

A Commentary on the Awakening Mind

Đạt Lai Lạt Ma

A Teaching on Nagarjuna's Bodhicittavivarana
October, 4, 2009. [New York](#), USA. (Translated by Thupten Jinpa)



HIS HOLINESS THE DALAI LAMA

A Teaching on Nagarjuna's BODHICITTAVIVARANA

October 4, 2009, New York, N. Y.

*[1]

Dear spiritual brothers and sisters, Vietnamese Buddhist brothers and sisters, I am extremely happy to be here to talk about this important text written by Nagarjuna. In the Sanskrit Buddhist tradition, Nagarjuna is almost considered to be the second Buddha. I think he is very famous because of his marvelous writing. In his writing he always presented the view through reasoning– not just mere quotations of Buddha's words but rather a clear presentation through reasoning.

Because of his way of presentation through logical reasoning, all of his immediate followers like Aryadeva and also Buddhapalita, Bhavaviveka, all these great scholars, great masters, also followed his method of explaining the Buddha's teaching through reasoning. So I am extremely happy to have the opportunity to touch on some stanzas in the text, although the text is not very easy. So then, of course, Vietnamese Buddhists are the same followers or the holders of the same Sanskrit tradition as Nagarjuna. So actually we are the followers or holders of Nalanda lineage, the great Indian Buddhist learning center, Nalanda.

*[2]

The essence of this text includes two things: Infinite Altruism and Right View, or the wisdom that understands Shunya. So these two things are sort of the main subjects.

Now what is the purpose? What sort of benefit arises from these two things? Firstly, altruism brings inner strength. We can observe those people who have more compassionate minds, altruistic minds. Their attitude is very open. They easily communicate to other people. Such people are transparent. I think their whole sort of conduct is very truthful, very honest. So that brings trust. Trust brings friendship. Friendship brings harmony. We are social animals, so in our day-to-day life we are very much with the rest of the people. So the more warm-heartedness there is, the better. A person can be much happier twenty-four hours a day. That person can always feel surrounded by friends, the same human brothers and sisters.

If that kind of mental attitude is lacking and there is an extremely self-centered attitude, then it is more difficult to conduct oneself or communicate to others with honesty. So as a result there is suspicion, distrust. The result is that one finally feels surrounded by hostile or distrusting people, and the result is that one will feel loneliness. That is very much against basic human nature. When speaking about altruism, we are not talking about the next life, not talking about nirvana or Buddhahood. Simply, with more experience of altruism in this very life we are becoming much happier. And since we are mentally happier, our physical condition also becomes healthier.

Now the other topic, the understanding of Shunya, the ultimate reality– the very meaning of emptiness is the meaning of interdependency. That concept is very helpful to develop a holistic view. The reality is that everything is interdependent. Even with our health, there are many things involved. Also with mental peace, there are many things involved. So now bringing this to a global level, speaking about the environmental issue, human beings and other animals, everything is interdependent. In order to know this holistic picture, the concept of interdependency is of immense help.

Sometimes I'm telling non-Buddhists, as far as religion is concerned, they have no interest in Buddhism, and actually there should be non-Buddhist traditions, for example Christianity, and the Islamic tradition. If their family belongs to that tradition, then it is much better to keep their own tradition. In the meantime, this view of interdependency and interconnectedness comes from the Buddhist world but it is applicable to all people in our daily lives. So that concept broadens our mind. Through that way, our action becomes more realistic.

Many problems are due to the lack of a holistic view. People just look at one single small angle and one single sort of cause or factor. Then they try to deal with that. In reality, many things are involved, but people's way of handling things is to look or aim at just one part. So your action becomes unrealistic. Therefore, in order to bring a more realistic attitude, a more realistic approach, it is highly important to know the reality. In order to know the reality, a holistic view is very essential. So this doctrine, this teaching of interdependency... another sort of aspect of interdependency is selflessness, or absence of independent existence. So these two things.

Now the text. So these two things: altruism is related with warm-heartedness or heart; the concept of interdependency is related to intelligence. Interdependency is something like food for the brain, or intelligence. The concept of altruism is useful as food or fuel for warm-heartedness. This altruistic teaching is very helpful.

So the Vietnamese Buddhist tradition, I think, comes mainly through the Chinese tradition. Or maybe it directly comes through India, but in most cases, I think, through the Chinese tradition. And then the Koreans, Japanese and also Vietnamese—their original texts are mainly from Chinese texts. So Chinese Buddhism or the Chinese tradition is, I think, starting in the second century, third century and fourth century. The Tibetan tradition starts in the seventh century. Therefore we are younger students of the Buddha. You are elder. So at the beginning, I always make salutation to Chinese Buddhists as well as Vietnamese Buddhists. Thank you.

And then the youngest Buddhist tradition is some of these Americans, youngest Buddhists.

*[3]

The text we are going to study is entitled *A Commentary on the Awakening Mind*. In terms of the scriptural sources of this particular text by Nagarjuna, there is the sutra source and also the Vajrayana, the tantric source as well. But between these two, the primary source really is the Vajrayana tantric teachings. Therefore, although the term bodhichitta, the awakening mind, is used both in the sutra teachings and in the Vajrayana teachings, here the term bodhichitta or awakening mind has primarily the meaning according to the Vajrayana teachings, because the root text on which Nagarjuna wrote this commentary is really a five line citation from the second chapter of *Guhyasamaja Tantra* where it is spoken in the words of Vairochana. Therefore in the text when it bears the title *A Commentary on the Awakening Mind*, here awakening mind really refers to bodhichitta, the awakening mind as understood according to the Vajrayana, in particular the highest yoga tantra. There the awakening mind is understood in term of the subtle clear light, the

ultimate clear light mind, both at the level of the completion stage and particularly at the level of the union of clear light and the illusory body. And that is the primary meaning of the term “awakening mind” here.

So when we speak of commenting on the Vajrayana text, particularly with tantras, there are, generally speaking, two main categories of tantra, referred to as the explicit tantras and the hidden tantras. The explicit tantras are like the *Kalachakra Tantra*, but the hidden tantras include, for example, the *Guhyasamaja Tantra*, which is the source of this particular text by Nagarjuna. So in the hidden tantras like the *Guhyasamaja Tantra*, the meaning of even a single term can be interpreted in many different ways.

For example, one uses the interpretive method of invoking or applying what is known as the four modes and the six boundaries, within which a single term is interpreted in different ways at different levels. And here, for example, *Guhyasamaja* is the root source of this particular text, and the *Guhyasamaja Tantra*, the root tantra, has six principle explanatory tantras, out of which five have been translated into Tibetan. So five of them are available. One was not translated.

*[4]

So here, when Nagarjuna is commenting on bodhichitta, the awakening mind, he is commenting at the level of not only Vajrayana but also at the level of the completion stage understanding of bodhichitta or the awakening mind, in terms of the clear light mind, at the level of the completion stage.

When we talk about the clear light mind on the completion stage, essentially we are talking about the indivisible unity of awareness and emptiness. So here we have two dimensions. One is the objective dimension, which is the object, emptiness, that is being experienced by the wisdom mind. The other one is the subject that is experiencing that emptiness, which is the subjective clear light. And between these two, the principle understanding of bodhichitta that is being conveyed in this text by Nagarjuna is the previous one, the first one, which is the objective emptiness, or objective clear light.

So when we talk about the teachings of the objective clear light mind, we essentially are talking about the Buddha’s teachings on emptiness, which are presented in his various sermons and from the point of view of the sutra system of teachings. For example, according to the *Samdhinirmochana Sutra, Unraveling the Intention of the Buddha*, we identify three turnings of the wheel of dharma.

The first turning is the teaching of the Four Noble Truths. The second turning is primarily constituted by the teaching of the Perfection of Wisdom sutras, the *Prajnaparamita* sutras. And in these two turnings of the wheel of dharma, Buddha presents principally the objective clear light, which is the teaching on emptiness. And then the *Samdhinirmochana Sutra* itself refers to the third turning of the wheel and refers to the clear distinction of the various natures. And here, a subsection of the third turning of the wheel of dharma includes sutras like the *Tathagathagarbha Sutra*, *The Essence of Buddhahood Sutra*. In these teachings, in addition to the objective clear light of emptiness, the Buddha also teaches the subjective clear light of wisdom.

What is unique about the Vajrayana teachings is that the Vajrayana teachings present a way in which objective clear light, which is emptiness, and the subjective clear light of wisdom can be brought together into indivisible union, thereby presenting a path by which one can approach enlightenment through this indivisible union of the objective clear light of emptiness and the subjective clear light of wisdom.

In general, the union of method and wisdom is a very essential part of the Buddhist path to enlightenment. Particularly in the Vajrayana context, the union between the method and wisdom is brought into an indivisible union where, within a single event of the mental state, both wisdom and method are present. So it is brought into an indivisible union.

The text begins with the citation from the root tantra of *Guhyasamaja* where we read, “Devoid of all real entities”

The way in which Nagarjuna interprets that line is to really present the understanding that, in the Buddha’s teachings, any notion of some kind of real entity that possesses an independent existence is rejected.

*[5]

Historically there evolved many different philosophical schools of thought. Except for the Buddha’s teaching, all ancient Indian schools of thought subscribe to some notion of an eternal principle referred to as *atman* or some kind of eternal soul. The characteristics of this eternal soul are understood to be unlike the aggregates of body and mind which are the basis of that self, which are multiple. The self is thought to be a unity, a single entity. Unlike the aggregates, which are impermanent, the self is thought to be permanent and eternal. And unlike the aggregates, which are dependent upon other forces, the self is thought to be independent. So the notion of an eternal principle that is unitary, eternal and independent was postulated.

Nagarjuna reads the first line as rejecting this kind of eternal principle both in relation to the self and in relation to the basis of that notion of self, which is our body and mind. Generally, in our naïve sense of our own self, when we think about the idea of ‘I’ or ‘me’, the notion arises as if coming from our body or coming from within our mental processes. Nagarjuna is pointing out that not only does this self which is imputed not exist, but also the bases upon which the notion of self arises—our body and mind, the physical and mental aggregates— are devoid of any independent existence.

Then we read lines two and three:

Utterly discarding all objects and subjects,

Such as aggregates, elements and sense-fields;

Here Nagarjuna is referring to the philosophical views of the first two classical Buddhist schools of Vaibhasika and Sautrantika. Both of these non-Mahayana, classical Indian Buddhist schools accept the Buddha’s teaching on no-self and reject the notion of *atman* that is unitary, unchanging and independent, as postulated above. And on top of that they also reject the notion of any kind of self that is the owner of our body and mind.

In our naïve perception of self, we have a feeling that over and above our physical and mental processes there is someone or something called ‘me’ that somehow owns this, to whom these physical and mental processes belong, which is somehow independent of these bases. So that kind of notion of self is also rejected. So, according to these two schools, the Buddha’s teaching on no-self is understood in terms of the absence of a self-sufficient and independent self.

However, these two schools do accept that, when it comes to the basis of the notion of self, which are the physical and mental processes, these are unlike the self— they possess real existence. Whether it is physical or mental processes, they possess real existence. These real existences can be grounded in understanding the deeper reality. Here we are primarily talking about mental processes and physical phenomena because these are the two domains that have direct bearing on our experience of happiness and suffering. When we talk about happiness and suffering, which are our main concerns as sentient beings, we are talking about subjective experiences which are mental and psychological processes, and then the ultimate constituents of matter which, through greater aggregation, give rise to the microscopic level of the physical world that we experience.

Similarly when it comes to consciousness, the mental realm, they understand the existence of consciousness in terms of its ultimate constituents being indivisible

units of cognition, kind of moments of cognition, which through aggregation create this continuum that we experience as conscious experience.

This is how Vaibhashika and Sautrantika, the two classical Indian Buddhist schools out of the four, the non-Mahayana schools, account for our reality.

*[6]

Of course this understanding of reality is then rejected and critiqued by the Mahayana schools, the first of which is the Consciousness Only School, which is Chittamatra, or Mind Only. And according to the Mind Only School, they take issue with the notion of physical reality as constituted or made up of indivisible elements, elementary particles. According to the Mind Only School, the argument is that no matter how minutely we take this dissection of matter to any level, so long as it remains matter or material, it must have some notion of parts, because without any sense of directional location, the whole notion of matter breaks down.

If you analyze in this way, the notion of indivisible elementary particles just becomes untenable. Therefore they reject this attempt to understand the nature of reality in this reductive manner, building up from this indivisible elementary particle. So therefore Chittamatra, the Mind Only School, rejects even the physical reality that we experience. Then the question arises, “Now, given that we do experience the physical world— we see flowers, we see vases and so on— how can we? And what are they made of?” The Mind Only School’s understanding is that these are in fact only extensions of our own perception which result from habitual propensities that we create in our mind, which then appear as a projection out there as if there is external physical reality. So in this way the Mind Only School critiques the view of reality of the Vaibhashika and the Sautrantika.

*[7]

Then we read the remaining lines from the root tantra:

Due to sameness of selflessness of all phenomena,

One’s mind is primordially unborn;

It is in the nature of emptiness.

So here Nagarjuna is presenting the final view, which is according to the Madhyamika or Middle Way School. They reject the perspective of the Mind Only School because, in their analysis, although the Mind Only School rejects the intrinsic existence of the external world of matter, it accepts that the internal world of subjective experience or consciousness possesses real existence, some kind of intrinsic, independent existence. Nagarjuna is saying that just as the external world

of matter becomes unsustainable, untenable, when you subject it to analysis and seek its ultimate constituent elements, the ground of its reality in that way; in just the same manner if you take consciousness or mind and you apply the same analysis, you will not be able to find a real existence or intrinsic existence of consciousness either. And furthermore, one problem with grounding the notion of consciousness in some kind of intrinsic existence is that then there is no real antidote to deal with attachment related to one's own experience. Through rejecting the reality of the external world, one may be able to prevent attachment towards external objects, but if you reify your internal experience, then there is no antidote to counter the attachment and grasping that may arise with respect to the internal world of experience.

Therefore Nagarjuna's teaching presents a negation of not just the independent existence or the true existence of the external world of matter, but also of the internal world of experience as well. In this way, the teaching of emptiness is presented right across the entire spectrum of reality. And in fact the teaching of emptiness across the entire spectrum of reality is the main subject matter of the Perfection of Wisdom sutras, these teachings. All of this points out that the root of our unenlightened existence, samsara, is really this grasping at true existence of all phenomena, particularly the true existence of one's own self, on the basis of this innate notion of 'I am me'.

Therefore, in the Buddha's text, we speak of grasping at true existence of the person and grasping at true existence of phenomena. Between these two, grasping at true existence of the person is a more fundamental cause of our samsaric existence, and particularly here, not just some other person, but rather grasping at the true existence of your own sense of 'me', 'I.' This is referred to as the egoistic grasping, grasping at one's own sense of 'I'. In fact this is the first link in the chain of twelve links of dependent origination where we identify ignorance, fundamental ignorance, to be the first link in that chain. Therefore it becomes very important for the spiritual aspirant to understand the emptiness of the person. In this case what becomes important is to also have an understanding of the emptiness of consciousness itself, because when we talk about the notion or sense of self or of person, the person or self is designated on the basis of physical and mental aggregates. Within this process, it is really the mental continuum that serves as the primary basis for our notion of self and person. Therefore, understanding the nature of consciousness becomes very crucial.

Particularly if you look at the highest yoga tantric teachings, these teachings really emphasize meditation on the emptiness of mind, because understanding the nature of the mind becomes crucial for understanding emptiness. And in the Vajrayana

teachings there is a recognition of different levels of subtlety of consciousness— the grosser level, the subtle level, the extremely subtle levels of consciousness. When one meditates upon the nature of mind, it is done in terms of invoking a subtle level of consciousness and meditating upon its emptiness. For example Aryadeva, who was the disciple of Nagarjuna, in his commentary on Nagarjuna’s five stages called the *Compendium of Training*, or *Compendium of Deeds*, there Aryadeva presents the teaching on emptiness primarily on the basis of meditation on the emptiness of mind, the nature of mind. This is because mind is the basis of the notion of self, and self is the subject that experiences the results of karma. It is the self that is the agent of an action, and therefore in order to truly negate grasping at this self, one also needs to negate the grasping at consciousness, which is the basis of the notion of that self or person.

*[8]

Then the text reads:

Just as the blessed Buddhas and the great bodhisattvas have generated the mind of great awakening

So from that point onwards, Nagarjuna presents the conventional bodhichitta, the meditation on the conventional awakening mind. When Nagarjuna in his own words comments on the Buddha’s teaching on the awakening mind, in stanza one he makes the salutation to the Buddha, and then in stanza two he actually makes the presentation, and here it reads:

2. The Buddhas maintain the awakening mind

To be not obscured by such conceptions

As “self”, aggregates, consciousness and so on.

It is always characterized by emptiness.

Here what Nagarjuna is presenting is that the awakening mind, which is here the ultimate awakening mind, a direct realization of emptiness, is such that it is devoid of any conception or notion of self. Here he is negating the non-Buddhist notion of atman.

Then when he talks about conceptions of aggregates, he is negating the Buddhist schools such as Vaibhashika and Sautrantika, who present the notion of the real existence of aggregates. When he says that it is devoid of the conception of consciousness, here he is negating the position of the Mind Only School.

Then he says that the true nature of this bodhichitta is really emptiness. This realization of emptiness alone, however, does not become ultimate awakening mind, does not become bodhichitta. Therefore he writes in the next stanza:

3. It is with a mind moistened by compassion

That you must cultivate [awakening mind] with effort.

The point being made here is that the ultimate awakening mind is a direct realization of emptiness which is complemented or reinforced by bodhichitta, the altruistic awakening mind. Therefore he writes:

The Buddhas who embody great compassion

Constantly develop this awakening mind.

*[9]

From stanza four onwards, Nagarjuna is presenting the critique of the non-Buddhist views. If you think more deeply about the basis of the non-Buddhist view about the notion of self, in fact we can relate it to our own personal experience. When we examine the way in which we, in our naïve understanding, perceive our own existence as individuals and as selves, we know that if we think about our own continued existence with relation to body, we intuitively have a notion that the body ages. For example, if you are already grown up to a certain age or point in your life, you don't have the feeling that, "This body is the same body as the body I had when I was a kid." So you do kind of naturally accept the aging process of your body.

Similarly with relation to the mind, if we think about the current state of our mind, which has already benefited from the long experience of going through formal education and so on, again here we don't feel that, "This mature mind that I have is the same mind that I had when I was a kid." So with relation to body and mind, we have a sense that it is continuous, it is multiple and so on. However, when we relate to our notion of self, it seems to be quite different. When we think about ourselves, we immediately, for example, if we try to recall our experience from very early childhood, we say, "When I was at that age?"

So we use the same term 'I' and extend it across this span of time, and assume as if there is this one individual that passed through this temporal passage. Unlike body and mind, when it comes to the notion of self we have this notion of unity. We feel there is only one thing, so therefore we can understand why philosophers would attribute this oneness or unity to the characteristic of self.

Similarly when we observe our body and mind, we can feel that, "This body is mine... I have this thought and emotion," and so on. So we feel as if, over and

above our body and mental processes, there is someone or something called ‘me’ or ‘self’ that is the owner of, or that is the bearer of, the experiences that is the owner, somehow, to whom these kinds of processes belong. So we feel that, since this self or this person is the owner or controller of these processes, these processes depend upon the self, but not vice versa. The self is somehow independent of this.

So in this way we can see how the philosophical idea of self as unitary, unchanging and independent can occur, how these kinds of philosophical views arise. Similarly these non-Buddhist schools argue that there must be something called self because when you see something with your eyes, instinctively you do not feel that, “My eyes see this thing,” but rather instinctively the thought arises, “I see this thing.” So therefore we have a sense that somehow our senses are like doors and avenues through which we experience the world, and there is something called “self” that engages with the world through these doors which are the senses. It’s for these kinds of reasons that non-Buddhist classical Indian schools postulate a notion of an eternal, independent self.

*[10]

So as mentioned earlier, from verse four Nagarjuna is critiquing the non-Buddhist schools’ view of self and then in verse nine we read:

9. If it were an entity it would not be permanent

For entities are always momentary;

And with respect to impermanent entities,

Agency has not been negated.

What Nagarjuna is stating here in the concluding verse in this particular section is that if, as non-Buddhist schools postulate, self is eternal, unchanging and independent, then how can the relationship between this self, which is supposedly unchanging, and the aggregates, the physical and mental elements which are constantly changing, how can the relationship between the two be accounted for?

Nagarjuna argues that just as the body and mind go through a process of change, therefore self or the notion of person that is designated upon body and mind too must undergo change. And in fact he argues that if we carefully examine the way in which the notion of self operates in us, there is recognition of this. For example, when we talk about “When I was young, when I was old, when I was sick, and when I was happy and so on, unhappy...” So here what is happening is that the attributes of the physical and mental states— whether young or old, sick or well— are all also attributed to become attributes of the person, the self that is being designated.

Nagarjuna explains that if the self, on the other hand, is completely independent, then how can this independent self interact with the physical and mental processes that together make up the existence of this individual? What the Buddhist teaching explains is that the reality of self, the existence of self and person, can only be understood in terms of something that is contingent, something that is dependent upon the physical and mental aggregates, the physical and mental processes. Therefore, just as the physical and mental aggregates are impermanent, the self or the person that is designated upon these processes too is impermanent.

Then Nagarjuna explains, however, that rejecting this eternal self that is independent does not by implication also negate the existence of the person, the existence of some kind of agency. That is why he writes that with respect to impermanent entities, agency has not been negated. He is saying that although the self as an agent that is independent has been negated, one can still maintain the notion of an agency or a person that is impermanent.

Then from verse ten we read:

*10. This world devoid of self and so on
Is utterly vanquished by the notions
Of aggregates, elements and the sense-fields,
And that of object and subject.*

Here “self and so on” includes all the characteristics or terms that are generally used to refer to the individual or person– the person, the individual being, and so on. Nagarjuna, having negated the notion of self and atman, then goes on to negate the views of the Buddhist schools as explained earlier, here particularly the real existence of aggregates, elements and so on. This section of the text goes on to verse twenty-two.

[The version that is printed here has one extra stanza, stanza sixteen. So when His Holiness says twenty-one, ours is twenty-two. The version that His Holiness is using is from the Tengyur, in the Derge edition, which is compared against Smriti Jnanakirti’s commentary of this text. It seems to go really well with the root text in the Tengyur. Our version here has one extra stanza].

*[11]

So verse twenty-two of our version reads:

*22. In terms of objects and subjects,
Whatever appears to the consciousness,*

*Apart from cognitions themselves,
No external objects exist anywhere.*

Here what Nagarjuna is presenting is the critique of the view of reality of the classical Buddhist Indian schools, the realist schools, Vaibhashika and Sautantrika, from the point of view of the Mind Only School. Therefore he writes that apart from the cognitions themselves, no external object exists anywhere.

Then in verse twenty-five, we read:

*25. To overcome grasping at selfhood
[The Buddha] taught aggregates, elements and so on.
By abiding in the [state of] mind only,
The beings of great fortune even renounce
that [teaching].*

What is being presented here is a progressive development of the view. On the first stage, you reject the non-Buddhist notion of selfhood and then accept the reality of aggregates and so on. Then from the perspective of the Mind Only teachings, you negate even the real existence of these aggregates as well.

And then from verse twenty-six, we read:

*26. For those who propound consciousness [only]
This manifold world is established as mind.
What might be the nature of that consciousness?
I shall now explain this very point.*

From this point onward, Nagarjuna is presenting the Mind Only School's understanding of the nature of reality. The Mind Only School, having rejected the real existence of an external world of matter, accepts the true existence of consciousness. Therefore in this particular school, understanding the reality of consciousness becomes very crucial, and it is to this particular school that many great masters of the Buddhist epistemological tradition such as Dignaga and Dharmakirti belong. If you look at Dignaga's and Dharmakirti's writings, the whole epistemological system is built upon making a distinction between perceptions of the external world versus apperception, or self-cognizing awareness. And since the reality of the external world, or the validity of our perception of it, is grounded in the validity of the perceptions themselves, the validity of the perceptions is then grounded in a quality that is attributed to these perceptions, which is a self-cognizing

faculty. And in this way the reality of consciousness or mind is established in this school.

*[12]

Then in stanza twenty-seven we read:

27. *“All of this is but one’s mind,”*
That which was stated by the Able One
Is to alleviate the fear of the childish;
It is not [a statement] of [final] truth.

So here Nagarjuna is critiquing the Mind Only School’s view. Of course, in the Buddha’s sutras such as the *Ten Level Sutra*, *Dashabhūmika*, although it has different interpretations, and also in *Lankavatara*, *Descent into Lanka Sutra*, there are statements which explicitly reject the reality of the external world and establish the truth of Mind Only. So similarly if you look at Vasubandhu’s commentary on *Differentiation of the Middle and the Extremes*, which is Maitreya’s text, there is a particular stanza where Vasubandhu comments upon this. He explicitly states that the thought processes that are deluded, distorted, do exist. And he says that it is not merely a matter of existence but also that here the notion of existence is intrinsic existence. The point is that, in Vasubandhu’s writing, it is very clearly stated that according to the Mind Only School, consciousness and the cognitions and the mental processes do possess real intrinsic existence. So Nagarjuna and Madhyamika, when they critique the Mind Only School, do not do so by saying that the Buddha never taught the Mind Only. The critique is, yes, the Buddha taught this teaching in the very sutras, such as in the *Samdhinirmochana Sutra*, the *Sutra Unraveling the Intention of the Buddha*, where the teaching on emptiness is explained in terms of contextualizing different meanings of emptiness. So Nagarjuna says that it is not that the Buddha did not teach Mind Only, but he is saying that the teachings that the Buddha gave do not represent the final truth. They were taught for a specific purpose. Therefore he writes:

It is to alleviate the fear of the childish;
It is not [a statement] of [final] truth.

In stanza twenty-nine Nagarjuna then writes that the Buddha taught that even the mind, too, is emptiness:

29. *To those who delight in the great vehicle*
The Buddha taught in brief

*Selflessness in perfect equanimity;
And that the mind is primordially unborn.*

*[13]

Then from stanza thirty, Nagarjuna is critiquing a principle tenet of the Mind Only School, the notion of *alaya*, the foundational consciousness. The reason for postulating this notion of *alaya*, or foundational consciousness, is to really search for the true identity of the person. Since there are many unconscious states of existence, such as when one is fainting or one is in deep cessation, and so on, the Mind Only School maintains that there must be an eighth consciousness which retains its continuity. Because if we take the continuum of consciousness to be the basis of the personal existence, then in states of unconsciousness, when there is no conscious experience, there will be no person. The continuity of the person will be broken. This is the reason why the Mind Only School postulates the notion of *alaya*, foundational consciousness. So this notion is being negated by Nagarjuna. Similarly the notion of self-cognizing awareness, which is this apperceptive attribute of consciousness, this is also negated. Finally in stanza thirty-nine, Nagarjuna writes:

*39. The cognizer perceives the cognizable;
Without the cognizable there is no cognition;
Therefore why do you not admit
That neither object nor subject exists [at all]?*

So, what Nagarjuna is stating here is that when we have notions such as the object and subject, cognizer and the cognized object, these are concepts that arise on the basis of mutual relationship. It is not the case that the perception verifies the object. The perception itself is verified by a third kind of factor, which is the self-cognizing awareness. Therefore, Nagarjuna is saying that, just as in the case of agency, act and the object of action, all these three elements of an action are mutually dependent and mutually defined. In the same manner, conscious cognition and the cognized objects are mutually defined. One cannot define one without the other. So it is through mutual dependence that one can maintain these notions. This is what Nagarjuna is presenting in stanza thirty-nine. And this notion of mutual dependence is very clearly presented in Chandrakirti's commentary on *Mulamadhyamakakarika*, which is the *Clear Words*, the *Prasannapada*.

*[14]

Then in stanza fifty-eight we read:

*58. When one speaks of emptiness as the nature [of phenomena],
One in no sense propounds nihilism;*

The point Nagarjuna is making here is that the teaching on emptiness presents all phenomena to be empty because they are dependent, because they are devoid of independent nature. So emptiness is presented as the true nature of things. There are true natures of things and there are phenomena whose true nature we can talk about, therefore the teaching on emptiness does not constitute a form of nihilism, because here we are talking about emptiness as being the ultimate nature of things. Then this is of course presented very clearly in Nagarjuna's *Fundamental Wisdom of the Middle Way, Mulamadhyamakakarika*, where he explains the meaning of emptiness in terms of dependent origination when he says, "That which has dependently originated, that has been taught to be empty." Here he equates the meaning of emptiness with dependent origination. Since emptiness is the ultimate nature of things, therefore the teaching on emptiness does not constitute a form of nihilism.

Similarly, Nagarjuna writes:

*By the same token one does not
Propound eternalism either.*

What Nagarjuna is presenting here is that this emptiness, which is the ultimate nature of things, itself is not truly existent, itself is dependently originated. Unlike the Mind Only School where, having rejected the imputed nature, they attribute true existence to emptiness, in Nagarjuna's teaching not only are phenomena empty but also emptiness of phenomena is empty. Therefore one speaks of emptiness of emptiness, and because of this there is also no danger of falling into eternalism. So in this way, the teaching on emptiness guards one from both extremes of absolutism and nihilism.

*[15]

So we read in stanza fifty-nine:

*59. Starting with ignorance and ending with aging,
All processes that arise from
The twelve links of dependent origination,
We accept them to be like a dream and an illusion.*

Here Nagarjuna is explaining that, while rejecting any notion of true existence in the teaching of emptiness, one can still maintain a robust, coherent notion of reality. He

explains reality in terms of dependent origination: dependent origination pertaining to the external world, dependent origination pertaining to the internal world of sentient beings and, of course, the origination of sentient beings as explained in terms of the twelve links of the Buddha's teaching, the twelve links of dependent origination.

So here the key principle that is being invoked is the principle of cause and effect. On the basis of the law of cause and effect, Jang-gya Rolway Dorjay wrote a text called *Songs on the View: Recognizing my Mother's Face*, or *Recognizing my Mother*, in which he wrote the following stanza... Here, "Mother" is used in the sense of emptiness. Emptiness is the ultimate nature of everything, so he refers to it as "Mother." Referring to each of the different views of the Buddhist schools, he wrote the following, although my recitation of the stanzas themselves may not be the exact words. He wrote that, given that a kind of a conventional notion of external reality can be maintained, therefore the masters of the Vaibhashika and Sautrantika Schools do not need to worry too much. Having rejected the notion of an independent self, it was very important to them to have a robust notion of the world of existence, so they attributed reality to elementary particles and so on, as we discussed earlier. What Jang-gya is saying is— since one can have a robust notion of this external world without granting it reality in the sense of ultimate, eternal, indivisibly constituted elements, therefore these masters do not need to worry.

Then, talking to the Mind Only School masters, he says that without accepting the notion of this apperceptive, self-cognizing faculty, one can still maintain a coherent notion of subject and object, cognition and the cognized object. Therefore the Mind Only School masters need not worry too much.

And then he moves on and says for those Madhyamaka, Middle Way, philosophers who insist on some notion of intrinsic reality on the conventional level, they too need not worry because, you know, despite rejecting any notion of intrinsic-ness, one can still maintain a coherent understanding of the world of dependent origination. So the masters of the Svatantrika Madhyamaka need not worry either.

So what Jang-gya is saying here is, if one truly understands the teaching of Nagarjuna, particularly in the unique way in which it has been read by Indian masters like Buddhapalita and Chandrakirti, then one will have a very deep understanding of the final meaning of emptiness, where not even a trace of grasping at any notion of objective, intrinsic existence is left. Yet, at the same time, within that view there is a robust, coherent notion of reality within which cause and effect and all conventions operate. Therefore, if one really examines carefully, one can really come to recognize that in the teaching of Nagarjuna there is truly the method and the antidote

to counter our innate, deeply ingrained grasping at selfhood, our deeply ingrained grasping at real existence.

And yet, at the same time, one does not slide into a form of nihilism. Rather, one maintains a robust notion of reality. And at the same time Nagarjuna's teachings are completely free of any faults, and they can be completely supported by reasoning. So when you think along those lines... of course, I am not claiming that I have realized emptiness, but I can say that I have kind of tasted it, at least a little bit. So when you delve deeply into the true meaning of emptiness, and when you begin to have a little taste of it, then clearly, when you hear words like emptiness, it conjures up and evokes in you a completely different experience.

Otherwise one may misunderstand the teachings of Nagarjuna, because the teachings of someone like Nagarjuna cannot be seen as those of an academic professor who was just developing some kind of speculative view. Rather, Nagarjuna's teachings on emptiness are teachings that have direct relevance to our own experience, our own quest for enlightenment.

So I will single out the next two stanzas. Stanza seventy reads:

70. A happy mind is tranquil indeed;

A tranquil mind is not confused;

To have no confusion is to understand the truth;

By understanding the truth one attains freedom.

And then later on in stanza seventy-two, we read:

72. Those who do not understand emptiness

Are not receptive vehicles for liberation;

Such ignorant beings will revolve

In the existence prison of six classes of beings.

***[16]**

So with this, up to this point, the teaching on ultimate bodhichitta, ultimate awakening mind, has been presented. Then from stanza seventy-three onwards, the conventional bodhichitta, the conventional awakening mind, is being presented. This is what I referred to as altruism in the opening remarks. Then in stanza seventy-three we read:

73. When this emptiness [as explained]

*Is thus meditated upon by yogis,
No doubt there will arise in them
A sentiment attached to others' welfare.*

What Nagarjuna is saying here is that once you have a deeper understanding of the meaning of emptiness, you will come to recognize that there is a possibility of purifying the pollutants of the mind. And once you come to recognize the possibility of purifying the pollutants of the mind, then a genuine aspiration to seek that freedom which is freedom from the pollutants of the mind arises in you. And when you recognize that, you will then recognize that in all the other beings who are entrapped in the cycle of existence, the root cause of their cyclic existence is this ignorant mind grasping at self existence and inherent existence. And, however, this ignorance, which is the root cause of samsara, is a distorted state of mind which can be removed, which can be eliminated, and there exists a powerful antidote to eliminate it. So once you recognize that, then genuine compassion for all beings who are entrapped in cyclic existence because of ignorance arises in you. That's why Nagarjuna writes that:

*No doubt there will arise in them
A sentiment attached to others' welfare.*

So stanza seventy-six reads:

*76. The fruits which are desirable or undesirable
In the form of fortunate or unfortunate births
in the world,
They come about from helping the sentient beings
Or harming them.*

*77.-78. If by relying upon the sentient beings
The unexcelled state [of Buddhahood] is brought about,
What is so astonishing about the fact
That whatever prosperities there are among
the gods and humans,
Such as those enjoyed by Brahma, Indra and Rudra,
And the [worldly] guardians of the world,*

There is nothing in this triple world system

That is not brought forth by helping others.

And then the text goes on, but what Nagarjuna is explaining here is that, in reality, anything that pertains to our experience of happiness, anything that is good in the world, either directly or indirectly is the result or consequence of actions and thoughts that are beneficial to others.

In contrast, all the consequences of any actions and thoughts that are harmful to others bring about one's own downfall and all the other undesirable consequences that we see in the world. The text goes on to say that even birth in the hell realms and so on— all of these are consequences of engaging in actions that are harmful to other sentient beings.

*[17]

So in brief, you know, Shantideva presented this view in his *Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, where he says that if one does not exchange self and others and begin to cherish the welfare of other beings, then not only will one not attain Buddhahood but even in this lifetime there will be no happiness. All the experiences of happiness, even in this lifetime, are in one way or another consequences of actions that are beneficial to other sentient beings.

Therefore if one can reflect deeply, one will truly come to appreciate the value of these two teachings— the teaching on emptiness that we spoke about, which pertains to understanding a deeper nature of reality, and the teaching on altruism which is bodhichitta, awakening mind.

So, when you are able to adopt a path that is a combination of these two practices, then clearly, as Shantideva says in his *Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, “By mounting the horse of bodhichitta, the awakening mind, one overcomes any sense of weariness or tiredness and then can travel from a place of joy to a place of joy. What sane and intelligent person would not take joy in making such a journey?”

This is truly powerful because if you really think deeply as a practitioner, if you are able to really implement these two principles, the principle of understanding the nature of reality and the principle of altruism, then clearly a new chapter opens where your whole journey in life becomes a journey toward happiness, a true joy. Therefore one can truly relate to the sentiments expressed in Shantideva's text when he says that:

As long as space remains

As long as sentient beings remain

May I too remain

And dispel the miseries of the world.

Then you can relate to that kind of sentiment and truly have a sense of what a genuine and deep, tranquil and happy, and joyful mind must feel like.

So then we read from stanza eighty-six, where Nagarjuna writes:

86. *When through practice it becomes firm, (He is talking about bodhichitta)*

Then alarmed by others' suffering,

The [bodhisattvas] renounce the bliss of concentration

And plunge even to the depths of relentless hells.

87. *This is indeed amazing, praiseworthy it is;*

This is the excellent way of the sublime;

That they give away their own flesh

And wealth is not surprising at all.

88. *Those who understand this emptiness of phenomena*

Yet [also] conform to the law of karma and its results,

That is more amazing than amazing!

That is more wondrous than wondrous!

So, if one can train one's mind along these lines, on the basis of the teaching on emptiness and altruism as outlined in this text, then clearly one will be able to bring forth the optimal potential that lies in the human mind and will make one's human intelligence most meaningful and will have achieved and served one's purpose. In this way one will be able to cultivate the greatest amount of courage and also the greatest degree of altruism. And once you are able to do those things, then truly the expression 'making one's human existence meaningful' would come to be real.

Then we read from stanza one hundred three:

103. *The single taste of compassion is merit;*

The taste of emptiness is most excellent;

Those who drink [the elixir of emptiness] to realize

Self and others' welfare are conqueror's children.

104. *Bow to them with your entire being;*

They are always worthy of honor in the three worlds;

These guides of the world reside

As representatives of the Buddhas.

***[18]**

So, I think, Buddhist practitioners, practice these lines. Then they will become genuine followers of Buddha. And not only followers but also representatives of the Buddha. So let us try to put them into practice and implement them in practice.

The Buddhist teaching states that as practicing Buddhists at the initial stage, we have to cultivate wisdom through learning, on the basis of learning, and once you have cultivated the learning, then on that basis you have to use critical reflection and contemplation so that you arrive at the second level of understanding, understanding derived through reflection, and then finally we have to cultivate understanding derived from personal meditation practice.

So, time is a major factor. Don't expect some big change within one week. It is unrealistic. So, try, try, try. Then months, months, years, years, decades, then eventually there will be some changes in our mind, particularly in the emotional field. Then you really feel that these teachings are really powerful weapons to destroy— to eliminate— the ultimate sources of our problems, suffering or pains. So the more we reduce these negative forces, then the positive forces also gain more strength. As a result, our lives become meaningful, joyful. And from the Buddhist viewpoint, not only this life but life after life, then eons, eons, eons, like that. Thank you.

A Commentary on the Awakening Mind

(Luận về Tâm Tỉnh thức - Bồ Đề Tâm)

Đức Đạt Lai Lạt Ma

GIẢI THÍCH HIỂN BÀY BỒ ĐỀ TÂM CỦA NGÀI LONG THỌ (SONG NGŨ')

Bản dịch Việt: Đặng Hữu Phúc | Bản Anh: H.H. The [Dalai Lama](#).

A Teaching on Nagarjuna's Bodhicittavivarana

October, 4, 2009. [New York](#), USA. (Translated by Thupten Jinpa)



Các anh chị em thiện tri thức, các anh chị em Phật tử Việt nam thân mến, tôi hết sức vui mừng hiện diện ở đây để nói về một bản văn do ngài Long Thọ viết. Trong truyền thống Phật giáo thuộc văn hệ Sanskrit, ngài Long Thọ thường được xem như Đức Phật thứ nhì.

Tôi nghĩ ngài Long Thọ rất danh tiếng do cách viết đáng ngạc nhiên của ngài. Trong cách viết của ngài, ngài đã luôn luôn trình bày tri kiến xuyên qua lí luận -- không thuần trích dẫn các ngôn từ của Đức Phật nhưng trình bày minh bạch xuyên qua lí luận.

Do vì cách trình bày qua lí luận của ngài, tất cả các môn đệ chịu ảnh hưởng trực tiếp của ngài như Thánh Thiên (Aryadeva), cộng thêm Phật Hộ (Buddhapalita), Thanh Biện (Bhavaviveka), tất cả các học giả này, các đại sư, cũng đã theo phương pháp giảng giải giáo pháp của Phật xuyên qua lí luận.

Do thế tôi vô cùng vui mừng có cơ hội này trình bày các quan tâm về vài kệ tụng trong bản văn mặc dù bản văn không phải là rất dễ. Chắc chắn Phật tử Việt Nam cũng thấy như thế bởi vì họ cũng là môn đệ hoặc những người trung thành với cùng một truyền thống Sanskrit như ngài Long Thọ. Do thế chúng ta thực sự là những môn đệ hoặc những người trung thành của truyền thừa Nalanda, một trung tâm tu học Phật giáo Ấn Độ, Nalanda.

*[2]

Tinh yếu của bản văn này gồm có hai điều: chủ nghĩa vị tha vô tận (= nguyên lí sống và hành động vô tận cho lợi ích của các người khác) và tri kiến chân chính hoặc trí tuệ lí hội thông hiểu tính không. Do thế, hai điều này là chủ đề chính. Nay mục đích là gì? Loại lợi ích gì sinh khởi từ hai điều này? Trước nhất, chủ nghĩa vị tha đem đến nội lực. Chúng ta có thể quan sát những người có các tâm đại bi, các tâm vị tha. Thái độ của họ rất cởi mở. Họ dễ dàng giao thiệp với người khác. Những người như thế thì dễ hiểu (transparent). Tôi nghĩ toàn thể cách cư xử của họ là rất

chân thật và rất lương thiện. Do thế, điều đó mang đến tín nhiệm. Tín nhiệm mang đến tình bạn. Tình bạn mang đến sự hoà hợp. Chúng ta là những sinh thể có đời sống cảm xúc mang tính xã hội, do thế, trong đời sống hàng ngày chúng ta sống rất nhiều với tất cả những người khác. Do thế, tâm lòng âm áp nhiều hơn thì mọi sự tốt đẹp nhiều hơn. Một người có thể mỗi ngày 24 giờ hạnh phúc nhiều hơn. Người đó có thể luôn luôn cảm thấy xung quanh đều là bạn bè, đều là anh chị em.

Nếu bạn chẳng có thái độ tinh thần như thế và có thái độ cực kì **vị ngã**, bạn sẽ khó điều khiển mình và giao thiệp với các người khác một cách lương thiện. Do thế, đưa đến kết quả có sự hoài nghi, bất tín nhiệm. Kết quả là cuối cùng bạn cảm thấy bị vây quanh bởi những người thù nghịch hoặc không tín nhiệm, và kết quả là bạn sẽ cảm thấy đơn độc. Điều đó thì trái nghịch rất nhiều với bản chất của con người. Khi nói về chủ nghĩa vị tha chúng ta không nói về đời sống kiếp sau, không nói về niết bàn hoặc Phật quả. Nói đơn giản, với trải nghiệm vị tha nhiều hơn trong chính đời sống này, chúng ta trở thành hạnh phúc nhiều hơn. Nói đơn giản, do vì chúng ta hạnh phúc về tinh thần nhiều hơn, tình trạng thể chất chúng ta trở thành khoẻ mạnh hơn.

Bây giờ về chủ đề kia, sự lí hội thông hiểu về tính không, pháp tính tối hậu -- **ý nghĩa chính xác của tính không là ý nghĩa của sự tùy thuộc tương liên**. Khái niệm đó thì rất hữu ích giúp tăng trưởng tri kiến mang tính toàn thể. Thật tại tính là mỗi mỗi sự vật thì đều tùy thuộc tương liên. Ngay cả sức khoẻ của chúng ta, có nhiều sự vật cùng tham dự vào. Do thế, nay mang vấn đề này tới cấp bậc toàn cầu, nói về vấn đề môi trường sinh sống, con người và các động vật khác, mỗi mỗi sự vật thì đều tùy thuộc tương liên. Để nhận biết tình trạng tổng quát mang tính toàn thể, khái niệm tùy thuộc tương liên là một trợ giúp tuyệt vời.

Có vài lần tôi nói về vấn đề tôn giáo với quý vị không phải là Phật tử, họ không ham muốn biết về Phật Giáo, tôi cũng nói thật sự nên có các truyền thống phi-Phật giáo, tỉ dụ Thiên Chúa Giáo, và truyền thống Hồi giáo. Nếu gia đình họ thuộc truyền thống đó, thế thì có rất nhiều tốt đẹp hơn khi họ giữ truyền thống của họ. Trong khi đó, tri kiến về sự tùy thuộc tương liên và sự nối kết tương liên này đến từ thế giới Phật giáo nhưng có thể áp dụng cho tất cả mọi người trong đời sống hàng ngày. Do thế, khái niệm đó mở rộng tâm trí của chúng ta. Xuyên qua cách thức đó hành động của chúng ta trở thành thực tế hơn.

Nhiều vấn đề xảy ra do vì chẳng có tri kiến mang tính toàn thể. Nhiều người chỉ nhìn vào một góc nhỏ đơn biệt và một loại nguyên nhân hoặc yếu tố đơn biệt. Thế rồi họ cố gắng giải quyết theo cách nhìn đó. Trong thật tại (In reality), nhiều sự vật tham dự, nhưng cách thức vận dụng giải quyết các sự vật của nhiều người là chỉ nhìn vào hoặc đặt mục tiêu vào chỉ một bộ phận. Do thế hành động của bạn trở thành phi thực tế. Vì thế, để mang đến một thái độ thực tế hơn, một cách tiếp cận thực tế

hơn, nhận biết thật tại tính (reality) là một quan trọng rất cao. Để nhận biết thật tại tính, một tri kiến mang tính toàn thể là rất chính yếu. Do thế học thuyết này, giáo pháp về tùy thuộc tương liên (teaching of interdependency)... một phương diện khác của tùy thuộc tương liên là tính vô ngã hoặc sự chẳng có hiện hữu độc lập (selflessness or absence of independent existence).

Bây giờ bản văn nói về hai điểm: chủ nghĩa vị tha liên quan tới sự ám áp hoặc trái tim; khái niệm tùy thuộc tương liên liên quan đến trí thông minh. Sự tùy thuộc tương liên thì tương tự thức ăn cho bộ não, hoặc trí thông minh. Khái niệm của chủ nghĩa vị tha thì hữu ích tương tự thực phẩm hoặc nhiên liệu cho sự ám áp. Giáo pháp vị tha này thì rất bổ ích.

Do thế, truyền thống của những người Phật tử Việt Nam, tôi nghĩ, chủ yếu đến xuyên qua truyền thống Trung Quốc. Hoặc không chừng (maybe), nó trực tiếp đến từ Ấn Độ, nhưng có nhiều phần chắc, tôi nghĩ, đến xuyên qua truyền thống Trung Quốc. Và những người Hàn, người Nhật, và cộng thêm người Việt, các bản văn gốc của họ chủ yếu đến từ các bản văn Trung Quốc. Do thế, Phật giáo Trung Quốc hoặc truyền thống Trung Quốc, tôi nghĩ, khởi đầu trong thế kỉ thứ hai, thứ ba, và thứ tư. Truyền thống Tây Tạng khởi đầu trong thế kỉ thứ bảy. Do thế chúng tôi là những học trò trẻ hơn của Đức Phật. Các bạn là những học trò già hơn. Do thế lúc mở đầu tôi luôn luôn kính chào các Phật tử Trung Quốc và các Phật tử Việt Nam. Cảm ơn các bạn. Và tiếp đến truyền thống Phật giáo trẻ tuổi nhất là của một số người Mỹ, những Phật tử trẻ tuổi nhất.

*[3]

Bản văn chúng ta sắp nghiên cứu có danh đề: Giải Thích về Tâm Tỉnh Biết (A Commentary on the Awakening Mind). Trên phương diện các nguồn xuất phát bản văn của ngài Long Thọ, có nguồn kinh văn và cộng thêm Kim cương thừa, nguồn phương pháp Mật Tông. Nhưng giữa hai nguồn này, nguồn chính yếu thì thực sự là các giáo pháp Mật Tông Kim Cương Thừa. Do thế, mặc dù thuật ngữ bồ đề tâm, tâm tỉnh biết, được sử dụng trong cả các giáo pháp kinh văn và trong các giáo pháp Kim Cương Thừa, ở đây chủ yếu thuật ngữ bồ đề tâm hoặc tâm tỉnh biết, có ý nghĩa chính yếu theo các giáo pháp Kim Cương Thừa, bởi vì bản văn gốc đề ngài Long Thọ viết bản giải thích này thì thực sự ra là một bản trích dẫn năm giòng trong chương thứ nhì của Guhyasamaja Tantra (Bí mật tập hội Phương pháp Mật Tông) là những lời tuyên thuyết của Đức Đại Nhật Như Lai (Vairocana). Do thế trong bản văn được mang danh đề Giải thích về Tâm Tỉnh Biết, ở đây Tâm Tỉnh Biết thực sự quy chỉ bồ đề tâm, tâm tỉnh biết được lí hội thông hiểu theo Kim Cương Thừa, đặc biệt là Tối Thượng Du già Tantra (Highest Yoga Tantra). Ở đó tâm tỉnh biết được lí hội thông hiểu trên phương diện của quang minh giác chiếu vi tế, quang minh giác chiếu tối hậu (subtle clear light; ultimate clear light), ở cả hai phương diện của giai đoạn hoàn

thiện (complete stage) và đặc biệt ở phương diện hợp nhất của quang minh giác chiếu và huyền thân (union of clear light and illusory body). Và đó là phương diện chính yếu của thuật ngữ “tâm tỉnh biết” (“awakening mind”) nói ở đây.

Do thế, khi chúng ta nói về giải thích về bản văn Kim cương thừa, đặc biệt với các tantras (=phương pháp Mật Tông), nói tổng quát, có hai tiêu chuẩn chính của tantra, được quy chỉ là tantra hiển lộ (explicit tantra) và tantra ẩn mật (hidden tantra). Các tantra hiển lộ tương tự Kalachakra tantra (Tantra Thời Luân), nhưng các tantra ẩn mật gồm cả, tỉ dụ Guhyasamaja Tantra (Bí mật tập hội), mà nó là nguồn của bản văn đặc biệt này của ngài Long Thọ. Do thế trong các tantra ẩn mật, tỉ như Guhyasamaja Tantra, ý nghĩa của một thuật ngữ đơn biệt có thể diễn dịch theo nhiều cách thức khác nhau.

Tỉ dụ, bạn sử dụng phương pháp giải thích của viện dẫn trợ giúp (interpretive method of invocation) hoặc áp dụng cái thường được biết là bốn cách thế và sáu lãnh vực (the four modes and the six boundaries) mà một thuật ngữ đơn biệt được giải thích trong nhiều cách và nhiều phương diện khác nhau. Và ở đây, Guhyasamaja (Bí mật tập hội) là nguồn gốc của bản văn này, và Guhyasamaja Tantra (Bí mật hội Phương pháp Mật Tông), Tantra gốc có 6 Tantra giải thích nguyên lí mà trong đó 5 bản đã được dịch sang Tạng ngữ. Do thế có 5 bản để sử dụng. Một bản thì chưa được phiên dịch.

*[4]

Do thế, ở đây khi ngài Long Thọ giải thích về Bồ đề tâm, Tâm tỉnh biết, ngài giải thích không những chỉ theo Kim cương thừa mà còn trên phương diện của lí hội thông hiểu của giai đoạn hoàn thiện về Bồ đề tâm hoặc tâm tỉnh biết trên phương diện của tâm quang minh giác chiếu (clear light mind) trên bình diện của giai đoạn hoàn thiện.

Khi chúng ta nói về tâm quang minh giác chiếu trên giai đoạn hoàn thiện chúng ta đang nói về sự hợp nhất bất khả phân của tính giác và tính không (the unity of awareness and emptiness). Do thế chúng ta có hai chiều hướng đo lường (dimensions). Một là chiều hướng về đối tượng mà nó là đối tượng, tính không, đó là cái được trải nghiệm bởi tâm trí tuệ. Chiều hướng kia là chủ thể, cái đang trải nghiệm tính không đó mà nó là quang minh giác chiếu chủ thể (subjective clear light). Và giữa hai cái này, nguyên lí lí hội thông hiểu bồ đề tâm mà ngài Long Thọ truyền đạt trong bản văn này là tính không trên phương diện đối tượng (tính không từ đối tượng) hoặc quang minh giác chiếu từ đối tượng (objective emptiness or objective clear light).

Do thế khi chúng ta nói về quang minh giác chiếu từ đối tượng, chúng ta đang chính yếu nói về các giáo pháp của Đức Phật về tính không, được trình bày trong

nhiều pháp thoại khác nhau của ngài và từ quan điểm của hệ thống kinh văn của các giáo pháp. Tỉ dụ, theo kinh Giải Thâm Mật (Samdhnirmochana; Unraveling the Intention of the Buddha), chúng ta nhận diện được ba lần chuyển pháp luân của Đức Phật.

Chuyển luân thứ nhất là giáo pháp về Bốn Chân Lí Cao Quý. Chuyển luân thứ nhì chủ yếu là giáo pháp của các kinh Trí Tuệ Toàn Hảo, các kinh Bát nhã ba-la-mật. Và trong hai lần chuyển pháp luân này, Đức Phật trình bày các phương diện chính yếu quang minh giác chiếu đối tượng, mà đó là giáo pháp về tính không. Và tiếp đến Kinh Giải Thâm Mật quy chỉ chuyển pháp luân lần thứ ba và quy chỉ sự phân biệt minh bạch về các bản chất khác nhau. Và ở đây, một chi nhánh của chuyển pháp luân thứ ba gồm các bản kinh tương tự như Kinh Như-lai-tạng (Tathagatagarbha sutra), (= Kinh Tinh yếu của Phật Quả; The Essence of Buddhahood). Trong những giáo pháp này, cộng thêm vào quang minh giác chiếu đối tượng của tính không, Đức Phật cũng giảng quang minh giác chiếu chủ thể của trí tuệ.

Điểm độc đáo về các giáo pháp Kim-cương-thừa là các giáo pháp Kim -cương-thừa trình bày một cách thức trong đó quang minh giác chiếu đối tượng mà nó là tính không thì quang minh giác chiếu chủ thể của trí tuệ có thể cùng được đưa đến một hợp nhất bất khả phân, do từ đó trình bày một đạo lộ mà bạn có thể tiến đến giác ngộ xuyên qua **sự hợp nhất bất khả phân này của quang minh giác chiếu đối tượng của tính không và quang minh giác chiếu chủ thể của trí tuệ.**

Nói tổng quát sự hợp nhất của phương pháp và trí tuệ là phần rất tinh yếu của đạo lộ Phật giáo đi tới giác ngộ. Đặc biệt là trong ngữ cảnh Kim-cương-thừa, sự hợp nhất giữa phương pháp và trí tuệ được đưa đến thành một hợp nhất bất khả phân, ở đó mà trong một sự kiện đơn biệt của trạng thái tinh thần, cả trí tuệ và phương pháp đều hiện diện. Do thế, nó được đi đến một hợp nhất bất khả phân.

***[5]**

Trên phương diện lịch sử xuất hiện nhiều học phái triết lí dị biệt về tư tưởng tăng trưởng tự nhiên và có thứ bậc (evolved). Ngoại trừ đối với giáo pháp của Phật, tất cả các học phái tư tưởng Ấn Độ cổ đại đều tán thành (subscribe) một khái niệm về một nguyên lí vĩnh cửu được quy chỉ là tự ngã (atman) hoặc một loại linh hồn vĩnh cửu. Trạng trạng của linh hồn vĩnh cửu này thì được lí hội thông hiểu thì chẳng hề tương tự như các tập hợp của thân và tâm (các uẩn) mà chúng là các căn bản nương tựa (sở y) của cái tự ngã đó, các tập hợp này là nhiều thứ. Tự ngã được nghĩ là một cái hợp nhất (unity), một thực thể đơn biệt (single entity). Không giống như các tập hợp mà chúng là vô thường (= sát na chuyển), tự ngã được nghĩ là thường hằng và vĩnh cửu. Và không giống như các tập hợp, mà chúng là tùy thuộc vào các

lực lượng khác, tự ngã được nghĩ là độc lập. Do thế cái khái niệm về một nguyên lí mà nó là đơn vị hợp nhất (unitary), vĩnh cửu, và độc lập được đề khởi (postulated).

Ngài Long Thọ đọc **giòng thứ nhất là sự bác bỏ loại nguyên lí vĩnh cửu** này gồm cả sự liên hệ tới tự ngã và sự liên hệ tới sở y của khái niệm tự ngã, mà cái sở y là thân và tâm của chúng ta. Nói tổng quát, trong cảm giác ngây thơ của chúng ta về tự ngã của chúng ta, khi chúng ta nghĩ về tôi (I or me), khái niệm sinh khởi dường như đến từ thân của chúng ta hoặc đến từ bên trong các tiến trình tinh thần. Ngài Long Thọ chỉ rõ rằng không những cái tự ngã được giả thiết (imputed) thì nó không hiện hữu, nhưng cả cái sở y mà khái niệm tự ngã sinh khởi -- thân và tâm của chúng ta, các tập hợp tinh thần và vật lí -- đều chẳng có bất kì hiện hữu độc lập nào cả.

Tiếp đến chúng ta đọc các giòng hai và ba:

Hoàn toàn buông bỏ tất cả các đối tượng và các chủ thể

Tỉ như các uẩn, các cảnh giới và các xứ

Ở đây ngài Long Thọ đang quy chỉ tới các tri kiến triết học của hai học phái Phật giáo cổ điển hạng nhất là Tì-bà-sa (Vaibhasika) và Kinh-lượng bộ (Sautrantika). Cả hai học phái Phật giáo Ấn Độ cổ điển, phi-Đại-thừa đều chấp thuận giáo pháp của Phật về vô ngã và bác bỏ khái niệm về tự ngã là đơn vị hợp nhất, bất biến, và độc lập như được đề khởi nói bên trên. Và quan trọng nhất, họ cũng bác bỏ khái niệm về bất kì một loại tự ngã nào mà nó là sở hữu chủ của thân và tâm của chúng ta.

Trong tri nhận đơn sơ của chúng ta về tự ngã, chúng ta có một cảm giác rằng ở bên trên và ở trên cao các tiến trình vật lí và tinh thần của chúng ta có một cá nhân hoặc một sự vật được gọi là “tôi” (“me”) có một cách nào đó sở hữu cái này, kể mà những tiến trình tinh thần và vật chất thuộc về, mà nó thì một cách nào đó độc lập với các sở y này. Do thế loại khái niệm đó về tự ngã cũng bị bác bỏ. Do thế, theo hai học phái này, giáo pháp của Phật về vô ngã thì được lí hội thông hiểu *chẳng có một tự ngã tự lập và độc lập*.

Tuy thế hai học phái này lại chấp thuận rằng, khi nói đến sở y của khái niệm về tự ngã, mà chúng là các tiến trình vật lí và tinh thần, những cái này đều không giống như tự ngã, do vì chúng sở hữu hiện hữu tự tính (real existence; hiện hữu thực hữu). Bất kể nó là tiến trình vật lí hay tinh thần, chúng đều sở hữu hiện hữu thực hữu. Những hiện hữu thực hữu này có thể được căn cứ để lí hội thông hiểu pháp tính (reality) thâm sâu hơn. Ở đây chúng ta chủ yếu nói về các tiến trình tinh thần và các hiện tượng vật lí bởi vì những cái này là hai lãnh vực mà chúng có các cru mang thao thức trực tiếp (direct bearings: chúng ta đang ở đâu và sẽ làm gì) trên trải nghiệm về hạnh phúc và đau khổ của chúng ta. Khi chúng ta nói về hạnh phúc và đau khổ

mà chúng là các quan tâm chủ yếu của chúng ta, trong vai trò các hữu tình, chúng ta đang nói về các trải nghiệm chủ thể mà chúng là các tiến trình tinh thần và tâm lí, và kể đó là các thành tố tối hậu của vật chất, mà chúng, xuyên qua sự tập hợp hoá, làm sinh khởi các phương diện vi mô của thế giới vật lí mà chúng ta trải nghiệm.

Cũng tương tự, khi nói đến thức, cõi tinh thần, các nhà Tì-bà-sa và các nhà Kinh-lượng-bộ lí hội thông hiểu sự hiện hữu của thức trên phương diện của các thành tố tối hậu là các đơn vị bất khả phân của tri nhận, một loại các sát na của tri nhận (= các niệm), mà xuyên qua sự tập hợp hoá tạo thành cái tương tục này mà chúng ta trải nghiệm như là trải nghiệm ý thức.

Đây là cách thức Tì-bà-sa và Kinh-lượng-bộ, hai học phái Phật giáo cổ điển, trong bốn học phái, cũng là hai học phái phi Đại thừa giải thích về thật tại tính (reality; dharmata; thật tại tính; pháp tính)

*[6]

Sự lí hội thông hiểu này về thật tại tính tất nhiên bị các học phái Đại Thừa bác bỏ. Học phái thứ nhất bác bỏ là học phái Duy Thức (Cittamatra; Mind Only). Và theo học phái Duy Thức, họ xem xét vấn đề với khái niệm về thật tại vật lí trên phương diện được hình thành bởi các nguyên tố bất khả phân, các hạt cơ bản (elementary particles). Theo học phái Duy Thức, vấn đề biện luận là khi chúng ta chia chẻ vật chất tới bất kì bình diện nào, nhỏ bé chi li tới mức nào đi nữa cũng không sao, khi nào mà nó vẫn còn là vật chất hoặc chất liệu, nó hẳn phải có khái niệm về các bộ phận (parts), bởi vì nếu không có bất kì ý niệm gì vị trí chiều hướng (directional location), khái niệm toàn thể của vật chất sụp đổ.

Nếu bạn phân tích theo cách này, khái niệm về hạt cơ bản bất khả phân hoàn toàn trở thành không bảo vệ được. Do thế các nhà Duy Thức bác bỏ cố gắng này để lí hội thông hiểu bản chất của thật tại trong cách thức giản lược, kiến lập từ hạt cơ bản bất khả phân này. Do thế mà học phái Duy Thức bác bỏ ngay cả thật tại vật lí mà chúng ta trải nghiệm. Vậy thì, nếu chấp thuận rằng chúng ta trải nghiệm thế giới vật lí -- chúng ta thấy các đoá hoa, các cái bình, và v.v... làm sao chúng ta có thể thấy chúng? Chúng được làm bằng những gì? Sự lí hội thông hiểu của học phái Duy Thức là rằng những cái này trong thực tế chỉ là những khai triển của tri nhận của chính chúng ta mà chúng kết quả từ các tập khí mà chúng ta tạo lập trong tâm của chúng ta, mà kể đến chúng xuất hiện như là một phóng chiếu ở bên ngoài dường như có một thật tại vật lí đối ngoại. Do thế trong cách này Học Phái Duy Thức phê phán tri kiến về thật tại của Học phái Tì-bà-sa và Học phái Kinh-lượng-bộ.

*[7]

Kể tiếp chúng ta đọc các giòng còn lại từ Tantra gốc:

Do tính bình đẳng về vô ngã của tất cả các hiện tượng

Tâm của bạn là vô sinh từ khởi thủy

Nó ở trong bản chất của tính không.

Do thế ở đây ngài Long Thọ trình bày tri kiến tối hậu theo các nhà Trung Quán hoặc học phái Trung Quán. Họ bác bỏ toàn cảnh khách quan (perspective) của Học phái Duy Thức, bởi vì, trong sự phân tích của họ, mặc dầu Học phái Duy Thức bác bỏ hiện hữu tự tính của thế giới vật chất đối ngoại, nó chấp thuận rằng thế giới đối nội của trải nghiệm chủ thể hoặc thức sở hữu hiện hữu thực hữu, một loại hiện hữu tự tính, độc lập. Ngài Long Thọ cũng nói rằng cũng chính vì (just as) thế giới đối ngoại của của vật chất trở thành không bền vững, không thể bảo vệ được, khi bạn đem nó làm chủ thể [đối tượng?] để phân tích, tìm kiếm các nguyên tố cấu tạo tối hậu của nó, sở y của thật tại của nó trong cách đó; trong cùng một cách khảo sát như thế nếu bạn đem thức hoặc tâm áp dụng cùng một phân tích, bạn sẽ không có khả năng tìm thấy hiện hữu thực hữu hoặc hiện hữu tự tính của thức.

Và ngài cũng nói, một vấn đề do khi xem thức có sở y (basis) hiện hữu tự tính thì kết quả sẽ không có thuốc hoá giải thực sự để giải quyết với tham luyến liên quan đến chính trải nghiệm của cá nhân. Xuyên qua sự bác bỏ thật tại tính của thế giới đối ngoại, bạn có thể có khả năng ngăn ngừa tham luyến đối với các đối tượng đối ngoại, nhưng nếu bạn cụ thể hoá (reify) trải nghiệm đối nội của bạn, kết quả sẽ chẳng có thuốc hoá giải để phản công sự tham luyến và sự chấp thủ mà nó có thể sinh khởi từ liên quan đến trải nghiệm đối nội.

Thế nên giáo pháp của ngài Long Thọ trình bày một sự phủ định hiện hữu độc lập hoặc hiện hữu thực hữu của cả hai thế giới: thế giới đối ngoại của vật chất, và thế giới đối nội của trải nghiệm. Trong cách này giáo pháp về tính không được trình bày ngay trên các giải phân tích toàn thể về thật tại (entire spectrum of reality). Và trong thực tế giáo pháp về tính không trải suốt các giải phân tích toàn thể về thật tại là vấn đề chủ đề chính của các kinh Bát Nhã ba-la-mật, những giáo pháp này. Tất cả điều này khai hiển rằng gốc rễ của hiện hữu phi giác ngộ, luân hồi, thì thực sự là sự chấp thủ này vào sự hiện hữu thực hữu của tất cả các hiện tượng, đặc biệt là sự hiện hữu thực hữu của tự ngã của chính mình, trên sở y của khái niệm bám sinh “Tôi là tui”.

Do lí do đó, trong bản văn của Đức Phật, chúng ta nói về chấp thủ vào hiện hữu thực hữu của cá nhân và chấp thủ vào hiện hữu thực hữu của các hiện tượng. Giữa hai cái này, chấp thủ vào hiện hữu thực hữu của cá nhân là nguyên nhân nhiều căn bản hơn của hiện hữu luân hồi của chúng ta, và đặc biệt ở đây không phải chỉ về một cá nhân khác, nhưng chính xác hơn là về chấp thủ thực hữu của cảm quan của riêng bạn về “tui” hoặc “tôi” (“me” or “I”). Điều này được quy chỉ là chấp thủ bản ngã

(egoistic grasping), chấp thủ vào cảm quan “tôi”. Trong thực tế, đây là chi thứ nhất trong 12 chi của duyên khởi, mà ở đó chúng ta nhận diện vô minh, căn bản vô minh, là chi thứ nhất trong 12 chi. Do lí do đó, nó trở thành rất quan trọng đối cho người có nguyện vọng tâm linh để lí hội thông hiểu tính không của cá nhân. Trong trường hợp này điều quan trọng cũng là phải lí hội thông hiểu tính không của thức, bởi vì khi chúng ta nói về khái niệm hoặc cảm quan về tự ngã hoặc về cá nhân, cá nhân hoặc tự ngã được tạm giả thiết/ đặt tên / phác họa (designated) trên căn bản của các tập hợp vật lí và tinh thần. Trong phạm vi tiến trình này, tương tục tinh thần (mental continuum) thực sự phục vụ như là căn bản chủ yếu cho khái niệm của chúng ta về tự ngã và cá nhân. Thế nên sự lí hội thông hiểu về bản chất của thức rất là thiết yếu.

Đặc biệt nếu bạn nhìn vào các giáo pháp Đệ nhất Du già Tantra (Highest Yoga Tantra), các giáo pháp này thực sự nhấn mạnh vào thiền định trên tính không của tâm, bởi vì sự lí hội thông hiểu bản chất của tâm trở thành thiết yếu cho sự lí hội thông hiểu tính không. Và trong các giáo pháp Kim-cương-thừa, có một sự thừa nhận về các phương diện khác nhau của tính vi tế của thức -- cấp bậc thô, cấp bậc vi tế, các cấp bậc cực vi tế của thức. Khi bạn thiền định trên bản chất của tâm, nó thì được thực hiện theo quy chế cầu viện trợ giúp từ một phương diện vi tế của thức (in terms of invoking a subtle level of consciousness) và thiền định trên tính không của nó. Một tỉ dụ, ngài Thánh Thiên (Aryadeva), một học trò của ngài Long Thọ, trong bản giải thích của ngài về năm giai đoạn của ngài Long Thọ với danh đề “Yếu Nghĩa về Tu Tập” (Compendium of Training) hoặc “Yếu Nghĩa về Tác Hành” (Compendium of Deeds), ở đó ngài Thánh Thiên trình bày giáo pháp về tính không chủ yếu trên căn cứ (basis) của thiền định trên tính không của tâm, bản chất của tâm. Đây là bởi vì tâm là căn cứ của khái niệm về tự ngã, và tự ngã là chủ thể trải nghiệm các kết quả của nghiệp. Tự ngã chính là tác giả của một hành động, và do lí do đó để thực sự phủ định sự chấp thủ vào tự ngã này, bạn cũng cần phải phủ định sự chấp thủ vào thức mà nó là căn cứ của khái niệm về tự ngã hoặc cá nhân.

*[8]

Tiếp đến bản văn đọc:

Cũng như chư Phật gia hộ và các đại Bồ tát phát Bồ đề tâm.

Do thế từ điểm này trở đi, ngài Long Thọ trình bày Bồ đề tâm quy ước thế tục, thiền định trên tâm tinh biết thế tục. Sau khi viết khai từ, ngài Long Thọ viết bản giải thích về giáo pháp của Đức Phật về tâm tinh biết, trong kệ tụng một ngài kính lễ đức Phật, và tiếp đến trong kệ tụng hai ngài chính thức viết bản giải thích.

2. Chư Phật xác định tâm tinh biết

Chẳng bị che lấp bởi các khái niệm

Tỉ dụ tự ngã, các uẩn, thức vv...

Nó luôn luôn có tính chất của tính không.

Ở đây ngài Long Thọ đang trình bày là tâm tỉnh biết mà ở đây là tâm tỉnh biết tối hậu, một thật chứng trực tiếp của tính không là một cái rỗng thông chẳng có tự tính, chẳng có bất kì khái niệm về tự ngã. Ở đây ngài đang phủ định khái niệm phi Phật giáo về tiểu ngã (atman).

Vậy khi ngài nói về các khái niệm về các uẩn ngài đang phủ định các học phái Phật giáo, tỉ dụ Tì-bà-sa và Kinh-lượng-bộ những người giới thiệu khái niệm về hiện hữu thực hữu của các uẩn. Khi ngài nói tâm tỉnh biết rỗng thông chẳng có tự tính, chẳng có khái niệm về thức, ở đây ngài đang phủ định lập trường của học phái Duy Thức. Tiếp đến ngài nói bản chất chân thật của bồ đề tâm này thực sự là tính không. Sự thật chứng này về riêng một mình tính không, tuy thế, không trở thành bồ đề tâm tối hậu, không trở thành bồ đề tâm. Do lí do đó ngài viết trong kệ tụng kế tiếp:

3. Tâm tỉnh biết là tâm thấm nhuần với đại bi

Bạn phải nỗ lực đào luyện đại bi cho tâm tỉnh biết.

Chủ đích nói đến ở đây tâm tỉnh biết tối hậu là sự thật chứng về tính không mà nó được bổ túc hoặc tăng cường bởi bồ đề tâm, tâm tỉnh biết vị tha. Do lí do đó ngài viết:

Chư Phật hiện thân của đại bi

Thiền định không ngừng tâm tỉnh biết này.

***[9]**

Từ kệ tụng bốn trở đi, ngài Long Thọ trình bày sự phê phán về các tri kiến phi Phật giáo. Nếu bạn tư duy sâu sắc nhiều hơn về sở y (căn cứ nương tựa) của tri kiến phi Phật giáo về khái niệm tự ngã, trong thực tế chúng ta có thể làm cho nó tương quan tới trải nghiệm cá nhân của chúng ta. Khi chúng ta thông hiểu ngay thơ, tri nhận sự hiện hữu của chúng ta như là các cá nhân, các tự ngã, chúng ta nhận thấy khi chúng ta nghĩ về sự hiện hữu nối tiếp của thân thể, chúng ta theo trực giác có khái niệm thân thể đang già đi theo thời gian. Tỉ dụ, nếu bạn đã trưởng thành hoặc vào một thời điểm trong đời sống, bạn không cảm thấy, “Thân này và thân tôi lúc bé vẫn là một”. Do thế tự nhiên bạn chấp thuận tiến trình già lão của thân bạn.

Tương tự như thế trong liên hệ với tâm, nếu chúng ta nghĩ trạng thái hiện thời của tâm, nó trải nghiệm nhiều lợi ích do những năm giáo dục theo đúng nghi thức và v.v..., ở đây, thêm một lần nữa, chúng ta không cảm thấy, “Tâm trưởng thành này mà tôi có cũng là đồng nhất với tâm tôi có khi tôi là một đứa bé”. Do thế liên quan đến thân và tâm, chúng ta có cảm giác rằng nó là liên tục, nó là nhiều bộ phận,

và v.v... Tuy thế khi chúng ta quan liên đến khái niệm về tự ngã, nó dường như hoàn toàn khác hẳn. Khi chúng ta nghĩ về chúng ta, ngay tức thời, tỉ dụ, chúng ta hồi nhớ trải nghiệm của chúng ta ngay từ thời rất nhỏ, chúng ta nói, “Khi tôi ở tuổi đó”.

Do thế chúng ta sử dụng một thuật ngữ đồng nhất “Tôi” và giàn trải nó qua chiều dài thời gian này, và định ninh dường như (assume as if) có một cá nhân này đi qua lối đi thời gian. Không giống như thân và tâm, khi khái niệm về tự ngã đến chúng ta có khái niệm này về tính hợp nhất. Chúng ta cảm thấy chỉ có một sự vật, do lí do đó chúng ta có thể thông hiểu tại sao các triết gia sẽ cho là tính nhất thể hoặc tính hợp nhất này (this oneness or unity) là tướng trạng của tự ngã.

Tương tự như thế, khi chúng ta quan sát thân và tâm của chúng ta, chúng ta có thể cảm thấy rằng, “Đây là thân của tôi, tôi có tư tưởng và cảm xúc này,” và v.v... Do thế chúng ta cảm thấy, ngay bên trên thân và các tiến trình tinh thần của chúng ta, có một kẻ hoặc một sự vật được gọi là “tôi” hoặc “tự ngã” đó là người chủ của, hoặc đó là kẻ mang chứa các trải nghiệm đó là người chủ, theo bất kì cách nào, mà các loại tiến trình này thuộc về kẻ đó. Do thế chúng ta cảm thấy rằng, bởi vì tự ngã này hoặc người này là người chủ hoặc người kiểm soát của các tiến trình này, các tiến trình này tùy thuộc vào tự ngã, nhưng không có đảo ngược lại [= không có tự ngã tùy thuộc vào các tiến trình này]. Tự ngã thì độc lập theo cách nào đó với điều này.

Do thế trong cách này chúng ta có thể thấy ý niệm triết học về tự ngã là hợp nhất, bất biến, và độc lập có thể xảy ra như thế nào, các loại tri kiến triết học về tự ngã sinh khởi như thế nào. Tương tự như thế, các học phái phi Phật giáo này biện luận rằng chắc hẳn phải có một cái được gọi là tự ngã bởi vì khi bạn thấy một sự vật với mắt của bạn, bạn theo bản năng không cảm thấy rằng “Mắt tôi nhìn thấy sự vật này”, nhưng đúng hơn tư tưởng theo bản năng sinh khởi, “Tôi nhìn thấy sự vật này”. Do lí do đó chúng ta có một cảm giác các giác quan của chúng ta tương tự các cái cửa và các đường lối mà xuyên qua chúng, chúng ta trải nghiệm thế giới, và có một cái được gọi là “tự ngã” và nó can dự vào thế giới xuyên qua những cửa là các giác quan. Chính những loại lí do này mà các học phái Ấn Độ cổ điển phi Phật giáo đề khởi (postulate) một khái niệm về tự ngã vĩnh cửu, độc lập.

*[10]

Do thế như đã nói đến trước đây, từ kệ tụng bốn trở đi ngài Long Thọ đang phê phán tri kiến về ngã của các học phái phi Phật giáo và tiếp đến trong kệ tụng 9 chúng ta đọc:

9. Nếu tác giả là một thực thể, tác giả sẽ không là thường hằng

Vì các thực thể luôn luôn là sát na chuyển.

Và liên quan tới các thực thể sát na chuyển

Tác giả của sát na chuyển chẳng bị phủ định.

Điều mà ngài Long Thọ xác định ở đây trong kệ tụng kết luận cho phần đặc biệt này là nếu, theo như các học phái phi Phật giáo đề khởi, tự ngã là thường hằng, bất biến, và độc lập, vậy thì làm thế nào có thể có sự liên hệ giữa một tự ngã, mà nó được cho là bất biến, và các uẩn, các cảnh giới (giới) vật lí và tinh thần mà chúng biến đổi liên tục, làm sao sự liên hệ giữa hai cái này có thể giải thích được?

Ngài Long Thọ biện luận rằng cũng như thân và tâm trải qua một tiến trình biến dịch, do lí do đó tự ngã hoặc khái niệm cá nhân mà nó tạm được đặt tên trên thân và tâm cũng phải trải qua biến dịch. Và trong thực tế ngài biện luận rằng nếu chúng ta cẩn thận khảo sát cách thức mà khái niệm tự ngã vận hành trong chúng ta, có một sự thừa nhận về điều này. Tỉ dụ, khi chúng ta nói về “Khi tôi trẻ, khi tôi già, khi tôi đau yếu, và khi tôi vui vẻ hạnh phúc v.v..., không vui vẻ ...”. Do thế ở đây cái gì đang xảy ra ở đây là các đặc tính tượng trưng, biểu hiệu của các trạng thái vật lí và tinh thần -- bất kể trẻ hoặc già, đau yếu hoặc khoẻ mạnh đều được gán cho để trở thành các biểu hiệu /đặc tính tượng trưng của cá nhân, tự ngã mà nó được tạm thời đặt tên (giả danh).

Ngài Long Thọ giải thích rằng, nói một cách khác, nếu tự ngã là hoàn toàn độc lập, vậy thì làm thế nào tự ngã độc lập này có thể tương tác với các tiến trình vật lí và tinh thần mà chúng cùng nhau thành lập hiện hữu của cá nhân này? Cái mà giáo Phật giáo giải thích là thật tại tính của tự ngã, sự hiện hữu của tự ngã và cá nhân, chỉ có thể được lí hội thông hiểu trên phương diện của một sự vật mà nó tùy thuộc diễn tiến lâm thời (contingent; tùy thuộc cái gì đang xảy ra; phan duyên; vin bám vào duyên), một sự vật mà nó tùy thuộc trên các uẩn vật lí và tinh thần, các tiến trình vật lí và tinh thần. Do lí do đó, cũng như các uẩn vật lí và tinh thần đều là vô thường, tự ngã hoặc cá nhân được tạm đặt tên trên những tiến trình này cũng là vô thường.

Kế đến ngài Long Thọ giải thích sự bác bỏ tự ngã vĩnh cửu này là độc lập nó không đưa đến hệ quả là cũng phủ định hiện hữu của cá nhân, hiện hữu của một loại tác giả. Đó là lí do tại sao ngài viết rằng về liên quan đến các thực thể vô thường, tác giả không bị phủ định. Ngài nói rằng mặc dầu tự ngã trong vai trò là một tác giả mà độc lập thì bị phủ định, bạn vẫn có thể duy trì khái niệm về một tác giả hoặc cá nhân là vô thường (chuyển đổi theo sát na).

Tiếp đến từ kệ tụng mười chúng ta đọc:

10. Thế giới này chẳng có ngã và ngã sở...

Hoàn toàn được khắc phục bởi các khái niệm

về uẩn, giới (cảnh giới) và xứ

và khái niệm về chủ thể -- đối tượng.

Ở đây ngã và ngã sở... gồm tất cả các tướng trạng hoặc phương diện quy định được sử dụng tổng quát để quy chỉ cho cá nhân hoặc con người -- con người, cá thể và v.v... Ngài Long Thọ phủ định khái niệm tự ngã (self) và linh hồn vĩnh cửu (atman; tiểu ngã), và tiếp tục phủ định các tri kiến của các học phái Phật giáo như được giải thích mới đây, ở đây đặc biệt sự hiện hữu thực hữu của các uẩn, cảnh giới, và xứ, v.v... Phần mục này tiếp tục tới kệ tụng hai mươi hai.

*[11]

Do thể kệ tụng hai mươi hai của chúng ta đọc:

22. Trong quy định chủ thể-đối tượng

Bất kì sự vật gì được thấy đối với thức

Đều không cách biệt với các tri nhận

Không có các đối tượng đối ngoại hiện hữu ở nơi nào cả.

Ở đây ngài Long Thọ giới thiệu sự phê phán về tri kiến về thật tại tính của các học phái Phật giáo Ấn Độ cổ điển, các học phái chủ trương thực hữu, Tì-bà-sa và Kinh-lượng-bộ, nhìn từ quan điểm của học phái Duy Thức. Do lí do đó ngài viết rằng cách biệt các tri nhận chẳng có đối tượng đối ngoại hiện hữu bất kì nơi đâu cả.

Tiếp đến trong kệ tụng hai mươi lăm chúng ta đọc:

25. Để vượt qua chấp thủ ngã tính

Đức Phật giảng dạy uẩn, giới (cảnh giới), và v.v...

Các Bồ tát được gia hộ cũng từ bỏ giáo pháp đó

Bằng cách an trú trong duy thức.

Điều đang được giới thiệu ở đây là sự tăng trưởng tiến bộ về tri kiến. Ở giai đoạn thứ nhất, bạn bác bỏ khái niệm phi Phật giáo về ngã tính và tiếp đến chấp thuận thật tại tính của các uẩn, và v.v... Tiếp đến từ toàn cảnh khách quan của các giáo pháp Duy Thức, bạn cũng phủ định ngay cả hiện hữu thực hữu của các uẩn này nữa.

Và tiếp đến từ kệ tụng hai mươi sáu chúng ta đọc:

26. Đối với những người đề khởi duy thức

Thế giới đa phương diện này được thiết lập là tâm

Bản chất của thức đó có thể là gì

Nay tôi sẽ giải thích điểm này.

Từ điểm này trở đi, ngài Long Thọ đang giới thiệu sự lí hội thông hiểu của học phái Duy Thức về bản chất của thật tại tính. Học phái Duy Thức bác bỏ sự hiện hữu thực hữu của một thế giới đối ngoại của vật chất, chấp thuận sự hiện hữu thực hữu của thức (the true existence of consciousness). Thế nên trong học phái đặc biệt này, sự lí hội thông hiểu thật tại tính của thức trở thành rất trọng yếu, và các đại sư của truyền thống tri thức luận Phật giáo (epistemological tradition), tỉ dụ ngài Trần Na (Dinaga) và ngài Pháp Xứng (Dharmakirti) cũng thuộc về học phái Duy thức này. Nếu bạn khảo sát các tác phẩm của ngài Trần Na và của ngài Pháp Xứng, hệ thống toàn thể tri thức luận được xây dựng trên sự hình thành phân biệt giữa các tri nhận về thế giới đối ngoại để đối chiếu với tri nhận tự tri của tâm (apperception) hoặc tính biết tự biết (self-cognizing awareness). Và bởi vì thật tại tính của thế giới đối ngoại hoặc giá trị xác thực (validity) của tri nhận của chúng ta về nó thì được căn cứ trên giá trị xác thực của tự thân các tri nhận, giá trị xác thực của các tri nhận lại được căn cứ trong một phẩm tính được gán cho những tri nhận này mà chúng là một khả năng tự tri (self-cognizing faculty). Và trong cách thức này, thật tại tính của thức hoặc tâm được an lập trong học phái này.

*[12]

Tiếp đến trong kệ tụng hai mươi bảy chúng ta đọc:

27. Tất cả thế giới này chỉ là tâm của bạn

Đức Thế Tôn xác định như thế

Giáo pháp này là để giảm bớt sợ hãi của kẻ sơ trí;

Nó không là chân lí tối hậu.

Do thế ở đây ngài Long Thọ đang phê phán tri kiến của học phái Duy Thức. Chắc chắn trong các bản kinh của Phật, tỉ dụ Kinh Thập Địa (Dashabhumika; Ten Level Sutra), mặc dù có các diễn dịch khác nhau, và cộng thêm Kinh Nhập Lăng Già (Lankavatara sutra; Descent into Lanka Sutra), có những tuyên bố mà chúng rõ ràng bác bỏ thật tại tính của thế giới đối ngoại và an lập chân lí về Duy Thức. Cũng tương tự như thế, nếu bạn khảo sát bản giải thích của ngài Thế Thân (Vasubhandhu) về Phân biệt Trung Đạo và các cực đoan (Differentiation on the Middle and the Extremes; Biện Trung Biên) là một tác phẩm của ngài Di-Lặc (Maitreya), có một kệ tụng đặc biệt mà ngài Thế Thân có giải thích. Ngài giải thích sáng tỏ rằng các tiền trình tư tưởng chúng đều dối gạt (deluded), sai lệch (distorted), chúng đều hiện hữu. Và ngài nói rằng không phải chúng chỉ thuần là vấn đề về hiện hữu, mà ở đây khái niệm về hiện hữu là hiện hữu có tự tính (intrinsic existence). Điểm này cho thấy là trong tác phẩm của ngài Thế Thân, điều được minh bạch khẳng định rằng theo học phái Duy Thức, thức, và các nhận thức (cognitions), và các tiền trình tinh thần đều

sở hữu hiện hữu tự tính thực hữu. Do thế ngài Long Thọ và các nhà Trung Quán, khi họ phê phán học phái Duy Thức, họ không phê phán bằng cách nói rằng Đức Phật chẳng bao giờ giảng dạy Duy Thức. Phê phán là, đúng, Đức Phật giảng dạy giáo pháp này trong Kinh Giải Thâm Mật (Samdhibirmochana Sutra; the Unraveling the Intention of the Buddha), trong đó giáo pháp về tính không được giải thích trên các phương diện quy định ngữ cảnh hoá các ý nghĩa khác nhau của tính không. Do thế ngài Long Thọ nói rằng Đức Phật dạy Duy Thức nhưng các giáo pháp về Duy Thức mà Đức Phật giảng dạy không tiêu biểu chân lý tối hậu. Chúng được giảng dạy cho mục đích đặc biệt. Do lí do đó ngài Long Thọ viết:

Giáo pháp này là để giảm bớt sợ hãi của kẻ sơ trí.

Nó không là chân lý tối hậu.

Trong kệ tụng hai mươi chín ngài Long Thọ viết rằng Đức Phật giảng dạy rằng ngay cả tâm cũng là tính không:

29. Đối với những kẻ hoan hỉ trong Đại Thừa

Đức Phật giảng dạy tóm tắt

Vô ngã trong tính bình đẳng tuyệt vời của các hiện tượng

Và tâm là vô sinh từ nguyên thủy.

***[13]**

Kế tiếp từ kệ tụng ba mươi ngài Long Thọ đang phê phán một giáo nghĩa có tính nguyên lý (principle tenet) của học phái Duy Thức, khái niệm A-lai-da (alaya), căn bản thức (foundation consciousness). Lí do để đề khởi khái niệm này về a-lai-da, hoặc căn bản thức là để truy tìm thật tướng của con người (true identity of the person). Bởi vì có nhiều trạng thái phi ý thức về hiện hữu (unconscious states of existence), tỉ dụ khi bạn đang bất tỉnh nhân sự, hoặc bạn ở trong trạng thái hoại diệt thâm sâu (deep cessation), và v.v..., học phái Duy Thức chủ trương rằng chắc hẳn phải có một thức thứ tám để duy trì tính tương tục của thức. Bởi vì nếu chúng ta xem tương tục của thức là cái căn bản của hiện hữu con người/ cá nhân, vậy thì trong các trạng thái phi ý thức (states of unconsciousness), khi chẳng có trải nghiệm ý thức, sẽ chẳng có con người. Tính tương tục của con người bị tan vỡ. Đây là lí do tại sao học phái Duy Thức đề khởi khái niệm a-lai-da, căn bản thức. Do thế khái niệm này bị ngài Long Thọ phủ định. Tương tự như thế Tính giác tự nhận thức (self-cognizing awareness) mà nó là thuộc tính tự nhận thức của thức này, cái này cũng bị phủ định. Và trong phần cuối, ngài Long Thọ viết:

39. Năng tri nhận biết sở tri

Nếu không có sở tri thì cũng không có nhận thức

Do thế tại sao không thừa nhận

Đối tượng và chủ thể cũng chẳng hiện hữu?

Do thế, ngài Long Thọ đang khẳng định ở đây là khi chúng ta có các khái niệm tỉ dụ đối tượng và chủ thể, chủ thể nhận thức và đối tượng bị nhận thức, những cái này đều là các khái niệm sinh khởi trên căn bản (sở y) của sự liên hệ hỗ tương. Khi xem tri nhận xác định giá trị xác thực cho đối tượng thì nó không là trường hợp xác thực. Tự thân tri nhận được xác định giá trị xác thực bởi một loại yếu tố thứ ba mà nó là tính biết do tự nhận thức (self-cognizing awareness). Thế nên ngài Long Thọ nói rằng, cũng như trong trường hợp tác giả, hành động và đối tượng của hành động, tất cả ba yếu tố này của hành động đều tùy thuộc một cách hỗ tương và được chỉ định một cách hỗ tương. Bạn không thể chỉ định một cái nếu không có cái kia. Thế nên xuyên qua sự tùy thuộc một cách hỗ tương mà bạn có thể xác định / duy trì những khái niệm này. Đây là điều mà ngài Long Thọ giới thiệu trong kệ tụng ba mươi chín. Và khái niệm về tùy thuộc hỗ tương thì được giới thiệu sáng tỏ trong Minh cú luận (Prasannapada; Clear Words), một bản giải thích về Trung Luận (Mulamadhyamakakarika) của ngài Long Thọ.

***[14]**

Tiếp đến trong tụng năm mươi tám chúng ta đọc:

58. Khi bạn nói về tính không là bản chất của các hiện tượng

Bạn không có ý đề khởi chủ nghĩa đoạn diệt / chủ nghĩa hư vô (nihilism);

Mục đích ngài Long Thọ hình thành ở đây là giáo pháp về tính không giới thiệu tất cả các hiện tượng đều chẳng có tự tính bởi vì chúng là tùy thuộc, chúng chẳng có bản chất độc lập. Do thế tính không được giới thiệu là thật tướng của các sự vật (true nature of things). Có các thật tướng của các sự vật và có các hiện tượng mà chúng ta có thể nói về thật tướng của chúng, do lí do đó giáo pháp về tính không không thiết lập một hình thức của chủ nghĩa đoạn diệt / chủ nghĩa hư vô. Tất nhiên điều này cũng được giới thiệu rất sáng tỏ trong Trung Luận, ở đó ngài giải thích ý nghĩa của tính không trong phương diện duyên khởi khi ngài nói, “Cái gì duyên khởi cái đó được giảng dạy là không (= chẳng có tự tính)”. Ở đây ngài cân bằng ý nghĩa của tính không với duyên khởi. Bởi vì tính không là bản chất tối hậu của các sự vật, do đó giáo pháp về tính không không thiết lập một hình thức của chủ nghĩa đoạn diệt / chủ nghĩa hư vô.

Tương tự như thế, ngài Long Thọ viết:

Cộng thêm nữa bạn cũng không

Đề khởi chủ nghĩa thường hằng.

Điều mà ngài Long Thọ giới thiệu ở đây là tính không này, mà nó là bản chất tối hậu của các sự vật, chính nó là không hiện hữu một cách thực hữu, chính nó là duyên khởi. Học phái Duy thức, bác bỏ bản chất được tạm đặt tên, nhưng họ xem tính không là hiện hữu thực hữu; giáo pháp của ngài Long Thọ khác biệt hẳn ở điểm này, không những chỉ các hiện tượng đều chẳng có tự tính, nhưng tính không của các hiện tượng cũng chẳng có tự tính. Do lí do đó bạn nói về tính không của tính không, và bởi vì điều này, nên không bị nguy hiểm rơi vào chủ nghĩa thường hằng. Do thế trong cách thức này, giáo pháp tính không bảo vệ bạn thoát khỏi cả hai cực đoan của chủ nghĩa tuyệt đối và chủ nghĩa đoạn diệt.

***[15]**

Do thế chúng ta đọc trong kệ tụng năm mươi chín:

59. Khởi đầu với vô minh và cuối cùng là già chết

Tất cả các tiến trình sinh khởi từ mười hai chi của duyên khởi

Chúng ta xác định chúng

Tương tự một chiêm bao hoặc huyễn tượng.

Ở đây ngài Long Thọ giới thiệu rằng, trong khi bác bỏ bất kì khái niệm về hiện hữu thực hữu trong giáo pháp tính không, bạn vẫn có thể duy trì một khái niệm mạnh mẽ, nhất quán về thật tại tính. Ngài giải thích thật tại tính trên phương diện duyên khởi: duyên khởi liên quan tới thế giới đối ngoại, duyên khởi liên quan tới thế giới đối nội của các hữu tình, và, tất nhiên, duyên khởi của các hữu tình như được giải thích trên phương diện mười hai chi của giáo pháp của Phật, mười hai chi của duyên khởi.

Do thế ở đây nguyên lí chính yếu được viện dẫn trợ giúp (invoked) là nguyên lí nguyên nhân và hiệu quả. Trên căn cứ của luật về nguyên nhân và hiệu quả, Jang-gya Rolway Dorjay viết một bản văn danh đề: “Các Bài ca về Tri kiến: Nhận diện Khuôn mặt Mẹ tôi” hoặc “Nhận diện Mẹ tôi”, trong đó ngài viết các kệ tụng tiếp theo... Ở đây “Mẹ” có nghĩa là “Tính Không”. Tính không là bản chất tối hậu của mọi sự vật, do thế ngài quy chỉ tính không là Mẹ. Quy chỉ tới từng tri kiến dị biệt của các học phái, ngài viết như sau, tuy tôi thuật lại các kệ tụng có thể không chính xác từng chữ. Ngài nói rằng, nếu chấp thuận rằng (given that) một loại khái niệm quy ước về thật tại tính đối ngoại có thể được duy trì, do lí đó các đại sư của Tì-bà-sa và Kinh-lượng-bộ không cần phải lo lắng quá mức. Khi bác bỏ khái niệm về một tự ngã độc lập, điều quan trọng đối với họ là có một khái niệm vững mạnh về thế giới của hiện hữu, họ xem như thật tại tính sở hữu các hạt cơ bản (elementary particles; hạt cơ bản; vi trần) và v.v... như chúng ta đã bàn luận trước đây. Điều Jang-gya đang nói là -- bởi vì bạn có một khái niệm vững mạnh về thế giới đối ngoại mà

không ban cấp cho nó một thật tại tính trong ý nghĩa của các yếu tố tối hậu, vĩnh cửu, được thiết lập một cách bất khả phân, do lí do đó các đại sư này không cần phải lo lắng.

Kế tiếp nói đến các đại sư Học phái Duy Thức, ngài Long Thọ nói rằng nếu không chấp nhận về năng lực tự tri, tự nhận thức này, bạn vẫn có thể duy trì một khái niệm nhất quán về chủ thể và đối tượng, nhận thức và đối tượng được nhận thức. Do lí do đó các đại sư học phái Duy Thức không cần lo lắng.

Tiếp đến ngài chuyển qua nói về các triết gia Trung Quán mà họ chủ trương khái niệm về thật tại tính tự nội (intrinsic reality) trên phương diện quy ước, họ cũng không cần lo lắng, bởi vì, bạn biết, mặc dù bác bỏ bất kì khái niệm về sự tự nội (intrinsic-ness), bạn vẫn có thể duy trì một sự lí hội thông hiểu nhất quán về thế giới của duyên khởi. Do thế các đại sư của Trung Quán Tự Trị (Svatantrika Madhyamaka) cũng không cần phải lo lắng.

Do thế điều Jang-gya đang nói ở đây, nếu bạn thực sự thông hiểu giáo pháp của ngài Long Thọ, đặc biệt trong cách đọc độc đáo của các đại sư Ấn Độ, tỉ dụ ngài Phật Hộ (Buddhapalita) và ngài Nguyệt Xứng (Candrakirti), kết quả bạn sẽ có một sự lí hội thông hiểu thâm sâu về ý nghĩa rốt ráo của tính không, mà không còn một mảy may dấu vết chấp thủ bất kì về khái niệm hiện hữu tự nội, khách quan. Đồng thời vẫn trong tri kiến đó, có một khái niệm vững mạnh, nhất quán về thật tại tính mà trong nó nguyên nhân và hiệu quả và tất cả các quy ước vận hành. Do lí do đó, nếu bạn khảo sát thật sự cẩn thận, bạn có thể thực sự đi đến công nhận rằng trong giáo pháp của ngài Long Thọ thực sự có phương pháp và biện pháp hoá giải (method and antidote) để phản công lại sự chấp thủ bám sinh, bắt rễ thâm sâu vào ngã tính, sự chấp thủ bắt rễ thâm sâu vào hiện hữu thực hữu.

Và đồng thời bạn vẫn không trơn trượt vào một hình thức của chủ nghĩa đoạn diệt. Nói đúng hơn, bạn duy trì một khái niệm vững mạnh về thật tại tính. Và đồng thời các giáo pháp của ngài Long Thọ chẳng hề có bất kì các lỗi lầm, và chúng được các lí luận trợ giúp.

Do thế khi bạn nghĩ về các giọng kệ tụng này ..., tất nhiên tôi không tuyên bố rằng tôi thật chứng tính không, nhưng tôi có thể nói rằng tôi có biết hương vị tính không, ít nhất cũng một chút. Do thế khi bạn tìm kiếm thâm sâu vào ý nghĩa chân thật của tính không, và khi bạn bắt đầu có một chút hương vị của tính không, kết quả rõ ràng là khi bạn nghe các từ ngữ như tính không, nó sẽ hiện lên và mời gọi trong bạn một trải nghiệm hoàn toàn khác hẳn.

Nếu diễn tiến cách khác, bạn có thể thông hiểu sai về giáo pháp của ngài Long Thọ, bởi vì các giáo pháp của một cá nhân như ngài Long Thọ không thể được xem như là các giáo pháp của một giáo sư đại học đang chỉ tăng trưởng một loại tri kiến

suy nghĩ dự đoán (speculative view). Nói đúng hơn, các giáo pháp của ngài Long Thọ về tính không là các giáo pháp có liên hệ trực tiếp tới các trải nghiệm của chúng ta, cuộc tìm kiếm của chính chúng ta cho giác ngộ.

Do thế tôi sẽ chọn hai kệ tụng kế tiếp. Kệ tụng bảy mươi đọc:

70. *Một tâm hạnh phúc thì thực sự tĩnh lặng*

Một tâm tĩnh lặng thì không bị mất khả năng phân biệt

Không bị mất khả năng phân biệt thì thông hiểu chân lý

Do bởi thông hiểu chân lý bạn đạt tự do.

72. *Những kẻ không lý hội thông hiểu tính không*

Sẽ chẳng đạt được giải thoát;

Những hữu tình thiếu trí tuệ như thế sẽ quay vòng

Trong trói buộc của sáu cõi hữu tình.

Như vậy với kệ tụng này, cho tới điểm này, giáo pháp về Bồ đề tâm tối hậu, tâm tĩnh biết tối hậu, đã được giới thiệu.

*[16]

Tiếp đến từ kệ tụng bảy mươi ba trở đi, Bồ đề tâm quy ước thế tục, tâm tĩnh biết quy ước thế tục được giới thiệu. Đây là điều mà tôi quy chỉ là chủ nghĩa vị tha trong các nhận xét mở đầu (opening remarks).

Tiếp đến trong kệ tụng bảy mươi ba chúng ta đọc:

73. *Khi tính không này như được giải thích*

Và được các du già sư thiên định như vậy

Chắc chắn sẽ sinh khởi trong họ

Lòng tận tụy cho an sinh của các kẻ khác.

Điều ngài Long Thọ nói ở đây là một khi bạn có một sự lý hội thông hiểu sâu xa hơn về ý nghĩa của tính không, bạn sẽ đi đến công nhận rằng có khả hữu về tịnh hoá các nhơ nhuốm của tâm. Và một khi bạn đi đến công nhận có khả hữu về tịnh hoá các nhơ nhuốm của tâm, kết quả là một nguyện vọng chân thành tìm kiếm cái tự do đó mà nó là tự do chẳng còn bị các nhơ nhuốm của tâm sinh khởi trong bạn. Và khi bạn công nhận rằng, tiếp đến bạn sẽ công nhận rằng trong tất cả các hữu tình những kẻ bị vướng mắc trong luân hồi, nguyên nhân gốc rễ của luân hồi là tâm vô minh này chấp thủ vào hiện hữu của tự ngã và hiện hữu tự tính. Và vô minh này, nó

là nguyên nhân gốc rễ của luân hồi, tuy thế, là một trạng thái sai lệch, nó có thể được nhổ bỏ, nó có thể được loại bỏ, và có hiện hữu một biện pháp hoá giải hiệu nghiệm để xoá bỏ nó. Do thế một khi bạn công nhận điều đó, kết quả là lòng đại bi chân thành cho tất cả các hữu tình bị vướng mắc trong luân hồi do vô minh, sinh khởi trong bạn. Đó là lí do tại sao ngài Long Thọ viết rằng:

Chắc chắn sẽ sinh khởi trong họ

Lòng tận tụy cho an sinh của các kẻ khác.

Do thế kệ tụng bảy mươi sáu đọc:

76. Các kết quả đáng ham muốn và chẳng đáng ham muốn

Trong hình thức các tái sinh phúc đức và phi phúc đức trong thế giới

Chúng đến là do trợ giúp các hữu tình

Hoặc do làm tổn hại các hữu tình.

77-78. Nếu do nương tựa với tự tin vào các hữu tình

Trạng thái Phật được thành tựu

Có gì ngạc nhiên về sự kiện

Phạm Thiên (Brahma), Đế Thích (Indra), và Thủ La (Rudra)

Và các vị hộ chủ thế tục của thế giới

Thọ hưởng các phúc lạc cũng do trợ giúp các hữu tình.

Trong hệ thống ba thế giới này các phúc lạc

Đều được đem đến do đã trợ giúp các hữu tình.

Và bản văn tiếp tục, nhưng ngài Long Thọ giải thích ở đây, trong thật tại tính, bất kì sự vật gì chúng ta trải nghiệm về hạnh phúc, bất kì sự vật gì tốt đẹp trong thế giới, hoặc là trực tiếp hoặc là gián tiếp đều là kết quả hoặc là hệ quả của các hành động và các tư tưởng sản sinh các kết quả tốt cho các kẻ khác.

Trái lại, bất kì các hành động và các tư tưởng mà một cá nhân làm tổn hại cho các kẻ khác gây ra một sự sụp đổ bất thành linh (downfall) của một cá nhân và tất cả các hệ quả chẳng mong muốn mà chúng ta thấy trong thế giới. Bản văn tiếp tục nói rằng ngay cả tái sinh trong các cõi địa ngục và v.v... tất cả các điều này đều là các hệ quả của tham dự các hành động làm tổn hại các hữu tình khác.

*[17]

Do thế để tóm tắt, bạn biết, ngài Tịch Thiên (Santideva) giới thiệu tri kiến này trong “Con đường Bồ tát” của ngài (Guide to the Bodhisattva Way of Life), ở đó ngài giới thiệu rằng nếu bạn chẳng trao đổi mình và kẻ khác và bắt đầu tôn quý an sinh của các kẻ khác, kết quả là không những là bạn sẽ không đạt quả Phật mà ngay trong đời sống này sẽ không có hạnh phúc. Tất cả các trải nghiệm hạnh phúc, ngay cả trong đời sống này, đều là các hệ quả của các hành động sản sinh các kết quả tốt cho các hữu tình khác.

Do lí do đó nếu bạn có thể chiếu soi một cách sâu sắc bạn sẽ thực sự tán thành giá trị của hai giáo pháp này: giáo pháp về tính không -- lí hội thông hiểu bản chất thâm sâu hơn của thật tại tính, và giáo pháp về chủ nghĩa vị tha mà nó là bồ đề tâm, tâm tinh biết.

Do thế, khi bạn có khả năng chấp thuận một đạo lộ kết hợp cả hai tu tập này, kết quả rõ ràng như ngài Tịch Thiên nói trong Con đường Bồ tát, “Bằng cách leo lên con ngựa bồ đề tâm, tâm tinh biết, bạn vượt qua bất kì cảm giác mệt mỏi hoặc chán nản và có thể du hành từ niềm vui nơi này tới niềm vui nơi khác. Người trí óc lạnh mạnh và thông minh nào sẽ không lấy làm vui khi thực hiện một cuộc hành trình như thế?

Điều này thực là hiệu nghiệm bởi vì nếu bạn thực sự suy nghĩ sâu xa như một hành giả, nếu bạn có khả năng thực sự thực thi hai nguyên lí này, nguyên lí về lí hội thông hiểu bản chất của thật tại tính và nguyên lí về chủ nghĩa vị tha, kết quả rõ ràng là một chương mới mở ra mọi nơi mà toàn thể hành trình của bạn trong cuộc đời trở thành hành trình đi đến hạnh phúc, niềm vui chân thật. Do lí do đó bạn có thể thực sự liên kết với các tâm tính (sentiments) diễn tả trong bản văn của Santideva khi ngài nói:

Khi mà hư không vẫn còn

Khi mà hữu tình vẫn còn

Tôi nguyện tôi cũng vẫn còn

Góp sức làm tan biến các khổ đau của thế giới

Kết quả là bạn có thể liên kết với tâm tính đó và thực sự cảm ứng về một tâm thành thực và sâu sắc, tĩnh lặng và hạnh phúc, và hoan hỉ, thấy cần thiết muốn làm những gì.

Do thế kết quả chúng ta đọc từ kệ tụng tám mươi sáu, nơi ngài Long Thọ viết:

86. Khi xuyên qua tu tập, bồ đề tâm trở thành vững mạnh

Đồng thời được báo động do đau khổ của các kẻ khác

*Các Bồ tát từ bỏ các đại lạc của thiên đình
Và phóng ngay vào các vực sâu của các địa ngục vô gián.*

*87. Đây là điều thực sự đáng ngạc nhiên, đáng ca tụng
Đây là phong cách tuyệt vời của những người cao cả
Sự kiện họ hi sinh thân thể của họ và sự giàu có
Không là một điều làm ngạc nhiên.*

*88. Những kẻ lí hội thông hiểu tính không này của các hiện tượng
Cộng thêm theo đúng các luật về hành nghiệp và nghiệp quả của nó
Điều đó thì nhiều ngạc nhiên hơn cả ngạc nhiên
Điều đó thì nhiều tuyệt vời hơn cả tuyệt vời.*

Do thế, nếu bạn có thể đào luyện tâm của bạn theo các kệ tụng này, trên cơ sở của giáo pháp về tính không và chủ nghĩa vị tha như được miêu tả ngắn gọn trong bản văn này, kết quả là bạn sẽ có khả năng tạo ra tiềm năng tối hảo sẵn có trong tâm bạn và sẽ làm cho thông minh của bạn có tính hữu ích cao nhất và sẽ hoàn thành và phục vụ cho mục đích của bạn. Trong cách thức này bạn sẽ có khả năng đào luyện lượng số lớn nhất về can đảm và cộng thêm mức độ lớn nhất của chủ nghĩa vị tha. Và một khi bạn có khả năng làm những điều này, kết quả là câu nói “làm đời sống thế gian của bạn thành hữu ích” sẽ thành ra chuyện có thật.

Tiếp đến chúng ta đọc từ kệ tụng một trăm lẻ ba:

*Hương vị đơn nhất của đại bi là phúc đức
Hương vị của tính không là hoàn hảo cao nhất
Những kẻ thọ nhận cam lộ của tính không để thật chứng
An sinh cho mình và các kẻ khác đều là các người con của đáng tối thắng.
104. Hãy kính lễ các Bồ tát này với toàn thể hiện thể của bạn
Họ luôn luôn xứng đáng với danh dự trong ba cõi
Những vị hướng dẫn này của thế giới cư trú
Trong nhiệm vụ các đại diện của chư Phật.*

***[18]**

Do thế, tôi nghĩ, các hành giả Phật giáo, hãy tu tập theo những kệ tụng này. Kết quả họ sẽ trở thành các môn đệ chân thật của Đức Phật. Không những chỉ là các môn

đệ mà còn là những người đại diện của Đức Phật. Do thế chúng ta hãy cố gắng thực sự sử dụng các kệ tụng này trong tu tập và thực thi chúng một cách tốt đẹp bởi vì có tu tập.

Giáo pháp Phật giáo tuyên bố là các Phật tử đang tu tập ở giai đoạn khởi đầu, chúng ta phải đào luyện trí tuệ xuyên qua sự học, tiếp đến trên căn bản đào luyện sự học đó, bạn phải sử dụng tư duy phê phán cẩn thận và thiền quán, do thế bạn tới được trình độ thứ nhì của lí hội thông hiểu, lí hội thông hiểu do đến từ tư duy cẩn thận (reflection), và tiếp đến phần cuối chúng ta phải đào luyện lí hội thông hiểu do đến từ tu tập thiền định cá nhân. [văn, tư, tu]

Do thế thời gian là yếu tố chính yếu. Đừng mong một thay đổi lớn trong vòng một tuần lễ. Điều này không thực tế. Do thế, cố gắng, cố gắng, cố gắng. Tiếp đến tháng, tháng, năm, năm, thập niên, tiếp đến cuối cùng sẽ có các thay đổi trong lãnh vực cảm xúc. Kết quả là bạn thực sự cảm thấy những giáo pháp này là những vũ khí hiệu nghiệm để phá hủy -- để xoá bỏ -- các nguồn phát xuất tội hậu các vấn đề của chúng ta, đau khổ hoặc đau đớn. Do thế chúng ta hạ giảm càng nhiều các lực lượng tiêu cực này, kết quả là các lực lượng tích cực cũng đạt được sức mạnh càng nhiều hơn. Kết quả là cuộc đời của chúng ta trở thành có ý nghĩa, hữu ích, và hoan hỉ. Và từ quan điểm của Phật tử, không những chỉ đời sống này, nhưng đời sống tiếp theo đời sống này, tiếp đến thời kiếp, thời kiếp, thời kiếp, cuộc đời của chúng ta đều có ý nghĩa, hữu ích và hoan hỉ.

Cảm ơn các bạn

Chú thích

1. Bản dịch Việt dài 23 trang, bản Anh dài 21 trang, nên có ghi thêm các số [1]...[18], để giúp độc giả dễ đọc bản văn, dễ tìm các đoạn nếu muốn đọc nhiều lần, và dễ đối chiếu Anh Việt.

2. Link từ Youtube về pháp thoại “A Commentary on Nagarjuna’s Bodhivivarana”.

<https://www.youtube.com/watch?v=NKNGH0uqFWo>

Đức Đạt Lai Lạt Ma trong mở đầu pháp thoại và lời cuối ngài nói bằng tiếng Anh. Phần giảng về giáo pháp ngài nói bằng tiếng Tây Tạng, và Geshe Thupten Jinpa thông dịch sang Anh ngữ.

3. “Hiện bày Bồ đề tâm” (Bodhivivarana) của ngài Long Thọ có 112 kệ tụng.

Hiện thời có

*bản dịch Việt (song ngữ) của Đặng Hữu Phúc (Sydney, Australia) trên Thư Viện Hoa Sen -- có ghi chú của bản dịch Anh, bản dịch Việt -- bản này khoảng 50 trang.

*bản dịch Việt của Hồng Như (Sydney, Australia) trên Google: Giảng về Tâm Bồ Đề (Bồ Đề Tâm Thích)

*bản dịch Việt của Sonam Nyima Chân Giác và Diệu Hạnh Giao Trinh.

4. Bodhivivarana, bản dịch Anh của Chr. Lindtner, và bản dịch Việt của Đặng Hữu Phúc, dịch theo bản Anh này. Luận văn Tiến sĩ 1982 của Giáo Sư Chr. Lindtner là luận văn về Bodhivivarana.

5. Trong bản dịch “Đức Đạt Lai Lạt Ma giải thích Hiện bày Bồ đề tâm”, tôi có ghi một phụ bản, bản dịch Tạng-Anh của Thupten Jinpa. Nguyên bản Bodhivivarana được dịch sang Tạng ngữ. Thupten Jinpa dịch từ Tạng ngữ sang Anh ngữ. Độc giả có thể tìm các bản dịch Việt dịch từ bản dịch Anh của Thupten Jinpa trên Google.

6. Chú thích của bản Anh (Thupten Jinpa)

[Bản văn được in ở đây, có thêm một kệ tụng, kệ tụng mười sáu; do thế khi Đức Đạt Lai Lạt Ma nói kệ tụng hai mươi một, bản văn của chúng ta là hai mươi hai; [Bản dịch của Chr. Lindtner cũng là hai mươi hai]. Bản văn Đức Đạt Lai Lạt Ma đang sử dụng là từ Tengur (Kinh Tạng Tạng ngữ), trong Derge edition, mà nó được đối chiếu theo bản giải thích của Smriti Janakirti về bản văn này. Nó được xem là đúng theo bản văn gốc trong Kinh Tạng Tengur. Bản văn của chúng ta có thêm một kệ tụng].

7. Chú thích của bản dịch Việt (ĐHP): Giáo pháp của Phật thường nói các hữu tình vướng mắc trong bùn lầy sinh tử. Phật giáo Tây Tạng nói rằng các học thuyết của các luận sư Phật giáo tương trợ những viên đá trợ giúp vượt qua bùn lầy sinh tử (stepping stone). Các hữu tình vin bám vào duyên, theo các viên đá trợ giúp vượt qua bùn lầy sinh tử trong thế giới thế tục. Do thế ngài Long Thọ nói các luận sư Tì-bà-sa, Kinh-lượng-bộ, Duy Thức, Trung Quán Tự Trị không cần lo lắng khi ngài Long Thọ nói rằng hiệu quả của các viên đá trợ giúp vượt bùn lầy sinh tử của họ chỉ có giá trị trợ giúp lâm thời. Các hữu tình sẽ theo các viên đá trợ giúp của ngài Long Thọ để vượt qua bùn lầy sinh tử.

8. Sunya; Empty: không; rỗng thông; rỗng thông chẳng có tự tính; chẳng có tự tính (dịch như thế là vì khi học tính không, emty luôn luôn có nghĩa là emty cái gì?)

9. Về Tâm Kinh cách dịch, “form is emptiness, emptiness is form” ; “form is empty, emptiness is form” : Donald S. Lopez, Jr có xin ý kiến Đức Đạt Lai Lạt ma 1984, ngài nói “there is no significant difference in meaning”.

Phụ bản 1

Long Thọ. Hiển bày Bồ đề tâm. Bodhicittavivarana (song ngữ)

Bản dịch Việt: Đặng Hữu Phúc

Bản Anh: Bodhicittavivarana. Exposition of Bodhicitta

Trích từ: Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nagarjuna. Translations and Studies by Chr. Lindtner. Dharma Publishing, 1986, 1997

Hiển bày Bồ đề tâm

Điều này được xác định: Do tính bình đẳng hoặc tính vô ngã của các hiện tượng, tâm của bạn -- rộng thông chẳng có tất cả các thực thể, chẳng là các uẩn, các cảnh giới (giới), các xứ, và chủ thể và đối tượng -- là vô sinh trên phương diện khởi phát; vô tự tính.

Cũng như chư Phật, chư Đại thánh chủ của chúng ta, và các Đại Bồ tát phát Đại Bồ Đề Tâm (mahabodhicitta), cũng thế tôi sẽ từ nay cho tới khi tôi an trụ trong tâm viên giác, phát khởi Đại Bồ Đề Tâm để cứu độ các chúng sinh chưa được cứu độ, giải thoát các kẻ chưa được giải thoát, an ủi các kẻ chưa được an ủi, và dẫn đến niết bàn các kẻ chưa tới được niết bàn.

Khi một Bồ tát tu tập một đạo lộ với các mantras, phát bồ đề tâm theo phương diện tương đối có bản chất của đại nguyện, Bồ tát phải bằng các phương tiện của tu tập thiền định phát khởi bồ đề tâm tuyệt đối. Do thế tôi sẽ khai thị bản chất của Bồ đề tâm.

*

1. Kính lễ chư Kim Cương Thượng Sư hiện thân tâm giác ngộ, tôi sẽ giải thích sự thiền định về bồ đề tâm chấm dứt ba loại hiện hữu trong luân hồi.
2. Chư Phật xác định bồ đề tâm thì chẳng bị bao phủ trong các khái niệm nhận thức về một tự ngã, các uẩn, v.v..., luôn luôn rộng thông chẳng có bất kì các khái niệm có tương trạng như thế.
3. Những kẻ mà tâm chỉ có chút ít đại bi phải thiền định bồ đề tâm với các nỗ lực riêng biệt của mình. Chư Phật đại từ bi liên tục thiền định về Bồ đề tâm này.
4. Khi tự ngã được tưởng tượng bởi các triết gia ngoại đạo (tirthikas) được phân tích theo luận lí, nó không sở hữu một vị trí nào trong năm uẩn.

(Tirthikas: Forders: Kẻ làm cạn giòng sông để lội qua đi tới cứu cánh mà không cần thuyền bè; triết gia ngoại đạo; được gọi là các kẻ ngoại đạo (outsiders) là do không

có tri kiến đúng về tính không; gồm có 25 chi phái tách ra từ học phái Số luận (Samkhya).

5. Nếu tự ngã (thường hằng) đồng nhất với các uẩn (vô thường) tự ngã sẽ là vô thường, nhưng tự ngã chẳng có bản chất vô thường. Và giữa các sự vật thường hằng (tự ngã) và vô thường (các uẩn) một tương quan năng tàng - sở tàng (cái chủ động chứa đựng - cái bị động chứa đựng; container-content) là bất khả hữu.

6. Khi chẳng có cái được gọi là tự ngã thì làm sao cái được gọi là tác giả [creator] là thường hằng? Chỉ khi nào nếu có một chủ thể thì bạn mới bắt đầu điều tra các thuộc tính của nó trong thế giới.

7. Nhận thấy một tác giả [= tạo chủ] thường hằng không thể tạo tác các sự vật, bất kể theo thứ tự hoặc tức thì, là do vì không có các sự vật thường hằng, bất kể đối ngoại hoặc đối nội.

8. Tại sao một tác giả khả năng linh nghiệm [efficacious; có khả năng tạo kết quả hữu hiệu theo ý định] lại là tùy thuộc? Dĩ nhiên kẻ đó sẽ sản sinh các sự vật tức thì. Một tác giả mà tùy thuộc vào một sự vật khác thì chẳng là muôn thuở cũng chẳng là có khả năng linh nghiệm.

9. Bởi vì bạn chẳng phủ nhận rằng các sự vật vô thường đều có một tác giả; nếu tác giả là một thực thể tác giả sẽ chẳng là thường hằng, vì các sự vật mãi mãi là sát na chuyển [instantaneous; momentary].

10. Thế giới thực nghiệm này, hoàn toàn chẳng có một tự ngã và các thứ còn lại (tướng, tác, nguyện, nên nó là vô ngã, vô tướng, vô tác, vô nguyện) thì được chế ngự / vượt qua bằng lí hội thông hiểu [của các Thanh Văn] về các uẩn, các giới, các xứ, và chủ thể và đối tượng.

Đồng nghĩa: Khi bạn có trình độ lí hội thông hiểu của các Thanh Văn về các uẩn, các giới, các xứ, và chủ thể và đối tượng thì bạn sẽ chế ngự được, vượt qua được thế giới thực nghiệm này do vì nó hoàn toàn chẳng có một tự ngã và các thứ còn lại (tướng, tác, nguyện) (nó là vô ngã, vô tướng, vô tác, vô nguyện). Hãy lí hội thông hiểu thế giới thực nghiệm này là vô ngã, vô tướng, vô tác, vô nguyện, thì có thể vượt qua được các trần áp, bức bách của nó, và không còn là một diễn viên khốn khổ của nhân duyên (poor player).

“Tứ đại ấy để dựng hình nhân thế: thủy hoả phong một phút bỗng như không; ngũ uẩn kia vốn làm bận kẻ trần duyên, thụ, tướng, hành, thức, nhiều điều cũng xem như vậy”. (Phạm Thái. Tờ phả khuyến làm tam quan chùa Tam thanh)

11. Do vậy chư Phật từ bi giảng dạy các Thanh Văn về năm uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành, và thức.

12-13. Nhưng đối với các Bồ tát thì Đức Phật, đạo sư tối hảo trong các đạo sư du hành trên hai chân phúc đức và trí tuệ, giảng dạy giáo nghĩa này về các uẩn: “Sắc thì tương tự một đám bọt sóng vỗ, thọ thì tương tự các bọt khí trong nước, tưởng thì tương tự một ảo ảnh sóng nắng, hành thì tương tự thân cây chuối, và thức thì tương tự một huyễn tượng.

14. Sắc uẩn được tuyên bố có bốn đại là bản chất của nó. Bốn uẩn còn lại nối kết mật thiết với nhau, và là phi-vật chất.

15. Trong những cái này, mắt (căn), hình sắc (trần; cảnh), và v.v... (nhãn thức, nhĩ thức, ...) được phân loại là mười tám giới. Về phương diện khác, khi là chủ thể-đối tượng, những cái này được ghi nhận là mười hai xứ.

(căn + trần = xứ; sense-fields; xứ; nhập).

16. Sắc chẳng là vi trần, nó cũng chẳng là quan năng của giác quan (căn). Sắc thì hoàn toàn chẳng là năng sinh của thức (quan năng chủ động của thức). Như vậy một cái bị động sinh ra thức (sở sinh của thức) và một cái chủ động sinh ra thức (năng sinh của thức) đều không thể sinh ra sắc.

17. Các sắc vi trần không sinh ra nhãn thức, bởi vì nó vượt ngoài các giác quan. Nếu các hình sắc thực nghiệm được giả thiết là được tạo lập bởi sự tập hợp của các vi trần (sở sinh), tập hợp này (sở sinh) là bất khả chấp thuận.

18. Nếu bạn phân tích bằng sự chia chẻ thành phần phương hướng, ngay cả vi trần cũng được thấy là có sở hữu các bộ phận. Cái mà nó được phân tích thành các bộ phận -- làm thế nào nó là một vi trần trên phương diện luận lí?

[vi trần hàm ý là cái nhỏ nhiệm nhất và bất khả phân chia]

19. Khi quan sát một đối tượng ngoại giới đơn biệt các thẩm định dị biệt có thể thắng thế. Nói chính xác cái hình sắc đó là lạc thú [đối với một cá nhân] có thể được thấy một cách khác hẳn đối với các kẻ khác.

20. Khi nhìn vào cùng một thân thể người nữ, thì một nhà tu khổ hạnh nghĩ “một xác chết!”, một tình nhân nghĩ “một tình nương”, và một con chó hoang nghĩ “Một miếng thức ăn ngon!”.

21. Các sự vật đều có chức năng nên hữu hiệu do vì chúng là tương tự các vật thể. Có phải nó chẳng tương tự một lời xúc phạm trong khi chiêm bao [nghĩa là lời thốt ra vào ban đêm]? Một khi tỉnh dậy từ chiêm bao kết quả rất ráo sau khi xem xét mọi thứ là như nhau.

22. Về hiện tượng của thức dưới hình thức chủ thể-đối tượng, bạn phải thấu hiểu rằng chẳng đối tượng hướng ngoại hiện hữu cách biệt với tâm thức (= *nhìn từ quan điểm Duy Thức*).

23. Chẳng có cách nào mà có một sự vật đối ngoại ở trong cách thể một thực thể. Hiện tượng riêng biệt này của thức xuất hiện dưới phương diện của sắc.

24. Những kẻ bị dối gạt nhìn thấy các huyền tượng, các ảo ảnh sóng năng, các thành phố của cần thất bà, và v.v... Sắc hiện lộ trong cùng một cách như thế.

25. Mục đích của các giáo pháp của Phật về các uẩn, giới, và v.v... chỉ là để xoá bỏ niềm tin vào một tự ngã. Bằng cách an lập chúng trong thức thanh tịnh các Bồ tát được gia hộ cũng đều buông bỏ chúng.

26. Theo Duy thức học, thể giới vạn hữu đa thù này thì được an lập chỉ thuần là thức. Bản chất của thức này có thể là gì chúng ta bây giờ có thể phân tích.

27. Giáo pháp của Đức Mâu Ni nói rằng “Toàn thể thể giới này chỉ thuần là tâm” là có ý định nhổ đi tất cả các sợ hãi của những kẻ sơ trí. Nó không là một giáo pháp liên quan tới pháp tính.

(chân như, tính không, duyên hội, thật tướng, pháp tính là cùng một nghĩa. Tăng Triệu trong Tông Bản Nghĩa, Triệu Luận)

28. Ba tính -- biến kế chấp, y tha khởi, và viên thành thật -- đều chỉ có một bản tính: tính không. Ba tính đều là các cấu trúc suy tưởng của tâm.

29. Đối với các Bồ tát hoan hỷ trong Đại Thừa chư Phật trình bày ngắn gọn tính vô ngã và tính bình đẳng tương tức tương nhập của tất cả các hiện tượng và giáo pháp tâm là vô sinh.

30. Các Du già sư cho tự tâm có ảnh hưởng ưu thắng. Họ tuyên bố rằng tâm được tịnh hoá bằng một sự chuyển y trở thành đối tượng của trí tuệ tự ý thức (trí tuệ tự chứng).

31. Nhưng tâm quá khứ thì chẳng hiện hữu, trong khi tâm tương lai thì chẳng được tìm thấy ở đâu. Và làm cách nào tâm hiện tại chuyển từ nơi này tới nơi khác.

32. A-lại-da thức không được thấy theo thật tướng nó là. Trong cách thức mà nó được thấy -- nó thì chẳng tương tự thật tướng. Thức về phương diện thể tính chẳng có thực chất; nó chẳng có bản chất nào khác ngoài trừ tính vô bản chất.

33. Khi một viên đá nam châm được đem tới gần, sắt nhanh chóng chuyển động xung quanh; mặc dù nó chẳng sở hữu tâm, nó được thấy sở hữu tâm. Trong cùng một cách như thế,

34. A-lại-da thức được thấy là thực mặc dầu nó không là thực. Khi nó chuyển nơi này và nơi khác nó được thấy như tham dự cả vào hiện hữu ba cõi.

35. Cũng như đại hải và các cây cối chuyển động mặc dầu chúng chẳng có tâm, a-lại-da thức thì hoạt động chỉ trong sự tùy thuộc vào một thân.

36. Xét rằng nếu chẳng có một thân thì cũng chẳng có thức, bạn phải chính thức cho biết tâm thức này sở hữu loại nào của trí tuệ tự ý thức!

37. Bằng cách nói rằng một trí tuệ tự tri của thức hiện hữu bạn nói nó là một thực thể. Nhưng bạn cũng nói rõ thêm chẳng có khả năng nào để nói, “Đây là nó!”

38. Để thuyết phục về chân lí cho mình cộng thêm những kẻ khác, những kẻ thông minh phải luôn luôn tiến hành thuyết phục mà chẳng có sai lầm!

39. Sở tri được nhận biết bởi năng tri. Nếu không có sở tri thì cũng không có năng tri. Do thế tại sao lại không chấp thuận rằng chủ thể và đối tượng không hiện hữu theo nghĩa nói trên?

40. Tâm nói đúng hơn là cái danh. Nó chẳng là cái gì hết mà chỉ là cái danh của nó. Thức / Ý thức phải được xem như chỉ là cái danh. Cái danh này cũng chẳng có tự tính.

41. Chư Tối Thắng chưa bao giờ tìm thấy tâm hiện hữu, hoặc đối nội, đối ngoại, hoặc ở một nơi khác giữa hai cái. Do thế tâm có tính tương tự huyền tượng.

42. Tâm không có các hình sắc cố định tỉ dụ các màu sắc và hình dáng, chủ thể và đối tượng, hoặc nam, nữ và trung tính (phi nam phi nữ).

43. Tóm tắt: chư Phật chẳng thấy cái chẳng thể được thấy. Làm sao chư Phật thấy cái chẳng có tự tính là tự tính của nó?

(Các hiện tượng đều chẳng có tự tính, thì cái vô tự tính đó không phải là tự tính của các hiện tượng).

44. Một ‘sự vật’ là một cấu trúc. Tính không là sự chẳng có các cấu trúc. Ở nơi mà các cấu trúc được thấy, làm sao có thể có tính không?

45. Chư Như Lai chẳng nghĩ về tâm dưới hình thức của sở tri và năng tri. Ở nơi mà năng tri và sở tri là chủ thì chẳng có giác ngộ.

(Tính không = vô tự tính = chân như = vô phân biệt)

46. Hư không, bồ đề tâm, và giác ngộ đều chẳng có tướng; chẳng có khởi phát / sinh khởi (=vô sinh). Chúng chẳng có cấu trúc; chúng đều vượt ngoài con đường của ngôn ngữ / danh ngôn. “Tướng” của chúng là bất nhị.

47. Chư Phật cao quý và quảng đại an trụ trong trái tim giác ngộ và chư Bồ tát đại bi luôn luôn nhận biết tính không thì tương tự hư không.

48. Do thế các Bồ tát liên tục tu tập thiền định tính không này mà nó là sở y (basis) của tất cả các hiện tượng; tĩnh lặng, tương tự huyễn tượng, vô trụ; kẻ hủy diệt luân hồi.

49. Tính không biểu thị vô sinh, chân không diệu hữu (voidness), và vô ngã. Những người tu tập tính không chẳng nên tu tập cái gì là sở tri từ các người trí tuệ cấp dưới.

50. Các khái niệm về tích cực và tiêu cực (thiện và bất thiện) đều có tướng của hoại diệt (sát na chuyển). Chư Phật nói về chúng (thiện, bất thiện, sát na chuyển) trên phương diện của tính không (chúng không có tự tính), nhưng những kẻ khác không chấp nhận tính không (theo nghĩa Phật nói).

51. Thiền định xứ của một tâm vô sở y / vô sở trụ có tướng trạng của hư không rộng thông chẳng có tự tính. Những Bồ tát này xác định rằng thiền định về tính không là thiền định về hư không.

52. Tất cả các kẻ kiến chấp đều bị kinh hoàng bởi tiếng sư tử hồng của tính không. Ở bất kỳ nơi nào mà họ có thể thiết lập kiến chấp (=lập trường), tính không đều sẵn sàng tấn công.

53. Bất kỳ ai xem thức là sát na chuyển thì chẳng thể chấp thuận nó là thường hằng. Nếu tâm là vô thường [= sát na chuyển] vì lý do gì điều này mâu thuẫn với tính không?

54. Nói vắn tắt: Khi chư Phật chấp thuận tâm là vô thường, tại sao chư Phật sẽ không chấp thuận tâm là rộng thông chẳng có tự tính (empty)?

(chẳng có tự tính thế nên có sát na chuyển -- điều này không mâu thuẫn với tính không)

55. Từ khởi đầu, tâm chẳng có tự tính. Nếu các sự vật có thể được chứng minh là có tự tính, chúng ta sẽ chẳng tuyên bố chúng là chẳng có tự tính.

56. Phát biểu này tạo kết quả buông bỏ tâm có sở y là tự tính. Bản chất của các sự vật là không vượt ngoài tự tính của chúng!

57. Cũng như vị ngọt là bản chất của đường và sức nóng là bản chất của lửa, do thế chúng tôi xác định bản chất của tất cả các sự vật là tính không.

58. Khi bạn tuyên bố tính không là bản chất của tất cả các hiện tượng, bạn chẳng hề có ý đề khởi rằng bất kỳ sự vật thì bị hủy diệt hoặc một sự vật là thường hằng.

59. Hoạt động của duyên khởi với mười hai chi của nó khởi đầu với vô minh và chấm dứt với già chết chúng tôi xác định là tương tự một chiêm bao và một huyền tượng.
60. Bánh xe có mười hai chi lăn dọc con đường luân hồi. Hữu tình nhận lãnh kết quả của hành động của chúng thì chẳng được tìm thấy đang ở bên ngoài con đường luân hồi.
61. Tùy thuộc vào một cái gương hình ảnh của một khuôn mặt được thấy. Khuôn mặt chẳng di chuyển vào hình ảnh trong gương nhưng hình ảnh trong gương cũng chẳng hiện hữu là khuôn mặt.
62. Cũng đúng như thế, kẻ trí phải luôn luôn rất chắc chắn rằng các uẩn được thấy trong một hiện hữu mới do bởi một sự tái kết hợp, nhưng chẳng di cư trong trạng thái đồng nhất hoặc dị biệt.
63. Để tóm tắt: Các sự vật chẳng có tự tính được sinh ra từ các sự vật chẳng có tự tính. Đấng Tối Thắng dạy rằng tác giả và tác hành, kết quả và thọ giả tất cả đều chỉ là quy ước thế tục.
64. Cũng như cái toàn thể của các nguyên nhân và các duyên của chúng tạo thành âm thanh của cái trống hoặc một mâm, do thế chúng tôi xác định rằng duyên khởi đối ngoại là tương tự một chiêm bao và một huyền tượng.
65. Chẳng có điều gì để bất đồng ý với phát biểu rằng các hiện tượng đều được sinh ra từ các nguyên nhân. Bởi vì một nguyên nhân thì chẳng có tự tính của nguyên nhân (empty of cause), chúng ta lí hội thông hiểu nó là vô sinh / vô khởi.
66. Nói rằng các hiện tượng được nói là chẳng sinh khởi chúng tỏ rằng chúng là chẳng có tự tính. Một cách vắn tắt, ‘tất cả các hiện tượng’ biểu thị năm uẩn.
67. Chân như được chấp thuận như được giải thích, chân lí thế tục chẳng bị sụp đổ. Chân như không phải là một đối tượng cách biệt với chân lí thế tục.
68. Chân lí thế tục được giải thích chiều theo tính không; chân lí thế tục trong phong cách giản dị là tính không. Bởi vì chân lí thế tục và tính không chẳng xảy ra nếu chẳng có cái kia, cũng như được tạo tác và vô thường đều xảy ra đồng thời một cách bất biến.
69. Chân lí thế tục được sinh từ hành nghiệp do vì các thứ phiền não, và hành nghiệp thì được tạo tác bởi tâm. Tâm thì được tích lũy bởi các tập khí. Hạnh phúc có phần quan trọng ở sự thoát khỏi các tập khí.
70. Một tâm hạnh phúc thì tĩnh lặng. Một tâm tĩnh lặng thì có khả năng nhận định phân biệt. Có khả năng nhận định phân biệt thì lí hội thông hiểu chân như. Do bởi lí hội thông hiểu chân như bạn đạt giải thoát.

71. Giải thoát cũng được định nghĩa là pháp tính, thực tế, vô tướng, đệ nhất nghĩa, bồ đề tâm tối thượng, và tính không.

72. Những kẻ chẳng nhận biết tính không sẽ chẳng được giải thoát. Những hữu tình bị dôi gạt như vậy lang thang giữa sáu cõi đến đi do tại mình (six destinies), bị cầm giữ trong sáu cõi.

73. Khi các du già sư thiên định trong phong cách như vậy về tính không này, các tâm của họ sẽ chắc chắn trở thành độc lòng tận tụy cho an lạc của các kẻ khác, bởi vì họ nghĩ:

74. “Tôi nên biết ơn các hữu tình này những kẻ trong quá khứ ban tặng các lợi ích cho tôi bằng cách là các cha mẹ của tôi hoặc các bạn của tôi”.

75. “Bởi vì tôi đem đau khổ tới các hữu tình sống trong nhà tù của hiện hữu sáu cõi, những kẻ bị đốt cháy xém bởi ngọn lửa của các phiền não, nay tôi có thể cung cấp các hữu tình hạnh phúc thì là một điều hợp lý”.

76. Kết quả ngọt và đắng mà các hữu tình trong thế giới thân nhận được trong hình thức tái sinh tốt hoặc xấu là kết quả phát xuất từ sự vụ họ làm tổn thương hoặc làm lợi ích các chúng sinh.

77-78. Nếu chư Phật đạt quả vô thượng giác do trợ giúp chúng sinh, chư hộ chủ của thế giới, Phạm Thiên, Đế Thích, và Thủ La (Brahma, Indra, and Rudra) cũng đạt được các quả vui, do thế có gì là kì lạ nếu những kẻ chẳng có một chút lòng chăm sóc lo lắng cho các kẻ khác chẳng nhận được các quả vui của chư thiên và con người?

79. Các loại đau khổ khác nhau mà hữu tình trải nghiệm trong các cõi địa ngục, làm các súc sinh, làm các ngạ quỷ đều kết quả từ việc làm cho hữu tình đau đớn.

80. Đau khổ không thể tránh và không ngừng do đói, khát, giết hại lẫn nhau, và hành hạ tra tấn đều kết quả từ việc làm cho hữu tình đau đớn.

81. Hãy nhận biết sáng tỏ rằng các hữu tình đều là chủ thể của hai loại quả đức (maturation; tăng trưởng viên mãn tinh thần và vật chất): quả đức của chư Phật và chư Bồ tát, và quả đức của tái sinh thiện lành và tệ xấu.

82. Hãy trợ giúp chúng sinh với toàn thể bản chất của bạn và bảo vệ chúng sinh tương tự bản thân của bạn. Sự lãnh đạm làm ngoa đối với chúng sinh thì bạn phải tránh hẳn, như tránh chất độc.

83. Dù rằng chư Thanh Văn đạt được giác ngộ sơ yếu do nhờ lãnh đạm làm ngoa, đại giác của chư Phật Chính Đẳng Chính Giác thì đạt được bằng cách chẳng bỏ rơi các chúng sinh.

84. Những kẻ có thể quán chiếu kết quả của các hành động trợ giúp và tổn hại chúng sinh khi thành thực hiện lộ như thế nào thì làm sao có thể cương quyết trong sự ích kỷ của họ cho trọn một sát na?

85. Các người con của chư Phật [= chư Bồ tát] đều chủ động thiên định về giác ngộ mà đại bi thủy chung (steadfast compassion) là gốc rễ của nó, lớn lên từ mầm của bồ đề tâm, và có lợi ích của các kẻ khác là quả duy nhất của nó.

86. Những kẻ có được năng lực mạnh mẽ do tu tập thiên định thì họ tìm thấy đau khổ của những kẻ khác gây ra sợ hãi. Để trợ giúp các kẻ khác họ buông bỏ ngay cả các lạc thú của thiên định; họ đi vào ngay cả địa ngục Vô gián!

87. Họ thì tuyệt vời, họ thì đáng ngưỡng mộ; họ là tuyệt hảo phi thường! Chẳng một điều gì tạo nhiều ngạc nhiên hơn là khi thấy những kẻ hi sinh cả cá nhân và giàu sang của họ!

88. Những kẻ lí hội thông hiểu tính không của các hiện tượng nhưng cũng có chánh tín vào luật của nghiệp và nghiệp quả đều là tuyệt vời trên cả tuyệt vời, làm ngạc nhiên trên cả ngạc nhiên!

89. Những kẻ mong ước bảo vệ chúng sinh, nhận tái sinh trong bùn lầy của hiện hữu. Không bị nhơ nhuốm bởi các biến cố của tái sinh, họ thì tương tự đóa sen có rễ trong bùn lầy.

90. Các người con của Đức Phật [= Bồ tát] có ngài Phổ Hiền là khuôn mẫu lí tưởng: tuy đốt cháy tất cả nhiên liệu của phiền não bằng ngọn lửa tuệ trí của tính không, các giòng nước đại bi vẫn luân lưu trong họ.

[Chẳng phải là chẳng còn phiền não nữa, là ngày tháng vui cười với vạn hữu, chẳng còn đại bi nữa]

91-92. Chư Bồ tát đến thế giới này do năng lực dẫn đạo của đại bi, thị hiện sự đi xuống từ Đâu Xuất, đản sinh, sống vui, xuất gia, tu tập khổ hạnh, đại giác, chiến thắng Ma quân, chuyển Pháp luân, tùy thuận thỉnh cầu của tất cả chư thiên, và nhập niết bàn.

93. Chư Bồ tát thị hiện ứng hoá thân trong các hình tướng là Phạm Thiên, Đế Thích, Vi-nữ (Visnu), và Thủ-La (Rudra), hiển bày qua đại bi một sự giáo hoá cho các hữu tình cần hướng dẫn.

94. Hai loại trí tuệ [cho Thanh Văn, Độc giác] xuất phát từ Đại Thừa được thuyết giảng để tạo tiện lợi và thoải mái cho những kẻ viển hành trong sào muện dọc theo con đường luân hồi. Nhưng đây không là ý nghĩa tối hậu.

95. Khi nào mà chưa được chư Phật thúc giục, các Thanh Văn vẫn ở trong trạng thái sinh mệnh trí tuệ bất tỉnh nhân sự, tê mê bởi tam-ma-địa.

96. Nhưng một khi được Chư Phật thúc giục, họ dốc lòng tận tụy đối với các chúng sinh trong nhiều cách thức khác nhau. Tích lũy kho báu về phúc đức và trí tuệ, họ đạt giác ngộ của chư Phật.

97. Các tập khí trong trạng thái tiềm lực của hai tích lũy phúc tuệ, được nói là hạt giống cho giác ngộ. Các tập khí trong trạng thái tích lũy của các sự vật, được nói là hạt giống sản sinh mầm của luân hồi.

98. Các giáo pháp của chư thủ hộ của thế giới (= chư Phật; thủ hộ: giữ gìn che chở) đều hoà hợp với các kiên quyết của chúng sinh. Chư Phật sử dụng vô số các phương tiện thiện xảo, chúng mang nhiều hình thức thể tục.

99. Các giáo pháp có thể dị biệt do chú trọng hoặc về trí tuệ tính không hoặc về bồ đề tâm vạn hạnh; nhiều khi chú trọng cả hai. Tuy chúng đôi khi có thể dị biệt, chúng đều được đặc trưng bằng tính không và tính bất nhị.

100. Bất kì cái gì, các tông tri, các trí địa của Bồ tát, các ba-la-mật của chư Phật, các đáng nhất thiết trí [chư Như Lai] xác định chúng tạo thành một phần của bồ đề tâm.

101. Những kẻ trong phong cách như vậy luôn luôn làm lợi ích các chúng sinh xuyên qua thân, ngữ, và tâm đều giới thiệu các khẳng định xác thực về tính không, không phải là các lập trường biện luận về hủy diệt.

102. Các đáng hào hiệp (= chư Bồ tát) chẳng trụ trong niết bàn hoặc luân hồi. Do thế chư Phật nói về trạng thái này là “vô trụ niết bàn”.

103. Pháp vị độc đáo của đại bi vận hành chức năng thành lập phúc đức, nhưng pháp vị của tính không vận hành thành lập tối thắng. Những kẻ thọ nhận pháp vị để làm lợi ích tốt đẹp cho họ và các kẻ khác đều là các người con của Đức Phật.

104. Hãy cung kính chào mừng các Bồ tát này với toàn thể hiện thể của bạn! Luôn luôn xứng đáng với danh dự trong ba cõi, các vị hướng dẫn của thế giới, các Bồ tát tận lực cố gắng để đại diện chủng tánh của chư Phật.

105. Trong Đại thừa bồ đề tâm này được xác định là tối thắng. Do thế hãy phát bồ đề tâm bằng các nỗ lực vững bền và quân bình.

106. Trong hiện hữu này, chẳng có một phương pháp hữu hiệu nào khác để thể hiện lợi ích của bạn và các kẻ khác. Chư Phật cho tới nay chẳng thấy một phương pháp hữu hiệu nào khác ngoại trừ bồ đề tâm.

107. Chỉ bằng cách phát bồ đề tâm một khối lượng phúc đức đến thành một nhóm. Nếu nó có hình tướng, nó sẽ nhiều hơn các thứ tàng chứa trong các phương trời của hư không.

108. Nếu một cá nhân thiên định bồ đề tâm chỉ trong một sát na, ngay cả chư Tối Thắng chẳng thể tính đếm khối lượng phúc đức của kẻ đó.

109. Một viên ngọc tuyệt hảo duy nhất là một tâm quý báu hoàn toàn chẳng có các phiền não. Các kẻ cấp thuộc nhóm các phiền não hoặc Ma vương chẳng thể lấy trộm hoặc làm hư hoại nó.

110. Cũng như các đại nguyện của chư Phật và chư Bồ tát trong luân hồi đều không biến đổi, những kẻ muốn thành công trên con đường bồ đề tâm phải hình thành vững chắc quyết tâm của họ.

111. Bạn phải tận lực cố gắng như các giải thích bên trên, nếu chúng có vẻ làm bạn ngạc nhiên theo cách nào đi nữa thì cũng không thành vấn đề. Chiều theo những điều này, bạn tự mình sẽ lí hội thông hiểu con đường của Phổ Hiền.

112. Bằng phúc đức vô đẳng mà tôi nhận được hiện nay do ca tụng bồ đề tâm tuyệt vời mà chư Tối Thắng tuyệt hảo ca tụng, nguyện cho các chúng sinh bị trầm luân trong đại hải của các con sóng của luân hồi đến được điểm xuất phát trên đạo lộ thành lập bởi vị đạo sư của những kẻ tiến bước với hai chân phúc đức và trí tuệ.

BẢN TÓM TẮT -- Hiện bày Bồ Đề Tâm

**Khai từ*

Chủ đề của luận này là bồ đề tâm. Phương diện thế tục là một khao khát bồ đề cho tất cả chúng sinh; Phương diện chân đế là thật chứng tính không, cũng là bồ đề.

**Nội dung*

Tâm quan trọng của thiên định bồ đề tâm (1-3)

Luận bác niềm tin xác thực vào một tự ngã (atman), một linh hồn thường hằng (permanent soul) và một tác giả (creator) do các triết gia ngoại đạo (tirthikas) chủ trương. (4-9)

Luận bác sự hiện hữu của các uẩn, do các Thanh Văn chủ trương (10-25)

Luận bác các căn bản của Duy thức học: ba tính (trisvabhava), tự tri (svasamvedana; self-knower), chuyển y (asrayaparivrtti), và a-lại-da thức (alayavijnana). Trong pháp tính (reality), thức là tùy thuộc, sát na chuyển (momentary), hư huyền (illusory), và rỗng thông chẳng có tự tính (empty). (26-56).

Các pháp đối nội và đối ngoại đều là duyên khởi (pratityasamutpanna), hoặc là không có tự tính (sunya). Để lí hội thông hiểu điều này là để thật chứng bồ đề tâm

tuyệt đối, hoặc giải thoát chẳng còn các trói buộc của nghiệp do bởi các phiền não. (57-72)

Một Bồ tát như vậy trở thành một vị Phật là được động cơ bởi đại bi (đó là, năng lực của các đại nguyện trước đây của ngài), áp dụng tất cả các phương pháp hữu ích khả hữu (= upayakaushalya; phương tiện thiện xảo) để cứu độ tất cả các hữu tình thoát khỏi luân hồi. (73-104)

**Kết luận*

Độc giả được khuyến khích phát bồ đề tâm. (105-111)

Một quy kết hồi hướng về phước đức. (112)

**Bản Tóm Tắt do Chr. Lindtner viết.*