

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,¹ Tam tính, Tam chuyển y,

CHÚ THÍCH CỦA NGƯỜI DỊCH.

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

¹ (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 tương 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*.² Những khái niệm then chốt được giới thiệu trong Kinh *Giải Thâm Mật* là ý niệm về Duy thức (*viññapti-mātra*), tam tính (*trisvabhāva*), 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.³ Đức Phật tại thế vào khoảng thế kỷ thứ V trước Công nguyên, nhưng kinh

² 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.

³ 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,⁴ 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*⁵ 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

⁴ 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*).

⁵ (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,⁶ 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,⁷ 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,⁸ ngài đã viết một tổng hợp

⁶ 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*).

⁷ 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.

⁸ *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*⁹ và *Đại thừa ngũ uẩn luận*.¹⁰ 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.

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

¹⁰ (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*,¹¹ *Đại thừa A-tì-đạt-ma tập luận*,¹² 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*,¹³ *Tam vô tính luận thích*,¹⁴ đến những chuyên luận có hệ thống tập trung vào chủ đề Duy thức như *Nhị thập duy thức luận*,¹⁵ *Trung biên phân biệt luận*,¹⁶ 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

¹¹ (s): Mahāyānasamgraha-sāstra 攝大乘論 của Vô Trước.

¹² (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.)

¹³ Triṃśikā.

¹⁴ Trisvabhāva-nirdeśa 三無性論釋.

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

¹⁶ 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,¹⁷ một đại luận sư và là nhà Nhân minh học, cùng An Huệ,¹⁸ 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

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

¹⁸ 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.’¹⁹ Thực vậy, nhiều kinh văn xiển dương tư

¹⁹ (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*,²⁰ 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,²¹ 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

²⁰ *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.

²¹ 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.

CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH 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)²² 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

²² 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 Kant²³ (mặc dù nó được dùng sớm hơn bởi một người khác, đó là Leibniz²⁴) để gọi một trong hai trường phái phát sinh như là sự phản ứng lại triết học Cartesian.²⁵ Descartes²⁶ 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.

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

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

²⁵ Cartesian: Khuyh 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).

²⁶ 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,²⁷ 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.²⁸

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

²⁷ 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*.

²⁸ (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,²⁹ 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

²⁹ 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 bộ³⁰). 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

³⁰ *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 Husserl³¹ 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,³² 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.

³¹ 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.

³² 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,³³ 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.³⁴ 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,³⁵ 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

³³ Sautrāntikas: còn gọi là Thí dụ bộ.

³⁴ chủng tử (s: *bijā*).

³⁵ (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,³⁶ 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,³⁷ 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*,

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

³⁷ *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 xúc³⁸ 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

³⁸ (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 ngại³⁹ 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,⁴⁰ thay vì vậy, họ phân tích nhận thức qua thuật ngữ người chấp thủ⁴¹ và đối tượng được chấp thủ.⁴²

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

³⁹ āvaraṇa: chướng, cái, cái triền.

⁴⁰ Nhận thức và đối tượng của nhận thức (năng tri, sở tri).

⁴¹ (e: *graspers*; s: *grāhaka*)

⁴² (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).⁴³

⁴³ *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 (真諦) 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...),⁴⁴ 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...).⁴⁵ Một số tâm sở thiện

⁴⁴ 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.

⁴⁵ 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 não⁴⁶ 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

⁴⁶ (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,⁴⁷ 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',⁴⁸ 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

⁴⁷ (s: *ālaya-vijñāna*; e: *warehouse consciousness*)

⁴⁸ (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,⁴⁹ bình đẳng giữa ngã và các pháp khác. Khi tạng thức được chuyên hóa rốt ráo và thay bằng Đại viên cảnh

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

CHƯƠNG I. TỔNG QUAN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG

trí,⁵⁰ 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 thực⁵¹ 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.

⁵⁰ (e: *great mirror cognition*; s: *mahādarśa-jñāna*.)

⁵¹ (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 ắp 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 tính⁵² (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,⁵³ 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

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

⁵³ (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,⁵⁴ 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.⁵⁵ 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

⁵⁴ (e: *dependent origination*; s: *pratītya-samutpāda*)

⁵⁵ (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 chư 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.⁵⁶ Giai vị thứ nhất gọi là Tư lương vị,⁵⁷ 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.⁵⁸ Tiếp theo là Gia hạnh vị,⁵⁹ 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.⁶⁰ Một số kinh văn gọi giai vị này là Kiến đạo.⁶¹ 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.⁶² 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,⁶³ 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: *sambhāravasthā*)

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 tiếp⁶⁴ (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.

⁶⁴ 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 tâm¹ 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

¹ (s: *bhutatathata*; e: *true suchness*).

DU-GIÀ HÀNH TÔNG

tu tập theo Duy thức tông² 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’³ 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,⁴ 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.

² consciousness-only school

³ (s: *bīja*; e: *seed*).

⁴ (e: *self or ego*).

CHƯƠNG II. CHUYỂN THỨC THÀNH TRÍ

Hệ thống 8 thức, và các tâm sở pháp⁵ 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 hằng⁶ 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

⁵ (s: *caittas*; e: *mental dharmas*).

⁶ (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 TÁT⁷

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

⁷ 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:⁸ 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

⁸ 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 địa⁹ 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.

⁹ (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,¹⁰ 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

¹⁰ (s: *asraya*; e: *outflows*)

CHƯƠNG II. CHUYỂN THỨC THÀNH TRÍ

trình tập định, nên trí đó không được thanh tịnh. Ban đầu, phương tiện trí¹¹ được mô tả là hữu lậu. Phần tử đầu tiên của trí huệ vô lậu gọi là Căn bản trí.¹² 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.¹³ 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

¹¹ (s: *prayogajnana*; e: *applied wisdom*)

¹² (s: *mulajnana*; e: *fundamental wisdom*)

¹³ (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. CHUYỂN 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 thân¹⁴ 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 Phật¹⁵ 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.¹⁶ 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

¹⁴ (s: *svasambhogakaya*; e: *reward-body*)

¹⁵ (s: *parasambhogakaya*; e: *reward-body*)

¹⁶ (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 kích 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 TÔNG¹

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 Trước² (*Asaṅga*) và Thế Thân³ (*Vasubandhu*) cùng những tác phẩm luận

¹ 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.

² 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.

³ 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-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, 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-lặc⁴ (*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.

⁴ 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: *Maitreyanātha*), 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 Huệ⁵ và Hộ Pháp.⁶ Phải

⁵ 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,⁷ hoặc của

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

⁶ 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: *sataśāstra*) 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”.

⁷ 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 tụng* (*vijñaptimātratāviṃśatikā-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 Trang⁸ 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*)⁹

⁸ 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.

⁹ 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 Lạc-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*)¹⁰ khi dịch *Thập địa kinh luận* (s: *Daśabhūmikāsūtra-śāstra*; C: *Shih-ti-chinglun*) vào đầu thế kỷ thứ VI là gì?¹¹ 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),¹² từ những tác phẩm

diện của tông phái này tại Trung Quốc.

¹⁰ 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-śāstra*). 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. Đề từ lớn của sư là Huệ Quang (慧光), người sáng lập chi phái Địa luận tông ở phía Nam.

¹¹ “... 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*)

¹² 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)¹³ 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: *Śāntarakṣita*) 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 luận luận (*samayabhedavyūhacakraśāstra*) của Thế Hữu (*vasumitra*).

¹³ 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,¹⁴ 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*).

¹⁴ 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.¹⁵ 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 Lạc-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 tông¹⁶ và Tam luận tông Bắc phái.¹⁷ 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 Nghiễm¹⁸ và Pháp Tạng¹⁹ (*Fa-tsang*), được

¹⁵ 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.

¹⁶ Ti Lun school.

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ 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,²⁰ Pháp Xứng²¹ 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

²⁰ 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*.

²¹ 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.²² Trong khi tiểu sử²³ của ngài Huyền Trang và ký sự của ngài được Stanislas Julien dịch vào năm 1853 và từ năm 1857 đến 1858,²⁴ 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

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

²³ (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.

²⁴ 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-đa²⁵ 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,²⁶ tác giả của thiên

²⁵ Śikṣānanda 實叉難陀)

²⁶ 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*,²⁷ bản sau là chú giải của ngài An Huệ.²⁸ Những tư liệu này ông in cùng bản dịch năm 1925²⁹ 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 thừa 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*).

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

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

²⁹ 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.³⁰ 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*

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

DU-GIÀ HÀNH TÔNG

(*Abhidharmakośa-bhāṣya*) vào năm 1931,³¹ 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*)³² 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*.³³ 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

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

³² 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 tính và uyên bác của Vallée Poussin. (Curzon có phản ứng việc này trong tác phẩm sắp ra đời của ông: *Buddhist Phenomenology*)

³³ 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.³⁴

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

³⁴ *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 Cơ³⁵ 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.³⁶ 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.³⁷ Cũng như Vallée Poussin,

³⁵ 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.

³⁶ 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).

³⁷ *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.³⁸ Năm 1938-1939, ông ấn hành bản dịch *Nhiếp Đại thừa luận*³⁹ 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.⁴⁰ Sự nghiệp nghiên cứu Phật học về sau của ông đã rẽ sang lĩnh vực mới,⁴¹ để Du-già hành tông cho các học giả khác.

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

³⁸ 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

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

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

⁴¹ 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 sāstra*. 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)*⁴² sau khi ông dịch bản kinh ấy vài năm.⁴³ 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.⁴⁴ 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.⁴⁵

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

⁴³ *The Lānkāvatāra Sūtra*. Boulder: Prajñā Press, 1978.

⁴⁴ Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967.

⁴⁵ 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 1936.⁴⁶ Freidman đưa ra bản dịch đồ sộ hai chương đầu của ngài An Huệ vào năm 1937.⁴⁷ Paul O'Brien đã dịch chương khác có trong *Monumenta Nipponica*.⁴⁸ Tác phẩm này vẫn chưa được đón nhận một bản dịch thoả đáng. Thomas Kochumuttom đã dịch chương đầu cuốn *Buddhist Doctrine of Experience*,⁴⁹ 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),⁵⁰ Stefan Anacker dịch toàn bộ *Biện trung biên luận*, cùng với sáu luận giải khác của ngài Thế Thân, 5.1984.⁵¹ J.W. de Jong đưa ra lời nhận định

⁴⁶ Th. Stcherbatsky, *Madhyānta-vibhāga*. Osnabrück: Biblio Verlag, 1970 rpt.

⁴⁷ Friedman, D.L. *Sthiramati Madhyāntavibhāga.tikā*. Utrecht: 1937.

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

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

⁵⁰ *Vasubandhu: Three Aspects*, Madison, University of Wisconsin, 1970.

⁵¹ *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.”⁵² 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*).⁵³ 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,⁵⁴ 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*).⁵⁵

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

⁵² Brief History..., p. 109.

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

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

⁵⁵ 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,⁵⁶ một tác phẩm nghiên cứu về ngài Di-lặc và Thế Thân,⁵⁷ và một biên tập về tóm tắt luận giải của ngài Vô Trước về Kinh *Kim Cương*.⁵⁸

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.⁵⁹

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.⁶⁰ Ấn

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

⁵⁶ 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.

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

⁵⁸ Vajracchedika: the Trisatikāyā prajñāpāramitāyāḥkārikāsaptatiḥ, in Minor Buddhist Texts, ibid.

⁵⁹ Brief History... p. 62.

⁶⁰ "Le Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa. " 1954, BEFEO44:339-436.

DU-GIÀ HÀNH TÔNG

bản của V.V. Gokhale⁶¹ 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 Pradhan⁶² 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 Rahula⁶³ đã dịch toàn bộ tác phẩm ấy sang tiếng Pháp năm 1971. Demiéville⁶⁴ đã dịch một chương trong *Bodhisattvabhūmi* từ tiếng Hán vào năm 1957, và Nalinaksha Dutt⁶⁵ đã ấn hành ấn bản mới của luận giải năm 1966. Alex Wayman ấn hành *Analysis of the Śrāvaka bhūmi Manuscript* (1961),⁶⁶ 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 1969.⁶⁷ ...Và một khảo sát về lịch sử và học thuyết Du-già hành tông do

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

⁶² Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, Visva-Bharati Studies 12, Śāntiniketan, 1950.

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

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

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

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

⁶⁷ 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 1971.⁶⁸

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,

⁶⁸ “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.⁶⁹ John Powers đã dịch cuốn Kinh

⁶⁹ 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: *Samḍhinirmocana 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.⁷⁰

Luận án Tiến sĩ của Paul Griffiths về Nirodhasamāpatti được in năm 1986.⁷¹ 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.⁷²

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,⁷³ dịch từ luận giải

Schmithausen's Habilitations schrift.

⁷⁰ Powers, John. *Hermeneutics and Tradition in the Samḍhinirmocana 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 Samḍhinirmocana Mahāyāna Sūtra*. Berkeley, CA: Dharma Publishing, 1995

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

⁷² *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.

⁷³ 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.⁷⁴ 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.⁷⁵ 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*⁷⁶ Mặc dù Stanley Weinstein đã ấn hành một ấn bản duy nhất về ngài Khuy Cơ bằng Anh ngữ,⁷⁷ nhưng bản dịch Luận án Tiến sĩ triết học *Kanjin Kakumushou* của Ryouhen-Sozuu, một bản văn quan

1980.

⁷⁴ 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.

⁷⁵ 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.

⁷⁶ 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.

⁷⁷ "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.⁷⁸ Leslie Kawamura đã dịch luận giải Duy thức tam thập tụng (*Triṃśikā*) của ngài An Huệ trong Luận án Thạc sĩ của ông,⁷⁹ và luận giải của Vinītadeva về *Duy thức tam thập tụng-Triṃśikā* trong Luận án Tiến sĩ triết học của mình.⁸⁰ 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.⁸¹ 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 6-7,⁸² 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

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

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

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

⁸¹ *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.

⁸² 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.⁸³ 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.⁸⁴ 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* (*Trimsikā*) được thêm vào những chú giải bóng bẩy.⁸⁵ 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 Trimsikā của mình.⁸⁶ Kalupahana đưa ra một cái nhìn về ngài Thế Thân nghe có vẻ giống William James hơn là Du-

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

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

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

⁸⁶ 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.⁸⁷ Có một bản dịch khó hiểu về Duy thức nhị thập tụng (*Vimśatikā*) và Duy thức tam thập tụng (*Trimsīkā*) do K. N. Chatterjee⁸⁸ 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.⁸⁹ Thomas Wood đã có một nỗ lực dũng cảm khi dịch và phân tích một sưu tập về Du-già hành tông.⁹⁰ 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.⁹¹

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,⁹² Kajiyama,⁹³

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

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

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

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

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

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

⁹³ 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,⁹⁴ Guenther,⁹⁵ và các tác phẩm khác.⁹⁶ Cuốn *Ocean of Eloquence* của Gareth Sparham, dịch những thảo luận của ngài Tông-khách-ba (*Tsong khapa*) là rất có ích,⁹⁷ 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.⁹⁸ 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

⁹⁴ 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.

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

⁹⁶ 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.

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

⁹⁸ 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,⁹⁹ 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).

⁹⁹ <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*.¹ Sau ngài Trần-na, vấn đề này được tranh luận một cách sôi

¹ *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.”²

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

² 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.³ 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.

³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 Sơ Chủ Lăng Nghiêm Đại sư 長水疏主楞嚴大師.

I. NGUỒN GỐC CỦA A-LẠI-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,⁴ 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,⁵ 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.⁶ 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*

⁴ 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.

⁵ 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 Trân 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、.

⁶ 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,⁷ 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*).

⁷ 華嚴經內章門等雜孔目章, 4 quyển, còn gọi là *Hoa Nghiễm 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 Nghiễm, 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.⁸

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

⁸ 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.⁹ “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’.¹⁰ Đối với Phật giáo Trung Hoa, điều này cũng giống như vấn đề về cái ác (*evil*) đã làm

⁹ 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.

¹⁰ 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).”¹¹ 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

¹¹ 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.¹²

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

¹² 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.”¹³ 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.’¹⁴

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*

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

¹⁴ Xem T1870:545c-546a. và T670:483b.

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

*'cchedavādena āyamvādaḥ syāt //*¹⁵

So sánh với bản tiếng Sanskrit, tôi nhận thấy bản dịch của ngài Cầu-na-bạt-đà-la,¹⁶ 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*)¹⁷ 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.’¹⁸

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,

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

¹⁶ 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.

¹⁷ 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”).

¹⁸ 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*
//¹⁹

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.²⁰

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.²¹ 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

¹⁹ Ibid. p. 44

²⁰ 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.

²¹ 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.²² 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)²³ 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

²² Xem T1604:661c và T1584:1032c

²³ 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 Trùng²⁴ 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.²⁵ 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.”²⁶ Cả giác và bất giác, quan hệ chặt chẽ bất khả phân ly, tạo thành cơ cấu hoàn chỉnh cho A-lại-da thức.

²⁴ 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*.

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

²⁶ 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 tướng²⁷ 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 chứng²⁸ 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.”²⁹ Tướng thứ ba

²⁷ 現相; e: appearance of perceiving.

²⁸ 自證 e: self-consciousness.

²⁹ 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.³⁰

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

³⁰ 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*).³¹ 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.³² 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.

³¹ 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.

³² 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.³³ *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,³⁴ 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 712-774.³⁵

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

³³ Xem T2035:295a.

³⁴ 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.

³⁵ 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.”³⁶ 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

³⁶ 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.³⁷ 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*³⁸ 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.³⁹

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.”⁴⁰ Tử Tuyên, một Đại sư

³⁷ 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.

³⁸ 無相論 c: Wuxiang lun

³⁹ T1846:262c.

⁴⁰ 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.”⁴¹

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.’⁴²

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*).⁴³ Tự chứng là kết quả cuối cùng nhận thức, đại biểu cho sự chấm dứt tiến trình và hoạt dụng

⁴¹ T1848:309b.

⁴² *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

⁴³ 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.’⁴⁴

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*.”⁴⁵ 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

⁴⁴ T1850:437c

⁴⁵ 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.”⁴⁶

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

⁴⁶ 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 Hội⁴⁷ đã cho

⁴⁷ 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*⁴⁸ (*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 hiện 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

⁴⁸ 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”⁴⁹ 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.’⁵⁰

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*⁵¹ của ngài.

⁴⁹ E: one true intellectual nature.

⁵⁰ T1886:710b

⁵¹ 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.⁵² 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.*⁵³

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.

⁵² 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.

⁵³ 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: *Vigrahavyavartanī*) 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 cú⁵⁴ 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

⁵⁴ 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 Sañjaya⁵⁵, 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 Nyāya⁵⁶ (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.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ 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,⁵⁷ 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 thừa⁵⁸ 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.

⁵⁷ 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*).

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

II. PHÊ PHÁN VỀ DU-GIÀ HÀNH TÔNG⁵⁹

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

⁵⁹ 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 ⁶⁰ 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

⁶⁰ 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*),⁶¹ 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

⁶¹ Luận, 100 quyển. Long Thụ soạn; Cư-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 TỤNG⁶² (*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

⁶² *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”.⁶³ 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.

⁶³ 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 Thọ, 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,⁶⁴ khảo sát về ý niệm

⁶⁴ 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.’⁶⁵

⁶⁵ Trung quán luận (s: *madhyamakāśāstra*), phẩm 24 Quán tử đế -Ārya-satya-Parksa, 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”.⁶⁶ 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 đoan 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.

⁶⁶ 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.⁶⁷

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

⁶⁷ 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 ⁶⁸

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

⁶⁸ 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 Tất-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 đối 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,⁶⁹ 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

⁶⁹ 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, sādhaka, 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 tông⁷⁰ chẳng hạn, hoàn toàn

⁷⁰ 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.⁷¹ 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

⁷¹ 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?

Traleq 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.

Traleq 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,⁷² nhưng những cảm nhận của mỗi con người về thế giới ấy thì hoàn toàn khác nhau.⁷³

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 tông⁷⁴ đề

⁷² Y báo.

⁷³ Chánh báo.

⁷⁴ 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.⁷⁵ Tan-tra là một thuật ngữ được cả Ấn Độ

⁷⁵ 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 Thụ (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 đỉnh 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, thối chuyển. 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 Ātman⁷⁶ 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.

⁷⁶ 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 lý và vật lý 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 chùi 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.⁷⁷ Vốn ngài Vô Trước được truyền dạy từ Bồ-tát Di-lặc, nên tác giả của các bộ luận ấy là ngài

⁷⁷ 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?

Traleq 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?

Traleq 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 gậy⁷⁸ 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.

⁷⁸ 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.⁷⁹

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

⁷⁹ 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).⁸⁰

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

⁸⁰ 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.⁸¹ 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

⁸¹ 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 (*akāra*) 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,⁸² nhưng nhất định sự giống nhau giữa Nhận thức

⁸² 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 für die Kunde Süd-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 pháp⁸³ 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,⁸⁴ 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.

⁸³ 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.*

⁸⁴ 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*).⁸⁵ 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*,⁸⁶ 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*).⁸⁷

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

⁸⁵ Ibid., p. 73.

⁸⁶ samsthāna: rūpa: 色, 相, 形, 貌, 形狀, 形如, 形體.

⁸⁷ 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 đũa gọi là ‘kẻ phá trừ phiền não’ để đề cập đến niềm ô của nền tảng tự nhiên (*bhutasaraydh*).⁸⁸

Như vậy, thông qua sự chuyển y, hành giả mới được gọi là “người đoạn sạch phiền não (*prahīṅkleśa*).”⁸⁹ 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*),⁹⁰ 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 được xem như là nền

⁸⁸ 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.

⁸⁹ prahīṅkleśa: đoạn phiền não 斷煩惱, phiền não đoạn 煩惱斷.

⁹⁰ 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 thủy⁹¹ 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.⁹² *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-*

⁹¹ HARVEY, PETER (1995) *The Selfless Mind: personality, consciousness and Nirvana in early Buddhism* (London, Curzon Press) pp. 155-179, 217-226.

⁹² [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*⁹³ 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.⁹⁴ 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.’⁹⁵

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 chúng tử? Chính là năng lực phát sinh phiền não, phát sinh bởi phiền não của người đã có sự hiện hữu.⁹⁶

Sự mô tả này thích hợp với ý niệm về A-lại-da thức của cựu Du-già hành tông như là Nhất thiết chủng thức (*sarva-bijaka-vijñāna*), kho tàng chứa đựng những

⁹³ S: *bhavāṅga*: 有支; *bhavāṅga-citta*: 有支心: tâm tác ý, tâm khởi niệm.

⁹⁴ 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.

⁹⁵ [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.

⁹⁶ 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.⁹⁷

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.⁹⁸ Tương tự, trong *Duy*

⁹⁷ SCHMITHAUSEN, op. cit., note 11, pp. 4-7.

⁹⁸ 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.⁹⁹ 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.¹⁰⁰

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-la¹⁰¹ 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

⁹⁹ Glossed by Yasomitra as *duravabodha*, 'difficult to understand'. See *Abhidharma-Kosa-bhāṣyavyākhyā* IV.4.

¹⁰⁰ ANACKER, S. (1984) *Seven Works of Vasubhandhu*, p. 159n)

¹⁰¹ *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 (*VIJÑAPTIMĀTRATĀ*)

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*.¹⁰² 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:¹⁰³

(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.

¹⁰² *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...

¹⁰³ 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*),¹⁰⁴ là sắc vi tế nhất.¹⁰⁵ 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*).¹⁰⁶ 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,

¹⁰⁴ Xem VERDU, A. (1985) *Early Buddhist Philosophy in the Light of the Four Noble Truths* (Delhi, Motilal Banarsidass), trang. 35-37.

¹⁰⁵ [21] *mid.*, p.36.

¹⁰⁶ [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*).¹⁰⁷

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.

¹⁰⁷ 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 chấp¹⁰⁸ 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.¹⁰⁹

Quan điểm này có thể được minh họa sâu hơn bởi tiến trình nhận thức như được phác họa trong BỒ-tát địa¹¹⁰ 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

¹⁰⁸ s: parikalpita) 分別, 所分別, 所執, 遍計所執, 遍計, 妄想, 妄計, 分別虛妄.

¹⁰⁹ 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*.

¹¹⁰ 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*)¹¹¹ là nhận thức do kết quả lĩnh hội của các giác quan trong cơ cấu cảnh sở duyên (*ālambana*)¹¹² 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

¹¹¹ s: vastu-matra; e: 'pure given-ness' of perception: 唯... 事.

¹¹² 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-nairatmya*). 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),¹¹³ 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.”¹¹⁴

¹¹³ mind-only (*citta-matra*),

¹¹⁴ *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.”¹¹⁵

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.

¹¹⁵ upalabdhim samastitya nopalabdhīh prajayate, nopalabdhim samasrit anopalabdhīh 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.¹¹⁶ 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*.’¹¹⁷ 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 dụ¹¹⁸ 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.¹¹⁹ 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

¹¹⁶ See OSAKI, A. (1977-1978) What is meant by destroying the ālayavijñāna ?, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 26, pp. 1064-1069.

¹¹⁷ LAMOTTE, E. (1938) *Mahāyāna-saṃgraha: la Somme du Grand Vehicule d'Asanga* (Louvain, Bibliotheque du Museon), tome II, p. 85.

¹¹⁸ (s: *upacara*; e: *metaphorical*) Xem Anacker, (1984), *ibid.*, p. 183n.

¹¹⁹ (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.¹²⁰

V. NHỮNG ĐIỀU NGÀI THỂ 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.¹²¹

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

¹²⁰*artha-sattvatma-vinapti-pratibhasam prajayate, vijnanam nasti casyarthas tad abhavat tad apy asat.*

¹²¹ 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)¹²² và phái Di-man-sai¹²³ (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

¹²² Nyāya (*Hindu Logic*)

¹²³ (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.¹²⁴

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)¹²⁵ và tự tánh (s: *prakṛti* – vô thức, nhận thức dựa trên kinh nghiệm–thân hữu tình),¹²⁶ 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 đế¹²⁷ với ý định là bao trùm

¹²⁴ Vì những lí do này, chúng tôi xin giới thiệu Phái Số luận trong loạt bài khảo sát về Du-già hành tông.

¹²⁵ S: *puruṣa*; e: passive, individual consciousness.

¹²⁶ s: *prakṛti*; e: nonconscious, cognitive-sentient body.

¹²⁷ 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)*¹²⁸ và tiềm tàng trong những chương quan trọng của sử thi *Mahābhārata*, đặc biệt là *Chi 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, Shaivism¹²⁹ ở Kashmir và Phật giáo.

¹²⁸ *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.

¹²⁹ 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 Ásvaghoṣa,¹³⁰ trong tác phẩm *Phật sở hạnh tán— Practices of the Buddha (Buddhacaritam)* của mình (thể 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 thể kỷ đối lập

¹³⁰ Mã Minh 馬鳴; S: Ásvaghoṣa. 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 văn 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*). Hạng 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 phái 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 Mīśra* (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-già¹³¹ (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 NGÃ¹³² VÀ TỰ TÁNH¹³³

Thuật ngữ *puruṣa-thần ngã* vốn có nghĩa là ‘con người-e: person’ thường được dùng trong Lê-câu Phệ-đà¹³⁴ 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:

¹³¹ Yoga School

¹³² 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.

¹³³ prakṛti: bản tánh, tự tánh, tự nhiên, thể tánh, thật tánh

¹³⁴ 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’¹³⁵—trong cách dùng của các phái không phải Số luận, nó có nghĩa là ‘bản chất thiết yếu’¹³⁶—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.

¹³⁵ ‘matter’ or ‘nature’

¹³⁶ ‘essential nature’

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

Ban sơ tự tánh được cấu thành bởi ba đức¹³⁷ 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

¹³⁷ 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 tūṅg* (*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 đế¹³⁸ (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

¹³⁸ 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: *ahamkāra*), 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 chât (e: *rajasic*) hỗn loạn nơi chiến trường, Arjuna rơi vào trong trạng thái ế chât (e: *tamasic*) tê liệt để Kṛṣṇa chữa trị bằng thuần chât (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*)

Chi 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 để 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,¹³⁹ một cảm nhận sâu sắc về sự khó chịu và không hài lòng (*duḥkha*– *khó*), 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

¹³⁹ 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,¹⁴⁰ 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

¹⁴⁰ 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*).¹⁴¹ *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).

¹⁴¹ 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*)¹⁴² 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

¹⁴² 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 chúng’ 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

Tāṅg-khu tưng –Sāṃkhya-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

(*Tăng-khu tụng – 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.

Tăng-khu tụng thích (*Sāṃkhya-kārikā-vṛtti*) 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 *Tăng-khu tụng* (*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 ‘khuynh hướng bẩm sinh’.¹⁴³ Khuynh hướng bẩm sinh trói buộc và giải thoát được phân thành từ 3 cho đến 8 loại. Ba loại là:

1. Bẩm 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.

¹⁴³ 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*).