại (1,3,5,7) được xem thuộc về thuần chất (*sattva*), những loại ngược lại là thuộc về ế chất (*tamas*).

*Sāṃkhyasaptati-vṛtti* xác định rằng Bẩm sinh (*Innate predisposition*) như là Pháp (*Dharma*), ở đây có nghĩa là (hành vi đạo đức), trí, xả ly và năng lực tự chủ; Bẩm chất tiên thiên (*natural predispositions*) là tiềm năng phát khởi trong một lúc nào đó trong đời sống; và Thiên hướng đạt được (*acquired dispositions*) xuất phát từ học hỏi chân lý từ thầy. Gauḍapāda định nghĩa rằng Bẩm sinh như là tám yếu tố tiên thiên cấu thành bản tính cố hữu của con người. Bản tính là tám thiên hướng kết quả từ sinh mạng đời trước; và (Đắc)-Thu thập được là nhờ vào nghe, học hỏi chân lý từ bậc thầy. Ông nói thêm rằng Bẩm chất tiên thiên nằm trong Giác (*buddhi*) và tạo thành phôi thai (*gross, embryo*). Trong tám thứ, chỉ riêng có Trí là dẫn đến sự giải thoát. Đến mức bảy thứ kia dự phần với Trí cũng đều góp phần dẫn đến giải thoát, nhưng chỉ có Trí mới có thể ảnh hưởng đến sự giải thoát.

Bẩm chất tiên thiên và thân thể vi tế không thể vận hành nếu không có nhau. Thân thể vi tế được cấu thành bởi những bộ phận nội tại, 10 năng lực và 5 yếu tố vi tế.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Nó không kinh nghiệm điều gì cả, nhưng là kho chứa giữ lấy tất cả mọi Bẩm chất tiên thiên. Bị thúc đẩy bởi những Bẩm chất tiên thiên này, thân thể vi tế tái sinh từ đời này sang đời khác, mãi cho đến khi Bẩm chất tiên thiên được giải trừ bởi tri kiến. Thân thể vi tế chẳng phải là ‘ngã’ cũng chẳng khác ngã, vì nó thường xuyên được định dạng bằng ảnh hưởng của Bẩm chất tiên thiên qua dòng chảy của kinh nghiệm tự tánh (*prakṛtic*).

Thần ngã (*puruṣa*), trước khi được giải thoát, nhìn sự chuyển hóa của tự tánh và đau khổ của tuổi già và chết. Nhưng những sự chuyển hóa này chỉ là chuyển động vô thức, là ‘vũ điệu’ trình diễn để chỉ ra rằng thần ngã trong bản chất của nó thì chẳng bao giờ bị trói buộc hay giải thoát. ‘Thế thì, đứng một bên như một khán giả, thần ngã nhìn tự tánh –*prakṛti* là kẻ, đã hoàn thành mục đích của nó rồi, dừng lại, quay lưng lại với bảy thứ kia (v 65),’ có nghĩa là, mọi thứ Bẩm chất tiên thiên, ngoại trừ Trí (*knowledge*). Dù thần ngã và tự tánh vẫn kết hợp với nhau, nhưng không có một sáng tạo mới nào được tạo ra, không có một khuynh hướng tiên thiên mới nào được lập ra, bảy yếu tố tiên thiên dừng lại, không thể hiện thêm dạng mới nào nữa, và rồi, “như bàn quay của thợ gốm vẫn tiếp tục quay dù ngay sau khi người thợ gốm đã dừng tay,” sự thể hiện vẫn còn tiếp diễn một thời gian.

Đã hoàn thành mục đích của nó, tự tánh chấm dứt tác dụng, đôi khi được hiểu có nghĩa là những phẩm tính đó trở về với trạng thái cân bằng từ sự ‘chuyển hóa’ được hiện ra không xa. Đạt được sự tách rời từ thân, thần ngã đạt được sự tự tại hay giải thoát đời đời (*kaivalya*).

## Chương 5 CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

---

### Bài 1. VÔ TRƯỚC

Ngài là Tổ của Du-già hành phái Ấn Độ. Tên ngài dịch âm là A-tăng-già,<sup>1</sup> ngài sinh ở nước Kiện-đà-la (犍馱羅), phía Bắc Ấn Độ, cùng với người em Thệ Thân (*Vasubandhu*) là hai nhân vật đã vạch mốc trọng yếu trong lịch sử Phật giáo Ấn Độ. Ban đầu ngài xuất gia trong Hóa Địa Bộ (còn gọi Tát-bà-đa bộ).<sup>2</sup> Đối với toàn giáo nghĩa bộ phái này, ngài thấy chưa thỏa mãn. Về sau, ngài theo La-hán Tân-đầu-lu (賓頭盧羅漢) tu tập không quán của Tiểu thừa. Tuy thấy có chút sở đắc, nhưng tâm vẫn thấy càng bất an. Sau đó, tương truyền ngài lên cung trời Đâu-suất theo ngài Bồ-tát Di-lặc tu tập nghĩa Không của Đại thừa, mới thấy tâm được an, ngộ nhập cảnh giới không quán 'Duy thức vô cảnh'. Rồi theo ngài Bồ-tát Di-lặc học được nhiều bộ luận Đại thừa, từ đó về sau, ngài xiển dương mạnh mẽ pháp môn Đại thừa Duy thức Pháp tướng tại Ấn Độ, trở nên luận sư trọng yếu nhất trong lịch sử tư tưởng Phật giáo Ấn Độ sau ngài Long Thụ. Ngài là người đặt nền móng chính yếu cho việc hoằng dương môn học Duy thức pháp tướng Ấn Độ. Căn nguyên của môn học Duy thức

---

<sup>1</sup> 阿僧伽; s:Asaṅga, Tib: Thogs-pa-med、Thogs-med: 310~390 hoặc 395~470.

<sup>2</sup> Mahīśāsaka: Một trong 20 bộ phái Phật giáo Tiểu thừa thành lập sau khi Đức Phật nhập diệt 300 năm, từ Nhất thiết hữu bộ phân ra.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

pháp tướng là ở tác phẩm *Du-già sư địa luận* của Bồ-tát Di-lặc. Tác phẩm do ngài biên soạn là *Nhiếp Đại thừa luận* (s: *Mahāyāna-saṃgraha* 攝大乘論), *Hiển dương thánh giáo luận* (顯揚聖教論), *Thuận trung luận* (順中論), *Kim Cương Kinh luận* (金剛經論), đều là các tác phẩm quan trọng trong lịch sử tư tưởng Phật giáo Ấn Độ. Ngài không những khai sáng Du-già hành phái Ấn Độ, mà còn có ảnh hưởng rất sâu xa đối với nền Phật học Trung Hoa, Tây Tạng, Nhật Bản. Điểm then chốt trong các tác phẩm truyện ký cùng lịch sử tư tưởng, xin xem thêm ở các bản phụ lục của các tác giả:

1. Lữ Trùng 呂澄: Ấn Độ Phật học Nguyên Lưu Lược Giảng (trích lục)

Ngài Vô Trước, Thế Thân là những người đại biểu cho sự tổ chức hình thành học thuyết Phật giáo Đại thừa giai đoạn trung kỳ. Sau này vẫn còn những so sánh đối chiếu từ các truyện ký đáng tin cậy như *Bà-tâu Bàn-đậu truyện* 婆藪槃豆傳. Các ngài là người thuộc thời kỳ hậu bán vương triều Cấp-đa (*Gupta*—320~500), niên đại bao quát thế kỷ thứ năm. Niên đại của ngài Vô Trước ước chừng vào khoảng từ năm 400-470 TL. Niên đại của ngài Thế Thân ước chừng vào khoảng từ năm 420-500 TL.

Đó đều là niên đại giả định.<sup>3</sup> Ngoài ra, trong tác phẩm

---

<sup>3</sup> Theo Lê Mạnh Thát trong *Triết Học Thế Thân (Vasubandhu Philosophy)*. Đã đưa ra 3 thời điểm liên quan đến niên đại về Vô Trước Thế Thân như sau: 1. Chân Đế cho rằng Thế Thân sinh sau khi Đức Phật nhập diệt chừng 900 năm. 2. Huyền Trang cho rằng Thế Thân sinh sau khi Đức Phật nhập diệt chừng 1000 năm. 3. Huệ Khải cho rằng Thế Thân sinh sau khi Đức Phật nhập diệt



## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

*Đại Đường Tây vực ký* 大唐西域記 của ngài Huyền Trang, cho rằng rải rác đã thấy người đời Đường chú giải truyền thuyết này, nên cho rằng ngài Vô Trước sinh sau khi Đức Phật nhập diệt chừng 900 năm, ngài Chân Đế trong một thời thuyết pháp có liên quan đến đề tài này, có cho rằng ngài Vô Trước sinh sau khi Đức Phật nhập diệt chừng 1100 năm. Không như ngài Huyền Trang, ngài Chân Đế tính năm Phật diệt độ có khác so với ngài Huyền Trang do tiêu chuẩn không đồng. Cả hai tuy có sai khác, nhưng tính ra thì đều gần với thế kỷ thứ năm. Song những nghị luận của giới học giả ngành Phật giáo sử cùng với giả định niên đại mà chúng tôi trình bày ở trên đều cho rằng sự sai biệt của mỗi thuyết đến chừng 100 năm.<sup>4</sup> Có thuyết cho rằng Vô Trước sinh năm 320, có thuyết sinh năm 420.

Ngài Vô Trước và Thế Thân là người nước Kiện-đà-la (p: *Gandhāra*), miền Bắc Ấn Độ, cả hai anh em ruột đều xuất gia. Vô Trước ban đầu tu tập theo Tiểu thừa không quán, cảm thấy không thỏa mãn, sau nhờ chỉ điểm của ngài Di-lặc mà chuyển sang tu tập Đại thừa, do đó nên ngài truyền bá học thuyết của Bồ-tát Di-lặc. Ngài Thế Thân nghiên cứu rất sâu môn A-tỳ-đạt-ma của Hữu bộ. Ngài soạn Câu-xá luận, biểu thị lòng tin sâu sắc với Tiểu thừa, vì lúc ấy lập trường của ngài

---

chừng 1100 năm.

<sup>4</sup> Do Péri đã chỉ ra sự nhầm lẫn của Huệ Chiếu trong *Thành Duy Thức Luận Liễu Nghĩa Đăng* và kết luận rằng Huệ Chiếu đã chép lại đoạn văn trên của mình từ truyện ký về Thế Thân do Chân Đế viết hoặc dịch. Theo Lê Mạnh Thát trong *Triết Học Thế Thân (Vasubandhu Philosophy)*.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

đang phản đối Đại thừa, về sau được ngài Vô Trước trợ giúp nên cải sang Đại thừa. Cả hai anh em cùng nhau hoằng dương học thuyết của Bồ-tát Di-lặc.

Học thuyết của Bồ-tát Di-lặc lấy Du-già sư địa luận làm căn bản, bộ luận này nội dung rất phong phú, toàn bộ gồm năm phần. Chủ yếu là: Bốn địa phần. Bốn địa phần là trọng tâm của Bồ-tát địa. Riêng phẩm Bồ-tát địa sớm được lưu hành, tính chất như một bản kinh, đều không phải do ngài Vô Trước, Thế Thân hoằng dương học thuyết Du-già của Đại thừa thì phẩm kinh này mới có. Thế thì trước đó có ai là người xiển dương kinh này chăng? Nói tổng quát, trước đó đã có. Sự tồn tại của Du-già sư địa luận, theo Đại Tỳ-bà-sa Luận đã có ghi sự kiện này. Giống như ngài Thế Hữu của Hữu bộ, Tăng-già La-sát (Chúng Hộ), đều thuộc hệ thống học thuyết này. Chẳng qua người đời sau có khuynh hướng Đại thừa không được bao nhiêu, nên nay không ai có thể biết được tường tận, Nhưng có thể khẳng định rằng, ngài Vô Trước và Thế Thân đích thực là những vị kế thừa hệ thống học thuyết này.

Nói chung, học thuyết của ngài Vô Trước và Thế Thân phát xuất từ ngài Di-lặc, nhưng Di-lặc không phải là một nhân vật hiện thực, ngài trú tại cung trời Đâu-suất, là vị Bồ-tát trong tương lai sẽ thành Phật. Như thế, trên một phương diện có thể nói rằng ngài Vô Trước, Thế Thân kế thừa học thuyết Du-già; Du-già có một lịch sử xác thực có thể khảo chứng được; trên phương diện khác, học thuyết mà chúng ta đang nghiên cứu phát xuất từ Di-lặc, là một vị thần, giả thuyết này được nhiều học giả nghi ngờ. Trước đây 40 năm,<sup>5</sup> theo tư

---

<sup>5</sup> (tức năm 1921—thời điểm soạn Bách Khoa Phật học Toàn Thư

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

liệu trong *Từ điển Bách khoa Phật học Toàn thư* của một học giả Nhật Bản là Vũ Tinh Bá Thọ, trù truyền thuyết Di-lặc ở trên cung trời Đâu-suất ra, hoàn toàn có một Di-lặc về mặt lịch sử, người ấy là thầy truyền dạy cho ngài Vô Trước và Thế Thân. Căn cứ vào Vũ Tinh như sau: nói chung ngài Vô Trước được ngài Di-lặc truyền thọ học thuyết chỉ qua 1 cuốn *Du-già sư địa luận*, còn thấy hiện nay được ghi là trước tác của ngài Di-lặc, chẳng phải phát xuất từ khẩu truyền cho ngài Vô Trước chút nào. Nhân đó, lẽ ra phải có một nhân vật thực tế có tài năng mới tiếp thu được, chẳng qua người đời sau đem nhân vật thực tế ở nhân gian đánh đồng với nhân vật trên cung trời. Thuyết của Vũ Tinh được giới học thuật công nhận. Ông vẫn trước sau kiên trì, cho đến tác phẩm gần đây nhất *Du-già sư địa luận* nghiên cứu, hoàn toàn lưu giữ dạng học thuyết đó. Đương nhiên, có nhiều người tán đồng thuyết ấy, theo suy nghĩ của chúng tôi, trước thời ngài Vô Trước, Thế Thân, đã có học thuyết *Du-già*, đó là đầu mối học thuyết của ngài Vô Trước và Thế Thân, nếu chúng ta phủ nhận tên gọi Di-lặc, điều ấy chẳng đúng.

- Các trước tác của ngài Vô Trước và Thế Thân, Trung Hoa và Tây Tạng đều có dịch. Tác phẩm của ngài Vô Trước, bản dịch tiếng Hán, Tây Tạng cộng lại có chừng 30 tác phẩm. Tác phẩm của ngài Thế Thân lại càng nhiều hơn, vốn ngài được xưng tụng là 'Thiên bộ luận chủ'. Nay bản dịch tiếng Hán, tiếng Tây Tạng hiện còn hơn 50 tác phẩm. Nay chỉ nói đến những tác phẩm đã dịch sang tiếng Hán, tác phẩm của cả 2 tác giả được truyền lại với tên của ngài Di-lặc gồm 5 bộ:

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

- 1.- *Du-già sư địa luận* 瑜伽師地論: chủ yếu nhất trong 5 bộ luận.
2. *Phân biệt Du-già luận* 分別瑜伽論: không có bản Hán dịch, chẳng qua trong Kinh *Giải thâm mật* 解深密經 có một phẩm riêng biệt tên *Phân biệt Du-già phẩm* 分別瑜伽品, nội dung là Bồ-tát Di-lặc hỏi Đức Phật những vấn đề về pháp môn Du-già và lời giải đáp của Đức Phật.
3. *Phân biệt Trung biên luận* 分別中邊論, còn có tên là *Biện trung biên luận* 辯中邊論.
4. *Đại thừa Trang nghiêm kinh luận* 大乘莊嚴經論.
5. *Kim cương Bát-nhã luận* 金剛般若論.

Hai bộ sau cùng là luận giải về kinh. Năm bộ luận trên đều là tư tưởng học thuyết của ngài Di-lặc, nên được gọi là *Di-lặc ngũ luận* 彌勒五論. Vô Trước, Thế Thân đều có chú dịch về năm bộ luận này. Tây Tạng cũng có thuyết Di-lặc ngũ luận 彌勒五論, nhưng tên gọi có khác.

Ngài Vô Trước, Thế Thân ngoài việc truyền bá các tác phẩm của ngài Di-lặc, tự mình cũng có những trước tác riêng. Các tác phẩm chủ yếu của ngài được liệt kê như sau:

1. *Hiển dương thánh giáo luận* 顯揚聖教論: là trước tác đối chiếu học thuyết trong *Du-già sư địa luận* 瑜伽師地論 mà vạch ra tính chất cương yếu tổ chức hệ thống học thuyết.
2. *Thuận trung luận* 順中論: phối hợp với *Trung luận*

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

中論 để giải thích ý nghĩa phẩm Nhập Đại Bát-nhã sơ phẩm pháp môn (chú thích hai bài kệ tụng đầu tiên của Trung luận). Tên gọi đầy đủ là *Thuận trung luận nghĩa nhập Đại Bát-nhã sơ phẩm pháp môn* 順中論義入大般若初品法門.

3. *Kim Cương Kinh luận* 金剛經論: đưa ra bảy cú nghĩa để chú giải Kinh Kim Cương.

4. *Đại thừa A-tỳ-đạt-ma tập luận* 大乘阿毗達磨集論.

5. *Nhiếp Đại thừa luận* (s: *Mahāyāna-saṃgraha* 攝大乘論), 2 cuốn trên cùng với *Đại thừa A-tỳ-đạt-ma kinh* 大乘阿毗達磨經 có liên quan với nhau, đó là tổng quát nghĩa lý các trước tác về kinh điển Đại thừa.

6. *Lục môn giáo thọ tập định luận* 六門教授習定論 là trước tác giảng về phương pháp Du-già.

- Các trước tác của ngài Vô Trước và Thế Thân, về sau cấu thành hệ thống học phái Du-già hành tông có quan hệ đến 8 bộ. Do lúc ngài Nghĩa Tịnh đến Ấn Độ, học thuyết của ngài Vô Trước đã được các học giả Phật giáo quy thành một loại, gọi là 'Vô Trước bát chi 無著八支'. Căn cứ Nam Hải kí quy truyện 南海寄歸傳, quyển 4 có ghi: "*Du-già tất học, thể cùng Vô Trước chi bát chi* 瑜伽畢學, 體窮無著之八支.' Để rõ ràng về Du-già, cần phải nghiên cứu thể hội được nghĩa lý 8 bộ luận thư này. Nhưng trong 8 bộ ny lại có tác phẩm của ngài Thế Thân. Thế vấn đề nằm ở chỗ nào? Theo lời ngài Nghĩa Tịnh, sở học của ngài Thế Thân phát xuất từ ngài Vô Trước, tiếp thu hết những gì ngài Vô Trước khai sáng và phát triển, do đó, trước tác chủ yếu của hai nhà, gọi chung là tên của ngài Vô Trước. Tám bộ

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

luận thư ấy là:

1. *Nhị thập Duy thức luận* 二十唯識論.
2. *Tam thập Duy thức luận* 三十唯識論.
3. *Nhiếp Đại thừa luận* (s: *Mahāyāna-saṃgraha* 攝大乘論).
4. *Đại thừa A-tỳ-đạt-ma tập luận* 大乘阿毗達磨集論.
5. *Biện trung biên luận* 辯中邊論.
6. *Duyên khởi luận* 緣起論.
7. *Đại trang nghiêm kinh luận* 大莊嚴經論.
8. *Thành nghiệp luận* 成業論.

- Học thuyết của ngài Vô Trước và Thế Thân chủ yếu nhắm vào cấu trúc tính chất luận nghị trong kinh điển Đại thừa. Trên lĩnh vực tư tưởng uyên nguyên, tuy cùng với sơ kỳ Đại thừa có sự liên hệ, đồng thời cũng do nguồn gốc của học thuyết Đại thừa là Bát-nhã, nên có thể nói tư tưởng Phật giáo Trung Hoa suy cứu tường tận lý Bát-nhã. Do vậy, trừ sự kế thừa tư tưởng tiền nhân ra, rõ ràng mỗi tư tưởng đều có đặc điểm riêng của mình.

- Khởi đầu học thuyết của ngài Vô Trước và Thế Thân là vấn đề duyên khởi, các trường phái Phật học đều có sự quan tâm. Phật học thời kỳ Nguyên thủy theo khuynh hướng giải thích hiện tượng nhân sinh, giáo lý lúc ấy là 'thuyết duyên khởi 12 chi.' Về sau phạm vi rộng lớn hơn, không thể chỉ đề cập trong phạm vi hiện tượng nhân sinh, mà phải còn liên quan đến hiện tượng vũ trụ, lúc ấy phát sinh hai cực đoan: một là chấp hữu,

hai là chấp không. Thế lực chấp hữu rất mạnh, như gió tràn lướt một thời. Đến lúc học thuyết ngài Long Thụ xuất hiện, chủ yếu là phản ứng lại với khuynh hướng chấp hữu của phái Hữu bộ, đồng thời bác bỏ chấp không, nên sáng lập pháp quán Trung đạo. Ngài Long Thụ trong giai đoạn này dùng lý năng sở thủ để giảng giải (còn gọi là năng thụ dụng), y cứ vào ‘thuyết thụ dụng duyên khởi.’ Sao gọi là Năng sở thủ? Chủ yếu là trên phương diện nhận thức mà gọi. Nhận thức con người thường từ cảm tính sang lý tính, nhưng cảm giác cảm tính chẳng phải do nội căn và ngoại cảnh hỗ tương tác dụng mà sinh ra. Ngài Long Thụ xem nội căn là năng thủ, ngoại cảnh là sở thủ, bản chất của cả hai đều là không. Dạng giáo pháp này, người đời không dễ lĩnh hội. Tiếp đến ngài đưa ra Nhị đế, phân biệt thực tướng của hết thảy các pháp, lấy Nhị đế làm tiêu chuẩn, Thắng nghĩa đế tức không, Thế tục đế tức hữu, đưa cả hai phương diện thống nhất thành một nhận thức được gọi là phép quán Trung đạo. Nên thuyết duyên khởi của ngài Long Thụ chủ yếu là nhìn từ góc độ nhận thức.

- Đến thời đại ngài Vô Trước Thế Thân, không chỉ không vận dụng hết theo ý nhân sinh hiện tượng, mà còn không hạn định trong lĩnh vực nhận thức để nói về duyên khởi, chúng ta cần phải đưa phạm vi rộng lớn đối chiếu với toàn vũ trụ, xem xét tất cả hiện tượng trên phạm vi vũ trụ. Đương nhiên, tất cả không ngoài ‘thọ dụng duyên khởi thuyết’. Năng sở chính là lực tác động. Nhân đó, đặc biệt đưa ra thuyết minh A-lại-da thức (*ālayavijñāna*) duyên khởi (A-lại-da đầu tiên được đưa ra trong *Đại thừa A-tỳ-đạt-ma kinh* 大乘阿毗達磨經). Ngài Vô Trước, Thế Thân cùng nhau cách tân nội dung, gọi là ‘thuyết phân biệt tự tánh duyên

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

khởi.’ Nhận ra rằng A-lại-da thức chính là nơi y cứ của toàn bộ sự nhận biết về các pháp, thức này thường phát sinh tất cả các pháp. Do các pháp đều có tự tướng bất đồng. Các ngài cho rằng đó là do A-lại-da thức hàm tàng, có tự tánh danh ngôn chủng tử mỗi mỗi khác nhau, nói cách khác, do tự tánh danh ngôn chủng tử bất đồng, nên tất cả các pháp có sự khác biệt, dạng sai biệt ấy thuộc về phương diện nhận thức, gọi là chủng tử, nhân đây mà có sự sai biệt giữa các hiện tượng, đó đều là do nguyên nhân trên mặt nhận thức.

- Học thuyết của ngài Vô Trước và Thế Thân rất ráo có đặc điểm về mặt phương pháp luận. Học thuyết này đã vận dụng Nhân minh học và phát triển thêm. Môn luận lý học Ấn Độ được gọi là Nhân minh luận, môn học này sớm có tổ chức hệ thống trong các tông phái Phật giáo cũng như ngoại đạo, đặc biệt là phái Chính lý (正理派 s: *Nyāya*) tức là lấy tư tưởng Luận lý học Phật giáo làm trung tâm, nên nói chung họ tự gọi là ‘chính lý’, họ chủ trương lấy những lý do đầy đủ để chứng minh chân lý. Đối với nguyên nhân, họ đặc biệt rất chú trọng, nên gọi là ‘Nhân luận.’

- Sơ kỳ Đại thừa với ngài Long Thụ, Đề-bà, về mặt phương pháp ít nhiều đều có dùng ‘Nhân luận’, chẳng qua là phản đối ngoại đạo đã xem trọng quá mức tác dụng của ‘lượng’. Ngoại đạo cho rằng ‘lượng’ là con đường duy nhất phải kinh qua để đạt đến chân lý, cấu thành tiêu chuẩn và phương pháp tri thức duy nhất. Lượng thuộc về phạm vi cảm giác gọi là hiện lượng, thuộc về phạm vi tư duy gọi là tỉ lượng, còn căn cứ hiện tỉ lượng của người trước gọi là thanh lượng (ngôn giáo). Căn cứ vào ngài Long Thụ để biết, nói chung là



## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

phạm vi kinh nghiệm vận dụng thành công cụ, ngoại đạo xem đó hoàn toàn là chân lý để y cứ, thành ra khoa trương quá phần, nên ngài Long Thụ mới soạn *Hồi tránh luận* 回諍論, *Quảng phá luận* 廣破論 (Không có bản dịch chữ Hán), chuyên môn bài xích phá trừ phái Chính lý do họ đã dùng Lượng làm trung tâm học thuyết của họ.

- Đến thời đại của ngài Vô Trước và Thế Thân, do các ngài căn cứ vào những kinh điển Đại thừa xuất hiện sau này bàn đến những học thuyết như Bồ-tát địa, dùng các phương tiện học vấn thế gian như ‘Thanh luận’ (ngôn ngữ học), ‘Nhân luận’ (Luận lý học-La-tập học), ‘Y phương luận’, ‘Công xảo học’ (thủ công nghệ)... bao quát trong phạm vi sở học của hàng Bồ-tát, thêm vào học thuyết của bốn tông, thành ra cái học ‘Ngũ minh’ của hàng Bồ-tát. Môn học sau xuất phát từ trong Đại thừa A-tỳ-đạt-ma kinh, chẳng qua bản kinh này không còn, chỉ căn cứ mối tương quan trong *A-tỳ-đạt-ma tập luận* có nói đến ‘Ngũ minh’ mà suy đoán xuất xứ của nó. Tiếp theo là phẩm sau cùng của *Kinh Giải thâm mật* nói về Đức Phật truyền pháp, một trong những pháp sở hành của Đức Phật đặc biệt là ngôn giáo. Thật ra vốn mỗi bộ đều nói đến bốn loại đạo lý, trong đó có ‘Chứng thành đạo lý’ (dùng các loại lượng để chứng minh trình bày đạo lý), đó cũng là thuộc về một loại Nhân minh.

- Nền tảng học thuyết của ngài Vô Trước Thế Thân là *Du-già sư địa luận*. Bốn địa phần cùng với 17 địa trong Bốn địa phần của bộ luận này là thuộc về ‘Văn sở thành địa’ (Văn có nghĩa là nghe, tức học pháp), sự vận dụng của Nhân minh, điểm chính là cùng người khác biệt biện lẽ phải trái, nên cần phải sử dụng hình

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

thức luận nghị. Bảy việc gồm: một là Luận thể tánh, hai là Luận xứ sở, ba là Luận sở y, bốn là Luận trang nghiêm, năm là Luận xuất ly, sáu là Luận đa sở tác pháp. Đó còn gọi là ‘Bảy pháp Nhân minh 七因明’ Về sau ngài Vô Trước soạn Hiền dương thánh giáo luận, vốn đã tham khảo *Đại thừa A-tỳ-đạt-ma kinh* nên trong tác phẩm *A-tỳ-đạt-ma tập luận* đã có đề cập đến ‘Bảy pháp Nhân minh; 七因明’ nội dung có chút thêm bớt, nhưng đại thể là tương đồng. Ngài Vô Trước đã tham khảo các học phái ngoài Phật giáo như phái Chính lý, Nhân luận, thêm vào rồi cải biến để thành học thuyết riêng của chính mình.

### Phụ lục 2 # Đại Đường Tây vực ký 大唐西域記. Quyển 5 (trích lục)

Trong rừng am-một-la rộng lớn ở phía Tây Nam của thành chùng 5, 6 dặm có một ngôi già-lam cổ, gọi là nơi Bồ-tát A-tăng-gia (đời Đường gọi là Vô Trước) được câu thỉnh để dạy đạo cho hàng phàm phu. Ngài Vô Trước ban đêm lên trời, đến trú xứ của Bồ-tát Di-lặc để thọ học Du-già sư địa luận, Trang nghiêm Đại thừa kinh luận, Trung biên phân biệt luận. Ngài hết lòng vì đại chúng giảng nói tuyên bày diệu lý. Phía Tây Bắc rừng am-một-la chùng hơn trăm bộ, có tháp Như Lai phát trào.

- Đệ tử ngài Vô Trước là Phật-đà Tăng-ha (*Buddhasimha* 師子覺 Sư Tử Giác), mật hạnh khôn lường, tài năng xuất chúng. Ngài Sư Tử Giác cùng với Vô Trước và Thế Thân mỗi lần gặp nhau đều nói rằng: Phàm tu hạnh nghiệp, phải mong được thân cận ngài Từ thị, nếu ai xả bỏ thân mạng trước, thành tựu tâm nguyện trước đây, thì phải trở về báo tin cho biết chỗ

đến.

- Sau ngài Sư tử giác tịch trước, nhưng ba năm sau chưa trở về báo tin, ngài Thế Thân cũng xả thọ mạng rồi đi tìm ngài, qua sáu tháng vẫn không có tin tức gì cả, lúc ấy các học phái khác đều chê cười họ, cho rằng ngài Thế Thân và Sư Tử Giác đã lưu chuyển vào ác thú rồi, nên không còn linh hiển nữa. Sau vào lúc nửa đêm, khi ngài Vô Trước đang dạy phương pháp tập định cho môn đệ, bỗng thấy đèn đóm bị che mờ, trên trời phát sáng, có một vị tiên từ hư không đáp xuống, tiến đến bên bậc thềm, cung kính đánh lễ ngài Vô Trước. Ngài hỏi: “Sao đến muộn vậy? Nay gọi là gì?” Thưa rằng: “Từ khi xả thọ mạng, liền sinh trong hoa sen ở trong đại chúng của ngài Từ thị. Hoa sen vừa nở ra, ngài Từ thị liền khen: Lành thay Quảng Huệ! Lành thay Quảng Huệ! Tôi vừa đi nhiều vòng, liền trở lại đây báo cho ngài biết.

Ngài Vô Trước hỏi: Còn Sư Tử Giác nay đang ở đâu?

Đáp: “Khi tôi đang đi nhiều, trông thấy Sư Tử Giác ở trong số chúng ngoại viện và đắm say dục lạc, không còn rảnh để nhận ra nhau, làm sao có thể trở về báo tin được?”

Ngài Vô Trước nói rằng: “Việc đó thôi vậy. Tướng tốt ngài Từ thị như thế nào? Đang giảng nói pháp gì?”

Đáp: “Tướng ngài Từ thị rất đẹp, không thể tả được bằng lời nói. Ngài đang quảng diễn diệu pháp, nghĩa chẳng khác gì ở đây, Tuy nhiên, do âm thanh vi diệu của hàng Bồ-tát nên thông suốt hòa nhã, khiến người nghe quên mất mọi mệt, thọ nhận không nhàm chán.

Các tác phẩm còn lưu lại dưới tên Sư hoặc dưới tên Di-

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

lặc (trích):

1. *Hiển dương thánh giáo luận (prakar-anāryaśāsana-sāstra, ārya-sāsana-prakaranaśāstra)*, 20 quyển, Huyền Trang dịch.
2. *Du-già sư địa luận (yogācārabhūmi-sāstra)*, 100 quyển, Huyền Trang dịch.
3. *Nhiếp Đại thừa luận (mahāyānasamgraha)*, 3 quyển, Chân Đế dịch.
4. *Đại thừa A-tì-đạt-ma tập luận (abhidharma-samuccaya)*, 7 quyển, Huyền Trang dịch.
5. *Đại thừa kinh trang nghiêm luận tụng (mahāyāna-sūtralankāra-kārikā)*, 13 quyển, Ba-la-phả Mật-đa-la (*prabhakāramitra*) dịch, cũng có bản Phạn và Tạng ngữ.
6. *Thuận trung luận (madhyāntānusāra-sāstra)*, 2 quyển, Bát-nhã Lưu-chi (*prajñāruci*) dịch.
7. *Năng đoạn kim cương bát-nhã ba-la-mật-đa kinh luận tụng* (2 bản, *āryabhagavatī-prajñāpāramitāvajracchedikā-saptārtha-ṭīkā* và *trisatikāyā-prajñāpāramitāyā-kārikā-saptati*); 3 quyển, Bồ-đề Lưu-chi dịch, Nghĩa Tịnh cũng dịch một bản.
8. *Giải thâm mật kinh chú (ārya-saṃdhinirmocana-bhāṣya)*, chỉ còn bản Tạng ngữ.
9. *Hiện quán trang nghiêm luận tụng (abhisamayā-lankāra-nāma-prajñāpāramitā-upadeśa-sāstra [-kārikā])* thường được viết ngắn là *abhisamayā-lankāra-sāstra*, còn bản Phạn và Tạng ngữ.
10. *Biện trung biên luận tụng (madhyānta-vibhāga-*

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

*kārikā*), bản Hán và Tạng ngữ vẫn còn. Có hai bản dịch tại Trung Quốc, Huyền Trang dịch ra 3 quyển, Chân Đế dịch ra 2 quyển dưới tên Trung biên phân biệt luận.

11. *Pháp pháp tính phân biệt luận (dharma-dharmatā-vibhāga)*.

Dịch từ *Bách Khoa Phật Học Toàn Thư*

Bài 2. THẾ THÂN

*Dan Lusthaus*

Ngài Thế Thân, sống vào khoảng trong thế kỷ thứ IV, là một trong những triết gia kiệt xuất nhất của Ấn Độ. Những tác phẩm sung mãn của ngài ghi lại một cuộc phiêu lưu qua những hệ thống triết học của những tông phái Phật giáo thượng thừa trong thời đại của ngài. Dù về sau ngài chính thức được các Phật tử tôn xưng là người đồng sáng lập Du-già hành tông cùng với người anh cùng mẹ khác cha là ngài Vô Trước, nhưng các tác phẩm tiền Du-già hành tông của ngài, như *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* (s: *Abhidharma-kośa*) và chú thích về luận giải ấy (s: *Abhidharma-kośa-bhāṣya*) đã được tiếp tục nghiên cứu một cách nghiêm túc cho đến ngày nay. Ngài đã viết nhiều luận giải về kinh luận Đại thừa, nhiều tác phẩm về Luận lý học Phật giáo, kệ tụng, tác phẩm về tạng A-tỳ-đạt-ma (xem ở dưới), cũng như những luận văn triết học cổ điển và cách tân. Nhiều trước tác của ngài vẫn còn tồn tại với bản tiếng Sanskrit, còn những tác phẩm khác, đặc biệt là những luận giải, chỉ còn bản dịch tiếng Hán và tiếng Tây Tạng.

I. A-TÌ-ĐẠT-MA CÂU-XÁ LUẬN (*Abhidharma-kośa*)

Ngài Thế Thân sinh trong một gia đình ở Phú-lâu-sa Phú-la (*Puruṣapura*), ngày nay là Bạch-sa-ngõa (*Peshawar*), thuộc vương quốc Gāndhāra ở phía Bắc Ấn Độ, ngày nay nổi tiếng là một trong những vùng đất sớm nhất phát triển một hình thái nghệ thuật Phật

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SỰ DU-GIÀ...

giáo đặc sắc, rồi tiếng do sự pha trộn các yếu tố Ấn Độ và phương Tây. Vào thời ngài Thế Thân, tông phái Phật giáo ưu thế ở Gāndhāra là phái Tỳ-bà-sa (*Vaibhāṣika*), còn gọi là Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*) vì học thuyết của họ là dựa trên bộ *Luận Đại Tỳ-bà-sa* (s: *Mahā-Vibhāṣā*), là bộ *Luận tạng* (A-tỳ-đạt-ma-*Abhidharma*) đồ sộ của những người theo Nhất thiết hữu bộ, giải thích rõ ràng những quan điểm của họ về các phạm trù Phật học theo lược đồ. Ngài Thế Thân theo học Phật pháp với trường phái này rồi đi đến tham học tại trung tâm của hệ phái chính thống ở Kashmir, ngài tham học với bậc thầy thượng thủ ở đây. Sau khi ngài trở về quê nhà, theo truyền thống ghi lại, ngài giảng giáo lý *Luận Tỳ-bà-sa* suốt ngày và đến chiều là có thể cô đọng lại những gì đã giảng bằng thi kệ. Khi gom lại được chừng hơn 600 bài kệ cô đúc lại toàn bộ hệ thống học thuyết; ngài đặt tên cho tác phẩm này là *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* (s: *Abhidharma-kośa*; e: *Treasury of Abhidharma*).

*Câu-xá luận* (*Kośa*) phân loại và phân tích các yếu tố cơ bản của sự chứng nghiệm và thực tại, gọi là các pháp-*dharmas*, để vạch ra bản đồ tu tập của Phật giáo đưa đến giác ngộ. Hệ thống *Luận Tỳ-bà-sa*, theo sắp xếp của ngài Thế Thân, có 75 pháp phân ra thành 5 phạm trù chính:

1. Sắc pháp: gồm 11 pháp (5 giác quan-căn, cùng với 5 đối tượng nhận thức tương ứng-trần, cộng thêm thành phần gọi là vô biểu sắc-*avijñapti*, được xem là phần sắc chất tương ứng với những ý định mà tự nó chưa được biểu lộ bằng ngôn ngữ hay hành động).

2. Tâm pháp (*citta*). 1

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

3. Tâm sở pháp<sup>6</sup>: gồm 46 pháp (thái độ, hình thái của dự định, trạng thái cảm xúc, v.v... theo sau ngay lúc nhận thức.)

4. Tâm bất tương ưng hành pháp:<sup>7</sup> gồm 14 pháp (gồm ngôn ngữ, khái niệm, suy tưởng, và phạm trừ đạo đức, có nghĩa là những thực thể mang tính cú pháp, sự tương tục và vô thường), trạng thái Diệt tận định [*nirodha-samāpatti*], sự tích lũy và chuyển nghiệp v.v...

5. Vô vi pháp:<sup>8</sup> gồm 3 pháp (hư không vô vi (*ākāśa*), trạch diệt vô vi,<sup>9</sup> và phi trạch diệt vô vi.<sup>10</sup>)

Trong khi giản đồ này chính thức được xem như bản đồ dẫn đến giác ngộ, trong nỗ lực muốn diễn tả một cách tri thức mọi yếu tố thực tại của Câu-xá luận, nghiên cứu sâu vào tầng bậc hoàn chỉnh của giáo lý Phật học, gồm thiền định, quan niệm vũ trụ luận, học thuyết về nhận thức, lý nhân quả, nguyên nhân và sự chuyển hóa các vấn đề đạo đức, học thuyết về luân hồi, và phẩm tính của Đức Phật. Điểm quan trọng nhất được trình bày trong mọi luận văn *Câu-xá* chính là nghiệp-*karma*. Nghiệp có nghĩa là ‘hành động’, và trong Phật giáo, nghiệp đặc biệt đề cập cụ thể những ý chí hành động<sup>11</sup> với những kết quả đạo đức (như phân biệt rõ những động tác của thân mà không có ý định,

---

<sup>6</sup> E: Mental Associates

<sup>7</sup> e: conditions disassociated from mind.

<sup>8</sup> E: Unconditioned dharmas

<sup>9</sup> disjunction from impure dharmas by deliberate awareness

<sup>10</sup> non-arising of impure dharmas due to the absence of their productive conditions.

<sup>11</sup> (*intentional actions*)



## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SỰ DU-GIÀ...

được gọi là *kṛiya*<sup>12</sup> chứ không phải là nghiệp- *karma*). ‘Hành động’ bao gồm cả hành vi nhận thức và hành vi ngôn ngữ cũng như cử động của thân thể. Sơ bộ, lý thuyết về *karma* cho rằng hành vi hiện tại là ảnh hưởng của những hành vi đã tạo trong quá khứ và ý muốn hành động hiện tại, trở lại sẽ có ảnh hưởng tác động đến hành động tương lai. Sự ảnh hưởng này được áp dụng cho từ sát-na này đến sát-na khác và từ đời này đến đời khác. Nghiệp là một hành động vừa mang tính chất thiện và lợi lạc (*kuśala*), vừa mang tính chất bất thiện hoặc bất lợi (*akuśala*), hoặc vô ký.<sup>13</sup> Chẳng hạn, một hành vi ‘bất thiện’ từ trước cuối cùng sẽ dứt khoát phát ra hậu quả tiêu cực, cũng như hành vi thiện hiện thời như vậy sẽ phát sinh kết quả tốt đẹp trong tương lai, và như thế. Bảy mươi lăm pháp không chỉ là khảo sát về sự định nghĩa và mối tương quan lẫn nhau, mà quan trọng nhất là ý nghĩa phẩm tính của nghiệp, có nghĩa là cách mà chúng ảnh hưởng và bị ảnh hưởng bởi tiến trình nghiệp. Trong cách ấy, hệ thống chỉ trở nên phân tích mang tính học giả phức tạp hơn, mà nó trở thành một thừa (*vehicle*) có tính riêng lẻ (*soteric*).

Hình như ngài Thế Thân bắt đầu có một tư tưởng thứ nhì về giáo lý trong *Luận Tỳ-bà-sa*, vì khi ngài viết luận giải về những bài kệ để bài bác họ, đôi khi ngài lại bênh vực cho sự bất bình của một trong những đối thủ quan trọng của họ, đó là Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*). Một vấn đề chính trong sự tranh luận giữa phái Tỳ-bà-sa và Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*), là các pháp tồn tại từ trong quá khứ, tương lai cũng như hiện tại (quan

---

<sup>12</sup> Nguyên văn *Kṛiya*.

<sup>13</sup> e: neutral

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

điểm phái Tỳ-bà-sa ) hay là nó biến mất, đặc biệt trong phút chốc, chỉ hiện hữu trong sát-na hiện tại để tuân theo hiệu lực của sự tương quan nhân quả (quan điểm của Kinh lượng bộ—*Sautrāntika*). Luận giải ngài viết cũng tấn công nhiều ý niệm khác của phái *Luận Tỳ-bà-sa*. *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận thích—Abhidharmakośa-bhāṣya*, như lời kệ được gọi là do ngài ngẫu hứng chú giải, đã làm xúc phạm đến những nhà chính thống Tỳ-bà-sa, là những người đã viết vài chuyên luận nhằm cố gắng bác lại sự phê phán của ngài Thế Thân.

## II. NHỮNG TÁC PHẨM CHUYÊN TIẾP CỦA NGÀI THẾ THÂN

Năng lực trí tuệ và tinh thần của ngài Thế Thân vẫn còn tinh anh trong tư tưởng A-tỳ-đạt-ma. Chúng ta không rõ thứ tự chính xác các bộ luận còn lại được trước tác (ngoại trừ, theo truyền thống, đó là *Tam tính luận*<sup>14</sup>—*Trisvabhāva-nirdeśa*, được cho là vào cuối đời ngài và *Duy thức Nhị thập tụng* cùng *Duy thức Tam thập tụng* là gắn vào cuối đời—nhưng không có chứng cứ nào hiển nhiên hỗ trợ cho thứ tự đó). Tuy nhiên, đường vòng chung trong ý tưởng đã phát triển của ngài có thể lần ra dấu tích được. Tác phẩm *Ngũ uẩn luận* (*pañcaskandha-prakarana*),<sup>15</sup> thảo luận nhiều đề tài có trong *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận - Abhidharma-kośa*, nhưng thay vì 75 pháp trong *Câu-xá luận*, lại có vài pháp mới được thêm vào, và vài pháp vốn có trong 75 pháp đã bị lược bỏ. Hơn nữa, nó được sắp xếp vào

---

<sup>14</sup> E: 'Elaboration of the Three Self-Natures,' còn bản Phạn và Tạng ngữ.

<sup>15</sup> E: (*Exposition on the Five Aggregates*); chi còn bản Phạn và Tạng ngữ.

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

những phạm trù có hơi khác đi. Hệ thống và sự định nghĩa các pháp được đưa ra ở đây chưa thành một liệt kê hoàn chỉnh thành 100 pháp mà ngài Thế Thân trình bày sau này trong một chuyên luận cùng tên, nhưng rõ ràng ngài đã có sự chuyên hướng.

Tác phẩm *Thành nghiệp luận* (s: *Karma-siddhi-prakarana*; e: *Exposition Establishing Karma*) của ngài Thế Thân thách thức quan điểm của các Luận sư phái Tỳ-bà-sa và những người khác chủ trương rằng các pháp có lẽ là cái gì khác hơn là cái chốc lát, thoáng qua. Sát-na luận (*kṣanika-vāda*) cơ bản giải thích một loạt sát-na tâm thức như một chuỗi tương quan nhân quả trong đó mỗi sát-na lại tạo nên trung gian cho sự tương tục. Nhận thấy rằng lý thuyết về sát-na luận khó mà giải thích theo một dạng nào đó của tính tương tục—từ một đời này sang đời sau, sự tái hiện của dòng tâm thức sau khi nó bị ngưng nghỉ trong giấc ngủ sâu hay trong thiền định—gần đến phần cuối của chuyên luận này, ngài giới thiệu ý niệm A-lại-da thức (*ālayavijñāna*) của Du-già hành tông, trong đó các ‘chủng tử’ từ những kinh nghiệm đã trải qua từ trước được cất giữ dưới dạng tiềm thức rồi được phóng thích thành kinh nghiệm mới. Ấn dụ ‘chủng tử’ được gieo trồng vào dòng tâm thức qua kinh nghiệm, chỉ mới được đề xuất sau này (xuyên suốt từ tiềm thức sang kinh nghiệm), có năng lực phát sinh chủng tử mới được cắm chặt vào cho sự khởi phát sau này, miễn là có sự chăm sóc theo lối thủ công nông nghiệp (dễ hiểu vì nền văn hóa trồng trọt), mà đối với Thế Thân không những chỉ giải thích hai sát-na riêng biệt của dòng tâm thức, mà còn cung cấp sự giải thích gần như là tương quan nhân quả cho tính cơ học của nghiệp báo, có nghĩa là, nó mô tả cách

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

mà một hành vi được thi tác vào một thời điểm và cách thức nó tạo thành ‘quả báo’ trong tương lai, xuyên suốt cả cuộc đời. A-lại-da thức (*ālayavijñāna*) còn giải trừ nhu cầu cho một lý thuyết về cái ngã nền tảng, thường hằng chính là người tạo tác và là người nhận nghiệp báo, vì, như một dòng chảy, A-lại-da thức (*ālayavijñāna*) thường xuyên biến đổi với những nhân duyên mới từ sát-na này đến sát-na khác. Trong chuyên luận này, ngài Thế Thân bác bỏ rằng một vật trong một thời điểm nhất định nào đó, có thể đồng nhất với một sự kiện khác xảy ra trong cùng thời điểm ấy vì, theo ngài, nó đã trải qua sự biến dịch trong từng sát-na, dù rất nhỏ đến độ không đáng được để ý đến. Bằng phong thái tư tưởng Phật giáo hoàn thiện nhất, ngài Thế Thân đã bàn luận rằng thực tại bao gồm thành phần của dòng biến dịch của nhân duyên với không một thực thể nào thường hằng (như Thượng đế, linh hồn, v.v...)

Một luận văn của cựu Luận lý học Phật giáo, *Lượng học Vādaśāstra*, được xem là của ngài Thế Thân. Trong khi từ một bối cảnh mới, nó không phân biệt được giữa các cuộc tranh luận về bản chất phương pháp và Luận lý học, nó cung cấp cái nhìn về tình trạng Luận lý học Phật giáo trước cuộc phát triển bùng nổ được giới thiệu ngay sau đó bởi ngài Trần-na và Pháp Xứng. Nó còn minh họa tầm quan trọng của tư tưởng gắn bó với Luận lý học của ngài Thế Thân.

### III. CHUYÊN SANG ĐẠI THỪA VỚI DUY THỨC TAM THẬP TỤNG

Theo truyền thuyết, ngài Vô Trước, người anh cùng mẹ khác cha, sau khi không hài lòng với giáo lý của

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

Hóa địa bộ (s: *Mahāsāka*), ngài đã vào rừng tu định suốt 12 năm sau khi ngài thấy mình không thể nào đạt được mục tiêu của mình. Rồi một vị Bồ-tát có tên Di-lặc (*Maitreya*) từ cung trời Đâu-suất (một trong những cõi trời theo quan niệm Phật giáo, đặc biệt rất quan trọng đối với Du-già hành tông) hiện ra trước ngài, và chỉ giáo cho ngài, giảng cho ngài nghe rất nhiều bộ luận (tất cả 5 bộ, theo truyền thống Tây Tạng) trở thành nền tảng của Du-già hành tông. Trong Phật giáo Đại thừa, ngài Di-lặc là Đức Phật sẽ thị hiện ở cõi ta-bà này trong tương lai, khi mọi chúng sinh đều thiết tha tâm giác ngộ thể chứng Niết-bàn. Điều đáng nói là mặc dù mọi người đều xem Thế Thân và Vô Trước là người sáng lập Du-già hành tông, kinh văn hệ Du-già hành tông như Kinh *Giải thâm mật* (s: *Samdhinirmocana Sūtra*) đã được lưu hành hơn một thế kỷ trước đó. Cuối cùng ngài Thế Thân cải hóa ngài Vô Trước sang tư tưởng Du-già hành tông, và ngài Thế Thân bắt đầu viết những luận giải với nhiệt tâm muốn xiển dương quan điểm mới của mình. Một tác phẩm có tên *Biện trung biên luận*<sup>16</sup> gồm những bài kệ của Bồ-tát Di-lặc kèm theo trong luận giải của ngài Thế Thân. Luận văn này nỗ lực làm mới lại ý niệm của Long Thụ về tánh không để cho nó khẳng định hơn là phù nhận tư tưởng Du-già hành tông.

Tác phẩm *Duy thức Tam thập tụng*<sup>17</sup> mặc dù nó vẫn tắt, nhưng là một trong những tác phẩm chín mươi nhất của ngài. Trong thể thi kệ cô đọng, ngài tóm tắt học

---

<sup>16</sup> *Madhyānta Vibhāga* (Discourse on the Middle Between Extremes)

<sup>17</sup> *Triṃśikā* ; e: Thirty Verses.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

thuyết Duy thức *vijñapti-mātra* (e: *cognitive closure*) bằng cách giáo lý 8 thức của Du-già hành tông qua thuật ngữ của A-tỳ-đạt-ma, giải thích tóm tắt giáo lý tam tính của Du-già hành tông cùng Duy thức tu đạo ngũ vị. Tám thức gồm 5 thức giác quan (thấy, nghe...); thức thường nghiệm (*ý thức-mano-vijñāna*); thức tương quan, cấu kết với ý thức làm bản ngã gọi là Mạt-na thức (*manas*); và A-lại-da thức (*ālayavijñāna*). Ngài Thế Thân mô tả mỗi thức và giải thích cách khắc phục chúng. Quan điểm của Duy thức (*vijñapti-mātra*) không phải là, như nhiều học giả đã tuyên bố, là thiết lập một học thuyết Duy tâm tiên nghiệm (e: *Transcendental Idealism*) hoặc cụ thể hóa tâm như là một thực tại siêu hình (e: *metaphysically real*). Ngược lại, mục tiêu xác định của *Duy thức Tam thập tụng* là chấm dứt 8 thức thông qua sự ‘chuyển y’ (*āśraya-paravṛtti*). Thức (*vijñāna*) được ‘cụ thể hóa’ là những gì trình hiện như là một thực tại, thế giới khách quan chẳng khác gì hơn là những dự tính ham muốn và sự ưa thích của tâm thức—được thay thế bằng nhận thức trực tiếp, tức khắc (*trí-jñāna*). Năm giai vị tu đạo sẽ dẫn hành giả từ từ tiến từng bậc một đến giác ngộ giải thoát, được diễn tả khắp mọi tác phẩm của Du-già hành tông như là sự chuyển thức thành trí, chuyển A-lại-da thức (*ālayavijñāna*) thành Đại viên cảnh trí, trong đó chẳng có sự ưa thích, thiên vị, do dự hay chấp trước, chỉ phản ánh một cách trung thực mọi vật trước nó.

Lý thuyết về Tam tánh, vốn được đề cập rất nhiều luận giải Du-già hành tông, gồm một chuyên luận độc lập của ngài Thế Thân, xác nhận rằng có ba ‘tính chất’ hay lĩnh vực nhận thức.

Tánh biến kế sở chấp: là không thật và ấn định bản

chất của thực thể hoặc ‘ cái ngã’ cho chính mình và cái khác.

Tánh y tha khởi: là khi gặp tánh biến kể sở chấp, liền dẫn đến những sai lầm khiến phát sinh sự nhân duyên biến dịch đối với những thực thể bất biến, thường hằng.

Tánh viên thành thật: hoạt dụng như tánh không của Long Thụ để giải trừ mọi dấu tích của suy nghĩ hay nhận thức về một thực thể. Đó là một chất giải độc (*pratipakṣa*), thanh tịnh hóa hay tẩy trừ mọi cấu trúc ảo tưởng ra khỏi phạm trù tương quan nhân quả, mà khi đã được thanh tịnh hóa mọi phiền não rồi là ‘giác ngộ’.

Tam tánh này còn được gọi là Tam vô tánh, vì nó không cố định, tự chủ và thường hằng thế nên không được coi là một thực thể nhất định. Tánh thứ nhất thực chất là không có thực, tánh thứ ba bản chất là ‘không’; và tánh thứ hai (rốt ráo chính là cái ‘thật’ duy nhất) là thuộc về tánh bất định vì nó liên quan với tánh này hoặc tánh kia ở trên.

#### IV. DUY THỨC NHỊ THẬP TỤNG

Tác phẩm độc đáo và quan tâm đến triết học nhiều nhất của ngài là *Duy thức Nhị thập tụng*.<sup>18</sup> Trong đó ngài bảo vệ Du-già hành tông thoát khỏi sự công kích của học thuyết Duy thực (e: *Realists*), Du-già hành tông tuyên bố rằng những gì chúng ta nhận thức được chỉ là

<sup>18</sup> Twenty Verses (*Vimśatikā; vimśatikāvijñāptimātratāsiddhikārikā*), còn bản Tạng và Hán ngữ. Có 3 bản Hán văn, ngài Huyền Trang dịch 1 quyển, ngài Chân Đế (*Paramārtha*) dịch riêng 1 quyển dưới tên Đại thừa duy thức luận, ngài Bát-nhã Lưu-chi (*prajñāruçi*) dịch 1 quyển dưới tên Duy thức luận;

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

đối tượng khách quan, chẳng gì khác hơn là sự phóng chiếu của tâm thức. Điều này đã bị các nhà theo học thuyết Duy tâm nhầm lẫn vì người hiểu tập chú vào thuật ngữ ‘đối tượng’ thay vì vào ‘ngoại giới’.

Thế Thân không từ chối rằng đối tượng nhận thức<sup>19</sup> là tồn tại; những gì bác bỏ là cái mà chúng xuất hiện ở nơi nào khác hơn là trong mọi hoạt dụng của thức để nhận biết được chúng. Ngài từ chối rằng đối tượng nhận thức như vậy có sự tương quan với ngoại giới (*bahya-artha*). Những gì Thế Thân muốn nói là nhận thức không bao giờ diễn ra bất kỳ ở nơi đâu ngoại trừ trong tâm thức. Mọi thứ mà ta biết được là phải thu thập được từ kinh nghiệm cảm giác (trong Phật học, tâm được xem như một giác quan đặc biệt). Chúng ta bị lừa phỉnh bởi thức để tin rằng những vật mà ta cảm giác được và thích ứng với thức thực sự là ‘ở ngoài’ phạm vi nhận thức. Nói cách khác, chúng ta nhầm lẫn sự nhận biết của chúng ta về sự vật với chính sự vật. Tâm thức bị khuôn định bởi nghiệp dĩ (những tập khí phát sinh do những hành vi trong quá khứ), và cách chúng ta nhận thức bị định hình bởi điều kiện ấy. Mục tiêu của Du-già hành tông là phá vỡ nhận thức duy ki và cuối cùng đánh thức mọi vật hãy trở lại như chúng đang là, tránh khỏi những phóng chiếu sai lầm từ khái niệm.

Các nhà theo chủ thuyết Duy thực phản đối rằng các pháp phải tồn tại vì chúng được định vị phù hợp với 1. Không gian, 2. Thời gian, 3. Ý muốn chủ quan không quyết định những thực thể khách quan, và 4. Thế giới khách quan được vận hành bởi nguyên lý nhân quả

---

<sup>19</sup> s: *viṣaya, ālambana*; e: cognitive objects.



## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SỰ DU-GIÀ...

nhất định. Nhận ra sự tranh luận này, ngài Thế Thân dành trọn phần cuối của luận giải để trả lời phản biện.

Ngài Thế Thân đáp lại rằng hai luận điểm đầu tiên phản đối thuyết Duy thực dường như cũng có đặc trưng về không thời gian trong giấc mơ, mặc dù chẳng có 'ngoại giới khách quan' nào hiện hữu. Như vậy sự trình hiện của đối tượng nhận thức không cần thiết một đối tượng khách quan thực sự cho thức.

Đối với luận điểm phản đối thứ ba, ngài Thế Thân tranh luận rằng nhóm này do vì tập nghiệp, sinh khởi nên nhận thức hay hiểu biết sai lầm nói chung. Theo giáo lý về nghiệp, đó là kết quả của hành vi chính mình (*nghiệp-karma*) quyết định dạng hoàn cảnh nào mình sẽ '*tái sinh-born into*', và như vậy đó là loại cảnh giới mà người ta chia sẻ quan niệm và cái nhìn chung. Như thế, quan điểm chung của ngài là cách chúng ta nhìn thế giới bị khuôn định bởi kinh nghiệm trước đó, và do vì kinh nghiệm thì xảy ra giữa quá trình nhận thức, chúng ta thu thập thành nhóm để cảm nhận sự vật theo cách chúng ta đã nhìn thấy (căn cứ vào sự tương tự như trong kinh nghiệm trước). Trong một ví dụ rất hay, ngài Thế Thân tranh luận rằng cai ngục là cái không có thực nhưng là phóng ảnh chung của các tội nhân ở địa ngục trong đó họ tự hành hạ chính mình, đó là sự vô lý vì con người sẽ sinh ra trong địa ngục trừ phi họ đáng phải y cứ vào hành vi kiếp trước, và nếu như vậy, thì con người sẽ không tránh khỏi sự đày đọa ở địa ngục—nhưng cai ngục thì không đau khổ, mà họ ban ra sự đau khổ. Hàm ý trong tranh luận của ngài Thế Thân là địa ngục chỉ là sự phóng ảnh của hoang tưởng. Nếu con người muốn tạo nên một điểm tương tự về sự chứa nhóm xảy ra giữa quá trình nhận thức của sự hiểu biết,

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

người ta có thể dùng một ví dụ nói chung hơi thô thiển: sự khác nhau trong cách mà con người và loài ruồi phản ứng đối với phân người. Ruồi thì bay đến đó, trong khi con người thì gớm ghiếc và xa lánh nó. Mọi loài nhìn phân dơ theo điều kiện sống của họ. Mọi loài đều đem sự hiểu biết của mình để suy diễn một cách chính xác bản chất và phẩm tính đích thực của chính nó, hơn là nhận ra được rằng chân trời của nhận thức như vậy là nằm ở điều kiện mang tính nghiệp quả.

Đáp lại điểm thứ tư, ngài Thế Thân chỉ ra rằng sự trình hiện của hiệu ứng mang tính nhân quả cũng xảy ra trong giấc mơ. Hơn nữa, trong một giấc mơ thảm hại, dù 'đối tượng' tình dục không phải là đối tượng khách quan có thực, nhưng những đối tượng của sự tương tượng gây nên một hậu quả vật lý (với hậu quả đạo đức) có thể thấy được trong lúc tỉnh ngủ cũng như trong mơ. Như vậy 'giấc mơ' có ý thức có thể có hiệu ứng mang tính nhân quả.

Sau khi phê phán học thuyết nguyên tử của Ấn Độ và giải thích học thuyết chủng tử của mình (đề cập vấn đề, do thức là diễn ra trong quá trình nhận biết, nên có 2 dòng chủng tử, dòng chủng tử của chính mình, và dòng chủng tử của 'người khác' ảnh hưởng hỗ tương nhau), ngài quay trở lại với ẩn dụ về giấc mơ khi đề ra câu hỏi 'Chúng ta có biết được tâm người khác không?' Để tuyên bố rằng không thể nào biết được tâm người khác hay ít nhất là biết nhưng không rõ ràng, ngài Thế Thân đáp lại rằng là có thể biết được, và chẳng tối tăm hơn tâm của chính mình. Đức Phật, là đấng hoàn toàn giác ngộ, biết tâm chúng sinh còn rõ hơn chính mình biết về mình. Lý do đối tượng và sự kiện dường như ít rõ ràng, ít thích hợp trong giấc mơ

hơn là khi tỉnh ngủ vì trong lúc ngủ thì tâm bị cái ngủ khuấy phục và như vậy, không 'suy nghĩ rõ ràng'; do vậy, trong mơ người ta không biết được đối tượng trong đó chỉ là trong giấc mơ—là đối tượng cho đến khi tỉnh ngủ. Tỉnh (trở nên sáng suốt) là nhận thức rõ ràng không một chướng ngại về mặt tâm thức. Không những chúng ta biết được tâm người khác, mà chúng ta còn thường xuyên ảnh hưởng đến mỗi người khác khiến cho họ tốt hơn hoặc xấu hơn. Vậy nên nghiệp là diễn ra trong quá trình nhận thức.

## V. QUAN ĐIỂM CHÍNH CỦA NGÀI THẾ THÂN

- \* Bất kỳ chúng ta biết, nhận thức, kinh nghiệm, tri giác được về điều gì, thì điều ấy đối với chúng ta đều xảy ra ở đâu đó bên ngoài hơn là bên trong thức.
- \* Đối tượng khách quan không hiện hữu.
- \* Nghiệp là sự tích tập và thức là diễn ra trong quá trình nhận thức.
- \* Phật giáo là phương pháp thanh tịnh hóa dòng tâm thức 'nhiễm ô' và 'bất tịnh'.
- \* Mỗi cá nhân có 8 thức, nhưng giác ngộ (giải thoát) đòi hỏi cần có sự chuyển y, đó là khi thức (*vijñāna*) chuyển thành trí (*jñāna*).

## VI. TÁC PHẨM

1. *A-tì-đạt-ma Câu-xá luận* (s: *abhidharma-kośāśāstra*), bao gồm *A-tì-đạt-ma Câu-xá luận tụng* (*abhidharma-kośa-śāstra-kārikā*) và *A-tì-đạt-ma Câu-xá luận thích* (*abhidharmakośa-bhāṣya*).

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

2. *Duy thức nhị thập luận ( tụng ) ( vimśatikāvijñāp-timātratāsiddhi-kārikā )*, còn bản Tạng và Hán ngữ. Có 3 bản Hán văn, Huyền Trang dịch 1 quyển, Chân Đê (*paramārtha*) dịch riêng 1 quyển dưới tên *Đại thừa duy thức luận*. Bát-nhã Lưu-chi (*prajñāruci*) dịch, 1 quyển dưới tên *Duy thức luận*.
3. *Duy thức nhị thập luận thích ( vimśatikā-vṛtti )*, còn bản Tạng và Phạn.
4. *Duy thức tam thập tụng ( trimśikāvijñāp-timātra tāsiddhi-kārikā )*, còn bản Tạng và Hán ngữ, Huyền Trang dịch, 1 quyển.
5. *Tam tính luận ( trisvabhāva-nirdeśa )*, còn bản Phạn và Tạng ngữ.
6. *Biện trung biên luận thích ( madhyānta-vibhāga-bhāṣya )*, còn bản Tạng và Hán ngữ, Huyền Trang dịch.
7. *Kim cương bát nhã ba la mật kinh luận ( vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra-sāstra )*, chỉ còn bản Hán ngữ.
8. *Thập địa kinh luận ( ārya-daśabhūmi-vyākhyāna )*, còn bản Tạng và Hán ngữ, bản Hán ngữ được Bồ-đề Lưu-chi (*bodhiruci*) dịch.
9. *Đại thừa kinh tạng nghiêm luận thích ( mahāyāna-sūtralankāra-vyākhyā )*, còn bản Tạng và Hán ngữ.
10. *Nhiếp Đại thừa luận thích ( mahāyānasamgraha-bhāṣya )*, còn bản Tạng và Hán ngữ. Có 3 bản Hán văn, Huyền Trang dịch gồm 10 quyển, ngài Chân Đê (*Paramārtha*) dịch gồm 15 quyển, ngài Đạt-ma Cấp-đa (*Dharmagupta*) dịch riêng 10 quyển dưới tên *Nhiếp Đại thừa thích luận*.

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

11. *Ngũ uẩn luận* (*pañcaskandha-prakarāṇa*), chỉ còn bản Tạng và Hán ngữ.
12. *Phật tính luận* (*buddhagotra-sāstra*), Chân Đế dịch, 4 quyển.
13. *Đại thừa bách pháp minh môn luận* (*mahāyāna-śatadharmavidyā-dvāra-sāstra*), 1 quyển, Huyền Trang dịch.
14. *Điều pháp liên hoa kinh ưu-ba-đề-xá* (*saddharmapuṇḍarīka-sūtropadeśa*), 2 quyển, ngài Bồ-đề Lưu-chi cùng Đàm Lâm dịch.
15. *Chuyển pháp luân kinh ưu-ba-đề-xá* (*dharmacakra-pravartana-sūtropadeśa*), 1 quyển, Tì-mục Trí Tiên dịch;
16. *Vô lượng thọ kinh ưu-ba-đề-xá* (*amitāyussūtropadeśa*), 1 quyển, Bồ-đề Lưu-chi dịch.
17. *Lục môn giáo thụ tập định luận* (Phạn?), 1 quyển, Nghĩa Tịnh dịch.
18. *Niết-bàn kinh bản hữu kim vô kế luận* (Phạn?), 1 quyển, Chân Đế dịch.
19. *Niết-bàn luận* (Phạn?), 1 quyển, Đạt-ma Bồ-đề (*dharmabodhi*) dịch.
20. *Như thật luận*.
21. *Thắng tư duy phạm thiên sở vấn kinh luận*.
22. *Thành nghiệp luận* (*karmasiddhi-prakarāṇa*), còn bản Hán và Tạng ngữ.
23. *Śīlaparikathā*, một bài luận ngắn về giới, cho rằng giữ giới luật hiệu nghiệm hơn bố thí (*dāna*). Chỉ còn

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

bản Tạng ngữ,

24. *Duyên khởi kinh thích (pratīyasamutpāda-sūtra bhāṣya)*, một phần Phạn ngữ đã được tìm lại. Giáo sư Giuseppe Tucci xuất bản.

Bài 3. MƯỜI ĐẠI LUẬN SƯ DUY THỨC TÔNG

Mười vị Luận sư đã biên soạn và phiên dịch tác phẩm *Duy thức Tam thập tụng* 唯識三十頌. Được tôn xưng là Duy thức thập đại luận sư. *Thành Duy thức luận* 成唯識論 là tác phẩm mà 10 vị Đại Luận Sư đã biên soạn và phiên dịch được tập thành. Tên của 10 vị bằng tiếng Sanskrit, cùng âm và nhiều tiếng Hán như sau:

1. Bandhusri: Bạt-đồ-thất-lợi 畔徒室利, Thân Thắng 親勝.
2. Citrabhana: Chất-đát-la-bà-noa 質旦那婆拏; Hỏa Biện 火辨.
3. Gunamati: Lũ-noa-mạt-đế 婁拏末底; Đức Huệ 德慧.
4. Sthiramati: Tất-sĩ-la-mạt-đế 悉恥羅末底; An Huệ 安慧.
5. Nanda: Nan-đa 難陀; Hoan Hỷ 歡喜.
6. Suddhacandra: Thú-đa-chiến-đạt-la 戌陀戰達羅; Tịnh Nguyệt 淨月.
7. Dharmapāla: Đạt-ma-ba-la 達磨波羅; Hộ Pháp 護法.
8. Visesamitra: Tì-thế-sa-mật-đa-la 毗世沙密多羅; Thắng Hữu 勝友.
9. Jinaputra: Thân-na-phát-đa-la 辰那弗多羅; Tỏi Thắng tử 最勝子.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

10. Jnanacandra: Nhã-na-chiến-đạt-la 若那戰達羅; Trí Nguyệt 智月.

Trong *Thành Duy thức luận thuật ký*, quyển 1, có giới thiệu rất kỹ về các vị này. Trong đó, ngài Thân Thắng, Hóa Biện cùng ngài Thế Thân sống cùng thời đại. Ngài Đức Huệ và Trần-na sống cùng thời đại. Ngài Đức Huệ là thầy của ngài An Huệ. Ngài Tịnh Nguyệt, Nan-đà, An Huệ là những người cùng thời. Ngài Hộ Pháp là đệ tử của ngài Trần-na, ngài Thắng Hữu, Tối Thắng Tử, Trí Nguyệt đều là đệ tử của ngài Hộ Pháp.

Quan điểm lập nghĩa của các vị Luận sư không giống nhau, chẳng hạn như Chủng tử luận, ngài Nan-đà đề xướng thuyết tân huân, ngài Hộ Pháp chủ trương thuyết bốn hữu sở huân hòa hợp mà sinh ra. Về thuyết Tứ phần, ngài Hòa Biện lập thuyết Tam phần, ngài Thân Thắng, Đức Huệ đề xướng Nhị phần; ngài An Huệ giữ thuyết Nhất phần; ngài Hộ Pháp thì chủ trương thuyết Tứ phần. Trong đó, luận của ngài An Huệ, Hộ Pháp lập ra có sức thuyết phục mạnh nhất. Tông phái của ngài An Huệ về sau được ngài Chân Đế truyền vào Trung Hoa, tông phái của ngài Hộ Pháp do ngài Huyền Trang truyền dịch vào đời Đường. *Thành Duy thức luận thuật ký* – 成唯識論述記, quyển 1, có ghi về ngài Hộ Pháp ‘Danh tiếng đức độ lẫy lừng, những điều nói ra đều đạt chỗ tột cùng trong nghiên cứu suy tầm, các nghĩa lý ấy phần nhiều đều là kim chi nam’. Nên tuy *Thành Duy thức luận* là bộ thích luận hợp soạn của 10 vị đại Luận sư, nhưng lại lấy học thuyết của ngài Hộ Pháp làm trung tâm, càng rõ nét đó là tác phẩm thuộc hệ thống học thuyết của ngài Hộ Pháp.



## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

Trong các bộ thích luận của 10 vị trên, hiện nay chỉ lưu truyền bộ *Tam thập tụng thích luận* của ngài An Huệ, bản tiếng Sanskrit và tiếng Tây Tạng của bộ luận này đều đang còn. Dịch sang tiếng Nhật có bản của Vũ Tinh Bá Thọ 宇井伯壽, bản dịch tiếng Hoa có bản của Hoắc Thao Hôi 霍韜晦 nhan đề *An Huệ tam thập Duy thức thích nguyên điển dịch chú* 安慧三十唯識釋原典譯注.

*Dịch từ Bách Khoa Phật giáo Toàn thư*

Bài 4. HỘ PHÁP

1. Tiếng Pāli là Dhammapāla, phiên âm Đạt-ma-ba-la 達磨波羅, là nhà chú thích và phiên dịch kinh luận của Ấn Độ vào cuối thế kỷ thứ V. Được tôn xưng là A-xà-lê (*Ācāriya*). Là người xứ Kāñcīpura (Kiến-chí-bồ-la) ở phía Nam Ấn Độ. Còn nhỏ đã đến học ở Đại Tự (*Mahā-vihāra*) của Tích Lan 錫蘭, sau qua xứ Đạt-mật-lạp (*Damila*) ở phía Nam Ấn Độ, đến chùa Phạ-đạt-la-thê-đạt (*Padaratittha-vihāra*) để theo học trước thuật. Niên đại của ngài không rõ, chỉ có thể xác nhận được rằng ngài là hậu bối của ngài Giác Âm (覺音 s: *Buddhaghosa*) (có chỗ dịch là Phật Âm).

Một số học giả xem ngài với nhân vật Bồ-tát Đạt-ma-ba-la 達磨波羅 trong *Đại Đường Tây vực ký*, quyển 10 (của ngài Huyền Trang) là giống nhau, nhưng một học giả hiện nay là Cái Cách Nhĩ (蓋格爾-W. Geiger) thì phủ nhận thuyết trên. Cuộc đời ngài rất thành tựu, ngài tiếp tục thực hiện công việc chú thích Tam tạng bằng tiếng Pāli chưa hoàn thành của ngài Giác Âm.

Ngài đã từng thọ học với ngài Trần-na, nghiên cứu nghĩa lý thâm sâu của các ngài Vô Trước và Thế Thân. Sau khi xuất gia, ngài đến chùa Na-lan-đa để hoằng hóa, đồ chúng theo học rất đông.

Sau năm 29 tuổi, ngài về ẩn cư tại chùa Đại Bồ-đề, chuyên tâm vào thiên quán và trước thuật. Lúc ấy Luận sư Thanh Biện (s: *Bhavaviveka*) nghe tiếng khen về đạo hạnh của ngài, liền cho người đến xin được yết kiến. Ngài Thanh Biện đến thăm, cùng nhau đàm đạo,

tư tưởng có chỗ khác nhau nhưng tránh không tranh luận, rồi từ giã ra đi. Ngài thị tịch năm 32 tuổi ở chùa Đại Bồ-đề.

- Theo Lữ Trùng trong Ấn Độ Phật học Nguyên Lưu lược giảng, ngài Hộ Pháp (530-561) là người Nam Ấn Độ, sinh trong gia đình quyền quý thuộc thành Kiến Chí, sau khi xuất gia liền đến chùa Na-lan-đà. Theo truyền thống Tây Tạng ghi lại, ngài xin làm môn đệ của ngài Trần-na, về sau ngài trú trì tu viện này lúc tuổi còn rất trẻ, chỉ mới hơn hai mươi tuổi. Suốt giải đất Trung Ấn, đối với ngoại đạo, Tiểu thừa, ngài dùng luận nghị để hàng phục một cách không khách khí. *Đại Đường Tây vực ký* có ghi lại những việc trên. Lúc ngài trú trì chùa Na-lan-đà, được ngài Giới Hiền, lớn tuổi hơn ngài xin làm đệ tử, thành ra ngài Giới Hiền là bậc cao túc xuất sắc trong số môn hạ. Năm ngài 29 tuổi, thấy sức khoẻ giảm sút nên rời Tu viện Na-lan-đà trở về Bồ-đề Đạo tràng nơi Đức Phật thành đạo, ở chùa Đại Bồ-đề được chừng ba bốn năm, chuyên tu tập thiền định và trước tác. Ngài viên tịch năm 32 tuổi. Người đời sau truyền tụng ngài lui về ẩn tu là để trước tác một số tác phẩm rất giá trị, nay được biết đó là: *Quảng bách luận thích* 廣百論釋, (ngài đem bộ *Tứ bách luận* 四百論 của ngài Đề-bà<sup>20</sup> phân thành hai phần, phần đầu gọi là Thuyết pháp, phần sau là Luận nghị, ngài chú thích phần Luận nghị, tức *Quán sở duyên luận chú* – 觀所緣論注. Tuy nhiên, truyền thống Tây Tạng cho rằng ngài là môn hạ của ngài Trần-na, thực tế thì điều

<sup>20</sup> Arya-deva: Thánh Thiên 聖天, Thánh Đề-bà 聖提婆. Còn gọi Ca-na Đề-bà 迦那提婆 (s: Kana-deva) tức Độc nhãn Đề-bà 獨眼提婆.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

ây hoàn toàn không rõ ràng, chẳng qua là học thuyết của ngài cùng với của ngài Trần-na có tương quan, đối với Nhân minh luận ngài cũng có rất nhiều trước tác. Ngoài ra, đối với các bộ luận của ngài Thế Thân như *Quảng ngũ uẩn luận* 廣五蘊論, *Nhị thập Duy thức luận* 二十唯識論, *Tam thập Duy thức luận* 三十唯識論 đều có chú giải. Đối với Thanh luận, tức môn học về ngôn ngữ văn tự, ngài cũng đạt đến trình độ rất cao. Theo ngài Nghĩa Tịnh ghi lại, các trước tác về Thanh luận của ngài đạt đến lĩnh vực cao như núi, nếu học về ngôn ngữ văn tự, tất phải học hết các trước tác của ngài. Đời Đường truyền tụng ngài có *Tạp bảo thanh minh luận* gồm 2 vạn 5 ngàn bài kệ tụng, gồm trong 10 quyển, đáng tiếc là bộ sách đó nay không còn. Ngài có quan hệ đặc biệt quan trọng đối với học thuyết Duy thức, đó là hai tác phẩm *Nhị thập Duy thức luận thích* và *Tam thập Duy thức luận thích*. Cuốn đầu ngài Nghĩa Tịnh có phiên dịch, cuốn sau là sở truyền của ngài Huyền Trang.

Tác phẩm này có một truyền thuyết liên hệ đến ngài Huyền Trang: Ngài Hộ Pháp có bộ *Tam thập luận thích* 三十論釋 chưa truyền ra ngoài, ngài giao bản thảo cho một vị đệ tử cư sĩ, dặn hễ gặp được người thì truyền trao. Khi ngài Huyền Trang đến Ấn Độ, được giao cho bản thảo này, khi trở về nước, dùng bộ luận của ngài Hộ Pháp này làm nền tảng, kết hợp với luận giải 9 Luận sư khác để chú giải, biên dịch thành tác phẩm *Thành Duy thức luận*. Do vậy, bộ luận này của ngài Hộ Pháp không được truyền bá ở Ấn Độ, mà chỉ có riêng ngài Huyền Trang chú dịch rồi truyền bá ở Trung Hoa.

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SỰ DU-GIÀ...

- Sau khi được ngài Huyền Trang truyền bá *Thành Duy thức luận*, học thuyết Duy thức của ngài Hộ Pháp phát triển rất mạnh. So sánh có những điểm đặc thù như sau:

Trước hết, ngài Hộ Pháp cải biên Duy thức Tam thập tụng của ngài Thế Thân rất nhiều, phần giữa ngài sửa đổi mỗi bài kệ tụng về Duy thức tánh, ngài phân 30 bài tụng thành ba đề mục chính, mở đầu 24 bài tụng là một đoạn giảng về Duy thức tướng; phần giữa mỗi bài tụng là một đoạn, giảng về Duy thức tánh; phần sau cùng gồm 5 bài tụng thành một đoạn, giảng về Duy thức vị. Cách phân chia như vậy là trung thành với nguyên bản của ngài Thế Thân mà ngài An Huệ đã truyền bá.

Tiếp theo là phần nói về tâm, ngài Hộ Pháp chủ trương thuyết Tứ phần, đó là trên cơ sở chủ trương ba phần của ngài Trần-na, ngài dùng Kinh *Hoa Nghiêm* dẫn chứng, cho rằng tướng phần và kiến phần đều có một mối quan hệ, đối với toàn thể của tâm, thì đó là đối với bên ngoài tâm mà nói. Còn 'tự chứng phần' là đối với toàn thể của tâm, thuộc về nội duyên, nhưng nội duyên còn có năng sở. Năng tức là 'chứng tự chứng phần', sở tức là 'tự chứng phần'. Đó là một mối liên hệ. Do hai mối liên hệ ấy mà tạo thành học thuyết Tứ phần. Học thuyết Duy thức phát triển thuyết Tứ phần đến đây là hoàn chỉnh nhất.

Thứ ba là thuyết Chủng tử, ngài Nan-đà chủ trương tân huân chủng tử, tất cả mọi chủng tử đều do huân tập mà thành, về sau có ngài Hộ Nguyệt 護月, chủ trương chủng tử vốn có sẵn (bản hữu), chẳng phải do mới huân tập, đó đều là những học thuyết cực đoan. Ngài Hộ Pháp điều hòa hai trường phái này, cho rằng chủng tử vốn là bản hữu, nhưng cũng do mới huân tập, phát

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

sinh do lúc tác dụng. Do vì điểm chính của tân huân và bản hữu đều ở phương diện vô lậu. Ngài Hộ Pháp cho rằng bản hữu hay tân huân xuất phát từ vấn đề có chủng tử vô lậu hay không? Nên có thể nói, ngài đã đồng ý chủng tử bản hữu có thể là do chủng tử vô lậu, và đồng ý rằng tân huân chủng tử có thể trở thành chủng tử vô lậu. Chẳng qua thuyết tân huân chủng tử của ngài Nan-đà cho rằng chủng tánh là không cố định, nhưng ngài Hộ Pháp lại khước từ quan niệm chủng tánh cố định.

Thứ tư là vấn đề tính chất của Duy thức, một bên cho rằng nghĩa của Duy thức là: rất ráo, tính chất của các pháp đều chỉ là thức, lấy thức làm tánh, nên gọi là duy thức. Ngài Hộ Pháp cho rằng các pháp chủ yếu do chẳng rời thức mà thành, chẳng thể nào đơn độc rời thức mà tồn tại, nên gọi là Duy thức.

Cuối cùng, theo học thuyết của ngài Hộ Pháp, chúng ta có thể thấy được vấn đề: vào thời ấy phong cách học tập nghiên cứu ở Tu viện Na-lan-đà đã có chuyển biến. Chủ trương của ngài Hộ Pháp chủ yếu căn cứ từ *Mật Nghiêm Kinh*.<sup>21</sup> Trong kinh có đưa ra một cõi siêu thế giới, gọi là Mật Nghiêm Tịnh độ, Đức Phật ở trong cõi nước ấy. Thân Phật vốn không hình tướng, là thân biến hóa khắp, tuy nhiên vẫn có thể nhìn thấy được, chỉ là vốn không có hình tướng. Học thuyết như vậy hiện

---

<sup>21</sup> Gọi đủ là *Đại thừa Mật Nghiêm Kinh* 大乘密嚴經 (s: *Ghanavyūha-sūtra*), gồm 3 quyển, có hai bản dịch; một bản do Ngài Địa-bà-ha-la (地婆訶羅) tức Nhật Chiếu (日照) dịch vào đời Đường; một bản do ngài Bất Không Tam Tạng 不空三藏 (s: *Amoghavajra*) dịch vào đời Đường. Cả hai bản đều được xếp vào Đại tạng kinh Taishō quyển thứ 16.

nhiên có quan hệ với sắc thái Mật giáo. Ngài Hộ Pháp rất xem trọng bộ kinh này, điều ấy thuyết minh rằng khi ngài trú trì Tu viện Na-lan-đà, học phong ở đó đã có sự chuyển biến. Đối với mọi trường phái học thuyết, đều có tinh thần thâm hóa, thời ấy Mật giáo bắt đầu hưng khởi, và lại nó còn phải sắp xếp theo thứ tự. Học viện Na-lan-đà ngoài Du-già hành tông ra, hoàn toàn chỉ có Trung quán phái. Ví dụ như ngài Thanh Biện, Phật Hộ đều tự mình cho là tiêu biểu của Trung quán phái. Ngài Thanh Biện tuy chưa bao quát toàn thể Tu viện, nhưng hoàn toàn đều theo học thuyết của ngài. Mật tông lúc ấy ở Na-lan-đà chỉ mới manh nha, do vì lúc ấy ở Na-lan-đà hợp ba tông làm một: lấy Trung quán tông làm tánh, Du-già hành tông làm tướng, Mật giáo là sự kết hợp sâu kín nhiệm mầu, dạng điều hòa như vậy, trong trước tác Quảng bách luận thích của ngài Hộ Pháp, là kiên quyết đáp lại sự bất đồng chủ trương của ngài Thanh Biện lúc ấy. Trước đó, ngài Thanh Biện đã nghe học thuyết của ngài Hộ Pháp đã có ảnh hưởng rất mạnh vào thời ấy, liền tìm đến gặp để xem đúng sai, tranh tài cao thấp, chỉ vì lúc ấy ngài Hộ Pháp đã về ẩn cư tại Chùa Đại Bồ-đề ở Bồ-đề đạo tràng; Ngài Thanh Biện lại đến gặp ngài Hộ Pháp. Ngài Thanh Biện tự thấy mình không tương xứng nên thôi không tranh luận. Vấn đề chẳng được giải quyết, ngài lại viết thư hẹn cùng biện luận với ngài Hộ Pháp, ngài Hộ Pháp dường như tránh không muốn đàm luận, nên trong tác phẩm chú thích này ngài đã đáp lại những nghi nan của phái Trung quán.

## BÀI 5. ĐỨC HUỆ

Ngài là một trong 10 vị Đại Luận sư của Duy thức tông, dịch âm là Lũ-nã-mạt-đề,<sup>22</sup> Câu-na-ma-đề, sống vào khoảng thế kỷ thứ V-VI. Tinh thông giáo lý Tứ đế, lại giỏi trường dưỡng môn định học. Thường luận nghị phá trừ luận thuyết của phái Số luận ngoại đạo Ma-đạp-bà trước quốc vương Ma-kiệt-đà, danh tiếng càng nổi bật. Nhà vua xây chùa, cúng dường cho ngài rất là thành tín. Lúc ấy có đệ tử của ngoại đạo trốn sang nước láng giềng, chiêu mộ anh kiệt, sư lại giúp tranh luận, qua ba bận chiết phục được họ. Sau đó, ngài về trú trì Tu viện Na-lan-đà. Danh tiếng rất cao, cùng với Kiên Huệ đến chùa A-chiết-la nước Phật-lạp-tì. Trước tác của ngài có: *Tùy tướng luận* 隨相論, là tác phẩm chú thích *Câu-xá luận*, *Trung luận sơ* 中論疏, và *Duy thức Tam thập tụng thích* 唯識三十頌釋. Trong đó, hai cuốn *Tùy tướng luận* và *Duy thức Tam thập tụng thích* đều không còn nguyên bản. Trong Đại tạng kinh Tây Tạng, trước tác của ngài có *Duyên khởi sơ phân biệt thuyết luận sơ* 緣起初分分別說論疏 (*Pratītya-samutpā-dādi-vidhaṅga-nirdeśa-tīkā*) và *Giải thuyết như lý luận sơ* 解說如理論疏 (*Vyākhyānyukti-tīkā*), cả hai đều là chú giải 2 bộ luận của ngài Thế Thân.

Căn cứ vào bộ Đa-la-na-tha Phật giáo sử 多羅那他佛教史, ngài là đệ tử của ngài Đức Quang 師爲德光 (s:

<sup>22</sup> S: *Guṇamati*, Tib: Yon-tan blo-gros



## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

*Guṇaprabha*), ngài An Huệ cùng theo học với thầy. Nhưng trong *Thành Duy thức luận* quyển 1, lại ghi ngài An Huệ là đệ tử của ngài.

Bài 6. AN HUỆ<sup>23</sup>

Lược lược của Phật giáo Ấn Độ, thuộc Du-già hành tông, trong số 10 Đại Luận sư của Duy thức, ngài đại biểu cho phái Vô tướng Duy thức 無相唯識 (s: *Nir-ākāra-vijñāna-vādin*).

Sau khi Đức Phật nhập diệt chừng 1100 năm (794), ngài sinh ở nước La-la, miền Nam Ấn Độ, tức nước Phật-lạp-tì, thông thạo kinh điển xứ Phật-lạp-tì, tinh thông các môn Duy thức và Nhân minh luận. Theo *Thành Duy thức luận thuật ký*, quyển 1, *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* 43-231c, có ghi: ‘Sthiramati, Tất-sĩ-la-mạt-đề, Hán dịch là An Huệ, nghiên cứu *Câu-xá luận*, hay tranh luận với các luận sư phái Chính lý, cùng thời với Luận sư Hộ Pháp. Thông hiểu Nhân minh luận, giỏi kinh luận nội điển. Ngài An Huệ trên kế thừa ngài Đức Huệ, dưới truyền cho ngài Chân Đế. Học thuyết của ngài đại thể kế thừa ngài Nan-đà, đồng thời hấp thu sở trường của ngài Trần-na. Ngài kết hợp thuyết Nhị phần, Tam phần cùng với học thuyết Duy thức trong *Nhiếp Đại thừa luận* (s: *Mahāyāna-saṃgraha* 攝大乘論), *Biện trung biên luận* thành thuyết Nhất phần. Điều lấy bài tụng thứ nhất trong *Biện trung biên luận* làm sáng tỏ ý nghĩa lập tông, cho rằng thức phân biệt chỉ là ‘hư vọng phân biệt’, trong hai phần phân biệt kiến tướng tức ‘nhị thủ’ này, (kiến phần thuộc năng thủ, tướng phần thuộc sở thủ) tức là tánh biến kế sở chấp, đều là không có thật, nên gọi là ‘hai thứ chấp thủ đều là không 二取無’ (thuyết này khác với thuyết của Nan-đà). Chỉ có Tự chứng phần là thật tại, thuộc về tính

<sup>23</sup> s: *Sthiramati*, 藏 (*Blo-gros-brtan-pa*, *Blo-brtan*). (794~868)

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SỰ DU-GIÀ...

chất Y tha khởi, nên ngài được gọi là Nhất phần gia. Ngài Hộ Pháp, đồng thời với ngài, lại chủ trương thuyết Tứ phần.

Ngoài ra, đối với mối quan hệ với 8 thức, nhị chấp, nhị chương, ngài An Huệ cùng với ngài Hộ Pháp có những ý kiến khác nhau. Do ngài An Huệ kế thừa hệ thống học thuyết của ngài Vô Trước, Thế Thân, chủ trương cảnh và thức đều không, đó là chính thống của học thuyết Duy thức. Sau khi truyền sang Trung Hoa, Nhật Bản, được gọi là Nhiếp luận tông. Nên chủ trương của ngài so với các nhà Pháp tướng tông Trung Hoa có phần khác nhau.

Ngài An Huệ trứ tác khá nhiều, gồm có *Đại thừa Trung quán thích luận*, 9 quyển; *Câu-xá thật nghĩa số*, 5 quyển; *Đại thừa A-tỳ-đạt-ma tạp tập luận*, 16 quyển; *Đại thừa quảng ngũ uân luận*, 5 quyển; *Duy thức Tam thập tụng thích luận*... Trong đó, bộ *Câu-xá thật nghĩa số*, theo ông Bá Hy Hoà (P. Pelliot) đã tìm thấy khi khai quật ở động Đôn Hoàng, được đưa vào *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh*— T. 28). Còn bộ *Duy thức Tam thập tụng thích luận* là chú giải theo *Duy thức Tam thập tụng* của ngài Thế Thân, nay cũng do Ni Bạc Nhĩ phát hiện ra bản tiếng Sanskrit của luận văn này. Cuốn *Duy thức Tam thập tụng thích luận* đã có bản dịch tiếng Pháp và tiếng Tây Tạng.

Theo ông Lữ Trưng trong *Ấn Độ Phật học nguyên lưu lược giảng*:

Đại biểu cho cổ Duy thức học, sau ngài Nan-đà là ngài An Huệ. Theo truyền thống Tây Tạng, niên đại của ngài An Huệ và Thế Thân gần nhau, nên cho rằng ngài An Huệ đã trực tiếp theo học với ngài Thế Thân.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Nhưng căn cứ truyện ký của ngài Huyền Trang, ngài là môn đệ của ngài Đức Huệ, do đó trước hết ngài phải theo học thuyết của ngài Đức Huệ. Ngài Đức Huệ đã từng viết chú giải cho *Duy thức Tam thập luận*. Ngài Khuy Cơ có giới thiệu trong *Thành Duy thức luận thuật ký* 成唯識論述記 nhưng nội dung chỉ sơ lược chung chung. Về sau trong *Đại Đường Tây vực ký* 大唐西域記 có ghi lại, ngài đã từng giảng dạy ở Tu viện Na-lan-đà. Các trước tác của ngài hiện còn Thích quỹ luận chú 釋軌論注, bản tiếng Tây Tạng, đây là luận giải từ luận văn của ngài Thế Thân. Chủ yếu giải thích yếu nghĩa phương pháp giải thích kinh luận, nội dung rất sâu sắc chưa có ai nghiên cứu đến. Ngoài ra, còn có *Trung luận chú*, nay không còn, do sau này thấy có ghi trong đoạn dẫn văn tác phẩm *Bát-nhã đăng luận sơ* 般若燈論疏 của ngài. Người đời sau truyền tụng ngài là một trong tám đại luận sư chú giải Trung luận.

Trong các bản dịch tiếng Hán, còn giữ lại được là tác phẩm *Câu-xá chú* 俱舍注 của ngài. Ngài Chân Đế dịch là *Tùy tướng luận* (chỉ giải thích một đoạn nói về Tứ đế, Thập lục hành tướng trong luận ấy). Đó là trước thuật của ngài.

Về đặc điểm trong học thuyết của ngài, trong tác phẩm *Nam Hải kí quy truyện* 南海寄歸傳 của ngài Nghĩa Tịnh, có lời nhận định về ngài An Huệ như sau: Chuyên trường dưỡng định học, nhưng các trước tác về học thuyết của ngài có thể nói có chỗ không đạt.

Về sau khi xem các chú giải *Câu-xá luận* 俱舍論, *Trung luận* 中論, *Thích quỹ luận* 釋軌論, cho biết ngài cùng ngài An Huệ có mối quan hệ thầy trò, điều ấy có

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

thể tin được. Nhân do ngài An Huệ có chú giải trong các lĩnh vực ấy, do đó có thể suy xét rằng e rằng ngài An Huệ không phải là trực tiếp thọ giáo với ngài Thế Thân theo truyền thuyết Tây Tạng, sợ rằng có sự sai lầm.

Về học thuyết Duy thức của ngài An Huệ, do trước tác *Tam thập Duy thức luận chú* của ngài (đời sau Luật Thiên soạn sơ giải, nay vẫn còn), *Biện trung biên luận* chú bản Phạn văn nay vẫn còn, nên có thể khảo cứu bản thảo rõ ràng đầy đủ. Học thuyết của ngài đại thể kế thừa tinh thần của ngài Nan-đà, hết sức giữ lại nguyên trạng học thuyết xưa cũ từ ngài Vô Trước, Thế Thân. Chỉ tại giữa ngài và ngài Nan-đà có khoảng cách là ngài Trần-na, nên không thể nào không có ảnh hưởng học thuyết ngài Trần-na, do vậy, trước ngài An Huệ chủ trương học thuyết Duy thức của ngài Trần-na. Ngài Trần-na cho rằng tâm không những có tướng phân và kiến phân mà có đến ba phân. Ngoài tướng phân và kiến phân ra, còn có Tự chứng phân, kết quả của kiến phân và tướng phân giao thiệp nhau, chính là kiến phân chiếu tri rõ ràng tướng phân, dạng chiếu tri rõ ràng này, trong ngoài đều tự biết, nên gọi đó là ‘Tự chứng’ (chứng là chỉ cho chính riêng mình tự biết, như tay sờ được vật không qua trung gian). Tự chứng, về mặt dụng chính là tự thể của tâm, đồng thời chứng minh phân tác dụng của chủ thể. Nói cách khác, khi kiến phân phát sinh tác dụng, thì Tự chứng phân liền nhanh chóng nhận biết.

Dịch từ *Bách Khoa Phật giáo Toàn thư*

Bài 7. HUYỀN TRANG

Ngài Huyền Trang sinh năm 600 ở Huyện Yên Sư (偃師—Zhenliu), ngày nay gọi là là tỉnh Hà Nam, Trung Hoa, là người nổi bật và có ảnh hưởng nhất trong lịch sử Phật giáo Á Châu vào thời điểm ngài thị tịch vào năm 664<sup>24</sup> ở tại Cung Ngọc Hoa (玉華宮), gần kinh đô Tràng An. Tên tuổi ngài xuất phát từ ba sự thành tựu liên quan:

Mặc dù bị triều đình cấm đoán gắt gao không cho ngài sang Ấn Độ, nhưng vào năm 629, ngài mạo hiểm thực hiện cuộc hành hương sang chiêm bái đất Phật, hy vọng sưu tầm và nghiên cứu những kinh luận mà ở Trung Hoa chưa có. Cuốn du ký mà ngài biên soạn (do khản khoản yêu cầu của nhà vua, người đã nâng đỡ ngài sau cuộc hành hương rục rĩ và trở về năm 645), nhan đề *Đại Đường Tây vực ký*<sup>25</sup>, tiếp tục cống hiến cho chúng ta những tư liệu chưa từng có về địa danh, sinh hoạt, phong tục của các nước vùng Trung Á và Ấn Độ. Nhiều miêu tả của ngài về địa danh rất chính xác với những gì khám phá được vào thế kỷ thứ XIX và XX. Những nhà thám hiểm phương Tây như Ariel Stein đã dùng tập *Đại Đường Tây vực ký* của ngài như là kim chỉ nam để tìm kiếm lại những vùng đất đã mất dấu tích hằng thế kỷ và để nhận dạng những vùng mới phát hiện ra.

---

<sup>24</sup> Lân Đức nguyên niên. Ngày năm tháng hai năm 664 tại Cung Ngọc Hoa 玉華宮; e: Jade Flower Palace Monastery

<sup>25</sup> e: Record of Western Lands— c: Xiyuji

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

Sau khi trở lại Trung Hoa, phần lớn do học vấn uyên bác vô song của ngài, do sự nổi bật xuất chúng ngài đã có được ở các nước vùng Trung Á và Ấn Độ, và phần nhiều là do Hoàng đế Trung Hoa đặc biệt bảo trợ, triều đình liền kiến trúc một tu viện đặc biệt để dâng cúng cho ngài và trọng thể tuyển chọn đạo tràng phiên dịch do nhà vua chỉ định để cộng tác với ngài trong việc phiên dịch kinh điển với hơn 600 bộ mà ngài đã mang từ Ấn Độ về. Ngài Huyền Trang trở thành Tăng sĩ Phật giáo kiệt xuất nhất trong thế hệ của ngài ở Đông Nam Á châu. Tăng sĩ, Phật tử từ khắp Trung Hoa cũng như Triều Tiên và Nhật Bản kéo về theo học với ngài rất đông, trong khi các sứ thần của các vương quốc vùng Trung Á và Ấn Độ lại đến để đánh lễ, biểu hiện sự kính ngưỡng. Bên cạnh việc giới thiệu một luồng tư tưởng Phật giáo mới và nền văn học Ấn Độ vào Trung Hoa, ngài còn tạo ra một ảnh hưởng lớn đến nghệ thuật và kiến trúc Trung Hoa qua những tranh tượng và đồ án kiến trúc mà ngài mang về. Một ngôi chùa được xây dựng riêng cho ngài ở Trường An (nay gọi là chùa Từ Ân) để cất giữ kinh điển và các tác phẩm nghệ thuật, nay vẫn còn là biểu tượng cho một sự kiện lịch sử chói lọi.

Ngài là một trong những dịch giả vĩ đại, chính xác và sung mãn nhất trong số những người phiên dịch kinh điển Ấn Độ sang tiếng Hán. Một số bản dịch của ngài, như *Bát-nhã tâm kinh*, *Kinh Kim Cang*, vẫn còn giữ vai trò chính trong lễ nghi Phật giáo hằng ngày cho đến ngày nay. Trình độ các bản dịch của ngài là vô song, không những đại biểu cho giáo lý của Duy thức tông<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Yogacara school

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

ngài gắn bó, mà còn bao trùm cả phạm vi rộng lớn trong văn học Phật giáo, từ thiên quán cho đến đà-la-ni,<sup>27</sup> từ nghi thức nhật tụng, cho đến A-tỳ-đạt-ma, cho đến bộ Bát-nhã hoàn chỉnh đồ sộ (riêng bộ Bát-nhã này đã chứa trọn ba tập trong Kinh tạng Phật giáo của ấn bản *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh*—Taishō), từ kinh A-hàm (*Āgama*) cho đến kinh Đại thừa, những bộ luận giải quan trọng về các bộ kinh và luận, Luận lý học Phật giáo<sup>28</sup> (ngài là người duy nhất dịch những kinh điển Nhân minh học sang tiếng Hán), ngay cả Thắng luận (*Vaiśeṣika*)<sup>29</sup> bằng tiếng Hindu.

Vào thời ngài Huyền Trang, Phật giáo Trung Hoa trải qua sự đua tranh phát triển giữa các tông phái và học thuyết Phật giáo, có nhiều quan điểm xung đột cơ bản với trường phái đối thủ. Phần nhiều những tông phái này dựa vào những kinh điển ngụy tạo so với nguồn gốc Ấn Độ cũng như biến những tác giả đích thực thành những dịch phẩm đáng ngờ nên đã giới thiệu những tư tưởng sai lầm, dù sao cũng đã càng trở nên thịnh hành ở Trung Hoa và Triều Tiên. Sau 16 năm từ Ấn Độ và Trung Á trở về Trung Hoa, ngài nỗ lực đưa Phật giáo Trung Hoa trở nên thích ứng với những gì ngài đã học được ở Ấn Độ. Ngài thực hiện hoài bão này bằng cách dịch lại những bản kinh quan trọng, cố gắng để có những bản dịch tốt hơn, cũng như giới thiệu những kinh văn và tư liệu trước đây không được biết đến ở Trung Hoa. Bên cạnh 74 tác phẩm dịch thuật đồ sộ bất hủ trong suốt 19 năm của ngài, một số hoàn toàn

---

<sup>27</sup> *dhāraṇī*

<sup>28</sup> Nhân minh học

<sup>29</sup> 吠世史迦奪薩怛羅 *Vaiśeṣika-sāstra*, 此譯勝論。又稱勝宗



quá lớn, như bộ Kinh Đại Bát-nhã (*Mahā-prajñāpāramitā sūtra*) đã nói trên, dài đến vài ngàn trang. Ngài truyền dạy cho chư Tăng hệ thống Duy thức và Luận lý học Ấn Độ phức tạp, và dẫn đầu trong việc tán trợ Phật giáo trong triều đình Trung Hoa cho đến khi ngài viên tịch. Các bản dịch của ngài đánh dấu sự truyền dẫn chính yếu tư tưởng Phật giáo Ấn Độ sang các nước Đông Nam Á.

### I. ĐỘNG CƠ SANG AN ĐỘ CỦA NGÀI HUYỀN TRANG

Vào trước thế kỷ thứ VII, nền văn học Phật giáo Trung Hoa đã trở thành mặt biển mênh mông gồm những bản dịch và những tác phẩm cổ điển biểu tượng cho nhiều học thuyết và quan điểm chống đối nhau, mà tất cả đều tự nhận là 'Phật giáo.' Phật giáo Trung Hoa trong thế kỷ thứ VI, qua vài sự biện hộ, được thấy rõ đó là cuộc tranh luận giữa các bản dịch trong Phật giáo Du-già hành tông, có nghĩa là giáo lý căn cứ trên các luận giải của ngài Vô Trước và Thế Thân. Chi tiết của học thuyết đều rất vi tế và rất căn bản, đều ở trong tình trạng không ngừng tranh luận.

Khi còn rất trẻ, ngài Huyền Trang đã nghiên cứu và thông thạo nhiều kinh điển Phật giáo giá trị. Năm 13 tuổi, ngài đã từng giảng pháp cho tăng chúng nghe. Đời Tuỳ<sup>30</sup> sụp đổ, nạn đói và chiến tranh gieo rắc sự chết chóc khắp mọi miền Trung Hoa, nhiều học giả Phật giáo thủ lãnh và môn đệ di chuyển sang Trường An, kinh đô của nhà Đường mới hưng thịnh, nơi mà họ nhận được sự bảo trợ để tu tập và truyền bá giáo lý

---

<sup>30</sup> Sui, 589-618.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

trong sự bảo đảm tương đối. Ngài Huyền Trang cũng đến Trường An, sau khi nghiên cứu với vài pháp sư nổi danh, ngài đạt được sự khen tặng là uyên bác và trí nhớ rất tốt. Ngài đi đến kết luận rằng những cuộc tranh luận và mâu thuẫn về bản dịch đang lan khắp Phật giáo Trung Hoa là do kết quả không thể tránh được từ các kinh luận chủ yếu qua bản dịch tiếng Hán. Đặc biệt, ngài nghĩ rằng nếu có được một bản dịch hoàn chỉnh của *Du-già sư địa luận* (*Yogācārabhūmi-sāstra*), mô tả mang tính bách khoa những giai đoạn tu tập theo pháp Du-già để đạt đến quả vị Phật do ngài Vô Trước trú tác, thì sẽ hóa giải được mọi mâu thuẫn. Vào thế kỷ thứ VI, một vị tăng Ấn Độ sang Trung Hoa truyền giáo là ngài Chân Đế (*Paramārtha*), ngài cũng là một dịch giả, đã dịch một phần tác phẩm ấy. Ngài Huyền Trang quyết tâm tìm kiếm bản văn hoàn chỉnh ở Ấn Độ và đem về giới thiệu ở Trung Hoa.

## II. NGÀI HUYỀN TRANG Ở AN ĐỘ

Mặc dù nhà vua không cho phép, ngài vẫn đi, ngài gặp nhiều gian khổ suốt đoạn đường đi qua nhiều núi non sa mạc, gặp phải nạn đói và cướp bóc, cuối cùng, sau gần một năm ngài mới đến được Ấn Độ. Khi đến đó rồi ngài mới nhận ra sự khác biệt giữa Phật giáo Ấn Độ và Trung Hoa rắc rối hơn là quên mất một phẩm trong cuốn kinh. Trong hơn cả thế kỷ, Phật giáo Ấn Độ đã trở nên bị thu hút bởi Luận lý học Phật giáo của ngài Trần-na, nhưng ngay cả dù có vài tác phẩm nhận thức luận của ngài Trần-na đã được phiên dịch, Luận lý học Phật giáo, vốn đã được trở thành một phần không thể thiếu của mọi hình thái tư tưởng Phật giáo Ấn Độ, mà ở Trung Hoa vẫn không được biết đến. Ngài Huyền Trang còn khám phá được rằng những

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

phạm trừ trí huệ bàn trình bày trong những cuộc thảo luận Phật học và những luận giải đồ sộ và đa dạng hơn những tư liệu Trung Hoa đã biểu thị: quan điểm Phật học được tôi luyện trong những cuộc tranh luận nghiêm túc với mức độ các học thuyết Phật giáo và ngoài Phật giáo chưa được biết đến ở Trung Hoa, và thuật ngữ trong những cuộc tranh luận này đã rút ra được ý nghĩa độc đáo từ những phạm trừ phong phú này. Trong khi ở Trung Hoa, tư tưởng Du-già hành tông và Như Lai tạng trở thành không thể tách rời, ở Ấn Độ, Du-già hành tông chính thống dường như quên lãng nếu như không nói là hoàn toàn từ chối hẳn tư tưởng Như Lai tạng. Nhiều ý niệm then chốt trong Phật giáo Trung Hoa.

Ngài Huyền Trang trải qua nhiều năm học tập ở Ấn Độ với nhiều bậc thầy nổi tiếng nhất, thăm nhiều thánh tích, dự nhiều cuộc tranh luận về học thuyết Phật giáo với ngoại đạo, ngài đã thắng tất cả họ và đạt được khen tặng như là một luận sư mãnh liệt. Sau một loạt tranh luận với hai luận sư phái Trung quán (môn đệ ngài Long Thụ), ngài soạn một chuyên luận bằng tiếng Sanskrit gồm 3000 câu kệ về “Sự tương đồng giữa Trung quán luận và Du-già hành tông,<sup>31</sup> nay tác phẩm này không còn nữa. Sau khi hứa với ngài Giới Hiền (*Śīlabhadra*), vị thầy cố vấn cho ngài ở trường Đại học Tu viện Na-lan-đa (*Nālandā*), trung tâm nghiên cứu Phật học thời bấy giờ), là sẽ giới thiệu Luận lý học Phật giáo của ngài Trần-na (*Dignāga*) ở Trung Hoa, ngài trở về nước năm 645 với hơn 600 bản kinh tiếng Sanskrit.

---

<sup>31</sup> “*The Non-difference of Madhyamaka and Yogācāra*”

## III. DỰ ÁN CHƯƠNG TRÌNH PHIÊN DỊCH

Hi vọng rằng sẽ lấy được nhiều tin tức về chiến lược quân sự giá trị từ ngài Huyền Trang, Hoàng đế đương thời kiến trúc cho ngài một ngôi chùa đặc biệt gần kinh đô, và bổ nhiệm nhiều vị học giả danh tiếng thời bấy giờ để giúp cho ngài trong dự án phiên dịch. Dù từ chối cung cấp cho nhà vua những tin tức có thể có ích cho quân sự, ngài cũng soạn một cuốn ký sự mô tả những vùng đất ngài đã đi qua, đặc biệt là những thánh tích Phật giáo mà ngài đã viếng thăm. Tác phẩm này, *Đại Đường Tây vực ký*, ngày nay đã cung cấp cho chúng ta những nhiều kiến thức về đời sống, phong tục, tính cách, địa lý và tình hình Phật giáo ở các nước vùng Trung và Nam Á Châu vào thế kỷ thứ VII.

Phạm vi những kinh luận ngài phiên dịch bao trùm hầu hết phạm vi giáo lý đạo Phật: kinh văn Du-già hành tông với những luận giải; kinh văn Trung quán phái với những luận giải của các nhà Du-già hành tông, những kinh dùng đọc tụng cầu nguyện (ngài Huyền Trang là người đầu tiên đưa ra ý niệm 'Tịnh độ'— cõi giới do một vị Phật chủ trì, nguyện tiếp độ những ai sẽ vãng sinh qua đó—cõi Cực lạc; s: *sukhāvātī*, cõi giới của Đức Phật A-di-đà). Cuối cùng tư tưởng Tịnh độ đặc biệt này trở nên thông dụng ở các nước Đông Nam Á; kinh văn Mật giáo (*Tan-tra*) và đà-la-ni, cảm nang về Luận lý học. Kinh văn A-tỳ-đạt-ma (đặc biệt là tạng A-tỳ-đạt-ma của phái Tỳ-bà-sa) cũng như *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* (*Abhidharma-kośa-bhāṣya*) của ngài Thế Thân; và một luận văn tiếng Hindu về Thắng Luận (*Vaiśeṣika*). Mặc dù bao trùm nhiều lĩnh vực, nhưng các tác phẩm do ngài tuyển chọn mang về nước hoàn toàn không dựa trên ý kiến sự tùy hứng cá nhân, đúng

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

hơn đó là một tổng thể trong lĩnh vực luận chiến mà quan điểm ngài đã thuyết phục được các đối thủ khác, ngài trình bày một cách chính xác các bản dịch mà qua chính nó, ngài hy vọng sẽ lập nên phương pháp ghi chép trung thực. Ngài hình như thấy rằng học thuyết trong các bản dịch của ngài Chân Đế phần nào có vấn đề. Môn đệ của ngài Chân Đế chọn *Nhiếp Đại thừa luận* (s: *Mahāyāna-saṃgraha* 攝大乘論) của ngài Vô Trước làm trung tâm. Ngài Huyền Trang không những dịch lại *Nhiếp luận* (*She lun*), mà ngài còn dịch toàn bộ các luận giải về Nhiếp luận, gồm cả tác phẩm của ngài Thế Thân, với hy vọng là giới thiệu cho độc giả Trung Hoa những gì mà luận văn gốc đã trình bày và những gì không đề cập đến, cũng như cách mà tác phẩm ấy được nhận thức và hiểu ở Ấn Độ. Dù bản gốc tiếng Sanskrit không còn nữa, nhưng những so sánh giữa bản dịch của ngài Huyền Trang với bản dịch Tây Tạng đã chứng tỏ rằng bản dịch của ngài sát với nguyên bản hơn bản của ngài Chân Đế (Bản dịch của ngài Huyền Trang rất giống với bản tiếng Tây Tạng trên nhiều phương diện. Trong khi bản của ngài Chân Đế mang vẻ hào nhoáng và có những điểm lạc đề đáng ngờ).

Danh tiếng của ngài Huyền Trang nhanh chóng lan khắp các nước Đông Nam Á: rằng ngài đã sang Ấn Độ để tham học Phật pháp tận nguồn gốc; rằng ngài là người duy nhất được Hoàng đế Trung Hoa bảo trợ; rằng ngài sẽ giới thiệu thông qua các dịch phẩm của ngài một giáo lý mới mẻ và đích thực mà trước đây chưa từng có ở các nước Đông Nam Á.

Các môn đệ người Nhật Bản mang những giáo lý của ngài về nước, lập nên Pháp tướng tông (j: *Hossou*) Nhật Bản, trở thành một tông phái Phật giáo ưu việt ở

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

đó cho đến khi sự phục sinh của Tông Thiên Thai Nhật Bản, qua âm mưu vận động chính trị, đã chiếm quyền lực vài thế kỷ sau đó.

Trong khi giáo lý của ngài được quan tâm sâu sắc ở Triều Tiên, cuối cùng nó được hợp nhất với giáo lý tông Hoa Nghiêm (*k: Huaom; c: Huayen*) và Thiền tông (*k: Son, Chan, Zen*) vốn đã chiếm ưu thế trong tư tưởng Phật giáo Triều Tiên suốt trong 1000 năm sau.

### IV. THÀNH DUY THỨC LUẬN VÀ NGÀI KHUY CƠ

Năm 659, ngài cho ra đời tác phẩm đặc sắc nhất. Dự định sẽ dịch 10 luận giải riêng biệt về *Duy thức Tam thập tụng* của ngài Thế Thân theo sự cầu thỉnh kiên định của môn đệ chính của ngài là Khuy Cơ, thay vì vậy, ngài phối hợp những bản dịch và chú giải lại thành một luận văn duy nhất, khi đọc những luận giải sau này của ngài Khuy Cơ viết về tác phẩm này, nó trở thành một cảm nang cho học thuyết Du-già hành tông của Nhật Bản và Trung Hoa. Sau khi ngài Huyền Trang viên tịch, ngài Khuy Cơ lập Duy thức tông, lấy *Thành Duy thức luận* làm luận văn nền tảng. Ngài Khuy Cơ viết vài luận giải về tác phẩm này, phần nhiều hiện còn đang lưu hành, những tư tưởng và kiến giải và trình bày của ngài đã được tuân theo suốt trong lịch sử các nước Đông Nam Á như là một hiểu biết chính thống về kinh điển. Có một số nghi ngờ nguyên do từ tuyên bố của ngài Khuy Cơ, tuy nhiên:

- Trong khi đối với ngài Khuy Cơ, luận giải này là bản văn quan trọng nhất, không có chứng cứ nào nó lưu giữ ý nghĩa đặc biệt nào đối với ngài Huyền Trang, người mà trong thực tế đã có sự hối tiếc về sự pha tạp hơn là

dịch trung thành bản luận giải gốc. Bộ kinh chính yếu ngài dịch sau cùng là Kinh *Đại Bát-nhã* (*Mahā-prajñāpāramitā sūtra*). Do tâm vóc bộ kinh quá đồ sộ và sức khỏe ngài yếu dần, nên ngài rút ngắn cô đọng lại bản dịch, nhưng bị cảnh tỉnh qua sự báo mộng cho ngài biết là dù có bỏ quên một chữ nhỏ cũng sẽ có tội rất lớn. Điều này có thể phản ánh rất trung thực những sám hối thêm của ngài khi 'thờ ơ' luận giải *Duy thức Tam thập tụng* nếu ngài không dịch một cách trung thành trong khi biên soạn *Thành Duy thức luận*.

Mặc dù sự nổi tiếng của ngài Huyền Trang là không thể bác bỏ, uy tín của ngài không thể nào truyền sang một cách tự nhiên cho ngài Khuy Cơ, người còn phải chen vai với vài đối thủ dai sức, như ngài Pháp Tạng (*Fazang*), nhà tư tưởng nền tảng sau này trở thành Hoa Nghiêm tông. Về mặt lịch sử, ngài Pháp Tạng chứng tỏ rằng đã chiến thắng ngài Khuy Cơ, vì ảnh hưởng giáo lý chính thống của ngài Huyền Trang đã sút giảm nhanh chóng vào thời ngài Khuy Cơ.

Ngay cả trong số môn đệ của ngài Huyền Trang, có một số tranh cãi ai là người được truyền pháp chính thức, và điểm then chốt chứng tỏ giao cho ngài Khuy Cơ và các cộng sự qua lời tuyên bố sẽ tiếp tục truyền bá sự nghiệp của ngài Huyền Trang, do ngài Khuy Cơ đã tiếp truyền được mật ý của ngài Huyền Trang, qua sự suy đoán mà riêng ngài Khuy Cơ đã có được để đưa vào *Thành Duy thức luận*. Nhân vật thừa kế đối thủ là một Tăng sĩ Triều Tiên là ngài Viên Trắc (k: *Wonch'uk*), có một luận giải về *Thành Duy thức luận*. Ngài Khuy Cơ có những lời bút chiến chỉ trích rất cay độc về chuyên luận này.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Ngài Khuy Cơ xem *Thành Duy thức luận* như là một cảm nang, ngài bác bỏ một số học thuyết sai lầm được gán cho một vài luận sư trong khi xiển dương những kiến giải đúng đắn, trong đó, theo ngài Khuy Cơ là quan niệm bất biến của ngài Pháp Hộ (s: *Dharmapāla*), một nhà Du-già hành tông Ấn Độ thế kỷ thứ VI. Trong khi *Thành Duy thức luận* tự nó không bao giờ được gán thêm một điều gì cho một tác giả tiếng Sanskrit nào cả (thực vậy, điều ấy không bao giờ được đề cập hoặc ghi đâu đó trong *Thành Duy thức luận*), ngài Khuy Cơ đã kén chọn sự gán ép ấy, nhưng, ít nhất trong trường hợp một luận giải tiếng Sanskrit hiện đang còn lưu hành lại ngược với những gì chúng ta có thể kiểm chứng được, đó là luận giải của ngài An Huệ (s: *Sthiramati*), một nhà Du-già hành tông Ấn Độ quan trọng thế kỷ thứ V-VI, sự gán buộc của ngài Khuy Cơ là sai lạc.

Một bản miêu tả ngài Khuy Cơ đưa ra về sự bí mật khi truyền trao một luận giải của ngài Pháp Hộ cho ngài Huyền Trang bởi một cư sĩ đệ tử của ngài Pháp Hộ khi ngài Huyền Trang ở Ấn Độ, điều này có phần mâu thuẫn và ngược với những dữ kiện đương thời, cho biết sự chuyển giao như vậy không hề xảy ra. Ngài Khuy Cơ có khả năng sang chế ra chuyện này để bênh vực cho tuyên bố riêng của ngài về trách nhiệm, vì lẽ ra ngài phải được kế thừa từ bản văn 'bí mật' này từ ngài Pháp Hộ đến Huyền Trang.

Như vậy, dù truyền thống các nước Đông Nam Á vẫn trước sau như một dựa vào luận giải của ngài Khuy Cơ để dịch, nhưng vẫn thừa nhận nó đã trình bày và thách thức quan điểm của ngài Pháp Hộ, điều này có lẽ là sự cường điệu, nếu không nói là hoàn toàn hư cấu. Ngài



Khuy Cơ đã có nhiều điều đề được—hoặc ngài nghĩ như thế—khi thu nạp thêm độc quyền về *Thành Duy thức luận*, nhưng ngài có lẽ đã quá hăng hái và hơi quá mức khi phê phán sự vận dụng những quyền này.

## V. LUẬN ĐIỂM QUAN TRỌNG TRONG THÀNH DUY THỨC LUẬN

Lấy Duy thức Tam thập tụng của ngài Thế Thân để làm cấu trúc bộ khung, *Thành Duy thức luận* là một bách khoa hạng mục của giáo lý Du-già hành tông chính thống. Luận bao gồm những thảo luận chi tiết về 8 thức, 100 pháp, ba tự tánh, thuyết duyên sanh Phật giáo, Duy thức tu đạo ngũ đạo vị, cũng như nhiều đề tài khác liên quan đến Phật giáo Ấn Độ và Trung Hoa vào thế kỷ thứ VII. Do vì luận văn này không chỉ là bản dịch, dù các bản dịch của ngài Khuy Cơ có được tuân thủ, nó chỉ lưu lại cho chúng ta nguồn gốc triết học và học thuyết mà ngài Huyền Trang đã dựa vào (ngoài *Đại Đường Tây vực ký* – *Record of Western Lands* ra, còn có chất cảm hứng hơn là chất học thuyết và triết lý, và cuốn *Bát thức quy củ tụng* (c: *Bashi guizhu song; Verses on the Structure of the Eight Consciousnesses*) là tác phẩm thể thi kệ súc tích cô đọng bao trùm một vài đề tài như *Thành Duy thức luận*, và, ngoài *Thành Duy thức luận* cùng ngoài *Đại Đường Tây vực ký* ra, đó chính là tác phẩm bằng tiếng Hán do ngài Huyền Trang soạn chứ không phải là bản dịch). Có vài ý tưởng chủ đạo rất trái ngược với những ý tưởng thường được Phật giáo Trung Hoa chấp nhận trong thời đó. Trong khi thuật ngữ Như Lai tạng *Tathāgata-garbha* chưa bao giờ xuất hiện trong *Thành Duy thức luận* (dù ngài Huyền Trang thường đề cập

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

nhieu lần A-lại-da thức (*ālayavijñāna*) là tàng thức.<sup>32</sup> Thuật ngữ Như Lai tạng trong tiếng Hán là do so sánh tính chất ‘thanh tịnh’, ‘vô vi’ của Như Lai tạng với hư không,<sup>33</sup> bao trùm khắp nơi, trong khi chẳng có gì ngăn ngại nó cũng chẳng ngăn ngại cái gì. *Thành Duy thức luận* tranh cãi rằng ‘hư không’ là một cấu trúc tâm linh phát sinh bởi tập quán, quán sát vào hình tượng của hư không vốn đã từng nghe nói đến. Tất cả pháp ‘vô vi’ đều tương tự với ngôn ngữ hư cấu, kể cả một trong những từ đồng nghĩa quan trọng nhất của Như Lai tạng là Chân như<sup>34</sup> (đối với trong Phật giáo Trung Hoa, thuật ngữ Chân như gọi lên nhiều ý niệm siêu hình, đối mặt với thực tại, rõ ràng là chỉ có thể tiếp cận với giác ngộ. *Thành Duy thức luận* nói: “Các pháp vô vi chỉ là giả danh,<sup>35</sup> an lập trên nền tảng của Chân như, và Chân như cũng là giả danh... Chúng ta không phải như những tông phái khác, tuyên bố rằng ngoài sắc, tâm... có một pháp có thật, thường hằng được gọi tên là ‘Chân như’. Thay vì vậy, (chúng ta nói rằng các pháp vô vi hoàn toàn không hiện hữu thực sự”.

*Thành Duy thức luận* phản đối ba ‘mức độ’ của thực tại:

1. Biến kế sở chấp: gồm những ảo tưởng luận lý học, những tưởng tượng sai lầm (ví dụ như ảo giác) v.v...
2. Giả danh: là những khái niệm ngôn ngữ hư dối được tạo ra thay vì các pháp hiện hữu thực sự. Đối với *Thành Duy thức luận*, đây là con dao hai lưỡi, vì

---

<sup>32</sup> c: zangshi ; e: repository consciousness.

<sup>33</sup> Skt: *ākāśa*; c: Xukong; e: spatiality

<sup>34</sup> (s: *tathatā*; e: Suchness).

<sup>35</sup> Skt: *prajñapti*, Ch: jiaming.

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SỰ DU-GIÀ...

những hư giả này có thể dẫn dắt con người tin và chấp trước vào các pháp hư vọng, các pháp giả tạm (ví dụ như ý niệm Chân như) có thể giúp con người thoát khỏi những khái niệm giả tạm khác.

3. Thực hữu: *Thành Duy thức luận* định nghĩa sát-na sinh khởi do nhân duyên, và tạo ra một kết quả đáng kể. Thế nên cái gì thường hằng và không thể quán sát được như Thượng đế, Chân như, là không có thật, trong khi sát-na của thức nhận biết là thực. Tất cả 3 tầng bậc này đều được định nghĩa sâu hơn là ‘chân lý quy ước’.<sup>36</sup> Còn ‘chân lý tối hậu’ hoặc ‘chân lý cứu cánh’<sup>37</sup> chính là dòng chảy của trùng trùng duyên khởi, là duyên khởi tính.<sup>38</sup>

Tư tưởng Như Lai tạng, đặc biệt được xiển dương bởi nhà phiên dịch Chân Đế (s: *Paramārtha*), cụ thể hóa Tâm là chân thực, là nguyên nhân thường hằng của vạn pháp, được thừa nhận là thành phần cấu thành giác ngộ. *Thành Duy thức luận* phân biệt rõ ràng riêng cách dùng của thuật ngữ ‘Duy thức’ và ‘Duy tâm’ từ tư tưởng ấy. “Để tránh trừ kiến chấp sai lầm khi quan niệm rằng tâm và tâm sở pháp<sup>39</sup> là những danh từ nhận thức thực sự tồn tại, chúng ta cho rằng chỉ có thức là hiện hữu. Nếu quý vị chấp rằng ‘chỉ có thức’ là thực sự hiện hữu, thì chẳng khác gì chấp trước vào trần cảnh, có nghĩa là, chấp vào pháp khác”. Trần cảnh bị khiển trừ để tập chú

---

<sup>36</sup> S: *saṃvṛti-sat*; e: conventionally true: Tục đế.

<sup>37</sup> s: *paramārtha-sat*; e: ultimately true: chân đế

<sup>38</sup> s: *paratantra*; e: momentary conditions: y tha khởi 依他起, duyên sinh 緣生, duyên sinh tánh 緣生性, nhân duyên pháp 因緣法.

<sup>39</sup> S: *citta caitta*; e: mental-concomitants : tâm sở pháp 心所法.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

vào nhận thức luận với thực tế là bất kỳ cái gì được nhận thức trực tiếp đều diễn ra trong thức; đó là chúng ta bị mắc bẫy trong tấm kính tự khen mình, đó là vấn đề, chứ không phải là cách giải quyết. Phá vỡ sự kết thúc nhận thức luận bằng cách chuyển thức thành tri<sup>40</sup> là mục đích của *Thành Duy thức luận*.

Cuối cùng, ý tưởng người Trung Hoa có nhiều tranh cãi xuất phát từ cách dùng ẩn dụ chúng từ trong *Thành Duy thức luận*. Trong luận cho rằng mỗi dòng nghiệp thức đều có 'chủng tử' vốn được thừa kế từ vô thi cũng như những chủng tử mà nó huân tập được do mới trải nghiệm (huân tập và hiện hành). *Thành Duy thức luận* phân loại giáo lý Đại thừa thành năm chủng tánh.<sup>41</sup> Mỗi chúng ta được kế thừa quyết định năng lực tâm linh của mỗi hữu tình. Ba chủng tính biểu tượng cho ba hình tượng của bậc giác ngộ trong truyền thống đạo Phật: A-la-hán (người giác ngộ qua tu tập theo Phật pháp), Bích chi Phật (người giác ngộ nhờ tự mình nhận ra lý duyên sinh vận hành và chi phối vạn hữu) và Bồ-tát (người giác ngộ qua tu tập pháp Đại thừa). Mỗi chủng tánh này đều có, nhưng không phải là tất cả mọi chủng tử thanh tịnh dẫn đến giác ngộ, vậy nên mức độ giải thoát dứt khoát phải tùy thuộc theo đó. A-la-hán có ít, Bồ-tát có nhiều, Bích chi Phật ở khoảng giữa. Mọi hữu tình có được chủng tử hoàn toàn thanh tịnh đều có thể thành Phật. Cuộc tranh cãi về bất kỳ hữu tình hoàn toàn không chủng tử thanh tịnh này thì không có khả năng thành Phật. Điều này đã xâm phạm đến ý niệm cố hữu của Phật giáo Trung Hoa vốn xuất

---

<sup>40</sup> S: *jñāna*; e: direct cognitions'

<sup>41</sup> gotras or soteriological 'families.'

phát từ Kinh *Niết-bàn* và những bộ kinh thông dụng khác ở Trung Hoa, chủ trương rằng Phật tánh trùm khắp, thế nên mọi chúng sinh đều có năng lực giác ngộ. Không có học thuyết nào trong *Thành Duy thức luận* bị tấn công kịch liệt bởi các đối thủ như học thuyết này.

## VI. DI SẢN CỦA NGÀI HUYỀN TRANG VỚI SỰ NGHIỆP PHIÊN DỊCH VÀ TÁC PHẨM

Trong tất cả các tác phẩm dịch thuật của ngài Huyền Trang, bộ kinh duy nhất vẫn thông dụng, được đọc tụng hằng ngày trong các chùa chiền, tu viện khắp các nước Đông Nam Á suốt hơn ngàn năm nay đó là *Bát-nhã Tâm kinh*. Câu kinh nổi tiếng là: “Sắc tức thị không, không tức thị sắc,” đó cũng là lời mà ngài tụng lúc sắp viên tịch.

**Năm 645:**

### 1. ĐẠI BỒ-TÁT TẠNG KINH

Ta p'u-sa tsang ching 大菩薩藏經 Bodhisattva piṭaka-sūtra. (*Sutra of the Scriptural-basket of the Great Bodhisattva*), 20 quyển, *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* số hiệu T.11.310 (kinh số 12, phần 35-54) Dịch tại chùa Hoằng Phước 弘福寺 (c: *Hung-fu*; e: *Vast Prosperity Monastery*).

Ghi chú: Đây là một phần của kinh *Đại Bảo tích Ratnakūta sūtra*. Phần lớn kinh này được dịch bởi ngài Bồ-đề Lưu-chi (706) và Trúc Pháp Hộ (*Dharmarakṣa*) năm 313, dù nhiều tác giả khác cũng đã góp phần trích dịch từng chương. Theo truyện ký của ngài Huyền Trang, bộ kinh sau cùng ngài được thỉnh ý dịch là bộ kinh *Đại Bảo tích (Ratnakūta sūtra)* hoàn chỉnh. Ngài

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

đã chấp bút, nhưng tuổi già và bệnh tật đã làm trở ngại công trình. Vì *Đại Bồ-tát tạng kinh* là bản kinh đầu tiên ngài dịch từ khi trở về nước, nên bản kinh này được lưu truyền rộng rãi khắp nơi.

### 2. HIỀN DƯƠNG THÁNH GIÁO LUẬN TỤNG

*Hsien-yang sheng-chiao lun sung* 顯揚聖教論頌 (1 quyển) (S: *Prakaranāryavākā*; e: *Exposition of the ārya Teachings, Verse Treatise*). *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* số hiệu T.31.1603. Dịch vào ngày 8 tháng 7 tại chùa Hoàng Phước. Tác giả: Ngài Vô Trước.

Ghi chú: Đây là luận văn của ngài Vô Trước, lập nền tảng trên bộ *Du-già sư địa luận-Yogācābhūmi* (xem mục số 10 dưới đây). Tương truyền ngài Trần-na (*Dignāga*) có viết luận giải về chương thứ IX của bản này có tên *Nhập Du-già luận (Yogāvaiāra)*, nay đã thất lạc.

### 3. PHẬT ĐỊA KINH

Fo ti ching 佛地經 (1 quyển) (s: *Buddha-bhūmi sūtra*; e: *Buddha-Stage Sutra*)

*Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* số hiệu T.16.680. Dịch ngày 12 tháng 8 tại chùa Hoàng Phước.

### 4. LỤC MÔN ĐÀ-LA-NI KINH

Liu-men t'o-lo-ni ching 六門陀羅尼經 (1 quyển) (s: *Sanmukhi-dhāranī*; e: *Six Gates Dhāranī Sutra*) *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* số hiệu T.21.1360. Dịch ngày 11, tháng 10 tại chùa Hoàng Phước. Ghi chú: 6 cửa chính là 6 giác quan; Đà-la-ni (*Dhāranī*), cũng như các thần chú, dùng trong nghi lễ tụng niệm hoặc để cầu nguyện.

5. HIÊN DƯƠNG THÁNH GIÁO LUẬN

(*Hsien-yang sheng-chiao lun*; e: *Exposition of the Ārya Teachings*) 顯揚聖教論 ; 20 quyển).

Đại Chính tân tu Đại tạng kinh số hiệu T.31.1602 .  
Dịch từ tháng 10 năm 645 đến tháng 2 năm 646 tại  
chùa Hoằng Phước.

Tác giả: Ngài Vô Trước (*Asaṅga* 無著)

Ghi chú: Đây là luận giải Hiên dương thánh giáo luận  
tụng 顯揚聖教論頌 S: *Prakaraṇāryavākā* của ngài Vô  
Trước.

**Năm 646:**

6. ĐẠI THỪA A-TỠ-ĐẠT-MA TẬP TẬP LUẬN.

大乘阿毗達摩雜集論 *Ta-sheng a-p'i-t'a-mo tsa-chi lun*

(s: *Abhidharmasamuccaya-vyākhyā*; e: *Mahāyāna Abhidharma Mixed-Collection Treatise*), 16 quyển.

Đại Chính tân tu Đại tạng kinh số hiệu (T.31.1606).  
Dịch từ ngày 7 tháng 3 đến ngày 19 tháng 4 tại chùa  
Hoằng Phước, Hung-fu Monastery. Tác giả: An Huệ  
(*Sthiramati* 安慧)

Ghi chú: Là chú giải của ngài An Huệ nhan đề *Tập tập luận* (*Tsa-chi lun* 雜集論), luận giải về *A-tỳ-đạt-ma tập luận* *Abhidharmasamuccaya* của ngài Vô Trước, gọi tắt là *Tập luận* (c: *Chi lun* 集論). Đây là tác phẩm duy nhất của ngài An Huệ được ngài Huyền Trang dịch. Ngài Khuy Cơ có viết luận giải về tác phẩm này. Tây Tạng xem ngài Tối Thắng tử (*Jinaputra*) là tác giả bộ luận này.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

### 7. ĐẠI ĐƯỜNG TÂY VỰC KÝ

大唐西域記 Great T'ang Record of Western Regions;  
c: *Ta-T'ang Hsi-yü chi*; 12 quyển.

*Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* số hiệu T.51.2087.  
Viết tại chùa Hoàng Phước. Tác giả: Huyền Trang 玄奘

Ghi chú: Tác phẩm này viết theo lệnh của Hoàng đế, đây là kí sự của ngài Huyền Trang về chuyến hành hương sang các nước vùng Trung Á và Ấn Độ, đến nay vẫn còn là một kí sự có giá trị nhất về những vùng đất này trong thế kỷ thứ VII. Tác phẩm bao gồm những tư liệu về phong tục, sự tích Phật giáo, dân số v.v... Đại Đường (*Great T'ang*) chỉ cho triều đại nhà Đường, và trong ý nghĩa rộng hơn thì đây là tên gọi của nước Trung Hoa thời bấy giờ.

**Năm 647:**

### 8. ĐẠI THỪA NGŨ UẨN LUẬN

大乘五蘊論 Ta-sheng wu-yun lun (1 quyển)

(s: *Pañcaskandhaka-prakarana*, e: *Mahāyāna Treatise on the Five Skandhas*)

*Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* số hiệu T.31.1612.  
Dịch từ ngày 4 tháng 4 tại chùa Hoàng Phước.  
Tác giả: Thế Thân 世親

Ghi chú: Là một bộ luận 'Tiền Du-già hành tông của ngài Thế Thân'.

### 9. NHIỆP ĐẠI THỪA LUẬN VÔ TÁNH THÍCH

攝大乘論無性釋 She ta-sheng lun wu-hsing shih; s:



## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

*Mahāyānasāṅgrahopani-Bandhana*; e: *Asva bhāva's commentary on the Mahāyānasāṅgraha*, 10 quyển.

*Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* số hiệu T.31.1598. Dịch từ ngày 10 tháng 4 năm 647 đến ngày 31 tháng 7 năm 649. Tại chùa Đại Từ Ân. Tác giả: Vô Tánh (s: *Asvabhāva* 無性).

Ghi chú: Là chú giải của ngài Vô Tánh về *Nhiếp Đại thừa luận* (s: *Mahāyāna-saṃgraha* 攝大乘論) của ngài Vô Trước, một trong vài bản dịch của *Nhiếp Đại thừa luận* do ngài Huyền Trang dịch như là nỗ lực điều chỉnh lại những sai lầm trong Phật giáo Trung Hoa xuất phát từ bản dịch của ngài Chân Đế. *Nhiếp Đại thừa luận* (s: *Mahāyāna-saṃgraha* 攝大乘論) hay gọi tắt là *Nhiếp luận* (*She-lun* 攝論), là luận văn căn bản của nhóm đệ tử của ngài Chân Đế.<sup>42</sup>

### 10. DU GIÀ SƯ ĐỊA LUẬN

瑜伽師地論 *Yü-ch'ieh shih-ti lun*; s: *Yogācārabhūmi sāstra*; e: *Stages of Yoga Practice Treatise*, 100 quyển. *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* số hiệu T.30.1579. Dịch từ ngày 3 tháng 7 năm 646 đến ngày 11 tháng 6 năm 648, tại chùa Hoàng Phước và chùa Đại Từ Ân. Tác giả: Bồ-tát Di-lặc (*Maitreya* 彌勒)

Ghi chú: Tác phẩm đồ sộ này, trong truyền thống Trung Hoa được gán cho ngài Di-lặc, và theo truyền thống Tây Tạng thì xem là của ngài Vô Trước. Đối với ngài Huyền Trang thì xem đó như là bộ bách khoa toàn thư về Du-già hành tông, ngài sang Ấn Độ vốn cũng vì cố tìm được toàn văn bộ luận này. Ngài Chân Đế cũng

---

<sup>42</sup> Gọi là *Nhiếp luận tông*.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

đã dịch một phần bộ luận này (T.30.1584).

### 11. GIẢI THÂM MẬT KINH

解深密經 Chieh shen mi ching s: *Sandhinir mocana sūtra*; e: *Sutra Explaining the Deep Secret*, 5 quyển. T.16.676. Dịch từ tháng 8, tại chùa Hoằng Phước.

Ghi chú: Kinh *Giải thâm mật* (s: *Sandhinirmocana*) thường được xem là bộ kinh đầu tiên diễn bày giáo lý Du-già hành tông một cách đặc biệt rõ ràng, như các ý niệm ‘Duy thức – *vijñapti-mātra*’, ‘Tam tự tính–*trisvabhāva*,’ v.v... Kinh này được dịch sang tiếng Hán nhiều lần, gồm có bản dịch của ngài Bồ-đề Lưu-chi (trong 514, T.16.675), bản của ngài Chân Đế (trong 557, T.16.677), và bản của ngài Cầu-na-bạt-đà-la (*Gunabhadra*) (trong 557, T.16.677), and (trong 435-43, T.16.678 và 679).

### 12. NHÂN MINH NHẬP CHÍNH LÝ LUẬN

因明入正理論 Yin ming ju cheng-li lun (s: *Nyāyapraveśa*; e: *Introduction to Logic*); 1 quyển.

Đại Chính tân tu Đại tạng kinh số hiệu T.31.1630. Dịch từ ngày 10 tháng 9 tại chùa Hoằng Phước.

Tác giả: Thương Yết La Chủ (*Śāṅkarasvāmin* 商羯羅主).

Ghi chú: Là bản văn về Luận lý học Ấn Độ đầu tiên được dịch sang tiếng Hán. Trình bày khái quát Luận lý học của ngài Trần-na (*Dignāga*). Mười Tăng sĩ Phật giáo viết luận giải về tác phẩm này không tương xứng nhau. Một vị triều thần theo Đạo Lão tên Lữ Tsai, khi viết về ứng dụng âm dương vào trong nguyên lý vũ trụ

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

Trung Hoa, đã xúc phạm đến Phật giáo, dẫn đến một cuộc khủng hoảng trong triều chính, chuyện này được dẹp yên chỉ nhờ vào khi ngài Huyền Trang được vua thỉnh vấn và xác quyết rằng luận giải của Lü hoàn toàn sai lầm.

**Năm 648:**

### 13. THIÊN THỈNH VẤN KINH

天請問經 T'ien ch'ing-wen ching (1 quyển)  
(s: *Devatā sūtra*; e: *Questioning Devas Sutra*).  
T.15.593.

Dịch xong ngày 17 tháng 4 tại chùa Hoàng Phước.

### 14. THẬP CÚ NGHĨA LUẬN

十句義論 Shih-chü yi lun (1 quyển) (s: *Vaiśeṣika-dāśapadārtha śāstra*; e: *Treatise on the Ten Padārthas*). T.54.2138. Dịch xong ngày 11 tháng 6 tại chùa Hoàng Phước. Tác giả: Huệ Nguyệt (s: *Maticandra* 慧月).

Ghi chú: Là một luận văn của phái Thắng luận (*Vaiśeṣika*) Ấn Độ. Cú (句; s: *Padārthas*) ở đây có nghĩa là thành phần cơ bản của thực tại (e: *reality*). Phái Thắng luận thường đề ra Cú cú nghĩa hơn là Thập cú nghĩa.

### 15. DUY THỨC TAM THẬP LUẬN

唯識三十論 Wei-shih san-shih lun (1 quyển) (s: *Triṃśikā*; e: *Thirty Verses on Vijñapti-mātra Treatise*) T.31.1586. Dịch xong ngày 25 tháng 6 tại chùa Hoàng Phước. Tác giả: Thế Thân (*Vasubandhu* 世親).

Ghi chú: Là bản gốc của luận văn mà *Thành Duy thức*

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

*luận* dùng làm cơ sở. Nhan đề tiếng Hán của luận văn này được dịch sang tiếng Sanskrit là *Trīṃśikā vijñapti-mātra śāstra*.

### 16. KIM CANG BÁT NHÃ KINH

金剛般若經 Chih-kang po-lo ching (1 quyển) (s: *Vajracchedikā sūtra*; e: *Diamond Sutra*). T.7.220

Dịch tại chùa Đại Từ Ân.

Ghi chú: Có nhiều bản dịch Kinh Kim Cương, gồm bản của ngài Cưu-ma-la-thập (năm 401), Bồ-đề Lưu-chi (năm 509), ngài Chân Đế (năm 558), ngài Nghĩa Tịnh (*I-ching*, năm 703), nhưng bản dịch của ngài Huyền Trang trở thành thông dụng nhất tại các nước Đông Nam Á.

### 17. BÁCH PHÁP MINH MÔN LUẬN

百法明門論 Pai -fa ming-men lun (1 quyển)

(s: *Mahāyāna śatadharmā-prakāśamukha śāstra*; e: *Lucid Introduction to the One Hundred Dharmas*).

T.31.1614. Dịch xong ngày 7 tháng 12, tại viện Hoằng Pháp (c: *Hung Fa Hall* 弘法院).

Tác giả: Thế Thân (*Vasubandhu* 世親)

Ghi chú: Ngài Thế Thân phân loại 100 pháp theo quan điểm của Du-già hành tông.

### 18. NHIỆP ĐẠI THỪA LUẬN THẾ THÂN THÍCH

攝大乘論世親釋 She ta-sheng lun shih-ch'in shih (10 quyển) (s: *Mahāyānasāṅgraha-bhāṣya*; e: *Vasubandhu's commentary on the Mahāyānasāṅgraha*)

T.31.1597. Dịch tại Điện Bắc Quyết (*Northern Palace*)

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

北闕) và chùa Đại Từ Ân. Tác giả: Thế Thân (*Vasubandhu* 世親).

**Năm 649:**

### 19. NHIẾP ĐẠI THỪA LUẬN BẢN

She ta-sheng lun 攝大乘論本 (3 quyển)

(s: *Mahāyānasāṅgraha*; e: *Encyclopedia of Mahāyāna*)  
T.31.1594. Dịch từ ngày 14 tháng giêng đến ngày 31 tháng 7 tại chùa Đại Từ Ân. Tác giả: Vô Trước 無著

Ghi chú: Bản dịch của ngài Chân Đế về luận này rất thông dụng vào thế kỷ thứ 6 ở Trung Hoa và ảnh hưởng của nó vẫn còn lan tỏa cho đến thời ngài Huyền Trang. Việc ngài Huyền Trang chọn để dịch toàn bộ luận giải về *Nhiếp luận* (*She lun* 攝論) – mục 9 và 18 ở trên – trong đó có một bản của ngài Thế Thân, trước khi dịch bản gốc chứng tỏ rằng ngài muốn điều chỉnh lại những ý niệm sai lầm được truyền sang Trung Hoa qua bản dịch của ngài Chân Đế. Trước khi đưa ra một bản dịch khác của luận văn này, ngài Huyền Trang đưa ra những căn cứ của luận giải để chữa bớt những sai lầm trong bản dịch của ngài Chân Đế.

### 20. DUYÊN KHỞI THÁNH ĐẠO KINH

緣起聖道經 Yüan-ch'i sheng-tao ching (1 quyển)

(s: *Nidāna sūtra*; e: *Sutra of Ārya Teachings on Conditioned Arising*).

T.16.714 . Dịch xong ngày 17 tháng 2 tại Viện Hoằng Pháp.

Ghi chú: Là bộ kinh nói về lý duyên khởi (s: *pratītya-*

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

*samutpāda*).

### 21. THỨC THÂN TỨC LUẬN

識身足論 Shih-shen tsu lun (16 quyển )

(s: *Abhidharma Vijñāna-kāya pāda śāstra*; e: *Discourse on Consciousness Body*).

T.26.1539. Dịch từ ngày 3 tháng 3 đến ngày 19 tháng 9 tại chùa Hoàng Phước và chùa Đại Từ Ân.

Tác giả: Đề-bà Thiết-ma (s: *Devakṣema* 提婆設摩).

Ghi chú: Đây là luận văn thứ 3 trong tạng A-tỳ-đạt-ma của Nhất thiết hữu bộ (*Sarvāstivāda*)

### 22. NHƯ LAI THỊ GIÁO THẮNG QUÂN VƯƠNG

KINH

如來示教勝軍王經 Ju-lai shih-chiao sheng chün wang ching (1 quyển )

(s: *Rājavavādaka sūtra*; e: *Sutra where Tathāgata Reveals Teachings to King Prasenajit*).

T.14.515 . Dịch xong ngày 24 tháng 3 tại chùa Đại Từ Ân.

Ghi chú : Đức Phật dạy vua Ba-tư-nặc (s: *Prasenajit*–Thắng Quân 勝軍) làm thế nào để trở nên một vị minh quân. Đối với ngài Huyền Trang, kinh này có thể có ít nhất hai ý nghĩa: Thứ nhất, một người bạn và là thầy của ngài ở Ấn Độ cũng có tên là Thắng Quân 勝軍 (xem chương 19 trong *Buddhist Phenomenology*). Vua Ba-tư-nặc là người cùng thời với Đức Phật và có cùng tuổi, sinh cùng ngày với Đức Phật, vua kế vị vương quyền từ vua cha, trong khi Đức Phật từ bỏ ngai vàng

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

để trở thành một vị tỷ-khưu; vua Ba-tư-nặc sau cùng trở thành đệ tử Phật. Thứ hai, đó là câu trả lời cho Hoàng đế Trung Hoa, do tham vọng quân sự, đã bắt ngài Huyền Trang phải tiết lộ những tin tức về những lãnh thổ phía Tây Trung Hoa. *Đại Đường Tây vực ký* (mục 7 ở trên) là câu trả lời, trong đó chỉ đưa ra những tin tức về các chùa chiền, tu viện, địa lí, và phong tục, ít có tư liệu nào dùng cho quân sự.

### 23. THẠM HY HỮU KINH

甚希有經 Shen hsi yù ching (1 quyển)

(s: *Adbhūta-dharma-paryāya sūtra*; e: *Sutra on Most Rarified Existence*). T.16.689. Dịch xong ngày 2 tháng 7 tại cung Thúy Vi (*Ts'ui-wei Palace* 翠微宮, Chung Nam sơn 終南山).

### 24. BÁT NHÃ TÂM KINH

般若心經 Po-lo hsin ching (1 quyển)

(s: *Prajñā-pāramitā hṛdaya sūtra*; e: *Heart Sutra*) T.8.251. Dịch xong ngày 8 tháng 7 tại cung Thúy Vi.

Ghi chú: Tên gọi đầy đủ là *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm kinh* (般若波羅密多心經). Được dịch nhiều lần sang tiếng Hán, bản dịch của ngài Huyền Trang trở thành bản dịch tiêu chuẩn, rất thông dụng tại Trung Hoa, Triều Tiên và Nhật Bản, bản này được tụng đọc hằng ngày bởi chư tăng và cư sĩ khắp các nước Đông Nam Á cả ngàn năm nay. Có rất nhiều bản dịch tiếng Anh.

### 25. BỒ TÁT GIỚI YẾT-MA VĂN

P'u-sa chieh chieh mo 菩薩戒羯磨文 (1 quyển)

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

(e: *Elaboration of On Conferring Bodhisattva Vinaya*)  
T.24.1499 . Dịch xong ngày 28 tháng 8, tại chùa Đại  
Từ Ân. Tác giả: Bồ-tát Di-lặc (s: *Maitreya* 彌勒)

Ghi chú : Tác phẩm này được rút ra từ *Du-già sư địa  
luận (Yogācārabhūmi)* – xem mục 10 ở trên.

### 26. VƯƠNG PHÁP CHÍNH LÝ KINH

王法正理經 Wang fa cheng-li ching (1 quyển) (e:  
*Sutra of [Maitreya's] Correct Principles of Royal Rule*)

T.31.1615. Dịch xong ngày 31 tháng 8, tại chùa Đại Từ  
Ân. Tác giả : Bồ-tát Di-lặc (s: *Maitreya* 彌勒).

### 27. TỐI VÔ TÌ KINH

最無比經 Tsui wu-pi ching (1 quyển)

(E: *Supreme Incomparable Sutra*) T.16.691. Dịch xong  
ngày 1 tháng 9 tại chùa Đại Từ Ân.

### 28. BỒ TÁT GIỚI BẢN

菩薩戒本 P'u-sa chieh pen (s: *Bodhisattva-sīla sūtra*; e:  
*On Conferring Bodhisattva Vinaya*), 1 quyển.

T.24.1501. Dịch xong ngày 3 tháng 9, tại chùa Đại Từ  
Ân hoặc cung Thúy Vi năm 647.

Tác giả: Bồ-tát Di-lặc (s: *Maitreya* 彌勒).

Ghi chú: *Bồ-tát giới bản (Bodhisattva Pratimokṣa)*,  
được truyền thống Trung Hoa cho là của ngài Di-lặc,  
trong khi truyền thống Tây Tạng cho là của ngài Vô  
Trước. Bản này được xem là giới luật của Du-già hành  
tông, là nghi thức sám hối thường kỳ của chung Tăng  
ni. Bản Yết-ma mục 25 ở trên, được phát triển từ bản



gốc này.

29. ĐẠI THỪA CHUÔNG TRẦN LUẬN

大乘掌珍論 Ta-sheng chang chen lun (2 quyển)  
(s: *Karatala-ratna*; s: *Mahāyāna Jewel in the Palm Treatise*). T.30.1578. Dịch từ ngày 19 đến 24 tháng 10, tại chùa Đại Từ Ân. Tác giả: Thanh Biện (s: *Bhāvaviveka* 清辯).

Ghi chú: Đây là luận văn Trung quán (*Madhyamaka*) đầu tiên được dịch bởi ngài Huyền Trang. Những tranh luận giữa phái Trung quán và Du-già hành tông nổi lên khi ngài Huyền Trang đang ở học viện Na-lan-đà, tập trung vào học thuyết của ngài Thanh Biện (thuộc phái Trung quán) bên kia là ngài An Huệ (s: *Sthiramati*) và Pháp Hộ (s: *Dharmapāla*) – đại diện cho Du-già hành tông.

30. PHẬT ĐỊA KINH LUẬN

佛地經論 Fo ti ching lun (7 quyển)

(s: *Buddhabhūmi-sūtra śāstra*; e: *Treatise on the Buddha-Stage Sutra*). T.26.1530. Dịch từ ngày 12 tháng 11 năm 649 đến ngày 2 tháng 1 năm 650.

Tác giả: Thân Quang (s: *Bandhuprabha* 親光), và nhiều người khác.

Ghi chú: Gồm nhiều luận giải về *Phật địa kinh* (*Buddha-bhūmi*). Do một số đoạn lặp lại trong *Thành Duy thức luận*, nên có vài suy đoán rằng những đoạn kinh trùng hợp có lẽ là của ngài Hộ Pháp (s: *Dharmapāla*), dù bản văn này cũng như *Thành Duy thức luận* không nói rõ như thế. Một bản dịch luận giải

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

bằng tiếng Tây Tạng cũng có những đoạn kinh trùng hợp với văn bản này, truyền thống Tây Tạng cho rằng: tác giả của luận văn ấy là ngài Giới Hiền (*Śīlabhadra*), viện trưởng Tu viện Na-lan-đà lúc ngài Huyền Trang đang tu học ở đó.

### **Năm 650:**

Năm đầu tiên Hoàng đế Đường Cao Tông (*Kao Tsung* 高宗) trị vì. Vua cha là Đường Thái Tông (*T'ai Tsung* 太宗) rất sùng bái ngài Huyền Trang. Vua Cao Tông rất tin vào đạo Lão, có ý tưởng rằng mình là con cháu của Lão Tử tái sinh, tiếp tục ủng hộ Phật giáo nhưng không nhiệt tình như trước.

### **31. NHÂN MINH CHÍNH LÝ MÔN LUẬN BẢN**

因明正理門論本 Yin-ming cheng-li men lun pen (1 quyển) (s: *Nyāyamukha*; e: *Gateway to Logic*).

T.31.1628. Dịch xong ngày 1 tháng 2. Tại chùa Đại Từ Ân. Tác giả: Trần-na (s: *Dignāga* 陳那)

Ghi chú : Một trong những tác phẩm căn bản về Nhân minh luận của ngài Trần-na.

### **32. XUNG TÁN TỊNH ĐỘ PHẬT NHIẾP THỌ KINH**

稱讚淨土佛攝受經 Ch'eng-tsan ching-t'u fo she-shou ching; s: *Sukhāvati-vyūha*; e: *Sutra In Praise of the Pure Land*, 1 quyển. T.12.367, dịch tại chùa Đại Từ Ân.

Ghi chú : Một bản kinh quan trọng của Tịnh độ tông, thường được gọi là *Tiểu bốn A-di-đà kinh* (*Smaller Sukhāvati Sutra*).

33. DU GIÀ SƯ ĐỊA LUẬN THÍCH

瑜伽師地論釋 Yü-ch'ieh shih-ti lun shih (1 fasc)  
(S: *Yogācārabhūmi-sāstra-kārikā*; E: *Explanation of the Stages of Yoga Practice Treatise*) T.30.1580

Tác giả: (s: *Jinaputra* 最勝子)

Ghi chú: Là luận giải của ngài Tỏi thắng Từ về *Du-già sư địa luận Jinaputra's Yogācārabhūmi* (10). Có bản tiếng Sanskrit, được dịch sang tiếng Pháp do Sylvain L'evy, 2 quyển, Paris, 1911.

34. PHÂN BIỆT DUYÊN KHỞI SƠ THẮNG PHÁP MÔN KINH

分別緣起初勝法門經 Fen-pieh yüan-ch'i ch'u-sheng fa-men ching, s: *Vikalpa-pratītya-samutpāda-dharmottara-praveśa sūtra*; e: *Sutra on The Primacy of the Dharma Gate Distinguishing Conditioned Arising*, 2 quyển. T.16.717. Dịch xong ngày 10 tháng 3, tại chùa Đại Từ Ân.

Ghi chú: Một bản kinh khác với nội dung Duyên khởi (s: *pratītya-samutpāda*).

35. THUYẾT VÔ CẤU XUNG KINH

說無垢稱經 Shuo Wu-kou ch'eng ching (6 quyển)  
(s: *Vimalakīrti-nirdeśa sūtra*; e: *Sutra of the Teachings of Vimalakīrti*) T.14.476. Dịch tại chùa Đại Từ Ân.

Ghi chú: Kinh này rất thông dụng ở Trung Hoa vì nhân vật chính trong kinh là một cư sĩ giác ngộ, trí huệ vượt trội hẳn các đệ tử Thanh văn thượng thủ của Đức Phật, biểu tượng cho hàng cư sĩ cũng có thể đạt đến cảnh giới giác ngộ cao nhất. Kinh này được dịch năm lần

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

trước bản dịch của ngài Huyền Trang: Bản của ngài Cưu-ma-la-thập (năm 406), ngài Chi Khiêm (*Chih-ch'ien*, năm 223 đến 228), ngài Trúc pháp Hộ (竺法護 *Dharmarakṣa*, năm 308), ngài Upasūnya (năm 545), và ngài Xà-na Quật-đa (s: *Jñānagupta*, năm 591). Bản dịch của ngài Cưu-ma-la-thập vẫn là bản thông dụng nhất, vì phần lớn nhờ vào sự đặc sắc văn chương.

### 36. DƯỢC SƯ LƯU LY QUANG NHƯ LAI BẢN NGUYỄN CÔNG ĐỨC KINH

藥師 (琉璃光如來) 本願功德經 Yao-shih (*liu li kuang ju-lai*) pen-yüan kung-te ching (1 quyển) (s: *Bhaiṣajya-guru-vaidūrya-prabhāsa-pūrvapranidhāna viśeṣa -vistara*; e: *The Meritorious Original Vow of the Medicine Master [Lapis Lazuli Radiance Tathāgata] Sutra*). T.14.450. Dịch xong ngày 9 tháng 6, tại chùa Đại Từ Ân.

Ghi chú : Là bản kinh quan trọng về Đức Phật Dược Sư (e: *Medicine Buddha*). Tại Nhật Bản, Pháp tướng tông (*Hossō*) sớm có sự liên hệ với Đức Phật Dược Sư (Jp: *Yakushi*), và ngay cả ngày nay, nhiều chùa còn lại từ thời Nại Lương (*Nara*) vẫn còn những điện thờ Đức Phật Dược Sư (j: *Yakushi*), gồm cả những ngôi chùa chính của Pháp tướng tông với tên Dược Sư tự (j: *Yakushiji*; e: *Medicine Buddha Monastery*).

### 37. ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN BẢN

大乘廣百論本 Ta-sheng kuang pai lun pen (1 quyển) (s: *Catuhśataka*; e: *Mahāyāna-Vaipulya One Hundred Treatise*) T.30.1570 . Dịch từ ngày 13 tháng 7 năm 650 đến ngày 30 năm 651, tại chùa Đại Từ Ân.

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SỰ DU-GIÀ...

Tác giả : Thánh Thiên (s: *Āryadeva* 聖天)

Ghi chú : Là một luận văn quan trọng về Trung quán của ngài Thánh Thiên, đệ tử chính của ngài Long Thụ.

### 38. ĐẠI THỪA QUẢNG BÁCH LUẬN THÍCH LUẬN

大乘廣百論釋論 Ta-sheng kuang pai lun shih-lun; (e: *Commentary on the Mahāyāna-Vaipulya One Hundred Treatise*) T.30.1571, 10 quyển. Dịch từ ngày 30 tháng 7 năm 650 đến ngày 30 tháng 1 năm 651 tại chùa Đại Từ Ân. Tác giả: Thánh Thiên (s: *Āryadeva* 聖天) và Hộ Pháp (s: *Dharmapāla* 護法).

Ghi chú: Là luận giải của ngài Hộ Pháp (*Dharmapāla*) về một luận văn của ngài Thánh Thiên's (*Āryadeva*), có nghĩa là luận giải một luận văn của Trung quán phái theo quốc gia của Du-già hành tông. Một vài đoạn văn trong luận văn này được tìm thấy trong *Thành Duy thức luận* (*Ch'eng wei-shih lun*).

### 39. BẢN SỰ KINH

本事經 Pen shih ching; (s: *Itivṛttaka sūtra*; e: *Original Events [of the Buddha]*) T.17.765, 7 quyển. Dịch từ ngày 10 tháng 10 đến ngày 6 tháng 12 tại chùa Đại Từ Ân.

### 40. CHƯ PHẬT TÂM ĐÀ LA NI KINH

諸佛心陀羅尼經 Chu-fo hsin t'o-lo-ni ching (1 quyển) (s: *Buddha-hṛdaya-dhāranī*; e: *Sutra of the Dhāranī of the Heart of the Buddhas*) T.19.918. Dịch xong ngày 26 tháng 10 tại chùa Đại Từ Ân.

**Năm 651:**

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

### 41. THỌ TRÌ THẤT PHẬT DANH HIỆU (SỞ SINH) CÔNG ĐỨC KINH

受持七佛名號 (所生) 功德經 Shou ch'ih ch'i fo ming-hao (so-sheng) kung-te ching (1 quyển) (e: *Receiving Merit [produced by] the Seven Amitābha Buddhas*) T.14.436. Dịch xong ngày 4 tháng 2 tại chùa Đại Từ Ân.

Ghi chú: Danh hiệu (e: *honorific title*; c: *ming-hao* 名號) ở đây là tiêu biểu cho Đức Phật A-di-đà (*Amitābha*).

### 42. ĐẠI THỪA ĐẠI TẬP ĐỊA TẠNG THẬP LUẬN KINH

Ta-ch'eng ta-chi-ti-tsang shih lun ching 大乘大集地藏十輪經; (s: *Daśa-cakra-kṣitigarbha sūtra*; e: *Ten Cakras of Kṣitigarbha, Mahāyāna Great Collection Sutra*) T.13.411, (10 quyển). Dịch từ ngày 18 tháng 2 năm 651 đến ngày 9 tháng 8 năm 652.

Ghi chú: Theo Nakamura, kinh này được sưu tập bởi những Tăng sĩ nói tiếng Iran.

### 43. A TÌ ĐẠT MA TẠNG HIỂN TÔNG LUẬN

阿毘達磨藏顯宗論 A-p'i-t'a-mo hsien tsung lun (s: *Abhidharma-samayapradīpika* hoặc *Abhidharma kośa-sāstra-kārikā-vibhāṣya*; e: *Revealing the Tenets of the Abhidharma Treasury*) T.29.1563, 40 quyển. Dịch từ ngày 30 tháng tư năm 651 đến ngày 26 tháng 11 năm 652. Tác giả: Tôn giả Chúng Hiền (s: *Saṅghabhadra* 尊者眾賢).

Ghi chú: Bộ luận này và *A-tỳ-đạt-ma Chính lý luận* –

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

*Nyāyānusāra* (mục 49 dưới đây) là 2 luận giải thuộc A-tỳ-đạt-ma tạng của Tôn giả Chúng Hiền (một luận sư của Thuyết Nhất thiết hữu bộ – *Sarvāstivādin*, ngài đồng thời và trẻ hơn ngài Thế Thân). Tác phẩm này phê phán A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận (mục 44 ở dưới) của ngài Thế Thân từ quan điểm chính thống của Thuyết Nhất thiết hữu bộ.

### 44. A TÌ ĐẠT MA CÂU XÁ LUẬN

阿毘達磨俱舍論 A-p'i-t'a-mo chü-she lun (30 quyển) (s: *Abhidharmakośa-bhāṣya*; e: *Treasury of Abhidharma*) T.29.1558. Dịch từ ngày 3 tháng 6 năm 651 đến ngày 13 tháng 9 năm 654, tại chùa Đại Từ Ân.

Tác giả : Thế Thân (*Vasubandhu* 世親).

Ghi chú: Đây là luận giải Tiên-Du-già hành tông quan trọng nhất của ngài Thế Thân, được Trung Hoa gọi tắt là Câu-xá luận (Câu-xá 俱舍 theo lối phát âm vào trước đời Đường gần với phiên âm *ko-sha* trong tiếng Sanskrit ). Gồm những kệ tụng (cũng được dịch riêng trong mục 45 ở dưới) cùng với lời giải thích, Luận Kośa hệ thống và giản lược các học thuyết chủ yếu trong A-tỳ-đạt-ma của Thuyết Nhất thiết hữu bộ, nhưng không thiếu tính phê phán, vì vậy, hấp thu những quan điểm liên quan với những tông phái Phật giáo khác, như Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*). Chính mối quan tâm này cuối cùng đã dẫn ngài Thế Thân trở thành một nhà Du-già hành tông.

### 45. A TÌ ĐẠT MA CÂU XÁC LUẬN BẢN TỤNG

阿毘達磨俱舍論本頌 A-p'i-t'a-mo chü-she lun pen-sung (1 quyển), (s: *Abhidharmakośa*; e: *Treasury of*

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

*Abhidharma, verses*) T.29.1560. Dịch tại chùa Đại Từ Ân. Tác giả: Thế Thân (s: *Vasubandhu* 世親)

### 46. ĐẠI THỪA THÀNH NGHIỆP LUẬN

大乘成業論 Ta-sheng ch'eng yeh lun (1 quyển) (s: *Karma-siddhi-prakarana*; e: *Mahāyāna Treatise Establishing Karma*) T.31.1609. Dịch xong ngày 24 tháng 9 tại chùa Đại Từ Ân. Tác giả: Thế Thân (s: *Vasubandhu* 世親)

Ghi chú: Đây là một tác phẩm trung gian của ngài Thế Thân, cho thấy tư tưởng của ngài phát triển từ khi viết *Câu-xá luận* Kośa nhưng chưa phải như là một nhà Du-già hành tông (*Yogācārin*).

**Năm 652:**

### 47. ĐẠI THỪA A TÌ ĐẠT MA TẬP LUẬN

大乘阿毘達磨集論 Ta-sheng a-p'i-t'a-mo chi lun (s: *Abhidharmasamuccaya*; e: *Mahāyāna Abhi dharma Compendium*) T.31.1605, 7 quyển. Dịch từ ngày 11 tháng 2 đến ngày 3 tháng tư, tại chùa Đại Từ Ân.

Tác giả: Vô Trước (s: *Asaṅga* 無著)

Ghi chú: Là một tác phẩm Du-già hành tông quan trọng của ngài Vô Trước, gọi tắt là *Tập luận* (c: *chi lun* 集論).

### 48. PHẬT LÂM NIẾT-BẢN KÝ PHÁP TRÚ KINH

佛臨涅槃記法住經 Fo lin nieh-p'an chi fa-chu ching (1 quyển) (e: *Sutra of the Abiding Dharma Recorded Just Prior to Buddha's Nirvana*) T.12.390. Dịch xong ngày 17 tháng 5, tại chùa Đại Từ Ân.



## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

Ghi chú: Kinh trình bày một phiên bản khác của thuyết 'mạt pháp', trong đó cho rằng Phật pháp sẽ suy yếu theo 10 cấp độ. Mỗi cấp độ chừng một thế kỷ. Vì trong thời gian cuối cùng khi ngài Huyền Trang lưu học ở Ấn Độ, ngài có một giấc mộng không lành, báo trước Phật pháp sẽ chấm dứt ở Ấn Độ, bộ kinh này có lẽ là mối thương cảm sâu sắc của ngài.

**Năm 653:**

### 49. A TÌ ĐẠT MA THUẬN CHÍNH LÝ LUẬN

阿毘達磨順正理論 A-p'i-t'a-mo hsun cheng-li lun (s: Abhidharma-Nyāyānusāra śāstra; e: Abhi dharma According with Reason Treatise) T.29.1562, 80 quyển. Dịch từ ngày 3 tháng 2 5 653 đến ngày 27 tháng 8 5 654. Tác giả: Tôn giả Chúng Hiền (s: Saṅghabhadra 尊者眾賢).

Ghi chú : Là một bộ luận thuộc A-tỳ-đạt-ma của Thuyết Nhất thiết hữu bộ chính thống, do Tôn giả Chúng Hiền biên soạn, ngài cũng là người đã viết một luận văn chỉ trích *Câu-xá luận* Kośa (mục 43 ở trên). Bộ luận này dài và dễ hiểu hơn *Câu-xác luận*.

**Năm 654:**

### 50. ĐẠI A-LA-HÁN NAN-ĐỀ MẬT-ĐA-LA SỞ THUYẾT PHÁP TRÚ KÝ

大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記 Ta A-lo-han nan-t'i-mi-to-lo so-shuo fa-chu chi (1 quyển) (s: *Nandimitrāvadāna*; e: *Nandimitra's Record of the Abiding Dharma Explained to the Great Arhats*) T.49.2030. Dịch xong ngày 8 tháng 6.

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

Ghi chú: Gọi tắt là *Pháp trú lập* (c: *Fa-chu li* 法住立) (*Setting Up the Abiding Dharma*). Trích từ Kinh Đại bát Niết-bàn *Mahāparinirvānasūtra* (mục 48 ở trên) – trong đó A-la-hán Nan-đề Mật-đa-la thuật lại sự phó chúc Pháp trú cho 16 vị Đại A-la-hán và các đệ tử, khuyên họ hộ trì Phật pháp trước khi Đức Phật nhập Niết-bàn.

### 51. XÙNG TÁN ĐẠI THỪA CÔNG ĐỨC KINH

稱讚大乘功德經 Ch'eng-tsan ta-sheng kung-te ching (1 quyển) (e: *Sutra on the Merit of Extolling Mahāyāna*) T.17.840. Dịch xong ngày 24 tháng 7, tại chùa Đại Từ Ân.

### 52. BÁT TẾ KHỔ NẠN ĐÀ-LA-NI KINH

拔濟苦難陀羅尼經 Pa-chi k'unan to-lo-ni ching (1 quyển) (e: *Sutra of the Dhāranī that Carries One Over Suffering and Adversity*) T.21.1395. Dịch xong ngày 15 tháng 10, tại chùa Đại Từ Ân.

### 53. BÁT DANH PHỔ MẬT ĐÀ-LA-NI KINH

八名普密陀羅尼經 Pa-ming p'u-mi t'o-lo-ni ching (1 quyển) (e: *Sutra of the Dhāranī of the Universal and Esoteric Eight Names*) T.21.1365. Dịch xong ngày 11 tháng 11, tại chùa Đại Từ Ân.

Ghi chú: Những người trì niệm 8 danh hiệu này (Diệu trang nghiêm, Bảo ấn công đức, Bất động, Vân Tế, Sắc từ – (Wondrous Adornment, Jeweled Ocean of Merit, Immovable, Reality Cloud, Lovable Form, etc...), sẽ không bao giờ bị đọa vào địa ngục, và khi mạng chung, chư Phật sẽ hiện ra để thuyết pháp. Sau khi chết, sẽ được sinh vào cung trời Đâu Suất của Bồ-tát Di-lặc.

Theo Mật tông các nước Đông Nam Á, một số công phu tụng niệm 'Bát danh' là có tương quan với ngài Di-lặc.

54. HIÊN VÔ BIÊN PHẬT ĐỘ CÔNG ĐỨC KINH

顯無邊佛土功德經 Hsien wu-pien fo-t'u kung-te ching (1 quyển) (s: *Tathāgatānam Buddhakṣetra-guṇokta-dharma-paryāya (sūtra)*; e: *Sutra Revealing the Qualities of the Infinite Buddha-Lands*) T.10.289. Dịch xong ngày 12 tháng 11, tại chùa Đại Từ Ân.

55. THẮNG TRÀNG TÝ ÁN ĐÀ-LA-NI KINH

勝幢臂印陀羅尼經 Sheng ch'uang pei yin t'o-lo-ni ching (1 quyển) (e: *Sutra of the Dhāranī for Bearing the 3nners and Seals*) T.21.1363. Dịch xong ngày 13 tháng 11, tại chùa Đại Từ Ân.

56. TRÌ THẾ ĐÀ-LA-NI KINH

持世陀羅尼經 Ch'ih-shih t'o-lo-ni ching (1 quyển) (s: *Vasudhāra-dhāranī*; e: *Sutra of the Dhāranī for Upholding the World*) T.20.1162. Dịch xong ngày 24 tháng 11 tại chùa Đại Từ Ân.

**Năm 655:** Không có tác phẩm.

**Năm 656:**

57. THẬP NHẤT DIỆN THẦN CHÚ TÂM KINH

十一面神咒心經 Shih-yi-mien shen-chou hsin ching (1 quyển) (s: *Avalokiteśvaraikādaśamukha-dhāranī*; e: *Sutra of the Spiritual Mantra of the Eleven-Headed [Avalokiteśvara]*) T.20.1071. Dịch xong ngày 17 tháng

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

4 tại chùa Đại Từ Ân.

Ghi chú : Bồ-tát Quán Thế Âm với 11 khuôn mặt trở nên có liên hệ với Du-già hành tông các nước Đông Nam Á, đặc biệt với Nhật Bản vào thời Nại Lương (*Nara*) khi Pháp tướng tông (*Hossō*) Nhật Bản đang thịnh hành. Nhiều mẫu tượng rất tinh tế từ thời Nại Lương ngày nay vẫn còn ở Nhật Bản, mô tả Bồ-tát Quán Thế Âm 10 đầu nhỏ vòng quanh một đầu chính.

### 58. A TÌ ĐẠT MA ĐẠI TỶ-BÀ-SA LUẬN

阿毘達磨大毘婆沙論 *A-p'i-t'a-mo ta-p'i-p'o-sha lun* (200 quyển) (s: *Abhidharma Mahāvibhāṣa*; e: *The Great Abhidharma Commentary*) T.27.1545. Dịch từ ngày 18 tháng 8 năm 656 đến ngày 27 tháng 7 năm 659.

Tác giả: 5 trăm vị Đại A-la-hán.

Ghi chú: Tác phẩm đồ sộ này là chủ yếu đối với tạng *A-tỳ-đạt-ma* của Thuyết Nhất thiết hữu bộ, chiếm trọn một bộ trong *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh (Taishō)*. Gồm 8 phần với 43 chương, nguyên là luận giải về *A-tỳ-đạt-ma Phát trí luận* (s: *Jñānaprasthāna*), có lẽ được soạn tại Kashmir. Năm trăm vị Đại A-la-hán, vốn thường được đề cập trong Kinh *Pháp Hoa*, Kinh *Niết-bàn*, và đặc biệt được sùng kính trong Thiên tông, được xem là đã sưu tập bộ Luận *Đại Tỳ-bà-sa* này 400 sau Đức Phật nhập Niết-bàn, trong một hội nghị kết tập kinh điển do vua Ca-nị sắc-ca triệu tập. Có 2 bản dịch tiếng Hán: bản thứ nhất số hiệu T.28.1546, được dịch từ năm 425 đến năm 427 bởi ngài Buddhavarmin và những vị khác, gồm 110 quyển, nhưng 50 quyển đã bị thất lạc vào thời nhà Lương, và bản thứ 2 mang số hiệu

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

T.28.1547 (20 quyển), được dịch năm 383 do ngài Tăng-già Bạt-trùng (僧伽跋澄 c: *Seng-ch'ieh-pa-ch'eng*; s: *Saṅghabhadra* hoặc *Saṅghadeva*).

**Năm 657**

### 59. A TÌ ĐẠT MA PHÁT TRÍ LUẬN

阿毘達磨發智論 A-p'i-t'a-mo fa-chih lun (20 quyển) (s: *Abhidharma Jñānaprasthāna sāstra*; e: *Treatise on the Arising of Wisdom through the Abhidharma*) T.26.1544. Dịch từ ngày 14 tháng 2 năm 657 đến ngày 20 tháng 6 năm 660, tại chùa Ngọc Hoa (玉華 c: *Yü-hua*; e: *Jade Flower Monastery*).

Tác giả : Già-đa-diễn-khả Tử (s: *Katyāyanīputra* 迦多衍可子).

Ghi chú : Là bộ luận thứ 7 trong *A-tỳ-đạt-ma tạng* của Thuyết Nhất thiết hữu bộ, thường được xem – cùng với *Đại Tỳ-bà-sa Luận*, luận giải về chính nó, đây là bộ luận trung tâm của Thuyết Nhất thiết hữu bộ.

### 60. QUÁN SỞ DUYÊN DUYÊN LUẬN

觀所緣緣論 Kuan so-yüan yüan lun (1 quyển) (s: *Ālambana parikṣa*; e: *Treatise Contemplating Objective Conditions*) T.31.1624. Dịch tại Đại nội Li Nhật điện (大內麗日殿 c: *Ta-nei-li-jih Hall*; e: *Great Inner Elegance Sun Hall*).

Tác giả: Trần-na (s: *Dignāga* 陳那).

Ghi chú: Một tác phẩm về Nhận thức luận của ngài Trần-na, trước đã được ngài Chân Đế dịch tiếng Hán.

**Năm 658**

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

### 61. NHẬP A TÌ ĐẠT MA LUẬN

入阿毘達磨論 Ju a-p'i-t'a-mo lun (2 quyển) (s: *Abhi dharmā-āvatāra-prakaraṇa*; e: *Treatise on Entering Abhi dharmā*) T.28.1554. Dịch xong ngày 13 tháng 11 tại chùa Đại Từ Ân.

Tác giả: Tắc-kiền-đà-la (s: *Skandhila* 塞建陀羅)  
Ghi chú: Theo Nakamura, một vài phần còn lại của bản gốc tại Tocharian và bản tiếng Tây Tạng thì ngài Huyền Trang dịch bản này một cách khá “tuỳ tiện”.

**Năm 659**

### 62. BÁT KHÔNG QUYỂN SÁCH THẦN CHỦ TÂM KINH

不空胃索神咒心經 Pu-k'u'ung chüan-so shen-chou hsin ching (1 quyển), (s: *Amoghapāśahṛdaya śāstra*; e: *Essential Scripture of Amogha's Ensnaring Spiritual Mantra*) T.20.1094. Dịch xong ngày 15 tháng 5 tại chùa Đại Từ Ân.

### 63. A TÌ ĐẠT MA PHÁP UẨN TỨC LUẬN

阿毘達磨法蘊足論 A-p'i-t'a-mo fa yün tsu lun (12 quyển), (s: *Abhidharma-dharmaskandha pāda śāstra*; e: *Treatise on Dharmas and Skandhas according to the Abhidharma Path*) T.26.1537. Dịch từ ngày 20 tháng 8 đến ngày 5 tháng 10 tại chùa Đại Từ Ân.

Tác giả: Tôn giả Đại Mục-kiền-liên, 尊者大目乾連 (s: *Mahāmāudgalyāyana*).

Ghi chú: Là bộ luận thứ 5 trong *A-tỳ-đạt-ma tạng* của Thuyết Nhất thiết hữu bộ. Theo truyền thống, thường gán cho một trong 2 đệ tử của Đức Phật, ngài Mục-

kiền-liên hoặc là Xá-lợi-phát, nhưng có lẽ nó được biên soạn vào 2 hoặc 3 thế kỷ sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn.

**64. THÀNH DUY THỨC LUẬN**

成唯識論 Ch'eng wei-shih lun (10 quyển), (s: *Vijñapti-mātra-siddhi śāstra*; e: *Treatise Establishing Vijñapti-mātra*) T.31.1585. Dịch xong vào tháng 10 hoặc 11 tại chùa Ngọc Hoa (c: *Yü Hua 玉華*; e: *Jade Blossom Monastery*).

Tác giả: ngài Huyền Trang. Theo truyền thống, được gán cho ngài Hộ Pháp (*Dharmapāla*) và các người khác.

Ghi chú: Việc gán luận văn này cho ngài Hộ Pháp của ngài Khuy Cơ có những điểm không ổn (xem Chương 15 trong cuốn *Buddhist Phenomenology* của Dan Lusthau—Đây là bản dịch duy nhất của ngài Huyền Trang không dựa vào bản gốc mà thay vào đó, ngài tuyển chọn và biên dịch từ nhiều bản khác nhau (theo truyền thống là 10 bộ luận khác nhau). Vì ngài Khuy Cơ tự ghép mình vào bộ luận này khi tự cho mình là đệ tử kế thừa của ngài Huyền Trang. Truyền thống Phật giáo Đông Nam Á xem *Thành Duy thức luận* là đại biểu trung tâm học thuyết của ngài Huyền Trang.

**Năm 660:**

**65. ĐẠI BÁT-NHÃ BA-LA-MẬT-ĐA KINH**

大般若波羅蜜多經 Ta po-jo p'o-lo-mi-t'o ching (600 quyển), (s: *Mahā-prajñā-pāramitā-sūtra*) T.5-7.220. Dịch từ ngày 16 tháng 2 năm 660 đến ngày 25 tháng 2 năm 663 tại chùa Ngọc Hoa cung (玉華宮 c: *Yü Hua*

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

*Kung; e: Jade Blossom Palace Monastery).*

Ghi chú: Tác phẩm đồ sộ này, gồm 600 cuốn chứa trọn ba bộ trong *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* Taishō, gồm có những bản kinh nổi tiếng như *Kinh Kim Cương*, và là một trong những bộ kinh thuộc hàng Bát-nhã đầy đủ nhất. Ngài Huyền Trang có ý định giản lược để tránh sự trùng lặp, nhưng khi gặp sự ngăn cản qua một giấc mộng, nên ngài dịch bộ kinh Bát-nhã này hoàn toàn đầy đủ.

### 66. A TÌ ĐẠT MA PHÂN LOẠI TỨC LUẬN

阿毘達磨品類足論 A-p'i-t'a-mo p'in-lei tsu lun (18 quyển), (s: *Abhidharma-prakarana-pāda; e: Treatise of Classifications according to the Abhidharma Path*) T.26.1542. Dịch từ ngày 10 tháng 10 đến ngày 30 tháng 11 tại chùa Ngọc Hoa cung (玉華宮 c: *Yü Hua Kung; e: Jade Blossom Palace Monastery*). Tác giả: Tôn giả Thế Hữu (s: *Vasumitra* (尊者世友))  
Ghi chú: Là tác phẩm thứ 2 thuộc A-tỳ-đạt-ma tạng của Thuyết Nhất thiết hữu bộ (s: *Sarvāstivāda*), gồm tóm tắt những thuật ngữ, các phạm trù và quan điểm.

### 67. A TÌ ĐẠT MA TẬP DỊ MÔN TỨC LUẬN

阿毘達磨集異門足論 A-p'i-t'a-mo chi yi men tsu lun (20 quyển), (s: *Abhidharma-saṅgīti-paryāya pāda śāstra; e: Collection of Different Aspects of the Abhidharma Path Treatise*) T.26.1536. Dịch từ ngày 2 tháng 1 năm 660 đến ngày 1 tháng 2 năm 664, tại chùa Ngọc Hoa cung (玉華宮 c: *Yü Hua Kung; e: Jade Blossom Palace Monastery*).

Tác giả: Tôn giả Xác-lợi Tử (s: *Śāriputra* 尊者舍利子)



Ghi chú: là tác phẩm thứ nhất thuộc tạng A-tỳ-đạt-ma của Thuyết Nhất thiết hữu bộ, theo truyền thống Tây Tạng, được gán cho ngài Mahā-Kauṣṭhila, được ngài Yaśomitra xem là của Phú-lâu-na (*Pūrṇa*) trong luận giải của mình về *Câu-xá luận* (*Kośa*). Là giáo lý được sắp xếp theo pháp số.

**Năm 661:**

68. BIÊN TRUNG BIÊN LUẬN TỤNG

辯中邊論頌 Pien chung pien lun sung (1 quyển),  
(s: *Madhyānta Vibhāga kārīkā*; e: *Treatise on Distinguishing Between Middle and Extremes, Verses*)  
T.31.1601. Dịch xong ngày 3 tháng 6 tại chùa Ngọc Hoa cung (玉華宮 c: *Yü Hua Kung*; e: *Jade Blossom Palace Monastery*).

Tác giả: Bồ-tát Di-lặc (s: *Maitreya* 彌勒)  
Ghi chú: Kệ tụng từ một bản luận giải then chốt của Du-già hành tông, được cho là của ngài Vô Trước hoặc của Bồ-tát Di-lặc.

69. BIÊN TRUNG BIÊN LUẬN

辯中邊論 Pien chung pien lun (1 quyển) (s: *Madhyānta Vibhāga bhāṣya*; e: *Treatise on Distinguishing Between Middle and Extremes*)  
T.31.1600. Dịch từ ngày 12 tháng 6 đến ngày 2 tháng 7 tại chùa Ngọc Hoa cung (玉華宮 c: *Yü Hua Kung*; e: *Jade Blossom Palace Monastery*).

Tác giả : Thế Thân (*Vasubandhu* 世親).

Ghi chú: Là chú giải những bài kệ tụng trong *BIÊN TRUNG BIÊN LUẬN TỤNG* (mục 68 ở trên), được xem

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

là của ngài Thế Thân.

### 70. DUY THỨC NHỊ THẬP LUẬN

唯識二十論 Wei-shih erh-shih lun (1 quyển)  
(s: *Vimśatikā-vṛtti*; e: *Twenty Verses on Vijñapti-mātra Treatise*) T.31.1590. Dịch xong ngày 3 tháng 7 tại chùa Ngọc Hoa cung (玉華宮 c: *Yü Hua Kung*; e: *Jade Blossom Palace Monastery*).

Tác giả : Thế Thân (s: *Vasubandhu* 世親)

Ghi chú: Một trong những tác phẩm triết học quan trọng nhất của Du-già hành tông.

### 71. DUYÊN KHỞI KINH

緣起經 Yüan-ch'i ching (1 quyển)

(s: *Pratītya-samutpāda divibhaṅga-nirdeśa sūtra*; e: *Sutra on Conditioned Arising*) T.2.124 . Dịch xong ngày 9 tháng 8 tại chùa Ngọc Hoa cung (玉華宮 c: *Yü Hua Kung*; e: *Jade Blossom Palace Monastery*).

Ghi chú: Kinh nói về pháp Duyên sinh (s: *pratītya-samutpāda*), có nhiều điểm giống với kinh thứ 33 Mahāgopālaka Sutta trong *Trung bộ kinh* (*Majjhima Nikāya* 33).

**Năm 662:**

### 72. DỊ BỘ TÔNG LUẬN LUẬN

異部宗輪論 Yi pu-tsung lun lun (s: *Samaya-bhedoparacana cakṛa*; e: *Treatise of the Wheel of the Different Divisions of the Tenets*) T.49.2031, (1 quyển). Dịch xong ngày 2 tháng 9 tại chùa Ngọc Hoa cung (玉華宮 c: *Yü Hua Kung*; e: *Jade Blossom Palace*

Monastery). Tác giả: Thế Hữu (s: *Vasumitra*) (theo truyền thông Tây Tạng).

Ghi chú: Nội dung là quan điểm tổng quát về 20 bộ phái theo quan điểm của Thuyết Nhất thiết hữu bộ.

**Năm 663:**

**73. A TÌ ĐẠT MA GIỚI THÂN TỨC LUẬN**

阿毘達磨界身足論 A-p'i-t'a-mo chieh shen tsu lun (s: *Abhidharma Dhātu-kāya pāda sāstra*; e: *Treatise on Body Elements According to the Abhidharma Path*) T.26.1540, (3 quyển). Dịch xong ngày 1 tháng 7, tại chùa Ngọc Hoa cung (玉華宮 c: *Yü Hua Kung*; e: *Jade Blossom Palace*).

Tác giả: Tôn giả Thế Hữu (s: *Vasumitra* 尊者世友).

Ghi chú: Là tác phẩm thứ tư thuộc *A-tỳ-đạt-ma tạng* của Thuyết Nhất thiết hữu bộ. Phân loại và liệt kê các tâm pháp.

**74. NGŨ SỰ TỠ-BÀ-SA LUẬN**

五事毘婆沙論 Wu shih p'i-p'o-sha lun (2 quyển), (s: *Pañca-vastuka-vibhāṣa*; e: *Five Phenomena Vibhāṣa Treatise*) T.28.1555. Dịch xong ngày 18 tháng 11 tại chùa Đại Từ Ân.

Tác giả: Tôn giả Pháp Cứu (s: *Dharmatrāta* 尊者法救).

Ghi chú: Một luận văn của A-tỳ-đạt-ma đề cập đến Sắc (*rūpa*), tâm (*citta*) và Tâm sở pháp (*caittas*).

**75. TỊCH CHIẾU THÂN BIẾN TAM MA ĐỊA KINH**

寂照神變三摩地經 Chi chao shen pien san-mo-ti ching

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

(s: *Praśānta-viniścaya-prātihārya-samādhi sūtra*; e: *Sutra on the Samādhi of Singularly Radiant Spiritual Alterations*) T.15.648, (1 quyển). Dịch xong ngày 1 tháng 2 năm 664 (hoặc ngày 12 tháng 2 năm 665), tại chùa Ngọc Hoa cung.

**Năm 664:**

### 76. CHÚ NGŨ THỨ KINH

咒五首經 Chou wu-shou ching (1 quyển), (e: *Mantra of Five Heads Sutra*) T.20.1034. Dịch xong ngày 2 tháng 2 tại chùa Ngọc Hoa cung.

### 77. BÁT THỨC QUY CỬ TỤNG

八識規矩頌 Pa-shih kuei-chu sung (e: *Verses on the Structure of the Eight Consciousnesses*).

Tác giả: Huyền Trang (c: *Hsüan-tsang* 玄奘).

Ngày tháng không rõ.

Ghi chú: Bài này do ngài Huyền Trang biên soạn (thay vì thường gọi là dịch), không tìm thấy trong *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh (Taishō)*, mặc dù có một luận văn của Phổ Thái (c: *P'u-t'ai* 普泰) nhắc đi nhắc lại là bản gốc nằm trong *Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* số hiệu T.45.467-476, với nhan đề Bát thức quy cử tụng bổ chú (c: *Pa-shih kuei-chu pu-chu* 八識規矩補註). Luận này gồm những luận đề tương tự *Thành Duy thức luận* nhưng được sắp xếp, trình bày biên soạn hơi khác.

Bài 8. KHUY CƠ<sup>43</sup>

Ngài là vị đầu tiên sáng lập Duy thức tông vào đời Đường Trung Hoa. Là đệ tử thượng thủ của ngài Huyền Trang. Do ngài trú trì chùa Từ Ân ở Trường An nên ngài còn được gọi là 'Từ Ân Đại sư'. Ngài vốn hoằng dương Duy thức tông nên tông này còn được gọi là Từ Ân tông. Khuy Cơ (gần đây có chủ trương rằng chữ '窺 Khuy' là do người đời sau thêm vào. Pháp hiệu của ngài chỉ duy nhất một chữ '基 Cơ' mà thôi. Ngài có họ Uất Trì 尉遲, là con trai của dòng họ khai quốc công thần Uất Trì. Là người kinh đô Trường An. Từ nhỏ dung mạo khôi ngô, tính tình khí khái hào sảng. Năm 17 tuổi, ngài Huyền Trang độ ngài xuất gia. Do tánh tình thô tháo khinh ngạo, thường hay cãi lại những lời can ngăn. Tương truyền phải sau ba lần kích bác của ngài Huyền Trang, ngài mới chịu xuất gia với điều kiện phải đáp ứng cho ngài ba yêu cầu, một là bắt đoạn tình dục, hai là được phép ăn thịt và ngũ vị tân, ba là được phép ăn quá ngọ. Ngài Huyền Trang ứng dụng phương pháp 'Trước dùng ngũ dục để khuyến dụ, sau khiến cho thể nhập Phật trí'<sup>44</sup> nên liền

---

<sup>43</sup> 窺基 Kuiji (632-682)

<sup>44</sup> 先以欲勾牽，後令入佛智. Theo truyền thuyết, khi ngài Huyền Trang trên đường thỉnh kinh, thấy một trưởng lão đang ngồi nhập định bên đường, y phục trên người bị bụi đất bám dày độ 2 tấc, trên đầu tóc mọc dày, chim làm tổ đẻ trứng trên đó. Ngài Huyền Trang không biết vị ấy là ai, đã nhập định bao lâu, bèn lấy khánh gõ lên để gọi ngài xuất định. Khi xuất định thì thân thể không cử động được vì nhập định đã quá lâu. Trưởng lão hỏi ngài Huyền Trang vì có gì mà gọi ông xuất định. Ngài Huyền Trang

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

thỏa mãn các điều kiện trên, nên đời sau có được một vị Đại sư sáng chói trong lịch sử tư tưởng Phật giáo. Thấy ngài là dạng người xuất gia mà không giữ giới luật, nhân đó có truyền thuyết 'Tam xa pháp sư' (mỗi lần ngài đi đâu thường có một xe thê thiếp, một xe chở

---

hỏi ông đã nhập định bao lâu, tại sao chưa chịu xuất định? Trường lão ấy trả lời là đợi đến khi Đức Phật Thích-ca Mâu-ni ra đời mới xuất định để giúp ngài hoàng dương Phật pháp. Ngài Huyền Trang cho biết là Đức Phật Thích-ca Mâu-ni đã thị hiện giáo hóa chúng sinh và nhập Niết-bàn rồi. Ngài Huyền Trang cho biết bây giờ là đời Đường, niên hiệu Trinh Quán năm thứ nhất. Trường lão nghe vậy nói rằng sẽ ngồi nhập định tiếp để đợi Đức Phật Di-lặc ra đời. Ngài Huyền Trang mới thuyết phục ông đừng nhập định nữa mà hãy cùng ngài hoàng dương Phật pháp. Trường lão thuận ý và hỏi hoàng pháp bằng cách nào. Huyền Trang mới chỉ cho Trường lão hãy đến Trường An tìm đến ngôi nhà có lợp ngói vàng mà thác sinh, rồi đợi ngài Huyền Trang đi thỉnh kinh về rồi sẽ cùng truyền bá Phật pháp. Trường lão đồng ý, liền hướng về Trường An mà thác sinh. Khi ngài Huyền Trang thỉnh kinh trở về đến tìm Trường lão ở dinh của Uất Trì Cung, là một đại danh tướng của Đường Thái Tông, Trường lão thác sinh làm con người anh của viên Đại tướng này. Khi lớn lên trong khung cảnh đó ông quen với việc uống rượu, ăn thịt, mỹ nữ. Khi tìm ra tông tích người thác sinh đó rồi. Ngài Huyền Trang nói với Uất Trì Cung, cháu của ông chính là do ngài hẹn đến để cùng hoàng dương Phật pháp. Huyền Trang bảo ông ấy xuất gia, ông không chịu. Huyền Trang phải đến gặp Vua Đường Thái Tông, vua ban chiếu chỉ buộc ông xuất gia, ông ra ba điều kiện, là phải cho ông được uống rượu ăn thịt và mỹ nữ ông mới chịu. Vua đồng ý. Bảo người này phải đến chùa Đại Hưng Thiện xuất gia. Khi đến cổng chùa, nghe chuông trống Bát-nhã cử lên, ông ta thoát nhiên tình ngộ, nhận ra mình là người đã từng tu đạo, từng nhập định đợi Đức Phật ra đời để hoàng dương Phật pháp. Ông ta liền quay ra sau, khoát tay bảo tất cả hãy trở về. Ông sống đời xuất gia thanh tịnh, sau thành vị tăng lỗi lạc là Khuy Cơ.

## CHƯƠNG 5. CÁC LUẬN SƯ DU-GIÀ...

rượu thịt theo sau xe ngài). Gần đây trong tác phẩm Từ Ân Tông của Lữ Trùng cho rằng truyền thuyết trên xuất phát từ sự kiện những năm cuối của đời ngài, khi giảng thí dụ 'Tam xa' trong Kinh *Pháp Hoa* có những điểm không giống như Tông Thiên Thai đã giải thích, do đó bị những người đối lập cơ hiểm khinh miệt mà có lời phê phán như vậy, điều ấy chẳng phải sự thật.

Sau khi xuất gia, ngài theo hầu cận ngài Huyền Trang, được học Phạm ngữ và các bộ luận Duy thức. Năm 25 tuổi ngài tham gia dịch trường của ngài Huyền Trang. Lúc ấy tại đạo tràng phiên dịch, việc trọng yếu nhất là dịch bộ *Thành Duy thức luận*. Lúc này, ngài Huyền Trang cùng với bốn vị: Thần Phảng 神昉, Gia Thượng 嘉尚, Phổ Quang 普光 và Khuy Cơ khởi thảo chú thích và dịch Duy thức tam thập tụng của 10 vị Đại luận sư Ấn Độ. Ngài Khuy Cơ độc lập sắp xếp đề mục và ý nghĩa, ngài Huyền Trang không dịch các phần chú thích khác, chỉ lấy phần chú thích của ngài Hộ Pháp làm chính, còn của 9 vị kia là phụ. Chỉ một mình ngài cùng Khuy Cơ dịch tác phẩm *Thành Duy thức luận*. Bộ luận này là tiêu chí của Duy thức tông và là điểm trung tâm của tư tưởng Phật giáo Trung Hoa. Duy thức tông lấy mạch tư tưởng của ngài Hộ Pháp làm chủ đạo, đó là ý kiến của ngài Khuy Cơ. Riêng ngài cực lực phê phán các tác phẩm Duy thức do ngài Chân Đế truyền vào thời Nam Bắc triều, đó là điểm phát kiến trong tư tưởng của ngài Khuy Cơ. Ngoài việc dịch và chú thích *Thành Duy thức luận* ra, những sở học siêu việt của ngài Huyền Trang như *Ngũ tánh tông pháp*, *Nhân minh yêu nghĩa*, đều chỉ truyền dạy một mình cho ngài Khuy Cơ mà thôi. Mới biết ngài Khuy Cơ chính là người tâm phúc mà ngài Huyền Trang sẽ truyền y bát. Nhưng

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

ngài Khuy Cơ không mong muốn như vậy, ngài chỉ siêng năng cần khổ trong lãnh vực trước tác và hoằng truyền Phật pháp. Những tác phẩm ngài biên soạn và phiên dịch rất nhiều, từng được lời tán thán là 'Người biên soạn 100 bản luận giải (百本疏主 *Bách bản só chủ*). Trong đó gồm các tác phẩm *Duy thức thuật ký* 唯識述記, *Thành Duy thức luận chương trung khu yếu* 成唯識論掌中樞要, *Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm chương* 大乘法苑義林章, *Du-già lược toàn* 瑜伽略纂, đều là các tác phẩm chủ yếu trong lịch sử tư tưởng Phật giáo.

### Phụ lục của Long Liên 隆蓮

Khuy Cơ là đệ tử ưu việt của ngài Huyền Trang, ngài họ Uất Trì. Trong các tác phẩm trước thuật ngài thường đề tên mình là Cơ 基, hoặc là Đại thắng Cơ 大乘基, người đời sau gọi ngài là Khuy Cơ. Là người kinh đô Trường An, ngài sinh trưởng trong gia đình quý tộc theo nghiệp võ được thụ phong của triều đình, cha ngài thuộc dòng họ Uất Trì, làm Tả Kim Ngô Tướng quân đời Đường, Tùng Châu Đô Đốc, được phong Giang Du Huyện Khai Quốc Công. Ngài Khuy Cơ xuất thân trong gia đình võ tướng, từ nhỏ đã học tập kinh luận Nho gia, ưa thích văn chương. Lên chín tuổi thì mẹ qua đời, thường ngày cảm thấy cô đơn, dần dần nhàm chán thế tục, sớm có chí hướng xuất gia. Năm 645, Trinh Quán nguyên niên đời Đường, ngài Huyền Trang từ Ấn Độ về, trở lại Trường An, đang mong muốn có người đề cộng tác việc phiên dịch kinh điển và bồi dưỡng nhân tài hoằng truyền Phật pháp, tình cờ trên đường đi ngài gặp Khuy Cơ, thấy mặt mày



sáng láng, cử chỉ uy nghiêm, có ý muốn độ làm đệ tử, tự mình đến gặp phụ thân của Khuy Cơ để thương lượng, được ông ta bằng lòng. Nhưng vì Khuy Cơ xuất thân là gia đình quý tộc, nên việc xuất gia cũng cần phải qua vài thủ tục, cho đến năm Trinh Quán thứ 22, được 17 tuổi, mới chính thức xuất gia làm đệ tử ngài Huyền Trang. Đầu tiên ở tại chùa Hoằng Phước 弘福寺, tháng 12 năm ấy theo thầy vào chùa Đại Từ Ân 大慈恩寺. Năm 654, đời vua Cao Tông, niên hiệu Vĩnh Huy thứ năm, lại có chiếu chỉ triều đình công nhận Khuy Cơ làm đại tăng, cùng lúc chọn học tập năm thứ ngữ văn Ấn Độ. Lúc ấy ngài Khuy Cơ được 23 tuổi. Hai năm sau, được mời tham dự đạo tràng dịch kinh. Từ đó, ngài theo sát ngài Huyền Trang tham gia các dịch trường tại các chùa Từ Ân, Tây Minh, Ngọc Hoa. Năm 664, niên hiệu Lân Đức nguyên niên, ngài Huyền Trang viên tịch tại dịch trường cung Ngọc Hoa, việc dịch kinh tạm ngưng, ngài Khuy Cơ trở về chùa Đại Từ Ân gánh vác trách nhiệm, chuyên tâm trước thuật, từ đó về sau không hề để thời gian gián đoạn. Niên hiệu Vĩnh Thuần nguyên niên, ngày 13 tháng 11, ngài Khuy Cơ viên tịch tại viện phiên dịch chùa Từ Ân, thọ 51 tuổi, ngày 4 tháng 12 táng tại ngôi nước phía Bắc Phần thôn, bên cạnh núi nơi tháp mộ ngài Huyền Trang. Sau đến đời vua Văn Tông niên hiệu Thái Hòa thứ 3, tháng 7 năm 829 đồ chúng làm lễ trà tỳ, nhập vào tháp mới ở Bình Nguyên.

Khuy Cơ theo ngài Huyền Trang dịch kinh trọn vẹn 9 năm, theo *Khai nguyên thích giáo lục* (開元釋教錄) ghi lại, trong đạo tràng phiên dịch, ngài Khuy Cơ với trách nhiệm là bút thọ tham gia các bản dịch: *Thành*

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

*Duy thức luận* 成唯識論, 10 quyển, *Biện trung biên luận tụng* 辯中邊論頌, 1 quyển, *Biện trung biên luận* 辯中邊論, 3 quyển, *Duy thức nhị thập luận* 唯識二十論, 1 quyển, *Dị bộ tông luân luận*, 異部宗輪論, 1 quyển, *A-tỳ-đạt-ma giới thân túc luận*, 阿毗達磨界身足論, 3 quyển. Trong các tác phẩm ấy, được chú ý nhất là phiên dịch *Thành Duy thức luận*, 成唯識論, đây là bộ chú giải *Duy thức tam thập luận* do ngài Thế Thân tạo, là tác phẩm luận giải có tính chất tập trung vào chú thích. Từ khi ngài Thế Thân biên soạn bộ *Duy thức tam thập tụng*, vẫn chưa có bản chú giải nào ra đời, sau có các Luận sư Thân Thắng, Hòa Biện nối tiếp nhau chú giải. Lúc ngài Huyền Trang ở Ấn Độ, sưu tập lại các tác phẩm luận giải của 10 đại luận sư đem về nước, nay đã đến lúc bắt đầu phiên dịch, dự thảo đem những phần chú thích khác nhau của 10 đại luận sư ra dịch. Chỉ không lâu sau đó, ngài Khuy Cơ thỉnh ý ngài Huyền Trang đem chú thích của 10 đại luận sư phối hợp lại với nhau thành một bộ. Ngài Huyền Trang đồng ý việc làm trên. Ngài Khuy Cơ tự mình chủ trương biên soạn một bộ tự diễn phiên dịch ‘đích xác Hoa-Phạn, cân nhắc chính xác sự khinh trọng, tìm kiếm nghĩa sai biệt chân xác, phép tắc trách nhiệm của từng người dịch’. Đối với nghĩa chú giải của 10 đại luận sư, chọn toàn bộ chú thích của ngài Hộ Pháp làm chính. Dự thảo thể tài phiên dịch ấy là do sáng tạo của ngài Khuy Cơ. Về bản *Duy thức Nhị thập luận*, nguyên vào đời Hậu Ngụy đã có hai bản dịch của các ngài Cù-đàm Bát-nhã Lưu-chi và ngài Chân Đế đời Trần. Trong bài tự cuốn *Duy thức Nhị thập luận thuật ký* 唯識二十論述記 (*Đại Chính tân tu Đại tạng kinh* 43-608c, ngài

viết: ‘Nay Hòa thượng tôi là Tam tạng Pháp sư khảo sát lại các bản tiếng Phạn, thấy lần đầu tiên dịch lại, thấy chẳng kém nghĩa lý áo diệu... khó trần thuật cho đầy đủ... nay Cơ nhận lời dạy chấp bút... san chỉnh những chỗ sai lầm, bổ khuyết những nơi nhầm lẫn thiếu sót, khi đọc bản mới rồi thấy giống như ngài Thế Thân’. Đoạn văn đó là nhận định tổng quát về mặt hay dở của ngài đối với các kinh luận Phật giáo tân cựu dịch, ngài nói rõ từ nay sẽ dùng phương pháp tân dịch để giải chính lại các kinh luận cựu dịch.

Tại đạo tràng phiên dịch, ngài Huyền Trang ‘mỗi ngày hai thời sớm tối đều giảng nói những kinh luận mới’, ‘tặng chúng đồng sự trong dịch trường cùng nhau soạn dịch, lời văn động lại thành những chương kinh mẫu nhiệm lưu lại cho thế gian’.

Sở học của ngài Huyền Trang ở Ấn Độ có ý nghĩa rất lớn lao và vi diệu, vượt qua mọi phương thức đang lưu truyền. Ngài Khuy Cơ theo hầu thầy và thọ học, thuộc dạng đa văn bậc nhất. Ngài lại là người biên soạn luận số nhiều nhất đương thời, được tôn xưng là ‘百部疏主 Bách bộ sơ chủ’. Các bộ chú giải của ngài nhiều là do ngài Huyền Trang đích thân chỉ đạo, như bài tựa trong *Thành Duy thức luận thuật ký 成唯識論述記 (Đại Chính tân tu Đại tạng kinh, 43, 229c)*, ngài viết: ‘Phàm mỗi khi biên tập lời tựa này, đều có đầy đủ lời chỉ dạy của thầy’. Trong bài tựa cuốn *Duy thức nhị thập luận thuật ký 唯識二十論述記 Đại Chính tân tu Đại tạng kinh 43-978c*, ngài viết: ‘Thầy tôi không lấy sự tầm thường ngu muội, sai lấy những gì tiêu biểu làm thú hướng, theo đó làm ý chỉ, viết thành thuật ký’.

Trong khi biên soạn gặp điều gì nghi nan, tùy lúc đều

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

thình thị ý ngài Huyền Trang. Đáng tiếc là bộ chú giải *Nhị thập luận* chưa được hoàn thành thì ngài Huyền Trang viên tịch. Một phần những trước tác sau khi ngài Huyền Trang viên tịch như *Tạp tập thuật ký* 雜集述記, *Quy kính tụng* 歸敬頌 (Vạn tục 74-604 thượng). Những bộ thuật ký đó chứa trọn hết thầy nội hàm học thuyết của ngài Huyền Trang. Trong đó ngài viết:

‘Vi ngôn hàm tuyệt yếu vô y. Tùy tích sở văn kim thuật ký 微言鹹絕杳無依，隨昔所聞今述記。

Những lời vi diệu thâm đượm mông mênh khó mà theo kịp, theo lời xưa được nghe, nay tôi xin ghi lại.’

Những trước tác của ngài Khuy Cơ tổng cộng gồm 43 thể loại, hiện còn 31 loại. Ngoại trừ những chú giải kinh điển của ngài như Kinh *Kim Cương Bát-nhã*, Kinh *Pháp Hoa*, Kinh *A-di-đà*, kinh *Di-lặc*, Kinh *Thắng Man* (s: *Śrīmālā Sūtra* 勝鬘經), còn lại đều là những biên soạn chú giải, ngài đều dùng bản dịch của ngài Huyền Trang.

Những trước tác của ngài Khuy Cơ đều khéo dùng đề cương để giúp người đọc dễ lĩnh hội, để lập thành hệ thống căn bản, như *Pháp uyển nghĩa lâm chương* 法苑義林章, 7 quyển, đem luận *Du-già sư địa luận* gồm 10 chương cùng các sự bất đồng về pháp nghĩa của các tông phái quy nạp lại, quyết trạch để dung thông nhau. Cho đến một chữ vi tế, ngài cũng dùng cả một chương để phân tích, như trong *Pháp hoa vi vị chương* 法華為為章, trong Kinh *Pháp Hoa* có chữ vi 為, dùng nó để quy nạp, đưa ra bình thanh của chữ vi có 9 nghĩa, khứ thanh của chữ vi (đọc là vị) có 3 nghĩa, biểu hiện khuynh hướng đặc trưng ngài đã đề ra: ‘Vạch ra yếu

chỉ kỹ cương, lập ra tông phong sâu kín nhiệm mầu’.

Ngài không những thông hiểu các môn về thanh minh,<sup>45</sup> ngài đều tinh thông các môn nhân minh ‘đại thiện tam chi, tung hoành lập phá’, trong các trước thuật của ngài thường đều có vận dụng Nhân minh luận để làm khuynh hướng lập thuyết. Chủ yếu để làm sáng tỏ các học thuyết của ngài Huyền Trang, nay có thể y cứ được, chủ yếu nhất chính là qua các tác phẩm của ngài Khuy Cơ.

Trước thời ngài Huyền Trang sang Ấn Độ, Tăng sĩ Phật giáo đến các kinh đô Lạc Dương, Trường An để tham học Phật pháp, đối với các bộ *Nhiếp luận*, *Tạp tâm luận*, *Thành thật luận*, *Câu-xá luận*, để đạt đến chỗ thâm sâu nghiên cứu học thuật, có nhiều vấn đề vẫn chưa quyết trạch rõ được, ngài mới phát nguyện sang Ấn Độ để cầu pháp, đem hết sức mình để gạn đền cùng uân áo giáo nghĩa Phật học, nên sau khi ngài về nước liền đem hết sức dịch các bộ kinh *Bát-nhã*, *Du-già sư địa luận*, *Luận Tỳ-bà-sa*, *Câu-xá luận*, *Tạp tập luận*, *Nhân minh luận*, ý nghĩa rất sâu rộng. Nội dung chủ yếu trong học thuyết của ngài nói chung bao quát cả giáo nghĩa Tam thừa chính là qua tác phẩm *Du-già sư địa luận*. quán thông tất cả, là chỗ y cứ của các bộ phái Phật giáo. Học thuyết Phái Trung quán Đại thừa phát triển cũng do từ kết luận từ các tác phẩm này.

Tại Ấn Độ, Ngài Huyền Trang học tại chùa Na-lan-đa với Pháp sư Tam Tạng Giới Hiền, tiếp tục phát dương tư tưởng của ngài Long Thụ. Đề-bà qua học thuyết của

---

<sup>45</sup> Môn học về ngôn ngữ và ngữ pháp (e: *linguistic and grammatical studies*)

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

ngài Vô Trước - Thế Thân và người kế tục là ngài Trần-na, ngài Hộ Pháp, ngài đều bảm thọ. Khi trở về nước bèn đem truyền dạy cho môn đệ, mọi người đều có được sở học chuyên biệt để hoằng truyền. Ngài Khuy Cơ tổ chức sắp xếp học thuyết của ngài thành hệ thống, biên soạn rộng rãi các chú giải, thêm vào để phát dương, đối với môn học Pháp tướng Duy thức, càng mở ra thêm phần tinh hoa độc đáo. Sau khi ngài Huyền Trang viên tịch, học nhân phần nhiều xem ngài Khuy Cơ là kế thừa của ngài Huyền Trang, ngài giảng tập đều lấy ngài Huyền Trang làm chuẩn mực để y cứ, đều được người trong ngoài nước ngưỡng mộ. Về sau thành một tông phái là Từ Ân tông.

Khi ngài Huyền Trang còn tại thế, học thuyết Du-già hành tông rất thịnh hành, nhưng sau thời ngài Khuy Cơ, các tông Hoa Nghiêm, Thiền tông, Tông Thiên Thai dần dần trở nên hưng thịnh. Hoa Nghiêm tông phản đối Tam thời phán giáo, Tông Thiên Thai phản đối thuyết Ngũ chủng tánh, Thiền tông không trọng văn tự, bài xích danh tướng. Học thuyết Duy thức Pháp tướng tông dần dần tiêu trầm. Lại trải qua binh loạn. Năm Thiên Bảo về sau, Đường Vũ tông diệt pháp, các trước tác của ngài Khuy Cơ bị mất một phần. Năm 1023, thời Tống Nhân Tông, Thiên Thánh sơ niên, triều đình đưa từ trong kho ra 14 loại trước tác của ngài Khuy Cơ, 43 quyển khắc bản gỗ để nhập 'Kim tạng' 金藏, sau này y cứ bản này để khắc lại Hoằng pháp tạng. Nguyên do Kim tạng lưu giữ tại Yên đô. Đời Minh khắc tạng dùng bản đang lưu hành ở phương Nam là Sa thạch tạng làm y cứ, không kịp sưu tập, nhân đó mà bị mất mát thất truyền, người đời sau giảng tập mất đi chỗ y cứ, nên môn học này dần dần bị mờ nhạt.

Ngài Khuy Cơ truyền thọ được một người đệ tử là ngài Huệ Chiêu 慧沼, truyền tiếp cho ngài Trí Châu 智周, cả hai đều tiếp tục xiển dương giáo pháp của thầy mình. Ngài Trí Châu có một đệ tử người Triều Tiên là Trí Phong 智風, một đệ tử người Nhật Bản là Huyền Phảng 玄昉, vào thế kỷ thứ 8 đem các luận giải của ngài Khuy Cơ truyền sang Nhật Bản, lập nên Pháp tướng tông Nhật Bản. Vào cuối thế kỷ thứ 19, Trung Hoa cùng Nhật Bản sưu tập được các loại trước tác của Từ Ân tông, lần lượt san định góp thêm phần chỉnh lý và nghiên cứu và ấn hành.

Dịch từ *Bách Khoa Phật giáo Toàn thư*

## CHỈ MỤC THAM KHẢO

- A-đà-na thức, 115  
a-lại-da thức, 14, 48, 21,  
47, 102, 115, 116, 117,  
118, 119, 124, 126, 127,  
131, 135, 138, 192, 195,  
196, 199, 200, 201, 202,  
211, 251, 263, 266, 302  
An Huệ, 20, 78, 80, 90, 93,  
97, 98, 105, 275, 276,  
277, 281, 285, 286, 287,  
288, 289, 300, 307, 317  
*Áo nghĩa thư*, 217  
*A-tì-đạt-ma*, 15, 16, 18, 20,  
21, 36, 45, 46  
*A-tì-đạt-ma tập luận*, 19,  
185, 256  
*ātman*, 21, 57, 156, 172,  
182  
*A-tỳ-đạt-ma*, 86, 91, 95,  
109, 115, 145, 192, 194,  
195, 204, 206, 208, 212,  
213, 231, 245, 249, 250,  
251, 253, 254, 259, 262,  
266, 292, 296, 307, 314,  
322, 323, 325, 328, 329,  
330, 332, 333, 335, 342  
*A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận*,  
91, 192, 196, 212, 259,  
262, 296, 323  
*A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận*  
*thích*, 196  
Báo thân, 69  
Bát-nhã Ba-la-mật-đa, 144  
*Bát-nhã Tâm kinh*, 305  
*Ba-tư-nặc* (vua), 314, 315  
biển kể sớ chấp, 30, 32, 49,  
50, 198, 207, 266, 267,  
286, 302  
Bình đẳng tánh trí, 48, 67,  
69  
Bồ-đề Lưu-chi, 75, 80, 81,  
121, 124, 256, 272, 273,  
305, 310, 312  
Bồ-đề tâm, 189, 190  
Bồ-tát Di-lặc, 17, 16, 140,  
184, 185, 243, 245, 246,  
248, 254, 265, 309, 316,  
326, 333  
*Căn bản Trung quán luận*  
*tụng*, 142, 152  
Chân đế, 158  
Chân Đế, 43, 79, 80, 106,  
123, 124, 199, 232, 244,  
245, 276, 286, 288, 294,  
297, 303, 309, 310, 312,  
313, 329, 339, 342  
*Chí Tôn ca*, 218, 226  
Chúng Hiền, 322, 323, 325  
chùng từ, 36, 37, 38  
chuyên y, 198, 199, 214,  
266, 271  
Cửu cánh vị, 59  
D.T. Suzuki, 89, 95, 122,  
125  
*Đại Đường Tây vực ký*,  
245, 254, 278, 279, 288,  
290, 296, 301, 315  
Đại thủ ấn, 176, 180



## CHỈ MỤC THAM KHẢO

- Đại thừa A-tì-đạt-ma tập luận*, 19  
*Đại thừa khởi tín (luận)*, 85, 89, 113, 116, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 138, 140  
*Đại Thừa Khởi Tín Luận*, 22  
*Đại thừa ngũ uẩn luận*, 18  
*Đại thừa thành nghiệp luận*, 18  
*Đại trí độ luận*, 149  
 Đại viên cảnh trí, 49, 67, 68, 69, 266  
 Đàm Diên, 123  
 Đàm Thiên, 123  
 Địa luận tông, 81, 84, 119, 123  
 diệt tận định, 46  
 Diệt tận định, 199, 260  
 Diệu quan sát trí, 48  
 Diệu quán sát trí, 67, 69, 70  
 Diệu viên cảnh trí, 67  
 Đỗ Thuận, 114  
*Du-già sư địa luận*, 16, 99, 115, 202, 207, 211, 244, 246, 247, 248, 253, 254, 256, 294, 306, 316, 319, 344, 345  
*Duy tâm nhận thức luận*, 41  
 Duy thức, 5, 13, 14, 41  
 Duy thức pháp tướng, 243  
*Duy thức tam thập luận*, 19, 342  
*Duy thức tam thập tụng*, 75, 78, 90, 91, 92, 105, 106, 272, 339, 342, 196, 203, 262, 265, 275, 281, 287, 298, 299, 301  
 Duy thức tông, 23, 55, 56, 60, 65, 70, 74, 75, 78, 79, 80, 82, 87, 91, 112, 113, 114, 132, 146, 167, 170, 210, 284, 291, 298, 337, 339  
*Duy thức tu đạo ngũ vị*, 51, 52  
 Duyên khởi, 76, 142, 159, 167, 250, 319  
 Étienne Lamotte, 94, 95  
 Gia hạnh vị, 52  
*Giải thâm mật*, 94, 103, 106, 248, 253, 256, 265, 310  
 Guiseppe Tucci, 99  
 Hà Trạch Thần Hội, 136  
 Hậu đắc trí, 49, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 71  
*Hiện dương thánh giáo luận*, 115, 116, 118, 244, 248, 254, 256, 307  
 Hộ Pháp, 78, 79, 80, 87, 134, 275, 276, 279, 280, 281, 282, 286, 287, 317, 321, 331, 339, 342, 346  
 Hóa địa bộ, 265  
 Hoa Nghiêm, 85, 105, 112, 113, 114, 115, 129, 130, 137, 281, 298, 346  
 Hoa Nghiêm tông, 85, 105, 112, 113, 114, 129, 130,

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

- 132, 133, 136, 140, 299,  
346  
Hoan hỷ địa, 61  
*Hồi tránh luận*, 142, 157,  
253  
Huyền Trang, 14, 20, 52,  
80, 89, 92, 100, 104,  
115, 129, 298, 299, 313,  
317, 318, 320, 331, 342,  
19, 43, 75, 79, 80, 82,  
85, 88, 92, 94, 96, 107,  
112, 115, 119, 124, 130,  
207, 215, 244, 245, 256,  
257, 267, 272, 273, 276,  
278, 280, 281, 288, 290,  
291, 292, 293, 294, 295,  
296, 297, 298, 299, 300,  
301, 305, 307, 308, 309,  
311, 312, 313, 314, 315,  
317, 318, 325, 330, 331,  
332, 336, 337, 339, 340,  
341, 343, 344, 345, 346  
*karma*, 133, 151, 156, 206,  
260, 269  
Khuy Cơ, 69, 79, 94, 96,  
104, 112, 288, 298, 299,  
300, 301, 307, 331, 337,  
338, 339, 340, 341, 343,  
344, 345, 346, 347  
Kiến đạo vị, 5, 61, 67, 198  
Kiến phần, 130, 132  
Kim cương thừa, 145, 169,  
178, 180, 181, 185, 186,  
187, 188, 189, 190, 191  
Kinh *Lãng-già*, 86, 96,  
113, 120, 121, 122, 124,  
125, 130, 135, 140, 200  
Kinh lượng bộ, 22, 28, 36,  
89, 166, 192, 195, 196,  
197, 198, 200, 202, 203,  
206, 211, 219, 261, 323  
Lặc-na-ma-đề, 81  
Liên Hoa Giới, 162, 164,  
166, 167, 172  
Liên Hoa Sinh, 162  
Long Thụ, 78, 81, 82, 83,  
89, 98, 129, 130, 142,  
143, 144, 146, 147, 148,  
149, 151, 152, 153, 154,  
155, 157, 158, 159, 172,  
181, 219, 243, 251, 252,  
265, 267, 295, 321, 345  
Louis de la Vallée Poussin,  
91, 92  
Lữ Trường, 124, 163, 244,  
279, 287, 339  
Lục thô, 126  
Mã Minh, 89, 123, 219  
mạn-đà-la, 84, 88, 188  
Mật tông, 145, 169, 171,  
173, 174, 175, 178, 187,  
283, 327  
Mạt-na thức, 48, 115, 266  
Mục-kiền-liên, 143, 330,  
331  
Ngã mạn, 225  
Ngã sở, 127  
Ngũ đại, 225  
Ngũ tri căn, 225  
ngũ uẩn, 18, 58, 59, 78,  
203  
Nhân minh luận, 87, 101,  
252, 280, 286, 318, 345  
Nhân minh Luận lý học,

## CHỈ MỤC THAM KHẢO

- 20, 21, 22, 28  
 Nhất nguyên luận, 166  
 Nhất thiết hữu bộ, 28, 17,  
 75, 145, 166, 192, 194,  
 202, 243, 259, 314, 323,  
 325, 328, 329, 330, 332,  
 333, 335  
 nhất-xiên-đề, 39  
 Nhị đế, 116, 251  
 Nhị nguyên luận, 166  
*Nhị thập duy thức luận*, 19  
*Nhiếp đại thừa luận*, 79,  
 19, 103, 115, 122, 200,  
 211, 244, 249, 250, 272,  
 286, 297, 309  
 Nhiếp luận tông, 287, 309  
 Như Lai tạng, 21, 22  
 Như Lai tạng, 81, 86, 96,  
 115, 119, 137, 138, 172,  
 173, 189, 190, 200, 295,  
 301, 303  
*nirvana*, 158  
*Phân biệt tam đế luận*, 164  
 Pháp Hộ, 20  
 Pháp Tạng, 84, 85, 106,  
 113, 114, 129, 130, 131,  
 132, 133, 140, 299  
 Pháp Thượng, 231  
 Pháp tướng tông, 16, 52,  
 79, 80, 94, 112, 287,  
 297, 320, 328, 346, 347  
 Pháp Xứng, 20, 87, 163,  
 164, 165, 214, 231, 264  
*Phật địa kinh luận*, 134  
 Quán Thế Âm, 328  
 Sắc pháp, 259  
*samsāra*, 35, 37, 158  
 Sylvain Lévi, 89, 91  
 Tâm bất tương ưng hành  
 pháp, 260  
 Tam chuyên y, 13  
 Tam luận tông, 84, 114,  
 119, 123  
 Tâm pháp, 259  
 Tâm sở pháp, 45, 260, 335  
 Tam tế, 126  
 Tam tinh, 13, 50  
*Tam vô tình luận thích*, 19,  
 49  
*Tăng-khư tụng*, 221, 217,  
 219, 224, 227, 230, 230,  
 232, 232, 232, 233, 233,  
 234, 235, 236, 237, 238  
 Tan-tra thừa, 145, 148  
*Tập lượng luận*, 87, 132  
 Thái Hiền, 134, 135  
 thần ngã, 215, 218, 220,  
 221, 222, 223, 224, 225,  
 226, 227, 228, 229, 230,  
 232, 233, 234, 237, 238,  
 240  
 Thắng nghĩa đế, 158, 165,  
 251  
 Thanh Biện, 81, 82, 163,  
 165, 172, 278, 283, 317  
*Thành duy thức luận*, 52  
*Thành Duy thức luận*, 92,  
 93, 106, 107, 115, 119,  
 131, 133, 134, 136, 275,  
 276, 280, 281, 285, 288,  
 298, 299, 300, 301, 302,  
 303, 304, 312, 317, 321,  
 331, 336, 339, 342, 343  
 Thành sở tác trí, 48

## DU-GIÀ HÀNH TÔNG

- Thành sở tác trí, 66, 67, 68, 69, 70, 76  
Thanh văn thừa, 201  
Thập địa, 61, 62, 65, 75, 80, 81, 272  
*Thập địa kinh luận*, 51, 75, 80, 81  
Thật-xoa-nan-đa, 89, 121, 124, 129  
Thế Hữu, 82, 246, 332, 335  
Thế Thân, 13, 14, 17, 19, 20, 32, 49, 51  
Theodor Stcherbatsky, 97  
Thí dụ bộ, 22  
Thiên Thai, 14, 112, 133, 149, 159, 298, 339, 346  
Thiên Thai tông, 112  
Thiền tông, 86, 102, 112, 117, 298, 328, 346  
Thông đạt vị, 52, 59, 61, 62, 65  
Thượng tọa bộ, 91, 145, 192, 194, 201  
Ti-bà-sa, 17  
Tịch Hộ, 20, 82, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 172  
Tịch độ, 80, 145, 282, 296, 318  
Tịch độ tông, 80, 145, 318  
Tĩnh không, 146, 185, 15, 50, 144  
Tông Mật, 113, 136, 137, 138, 139, 140  
Trần-na, 20, 79, 87, 101, 111, 132, 140, 214, 231, 264, 276, 278, 279, 281, 286, 289, 294, 295, 306, 310, 318, 329, 346  
Tri Khải, 159  
Tri Nghiễm, 84, 85, 105, 113, 114, 116, 118, 119, 120, 121, 140  
Tri Tạng, 162, 164  
*Trung biên phân biệt luận*, 19, 77, 184, 210, 254, 257  
*Trung luận*, 172, 248, 288  
Trung quán, 22, 78, 81, 82, 83, 84, 97, 98, 124, 146, 147, 152, 158, 159, 162, 163, 164, 166, 167, 172, 174, 183, 186, 189, 190, 192, 193, 195, 210, 283, 295, 296, 317, 321, 345  
*Trung quán luận*, 15  
*Trung quán quang minh luận*, 164  
Trung quán tông, 137, 143, 152, 173, 283  
*Trung quán trang nghiêm luận*, 163, 164  
Trung quán-Du-già hành tông, 163  
Từ Ân tông, 337, 346, 347  
Tự chứng phân, 130, 131, 133, 140, 286, 289  
Tu đạo vị, 5, 61, 66, 198  
Tứ diệu đế, 15  
Tự lập luận chứng (phái), 163  
Tư lương vị, 52  
Tự Tại Hắc, 217, 219, 231  
tự tánh, 116, 122, 165,

## CHỈ MỤC THAM KHẢO

- 174, 185, 215, 218, 221,  
222, 223, 224, 225, 226,  
227, 228, 229, 233, 234,  
236, 237, 239, 240, 251,  
301
- Tu tập vị, 52
- Tử Tuyên, 113, 131, 140
- Tục đế, 158, 303
- Tướng phân, 130, 132
- Tỳ-bà-sa, 192, 197, 198,  
202, 204, 205, 206, 246,  
259, 261, 263, 296, 328,  
329, 345
- Ứng thân, 69
- viên thành thật, 50, 267
- Vô phân biệt trí, 48
- Vô thượng Du-già Tan-tra,  
176
- Vô Trước, 13, 14, 16, 17,  
19, 20, 51
- Vô Trước, 16, 17, 19, 23,  
43, 74, 75, 77, 78, 79,  
80, 91, 95, 98, 100, 118,  
123, 140, 146, 170, 181,  
183, 184, 187, 199, 200,  
202, 207, 211, 212, 244,  
245, 246, 247, 248, 249,  
250, 251, 252, 253, 254,  
255, 258, 264, 278, 287,  
289, 293, 294, 297, 306,  
307, 309, 313, 316, 324,  
333, 346
- vô tướng định, 46
- Xá-lợi-phất, 143
- y tha khởi, 50, 267, 303
- Yogācāra, 91, 100, 102,  
103, 104, 105, 107, 108,  
170, 192, 210, 295



**DU GIÀ HÀNH TÔNG**  
**THÍCH NHUẬN CHÂU dịch**



*Chịu trách nhiệm xuất bản:*

**ĐỖ THỊ PHẤN**

*Biên tập:*

**Ngô Liêm Khoan**

*Sửa bản in:*

**Nhuận Châu**

*Thiết kế bìa và kỹ thuật vi tính:*

**Vườn Hạnh**

**NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA SÀI GÒN**

*310 Trần Hưng Đạo, Phường Nguyễn Cư Trinh*

*Quận 1, TP. Hồ Chí Minh*

Tel: (848) 8376 585, 9144 431. Fax: (848) 8376 586, 9142 419

---

In số lượng: 1000 cuốn, khổ 14 x 20.5 cm

Tại Xí nghiệp in Fahasa, 774 Trường Chinh, P. 15, Quận Tân Bình.

ĐT: (848) 8153 971, 8153 001. Fax: (848) 8153 297.

Số đăng ký kế hoạch xuất bản: 152-2008/CXB/02-03/VHSG  
ngày 21/03/2008.

In xong và nộp lưu chiểu: Quý 2 năm 2008.

