



BÌNH LUẬN KHẨN NGUYỆN BẢY MẸ HIỀN TARA

Khenpo Tenzin Tsultrim



Phật Mẫu Tara siêu việt là một vị Phật Mẫu được yêu mến và rất quen thuộc trong các vị Phật. Rất nhiều vị học giả lớn trong truyền thống Nalanda coi bà như Bổn Tôn của mình. Qua nguyện ước của mình, bà Tara nổi tiếng bởi sự cứu giúp nhanh chóng khỏi những nỗi nguy hiểm và bà thường được ca tụng như sự hiện thân cho hoạt hạnh giác ngộ của tất cả các chư Phật. Có rất nhiều những học giả Ấn Độ và Tây Tạng đã viết hồi hướng cho vị Phật Mẫu này. Một trong những bài viết, Khẩn nguyện tới Bảy mẹ hiền Tara là một bản cầu nguyện ngắn nhưng rất sâu sắc của tổ Kyobpa Jikten Sumgon năm 1174 tại động Echung, Nam Tây Tạng. Theo những ghi chép lại, tổ Kyobpa Jikten Sumgon bị bệnh phong một khoảng thời gian trước đó và phải chịu đựng những nỗi đau khổ lớn lao trong khi nhập thất. Khi những nỗi đau đớn lên đến cùng cực, cảm thấy mình ở bên bờ vực cái chết, những làn sóng bi mẫn đối với chúng sinh trào dâng trong người. Cùng lúc đó, căn bệnh phong rời khỏi người như những con rắn trườn đi xa. Đại giác ngộ bùng lên và bảy mẹ hiền Tara xuất hiện trên bầu trời. Tổ Kyobpa Jikten Sumgon đã soạn bản khẩn nguyện này diễn tả sự tinh túy của đức Tara từ cái nhìn viễn cảnh của Mahamudra (Đại Thủ Ấn).

Thầy Tsultrim Tenzin, đạo sư tâm linh, người đứng đầu Trung Tâm Thiền Tây Tạng, Frederick Land, Mỹ, là một trong những vị Tiến sỹ Phật Học đầu tiên tốt nghiệp tại học viện Drikung Kagyü, Dehra Dun, Ấn độ. Thầy đã sinh sống nhiều năm và có nhiều thành quả trong việc truyền giảng giáo pháp của đức Phật tại Mỹ, giờ đây phát hành cuốn sách bình giảng khẩn nguyện tới bảy mẹ hiền Tara với những chú giải hữu ích cho những lời khẩn nguyện sâu sắc này. Tôi tin chắc rất nhiều hành giả sẽ tìm thấy sự trợ giúp từ đây và tôi khẩn cầu cho những lợi lạc mà cuốn sách đem lại.

Bằng mọi mong cầu

Tổ dòng Drikung Kyabgon Chetsang, người nắm giữ dòng truyền thừa Drikung Kagyü Phật giáo Tây Tạng.

17 tháng 7 năm 2014

Bảy lời khẩn nguyện tới mẹ hiền Tara là một bản văn sâu sắc và thiết yếu. Món quà tặng cho chúng ta đến trực tiếp từ trái tim của người sáng lập ra dòng truyền thừa, Tổ Jigten Sumgon. Chỉ vẻn vẹn có bảy khổ, bản văn đã diễn tả toàn bộ trí tuệ và từ bi giác ngộ.

Tôi đã cho học trò hàng trăm bản cop pi của bảy lời khẩn nguyện tới mẹ hiền Tara này trong những tháng năm qua. Tôi thường khuyên họ nên đọc đi đọc lại bằng ngôn ngữ mẹ đẻ của mình, bởi vì điều quan trọng là các hành giả phải hiểu mình đọc gì. Thật đáng buồn khi những hành giả bình thường, chưa được giác ngộ thường thấy khó hiểu và không đánh giá cao giá trị sâu sắc của bản khẩn nguyện. Bởi vậy, tôi khẩn cầu thầy Tsultrim Tenzin soạn chi tiết bình giảng mà thông qua đó, diễn giải những ý nghĩa sâu sắc để tất cả chúng ta đều có thể sử dụng được.

Thầy Tenzin Tsultrim là một học giả, một thầy giáo tài năng. Thầy giải thích những ý nghĩa phức tạp một cách trực tiếp và sáng sủa. Qua cuốn sách này, thầy hướng dẫn người đọc từng bước một, đôi khi là từng từ, qua toàn bộ bản văn, giải thích ở mức đơn giản cũng như ở mức sâu sắc. Nếu bạn tiếp cận những bình giảng này bằng cả trái tim và niềm sùng mộ với đức Tara, tôi có thể đảm bảo rằng thực hành của bạn sẽ tiến bộ.

Tôi ban sự gia trì cho việc phát hành cuốn sách này.

Garchen Rinpoche

6, tháng 10 năm 2014

Tiểu sử tác giả

Thầy Tsultrim Tenzin xuất gia năm mười ba tuổi dưới sự dẫn dắt của người chú, Chime Gyatso-một hành giả yogi và học trò của Thrulshi Pema Chogyal, đại học giả dòng truyền thừa Drukpa. Thầy sống với chú mình trong tu viện, ở đây thầy được học và phát triển một nền tảng vững chắc. Thầy Tsultrim mong muốn nhận được nhiều sự giảng dạy phù hợp với ước nguyện tâm linh của mình và giúp đỡ những người khác qua giáo pháp. Thầy học tiếng Tạng, tất cả mọi giáo lý, cầu nguyện và thuộc những bản văn.

Trước khi được thầy Gyatson gửi đến tu viện Samye-một tu viện lâu đời nhất ở Tây Tạng, thầy Tsultrim đã được nhiều vị học giả lớn dẫn dắt. Tại tu viện Samye, thầy tiếp tục học triết học Phật giáo năm năm nữa. Những bài học thầy đã đi qua như Mười Ba Đại Luận học với Khenchen Nawang Gyalpo Rinpoche và những vị thầy khác, nhận toàn bộ Lamdre chu trình quán đỉnh với dòng Ngor-Sakya với Khangsar Khenchen Rinpoche, những truyền giảng và quán đỉnh dòng Nyingma từ Amdo Lama Togden Rinpoche và Dilgo Khyensen Rinpoche. Sau đó thầy Tsultrim quay trở về với chú mình ngài Gyatso để nhận những chỉ dạy sâu sắc về Mahamudra (Đại thủ Ấn).

Thầy Tsultrim gia nhập tu viện Drikung Kagyu tại Janchup Ling Dehra Dun sau khi gặp sư tổ Chetsang. Nhận thấy lòng sùng mộ từ thầy Tsultrim, sư tổ đã chấp nhận thầy gia nhập tu viện và tiếp tục sự nghiệp dưới sự hướng dẫn gần gũi của mình. Khen Rinpoche Tokdrol là một trong những vị thầy yêu quý. Thầy cũng có cơ hội có triển vọng được theo học với Khenchen Gyalshen Rinpoche. Lúc này thầy nhận được rất nhiều quán đỉnh, khẩu truyền của dòng Drikung Kagyu từ vị đạo sư gốc-sư tổ Chetsang, từ HE Garchen Rinpoche, HE Togden Rinpoche, Lamkhyen Gyalpo Rinpoche và từ ngài Ontul Rinpoche.

Tu viện Drikung Kagyu là một phần của Jangchup Ling, tu viện chính của dòng Drikung Kagyu ở Ấn Độ. Thầy Tsultrim đã học tập tại đó bảy năm và tham dự một năm nhập thất. Sư tổ yêu cầu thầy rời thất sau 1 năm và tiếp tục công việc học và sau đó sư tổ hướng dẫn thầy nhập thất lại và ra thất vài năm sau đó. Thầy đã thực hiện với tất cả nhiệt huyết của mình. Thầy không bỏ lỡ bất cứ một lớp nào trong các kỳ học và khi không phải đến trường, thầy lại tham gia những khóa nhập thất trong nhiều tháng, hoàn tất Ngondro, Chakrasamvara và những bài học theo kinh nghiệm mật điển quan trọng khác.

Năm 1997, thầy hoàn thành chương trình chín năm học chỉ trong vòng năm năm và không bỏ môn nào. Cuối cùng thầy sẵn sàng cho danh hiệu xứng đáng được tôn trọng “khenpo”. Trong lớp có mười lăm học sinh, chỉ có một mình thầy và một sinh

viên nữa đạt được danh hiệu “khenpo”. Khenpo là một giảng viên tương đương tiến sỹ trong triết học Phật giáo đối với các nước phương Tây, bao gồm cả bảo vệ luận cương nói và viết. Những kinh nghiệm giảng dạy giống như kinh nghiệm của một vị bác sỹ gia đình-kinh nghiệm chuyên môn đạt được thông qua thực hành (thực tế). Thầy đã giảng dạy năm năm tại Tu viện trung cấp của học viện Drikung Kagyu.

Năm 2001 theo lời mời và sự hướng dẫn của Khenchen Gyaltsen Rinpoche, thầy Tsultrim gia nhập Trung Tâm Thiền Tây Tạng tại Mỹ. Thầy đã có cơ hội trợ giảng cho Khenchen Rinpoche tại những trung tâm Pháp khác nhau rải rác khắp nước Mỹ. Ngay từ khi đặt chân sang Mỹ, thầy lại tiếp tục nhập thất.

Mục đích chính của thầy là giúp đỡ những người khác thông qua truyền giảng giáo pháp, hiện thầy đang là người đứng đầu trung tâm Thiền Tây Tạng (TMC), một trong những trung tâm ra đời sớm nhất của dòng Drikung Kagyu, được thành lập năm 1982 bởi Khenchen Gyaltsen Rinpoche. Thầy Tsultrim tiếp tục phát triển TMC vững vàng cho những thế hệ tiếp sau và để giáo pháp được nở hoa yên bình ở phương Tây. Thầy rất hạnh phúc và sẵn sàng gặp gỡ mọi người ở bất cứ đâu, kết nguyện với họ ở mọi trình độ. Thầy tiếp tục dành thời gian nghiên cứu, dịch thuật, nhập thất và dạy học tại Mỹ, Châu Âu, Nam Mỹ và châu Á.

Bảy lời khẩn nguyện tới mẹ hiền Tara

*Trong Pháp giới vô sinh
Nơi mẹ hiền Tôn Quý Tara an trụ
Người ban hạnh phúc cho tất cả chúng sinh
Con khẩn xin cầu Người che chở cho con khỏi mọi nỗi sợ hãi*

*Bởi vì không hiểu thân này là Pháp thân
Tâm con bị bao phủ bởi bao phiền não
Những mẹ hiền chúng sinh, lang thang trong samsara
Xin hãy che chở họ, hỡi mẹ Tôn Quý*

*Nếu như ý nghĩa của giáo Pháp chưa nở hoa trong trái tim ta
Chúng ta đuổi theo lời lẽ của những ý nghĩa tầm thường
Có những người bị lừa dối bởi tín điều
Xin hãy che chở họ hỡi mẹ hiền tuyệt diệu*

*Thật khó để thấy rõ bản tâm của một ai
Có người tuy đã nhận ra nhưng không thực hành
Tâm trí họ lang thang trong những hoạt động của thế gian
Xin hãy che chở họ, hỡi mẹ hiền hồi nhớ*

*Trí tuệ không phân biệt là do tâm tự khởi
Có những người vì thói quen bám chấp nhị nguyên
Bất kể đang làm gì đi nữa, họ vẫn bị trói buộc
Xin hãy che chở họ, hỡi mẹ hiền trí tuệ không phân biệt*

*Mặc dù có những người đã an trụ trong ngữ nghĩa tuyệt hảo (tịch không)
Nhưng họ không nhận thức được duyên sinh của nhân và quả
Họ vô minh không biết đâu là đối tượng cho tri giác
Xin hãy che chở họ, hỡi mẹ hiền toàn tri*

*Những người thực hành và đệ tử không nhận ra được
Bản chất của không gian là bao la vô tận thoát khỏi mọi sự tạo tác
Chẳng có gì hơn thế
Xin hãy che chở họ, hỡi mẹ hiền Phật mẫu tuyệt hảo*

Bối cảnh

Đức Phật đã nhập định để thuyết pháp về hệ thống triết học đầy đủ. Trong đó, Người rất thích những nhà triết học và những hình thái tôn giáo khác đã phát triển hệ thống tư tưởng qua lịch sử. Tuy nhiên chân lý đức Phật giảng không phải là ý niệm của riêng Người, còn nếu có, thì đó là sai lầm. Quan điểm của đức Phật và hệ thống truyền giảng của Người khác hẳn, bởi đó là thành quả của sự hiện thực và trải nghiệm bản chất chân lý. Người không chỉ dựa trên khái niệm sự vật tồn tại như thế nào mà hơn thế, qua cách trải nghiệm trực tiếp về bản chất của các hiện tượng (pháp), Người có thể nói “nếu như bạn làm như vậy, bạn sẽ nhận quả báo ứng”. Đó là cách phân biệt học thuyết Phật giáo với những hệ ý thức tư tưởng khác.

Bạn có thể nhớ lại đức Phật đã từ bỏ cuộc sống thế tục, gia nhập cộng đồng xuất gia, và thực hành tu khổ hạnh. Những hành động này không phải vì lợi ích hưởng lạc thế tục, không phải vì danh vọng, hay những khao khát khác mà mọi người có thể theo đuổi cho cuộc sống đơn độc này, mà hơn thế, người hành động để giải thoát mình khỏi bốn dòng sông của khổ đau và đạt được phật quả, trạng thái giải thoát toàn hảo. Để đạt được mục tiêu, đức Phật đã nhận thức được toàn bộ bản chất của việc người đang cố gắng giải thoát mình khỏi cái gì, gọi tên những nỗi khổ đau. Người nhìn sâu vào nhân của những nỗi khổ đau và xác định đó không phải do một đấng sáng tạo nào tạo ra để làm xáo trộn mọi người một cách tùy tiện. Đa phần, mọi người tìm kiếm để thu được cái gì, còn đức Phật chỉ nghĩ đến mất đi cái gì: khổ đau. Người thấy được khổ đau là quả do nghiệp được tạo tác từ những phiền não tinh thần, hay klesha (xúc tình tiêu cực). Nhận thức này đã được ghi nhận lại trong chân lý đầu tiên, chân lý của khổ đau.

Tiếp đó đức Phật đạt được trạng thái giải thoát hoàn toàn khỏi những nỗi khổ. Người xác định trạng thái như vậy là “nirvana” (niết bàn). Nhận thức này được biết đến như chân lý diệt khổ. Nhận thức chúng ta-tất cả-trong trạng thái khổ đau, và đồng thời cũng có một khuynh hướng giải thoát hoàn toàn, đức Phật hiểu mình phải quay lưng lại với tất cả những lạc thú thế gian. Đối với người, những lạc thú tiêu khiển của hoàng cung quá xa hoa. Vậy người rời nhà, trở thành người xuất gia, và thực hành theo con đường giác ngộ.

Sau khi đạt được giác ngộ, đức Phật đã có rất nhiều đệ tử quanh mình và Người có thể nói trực tiếp với họ về samsara. Bằng năng lực kỳ diệu, người đã đi xuống địa ngục và cõi thiên, sau đó miêu tả kinh nghiệm bằng cách thuật lại những gì đã thấy, những nhân khác nhau dẫn đến sự tái sinh khác nhau, cách sống trong những cõi khác nhau như thế nào và vân vân. Cách nói trực tiếp như vậy là phương thức truyền giảng rất hiệu quả.

Đức Phật hiểu thời gian người ở trên trái đất rất hạn chế, và trong tương lai có thể không còn ai có thể nói bằng chính trải nghiệm của mình về bản chất vũ trụ, và để cho phép những nhận thức được lan truyền đến những thế hệ trong tương lai, đức Phật đã giảng kinh, để lại những sự minh họa như bánh xe samsara (luân hồi). Di sản của Người để lại là những trích lục thuyết giảng phức tạp và liên quan-có thể phân chia theo hệ thống-như những “chuyển bánh xe pháp luân” khác nhau.

Bởi vì những bài giảng phức tạp và liên quan, nên đức Phật phân cấp theo tiến trình. Bắt đầu bằng những bài giảng giới thiệu, được biết đến như Chuyển Bánh xe Pháp – chuyển Pháp luân- lần thứ nhất, tập trung vào Bốn Chân lý Cao thượng (Tứ Diệu Đế) và Duyên khởi. Sau khi quán chiếu những bài giảng này, một hành giả sẵn sàng cho Chuyển bánh xe Pháp lần thứ hai, tập trung vào tính không. Đặc biệt, sự hiểu biết mật thiết về Duyên khởi từ chuyển bánh xe Pháp lần thứ nhất, chuẩn bị cho việc nhận thức về tính không được dạy trong chuyển bánh xe Pháp lần hai. Sau khi nắm được những bài giảng trong lần chuyển Pháp thứ hai, một người lại có thể xem lại lần chuyển Pháp thứ nhất nhằm nâng cao hiểu biết của mình. Qua cách truyền giảng như vậy, những bài thuyết giảng của đức Phật có thể được coi như chuỗi những bài theo các cấp độ. Chuyển Bánh xe Pháp lần thứ ba liên quan chủ yếu đến Phật tính, được giải thích trong bộ *Kinh về Phật tính (Tathagatagarbhasutra)*.

Theo một cách phân loại khác những sao lục khổng lồ những bài thuyết giảng của đức Phật, chia thành hai cỗ xe, cỗ xe Tiểu Thừa (Hinayana) và cỗ xe Đại Thừa (Mahayana). Những bài thuyết pháp Tiểu Thừa được truyền trực tiếp từ đức Phật đến những học trò nhân loại, và liên tiếp truyền từ thầy đến các đệ tử, thế hệ này sang thế hệ kia, cho đến ngày nay, và có thể lần ngược lại đến thời đức Phật, 2.500 năm trước đây. Những bài giảng Đại Thừa (Mahayana) và hệ thống kinh điển cũng được đức Phật dạy, nhưng được giao hoàn toàn lại cho các vị Bồ Tát như đức Phật Di Lặc (Maitreya). Sau khi đức Phật qua đời, những bài giảng này đôi khi được các vị Bồ Tát lưu giữ cho đến khi những ngài Long Thọ (Nagarjuna), Vô Trước (Asanga) và những đại học giả khác xuất hiện, các ngài lại truyền giảng tiếp cho nhân loại.

Có những tài liệu nói về giáo Pháp đến Tây Tạng từ đầu thế kỷ thứ sáu. Có những truyền thuyết về những văn bản giáo Pháp và những đồ vật linh thiêng rơi từ trên trời xuống mái cung điện, nhưng vào thời kỳ này người Tây Tạng không thể đọc được những bản văn này và cũng không có ai có thể giải thích ngữ nghĩa nên không còn lại dấu tích. Cho đến tận thế kỷ thứ Bảy, thứ Tám, niên đại của vua Songtsan Gampo (thế kỷ thứ bảy), Trisong Deutsen (775-797), và Tri Ralpachen (815-838), là thời kỳ Phật giáo phát triển rực rỡ ở Tây Tạng.

Tương truyền có tám dòng truyền thừa thực hành lớn ở Tây Tạng, và Dagpo Kagyu là một trong những số đó. Tất cả những nhánh Kagyu riêng lẻ đều được xếp vào

dòng truyền thừa Dagpo Kagyu. “Dagpo” chỉ ngài Gampopa (1079-1153), người cũng được biết đến như là bác sỹ của Dagpo. Tại sao chúng ta chỉ lựa chọn một cá nhân ngài Gampopa hay Dagpo Rinpoche, là người sáng lập chính của cả dòng truyền thừa? Bởi vì người đã hợp nhất được ba nhánh truyền giảng chính thành một truyền giảng duy nhất.

Ba truyền thừa mà người hợp nhất lại bao gồm cả hai dòng truyền thừa kinh điển gọi là Kiến Sâu sắc (Cái nhìn sâu sắc) và Những hoạt động bao la. Dòng truyền thừa Kiến Sâu sắc với những bài giảng của Trung Quán Tông do đức Phật, đức Văn Thù (Manjushri), ngài Long Thọ (Nagarjuna), ngài Thánh Thiên (Aryadeva), ngài Nguyệt Xứng (Chandrakirti) và những đại học giả lớn khác của Ấn Độ để lại. Dòng truyền thừa Những hoạt động bao la đại diện bởi “Duy Tâm Tông” (Cittamatra) hay những bài giảng về tâm trí được truyền từ đức Phật, đức Di Lặc, ngài Vô Trước (Asanga), ngài Thế Thân (Vasubandhu) và những học giả lớn của Ấn Độ khác. Hai dòng truyền thừa này do ngài Atisha truyền giảng rộng rãi ở Tây tạng qua dòng truyền thừa Kadam, dòng truyền thừa mà ngài Gampopa thụ phong.

Qua đó ngài Gampopa **kết** dòng truyền thừa lại nhờ gia trì và qua trải nghiệm trực tiếp. Dòng truyền thừa này có nguồn gốc từ Kim Cương Thừa, và được truyền tới ngài Tilopa, Naropa, Marpa, Milarepa và Gampopa. Do là người đầu tiên nắm giữ toàn bộ những bài giảng của đức Phật, ngài Gampopa là người sáng lập chính dòng Kagyu.

Có những nhánh nhỏ trong dòng Dagpo Kagyu trong đó có nhánh Drikung Kagyu. Nguồn những bài giảng chính của Drikung Kagyu do tổ Jigten Sumgon (1143-1217) truyền giảng. Người có liên quan mật thiết với Dagpo Kagyu do vị đạo sư gốc của người là Phagmo Drupa, một trong những học trò yêu mến của Gampopa.

Tổ Jigten Sumgon sinh vào thế kỷ thứ mười hai và cha người được biết đến là một hành giả Naljorpa Dorje. Cha người là vị tái sinh của Heruka, thực hành pháp Vajrabhaivara, và có khả năng chế ngự “những người ngạo mạn” (một lớp ma quỷ), bắt họ phải phục tùng. Thân mẫu người, Rakshisa Tsunma, có bản chất của nữ hành giả, có nguồn gốc từ Dorje Phagmo (Vajrayogina). Cha và mẹ qua đời từ khi tổ Jigten Sumgon còn nhỏ và tổ phải lo cho em gái mình. Từ khi còn nhỏ tổ đã học để đọc tiếng Tạng và kiếm sống bằng cách đi đọc các bản văn thành lời cho mọi người.

Một lần khi nghe về ngài Phagmo Drupa, lập tức tổ có ngay ý nghĩ “đó là vị đạo sư gốc của ta, ta phải tìm bằng được ngài” và tổ lên đường, vừa đi vừa nghĩ về vị đạo sư của mình. Tổ đến tu viện của ngài Phagmo Drupa vào buổi đêm và ba ngày sau tổ được xem ngài giảng pháp. Ngài Phagmo Drupa nói “hôm nay đoàn tùy tùng

những học trò ta đã đầy đủ”. Lúc này tổ Jigten Sumgon còn chưa xuống tóc, tổ ngồi phía sau, gần cửa ra vào. Lingje Repa, một người học trò quan trọng, là người đến muôn lễ cúng dường Tsog, nên phải đi xin những người khác một phần cúng dường; mỗi người chia cho một chút. Ngài Phagmo Drupa chia cho một phần lớn, rót đầy tràn cốc cúng dường. Sau đó Lingje Repa hát bản *hai một lời khẩn nguyện*, thuật lại chi tiết những phẩm tính của một người đã đạt đại giác ngộ qua nhiều kiếp. Tất cả những người học trò tinh tấn đều nghĩ rằng bản khẩn nguyện dành cho mình, và đến cuối cùng, Lingje Repa quay về phía tổ Jigten Sumgon và cúng dường bài khẩn nguyện cho tổ. Vậy khi đọc bản này, bạn có thể hiểu tổ Jigten Sumgon đã hoàn toàn giác ngộ.

Sau này khi nhập thất ở động Echung, gần nơi sư tổ Chungsang Rinpoche sinh sống, và thực hành trong vòng bảy năm. Lúc sắp xong, tổ bị ốm nặng, cũng như đức Phật bị hành hạ bởi những loài ma quỷ khi người thực hành tu khổ hạnh, tổ cũng gặp những chướng ngại và thậm chí bị mắc bệnh phong. Tổ cố rời khỏi động nhưng yếu quá nên đã ngã xuống đất. Tổ nghĩ về bản thân và nỗi đau đớn của mình với lòng bi mẫn-khi chúng ta yêu thương và từ bi với chính bản thân, sẽ thật dễ dàng để lan tỏa sang cho người khác. Đầu tiên chúng ta phải thực hành tình yêu thương và lòng bi mẫn cho chính bản thân. Tổ cũng trải nghiệm những nỗi khổ đau cùng cực và, trên nên tặng nỗi khổ của chính mình, phát khởi lòng đại từ bi đến tất cả những chúng sinh. Nhờ vậy, tổ đã tịnh hóa được những che chướng còn lại và đạt quả vị Phật. Ở đây chỉ là bản ngắn về cuộc đời tổ, chi tiết hơn bạn có thể tìm trong cuốn khác như *những đại học giả Kagyu*.

Giới thiệu bản văn

Bản văn gốc, *Bảy lời khẩn nguyện tới mẹ hiền Tara* được sáng tác bởi tổ Jigten Sumgon khi người đang nhập thất. Nhập thất ở một nơi cô tịch tạo ra cơ hội để rời hang với chân căng được duỗi căng, tinh thần thư thái vì dường như không gặp gỡ ai có thể làm mất tập trung người nhập thất. Tổ Jigten Sumgon đã rời hang và đi lên đỉnh núi, ngắm nhìn những thung lũng và những ngọn núi phía bên kia. Trong lúc đó, người nhìn thấy bảy hình tượng mẹ Tara và đã sáng tác ra bản khẩn nguyện này. Đôi khi bản văn này còn được gọi là *Nương tựa bảy mẹ hiền* hay *Khẩn nguyện tới bảy mẹ hiền Tara* bởi bản văn chứa đựng những lời khẩn nguyện trực tiếp thỉnh cầu sự che chở tới bảy mẹ hiền Tara.

Nhiều thế kỷ trôi qua, bản khẩn nguyện này không nhận được nhiều sự chú ý của các đại học giả viết bình giảng cho những truyền giảng của tổ Jigten Sumgon. Bản bình giảng đầu tiên được biết đến cho những lời khẩn nguyện này được viết vào giữa thế kỷ mười chín bởi học giả Konchog Norzang, một nhà sư Drikung là học trò của Jamgon Kongtrul, Milpham và những vị thầy nổi tiếng khác thời kỳ này. Bản bình giảng đó có tên gọi *Sưu tập những bông hoa Utpala (Utpala Chunpa)* được viết theo phương thức mang tính học thuật, dễ sử dụng hơn là bình giảng những bài giảng khác của tổ. Đặc biệt bản khẩn cầu này rất quen thuộc với dòng truyền thừa Drikung.

Đỉnh lễ và tán dương

Vì đây là một bản văn tiêu biểu truyền thống mô phạm, Konchog Norzang bắt đầu bằng những vần thơ đỉnh lễ và tán dương. Dòng đầu tiên “Namo Arya Tara Ye” có nghĩa “Con đỉnh lễ tới Arya Tara” trong tiếng Sanskrit.

Nối tiếp dòng này là những câu thơ tán dương thân, khẩu và ý của đức Tara. Những câu thơ ở dạng tóm tắt ngắn gọn nội dung dẫn dắt vào bản văn. Dòng đầu tiên của sự khẩn nguyện miêu tả thân giác ngộ của mẹ Tara đẹp đẽ và trang hoàng bằng những hoa nước cam lồ màu xanh tím, lời nói của bà tựa như tiếng trống Pháp ở tầng trời thứ ba mươi ba liên tục phát ra giáo Pháp suốt cả cõi thiên. Đặc biệt, những bài giảng trên bốn cách tồn tại vọng lại. Bình giảng khẩn nguyện tâm trí của đức Tara, tinh khiết như bầu trời, giải thích bà sở hữu trí tuệ cao thượng vắng bật sự phân biệt nhị nguyên và được giải phóng hoàn toàn khỏi những che chướng. Bà có hai loại trí tuệ của một vị Phật: trí tuệ cao thượng nhận thức được các hiện tượng (pháp) như cách chúng xuất hiện, cách thức tất cả các hiện tượng (pháp) tồn tại như chúng vẫn là. Nói một cách khác, bà nhận thức được tính đa dạng nguyên thể của hiện tượng trong bản chất tương đối và tuyệt đối. Trí tuệ của bà được giải thoát khỏi những chướng ngại có nghĩa bà đã loại trừ hoàn toàn những lỗi lầm cần loại bỏ, nhận thức được điều cần nhận thức. Câu thơ cuối cùng tán dương đức Tara như bà mẹ độc nhất của những đấng chiến thắng, chư Phật.

Qua đó chúng ta có thể thấy trước bản văn sẽ nói về những phẩm tính của thân, khẩu, và chiều sâu tâm trí của đức Tara.

Một người khi sáng tác luận thuyết hay bình giảng như vậy, cần có rất nhiều công đức. Vì sao? Bởi vì nhiều sự can thiệp hay chướng ngại nảy nở ngăn cản như hết thời gian, mất lợi ích, và vân vân. Đây là cách thực hành Pháp chân thực nhìn chung, nhưng dường như là cách đặc biệt khi sáng tác những bản văn như vậy. Một cách để giảm bớt những hậu quả tiêu cực của chướng duyên là tạo thêm công đức để có thể hoàn thành việc sáng tác. Viết những vần thơ tán dương là phương tiện hiệu quả của việc phát ra công đức như vậy.

Nguyện sáng tác bản văn

Những bình giảng cũng bao gồm những câu thơ ngắn hay những dòng mở đầu gọi là “nguyện sáng tác”. Trước khi đảm nhận việc sáng tác, tác giả nguyện sẽ theo suốt và hiện nay đã hoàn tất công việc. Đây là dấu hiệu của chúng sinh cao quý bởi vì một người khi đã hứa, sẽ thực hiện lời hứa cho dù phải hy sinh cuộc sống của mình. Kongchog Norzang viết:

*Những đức hạnh nảy nở bởi nhớ nghĩ đến người, mẹ hiền Tara,
Dù chỉ một thoáng
Tựa như dòng suối của nước từ núi tinh khiết
Dập tắt ngọn lửa của mười sáu nỗi sợ
VẬY, ở đây, tôi sẽ viết đôi dòng*

Những đức hạnh của lòng sùng mộ lớn như một thác nước tinh khiết từ những tảng băng tan ra, có khả năng dập tắt những ngọn lửa những nỗi sợ hãi trong chúng ta. Bằng cách diễn tả lòng sùng mộ của mình, tác giả khẩn cầu sự gia trì từ bà Tara, cho phép tác giả hoàn thiện bản chuyên luận này. Ý tưởng này giống như một khổ thơ trong bài ca kim cương của tổ Jigten Sumgon, *bài ca của năm nhánh đại thủ ấn Mahamudra*:

*Nếu như trên thân đạo sư, núi tuyết của tứ thân,
Mặt trời của lòng sùng mộ không thể tỏa sáng
Những suối gia trì sẽ không nảy nở.*

Chính bởi vậy, hãy kèm theo, tâm trí của sự sùng mộ

Không có lòng sùng mộ, chúng ta không nhận được bất cứ sự gia trì nào. Đức Tara sẽ đóng băng cho tới khi chúng ta phát khởi lòng sùng mộ hay nhớ nghĩ đến người, lòng thành kính của chúng ta, sẽ làm tan chảy khối băng đó. Chính vì vậy, sự gia trì của bà giống như nước và hoàn toàn làm an dịu được ngọn lửa của sự sợ hãi.

Lời tựa cho bình giảng

Chúng ta, nhân loại, có những ham muốn mãnh liệt và những bám chấp và không bao giờ thấy thỏa mãn. Những ham muốn và bám chấp này là nguồn căn cho chính sự vô minh của chúng ta, và chúng ta bị đau khổ bởi những độc hại từ bên trong và những nguồn lực từ bên ngoài một khi chúng ta còn mang những phiền não này. Bản bình giảng tiếp tục khẩn cầu đức Tara trở thành người che chở tuyệt vời cho chúng sinh đang chịu khổ đau không ngừng nghỉ bởi những loại động vật hoang dã ăn thịt, những loài rắn và vằn vằn.

Khi những ham muốn và bám chấp càng bám rễ sâu trong vô minh, chúng ta càng trở thành nguồn thu hút những năng lực độc hại và nguồn của khổ đau. Điều này giống như chúng ta có một vết thương bị nhiễm trùng và thu hút những yếu tố ngăn không cho vết thương lành lại. Nếu như không có ham muốn, điều đó đã không xảy đến. Nếu như không có bám chấp tạo thêm khổ đau cho chúng ta, không có những nguồn lực từ bên ngoài.

Bà Tara thường được xem là người che chở cho chúng ta khỏi tám hay mười sáu nỗi sợ hãi. Phần lớn những nỗi sợ hãi này do thiên tai thiên nhiên gây ra như hỏa hoạn, lốc xoáy, lũ lụt, và hơn nữa, nhưng thường chúng ta coi chúng tương tự như những phiền não tinh thần. Vì mục đích của tranh luận ban đầu, chúng ta có thể nói bà Tara che chở cho chúng ta khỏi những ngọn lửa của sự giận dữ, nước của sự bám chấp và những ngọn gió của sự vô minh. Đây là những nhân tố mà chúng ta cần bà che chở.

Dựa trên cách kết cấu của Konchog Norzang, bản bình giảng này chia làm ba phần:

- Phần đầu tiên giới thiệu chung về đức Tara, đối tượng khẩn cầu.
- Sau đó chúng ta quán chiếu đến bảy khổ khẩn cầu những phẩm tính tuyệt hảo của đức Tara.
- Kết luận, một phần ngắn gọn về tác giả của nguyên tác, tổ Jigten Sumgon.

Phần một

Giới thiệu về đức Tara

Đây là phần giới thiệu chung về đức Tara, được viết ra làm thức tỉnh lòng sùng mộ hướng đến bà và để phát triển sự quan tâm đến đối tượng bài giảng. Tác giả, Konchog Norzang, bắt đầu nói rằng thầy đã học, câu chuyện bí mật về đức Tara từ những nguồn khẩu truyền theo truyền thống hay viết.

Nguồn căn bí ẩn của đức Tara bắt đầu khoảng đầu niên kỷ, trong thế giới hệ gọi là Ánh sáng khác nhau. Thời đó có đức Phật Tathagata Âm thanh-trống pháp, có rất nhiều học trò, và một trong số đó là một vị vua. Nhà vua này có một cô công chúa tên là Yeshe Dawa, Mặt trăng của trí tuệ ban sơ. Cô đã dâng cúng dường tới đức Phật Tathagata Âm thanh-trống pháp và đã phục vụ cho đoàn tùy tùng của Ngài từ mười triệu năm. Là một học trò của đức Phật, cô công chúa phát nguyện trước hết ý định vị tha để đạt được giác ngộ (bồ đề tâm hạnh) trước đức Phật.

Sau khi dâng cúng dường tới đức Phật và đoàn tùy tùng của người, những vị tăng vây quanh cô và nói “cô hãy hồi hướng những công đức cô vừa có được để tái sinh trong thân tướng nam để giảng dạy giáo Pháp”. Công chúa Yeshe Dawa từ chối những lời khuyên đó và đọc khổ thơ sau:

Chẳng có đàn ông, chẳng có đàn bà

Vô ngã, cũng vô nhân

Và vô thức

“Nam” hay “nữ” chẳng còn ý nghĩa

Công chúa nói tiếp đến sự quy kết để nhận dạng nam và nữ là sai lầm, và kiểu ý nghĩ như vậy dành cho những địa phận trần tục hạ đẳng và không tồn tại trong giáo Pháp của công chúa. Phật tính và pháp giới, hay chân lý tuyệt đối là một. Sự quan tâm duy nhất của cô là chân lý tuyệt đối bao hàm không phân chia giới tính và hơn thế. Chính vì vậy, cô khẩn cầu tha thiết không tạo nên phân định giới tính liên quan đến chân lý tuyệt đối.

Tuy nhiên, công chúa nói tiếp, về tương đối, có nhiều trong thân tướng nam đã kết nguyện được những hoạt động giác ngộ, nhưng có rất ít trong thân tướng nữ. Chính bởi lý do này, công chúa quyết định phục vụ chúng sinh trong thân tướng nữ cho

tới ngày cạn kiệt luân hồi (Samsara). Cô hứa điều này tại nơi trước mặt đức Phật Tathagata Trống-pháp-Âm.

Công chúa Yeshe Dawa đã không xuất gia và già từ cung điện sau lưng, cô nguyện nhập định “giải thoát cho tất cả chúng sinh”. Nhờ năng lực của định đó, cô đã đạt được bồ tát địa thứ tám được gọi là “dung thứ sự không tạo tác của tất cả các hiện tượng (pháp)”, công chúa không dừng lại cho tới khi giúp được một triệu chúng sinh mỗi ngày và đêm đạt được tình trạng này, cô đã có thể cứu vớt được triệu chúng sinh khác. Và nhờ vậy, cô được gọi một cách tự nhiên là Người Cứu Vớt hay đức Tara.

Trong niên đại tiếp đến, đại kiếp chiến thắng, xuất hiện một vị Phật Amoghasiddhi (Bất Không Thành Tựu Phật). Trước mặt đức Phật, bà Tara đã nguyện che chở tất cả chúng sinh khỏi những sự tổn hại. Thông qua định “đánh đổ” bà đã giải thoát 100.000 chúng sinh mỗi ngày và mỗi đêm qua 95 niên kỷ. Nhờ vậy mà bà còn được gọi là Drolma Dungma (người giải thoát khỏi những nỗi dằn vặt), Nyurma (Người hành động nhanh), Palmo (Nữ Anh hùng) và vân vân.

Đức Phật Trống-pháp-Âm tiên đoán sẽ có nhiều hóa thân mang tên bà và cứu độ chúng sinh. Thân mẫu của đức Phật Thích Ca Mâu Ni, hoàng hậu Mahamaya; Machig Labdronma, người khởi đầu cho thực hành pháp Chod, bà hộ pháp Achi Drolma, và Gelogma Palmo, người phát triển thực hành Nyung Ne, tất cả đều là hiện thân của bà Tara.

Đối với Phật giáo, việc xem xét đẳng cấp, dòng dõi gia đình, giới tính, hoặc những địa vị trong xã hội là không quan trọng. Ở vị trí của họ, đức Phật nhấn mạnh những phẩm tính như niềm tin tưởng, lòng sùng mộ, và trí tuệ. Trong khi giới tính, tình trạng, có thể xem là khía cạnh quan trọng của sự hiện thân, chúng ta hãy xem những ví dụ chỉ ra khía cạnh đó không phải như vậy:

- Vào giai đoạn mới của vũ trụ, chúng sinh khác hẳn hiện tại. Không có giới tính. Thân thể của chúng sinh nhẹ, có thể bay được. Chúng sinh không cần ăn, họ dần dần trở nên thô lỗ bởi những công đức của họ bị hư hoại.
- Theo truyền thống Phật giáo, có ba cõi: ham muốn, tướng và vô tướng. Việc phân chia nam nữ chỉ có trong cõi ham muốn. Vậy ngay cả trong cõi chúng sinh luân hồi bình thường, giới tính có thể hoặc không tồn tại.
- Không có giới tính trong tình trạng giác ngộ. Chúng ta nói đức Tara là một bốn tôn nữ và đức Chenrezig (Quan Âm) là bốn tôn nam dương như để tượng trưng cho trí tuệ và phương tiện. Trên thực tế, cả hai năng lượng đều được tìm thấy ở mỗi cá nhân

- Trong thực hành mật điển, chúng ta thấy thực hành được phân loại như mật điển cha và mật điển mẹ. Tuy nhiên thuật ngữ này không đề cập đến phân loại giới tính mà hơn thế, đề cập đến phẩm tính của trí tuệ và phương tiện, Theo quy ước này, cúng dường mật điển mẹ bắt đầu từ bên trái, và cúng dường mật điển cha bắt đầu phía bên phải.
- Rất nhiều chúng sinh xuất hiện trong tướng báo thân hay thân hỷ lạc. Như biểu tượng của niềm vui, họ xuất hiện trong tướng mạo vương giả phô những đồ trang sức như hoa tai, vương miện, vòng cổ. Nguồn căn thực sự của niềm vui là tình yêu thương-tử tế, sự từ bi, và tính không, nhưng thật khó cho mọi người hiểu được điều đó lúc ban đầu. Vậy, những biểu tượng từ cuộc sống thường nhật được sử dụng tượng trưng cho niềm vui và lôi cuốn mọi người để đạt tới trạng thái đó.
- Vào thời đức Phật, truyền thống tôn giáo không cho phép những người đẳng cấp thấp được bước vào chùa cùng với những người thuộc đẳng cấp cao, và có một quy định phân chia chặt chẽ cho phép nam và nữ làm theo. Đức Phật, ngược lại, cho phép tất cả mọi người được tham gia cộng đồng của người, nếu họ có đủ niềm tin và lòng tôn kính, cho dù có thuộc đẳng cấp thấp, những người này vẫn có thể trở thành những nhà sư hoặc ni được kính trọng.
- Trong một số kinh điển lúc đầu của Tiểu thừa ngụ ý rằng đàn ông có cấp bậc cao hơn phụ nữ. Những bài giảng này được dạy công khai vào thời gian khi nền văn hóa vẫn cho rằng điều này là đúng, và những bài giảng này được chấp nhận. Trong văn chương Đại thừa, nam và nữ được coi là bình đẳng. Trong Kim Cương thừa, đôi khi nữ được coi là những hành giả cấp bậc cao hơn.

Câu chuyện bà Tara rất dài và huy hoàng, trải dài ngược lại cho đến tận những thời kỳ ban đầu của thế giới hệ. Trong vũ trụ học Phật giáo, lịch sử của thế giới hệ có thể phân thành bốn chu kỳ lớn. Bắt đầu từ thời kỳ cực thịnh, tzokden, được no đủ với những phẩm tính nguyên sơ tinh khiết. Sau đó hư hoại đi một bậc và chỉ còn lại ba phần phẩm tính, tiếp đến thời kỳ chỉ còn lại hai phẩm tính và cuối cùng tiến đến thời kỳ đòi trụ và tan rã (kali yuga) hay thời kỳ tranh đấu. Một ngàn vị Phật sẽ thuyết pháp trong suốt thời kỳ thế giới hệ hiện tại. Những vị đầu tiên trong số ngàn vị thuyết rất nhiều mật điển liên quan đến đức Tara trong thời kỳ cực thịnh của thế giới này. Vào giai đoạn thứ hai của thế giới này, 600.000 mật điển như vậy được thuyết. Trong thời kỳ với hai phẩm tính, 12.000 mật điển Tara được thuyết giảng, vào thời đại của chúng ta, thời mạt pháp kali yuga, chỉ có 1.000 đoạn thơ về những mật điển Tara như vậy sót lại.

Dù sao, chúng ta có thể nhìn lại lịch sử gần nhất và nhận ra thực hành đức Tara vẫn còn rất sống động và hiệu quả. Bằng chứng cho việc đó là khi truyền giáo Pháp từ Ấn độ sang Tây Tạng, những nhà đại học giả như Atisha và học giả Shakya Shri từ Kashmiri là những người khao khát đi theo đức Tara. Họ coi bà Tara như bốn tôn chính bởi vì những học giả này thực hành nghi quỹ của bà và họ đạt được thành quả nhanh chóng. Bà Tara là một trong ba bốn tôn đặc biệt của ngài Marpa.

Phần hai

Những Đại Phẩm tính của đức Tara

Khố 1

Trong Pháp giới vô sinh

Nơi mẹ hiền Tôn Quý Tara an trụ

Người ban hạnh phúc cho tất cả chúng sinh

Con khẩn xin cầu Người che chở cho con khỏi mọi nỗi sợ hãi

Dòng đầu tiên chỉ rằng đức Tara an trụ trong Pháp giới, có nghĩa tướng thật của bà là pháp thân, hay chân lý tuyệt đối. Dòng thứ hai, sắc thân của bà (rupakayas), hay thân vật lý, được biểu thị như bốn tôn Tara. Đức Phật có khả năng diễn tả sự giác ngộ trong tướng hóa thân từ pháp thân không cần từ bỏ thân đó. Chúng ta không nên nghĩ rằng sắc thân là sự cá nhân hóa của pháp thân mà hơn thế, pháp thân còn có khả năng là nguồn phát để chia sẻ tất cả những phẩm tính của nó. Đó là sự phân biệt giữa pháp thân và sắc thân. Điều hiển nhiên nhất là pháp thân là vô tướng trong khi đó sắc thân, đương nhiên là có tướng.

Trong trường hợp này, chúng ta có đức Tara, người “mẹ” của Bát nhã ba la mật đa (Prajnaaparamita), trong tướng dạng Mẹ Hiền Cao quý, hay đức Tara. Bà xuất hiện đồng thời từ Pháp giới vô sinh và an trụ tại đây. “An trụ” có nghĩa bà không bị dao động khỏi phật quả toàn tri, mà xuất hiện đồng thời trong thân tướng bốn tôn nữ. Mặc dù bà là hóa thân, nhưng bà không bị dao động khỏi những phẩm tính pháp thân. Vậy chúng ta hiểu hai dòng đầu diễn tả giác ngộ một cách tổng quan cho tới một hiện thân đặc biệt hay diễn tả giác ngộ.

Bản văn được viết với bảy khổ khẩn nguyện hướng tới Pháp giới vô sinh, người mẹ hiền. Bồ tát Tara bất khả phân với Phật mẫu, suối nguồn của tất cả chư Phật, pháp thân vô sinh - lý do vì trong thời đại này, đức Tara đã nhận được gia hộ đại ánh sáng từ thập phương chư Phật và đạt được giác ngộ toàn hảo.

Dòng thứ ba nói rằng bà ban sự gia trì và hạnh phúc tới tất cả chúng sinh. Có nhiều câu chuyện mà chúng tôi đưa ra để minh họa. Từ lâu lắm rồi, có một người bị một trong tám nỗi sợ hãi đeo bám. Có thể đó là nỗi sợ nước, có nghĩa người này bị dọa bởi lụt lội hay những cơn mưa lớn. Ông ta nhớ lại “trong Đại thừa, có một vị bốn tôn tên là Tara, khi chúng con gặp hiểm nguy, bà nguyện sẽ giúp đỡ vượt qua, con thử xem sao. Nếu điều này là chân thực, bà Tara, xin hãy cứu giúp con” Bà xuất

hiện và cứu người này thoát khỏi nỗi hiểm nguy đang đe dọa. Trong câu chuyện trên, chúng ta đề cập đến một người không có đức tin đã gọi đến bà Tara đúng thời điểm, và bà đã đáp trả. Đây là một trường hợp của những người không có đức tin, vậy đối những Phật tử, những người có lòng sùng mộ đến bà thì bà còn đáp ứng nhiệt tình như thế nào nữa. Qua đó chúng ta có thể thấy bà giúp đỡ tất cả chúng sinh.

Một mẩu chuyện kể về một người chăn trâu, dẫn trâu vào rừng, bỗng nhiên một con sư tử xuất hiện và đe dọa mạng sống anh ta. Người chăn trâu nhớ đến bà Tara che chở khỏi những nỗi sợ hãi, và khẩn cầu “nếu đúng đó là sự thật, xin hãy bảo vệ con”. Bà Tara lập tức xuất hiện và cứu thoát anh ta. Còn nhiều câu chuyện khác chứng thực sự che chở của bà khỏi những con voi điên và những nỗi sợ còn lại trong tám sự sợ hãi.

Dòng cuối cùng của khổ thơ khẩn nguyện tới mẹ Tara che chở khỏi tất cả những nỗi sợ hãi. Trong một mức độ, điều này nhắc tới tám hay mười sáu nỗi sợ đã được nói ở trên. Sự che chở này chỉ là tạm thời, ngắn hạn, tương đối và cũng không làm cạn kiệt khả năng của bà:

- Trong thời mạt pháp, đức Tara che chở đặc biệt rất hiệu quả cho mọi người khỏi những chướng ngại gây cản trở hoặc ngăn cản không cho họ đạt được Phật quả. Có thể tính đến những yếu tố khái niệm và tri giác duy trì vô minh và hạn chế toàn tri của một người.
- Đức Tara còn được biết đến như một hiện thân của những hoạt động giác ngộ. Đức Phật nhắc đến 100 tên của Tara, và truyền thống không Phật giáo có nhiều hơn nữa. Bản khẩn nguyện nổi tiếng của Đức Đại Nhật Như Lai, *câu khẩn tới hai một mẹ hiền Tara*, nhận dạng hai một tướng vẻ của Tara. Không chú ý đến con số, hoạt động của bà thường được chia thành bốn hoạt động giác ngộ: an dịu, tăng tức, thu hút và hàng phục. Bà làm an dịu những đau ốm, những hãm hại bởi ma quỷ và những hãm hại nói chung. Bà làm tăng trưởng đời sống, công đức, và tài bảo. Bà thu hút hay chế ngự để khuất phục các vị trời, nhân loại và ma quỷ. Bà xuất hiện trong tướng phần nộ để lấy đi sự tồn tại, khuất phục những tinh linh ác xấu, và tiêu diệt chúng. Có bốn màu sắc đại diện cho bốn hoạt động này: màu trắng đại diện cho hoạt động an dịu, màu xanh lá đại diện cho hoạt động tăng tức, màu đỏ đại diện cho hoạt động thu hút và màu xanh-đen đại diện cho hoạt động phần nộ.
- Đặc biệt đức Tara Trắng gắn với trường thọ, và đức Tara xanh, gắn với sự bảo vệ là được biết đến nhiều nhất.

- Một lý do khác đức Tara được kính trọng như vậy vì bà thường ban tặng sự che chở khỏi những vấn đề tương đối và tuyệt đối. Vậy khi đức Tara mời mọi người cầu khẩn đến bà trong thời kỳ thử, một lời khẩn cầu có hiệu quả có thể cầu xin bà che chở khỏi những xúc tình tiêu cực của ham muốn, bám chấp, ghét bỏ và hơn thế.

Điều này đã đưa chúng tôi viết những bình giảng về những khổ thơ, đầu tiên tập trung nhắc đến đức Tara như một người mẹ. Bà được gọi là “mẹ” để nhấn mạnh sự liên hệ gần gũi giữa người nữ chính và trí tuệ. Vì thực hành ba la mật trí tuệ phát ra sự hoàn thiện mục đích của một vị Arya, đức Tara là người “mẹ” vì bà cho ra đời những vị arya với những phẩm tính không bị nhiễm ô. Arya, hay những chúng sinh cao thượng, là những ai đang tiến rất nhanh trên con đường tới bờ nẻo giác. Tại sao lại có nhiều thế giới ở đây? Vì có nhiều loại Arya khác nhau: Arya Thanh Văn, Arya Độc giác, Arya Bồ Tát và chư Phật. Mục đích của Arya Thanh Văn và Độc Giác là an bình, hoặc niết bàn cá nhân. Mục đích của Arya Bồ Tát để giúp đỡ tất cả chúng sinh, và mục đích của chư Phật là quay bánh xe Pháp. Vậy người mẹ hoàn thiện mục đích của những arya khác nhau bởi vì người mẹ tạo ra những phẩm tính không nhiễm ô vô điều kiện. Những phẩm tính không bị nhiễm ô là thành quả đáng kính trọng trên con đường mà bốn loại arya phải đi qua.

Bản bình luận đưa ra lời trích dẫn từ một học giả nổi tiếng Ấn độ về bốn phạm người mẹ, ngài Chandragomin nói “Người mà phát ra một chuỗi những phẩm tính thật đáng kinh ngạc là người mẹ mình, một người đáng tôn quý”. Vị Phật Mẫu, đương nhiên, là Bát Nhã Ba La Mật Đa. Nhà học giả lừng danh Haribhadra đã nói “Người mẹ có hai khía cạnh: bà hoàn thành mục đích của bốn arya và cũng phát ra uẩn không bị nhiễm ô”. Tạo ra mục đích của những arya đã được nói ở trên, để phát ra uẩn không bị nhiễm ô có nghĩa bà cho phép cải thiện từ ngũ uẩn của người thường đạt trạng thái Thanh Văn, Độc Giác, trạng thái Bồ Tát, và từ đó đạt được Phật quả.

Người mẹ mà cho ra đời Phật quả là gì vậy? Đó là sự nhận thức tính không. Nếu chúng ta không nhận thức được tính không, chúng ta không giải thoát được khỏi Samsara (luân hồi). Một vài dáng vẻ của tính không xuất hiện trong tất cả các tướng của Phật giáo. Nhưng Bồ Tát, tính không được thấm đẫm bồ đề tâm, để dẫn tới Phật quả. Đó là nhân duy nhất để hoàn thiện giác ngộ.

Ví dụ, sự hiểu biết đúng về tính không là thiết yếu cho thực hành mật thừa giai đoạn chung nhằm ngăn chặn sự phát triển những nhận thức sai lầm. Nếu chúng ta thực hiện quán tưởng thiếu sự hiểu biết về lòng bi mẫn và tính không, sẽ nguy

hiếm khi tạo những sự quán tưởng quá cụ thể, mà kết quả của thực hành phần nọ có thể dẫn tới sự tái sinh thành ma quỷ, hay như kết quả của quán tưởng bốn tôn hiền hòa là tái sinh trong cõi thiên. Điều này không thường xuyên xảy ra, nhưng chúng ta cần phải nhận thức được là nguy hiểm.

Vậy chúng ta cần thực sự thử làm quen với những bài giảng về tính không. Chúng ta có thể xây dựng từ hiểu biết căn bản, phát triển và đạt thành quả ở một trình độ, đem lại nhận thức lớn hơn, sâu sắc hơn. Qua thời gian, chúng ta có thể nâng cao hiểu biết, có được cân bằng nhờ hai phương tiện để đạt được giải thoát: thiền cân bằng và thiền phân tích.

- Thiền cân bằng cần có niềm tin, và để thành tựu, chúng ta cần hiến dâng chân thành tới vị đạo sư, người sẽ cung cấp những chủ đề thiền để thực hành và chúng ta thực hành bằng sự siêng năng và niềm tin tưởng. Làm theo những lời chỉ dạy khẩu truyền từ đạo sư, tập trung vào bản chất của chính tâm trí, và chỉ khi nhận thức được bản chất bên trong của tâm, chúng ta mới có được hiểu biết về những hiện tượng (pháp) bên ngoài và giải phóng khỏi sự bám chấp vào chúng.
- Thiền phân tích-yêu cầu học và quán chiếu những bản văn của những đại học giả như ngài Long Thọ (Nagarjuna), Shantideva và ngài Nguyệt Xứng (Chandrakirti). Bằng cách thiền phân tích, đầu tiên chúng ta đọc các bản kinh, đặc biệt sự giới thiệu về chân lý tuyệt đối, sau đó củng cố ý nghĩa cho mình. Thiền phân tích áp dụng logic và lý luận đối với những hiện tượng (pháp) bên ngoài để kiến lập rằng chúng là rỗng rang, và sau đó quay lại tâm trí chính nó, cũng là rỗng rang. Mục đích của hai cách thiền giống hệt nhau, đưa hai loại thiền lại cùng nhau, chúng ta chắc chắn sẽ thành công.

Hơn nữa, đạt được Phật quả còn nhờ hai bồ tư lương, tích lũy công đức và tích lũy trí tuệ. Chúng ta không thể ngay từ đầu tiếp cận được với tính không, hay trí tuệ. Sự toàn hảo của bố thí và những thiện hạnh khác vô cùng quan trọng, bởi vì thiếu vắng chúng, ta không thể nào tích lũy đủ bồ tư lương của trí tuệ. Không có trí tuệ, ta không có khả năng đạt được Phật quả. Điều này được giải thích chi tiết hơn trong cuốn *Pháp bảo của sự giải thoát*.

Những bình giảng bây giờ chuyển sang quán chiếu về thế giới “vô sinh”, hay nói một cách khác “không tự tạo tác”. Điều này nói đến khái niệm chính của cái nhìn tuyệt đối mà vắng bật sự tạo tác của các hiện tượng (pháp); tất cả các pháp không tự sinh khởi, không tự tạo tác và không có sự phát sinh. Đức Phật đề cập đến mười bình đẳng, hay mười cách mà các hiện tượng (pháp)

là như nhau, trong một bản kinh. Trong những cách đó, bình đẳng của những pháp vô sinh, mà ngài Long Thọ đã sử dụng như nền tảng của cái nhìn (nhãn) về tính không trong cuốn *Nền tảng của Trung Đạo (Mulamadhyamakakarika)*. Ngài Long Thọ chọn tính chất này làm tâm điểm, bởi lý do đằng sau tính không là định nghĩa quy ước của các pháp gồm 3 phần: các pháp khởi sinh, trụ trong một khoảng thời gian ngắn, và ngừng tồn tại (diệt) để hoại. Nếu sự sinh khởi của hiện tượng được loại bỏ, thì chúng ta không cần phải nói đến chúng trụ và diệt hoại như thế nào. Từ khía cạnh đầu tiên sinh của pháp, đã bị tấn công, để loại bỏ sự hiểu sai về pháp ngay từ căn nguyên. Đó là cách ngài Long Thọ bắt đầu với luận cứ.

Trường phái Trung Quán Luận (Madhyamaka) có năm lý lẽ cơ bản chứng thực tính không. Một trong số đó là lý lẽ tam đạo luận liên quan đến sự vắng mặt của sinh khởi được gọi là “Vajra Slivers”. Lý lẽ này giải thích tính không trong cách các pháp không tự sinh khởi bởi tự nó (ngã), bởi khác (tha), mà là sự hợp thành của ngã và tha (tự nó và khác), hoặc không bởi nhân nào hết. Bốn lý lẽ còn lại là: tồn tại và không tồn tại, hoặc sinh và diệt; duyên khởi còn được gọi là “lý luận vương”, và giải thoát khỏi một hay nhiều.

Ngoài bình giảng về lý lẽ Varja Sliver, ở khía cạnh tính không, hay vắng mặt sự tồn tại vốn có (cố hữu), được mô tả thành bốn loại không sinh khởi: ngã và tha (tự nó và khác), một sự hợp thành của ngã và tha, hay vô nhân (không có nguyên nhân). Nói một cách khác, pháp không tự sinh khởi vì không tìm thấy “sự sinh khởi”. Chúng ta không thể quyết định rằng các pháp tự sinh khởi ra nó, rằng các pháp được sinh khởi bởi sự hợp thành từ nhân riêng và nhân bên ngoài, hay chúng được sinh khởi không bởi nhân nào cả. Vậy bốn nhân có khả năng dẫn đến sự sinh khởi đã được loại bỏ bởi những lý lẽ này.

Mỗi một luận điểm trong số bốn này bác lại một ý thức hệ đang phổ biến tại Ấn độ vào thời kỳ của ngài Long Thọ. Trường phái Samkhya không phải Phật giáo tin rằng các hiện tượng tự nó sinh khởi, vậy từ dòng đầu tiên của lý luận đã phủ định quan điểm của họ. Những người tin và một đấng sáng tạo, thậm chí có cả những Phật tử, tin rằng các pháp được sinh khởi bởi “tha” (khác) hay bởi nhân hoàn toàn bên ngoài cho tới một hiện tượng cũng có nhân. Dòng thứ hai của lý luận đề cập đến vị trí của chúng. Dòng thứ ba của lý luận bác lại Jains, đề xuất lý thuyết tất cả các pháp được sinh khởi bởi ngã và tha. Cuối cùng dòng thứ tư của lý lẽ, bác lại những người vô thần, tin tưởng rằng các hiện tượng sinh khởi bởi không nhân.

(1). *Phản luận đầu tiên: Các pháp không tự sinh khởi.*

Đây là tranh luận đầu của khả năng con đường dẫn các pháp đến tồn tại. Một lần nữa khái niệm sự vật tự sinh khởi là dấu hiệu nhận biết của trường phái Samkhya. Tên của trường phái này còn được dịch ra là “Người liệt kê” bởi vì họ biết chia các pháp thành những phạm trù khác nhau. Họ giảm các pháp thành hai phạm trù, phạm trù căn bản giữa chúng là một pháp được gọi tên “chủ yếu” hay “tự nhiên”. Theo như trường phái Samkhya, vạn hữu trên thế gian đã được giới thiệu trong một pháp, những gì chúng ta cần nghĩ về như sự tạo thành (ví dụ xuất hiện cùng nhau của nhân và duyên) là thực sự, chỉ những pháp biểu lộ nằm trong bản chất này, và họ gọi đó là sự tự sinh khởi. Những nhân và duyên khác nhau là cần thiết cho các pháp biểu lộ, nhưng trường phái Samkhya tin một cách tuyệt đối rằng chúng tự sinh khởi và không phải là sản phẩm thực bởi nhân và duyên bên ngoài. Các pháp tồn tại bây giờ và một lần nữa, lại đã được hình thành hoàn toàn trước khi chúng biểu lộ.

Một cách khác để tuyên bố lập trường này là quả đã xuất hiện trong nhân. Nếu không đúng là vậy thì con bò có thể đến từ gỗ. Nhưng “bò-không tính” này không tồn tại trong gỗ, vậy gỗ không phải là nhân một con bò. Quả có thể được chứa đựng trong nhân, như vậy thì nhân và quả là giống hệt-“tự sinh khởi”. Trong cuốn *Nhập Bồ Tát hạnh (Bodhicaryavatara)*, Shantideva đã hỏi “nếu như quả là nhân, vậy sao ta phải làm việc cật lực như vậy? Bạn không cần làm nông, mà chỉ cần ăn phân bón”.

Phản luận thứ hai: các pháp không tự sinh khởi bởi những nhân bên ngoài

Có hai cách giải thích dòng thứ hai của lý lẽ này. Một là các pháp sinh khởi bởi những nhân bên ngoài thì sẽ vô thường, hai là các pháp là nhân do nhân bên ngoài thì thường hằng.

- a. Một vài Phật tử, nhóm Đại Tì bà-sa luận (Vaibhashika) và nhóm Kinh Lượng bộ (Sautrantika), đặt niềm tin vào vào loại một. Họ cho rằng các pháp được sinh khởi bởi nhân và duyên “khác” với gì đã được tạo thành, và những nhân và duyên này là vô thường. Trung quán tông, như ngài Long Thọ, quả quyết rằng không có sự sinh khởi bởi yếu tố bên ngoài, họ hỏi lại những nhóm Phật tử kia “nếu đúng là vậy thì cái gì đến trước, nhân hay quả?” Đương nhiên, cách nghĩ thông thường của chúng ta là nhân đi trước quả. Người cha là nhân của người con trai, vào lúc này, nhưng trước khi người con được sinh ra, thì không có người cha. Một người đàn ông chỉ được gọi là cha sau khi người con

sinh ra, vậy thì người con sẽ là quả của người cha. Đây là cách biện luận đặc trưng của phái Trung quán tông.

- b. Điều này dẫn chúng ta đến cách thứ hai “sinh khởi bởi tha (khác)”, hay sinh khởi bởi bên ngoài, nhân thường hằng. Quan điểm này do những người theo thuyết hữu thần, tin vào một đấng sáng tạo. Một trong những đấng sáng tạo quen thuộc trong những vùng của Ấn Độ là Ishvara hay Wangchuk ở Tây Tạng. Những người theo thuyết hữu thần tin rằng vị trời là thường hằng và là nguồn căn sinh khởi của vạn pháp. Vậy, họ quả quyết các pháp được sinh khởi bởi nhân thường hằng. Trường phái Trung Quán Tông có một vài câu hỏi tìm hiểu và họ hỏi “vậy Ishvara, đấng Sáng tạo của các vị là ai?”

Một người Ấn Độ tin vào Ishvara là nguồn căn duy nhất của các pháp đã trả lời “Ishvara là bốn yếu tố tứ đại”. Một nhà Trung Quán Tông đã tranh luận lại rằng thông điệp như vậy đã vi phạm thuyết thần học của chính họ, nói rằng đấng sáng tạo là độc nhất, tinh khiết và thường hằng. Đấng sáng tạo không thể là độc nhất nếu như ông ta là bốn yếu tố tứ đại. Bốn yếu tố tứ đại không tinh khiết, như vậy họ lại vi phạm học thuyết của họ - đấng sáng tạo là tinh khiết. Hơn nữa, bốn yếu tố tứ đại thay đổi liên tục, vậy làm sao có thể gọi là “thường hằng”. Vậy khái niệm về một đấng sáng tạo là độc nhất, tinh khiết, thường hằng và là nguồn căn của vạn pháp, là mâu thuẫn với nhận định các pháp được tạo tác ngoài bốn yếu tố tứ đại.

Phái Trung Quán Tông có một phản luận khác về khái niệm đấng sáng tạo độc nhất của các hiện tượng. Nếu đấng sáng tạo là thường hằng và mọi hiện tượng là sản phẩm của nhân duy nhất đó, thì mọi hiện tượng phải được tạo ra vào cùng thời điểm. Vạn hữu sẽ xuất hiện đồng thời, bởi vì, mỗi sáng tạo xuất hiện sau sẽ hình thành một sự thay đổi trong điều được gọi là đấng sáng tạo thường hằng. Điều này không đúng như vậy, những cái mới đến trong sự tồn tại cả mọi lúc. Nếu tất cả những hiện tượng có nhân bởi một đấng sáng tạo, điều này bác lại đấng sáng tạo là thường hằng, không thay đổi. Một lần nữa, khái niệm đấng sáng tạo lại bị phái Trung Quán Tông bác lại.

Chúng ta có thể nhớ, pháp có hai loại: pháp nguyên khối và pháp không hợp thành. Pháp nguyên khối được tạo ra bởi những nhân và duyên, chúng vô thường bởi sự tồn tại của chúng là phụ thuộc và tương đối. Pháp không hợp thành như bầu không gian, không do nhân và duyên tạo ra và là thường hằng. Pháp không hợp thành không tạo

ra được pháp hợp thành. Đây chính là chìa khóa của thuyết Phật học mà những người theo thuyết hữu thần vi phạm. Bạn không thể có một đấng sáng tạo thường hằng (nguyên khối) như là một nhân duyên của những pháp hợp thành. Hợp thành và không hợp thành là những cõi dành riêng tương hỗ với nhau của chân lý.

Kết luận những hiện tượng không tự sinh khởi không làm ảnh hưởng đến thế giới thường nhật của chúng ta. Chúng ta phải làm việc trong chân lý quy ước và những tranh luận này không có nghĩa phủ nhận chúng. Trường phái Trung Quán Tông rất dứt khoát quan điểm này. Họ chấp nhận tất cả theo như quy ước ở một mức độ tạm thời. Nhưng khi nghiên cứu, khi thực hành con đường tâm linh và chân lý tuyệt đối, họ phải kết luận rằng không có sự sinh khởi. Không có nghĩa là họ ở trong một thế giới siêu trần nơi không có niềm tin vào bất cứ điều gì-đó là thuyết hư vô.

Phản luận thứ ba: Các pháp không được sinh khởi bởi sự hợp thành của ngã và tha

Một vài trường phái như Jains, tin rằng các pháp sinh khởi qua sự hợp thành của nhân bên trong và bên ngoài. Ví dụ, họ có thể giải thích sự tồn tại của một cá nhân là do nhân cá nhân hay nhân bên trong là ảnh hưởng đời sống đến từ kiếp sống trước, và những nhân bên ngoài như cha mẹ, thời thơ ấu, tôn giáo và không tôn giáo, tất cả những gì hỗ trợ như thực phẩm và phương tiện sinh sống. Họ chia sự tồn tại thành hai nhân, cho rằng cả hai nhân là cần thiết.

Từ lúc chúng ta đã bác sự sinh khởi từ nhân cá thể và sinh khởi từ nhân bên ngoài, không cần mất nhiều thời gian để bác lại những ai tin tưởng rằng sự sinh khởi có từ cả hai cùng nhau. Một trong hai cá thể không được thiết lập, vậy thì chắc chắn cặp đôi của chúng sẽ không được xem xét đến. Cả hai sẽ vô giá trị.

Phản luận thứ tư: các pháp không phải là không nhân

Cuối cùng, khái niệm các pháp không sinh khởi từ bất cứ loại nhân nào là tiêu chuẩn của phái Gyangphanpa hay “Charvaka” trong tiếng Sanskrit, có nghĩa là khoảng cách hay lại bỏ. Cái tên này chỉ ra những người này bị cô lập và xa lánh bởi cả cộng đồng Phật tử và những người không Phật tử bởi vì họ theo thuyết hư vô. Triết học tôn giáo không cần làm gì với nhóm Charvaka vì không tin rằng các pháp được sinh khởi do nghiệp và những nhân khác, mà họ tin rằng các pháp là ngẫu nhiên và không có ý nghĩa.

Đức tin này được kể rằng có nguồn căn từ cõi Trời đạo lợi thứ ba mươi ba. Có một vị thần-rishi hay hiền triết soạn thảo những bản văn về sự thiếu nhân và quả. Đến một điểm, ông ta rút lui và từ bỏ lý thuyết này, ném bản văn xuống sông Hằng. Một người trần Hindu rishi tìm thấy bản văn này. Ông người trần này có một cô con gái rất xinh và ông muốn giữ cho riêng mình và không muốn gả cho ai cả. Và ông ta đã viết dòng nói rằng không có kiếp sau, không có kiếp trước và chỉ có kiếp hiện tại. Ông ta lý luận “ai đã tô bộ lông con công? Ai đã làm hạt đậu tròn? Ai đã làm cho ngài vua sắc cạnh? Chẳng có ai cả. Chúng tự động là như vậy chẳng bởi do nhân nào cả”. Và không bị nghiệp kiểm soát, cô con gái có thể cưới ông ta một cách tự do. Và cách lập luận này trở thành căn bản của đức tin không nhân và không quả.

Điều này nghe có vẻ giống như phái Trung Quán Tông nhưng cẩn thận không sẽ bị hiểu lầm. Phái Gyangphenpa nói trong giới hạn tương đối. Phái Trung Quán Tông lập luận liên quan đến không nhân và không sinh khởi liên quan đến chân lý tuyệt đối, nói đến yếu tố các pháp không tồn tại cố hữu (vốn có). Họ không bác nhân và quả tương đối, quy ước, chúng vẫn có giá trị. Bình giảng rất rõ ràng, nói rằng phái Trung Quán Tông nói về sự sinh khởi trong giới hạn của cố hữu, sự thiết lập chân thực. Không có các pháp tồn tại chân thực, không có các pháp thiết lập cố hữu chân thật, nhưng có sự sinh khởi tạm thời, trụ, và diệt. Quan điểm của Trung Quán Tông là vạn hữu không thực sự thiết lập trong nghĩa tuyệt đối, mà chúng cũng không tồn tại cố hữu. Khi nói về nhân và quả hay sự vắng của chúng, đó là nói trong ngữ cảnh nhân và quả thực sự thiết lập và những sản phẩm thực sự được thiết lập. Từ phối cảnh tương đối, các pháp phụ thuộc lẫn nhau, chúng dựa vào các pháp khác mà tồn tại. Điều này là có giá trị, nhân và quả tạm thời tồn tại. Đó là lý do các nhà Trung Quán Tông coi sự phụ thuộc là luận cứ chính yếu.

Vậy mối quan hệ giữa sự phụ thuộc và tính không là gì? Một cách tạm thời, chúng là các pháp; có những quy ước chân lý xuất hiện bởi duyên khởi. Nhưng bằng tuệ, chúng có thể nhìn vượt qua, và nhận thức được tính không của chúng, sự vô ngã của tất cả các pháp. Bằng cách đó, các pháp và tính không, các pháp và tuệ, là tương quan với nhau. Nếu chúng ta không lĩnh hội cách các pháp trụ, cách các pháp đang là, chân lý tuyệt đối của các pháp, chúng ta vô minh và lĩnh hội sai lầm chân lý như sự tồn tại chân thực. Nhưng khi chúng ta có thể nắm bắt đồng thời trong tâm trí, cách quy ước mà vạn hữu xuất hiện và cách tồn tại tương đối, vậy chúng ta sẽ nhận thức được sự hợp nhất của tính không và duyên khởi.

Một cách khác, đạo Phật chia chân lý thành hai: cách xuất hiện và cách trụ. Chân lý quy ước là cách vạn hữu xuất hiện với chúng ta bây giờ, gọi là cách xuất hiện. Cách chúng trụ là chân lý tuyệt đối hay là tính không nằm phía sau sự xuất hiện này. Khi một người chưa nắm được cách trụ, người đó sẽ hiểu sai cách xuất hiện và đặt sự

xuất hiện vốn có lên. Bởi sự quy kết sai lầm về tồn tại cố hữu này, chúng ta trải nghiệm vòng luân hồi, nghiệp, cảm xúc phiền não, và vân vân. Khi một người có thể lĩnh hội cách xuất hiện và đồng thời nhận thức rằng có một mức độ sâu hơn của chân lý, nơi duyên khởi (sự phụ thuộc) và tính không kết hợp với nhau mật thiết. Chúng ta không thể có tính không mà không có pháp và pháp không thể tồn tại không có duyên khởi (phụ thuộc) hay “rỗng rang” (Pháp nào phi duyên khởi, pháp ấy không tồn tại. Nếu phi tự tính không, không pháp nào tồn tại).

Nguồn căn cho những luận điểm này là luận thuyết của ngài Long Thọ gọi là *những vần thơ cơ bản của con đường Trung Đạo*. Để tổng kết lại cho cuộc tranh luận này, Konchog Norzang viết:

Chẳng tạo thành từ ngã

Chẳng tạo thành từ tha

Chẳng tạo thành từ cả ngã và tha

Và không tạo thành bởi không-nhân.

Không có pháp nào đã được tạo

Bình giảng này đưa đến một bản văn đáng tin cậy khác cho luận cứ rằng tất cả các pháp không sinh khởi. Điều này đến từ *Đại thừa tạng nghiêm kinh luận* của đức Di Lặc. Bản văn là tâm điểm cho Duy tâm tông, trường phái chỉ là tâm, cũng là một truyền thống đại thừa khác. Chương Sáu được đặt là *tattva*, có thể dịch ra như-là-vậy, như-nó-vẫn-là. Mở đầu khổ thơ miêu tả bản chất của sự tuyệt đối bằng năm cách:

Chẳng có sự tồn tại, cũng chẳng có không-tồn-tại

Pháp không như cách được nhìn nhận, cũng chẳng phải là gì khác

Chẳng có sinh, cũng chẳng có diệt

Chẳng có tăng, cũng chẳng có giảm

Pháp được tịnh hóa qua không-tịnh-hóa

Đó là chân lý

Đây là khổ thơ khó, một vài nền tảng để hiểu về Duy Tâm Tông sẽ được giải thích. Dưới đây chúng tôi sẽ phân tích bản trích dẫn qua lăng kính của những nhà Duy Tâm Tông. Trường phái Duy Tâm Tông phân chia thành ba bản chất: huyền ảo hay

bản chất quy kết, phụ thuộc hay y tha (phụ thuộc vào nguồn lực bên ngoài), và tuyệt đối hay bản chất qua sự hình thành.

- Các pháp huyễn ảo hay bản chất quy kết không có cơ sở. Sự quy kết là quan điểm sai lầm về các pháp bị quy kết ngay từ khi xuất hiện. Ví dụ cái gương. Ví dụ khác: những con người với những nhận thức khác nhau đối với cùng một hiện tượng. Một cái cốc, trong một khoảnh khắc, tồn tại thực, nó sẽ xuất hiện cùng một cách đối với tất cả mọi người. Nhưng vì lệ thuộc vào duyên, mà những duyên khác nhau do nhận thức cá nhân khác nhau, nên cách nhìn nhận khác nhau-cái cốc tốt, cái cốc xấu, và vv... Qua cách đó, quy kết nhận dạng giống như chiếc gương.
- Các pháp với phụ thuộc hay bản chất y tha (phụ thuộc vào nguồn lực bên ngoài) là cơ sở các pháp như-nó-xuất hiện với chúng ta. Có hai phân chia nhỏ rõ ràng: không tinh khiết và tinh khiết. Đôi khi các yếu tố giác quan không xử lý chính xác do ốm. Sự nhận thức cụ thể không tinh khiết hay không có bản chất phụ thuộc vào nguồn lực bên ngoài là không chính xác. Một ví dụ một đối tượng màu trắng biến thành vàng do bệnh vàng da. Tinh khiết, hay chính xác, bản chất tự nhiên y tha (phụ thuộc vào nguồn lực bên ngoài), là nhận thức xác đáng. Trên cơ sở cảm giác thô, có bản chất phụ thuộc nguồn lực bên ngoài, chúng ta quy kết đặc điểm của các pháp như là thường hằng và không sạch. Những quy kết này thuộc những yếu tố đầu tiên, bản chất quy kết.
- Bản chất hình thành hoàn toàn là chân như, bản chất thực của chính nó. Ví dụ sự xuất hiện của một đối tượng phụ thuộc vào nhân, nhưng chúng ta “dán nhãn” đối tượng đó và coi như một thực thể độc lập. Sau xuất hiện và dán nhãn là quy kết, đối tượng đó không tồn tại có tự tính. Đây là sự hiểu biết tuyệt đối

Những khổ thơ của đức Di Lặc đầu tiên nói rằng không có sự tồn tại của các pháp. Có nghĩa, các pháp với huyễn ảo hay bản chất quy kết, không tồn tại. Ý thức như ngã, tinh khiết hay thường hằng mà chúng ta quy cho pháp, thực sự không tồn tại, chúng chỉ là sự tạo tác tinh thần. Câu thứ hai nói rằng các pháp cũng không phải không tồn tại. Có nghĩa các pháp tồn tại phụ thuộc và các pháp được hình thành hoàn toàn-có thể nói là-tồn tại tương đối. Chúng không tồn tại như bị quy kết, mà tồn tại trong sự phụ thuộc. Vậy hai trình bày đó là thật.

Trình bày “vạn hữu không như cách được nhìn nhận” có nghĩa-mặc dù các pháp xuất hiện đối với chúng ta là sự phân biệt nhị nguyên, nhưng chúng không tồn tại thực tế trong kiểu phân biệt nhị nguyên. Sự phân chia chủ thể, đối tượng xuất hiện, nhưng đó không phải là cách hiện tượng thực sự tồn tại. Khi nhưng khổ này nói

rằng các pháp cũng không là gì khác cả. Không có một chân lý tuyệt đối ở đâu đó rằng có sự tồn tại phân chia hoàn toàn là độc lập của pháp biểu hiện. Hơn thế, đó là nền tảng của sự phụ thuộc vào nguồn lực bên ngoài và bản chất quy kết mà chúng ta có thể hình thành tính không. Qua đây, tính không không tồn tại có thật hay bên trong tách rời với các pháp quy ước.

Câu này nói rằng không sinh cũng không diệt, điều này chỉ đến *tavva*, chân như, thực-như-nó-là. *Tattva* không thể được chỉ ra đi đến sự tồn tại hay diệt để tồn tại.

Câu thơ của đức Di Lặc tiếp tục nói đến không có tăng, không có giảm. Có nghĩa rằng *tavva* hay chân lý tuyệt đối không tăng, không giảm. Khi tất cả những tiêu cực của một người được loại bỏ, người đó là chân như hay rỗng rang, đó là chân lý tuyệt đối, không giảm bớt chút nào, cũng không bị giảm bởi ai đó mang đi. Cùng biểu hiện như vậy, khi một người đạt được nhận thức và những phẩm tính giác ngộ, chân như cũng không tăng lên. Tính không là vậy, bạn không thêm vào và cũng không lấy gì đi được tự đó, cho dù bạn có nhầm lẫn hay bạn trở nên giác ngộ. Và đó tại sao được gọi là “không tạo tác”.

Câu cuối cùng miêu tả chân lý nói chân như đó được tịnh hóa qua sự không tịnh hóa. Tính không hay chân như không thay đổi, nên không thể trở nên tinh khiết được. Nó cũng không phải là gì mà chúng ta có thể áp đặt khái niệm gây thơ tinh khiết hay không. Sự quy kết ở đây -tính không đã là tinh khiết nguyên thủy, nhưng chúng ta cũng không nên cố cụ thể hóa trong ngữ tinh khiết hay không. Giống như bản chất của nước, cho dù được nhận định là sạch hay ô nhiễm, bản thân nước vẫn không thay đổi. Không có nhiều sự khác biệt giữa quan điểm của Đại thừa và Duy Tâm Tông khi họ tiến đến điểm chủ chốt này, hai bên cố gắng mang hiểu biết tới Trung Đạo.

Kết luận của Konchog Norzang trong dòng đầu tiên của bài bình giảng *bảy lời khẩn nguyện tới mẹ hiền Tara*, miêu tả bà Tara an trụ trong pháp giới vô sinh.

Dòng thứ hai của bản khẩn nguyện nói về bà Tara như một bà mẹ hiền cao quý, vậy bình giảng tiếp theo giải thích ý nghĩa khi chúng ta nói bà là mẹ của tất cả chư Phật. Đây là hai khía cạnh để dẫn tới định nghĩa “mẹ” trong tiếng Tạng. Có định nghĩa thông thường, nói rằng người mẹ sinh ra một đứa trẻ cùng hình thái. Bốn phật người mẹ còn được hiểu theo cách không-sinh-học khi người mẹ là người mang lại lợi lạc cho những người khác. Theo cách này, người Tạng thường nói người thầy như một người mẹ trong một vài ngữ nghĩa vì người thầy truyền đạt những kiến thức tích cực và đem lại lợi lạc cho học trò. Người trò có thể sinh ra trong mình

những gì tích cực và nhận thức được tiềm lực của mình. Trong nghĩa thứ hai của người giúp đỡ, đức Tara được xem như mẹ của tất cả chư Phật.

Từ được dịch ra ở đây như “Đấng mẹ hiền” là jetsuma trong tiếng Tạng. Ký tự đầu tiên “je” là đấng, là người che chở, “tsun” là tinh khiết, cao thượng hay có kỷ luật. Cuối cùng “ma” chỉ người nữ. Vậy “jetsunma” chỉ một người nữ che chở tinh khiết. Bản bình giảng nói rằng đây là một người đã tự mình hạn chế những hành động tiêu cực qua ba cửa.

Điều gì để nói bà an trụ trong pháp thân? Có nghĩa không rời pháp thân, bà vẫn có khả năng hoạt động ra ngoài thế gian mà không bao giờ mất đi những phẩm tính giác ngộ mà bà hoan hỷ trong pháp thân.

Dòng thứ ba của bản khẩn nguyện đầu tiên miêu tả hành động bồ tát của đức Tara, nói rằng bà ban hạnh phúc cho tất cả chúng sinh. Bà có khả năng làm việc này vì bà đã hoàn toàn có được trí tuệ không phân biệt nhị nguyên, Aithe, trí tuệ tự sinh khởi, thoát khỏi mọi dấu hiệu, Aialàn đại từ bi. Bà có cả hai loại trí tuệ, kết hợp trong sự hài hòa toàn hảo, và qua hai trí tuệ này, nhiều phẩm tính tích cực có khả năng kết nguyện trong những hoạt động bồ tát. Điểm quan trọng chỉ ra, cho dù bà sở hữu hoàn toàn nhận thức tính không nhưng bà không dành thời gian để an trụ trong vô-ngã của các pháp, mà được hướng về từ bi đầy quyền năng.

Ý nghĩ trí tuệ và từ bi hợp lại dẫn chúng ta tới trình bày trong bản văn của đức Di Lặc, *Hiện Quán Trang Nghiêm Luận (Abhisamayalankara)*. Bản văn này nói rằng trí tuệ không an trụ trong samsara, và từ bi không an trụ trong nirvana. Một người với trí tuệ sẽ không bị kẹt trong samsara, và người đó cũng có lòng từ bi, anh hay cô ta cũng sẽ không bị kẹt ở nirvana. Với cả hai phẩm tính, một người sẽ không rơi vào thái cực nào, bị lôi cuốn vào samsara hay ở trong tâm tự thân yên bình của nirvana.

Nhờ kết hợp trí tuệ và từ bi, đức Tara cam kết bảo vệ chúng sinh cho đến lúc luân hồi cạn kiệt, và bà làm điều này tự phát không cần nỗ lực. Làm như thế nào? Nương nhờ năng lực những lời nguyện trong quá khứ của bà, lòng từ bi và nghiệp của chúng sinh. Khi ba nhân duyên này được hội tụ, chư Phật không cần phải tính hăng hái để làm lợi lạc cho chúng sinh mà điều này xảy ra tự phát khi những nhân duyên hội tụ cùng nhau. Và vì nhân duyên đã có nên đức Tara hoạt động tự phát, không cần bất cứ nỗ lực nào cho tới ngày luân hồi cạn kiệt. Chúng ta, những người thực hành, không có khả năng giúp đỡ chúng sinh vô biên. Chúng ta vẫn phải giữ động cơ vị tha và những lời cầu nguyện tha thiết. Chắc chắn khi chúng ta khám phá được phẩm tính giác ngộ, nhưng hoạt động của chúng ta sẽ trở nên tự phát.

Bà ban hạnh phúc gì vậy? Bản bình giảng nói rằng đức Tara ban cho tất cả chúng sinh hạnh phúc ngắn hạn và tuyệt đối như người mẹ chỉ có một đứa con và sẽ làm không biết mệt vì đứa trẻ. Lợi ích ngắn hạn như tái sinh trong cõi cao hơn và những hiệu quả tích cực trong những ngữ quy ước. Hạnh phúc tuyệt đối là sự giải thoát khỏi samsara.

Dòng cuối cùng khẩn cầu đức Tara che chở khỏi mọi sự sợ hãi. Bản bình luận nói rằng bất cứ ai khóc to “Kye!Kye”, trong tiếng Tạng biểu hiện thực sự cần và đau đớn, sẽ được che chở. Bà bảo vệ khỏi mười sáu nỗi sợ hãi và ở đây tổ Jigten Sumgon khẩn cầu bà che chở cho cả tổ. Mười sáu nỗi sợ hãi được liệt kê trong bản bình giảng như kẻ thù, sư tử, voi dữ, lửa, rắn độc, trộm cắp, tù tội, sóng đại dương, quỷ ăn thịt, bệnh phong, bị hãm hại bởi càn thất bà, sự nghèo túng, bị chia cách khỏi gia đình, bị nhà vua trừng phạt, chớp và thất bại.

Bản bình giảng đưa một vài ví dụ bà bảo vệ chúng ta khỏi những sự sợ hãi như thế nào:

Từ xưa lắm rồi, có một chàng trai đã mồ côi, không còn người thân tích, tất cả mọi người thân đã qua đời. Anh ta hoàn toàn nản chí, đi đến thành phố Varanasi linh thiêng để tìm kiếm sự an ủi. Ở đây anh thấy nhiều người có lòng thành kính đức Tara, anh hỏi “vậy đức Tara tuyệt vời như thế nào vậy?” Những người có đức tin giải thích những phẩm tính của bà cho anh ta và anh bắt đầu trào dâng niềm tin với bà, anh dâng cúng dường hoa cho bà. Nhờ vậy anh đã gặp và cưới được công chúa, trở thành vua. Nhờ cách này, anh đã được che chở khỏi nỗi sợ và có một kết thúc hạnh phúc.

Một thời gian khác, có một người phụ nữ vào rừng nhặt củi. Bà ta bị một con sư tử đói tìm ra, ngậm bà vào miệng và lôi đi. Bà nhặt củi biết nỗi sợ bởi sư tử và bà khẩn cầu đức Tara. Đức Tara xuất hiện trước mặt con sư tử trong hình tướng một lá vàng nữ, và cứu người nhặt củi khỏi miệng sư tử và đem về nhà an toàn.

Một câu chuyện khác, một người đàn ông giàu có gửi bạn mình của cải để đi buôn một chuyến xa. Trước khi ông ta trở về, người bạn đã qua đời. Người đàn ông giàu có không biết làm sao để tìm được của cải của mình vì tất cả được giấu kỹ rồi. Ông ta khẩn cầu đức Tara. Chỗ cất giấu đồ của ông được xuất hiện vào một giấc mơ, và sau đó người đàn ông tìm được của cải của mình. Đó là cách đức Tara bảo vệ khỏi lo lắng mất mát những món đồ có giá trị.

Ở đông Ấn Độ, có một con quỷ hoành hành nơi tu viện Theravandan. Bất cứ vị tăng nào ra ngoài cũng bị giết chết. Một vị tăng mới tu đi ra ngoài và nhìn thấy con quỷ này. Nó đe dọa bằng những cái răng dài và định giết vị tăng. Vị này nói “Con không

biết, nhưng con nghe nói trong truyền thống Đại thừa có một vị Bồ đề tôn tên là Tara, nếu đúng đây là sự thật, xin hãy giúp con” sau đó vị tăng quy y nơi đức Tara ngay lập tức và khẩn cầu bà giúp. Đức Tara xuất hiện trong tướng dạng một vị nữ trời màu đen cầm một con dao, làm con quý ăn thịt hoảng sợ và hoàn toàn bị khuất phục. Con quý lấy ra một hộp sắt được trang hoàng bằng những viên đá quý từ dưới lòng đất và đưa cho vị tăng như một lời xin lỗi. Từ đó trở đi, con quý ngừng làm hại mọi người trong tu viện.

Bạn sẽ chú ý thấy mỗi khổ của bản khấn nguyện kết thúc bằng một lời khẩn cầu che chở. Ở mức độ văn học, chúng ta khẩn cầu đức Tara bảo vệ chúng ta từng cá nhân khỏi những nỗi sợ hãi riêng biệt, như là những bệnh tật, đau ốm hay những nguy hiểm trên thế gian có thể đe dọa chúng ta. Nhưng đó chỉ là một phần ý nghĩa. Ý nghĩa sâu sắc hơn ở đây là nguồn căn của mọi sự khổ đau, đó là sự bám chấp bản ngã. Nếu chúng ta không có sự bám chấp bản ngã, chúng ta không bị đe dọa hay thất vọng bởi những điều kiện vượt qua cả sự kiểm soát của chúng ta-như là lụt lội, hỏa hoạn và hơn nữa. Chúng ta sẽ không chỉ xem dòng này như mức độ văn chương, mà phải hiểu về nguồn căn chân thực của nỗi sợ hãi. Hơn cả nhà chúng ta bị hỏa hoạn, đó là sự bám chấp vào bản ngã ảnh hưởng đến thức của mỗi người, mà đó chính là nhân làm nỗi sợ sinh trưởng.

Một ví dụ mang ý nghĩa sâu sắc trong câu chuyện về Milarepa. Một ngày Milarepa quay về hang động và thấy một con quỷ rất đáng sợ trong đó. Người hoảng sợ và cố gắng dùng những phương tiện hành lễ như những câu thần chú để đuổi nó đi nhưng không có tác dụng. Cuối cùng người nhớ lại kiến về vô ngã và về tính không, người đã loại bỏ được tận gốc rễ của nỗi sợ hãi. Khi con quỷ không tạo hiệu quả mong muốn, nó bỏ đi. Một lần khác những con quỷ đá từ những tảng đá nói với Milarepa, “nếu người không có những tư duy khái niệm, ta sẽ không xuất hiện từ những tảng đá để làm người đau buồn nữa”

Khổ 2

*Bởi vì không hiểu thân này là Pháp thân
Tâm con bị bao phủ bởi bao phiền não
Những mẹ hiền chúng sinh, lang thang trong samsara
Xin hãy che chở họ, hỡi mẹ Tôn Quý*

Khổ này nói đức Tara làm an dịu những nỗi khổ đau trong Samsara như thế nào.

Câu mở đầu khổ này nói rằng tất cả chúng ta đều có Pháp thân, hay trí tuệ bẩm sinh, bên trong chúng ta, nhưng chúng ta không nhận ra được. Những ý niệm bất định và những xúc tình tiêu cực, hay những phiền não klehas, ngăn chặn trí tuệ nguyên sơ này phát triển. Bởi bị che phủ bởi những ý niệm này, chúng không nhận ra được bản chất sâu thẳm chính là trí tuệ ban sơ và vì thế chúng ta cảm giác có một khoảng cách rất xa giữa chúng ta và đức Phật. Chúng ta ngưỡng mộ các vị, nhưng chúng ta nghĩ chúng ta khác hẳn các vị. Chúng ta có xu hướng tạo ra sự phân chia hoàn toàn giữa chư Phật và khổ đau, những chúng sinh vô minh.

Bản bình giảng khẳng định, bản chất sâu hơn của tâm là nguyên sơ, là bản chất ánh sáng trong trẻo mà tinh khiết ban sơ. Bài giảng này tổng hợp những điều bạn có thể thấy theo truyền thừa Dzogchen, nói rằng, trong ngữ nghĩa nền tảng, bản chất của chư Phật và chúng sinh là như nhau. Trong Đại thủ ấn Mahamudra, nền tảng Mahamudra cũng được gọi cùng cách. Chỉ có trong ngữ cảnh trên con đường giác ngộ, hay cách chúng tồn tại, có một sự khác biệt. Tại sao? Vì chư Phật không có những ý nghĩ lầm lạc che giấu trí tuệ nguyên sơ. Trí tuệ nguyên sơ của chư Phật hoạt động tự do, không bị cản trở bởi những ý nghĩ tiêu cực. Chúng sinh, nói một cách khác, hoàn toàn bị bọc trong những ý nghĩ cản trở trí tuệ ban sơ và ngăn không cho trí tuệ này bộc lộ.

Lý do mà chúng ta có trí tuệ tinh khiết nhờ bởi bản chất nguyên thủy là pháp thân, là không thay đổi. Vì không thay đổi, nó không thể bị tạo tác trên con đường giác ngộ mà được đưa ra ở mức nền tảng như là cơ sở của chúng ta. Điều gì xảy ra nếu chúng ta tiến trên con đường giác ngộ và những che chướng được loại bỏ, trí tuệ nguyên sơ được phép bộc lộ. Cái gì đã sẵn có ở đó, sẽ lộ diện, hay được vén mở, chứ không phải sáng tác mới. Lý do phía sau kết luận này: vạn hữu do tạo tác đều đi đến diệt. Vì pháp thân, thân thể chân thật của chúng ta không phải đối tượng để tạo tác hay diệt, chúng ta phải ấn định như vậy, ngay từ đầu, ban sơ.

Bản bình giảng dẫn đến một vài đoạn kinh, một vài chuyên luận của Ấn Độ về những tranh luận rằng trí tuệ là bẩm sinh trong chúng ta ra sao. Ở đây, chúng ta

xem một vài trong số đó. Đầu tiên nói đến *Luận giải Tương tục Tối thượng (Uttaratantra)* của đức Di Lặc. Trong bản Luận giải có chín pháp ẩn dụ nổi tiếng giải thích phật tính, pháp thân, là vốn có trong chúng ta:

Chỉ tựa như một vị Phật trong một bông sen úa tàn

Như mật ở giữa bày ong

Một hạt trong vỏ, vàng trong rác

Kho báu trong lòng đất.

Một chồi non nảy mầm từ trái nhỏ

Bức tượng Đấng chiến thắng trong đồng giẻ bần

Một người thống trị của loài người nằm trong dạ con người cơ cực

Và một bức ảnh trân quý nằm dưới đất sét

Phật tính trụ trong tất cả chúng sinh

Bị che phủ bởi những phiền não và những độc bất định

Trong hiện thân chúng sinh, có một thức không bị nhiễm ô. Hiện thân chúng sinh thường là thức tiêu cực, nhưng trong mỗi một người có một thức không nhiễm ô tỏa sáng. Quan hệ giữa thân thể không bị nhiễm ô và thức không bị nhiễm ô như cách mật được giấu trong đàn ong. Mật đại diện cho phật tính và ong là những che chướng và những phiền não ngăn chúng ta khỏi phật tính. Ong có thể dày đến mức chúng ta không có khả năng biết có bao nhiêu mật ở đây. Vậy một ai đó muốn mưu cầu mật của phật tính, cần phải xua đi những con ong của phiền não.

Một ẩn dụ khác là một người nổi tiếng được che giấu trong dạ con của một người phụ nữ nghèo nàn. Chúng ta không thể chỉ nhìn vào cha mẹ mà nói rằng con của họ không có gì đặc biệt vì đứa trẻ sẽ giống cha mẹ, thất học, nghèo túng và vv. Một người sẽ không có nhiều cơ hội để tiến lên. Nhưng đứa trẻ có thể sẽ lớn lên và làm mọi người ngạc nhiên bởi bản chất thông minh và mang lại vinh quang cho chính nó và gia đình. Một ví dụ khác sẽ là đức Dalai Lama. Người đến từ một thành phố nhỏ, một đứa trẻ trong một gia đình bình thường, khi người sinh ra, không ai có thể biết khi lớn lên đứa trẻ này lại trở nên nổi tiếng và có khả năng lãnh đạo. Nhưng người đã mang những phẩm tính này từ trong bụng mẹ. Vậy một chủ đề chung cho chín ẩn dụ này: một thứ tầm thường che đậy bên trong nó một thứ tuyệt diệu.

Trong bản văn của Ngài Long Thọ *Tán Pháp giới tụng Khổ 23*:

*Như nước nằm sâu trong lòng đất
Không bị chạm đến bởi sự đối trá và hoàn toàn sạch trong
Cũng vậy trí tuệ nguyên sơ nằm trong xúc tình tiêu cực
Và hoàn toàn thoát khỏi những vết nhơ*

Lấy một cốc nước vấy bùn làm ví dụ. Bạn có thể nghĩ rằng bùn và nước gắn kết với nhau và trở thành một thể thống nhất. Điều này giống như chúng không bao giờ tách ra được, nhưng bùn và nước không bao giờ là một được cả. Cho dù trộn lẫn bùn, bản chất nước không bao giờ thay đổi. Cùng cách như vậy, tâm trí chúng ta bị bao bọc bởi những tình cảm không phải là phần giá trị thực của bản chất tâm trí. Tâm trí có thể tách được khỏi chúng và sự tinh khiết có thể tỏa sáng ra. Chúng ta chỉ cần đào bới để tìm, như chúng ta khoan để tìm nước sạch vậy. Konchog Norzang bình giảng bằng trích dẫn lời của ngài Nguyệt Xứng:

*Tâm trí an trụ đơn độc trong bản chất
Của các pháp được chỉ dẫn như một vị Phật*

Đối lập lại là một tâm trí hoàn toàn đắm đuối những tư duy khái niệm. Một tâm trí như vậy không có khả năng nhìn được sâu và trải nghiệm được bản chất các pháp. Ngược lại tâm trí đó chỉ thấy những hình chiếu của chính nó và những nhận thức sai lầm. Vậy điều gì gọi ra ở đây rằng đức Phật cũng chẳng là gì hơn một thể liên tục tinh thần đã được tịnh hóa? Một vị Phật chẳng phải là gì mà bạn phải kiếm ở đâu cả. Phật quả là trạng thái của tâm trí, tâm trí của chính bạn.

Trong truyền thống Kagyud có nói: “Nhất niệm, nhất pháp thân; trăm niệm, trăm pháp thân”. Có nghĩa, pháp thân hoạt động trên nền tảng tư duy khái niệm, và tư duy khái niệm không khác gì pháp thân. Một lần nữa, Phật quả, hay pháp thân, chỉ đơn giản là kết quả cuối cùng của việc tịnh hóa tư duy khái niệm và những phiền não tinh thần. Coi như một khúc gỗ làm nên một ngọn lửa nhỏ và một trăm khúc gỗ làm nên một ngọn lửa khổng lồ. Giống như vậy, tư duy khái niệm của chúng ta giống như gỗ, chúng ta càng có nhiều tư duy khái niệm, chúng ta càng hiểu sâu sắc về pháp thân.

Cùng cách lập luận trong cuốn *Pháp bảo của sự giải thoát* nói rằng “Luân hồi là rỗng rang bởi bản chất... Cái được gọi là Niết bàn cũng rỗng rang về bản chất”. Tuy nhiên, luân hồi cũng có những phẩm tính rủi ro hơn thường lệ bằng cách gây lỗi lầm hay phiền não, trong khi Niết bàn không có những phẩm tính vượt quá này mà là thanh

tịnh đơn giản. Chính vì vậy, định nghĩa tiêu biểu của luân hồi là khổ đau, còn định nghĩa tiêu biểu của Niết bàn là yên bình. Trong một mức độ sâu sắc hơn, trong ngữ nghĩa của bản chất, cả hai đều rỗng rang.

Bình giảng tiếp đến giải thích một phần của tâm lý học Phật giáo, tiến trình mà nhưng niệm tiêu cực tồn tại mãi và ảnh hưởng đến tâm trí, là nhân cho chúng ta lang thang trong samsara như đã nói ở dòng thứ ba của bản khấn nguyện. Đầu tiên, các căn thức của chúng ta thu nhận những dữ liệu thô. Có sáu căn thức và năm uẩn bên ngoài và bên trong, căn thức tinh thần. Thêm vào có căn thức thứ bảy gọi là phiền não thức và căn thức thứ tám gọi là a lại a thức-nền tảng của tâm trí đặt trên tất cả những căn thức này. Kết quả của sự nhận thức giác quan được tích trữ vào trong a lại a thức, giống như một kho chứa, nhận tất cả những thông tin đầu vào, lưu trữ những trải nghiệm dưới dạng hạt giống và sau đó, cho nảy nở những trải nghiệm tương tự. Vì giữ lại cả những dấu vết thuộc cảm giác cả bên trong lẫn bên ngoài, nên được gọi là thùng chứa, kho chứa của tất cả những hạt giống.

Vấn đề nằm trong thức thứ bảy, phiền não thức. Trước khi đưa những thông tin thô vào a lại a thức, nó phân chia một “bản ngã” để tập hợp những nhận thức. Nó nhìn lại những dữ liệu đang đưa vào và nói với a lại a thức “cái này là của tôi. Tôi là người chủ có những trải nghiệm này”. Phiền não thức thêm vào một lớp phủ của ngã. Và theo cùng với thông điệp này, bản chất cái tôi đến bám chấp vào cái tôi, phiền não tinh thần, nghiệp tiêu cực và vân vân kéo đến. Chuỗi căn bản ở đây: dữ liệu thô được nhận thức và lưu trữ trong a lại a thức, nhưng dữ liệu lại bị thức thứ bảy giải thích sai, và điều đó kìm hãm chúng ta trong samsara. Những căn thức tạo ra sự âm ý, hay tập khí, được tích trữ trong a lại a thức, nhưng lại bị diễn giải sai bởi phiền não thức. Những hạt giống này, những thiên hướng, những tập khí được tạo ra sau. Càng nhiều hạt giống chúng ta có, càng nhiều nhận thức thuộc cảm giác chúng ta tạo tác và chúng càng bị diễn giải sai. Qua đó, mọi thứ trở thành một vòng luẩn quẩn. Những tập khí tạo ra những trải nghiệm của chúng ta đối với cả bên trong lẫn bên ngoài, tinh thần, đối tượng.

Giữa những trải nghiệm thuộc tri giác, có một số điểm chung cho mọi người và một số điểm mang phong cách riêng. Chúng ta tất cả có khuynh hướng hay thiên hướng tinh thần cố hữu để trải nghiệm một bông hoa. Tất cả chúng ta cùng nhìn một bông hoa, bằng khuynh hướng thói quen hay nghiệp chia sẻ mà chúng ta đều có chung. Vào cùng thời điểm, chúng ta cũng có cá nhân hay phong cách riêng, khía cạnh ảnh hưởng chúng ta nhận thức bông hoa ra sao. Một số trong chúng ta sẽ nhìn và nghĩ “Ô, nó thật đẹp” trong khi những người khác lại có những sự đánh giá tiêu cực về bông hoa, đó là do có nhiều khuynh hướng cá nhân hơn. Chúng ta có cả hai: những khuynh hướng chung, cho phép chia sẻ một vài trải nghiệm trên thế gian, và phong

cách riêng hay diễn giải cá nhân có thể xung đột với cách những người khác nhận thức. Điều này đưa đến giải thích giữa thế nào là khách quan và thế nào là chủ quan. Chúng ta chia phần chung, thế giới khách quan, nhưng không phải toàn bộ câu chuyện. Cũng có những yếu tố chủ quan.

Nếu một bông hoa hoàn toàn là một hiện tượng chủ quan, thì tất cả mọi người nhận thực phẩm chất của nó theo cùng một cách. Nếu một bông hoa đẹp, tồn tại một sắc ở bên ngoài đối với chúng ta, bên ngoài tâm trí, ai cũng có cùng ý kiến về bông hoa đó, mọi người cùng có một trải nghiệm-nhưng đó không phải cách sự vật là. Vậy điểm chung chỉ ra ở đây rằng cá nhân chúng ta, tập khí chủ quan giữ một vai trò lớn trong điều kiện trải nghiệm nghiệm thực tế.

Bản bình luận tiếp đến đoạn trích dẫn từ một tác giả khác *Bình giảng về tâm trí (Sem Drel)* có nói:

Những sự thật quy ước nổi lên từ những phiền não tinh thần và nghiệp của chúng ta. Nghiệp của chúng ta nổi lên từ tâm trí bình thường, và tâm trí này được tạo tác bởi những tập khí.

Những dòng này miêu tả cùng một vòng như trên. Những sự thật quy ước, được tạo bởi trải nghiệm giác quan của chúng ta, bị tô màu và sàng lọc bởi phiền não tinh thần và nghiệp. Nghiệp, đến lượt nó, là sản phẩm của tâm trí, có nghĩa những tư duy trừu tượng, sự diễn giải, và những trải nghiệm cá nhân. Tiếp đó, đến lượt, những khuynh hướng, tập khí trở thành duyên. Chính vì vậy samsara sẽ tiếp tục cho đến khi tất cả những hạt giống được loại bỏ. Chúng ta có thể giải thích qua pháp ẩn dụ sau: cho đến khi lửa trong lò được dập tắt, khói vẫn tiếp tục thoát ra khỏi ống khói lò sưởi. Cùng một cách, chúng ta vẫn tiếp tục có samsara cho tới khi chúng ta giải thoát khỏi được hạt giống của trải nghiệm giác quan xa hơn. Những trải nghiệm phiền não quy ước nảy nở từ nghiệp. Nghiệp do bởi tâm trí tạo tác, được tạo duyên bởi những tập khí và khuynh hướng, những hạt giống này được lưu hết trong a lại a thức.

Tiếp đến để hình dung nghiệp là vòng luẩn quẩn duy trì chính nó, tác giả đưa ra một khổ thơ của ngài Long Thọ về thập nhị nhân duyên phụ thuộc nhau. Có nhiều cách diễn giải chúng, không cần thiết phải xem chúng trong một đường kẻ. Cách diễn giải được nhà bình luận đưa ra rất súc tích:

Ngoài ba, có hai sinh khởi

Ngoài hai, có bảy sinh khởi

Ngoài bảy, có ba sinh khởi

Đây là cách luân hồi xoay vòng

Có ba, là ba nguồn căn của thập nhị nhân duyên, được gọi là vô minh, thèm khát và bám chấp. Bám chấp là chuyển biến, sự ban hành thèm khát, giống như một niệm hơn. Hai điều này là nghiệp và trở thành, hay hành động và kiếp sau. Bảy gồm những nhân duyên còn lại: thức, danh sắc, lục nhập, xúc chạm, cảm thọ, sinh, già và chết. Vòng này miêu tả sự phụ thuộc của Samsara.

Bản bình giảng cho khổ 2 kết luận và nói “tất cả những mẹ hiền chúng sinh đang đi qua Samsara, giống như vòng than hồng cháy, trải nghiệm đau đớn”, nhắc đến tiến trình của Samsara đã được miêu tả như ở trên. Khi bạn quay một ngọn lửa trong bốn bóng tối, bạn có thể tạo ra một vòng lửa, giống như trẻ con làm với pháo dây. Ở đây, than hồng cháy của đau đớn được nói đến cách vòng luân hồi. Một ẩn dụ khác được nói đến vòng luân hồi không chấm dứt giống như bánh xe nước, quay không ngừng, và cũng chỉ lăn trong đó mà không đi đâu cả. Giống vậy, chúng sinh luân hồi liên tục bị rơi lên, xuống trong samsara, luẩn quẩn trong đó và không đi đâu được. Một con ong bị bẫy trong lọ là một ví dụ khác, nó chỉ bay lên xuống, vòng tròn, không biết bay bao nhiêu vòng rồi, nhưng không ra được khỏi cái lọ. Cùng cách, chúng sinh có thể sinh ra ở đỉnh cao của cõi thiên hay đáy sâu của địa ngục, nhưng họ vẫn ở lại trong samsara. Dựa trên hiểu biết sâu sắc này về Samsara, chúng ta khẩn cầu mẹ Tara che chở khỏi những nỗi kinh hoàng.

Khổ 3

*Nếu như ý nghĩa của giáo Pháp chưa nở hoa trong trái tim ta
Chúng ta đuổi theo những lời lẽ của những ý nghĩa tầm thường
Có những người bị lừa dối bởi tín điều
Xin hãy che chở họ hồi mẹ hiền tuyệt diệu*

Khổ thơ này và những khổ tiếp theo liên quan đến cách đức Tara chế ngự những sự cản trở có thể ngăn chúng ta trên con đường giác ngộ. Bản bình giảng phần sau của bản khấn nguyện chia thành ba phần:

- Khổ 3 thỉnh cầu đức Tara ngăn chúng ta không đi theo con đường lầm lạc
- Khổ 4,5 và 6 thỉnh cầu đức Tara làm an dịu những duyên cản trở tiến trình tới địa Bồ Tát
- Khổ 7 tóm tắt thỉnh cầu đức Tara, ngăn chặn tất cả những chướng ngại trên con đường giác ngộ

Bản bình giảng tranh luận những quan điểm sai lầm mà chúng ta cần được cảnh báo để tránh né. Làm như vậy sẽ giữ chúng ta không đi theo con đường lầm lạc. Một vài người cho rằng mình đã bước trên con đường giải thoát, nhưng thậm chí họ không đem được Pháp lại một cách đúng đắn. Họ đi lạc khỏi chính Pháp theo một trong hai cách: họ lang thang trong hệ thống triết học không phải Phật giáo, hay họ hiểu sai hệ thống nguyên lý Phật giáo và không đưa được nghĩa chân thật vào sâu trong tim.

Hệ thống triết học không Phật giáo

Bản bình giảng đưa ra một trích đoạn của ngài Acharya Aryasura, một nhà học giả Phật học từ thế kỷ thứ hai. Người có nguồn gốc thuộc một trong những trường phái không Phật tử thời đại này, thường tranh cãi với những Phật tử tại tu viện. Quy tắc lúc bấy giờ, cho phép những trường phái của truyền thống khác, đến tu viện tranh luận, và nếu thắng trong cuộc tranh luận, toàn bộ tu viện phải thay đổi theo truyền thống của truyền thống đến tranh luận. Ngược lại, người thua phải đổi theo truyền thống của người thắng.

Một lần Aryasura tranh luận với học trò ngài Long Thọ, ngài Thánh Thiên (Aryadeva), và thua. Tuy nhiên, Aryasura tỏ ra ngang ngạnh, từ chối theo đạo Phật, và trốn trong thư viện của tu viện. Có hai câu chuyện về ông ta trong thư viện. Một câu chuyện kể ông ta ngồi trên một vài bản văn Phật giáo để bày tỏ sự không tôn trọng thái quá. Một câu chuyện khác thì kể ông ta tháo những sợi dây của vài bản văn được đóng vào với nhau, treo ông ta lên để khỏi phải cải đạo. Ngày qua ngày,

đến một hôm, ông đối mặt với những từ được in ra từ một bản văn, và ông ta đã đọc một trong những lời tiên tri của đức Phật. Bản văn nói rằng, trong tương lai, sẽ có một học giả tên là “Horse Melody” (Giai điệu của ngựa), đã từng là một người Bà La Môn và đã từng là kẻ thù của Phật giáo, nhưng sau đó đã cải đạo. Aryasura nhận ra tên của chính mình và miêu tả, ông ta nói “ta đã được tiên tri, ta đành phải chấp nhận số phận”. Ông ta rời thư viện đi tìm ngài Thánh Thiên (Aryadeva) và nói muốn trở thành học trò của ngài.

Aryasura đã viết

Những người bị bóng tối bao phủ không đi theo học thuyết của người, đức Phật, bị mù bởi vô minh. Cho dù họ đi tới đỉnh cao nhất của Samsara, họ cũng sẽ rơi lại vào khổ đau.

Mặc dù trường phái không Phật giáo dạy những bí quyết huyền bí, những quyền năng đặc biệt và hơn nữa, không có ai nhưng đức Phật lại dạy cách thoát khỏi Samsara. Không Phật tử có thể đến được đỉnh cao của Samsara, trải nghiệm những gì tốt đẹp nhất do Samsara dâng tặng, nhưng kết thúc họ trải nghiệm khổ đau hơn và hơn nữa, không có cơ may giải thoát.

Quan điểm chính của đức Phật, chìa khóa của giải thoát là shunyata hay tính không. Bình luận đưa thêm trích dẫn trong *Kinh được thỉnh cầu bởi Brahma (Brahmapariprccha sutra)*, nói rằng bạn càng có kiến sai lầm, bạn chả khác gì một không Phật tử dị giáo, cho dù bạn có sở hữu bao nhiêu nhánh tôn giáo đi chăng nữa. Đến mức độ để bạn phân biệt giữa tốt và xấu, thật và giả, đến độ mà tâm trí bạn được bao bọc trong những tư duy trừu tượng, bản chất chân thật của bạn bị che phủ. Những tư duy trừu tượng che phủ nhận thức về tính không nên chúng bị sai lầm. Tất cả những gì sai lầm, đối lập lại chân lý, kể cả tà kiến đều là chống lại Phật giáo. Bình luận nói rằng, quan điểm của bạn sẽ giống như không Phật giáo cho tới phạm vi bạn khái niệm hóa.

Bản bình giảng nhận dạng tà kiến như một hệ thống triết học không đúng hay quan điểm. Hai sự phân chia chính của tà kiến không Phật giáo, là những ai giảng về chủ nghĩa hư vô, và những quyết đoán về tính thực thể, hay các pháp thường hằng. Chủ nghĩa hư vô nói không có gì tồn tại; chủ nghĩa thực thể nói rằng vạn hữu đều là có thật. Quan điểm của thuyết hư vô được những người theo phái Gyangphenpa duy trì, đã được trình bày ở trên phần khổ 1. Quan niệm của chủ nghĩa thực thể, đối lập với thuyết hư vô, nói rằng các pháp là có thật. Phái Samkhya bắt nguồn từ quan điểm triết học này. Qua thời gian có bốn nhánh ý niệm chủ nghĩa thực thể nổi bật:

1. Bình giảng nói về những quan điểm của những người theo thuyết hữu thần chống lại những quan điểm sai lầm của không Phật giáo, có những người tin vào một đấng sáng tạo, như Ishvara hay Vishnu. Một trong những nguyên lý có khuynh hướng ủng hộ họ coi như những nhà theo chủ nghĩa thực thể bởi quan điểm vật chất. Trong những pháp luận của họ, họ tách biệt tâm trí và ngã. Tâm trí là ý thức nên chính bởi vậy là phi vật chất, nhưng cái ngã, được hình thành bởi những yếu tố vật lý nên, là vật chất.
2. Một nhóm khác của những người theo thuyết hữu thần Gepogpa hay Charaka, có niềm tin, vào một bản ngã lan tỏa khắp, vô định hình. Họ không tin vào giác ngộ, nói rằng không ai có thể có toàn tri bởi hiện tượng là vô biên giới. Họ tập trung chính vào nghi lễ, dẫn đến sự tái sinh vào những cõi cao hơn nhưng không bao giờ giác ngộ. Họ thường phân loại họ như những nhà thực thể, nhưng một số trường phái khác, đặc biệt là Pema Karpo, xếp vào thuyết hư vô.
3. Có những người theo thuyết hữu thần theo Ishwara hay Vishnu như đấng sáng tạo vạn hữu. Ishwara là một vị trời quan trọng đã nghĩ sai lầm rằng tất cả các pháp là do ông ta phát ra, hay biểu lộ ra. Những người theo thuyết này tin rằng ngã bao gồm phần vật lý không thôi và không có phần ý thức.
4. Cuối cùng bản bình giảng tranh luận về niềm tin sai lầm của phái Cherpupas hay Jains. Họ có kiến sai lầm về cái ngã có hai khía cạnh: thường hằng và vô thường. Khía cạnh thường hằng là vì ngã không thay đổi, luôn là như vậy. Khía cạnh vô thường là kiếp hiện tại, được sinh ra, già, và chết. Trong quan niệm của họ, bản chất chân thật của họ về cái ngã là không thay đổi nhưng xuất hiện để thay đổi tạm thời.

Đó là bốn trường phái không-Phật giáo tin rằng hiện tượng là thực thể hay thường hằng.

Hệ thống nguyên lý Phật giáo

Điều mang chúng ta lại hệ thống nguyên lý Phật giáo, nhìn chung, trường phái Phật giáo chia thành những thừa, cỗ xe nhỏ hơn, Tiểu Thừa, và cỗ xe lớn hơn, Đại Thừa. Mỗi thừa chia thành hai, tạo thành bốn hệ thống nguyên lý chính: 2 trong Tiểu Thừa, là Tì bà sa bộ (Vaibhasika) và Kinh lượng bộ (Sautrantika) và 2 trong Đại thừa là Duy tâm thần (Cittamantra) và Trung Quán Tông (Madhayamka). Không có hệ thống nguyên lý Phật giáo nào không nằm trong bốn nguyên lý này. Chúng ta sẽ xem hai sự phân chia nhỏ giữa trường phái Kinh Lượng Bộ, một trong số đó dựa trên lý luận còn những trường phái còn lại dựa trên kinh điển.

Ba trường phái Tiểu thừa nhìn vào hai chân lý, quy ước và tuyệt đối có một chút khác nhau.

1. Truyền thống Tì bà sa bộ (Vaibhasika) coi sự thực quy ước bao gồm tất cả những gì có thể vỡ thành những mảnh. Tất cả những gì không bị phát hủy được như không phần tử nguyên tử, là tuyệt đối. Tì bà sa bộ (Vaibhasika) có bốn trường phái căn bản, mỗi trường phái chia nhỏ hơn thành mười tám nhánh tất cả
2. Truyền thống Kinh lượng bộ (Sautrantika) dựa trên lý luận hay logic xác nhận những sự thực quy ước bao gồm những không phần tử nguyên tử và thời điểm ý thức tập hợp lại trong đối tượng thô, như là một người. Những “thành phần cấu tạo” nhỏ xíu của một nguyên tử hay ý thức là thực sự tồn tại, sự thật tuyệt đối.
3. Truyền thống Kinh lượng bộ (Sautrantika) dựa trên kinh điển nói rằng sự thật quy ước bao gồm những gì không có khả năng thực hiện một chức năng hay không có khả năng sinh khởi ra một kết quả. Sự thật tuyệt đối bao gồm những gì thực hiện được chức năng và có khả năng sinh khởi kết quả. Trừ một vài chi tiết, nền tảng giống hệt như quan điểm của truyền thống Tì bà sa bộ (Vaibhasika).

Nói một cách khác, Tiểu thừa tin vào những “gạch xây” của vật chất, phần tử không phần nguyên tử, mà không thể phân chia được nhỏ hơn nữa. Còn phái Trung Quán Tông, những người đi theo ngài Long Thọ, phân chia tiếp tục những không phần nguyên tử, thiết lập cơ sở về hư đối của hệ thống tín ngưỡng này. Một học giả Ấn độ đã từng đùa rằng ngài Long Thọ có thể chia số không thành những bộ phận cấu thành.

Có hai nhánh chia nhỏ giữa những trường phái triết học Đại thừa: phái Duy tâm tông, quả quyết tất cả các pháp là do tâm duy nhất, và Trung Quán Tông, tập trung vào bản chất cơ bản của các pháp.

Bốn trường phái triết học đã được xếp hạng theo quan điểm sâu sắc. Tuy nhiên không thể nói rằng chỉ có những trường phái này là lỗi thời hay, bất cứ trường phái nào là sai lầm phải loại bỏ. Hơn thế, tất cả những bài giảng Phật giáo đều có vai trò. Một vài bài giảng triết học được dạy cho những học trò đặc biệt vượt qua được phiền não duy nhất hoặc giúp họ phát ra những phẩm tính tích cực. Cả bốn giúp những người thực hành tinh luyện quan điểm của mình và gặp được ý định tuyệt đối của đức Phật.

Mức đánh giá bắt đầu với Tì bà sa bộ (Vaibhasika) là bậc thang thấp nhất, sau đó đến Kinh lượng bộ (Sautrantika), rồi Duy Tâm thần (Cittamatra) và Trung Quán Tông (Madhyamaka). Rất hữu dụng cho những người thực hành qua từng bậc từ thấp nhất rồi cao dần cho đến khi đến Trung Quán Tông.

Cách tiến hành là làm với một hệ thống nguyên lý cho đến khi bạn nhận ra hạn chế và lỗi của hệ thống đó. Sau đó nghiên cứu đến hệ trường phái cao hơn sẽ bác lại và tiếp theo. Cuối cùng là trường phái Trung Quán Tông ở đỉnh cao và bác tất cả ba trường phái thấp hơn.

Lần nữa, việc phản bác ở đây không có nghĩa được nhìn theo như một cách chối bỏ hoàn toàn bất cứ trường phái triết học Phật giáo nào. Tất cả những bài giảng đều do đức Phật giảng, và đều mang lại lợi lạc cả, tiến trình này giống như khi bạn vào một căn nhà nhiều phòng. Khi vào cửa trước, bạn chưa biết làm sao đi lên mái được, bạn phải đi qua tầng một, hai và ba. Khi bạn đứng trên mái rồi, tầng thấp nhất để hỗ trợ bạn, nếu không bạn sẽ rơi xuống. Cũng vậy, nếu như bạn coi bạn là phần của Đại thừa, bạn hoàn toàn chối bỏ hay coi thường Tiểu thừa, bạn đã sai lầm. Không có nền tảng Tiểu thừa, bạn không thể nào là một người thực hành Đại thừa chân thực cả. Tất cả mọi trường phái, trừ Đại thừa, có giáo lý hay tín điều mà họ tán thành. Được xây dựng bằng khẩu truyền, nhận thức hóa họ có những hạn chế tự nhiên khi miêu tả tính tuyệt đối. Đại Thừa không tham gia vào loại triết học làm cho đối thủ lãng trí để được cuộc. Khi họ tranh luận bác lại các trường phái khác, Đại thừa không chèn thêm tín điều vào vị trí của phái khác. Họ nói rằng, mấu chốt là vượt qua được từ ngữ và trải nghiệm tự-nhận thức hay trí tuệ nhận thức được gọi là rang-rig yeshe.

Chúng ta nhớ lại câu chuyện giác ngộ của tổ Naropa. Tổ ở dưới chân thầy của mình, Tilopa. Ngài Tilopa đang nói về một kệ chính yếu của giác ngộ, và Naropa vấp vào đôi dép, cùng lúc đó Naropa nhận thức được giác ngộ. Câu kệ nói rằng:

Mấu chốt là nguyên sơ của con, trí tuệ tự nhận thức, không phải từ và lý thuyết con học từ người khác

Tại sao ở đây nói khi bạn muốn học Vi diệu pháp (Abhidharma), bạn phải hồi hướng bản thân để coi như một thành phần bởi vì Vi diệu pháp có nhiều danh sách. Nếu như bạn muốn học Luật tạng (Vinaya), bạn phải nhớ rất nhiều câu chuyện vì Luật tạng chứa đựng chính những bản miêu tả những quy tắc kỷ luật được hình thành như thế nào. Nhưng nếu bạn học muốn Đại thừa, bạn phải thiền.

Bản bình giảng liệt kê đến *Bản tóm tắt của Bát Nhã Tâm Kinh* mà đó là một kho chứa những phẩm tính trân quý (Yonten Rinpoche Dupa) có nói:

Nếu như một vị Bồ tát đang an trụ sâu trong định bổn nhiên quyết định trở thành A la hán, thiền của vị đó sẽ bị xáo trộn và vị đó sẽ bị sao lãng

Về cơ bản, có nghĩa để trở thành Phật, đạt được mục đích tuyệt đối của Phật quả, một người phải bước vào Đại thừa-không có nghĩa là không có chỗ trong Tiểu thừa, nhưng một cách tuyệt đối, chúng ta phải thực hành Đại thừa. Qua câu trích dẫn có nghĩa, cho dù một vị Bồ tát tiến bộ đã trụ sâu trong thiền và quyết định đi ngược về trường phái thấp hơn sẽ không đạt được giác ngộ. Thiền của vị đó không cần thiết nói một cách văn vẻ bị xáo trộn, mà chính vị đó bị sao lãng bởi vì vị đó không tiến lên hoàn thiện Phật quả, mà lại định hướng lại để đạt quả vị A la hán. Và đây cũng là một cách nói nhân chính của Phật quả là bồ đề tâm, mục đích vị tha, đạt được giác ngộ vì lợi lạc của tất cả chúng sinh. Một khi đã mất đi, cho dù người đó có thực hành tốt đến đâu, thiền sâu như thế nào, Phật quả không còn là một kết quả bởi vì đó không còn là mục tiêu của người thực hành.

Không có bồ đề tâm, người thực hành rời đi với tập trung vào bản thân và kết quả của sự giải thoát không trở thành Phật quả, vì một khi người thực hành vượt qua được khổ đau của Samsara, người đó dừng lại. Người đó đạt được mục tiêu của mình và không có lý do để vượt qua điểm đó. Một cách khác, những vị Bồ tát đạt đến cùng giai đoạn này nhận thức rằng họ vẫn không thể mang lại lợi lạc vô biên cho chúng sinh vô cùng tận, và họ có động cơ để tiếp tục vén mở những phẩm tính cao hơn nữa.

Tổ Jigten Sumgon có một lập trường tìm đến được căn nguyên của quan điểm sai lầm. Chúng ta đã nghiên cứu những quan điểm sai lầm trong ngữ cảnh của ý kiến triết học huyền bí: một đấng sáng tạo tạo ra vạn hữu? Có thực là không-có-gì-cả? Chúng ta tạo nên không-phần nguyên tử? Tổ Jigten Sumgon không nhấn mạnh vào những ý kiến triết học đặc biệt này, mà hơn thế, chỉ ra những quan điểm sai lầm này bằng những dẫn chứng trong cuộc sống thường ngày của chúng ta. Tổ dùng một cách tiếp cận thực tế hơn và nói rằng những kiến sai lầm này bộc lộ ra như bám chấp hay thù ghét, bởi vì chúng đặt trên nền tảng của vô minh của nhân và quả.

Chúng ta có thể nghĩ “người này là nhân cho ta bị hại là tác nhân duy nhất sau sự hãm hại. Nghiệp và quả, và hành động từ kiếp trước, không có vai trò gì ở đây cả”. Hay chúng ta nghĩ “thật tuyệt vì những gì người này đã làm cho ta. Nhân và quả chẳng có ý nghĩa”. Nhìn chung quan điểm sai lầm chính là khi phủ định nhân và quả. Tổ Jigten Sumgon chỉ ra quan điểm sai lầm như thế nào đã xuất hiện thấy rõ trong cuộc sống thường ngày, được gọi tên trong sự quên lãng nhanh chóng nhân quả, mà trái lại, phân chia sự hài lòng

và đau đớn cho những nhân tố khác. Tổ nói ở đây những tình cảm hay thay đổi của bám chấp và thù ghét là những dạng rất mạnh của quan điểm sai lầm. Tổ Jigten Sumgon đưa một cách tiếp cận khác tương tự về cái quan điểm sai lầm của thường hằng hay thực thể. Chúng ta thường xuyên thay đổi trong cuộc sống, ngày hôm nay chúng ta có thể giàu có và ngày mai chúng ta có thể nghèo khó. Chúng ta bắt đầu cuộc sống khi còn trẻ và bây giờ, chúng ta già. Vạn hữu thay đổi, ngay trước mắt chúng ta. Mặc dù sự thật hiển nhiên, mặc dù nhận biết được một cách lý thuyết sự thay đổi, nhưng chúng ta vẫn cảm thấy có một loại cốt lõi “cái tôi” vẫn y nguyên, không đổi. Mỗi ngày chúng ta thay đổi về thể xác, tinh thần nhưng vẫn cho rằng chúng ta là con người giống hệt, không thay đổi. Có thể hôm qua bạn ốm, ngày hôm nay bạn khỏe. Con người của ngày hôm nay ốm? Hiện tại, không, chỉ có ngày hôm qua con người ốm, con người của ngày hôm nay đã khác rồi. Vậy niềm tin mong manh vào sự thường hằng là một dạng của quan điểm sai lầm lớn.

Chúng ta sẽ trải nghiệm liên tục như vậy cho đến khi luân hồi cạn kiệt. Có một sự kết gắn với nhau trong những chuỗi sự kiện, giống như một thước phim. Có chắc chắn một mối liên hệ giữa những cảnh riêng rẽ hay thời điểm, nhưng được xem liên tục không phải do sự thường hằng của tự nó, không thay đổi, mà bởi sự giàn dựng chính nó. Chúng ta không phải thực thể, mà hơn thế, chúng ta thay đổi không ngừng. Đây là mấu chốt-khi nhận thức mình thay đổi liên tục, chúng ta hiểu một cách tự nhiên về duyên khởi, qua hiểu biết về duyên khởi chúng ta sẽ hiểu về tính không. Tuy nhiên có nhiều thói quen tiêu cực trong niềm tin vào thường hằng, và đó là cản trở lớn nhất cho nhận thức tính không. Chúng ta cần áp dụng nhiều lý lẽ, phát triển những hiểu biết để bác bỏ thường hằng và đưa lại cho mình sự thấu hiểu về duyên khởi.

Quan điểm của học thuyết hư vô cũng đưa ra điều này với tính cá nhân, kiểu trực tiếp. Chúng ta thường nghĩ, “tôi phải có cái này. Tôi muốn cái này. Tôi muốn cái kia”. Trong sự ham muốn của mình, chúng ta quên không nhớ rằng các pháp đến từ nhân và quả. Không chỉ có vậy, chúng ta còn quên nhân duyên hiện tại chúng đang trải nghiệm là nhân duyên của nghiệp trước đây, và hành động hiện tại của chúng ta sẽ trở quả trong trải nghiệm nghiệp tương lai. Khi những ham muốn nảy nở, chúng ta thường không nghĩ về những chuỗi quả. Ngược lại, chúng ta chỉ nghĩ một cách hư vô “Tôi muốn nó ngay bây giờ”, không đã từng tạo tác quả để nhận được điều đó và cũng không quan tâm đến hệ quả trong tương lai.

Một số đi quá xa nghĩa của đoạn này, và tránh học triết học nói chung, họ nghĩ rằng tổ Jigten Sumgon khuyên họ không cần học gì cả, chỉ cần thiền thôi.

Đây là một cách hiểu sai lầm trầm trọng khổ này. Đức Phật giảng về ba con đường để có được nhận thức: nghe, quán chiếu và thiền. Thiền không thể thành công được nếu như không có sự nghe và quán chiếu. Nghe và quán chiếu hỗ trợ thiền, chúng xây dựng khả năng để có thể thiền được. Không có kiến thức giáo Pháp, chủ đề thiền sẽ là gì? Bạn sẽ thực hành như thế nào? Nếu như việc học là không cần thiết, đức Phật sẽ chẳng giảng ba bước này làm gì. Đoạn này muốn nói đến vấn đề của việc học không đầy đủ, hay hài lòng với sự hiểu biết nông cạn, hời hợt, sự ghi nhớ những từ văn học nhưng không nắm ý nghĩa, bị đánh lừa bởi những quan điểm quy ước của chân lý hơn là theo đuổi sự thật. Phát triển sự thấu hiểu sâu sắc chân thực chỉ đạt được qua ba trí tuệ này.

Bản bình giảng kết luận những tranh luận của khổ ba khi nói rằng những người lựa chọn quan điểm sai lầm triết học sẽ phá hủy con đường giác ngộ trân quý, cao cả này của chính mình, và sẽ tiếp tục lang thang trong đồng cỏ của khổ đau. Nhận thức rõ ràng vấn đề, tổ Jigten Sumgon khẩn nguyện mẹ hiền Tara che chở khỏi những giáo điều, với những lỗi lầm và hiểu sai. Chúng ta cần sự bảo vệ của bà để có thể an trụ tự do khỏi tất cả những thái cực như luân hồi và niết bàn, thường hằng và hư vô.

Khổ 4

*Thật khó để thấy rõ bản tâm của một ai
Có người tuy đã nhận ra nhưng không thực hành
Tâm trí họ lang thang trong những hoạt động của thế gian
Xin hãy che chở họ, hỡi mẹ hiền hồi nhớ*

Để gợi nhớ lại ngữ cảnh, bản bình luận từ khổ 3 đến khổ 6 tranh luận về khả năng đức Tara giúp vượt qua chướng ngại mà chúng ta có thể chạm trán trên con đường đi đến bờ nẻo giác.

Chúng ta chia thành ba phần, và khổ này nằm trong phần hai, làm an dịu những chướng ngại qua thập địa Bồ tát. Nằm trong phần hai, có hai phần phân chia nhỏ hơn. Khổ 4 khẩn cầu đức Tara làm an dịu những nhân duyên gây trở ngại sự tiến bộ qua bảy địa đầu tiên, “địa không thanh tịnh”. Khổ 5 và 6 khẩn cầu bà làm dịu những chướng duyên làm thoái chí khi đạt địa tám, chín và mười, gọi là “ba địa thanh tịnh”.

Khổ 4 bắt đầu tạo nên sự phân biệt vi tế giữa “thấy” cái gì và “nhận thức” nó. Từ một viễn cảnh, thì cả hai gần như đồng nghĩa, nhưng ở đây, chúng ta nghiên cứu cẩn thận hai thuật ngữ này gần hơn. “Thấy” được sử dụng trong nghĩa xem lướt qua một điều gì, và “nhận thức” có nghĩa tìm hiểu, để hiểu điều đó hoàn toàn. Nhận thức khó hơn rất nhiều “thấy”.

Chúng ta có thể hiểu trong ngữ cảnh Năm Con đường. Một hành giả không có trải nghiệm trên hai con đường đầu tiên, con đường Tích lũy và Áp dụng (còn có thể gọi là Chuẩn bị và Gia nhập), có thể thấy được tâm trí mình nhưng hoàn toàn chưa nhận thức được. Con đường thứ ba, con đường của Thấy, bắt đầu vào địa đầu tiên, nơi một người có thể có nhận thức cơ bản về tính không. Tiếp theo sau là con đường của Thiền, nơi một người có thể thiền để ổn định trải nghiệm, hay nhận thức lúc đầu, bao gồm những phần còn lại của chín địa. Vậy khổ này không chỉ nói về những ai đã hoàn toàn nhận thức được tâm trí mình và sau đó không tiếp tục để tạo thói quen cho tâm trí. Hơn thế, đây là một sự tham khảo đặc trưng cho những ai đã đạt đến con đường Thấy mà chưa tiến đến con đường Thiền.

Bản bình giảng hỏi “Vậy tại sao lại khó khăn để nhận thức?” Câu trả lời là một danh sách những từ đồng nghĩa cho chân lý tuyệt đối: pháp tính (dharmata), sự không tạo tác, qua trí tuệ không-dựa-trên-khái niệm, bản chất của tâm, và hơn nữa. Một người có thể có ý niệm mờ mờ về chân lý tuyệt đối khi trên con đường Tích lũy và

Áp dụng, nhưng chỉ đến con đường Thấy, hay địa đầu tiên, mới có được nhận thức trực tiếp bản chất của tâm, tính không và vân vân.

Bản chất này của tâm không được thấy qua cách nghe hay quán chiếu thông thường mà chỉ nhận thức được qua tích lũy những công đức có giá trị qua vô số những niên kỷ. Đức Di Lặc nói trong *Luận giải Tương tục Tối thượng*

Điều không thể hiểu được bằng nghe vì nó quá vi tế

Đó là tuyệt đối, vượt qua cả quan niệm

Pháp giới tuyệt đối, mới sâu sắc làm sao

Vượt qua cả thế giới thiền

Bát Nhã Tâm Kinh thu gọn, nói rằng “sự tuyệt đối, tính không tối thượng chỉ được nhận thức khi nguồn căn, sự tích lũy công đức, được hoàn thiện”

Tính không được xem một cách trực tiếp từ con đường Thấy sau khi đi qua con đường Tích lũy, nơi hội tụ những thiện hạnh đưa đến giải thoát và con đường Áp dụng, nơi một người áp dụng bản thân cho bốn yếu tố dẫn dắt tới sự thấu hiểu (nhiệt, đỉnh cao, kiên nhẫn, và nhận thức được thế giới giáo Pháp cao nhất). Con đường Thấy có tên như vậy vì đó là nơi một người nhận biết trực tiếp được tính không lần đầu tiên. Cũng như vậy, địa bồ tát đầu tiên có tên “Hoan hỉ địa” bởi vì vị Bồ Tát nhận thức được giác ngộ rất gần rồi, và mình sẽ đem lại lợi lạc cho chúng sinh, vị đó sẽ trải nghiệm niềm hoan hỉ.

Nếu người đó được hỏi “Có phải con đường của Thấy, đã đủ để loại bỏ những chướng ngại và phát triển tất cả những phẩm tính giác ngộ không?” Câu trả lời là không. Trong bản *Bát Nhã Tâm Kinh thu gọn* nói “từng giọt, từng giọt nước, sẽ làm đầy tràn bình. Cũng như vậy, từ phát khởi đầu tiên của bồ đề tâm để hoàn thiện giác ngộ, tất cả những thiện hạnh sẽ là quả để hoàn thiện phật quả” Hơn nữa, Aryadeva đã nói “như củi đốt lửa, lửa sẽ không lớn trừ khi củi đó được sắp xếp lại theo định kỳ. Cũng giống thế, một người sẽ không đạt giác ngộ chỉ bằng con đường Thấy”

Qua đó, bản chất thấy trực tiếp đạt được nhờ trí tuệ nghe, trí tuệ quán chiếu và thiền trên trí tuệ, chỉ qua những thói quen khuynh hướng này. Thiếu nỗ lực, chúng ta bị những sự lười biếng, bám chấp dẫn đến những hành động sai và lãng phí thời gian.

Con đường Thấy được chia thành mười sáu thời điểm của tính kiên nhẫn chịu đựng dựa trên Bốn Sự Thật-Tứ Diệu Đế. (Có danh sách nằm trong mục lục). Kỹ năng hồi nhớ và thiền định là đặc biệt quan trọng cần để phát triển sự thấu hiểu này.

- Hồi nhớ hay chính niệm, giống như người canh kho vàng. Người gác đứng ở cửa một kho báu không cho phép trộm đột nhập và sẽ giữ an toàn của cái bên trong. Giống như vậy, chính niệm bảo vệ ba cửa của chúng ta khỏi trộm phiền não và giữ cho chúng ta không mất đi kho công đức. Chính niệm hình thành chức năng này thông qua nhớ lại những gì đúng và sai. Trong trạng thái Đại thủ ấn Mahamudra, có một vài giai đoạn của chính niệm. Một người sẽ nhận được những chỉ dẫn truyền khẩu từ một vị đạo sư vào đúng lúc.
- Định là một loại thiền tập trung những chủ đề giới hạnh như tâm, Tứ Diệu Đế, Bát Chính Đạo, Từ Bi hay Tính Không. Những khuynh hướng thói quen thắm đẫm phẩm tính đạo đức của một người được xây dựng từ từ vào trong luồng tâm thức khi người đó đã thắm nhuần những chủ đề nói trên. Có rất nhiều điều để hoàn thiện trên con đường Thiền, từ thập địa thứ hai đến địa thứ chín-Nhiệm vụ chính để làm bạn quen trong những nhận thức từ đầu của trí tuệ nguyên sơ mà bạn gặp từ địa thứ nhất. Đặc biệt, *A-tì-đạt-ma Tập tập luận (Abhidharmasamuccaya)*, liệt kê ra mười sáu loại lầm lẫn hay yếu tố tinh thần phải loại bỏ. Sáu liên quan đến cõi ham muốn:

- Ham muốn hay bám chấp
- Tức giận
- Kiêu ngạo
- Vô minh
- Kiến của một hợp thể được hình thành giả tạm, nhất thời
- Tư tưởng thái quá

Năm liên quan đến cõi sắc và cõi vô sắc:

- Ham muốn hay bám chấp
- Kiêu ngạo
- Vô minh
- Kiến của một hợp thể được hình thành giả tạm, nhất thời
- Tư tưởng thái quá

Đôi khi còn được gọi là chín đạo cần từ bỏ hay chín độ của sự từ bỏ vì mỗi yếu tố của mười sáu lại được chia thành ba: mức độ cao, trung bình và thấp của sự mê mờ và mỗi phần này lại chia thành ba tiếp (tạo thành chín): rất cao, cao vừa, cao ít, trung bình nhiều, trung bình vừa, trung bình ít,..... Tất cả

hợp lại với nhau thành 414 loại mê mờ mà được xem xét trên con đường của Thiền.

Do cần rất nhiều nỗ lực để hoàn thiện những nhận thức này nên chúng ta khẩn nguyện đức Tara che chở chúng ta khỏi sự lười biếng và bám chấp vào những hoạt động không hiệu quả, chỉ khi chúng ta không có sự giải đãi chúng mới có khả năng trải nghiệm kiên nhẫn chịu đựng và buông bỏ.

Khổ 5

*Trí tuệ không phân biệt là do tâm tự khởi
Có những người vì thói quen bám chấp nhị nguyên
Bất kể đang làm gì đi nữa, họ vẫn bị trói buộc
Xin hãy che chở họ, hồi mẹ hiền trí tuệ không phân biệt*

Có hai loại chướng ngại ngăn cản tiến bộ qua ba địa thanh tịnh là: sự nhận thức phân biệt nhị nguyên chủ thể và đối tượng, không nhận thức được duyên khởi dẫn tới tính không. Đức Tara có những phẩm tính để khắc phục được những khó khăn như vậy, nên hai khổ tiếp đến khẩn cầu sự hỗ trợ. Khổ 5 khẩn cầu tới bà giúp đỡ giải thoát chúng ta khỏi những dấu ấn nghiệp của sự nhận biết chủ thể và đối tượng, gọi là chướng ngại vi tế. Tiếp theo, khổ 6, chúng ta khẩn cầu bà Tara giúp đỡ trong việc nhận thức được duyên khởi và tính không.

Trong bản chất tâm thường được nói đến hai khía cạnh của trí tuệ không phân biệt tự sinh khởi

- Đầu tiên là trí tuệ không sinh khởi tự nó tồn tại một cách tự nhiên được gọi là Pháp giới. *Kinh Hoa Nghiêm (Avatamsakasutra)* viết “nếu như cả thế giới này bị cháy hoàn toàn, không gian không thể bị phá hủy được. Trí tuệ tự khởi giống như là vậy”. Pháp giới là không thể phá hủy được, ngược lại các pháp thay đổi. Chúng ta có thể tái sinh trong cõi thấp. Người ở thấp có thể ở lên cao, người giàu có thể trở nên nghèo khổ. Vạn vật đều có thể bị phá hủy, và bản chất tâm thì giữ, không thay đổi. Cho dù bao nhiêu môi trường bị phá hủy, bầu không gian vẫn giữ nguyên. Động đất không rung được không gian, núi lửa không đốt được. Cũng như vậy, cho dù có bao nhiêu phiền não và niệm tiêu cực nảy nở, bản chất tâm chúng ta, trí tuệ không phân biệt, không bị xáo trộn bằng mọi cách. Trong *Bát Nhã Tâm Kinh (Prajnaparamita Hridaya)* dạy rằng đó là “không thêm, không bớt” trong tuyệt đối.
- Dạng thứ hai của trí tuệ tự khởi, không phân biệt nhị nguyên, tạo ra để bộc lộ như hiện thực hóa trí tuệ không phân biệt qua những chúng sinh trải nghiệm cuộc sống trong samsara cuối cùng. Đối với Thanh Văn và Độc Giác, có nghĩa cuộc đời tới bờ A La Hán, đối với Bồ Tát, tới được địa thứ mười. Bản bình luận

nhấn mạnh yếu tố chỉ bằng thực hành của riêng mình mới thành công được. Một thầy giáo có thể hướng dẫn con đường Thiền, nhưng kinh nghiệm cuối cùng của trí tuệ một vị phật không thể dạy được. Sau khi xem xét Pháp chân thật một cách trực tiếp, người thực hành phải thiền về chủ đề đó một thời gian dài. Tới tiến trình cuối, trí tuệ (đồng nghĩa với Phật quả) được tự sinh khởi. Điều này gọi lên một cách nói của người Tây Tạng “một người cần có ba thầy giáo: vị thầy trong hình dáng con người, vị thầy có trong những bản văn, và cuối cùng là vị thầy có trong tâm trí của chính mình”

Tiếp theo là một minh họa từ một sự việc trong cuộc đời của tổ Jigten Sumgon. Một lần tổ hỏi Phagmo Drupa, “toàn tri của đức Phật giống như gì vậy thưa thầy?”. Phagmo Drupa thấy vui thích và đáp “ta có nhiều học trò ta từng dạy lâu rồi, nhưng chưa có một ai hỏi ta về toàn tri của đức Phật. Ta rất hài lòng. Tuy nhiên, đó là điều ta không thể trả lời con, con hãy tự trải nghiệm qua chính mình”.

Ý kiến này cũng được trình bày trong kinh khi đức Phật hướng về một người có tên Nyerdro. Đức Phật nói với anh ta “Chư Phật không có thầy giáo nào cả”. Điều này muốn nói, vào giai đoạn nhận thức cuối cùng tâm trí đức Phật, không có thầy giáo nào dạy cho anh ta được cả, đó là điều anh ta phải tự chính mình làm.

Bản bình giảng tiếp tục nói rằng bạn sẽ bị trôi lăn trong samsara cho tới lúc bạn phát triển được Vajra-như định, thiền mà cắt bỏ tất cả những dòng che chướng tới toàn tri. Những che chướng này là những thiên hướng về phân biệt nhị nguyên, tướng và tính không,...Cho dù bạn làm gì đi chăng nữa, không có định-như-kim cương (Vajra) bạn còn có giới hạn trong những chướng ngại. Tại sao? Khi những chướng ngại còn là hiển nhiên, bạn chưa trở thành Phật được, chúng cản trở toàn tri của bạn. Định-như-kim cương là điều duy nhất có thể cắt bỏ hết những chướng ngại tới toàn tri.

Câu trích dẫn sau từ *Luận giải Tương tục Tối thượng*

*Một người sẽ không đạt đến Niết Bàn
Nếu không đạt được Phật quả
Như một người không nhìn được mặt trời*

Nếu loại bỏ đi ánh sáng và tia sáng

Câu trên không nói đến Nivana của Tiệt thừa mà mục đích tuyệt đối của Đại thừa, phật quả. Sự tương đồng có nghĩa, không những thành phần hợp thành, ánh sáng và tia mặt trời, mặt trời tự nó không xuất hiện, và như vậy, không có những yếu tố giác ngộ được đưa ra (định như kim-cương), phật quả không xuất hiện.

Hai loại chướng ngại, chướng ngại của phiền não tinh thần và những chướng ngại cản trở toàn tri, nói chung, là hai loại khác nhau. Tuy nhiên khi xem xét chúng kỹ lưỡng, không thể khẳng định một loại thuộc về một phạm trù ngoại trừ loại còn lại. Chúng ta cũng không thể nói hai phạm trù không có sự liên hệ với nhau. Bản bình luận đưa ra những định nghĩa tạm thời để phân biệt:

Chướng ngại tới toàn tri căn bản là những ý thức bị bao bọc bởi ba phạm vi, những tập khí hướng về phân biệt nhị nguyên. Ba phạm vi này là-ý thức trong bất cứ hành động đặc biệt nào-có đối tượng tồn tại cố hữu của hành động, một chủ thể tồn tại cố hữu tạo nên hành động và một hành động cố hữu tồn tại.

Thích Nhất Hạnh nói “kiến thức là một chướng ngại”. Khi chúng ta hình thành những lập luận trong tâm trí và tin vào chúng, điều này sẽ ngăn những ý tưởng mới, không có gì hơn có thể đi vào tâm trí ta được nữa. Có một ai chỉ vào một người lạ và bảo đó là một người xấu, cho dù bạn không quen biết người lạ này, bạn đã thu nạp ngay quan điểm đó. Sau này khi gặp lại người lạ, rất khó để bạn coi người này là tốt vì bạn đã có những thành kiến về người này là xấu. Bạn giữ một quan điểm vững chắc, điều này càng trở thành chướng ngại để tiến xa hơn. Giống như vậy khi chúng ta bám vào ba phạm vi này sẽ không còn chỗ trong tâm trí cho toàn tri.

Phiền não tinh thần là chướng ngại hay trạng thái tinh thần đối lập với những thiện hạnh như sáu ba la mật, chúng đối lập những hạnh tích cực về căn bản. Những chướng ngại của toàn tri còn vi tế hơn cả những phiền não tinh thần. Tin vào sự tồn tại thực của chủ thể, đối tượng, hành động không ngăn một người hình thành những hành động đạo đức. Giả dụ, tin tưởng

có một cái tôi thực, một bạn thực, một hành động thực của “cho bạn cái gì” không ngăn tôi khởi thực hành hạnh thí. Những phiền não tinh thần thô hơn và vận hành trên mức độ cản trở ở vị trí đầu tiên của hành vi “cho”.

Một người không nhận ra được cái vô ngã của các pháp đã nghiêng về ba phạm vi. Những phiền não tinh thần quen thuộc đối lập với những thiện hạnh nảy nở ngoài sự bám chấp ngã, hay không nhận thức được vô ngã của mình. Hai chướng ngại được phân biệt từ cơ bản cho đến nghĩa rộng.

Từ địa thứ nhất đến thứ bảy, cả hai chướng ngại phiền não tinh thần và che chướng của toàn tri được loại bỏ đồng thời, tạo thêm khó khăn để phân biệt chúng. Cuối của địa thứ bảy, sự bộc lộ của phiền não tinh thần thô đã kiệt sức, từ địa thứ tám trở lên, bạn hướng hoàn toàn tất cả sự tập trung để loại bỏ những tập khí vi tế cản trở toàn tri.

Chúng ta cầu khẩn đức Tara che chở chúng ta, loại bỏ những hạt giống này, hay những dấu ấn tinh thần, hay sự nhận biết phân biệt nghị nguyên mà các vị Bồ tát tại các địa thanh tịnh tiếp tục có và mong muốn giữ chúng trong giới hạn. Tại sao đức Tara có khả năng làm việc này? Vì bà là vị Bồ tôn sở hữu trí tuệ không phân biệt nhị nguyên, không tưởng tượng.

Khổ 6

*Mặc dù có những người đã an trụ trong ngữ nghĩa tuyệt hảo (tịch không)
Nhưng họ không nhận thức được duyên sinh của nhân và quả
Họ vô minh không biết đâu là đối tượng cho tri giác
Xin hãy che chở họ, hỡi mẹ hiền toàn tri*

Qua khổ này, bình giảng tiếp tục tranh luận về vấn đề xảy đến với Bồ tát trong địa thanh tịnh. Toàn tri đòi hỏi phải có sự hiểu biết về tất cả: về tính không (an trụ trong chân lý tuyệt đối) nhưng lưỡng lự về sự duyên sinh (không nhận thức nhân và quả), không tạo thành phẩm tính toàn tri, và như vậy sẽ bị rơi ở chặng cuối thành quả của con đường giác ngộ. Hiểu được cách an trụ của pháp, một chân lý tuyệt đối, trong khi bỏ qua cách nó xuất hiện, hay chân lý tương đối, là thiếu sót trong hiểu biết.

Sự tranh luận này có thể hợp với những ai thích nói về tính không nhưng chưa nhận thức được. Điều này miêu tả một sai lầm chung của những người thực hành trưởng thành và rất tin tưởng vào sự hiểu biết tính không của mình và hoàn toàn phản đối nhân và quả, cho rằng điều này bị phủ định bởi tính không. Những người này cần đức Tara che chở vì họ gần lạc vào thuyết hư vô. Rơi vào chủ nghĩa hư vô thì còn tệ hại hơn cả tin vào vật chất tồn tại. Đại học giả Saraha nói

*Tin rằng pháp là một thể không-rỗng-rang là
Xuẩn gốc như gia súc
Tin vào không-gì-hiện-hữu thì còn tệ hơn thế*

Trong cuốn *Một Niệm (Gong chig)* tổ Jigten Sumgon nói “tích lũy công đức bằng sự bám chấp vào ngã là phương tiện thiện xảo”. Bằng niềm tin vào pháp trong một thể khối, một người vẫn có thể tới được giải thoát. Lúc đầu sự yêu mến ngã giúp chúng ta muốn trở thành Phật. Tuy nhiên, nếu chúng ta tập trung vào tính không lúc ban đầu, chúng ta có thể cảm thấy không có gì cần để hoàn thành, không cần nỗ lực và hoàn thành chả-có-gì cả.

Hơn bao giờ hết, bản bình giảng nói đến điểm này cho những vị Bồ tát ở địa thanh tịnh nhưng chưa có toàn tri. Họ có thể nuôi dưỡng một sự hiểu nhầm vi tế về quan hệ của nhân quả và tính không.

Mối quan hệ của nhân quả và tính không đã bị hiểu nhầm bởi rất nhiều và những Phật tử, bản thân họ đã hiểu nhầm theo lý thuyết riêng của mình. Có những điểm đặc biệt của những cuộc tranh luận giữa Phật tử và những nhà vật chất học. Những ai tin vào sự tồn tại thực của pháp lên án những Phật tử và nói “Lý thuyết về tính

không là không thể biện hộ được. Nó hoàn toàn không phù hợp với sự tái sinh trong tương lai và nghiệp. Chính bởi vậy, tính không không thể chấp nhận được”. Bản bình giảng dẫn một quan điểm của ngài Long Thọ nói đến vấn đề chúng ta có cả hai sự vận hành hiện tượng và tính không:

Một vài người thấy những pháp vi tế như tính không, một người có trình độ hiểu biết sẽ không xem các pháp như nảy sinh từ nhân duyên

Còn có một trích dẫn nổi tiếng trong *Bát Nhã Tâm Kinh* nói rằng “không tướng, không thanh, không vị” và v.v. Bởi vì thường có sự hiểu nhầm, Pema Karpo viết một bình giảng để giải thích về điều này. Trong bản này Pema Karpo nói *Bát Nhã Tâm Kinh* chỉ bác lại sự tồn tại cố hữu, và không có nghĩa không-có-gì tồn tại cả. Nếu có như vậy, chúng ta rơi vào chủ nghĩa hư vô. Ngược lại, có nghĩa sắc, thanh, vị... còn vượt qua cả khái niệm hay bất cứ diễn đạt nào. Theo ngài Long Thọ, pháp không thể nói tồn tại, đến không tồn tại, đến cả hai tồn tại và không tồn tại, hay không tồn tại lẫn không tồn tại.

Pháp vận hành qua thuyết nhân quả, nhân và quả, nhưng cùng lúc chúng tự thân rỗng rang. Điều này rất khó cho chúng sinh thế gian như chúng ta hiểu được pháp viển vông hình thành những chức năng, nhưng A La Hán, những chúng sinh trên con đường Thấy trở lên, có thể nhận thấy. Một phép loại suy tốt để dùng có thể là sự xuất hiện kỳ lạ trên quan điểm của thính giả và những nhà pháp thuật. Thính giả xem nhà ảo thuật trình diễn và nghĩ “con ngựa này thật sự ở đây”. Nhà pháp thuật tạo tác sự hiện hình bằng cách thổi chú trên những hòn đá hay mảnh gỗ sẽ không phải bị điên. Mỗi người trong thính giả có thể nhận thức sự xuất hiện như một con ngựa hay voi thật, và giống như vậy, như nhà ảo thuật có thể thấy tảng đá hay gỗ. Nhà ảo thuật có thể làm cho con ngựa đi vòng tròn, nhảy lên, ăn và hình thành những chức năng khác mặc dù ông ta biết đó là một ảo ảnh. Người bình thường, như những thính giả, không nhận thức được điều này như những vị A La Hán, với trí tuệ cao hơn, như những nhà ảo thuật, có thể thấy điều này. Qua đó chúng ta có thể giữ cả hai tính không và công việc của nhân quả trong sự hài hòa. Chủ nghĩa vật chất là không thuyết phục, nghĩ, nói rằng đây không phải là phép loại suy có giá trị bởi vì sự xuất hiện kỳ lạ không có tâm trí. Vì những con ngựa kỳ lạ, không phải là chúng sinh, chúng không phải ví dụ phù hợp. Ngài Long Thọ và những nhà Trung Quán Tông khác đã bác quan điểm này, nói rằng, cả đối tượng có sức sống và không có sức sống chỉ là những sản phẩm của nghiệp, của quả và nhân duyên và qua đó, sự vận hành của những kiểu xuất hiện là giống hệt nhau.

Trong *Kinh Trời Tiên Đoán (Zampo Lung Tenpa'I do)* nói “vì công đức giống như-ảo ảnh đã được tích lũy, vậy có một đức Phật giống như-ảo ảnh. Từ Phật quả giống

như-ảo ảnh này, hành động giống như-ảo ảnh của chúng sinh giác ngộ làm lợi lạc cho chúng sinh giống như-ảo ảnh” Có nghĩa, cả đức Phật lẫn chúng sinh tồn tại như ảo ảnh. *Kinh Tam Muội Vương (Samadhirajasutra)* nói “hiểu được pháp giới là không nhân và không quả, nên nghiệp thiện và bất thiện cũng không mất đi”. Qua đó, thấy “thực” tướng tồn tại trong ảo ảnh, duyên khởi (sự phụ thuộc) vận hành trong tính không. Vậy quan điểm đúng của nhân và quả mà chúng ta cần nắm giữ? Pháp quy ước xuất hiện qua nhân và quả. Phiền não tinh thần nảy nở qua sự rải ra của thập nhị nhân duyên của sự sinh khởi phụ thuộc:

1. Tại điểm bắt đầu là vô minh, sự mê mờ là nhân làm chúng ta hiểu nhầm chân lý
2. Dưới sự ảnh hưởng của vô minh, chúng ta tạo tác các phiền não thiện và bất thiện, hay nghiệp
3. Sự hình thành tinh thần của nghiệp được phát triển bởi tâm trong nhận thức (tâm thức)
4. Vì bị hoàn toàn lầm lẫn, tâm trí nhập vào dạ con một người mẹ, và một phôi thai hình thành
5. Bởi vì danh (tên gọi) và sắc (hình dạng) được phát triển, lục căn (sáu giác quan) dần dần hình thành
6. Những căn này, tương ứng với trần (đối tượng) và gặp thức (nhận thức)
7. Qua những liên hệ này, một người trải nghiệm thọ (cảm thọ) của hỷ, khổ đau hay dửng dưng.
8. Một khi có thọ, những bám chấp đơn giản trở thành sự thèm khát
9. Một người thèm khát nữa và nữa, mong mỗi bám vào đối tượng bám chấp và không rời khỏi
10. Qua bám chấp, sự tồn tại với thân, khẩu và ý một lần nữa được tạo ra
11. Điều này dẫn đến tái sinh như ngũ uẩn
12. Uẩn già và chết

Nhân duyên 1,8, 9 và những cảm xúc phiền não của một người, nhanh chóng chuyển sang nhân duyên 2 và 10, hành động hay nghiệp. Những nhân duyên còn lại là quả, khổ đau. Và đây là trình tự của những duyên khởi nảy sinh trong samsara.

Đối lập lại với những cảm xúc phiền não là nhận thức được namjang hay những yếu tố giải thoát, những yếu tố tinh thần tinh khiết. Chúng đi ngược lại Thập Nhị nhân duyên cho nên samsara đi đến chỗ kết thúc. Ví dụ khi sinh ra, đi đến một kết thúc, già và chết là quả tự nhiên. Khi vô minh chấm dứt, hình thành tinh thần chấm dứt. Nhận thức ra việc kết thúc vô minh hay bất cứ nhân duyên nào trong số mười hai đó, là namjang, yếu tố giải thoát. Samsara hay nirvana cả hai đều là

nhân của duyên khởi, một là không tinh khiết và một là tinh khiết, một đi theo trình tự và một là ngược lại, nhưng cả hai đều là phụ thuộc và có nền tảng trên một chuỗi nhân quả.

Vấn đề đặt ra ở trong khổ này là sự hiểu biết duy nhất một phía của sự cân bằng. Một vài người hiểu về tuyệt đối, tính không, nhưng không hiểu đồng thời tương đối. Họ hiểu tính không nhưng không nắm được sự khởi sinh duyên khởi từ tính không. Họ biết về bản chất tuyệt đối của pháp, nhưng không xem pháp như một kết quả của nhân và quả. Phagmo Drupa nói “Từ địa ngục đến phật quả, tất cả vạn hữu do tâm khởi lên, thoát khỏi mọi sự tạo tác. Vì bản chất của tâm là rỗng rang, nó có thể thay đổi thành phật quả” Với toàn tri, mẹ Tara hiểu cả hai phía, hai chân lý, và đó là nguồn căn của chiến thắng, trí tuệ nguyên sơ, phi thường. Lần nữa, chúng ta lại kết luận bằng khẩn cầu bà Tara bảo vệ, vì bà là vị Bồ tôn đã nhìn thấu mọi chân chân lý trong một chốc lát.

Khổ 7

*Những người thực hành và đệ tử không nhận ra được
Bản chất của không gian là bao la vô tận thoát khỏi mọi sự tạo tác
Chẳng có gì hơn thế
Xin hãy che chở họ, hỡi mẹ hiền Phật mẫu tuyệt hảo*

Ở khổ cuối cùng này, tổ Jigten Sumgon kết luận lời khẩn nguyện đến những phẩm tính của đức Tara bằng cách tóm lược lại những khả năng ngăn chướng ngại trên con đường giác ngộ.

Giải thoát khỏi mọi sự tạo tác có nghĩa gì? Trong tiếng Tạng gọi là trodrel, trong tiếng Sanskrit là nisprapanca. Thuật ngữ này hay được dùng, nên hiểu được là rất tốt, Hai nghĩa thường được dịch ra là “thoát khỏi mọi sự tạo tác” hay “thoát khỏi mọi ý thức dằn dộng”. Ví dụ, không gian thoát khỏi mọi sự tạo tác trong nghĩa: ý nghĩ hoàn toàn có khả năng diễn tả được. Không gian có thể được miêu tả dứt khoát được không? Trung tâm của nó có được xác định không? Màu của không gian màu gì? Hình dáng nó như thế nào? Không gian né tránh bất cứ sự miêu tả khái niệm nào hay sự khớp lại rõ ràng cố để bắt được nó. Bất cứ loại hình nào của ý niệm hay khái niệm chúng ta có thể thử áp dụng vào đều không được. Cùng một cách, Pháp tính (dharmata) hay tính không cũng né tránh cách diễn tả.

Nói rằng điều gì thoát khỏi sự giàn dựng khái niệm không có nghĩa là không tồn tại. Nếu như không có không gian, không có “phòng” để di chuyển quanh, không có không khí để thở. Vậy để nói điều gì thoát khỏi mọi sự giàn dựng khái niệm, hay không tả bằng lời được, cũng không thể nói rằng nó không tồn tại mà chỉ vượt qua khả năng của sự tạo dựng ý niệm để nắm bắt được ý nghĩa. Cùng cách, chân lý tự nó né tránh mọi loại làm mất giá trị qua ý thức, ý nghĩ hay từ ngữ.

Khổ thơ tiếp tục nói rằng vạn hữu đều giống nhau, chẳng có gì khác. Từ trong viễn cảnh của phương thức an trụ, tất cả các pháp chia sẻ cùng một bản chất không bị tạo tác của chân lý của chính nó. Cách thức an trụ của các pháp là tính không, vấn đề là chúng ta chưa nhận thức được và chỉ dừng lại ở mức cách thức của tướng. Vì chúng ta bị hạn chế nhận thức, chúng ta chỉ thấy sự khác biệt của các pháp, dường như khác biệt và phân biệt giữa cái này và kia. Chúng ta không hiểu mức độ nơi pháp luân hồi và giác ngộ về căn bản là không phân biệt. Nhận thức bình thường của chúng ta nhận thức sai lầm chân lý và cho rằng có một sự tồn tại thực sự. Quy cho sự tồn tại có thật là nguồn căn của mọi phiền não tinh thần, và kết quả khổ đau. Đó là sự vô minh quen thuộc bướng bỉnh cần phải dùng trí tuệ để vượt qua thường xuyên.

Bản bình luận đưa “những người thực hành và đệ tử” có nghĩa đang trên con đường của Toàn hảo. Như đã tranh luận trong những con đường Tích lũy, Áp dụng, Thấy, và Thiền. Bây giờ chúng ta đi đến con đường cuối cùng, con đường kết thúc bằng Phật quả. Đây là vấn đề trọng yếu mà con người trên con đường này nhận thức được pháp có nền tảng phân không biệt với bản chất không bị tạo tác, vậy đức Tara, là một vị Phật tuyệt hảo, được cầu khẩn để giúp đỡ họ.

Bản bình giảng giải thích trong ngữ nghĩa của lý lẽ tam luận như sau “Đi theo chủ thể và đối tượng, xuất hiện nhị nguyên, là thoát khỏi mọi sự tạo tác ý tưởng, như sự tạo ra, và hơn nữa, bởi vì bị phụ thuộc vào sự nảy sinh”. Để giải thích kỹ hơn khi được dịch ra, có nghĩa, đối tượng xuất hiện trở thành nhị nguyên, thực sự tự do thoát khỏi mọi sự giàn dựng ý thức như là sự tạo ra (như đã tranh luận trong khổ 1) bởi vì chúng nảy sinh phụ thuộc.

Chúng ta đã nói ở trên rằng trường phái Trung Quán Tông sử dụng năm luận điểm chính để chứng minh tính không. Chúng ta tranh luận logic để bác lại sự tạo ra các pháp liên hệ với khổ 1. Ở đây, bản bình giảng sử dụng một trong số năm lý luận, gọi là “lý luận vương” và tận dụng sinh khởi phụ thuộc trong chứng cứ logic của tính không.

Bản bình giảng bắt đầu bằng trích dẫn từ *Kinh được thỉnh cầu bởi Lodro Gyatso (Sagaramatipariprchhasutra)*

Tất cả những gì nảy sinh từ sinh khởi phụ thuộc

Không có bản chất bẩm sinh một chút nào

Nói một cách khác, tất cả các pháp phụ thuộc sinh khởi hoàn toàn thiếu sự tồn tại thực hay tồn tại cố hữu. Bây giờ chúng ta cần xem kỹ chi tiết một sự phụ thuộc sinh khởi là gì? Những pháp nào tồn tại chỉ qua sinh khởi phụ thuộc?

Về bản chất, cái gì sinh khởi phụ thuộc sở hữu sự tồn tại cho đến cùng một số nhân và duyên. Rất nhiều nhân và duyên đến cùng nhau và một cái gì đó được sinh ra, tạo thành, hay đi vào tồn tại. Mặc dù những pháp này là sản phẩm của một hệ thống phức tạp của những nhân và duyên, chúng ta thường dùng một cái danh duy nhất cho chúng. Đặt tên cho một gì đó với ý định để cụ thể hóa nó, làm nó trở thành vững chắc hơn thực tế. Ví dụ, chúng ta phân biệt tất cả nhân loại với cùng loại, nhưng không có nghĩa đó là đơn lẻ, không thay đổi. Hơn nữa, mỗi người là sự hợp thành thay đổi hơn bao giờ hết của số nhân và duyên. Khi chúng ta nhìn gần hơn vào bản chất của một đối tượng được gọi tên, tên đó là gần như là sự chỉ định tạm thời.

Ngài Nguyệt Xứng (Chandrakirti) thường dùng ví dụ của một xe hàng để giải thích căn bản của duyên khởi. Ngài bắt đầu bằng tạo nên một xe hàng được trình bày. Sau đó Ngài đề xuất chúng ta tìm cho dù một yếu tố dứt khoát là tự tính của xe hàng này. Nói một cách khác, tìm bất cứ mặt nào của xe hàng tồn tại bởi chính nó, độc lập và không bởi nhân và duyên. Đó liệu có phải là tập hợp các phần? Không, sự tập hợp tạm thời các phần không phải tự tính của cái xe. Vậy nó ở trong một phần cá thể? Không, không phần đơn lẻ nào là tự tính của xe cả. Nó ở trong hình dạng của xe chẳng? Cũng không. Tiếp tục cách này, một người kết luận rằng đó không phải tự tính, đó không phải tập hợp, không phải phần riêng lẻ. Khái niệm “xe hàng” chỉ là chỉ định tạm thời mà chúng ta áp dụng cho cái gì đó, nhưng khi tìm nó, chúng ta thấy nó thiếu hẳn nhân tố chính yếu bẩm sinh.

Ngài Long Thọ hỏi “Quan hệ giữa nhân và quả là gì?” Nhân và quả là một thực thể? Nếu vậy, sẽ không có nhân và quả xuất hiện như hai thứ. Nếu bạn cho rằng chúng là một, vậy chúng sẽ không có khả năng có tương quan giữa chúng. Vậy nhân và quả không phải là một.

Vậy nhân và quả khác nhau chẳng? Chúng là hai thực thể độc lập, đối tượng thực sự tồn tại mà khác nhau về nền tảng ư? Nếu chúng là như vậy, chúng sẽ không có quan hệ nhân quả bởi vì hai đối tượng khác nhau hoàn toàn không thể có tương hỗ như vậy được. Ví dụ như lửa không phải là nhân của lạnh, ghế không phải là nhân của con ngựa. Những thứ này hợp với định nghĩa của hai đối tượng độc lập mà khác nhau, nhưng không có liên hệ nhân quả. Ngài Shantideva có một khổ nói rằng “một sự vật không tạo tác nên một cái gì khác tự thân nó về cơ bản. Nếu điều này là thật, khi bạn tắt một cái đèn, thì khả năng sẽ không mang lại ánh sáng mà còn là nhân cho tối thêm”

Thế nhưng bạn có thể nghĩ “những thứ không giống nhau có thể có quan hệ, như cha và con. Họ là hai chúng sinh khác hẳn nhau” Đây không phải là sự khác biệt mà ngài Long Thọ nói đến. Ngài nói đến hai thực thể hoàn toàn khác biệt. Phật giáo cho một ngoại lệ đối với những thứ như cha và con bằng cách nói họ là thể quan hệ, trong khi lửa tạo ra bóng đêm là không thể chấp nhận được bởi vì độ khác biệt của chúng. Nếu có tồn tại những mối quan hệ nhân quả giữa những gì mà cơ bản khác nhau hoàn toàn, thì bất cứ cái gì cũng có thể sinh khởi ra bất cứ cái gì khác. Nhưng vạn hữu tồn tại không có tự tính không thể có được loại quan hệ nhân quả với bất cứ cái gì khác kể từ khi chúng tồn tại không có tự tính.

Vậy hai dạng khác nhau hoàn toàn cơ bản của pháp không có quan hệ nhân quả. Hai thứ không có tự tính khác nhau không có quan hệ nhân quả vì sự tồn tại không có tự tính đã cắt bỏ chúng hoàn toàn khỏi những thứ khác.

Bản bình giảng dẫn hai dòng từ *Kinh thỉnh cầu bởi Lodro Gyatso*:

Bất cứ gì được tạo bởi nhân

Không thực sự được tạo bởi

Điều này là thật vì không có sự tạo thành tồn tại không có tự tính. Chúng ta có thể đồng ý tạm thời rằng vạn hữu được tạo thành bởi nhân và duyên, nhưng sự vật là không được tạo thành không có tự tính bởi một vài bản chất thật. “Tạo thành không có tự tính” có nghĩa gì? Sắc nào của sự tạo thành bị bác ở đây? Có nghĩa một thứ gì được tạo thành độc lập với nhân và duyên, sự tạo thành hoàn toàn nằm trong bản thân thứ đó. Một lần nữa, trường phái Trung Quán Luận không nói rằng không có sự sinh khởi mà nói không có sự sinh khởi không có tự tính, rằng sự vật không thực sự tồn tại. Vạn hữu sinh khởi bởi sự kết hợp của nhân và duyên khác nhau. Một dòng trong kinh nói

Cái gì phụ thuộc nhân và duyên là rỗng rang

Một người khi thấu hiểu tính không

Sẽ lưu ý

Bản bình giảng tiếp đến nói rằng lý do cho những trích dẫn kinh này áp dụng cho tất cả các pháp, không loại trừ bất cứ điều gì. Nói một cách khác, tất cả các pháp là rỗng rang và phụ thuộc.

Tiếp đến là một câu trích dẫn từ *Tóm lược Bát Nhã Tâm Kinh* mà đó là một cái kho của những Phẩm tính Trân quý:

Một vài chúng sinh nói họ thấy không gian

Vậy bầu không gian được thấy như thế nào?

Nghiên cứu nghĩa của điều đó

Giống như vậy chư Như Lai đã chỉ ra cách

Để xem tất cả các pháp

Có khả năng nhìn vào bầu không gian là một quy ước được chấp nhận, tuy nhiên nếu bạn nghĩ sâu sắc hơn bạn đang nhìn vào cái gì, thì bạn sẽ không có khả năng chỉ chính xác đối tượng. Cái gì là phạm vi của không gian? Hình thù nó ra sao? Chúng ta có thể nghiên cứu những pháp khác cùng cách thức.

Bạn có thể nghĩ rằng ví dụ chỉ dùng cho không gian, chứ không phải những gì vật chất khác như cái nồi chẳng hạn. Một cái nồi là gì mà chúng ta có thể thấy chắc chắn

và cam kết. Một cái nôi là một pháp có giá trị trong trải nghiệm liên ứng của chúng ta. Tuy nhiên, một cái nôi cũng là một tập hợp những nhân và duyên khác nhau. Ở đây, không có phần không nhìn thấy để chúng ta có thể chỉ vào và nói “đây là một cái nôi có tự tính. Đây là bản chất tồn tại chân thực”. Cũng vậy, ví dụ về không gian cũng áp dụng cho những pháp khác cho dù nó xuất hiện đối với chúng ta như thế nào. Chúng ta bị lừa bởi những thỏa thuận quy ước bằng những từ áp lên đối tượng, cho rằng quy ước đó thực sự nhận dạng một cái gì đó thật. Nhưng khi bạn nghiên cứu, sự tồn tại của chúng không rõ ràng.

Vậy, lý luận chứng minh sinh khởi phụ thuộc bác lại tồn tại cố hữu. Tồn tại cố hữu và sinh khởi phụ thuộc loại trừ lẫn nhau. Bất cứ pháp nào nảy nở từ nhân không cần thiết phải là một hiện tượng tồn tại có tự tính. Một pháp tồn tại có tự tính không thể sinh khởi phụ thuộc, không thể là phụ thuộc. Giống như ta biết con ngựa không có sừng, nếu bạn nhìn thấy con vật có sừng, bạn biết đó không phải con ngựa. Vậy khi bạn biết sự tồn tại có tự tính không có sự sinh khởi phụ thuộc, vậy khi bạn nhìn một sự sinh khởi phụ thuộc, bạn nhận ra ngay đó không phải là sự tồn tại có tự tính. Chúng ta đã đề cập đến các pháp khối, vậy pháp không hợp thành giống như không gian? Chúng tồn tại có tự tính? Không chắc chắn không phải. Các pháp không hợp thành cũng không tồn tại có tự tính. Chúng có rất ít được gọi là không hợp thành: không gian là một thứ chúng ta nhìn hàng ngày. Có một vài pháp ở mức cao, như sự hoại diệt là không hợp thành. Sự hoại diệt này được phát triển ở mức độ cao hơn của con đường giác ngộ. Đó là sự thường hằng trong nghĩa khi có một cơn giận dữ, nó được tiết trừ đi, sau đó không bao giờ quay lại nữa. Sự diệt hoại chỉ là những gì rời đi sau khi bạn giữ bỏ sạch những phiền não tinh thần và nguồn căn của những phiền não đó. Không còn là sự sinh khởi phụ thuộc mà chỉ là các pháp không hợp thành. Không gian không phải là sinh khởi phụ thuộc, mà cũng không tồn tại tương đối. Đó không phải sinh khởi phụ thuộc vì nó không có sự sản sinh và sự diệt, tuy nhiên đó lại là một pháp tồn tại.

Hãy cho qua sự suy diễn này một lần nữa để hoàn thành sự tranh luận của chúng ta về phần bình giảng. Đối tượng xuất hiện nhị nguyên được tự do hoàn toàn khỏi những tạo tác ý thức, như sự tạo thành, bởi vì chúng hoàn toàn sinh khởi phụ thuộc. Bản văn đưa sự chú ý của chúng ta đến một sự phản bác tiếp theo: sự tồn tại cố hữu và sinh khởi phụ thuộc là những hiện tượng loại trừ lẫn nhau. Chúng ta đã nói qua rồi, nhưng bản văn ở đây nhấn mạnh bằng cách gợi ý trong suy diễn. Trên mức độ mức độ rõ ràng, bản văn nói rằng vạn hữu được tự do thoát khỏi những sự tạo tác, và gợi ra rằng những gì thoát khỏi những sự tạo tác, những gì là phụ thuộc sinh khởi, không thể tồn tại có tự tính. Tồn tại có tự tính và quan hệ phụ thuộc là khái niệm hoàn toàn đối lập. Vì sao? Nếu có thực sự tồn tại, thật dễ để nhận thức hóa vì

sự thực tồn tại đó sẽ không gồm các phần, sẽ không thể bị tách rời. Nếu một pháp tồn tại, bạn có thể để tâm trí quanh đó hoàn toàn, và không thể gói gọn toàn bộ một đối tượng không thực tế trong từ và ý niệm. Một đối tượng không thực tế là một sản phẩm của mối quan hệ phụ thuộc, của duyên khởi, khi bạn nhìn vào tướng cho đến bản chất vi tế, đối tượng diệt để tồn tại. Nếu một đối tượng thực sự tồn tại, nó sẽ được mang ra phân tích. Hiểu được “không thực tế” có nghĩa nhìn toàn bộ sự hợp thành của đối tượng, nhân và duyên, và mất đi sự có thật của đối tượng. Tuy nhiên, điều này không ngăn chúng ta khởi áp dụng những quy ước tạm thời để chỉ định đối tượng và chức năng bằng những từ ngữ tương đối.

Một khi bạn đã nhận thức được đặc tính của không gian là tự do của bản chất sự tạo thành tồn tại thực tế, bạn sẽ tự động nhìn tất cả những pháp khác, cả hai pháp giác ngộ và phiền não, từ sắc, của mọi con đường đến toàn tri, và cũng không phân biệt, bởi vì chúng là như nhau, có nghĩa chúng tự do thoát khỏi mọi sự tạo tác. Một khi bạn nhận ra không gian là tự do thoát khỏi mọi sự tạo tác, bạn có thể áp dụng cho mọi pháp, từ sắc, trên tất cả con đường dẫn đến toàn tri. Mọi pháp, đều thoát khỏi mọi sự tạo tác. Bản bình luận trích từ *Bản rút gọn Trí tuệ Tuyệt hảo Bát nhã*

Chân như của chư phật đã qua đi

Chân như của chư phật cũng chưa tới

Chân như của chư Phật đang ở đây bây giờ

Cũng như chân như của chư A La Hán

Chân như của giáo Pháp

Chân như của các đấng Chiến thắng

Và chân như của tất cả các pháp khác biệt

Đều là thế cả

Không có sự khác biệt được tạo ra giữa chư Phật trong quá khứ, hiện tại, tương lai, chư A la Hán, các pháp và con người. Tất cả các chúng sinh và các pháp chia nhau cùng sự chân thực, cùng tính chất tuyệt đối. Ta không thể nói không gian thuộc nước nào mà không chỉ dẫn đến vùng đất. Một phi hành gia sẽ không phân biệt biên giới hay không gian nơi anh ta bay qua.

Bản văn tiếp tục đến trích dẫn của ngài Thánh Thiên (Aryadeva), *Bốn trăm khổ thơ của con đường Trung Đạo (Catuhasataka-shastra-nama-karika)* có nói lại chúng ta phân biệt các hiện tượng qua các tính chất khác nhau. Điều này có thể là thật trên mức độ của tướng, nhưng trong nghĩa chân lý, tính không chúng là không phân

biệt. Bạn hãy nghĩ về vải nhiều màu, ta phân biệt các màu với nhau, chúng dường như phân biệt. Nhưng nếu bạn đốt vải đi, màu sẽ bị cháy, và chỉ còn tro, trong chỗ tro những màu sắc là không phân biệt. Bạn không thể nói tro nào đã là màu xanh, tro nào đã là màu đỏ. Vải trước khi bị đốt tạo thành những loại tướng và có những khía cạnh phân biệt. Vải bị đốt cháy, đã được giảm xuống cho tới cốt lõi của nó, và hơn nữa giống như cách an trụ. Tính không làm cho màu sắc không phân biệt. Bằng nhìn vào chân như của một pháp, bạn có thể thấy chân như của tất cả những pháp khác.

Trong khổ cuối này, đức Tara được khẩn cầu và xin bảo vệ cho những người trên tất cả mười địa. Chúng ta khẩn cầu bà, mẹ tối thượng của bốn Arya, che chở chúng sinh khỏi những hành động cản trở hoàn thiện mười địa Bồ tát. Đức Tara, vị Phật mẫu tuyệt vời, với cốt lõi của những phẩm tính bao la, sâu rộng nảy nở từ những gì buông bỏ khi cần buông bỏ, nhận thức được những điều cần nhận thức, là tập hợp những hiểu biết-mà trong đó-một giải nghĩa bản chất vô sinh của tất cả các pháp. Bà có những phẩm tính tuyệt vời, hoàn hảo của một bà mẹ tối thượng đã sinh ra bốn loại Arya, tất cả đều cần nhận ra những gì bà có đều tuyệt hảo, gọi là Prajaparamita (Bát Nhã) hay tính không. Phẩm tính của bà nảy nở từ sự từ bỏ những tiêu cực, chướng ngại giống như thức tỉnh từ một giấc ngủ. Như một bông sen nở, bà hoàn toàn giải nghĩa được bản chất vô sinh của tất cả những đặc tính. Đức Tara là tâm yếu của những phẩm tính bao la của sự buông bỏ và nhận thức.

Phần ba: Tổ Jigten Sumgon

Phần này bắt đầu nói về những phẩm tính tuyệt vời của tác giả bản Khẩn nguyện, Kyobpa Jigten Sumgon. Như Konchog Norzang đã tán thán trước đây những phẩm tính lớn lao đến từ sự buông bỏ và nhận thức, ở đây, đã chia bản khẩn nguyện của tổ Jigten Sumgon thành năm phần. Điều này rất quan trọng bởi vì, khi chúng ta đi theo sự hướng dẫn của một ai, chúng ta phải chắc chắn người dẫn phải là người cũng đi theo chính bài giảng của Tổ. Nhận biết được những phẩm tính, chúng ta có thể thấy một người có đúng là một vị thầy có phẩm tính hay không, có phải người thực hiện lời nói của mình hay không?

Tổ Jigten Sumgon là người đáng được để ý vì người được khẩn nguyện và được tiên đoán bởi đức Phật trong niền bản kinh và mật điển. Người được tiên đoán vài lần sẽ có một chúng sinh nhận thức lớn sẽ xuất hiện ở vùng đất phía bắc Tây Tạng.

Một câu chuyện khác khẳng định dấu hiệu của tổ Jigten Sumgon liên quan đến Maliyadeva, một A La Hán của Sri Lanka. Vị này gặp em trai mình của Kashmiri pandita Shakya Shri, và tiên đoán Kashmiri Shakya Shri sẽ đi đến Tây Tạng, nên nói rằng, “có một vùng đất ở Tây Tạng, gọi là Dri, nơi thiền sư Richen Pal (tên gọi khác của tổ Jigten Sumgon) cư ngụ. Vị này gửi những phẩm vật cúng dường tài bảo và thực phẩm cho Shakya Shri. Đến lượt, pandita đưa lại một khổ của Pháp và một trong những bông hòa mà ta đã gia trì vậy chúng sẽ không hỏng. Không cần phải dạy gì cho vị này cả. Vị Richen Pal này là tái sinh của ngài Long Thọ, người đã sống 400 năm sau khi đức Phật nhập diệt. Vị này sẽ hoạt động ở Tây Tạng và sẽ giải thoát một số chúng sinh đặc biệt khó để giải thoát”

Sau đó Kashmiri Shakya Shri đến Lemoche, một tỉnh của Tsang, nơi ông ta làm một món cúng dường bằng y áo cho tất cả các vị tăng và những vị mới tu tại đây. Một người học trò của tổ Jigten Sumgon đến trễ và không còn y áo nào còn lại cả. Người học trò này cố kéo váy của Shakya Shri để vị này chú ý nhưng một người trợ giáo đã đẩy người học trò này ra, làm anh ta bị thương.

Vị bốn tôn chính của Shakya Shri chính là đức Tara, bà xuất hiện hàng ngày với vị này. Tuy nhiên sau sự việc hôm đó, bà không xuất hiện bảy hôm liền. Ông khẩn cầu tha thiết vào ngày thứ tám bà xuất hiện nhưng quay lưng về phía ông ta. Ông ta khẩn khoản hỏi xin bà giải thích xem ông đã phạm sai lầm gì, bà trả lời “Qua người trợ giáo, con đã làm lấy máu của đệ tử ngài Long Thọ. Để tịnh hóa hành vi này, con cần phải sám hối trước 100 vị tăng không có y áo và cúng dường họ tất cả y áo”. Shaky Shri ngay lập tức hỏi thăm vị tăng bị thương về danh tính vị thầy dạy. Vị tăng

cho Shakya Shri biết vị thầy mình là tổ Jigten Sumgon. Vậy cả bà Tara lẫn vị A La Hán Srilanka đều nhận tổ Jigten Sumgon chính là ngài Long Thọ.

Hoạt động chính của tổ Jigten Sumgon được ca ngợi. Người có khả năng phân tích rõ ràng những bài giảng bằng ba lời nguyện và tất cả được tôn trọng. Tổ đưa những điểm tầm thường nhất của học thuyết thành thực hành, tổ duy trì và phát triển những bài giảng bằng cách mà ba lời nguyện được nhìn thấy trong sự hài hòa; nơi không có lỗi lầm hay mâu thuẫn cho dù một quy tắc nhỏ bé nhất. Điều này được nói vì từ rất lâu, người Tây Tạng đã sử dụng sai lầm thực hành mật thừa như một ý nghĩa để làm thỏa mãn những ham muốn bình thường. Dựa trên đó, Atisha đã có khả năng hài hòa mật điển và thực hành luận tạng một lần nữa và với truyền thống được kết nối mạnh mẽ với dòng truyền thừa Kagyu và Gelugpa.

Tổ Jigten Sumgon có được nhận thức những ý nghĩa bài giảng của đức Phật mà không bị mâu thuẫn. Tổ có được năng lực tự thân, hay tự do ý chí đối với kinh điển của đức Phật và những bình giảng đáng tin cậy. Tổ nhận thức toàn hảo chúng vào có khả năng hiểu sâu những ngữ nghĩa này tận đáy tim. Tổ từng nói “ta không có thân từ kiếp trước của ngài Long Thọ, nhưng tất cả những gì ngài giảng rất rõ ràng trong tâm trí ta”

Tổ Jigten Sumgon nhận thực toàn hảo cách an trụ của bản chất không tạo tác của tính không sâu sắc. Điều này đã đưa đến sự giác ngộ cuối cùng trong động Echung. Tiến đến gần hơn sự nhận thức của tổ, tôi khuyến khích mọi người đọc những bài hát Vajra (kim cương) của tổ. Cả cuộc đời của tổ hồi hướng, vì lợi lạc của những chúng sinh khác, cho dù tới lúc tổ thiếu cả thức ăn và quần áo của riêng mình. Thiếu vắng ích kỷ và bám chấp vào ngã là dấu hiệu của nhận thức chân như.

Tổ Jigten Sumgon đã hoàn thiện sự hợp nhất tính không và tướng, gọi là thân kim cương của sự tích hợp, ngay trong đời này. Vô số những bổn tôn đã xuất hiện với tổ.

Bậc thầy của giáo Pháp, Jigten Sumgon, đã có một cuộc đời không thể tin nổi: khổ hạnh, kỷ luật, và thực hành tôn giáo mà chúng ta thấy được trong cuộc đời người tựa như nhngx tia sáng của nguồn cảm hứng. Chỉ có một người như vậy mới có thể sáng tác được bảy khổ thơ gần động thiêng Echung.

Lời cuối sách

Bảy lời khẩn nguyện tới mẹ hiền Tara, được giải thích bằng ngôn ngữ giáo Pháp. Học giả Konchog Norzang sử dụng lập luận logic và những định nghĩa thuật học chung, như thập địa, để giải thích. Bảy khổ thơ cũng được giải thích trong những thuật ngữ không thông thường, ngữ nghĩa của bốn du già đại thủ ấn Mahamudra.

Konchog Norzang đưa vào một vài khổ thơ tán thán đức Tara:

Jetsunma Tara, người là chúa tể của những chúa tể

Cho dù 100 chúa tể được sinh ra

Từ những quả trứng vàng

Họ cúi đầu và đỉnh lễ tôn trọng người

Từ những vị trời của thế gian kính trọng bà nên bà được gọi là “chúa tể của những chúa tể”

Con nhắc lại ở đây chỉ một vài

Phẩm tính lớn lao của người

Người thật tuyệt vời làm hồi nhớ

Sự tồn tại của người trong tâm trí con

Dù chỉ trong chốc lát, đánh bại mọi nỗi sợ

Đang quấy rầy nơi con

Con tán dương vài phẩm tính tuyệt vời

Nhưng tất nhiên, chúng là vô tận

Và không thể nhận ra được

Một người bình thường như chính con

Không thể nhận ra chúng

Hãy để diễn tả sự cao quý trong viết

Tác giả thêm vào mình không nhận ra toàn bộ những chủ ý của Kyobpa Jigten Sumgon trong những khổ thơ tới bà Tara. Những người học và những người khác có thể nhận thấy thiếu sót trong bình giảng những khổ thơ tuyệt vời này, và tác giả xin tha lỗi. Tác giả xin tha thứ cho bất cứ phản ứng tiêu cực nào khi độc giả thấy bản bình giảng chưa hoàn chỉnh khi giải thích những khổ thơ.

Bản bình giảng kết luận bằng hai khổ hồi hướng công đức

Nương nhờ những thiện hạnh lớn lao

Trắng tinh khiết như ánh trăng, như vỏ sò, như hoa kunda

Hay hoa sen

Làm lợi lạc chúng hữu tình di trú tạm thời

Và vĩnh cửu

Tựa như nước cam lồ không cạn kiệt

Cầu mong chúng sinh nhận được nước cam lồ này

Được giải thoát khỏi những sự đau ốm của luân hồi

Và đạt được trạng thái niết bàn không tạo dựng.

Chú giải những con số

Hai:

Trí tuệ cao quý:

1. Trí tuệ cao quý nhận biết các pháp như chúng xuất hiện
2. Trí tuệ cao quý nhận biết các pháp như chúng tồn tại thực

Chướng ngại:

1. Chướng ngại phiền não tinh thần
2. Chướng ngại cản trở toàn tri

Sự thật:

1. Tuyệt đối
2. Quy ước

Ba

Cửa:

1. Thân
2. Khẩu
3. Ý

Bản chất các pháp theo những nhà Tâm thần học:

1. Tưởng tượng hay quy kết cho
2. Phụ thuộc hay phụ thuộc y tha (yếu tố bên ngoài)
3. Qua tạo dựng hay tuyệt đối

Địa thanh tịnh

1. Bất động (thứ tám)
2. Trí tuệ phân biệt tốt (thứ chín)-thiên huệ địa
3. Mây của giáo pháp (thứ mười)-pháp vân địa

Phạm vi:

1. Một chủ thể, hay một ai hành động (người cho món quà)
2. Một đối tượng, hay một ai nhận hành động (người nhận món quà)
3. Quan hệ giữa hai (món quà)

Học:

1. Nghe
2. Quán chiếu
3. Tuệ

Arya:

1. Thanh Văn
2. Bồ Tát
3. Phật

Nguyện:

1. Nguyện giải thoát cá nhân
2. Nguyện Bồ Tát
3. Nguyện Mật thừa

Bốn:

Lập luận logic lớn của phái Trung Quán Tông:

1. Nghiên cứu về nhân: Vajra Splinder
2. Nghiên cứu về quả: bác bỏ sự tồn tại hay quả không tồn tại
3. Nghiên cứu về nhận dạng chính yếu: không phải một cũng chẳng phải nhiều
4. Nghiên cứu về tất cả: duyên khởi

Loại hình tồn tại:

1. Các pháp khối thì vô thường
2. Các pháp hữu lậu (bị nhiễm ô) thì khổ đau
3. Tất cả các pháp là rỗng rang và vô ngã
4. Niết bàn tĩnh tịch

Dòng sông khổ:

1. Sinh
2. Bệnh
3. Già
4. Tử

Trường phái nguồn căn của Tỳ bà Sa bộ:

1. Mulasarvastivadin (7 nhánh nhỏ)
2. Đại chúng bộ (Mahasanghika-5 nhánh)

3. Trưởng lão bộ (Sthavira-3 nhánh)
4. Chính lượng bộ (Sammitiya-3 nhánh)

Loại Arya:

1. Thanh Văn
2. Độc giác
3. Bồ Tát
4. Phật

Du già Đại thủ ấn:

1. Nhất hành tâm
2. Không tạo tác hay tự do thoát khỏi mọi sự tạo tác
3. Một vị
4. Không thiền

Năm

Uẩn:

1. Sắc (hình tướng)
2. Thọ (cảm xúc)
3. Tưởng (nhận thức)
4. Hành (sự hình thành tinh thần)
5. Thức (ý thức)

Con đường

1. Con đường tích lũy
2. Con đường áp dụng
3. Con đường của thấy và thấu hiểu
4. Con đường của thiền
5. Con đường hoàn hảo

Sáu:

Toàn hảo:

1. Bồ thí
2. Trì giới
3. Nhẫn nại
4. Tinh tấn
5. Thiền tập trung

6. Trí tuệ

Thức: (lục thức-giác quan nhận thức):

1. Nhãn thức (nhận thức có do nhìn)
2. Nhĩ thức (nhận thức âm thanh)
3. Tỷ thức (nhận thức có do ngửi)
4. Thiệt thức (nhận thức có do vị, nếm)
5. Thân thức (nhận thức có do da và cơ quan xúc giác)
6. Ý thức

Bảy:

Địa không thanh tịnh:

1. Hoan hỉ địa
2. Li cấu địa (giữ giới và thiền định)
3. Phát quang địa
4. Diệm huệ địa
5. Nan thắng địa
6. Hiện tiền địa
7. Viễn hành địa

Tám:

Nỗi sợ:

1. Nước dữ dội, tương tự như nỗi nguy hiểm của ham muốn
2. Sự tử, tương tự như nỗi nguy hiểm của ngạo mạn
3. Lửa, tương tự như nỗi nguy hiểm của thù ghét
4. Nọc độc rắn, tương tự như nỗi nguy hiểm của ghen tỵ
5. Voi, tương tự như nỗi nguy hiểm của vô minh
6. Trộm cắp, tương tự như nỗi nguy hiểm của tà kiến
7. Xiềng sắt, tương tự như nỗi nguy hiểm của keo kiệt bủn xỉn
8. Quỷ ăn thịt, tương tự như nỗi nguy hiểm của nghi ngờ

Mười:

Địa:

1. Hoan hỉ địa
2. Li cấu địa (giữ giới và thiền định)
3. Phát quang địa
4. Diệm huệ địa

5. Nan thắng địa
6. Hiện tiền địa
7. Viễn hành địa
8. Bất động địa
9. Thiên huệ địa
10. Pháp vân địa

Hướng:

1-4 hướng chính

4-8 phương trung gian

9 đỉnh cao nhất, thiên đỉnh

10 điểm đáy, thấp nhất

Bình đẳng; mọi pháp đều như nhau trong cách chúng là:

1. Vắng bật điểm đặc trưng của tồn tại thực
2. Vắng bật dấu hiệu hay dấu vết tồn tại
3. Vắng bật sự tạo thành từ bốn cực đoan: ngã, tha, cả ngã lẫn tha, chẳng của ngã cũng chẳng tha
4. Không được tạo tác
5. rỗng rang
6. Là tinh khiết nguyên thủy
7. Vắng bật ý thức tạo dựng
8. Không phải đối tượng của sự nuôi dưỡng hay loại trừ
9. Giống như giấc mơ, ảo ảnh, ánh trăng phản chiếu từ nước và phát ra
10. Một gì đó cũng chẳng là một gì đó

Mười hai:

Nhân duyên:

1. vô minh, sự mê mờ là nhân làm chúng ta hiểu nhầm chân lý
2. hình thành tinh thần nhân duyên bởi vô minh
3. ý thức bởi nhân duyên hình thành tinh thần
4. Danh và sắc bởi nhân duyên ý thức
5. Lục căn nhân duyên bởi danh và sắc
6. Xúc chạm nhân duyên bởi lục căn
7. Thọ nhân duyên bởi xúc chạm.
8. Những bám thềm khát nhân duyên bởi thọ

9. Những bám chấp do nhân duyên bởi thèm khát
10. Tồn tại nhân duyên bởi bám chấp
11. Sinh nhân duyên bởi tồn tại
12. Già và chết nhân duyên bởi sinh

Mười sáu:

Nổi sợ:

1. Kẻ thù
2. Sư tử
3. Voi
4. Lửa
5. Rắn độc
6. Trộm cắp
7. Tù ngục
8. Sóng đại dương
9. Quỷ ăn thịt
10. Bệnh phong
11. Bị hại bởi những Càn thát bà
12. Nghèo túng
13. Phải xa gia đình
14. Sự trừng phạt của nhà vua
15. Tia chớp
16. Thất vọng và kế hoạch hư hoại

Thời điểm chịu đựng liên quan đến con đường Thấy:

1. Chịu đựng với chân lý của khổ
2. Hiểu biết chân lý của khổ
3. Liên tục chịu đựng với khổ
4. Liên tục hiểu biết khổ
5. Chịu đựng với nguồn căn của khổ
6. Hiểu được chân lý của nguồn căn khổ
7. Liên tục hiểu chịu đựng nguồn căn của khổ
8. Liên tục hiểu được nguồn căn của khổ
9. Chịu đựng với diệt khổ
10. Hiểu được diệt khổ
11. Liên tục chịu đựng diệt khổ
12. Liên tục hiểu diệt khổ
13. Chịu đựng chân lý con đường giác ngộ

14. Hiểu được chân lý con đường giác ngộ
15. Liên tục chịu đựng con đường giác ngộ
16. Liên tục hiểu con đường giác ngộ

***Mọi sai sót là do người dịch
Mọi công đức xin hồi hướng chúng sinh Pháp
giới***

*Bồ đề Tâm trân quý,
Nơi tâm đó chưa sinh,
Xin tâm đó nảy sinh
Nơi tâm đó đã sinh,
Xin đừng hư hoại
Mà mỗi ngày một vươn cao hơn*

Chuyển tiếng Việt: Tâm Hạnh (Tenzin Nyidron)