VIÊN TRẮC (WONCH'UK) VÀ *BÁT-NHÃ TÂM KINH TÁN*

• ***Như Hạnh***

Dẫn Nhập.

Mặc dù truyền thống Phật Giáo Ấn Độ-Tây Tạng có vẻ như chú ý nhiều vào luận (*sastra*) hơn là kinh (*sutra*) như thể là nền tảng của tư tưởng và sự tu tập Phật đạo, trên thực tế chúng ta không thể không chú trọng đến tầm quan trọng của sự nghiên cứu kinh điển trong truyền thống này. Tsong khapa, người sáng lập tông phái dGe-lugs-pa và là một trong những tư tưởng gia lớn nhất của truyền thống kinh viện của tông phái này từng phát biểu rằng, *"Hãy dựa vào một học giả hiểu biết một cách chính xác về cốt tủy của kinh điển, và chăm chú nghiên cứu các sớ giải toàn hảo. Kiến thức có được từ sự nghiên cứu và phân tích trí thức về thực tại là một điều kiện ắt có của duệ trí."*[1] Các học giả hiện đại cũng quan sát rằng sớ giải kinh điển cũng là một thể cách thể hiện tôn giáo và cũng là một hoạt động trí thức chính yếu của nền kinh viện học (*scholasticism*) của Phật Giáo Ấn Độ-Tây Tạng. Nhận định này cũng đúng cho cả nền kinh viện học của Phật Giáo Trung Hoa, mặc dù cho đến nay lãnh vực này ít được lưu ý đến bằng phía Ấn Độ-Tây Tạng. Các nhà kinh viện học của Phật Giáo Trung Hoa đã đóng góp rất nhiều vào nền văn học sớ giải, nhất là sớ giải kinh điển (*sutra-commentary*). Điều này cũng dễ hiểu, bởi vì một cách tổng quát Phật Giáo Trung Hoa và Phật Giáo Đông Á nói chung chính yếu là một truyền thống Phật Giáo dựa trên kinh điển (*sutra-based*).[2]

Xem Đại Tạng Kinh Trung Hoa chúng ta thấy có hàng trăm sớ giải về các kinh chính hay phụ được viết bằng các thể văn (*literary style*) khác nhau trải dài qua nhiều thế kỷ.[3] Chủ đề chính của bài viết này là bản sớ giải *Bát-Nhã Tâm Kinh (Hrdaya-Prajnaparamita-Sutra) [Tâm Kinh]* soạn bởi Viên Trắc (Wonch'uk) một nhà sư Cao Ly lưu vong của đời Đường Trung Quốc. Bản sớ giải này được xem như một khuôn mẫu của thể cách mà một nhà kinh viện học Đông Á quan niệm về ý nghĩa, ngôn ngữ, tầm quan trọng của sớ giải, và chính sự thực hành của việc viết sớ giải.

Bài viết gồm hai phần. Phần thứ nhất là một khái quát về bối cảnh lịch sử và triết học của Viên trắc, phần thứ hai gồm một phân tích chi tiết bản sớ giải Tâm Kinh của Viên Trắc như là một khuôn mẫu hiện thực về thể cách của một bản sớ giải kinh. Bài viết này có hai mục đích: khảo xét thể cách lãnh hội của các nhà kinh viện học của Phật Giáo Trung Hoa thời trung cổ về kinh điển, ngôn ngữ, sớ giải kinh văn, và cự tranh biện bộ phái (*sectarian polemic*) cũng như đóng góp cho nền học thuật hiện đại về các sớ giải về Tâm Kinh.

Như Hạnh, giáo sư triết học tại George Mason University, Virginia, Hoa Kỳ, là chủ bút triết Đông.

1 Xem José Ignacio Cabezón, *Buddhism and Language: A Study of Indo-Tibetan Scholasticism* (Albany: State University of New York Press, 1994).

2 Xem Takasaki Jikido, *"A History of East Asian Budhhist Thought: The Formation of a Sphere of Chinese-Canon-Based Buddhism."* Acta Asiatica 66 (1994): 1-32.

3 Từ tập XXXIII đến tập XXXIX trong Đại Tạng Kinh là phần "kinh sớ" bao gồm các sớ giải về kinh điển.

1. Cuộc Đời và Trước Tác của Viên Trắc.

Viên Trắc (613-696) có thể được xem là một trong các học giả nghiêm cách (*rigorous*) nhất của Phật Giáo đời Đường. Tư liệu lịch sử Phật Giáo Trung Hoa ghi chép rất ít ỏi về đời sống của ông ngoại trừ sự kiện rằng ông là một người đồng đại lớn tuổi hơn của Khuy Cơ (Kuiji), một đồ đệ xuất sắc của Huyền Trang (Xuanzang).[4] Theo quan điểm thông thường thì Viên Trắc là một đồ đệ "chính" của Huyền Trang, song các tư liệu Trung Hoa cũng rất mù mờ về vấn đề này. Theo tôi thì Viên Trắc đã là một nhà sư có kiến thức rất cao vào lúc Huyền Trang từ Ấn Độ trở về Trung Hoa. Viên Trắc có thể theo học một thời gian với Huyền Trang. Song chắc chắn là Viên Trắc chịu rất nhiều ảnh hưởng và có rất nhiều kính trọng đối với bậc thầy vĩ đại này của Phật Giáo Trung Hoa.

Viên Trắc vốn là người Cao Ly, song ông rời bỏ quê nhà qua Trung Quốc để học đạo vào lúc tuổi rất còn trẻ và không bao giờ trở về Cao Ly. Ông trở thành một nhà sư rất bác học và một bậc thầy rất thành công ở Trung Quốc. Bản tiểu sử ngắn ngủi của ông trong Đại Tạng Kinh Trung Hoa được viết bởi các tác gia Trung Hoa, những người này có xu hướng bôi bác nhân cách của Viên Trắc, song họ vẫn không thể nào chối bỏ sự bác học và những đóng góp của ông.[5] Ví dụ, chúng ta đọc trong bản tiểu sử của Khuy Cơ rằng chính người đồ đệ cao cường này của Huyền Trang chấp nhận rằng kiến thức của mình về Duy Thức Học (*Yogacara*) còn kém kiến thức của Viên Trắc. Theo những ghi chép này thì Huyền Trang phải an ủi Khuy Cơ bằng cách dạy cho ông luận lý học (*pramana*).[6]

Theo các tư liệu Cao Ly thì Viên Trắc là một học giả trước tác rất nhiều. Sự nghiệp của ông gồm hai mươi ba tác phẩm bao gồm 108 quyển.[7] Dù chúng ta cho rằng tường trình này đáng tin đi nữa, đa số các trước tác này đã mất, bởi vì hiện thời trong văn học Phật Giáo Trung Hoa chỉ có ba tác phẩm được xem là của Viên Trắc. Cả ba đều là các sớ giải về kinh điển. Ba tác phẩm này là:[8] (1) *Giải Thâm Mật Kinh Sớ*, (2) *Nhân Vương Kinh Sớ*, và (3) *Bát-nhã Tâm Kinh Tán*. Lưu ý rằng tựa đề của tác phẩm thứ ba là "tán" (*eulogy*) chứ không phải là "sớ," song lại không hề tương tự với thể văn *stotra* trong văn học Phật Giáo Ấn Độ, mà cũng chỉ là một bản sớ giải giống như hai tác phẩm kia. Tuy nhiên, điều này có những hàm ngụ quan trọng về cách mà Viên Trắc nhìn vị trí của *Tâm Kinh* cũng như cách ông hiểu kinh.

Như đã đề cập, văn học sớ giải kinh điển của Phật Giáo Trung Hoa trải dài nhiều thế kỷ và gồm nhiều thể văn, cách đọc, và các mục tiêu khác nhau. Bài viết này chỉ tập trung vào bản sớ giải của Viên Trắc về Tâm Kinh, một bản kinh được trọng vọng nhất trong Phật Giáo Đông Á.[9] Đây là trước tác ngắn nhất trong các trước tác còn lại của Viên Trắc, song nó cũng biểu lộ các nền tảng triết lý *(philosophical presuppositions)* và các khuôn mẫu sớ giải *(exegetical patterns)* trong ấy Viên Trắc định vị các trước tác sớ giải của ông.

Ấn tượng đại cương mà chúng ta có khi nghiên đọc các trước tác của Viên Trắc là ông là một học giả rất nhiệt thành nỗ lực kế tiếp và minh giải truyền thống kinh viện học của Duy Thức Ấn Độ hơn là cố ý thiết lập mẫu mực cho sự tranh biện bộ phái. Do đó, để hiểu các trước tác của ông chúng ta cần phải khảo xét bối cảnh trí thức cũng như một số nguyên lý triết học nền tảng của trường phái Duy Thức.

---

4 Về tiểu sử Viên Trắc xem *Tống Cao Tăng Truyện*, quyển 4, T. 2061. 727b5-15.

5 Chẳng hạn như bản tiểu sử này ghi rằng khi Huyền Trang giảng các luận Duy Thức mới dịch cho Khuy Cơ thì Viên Trắc đút lót cho người gác cửa để nghe lén rồi về chùa mình giảng lại. Khi Huyền Trang giảng bộ *Du-già Sư Địa Luận (Yogacarabhumi)*, Viên Trắc cũng nghe lén. Xem Ibid., 727b6-10. Đoạn này cũng được ghi trong tiểu sử của Khuy Cơ, xem Ibid., 725c23-27; 726a2-3.

6 Ibid., 725c28-29.

7 Xem Oh Hyung-keun, *"The Yogacara-Vijnaptimatrata Studies of Silla Monks,"* trong Lewis Lancaster and C. S. Yu, eds. *Assimilation of Buddhism in Korea: Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991), 120.

8 *Nhân Vương Kinh Sớ* và *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm Kinh Tán* được bao gồm trong phần "kinh sớ" trong Đại Tạng Kinh. Xem T.1708 và T.1711. *Giải Thâm Mật Kinh Sớ* có trong Tục Tạng Kinh (#3259). Cả ba tác phẩm này đều được in lại trong tập I của bộ *Hàn Quốc Phật Giáo Toàn Thư*. Trong bài viết này tôi sử dụng các bản *Nhân Vương Sớ* và *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm Kinh Tán* trong *Hàn Quốc Phật Giáo Toàn Thư* và *Giải Thâm Mật Kinh Sớ* trong *Tục Tạng Kinh*.

9 *Tâm Kinh* được tụng trong hầu hết các nghi lễ của Phật Giáo Đông Á.

2. Học Thuật và Thể Văn Sớ Giải của Viên Trắc.

Mặc dù chỉ còn ba trước tác của ông tồn tại, sự bác học vượt bực của Viên Trắc phản ánh rõ rệt trong các sớ giải này. Viên Trắc có kiến thức sâu rộng về văn học Phật Giáo, không những Đại Thừa mà cả Abhidharma. Không có bất cứ một quan niệm Phật Giáo nào mà tầm mắt bác học *(encyclopaedic)* của ông không nhìn tới. Như vừa đề cập ở trên, đặc nét của các trước tác của Viên Trắc là nỗ lực trung thành với học thuật và thuyên thích luận *(hermeneutics)* của Phật Giáo Ấn Độ. Ngoại trừ thỉnh thoảng đề cập đến Huyền Trang (người mà ông tỏ ra kết sức tôn kính) và Khuy Cơ, phần lớn Viên Trắc trích dẫn các tác gia Ấn Độ. Một vài khái niệm giải thích *(interpretive concepts)* của học thuật Trung Hoa mà Viên Trắc sử dụng là thể *(ti)* và dụng *(yung)*. Ngay cả trong giải thích về "phán giáo," Viên Trắc vẫn trung thành với thuyên thích luận của *Kinh Giải Thâm Mật (Samdhinirmocana-Sutra) [Thâm Mật]*, và dường như không lưu ý lắm đến các quan điểm đương thời về vấn đề này của bộ phái Phật Giáo Trung Hoa, mặc dù ông tỏ ra có hiểu biết về các quan điểm ấy.

Đối với Viên Trắc sớ giải một kinh văn có nghĩa là đồ giải *(map out)* cũng như giải thích nó. Nghĩa là, định vị kinh văn ấy trong khuôn khổ chính xác của các giáo lý từ cả các viễn cảnh lịch sử lẫn triết lý và giải thích ý nghĩa của kinh bằng cách giải thích các từ ngữ và ngôn ngữ. Như thế có nghĩa là minh giải kinh trên cả mặt khái niệm lẫn ngôn ngữ. Viên Trắc luôn luôn sẵn sàng liệt kê một cách đầy đủ các quan điểm và kiến thức dị biệt. Đối với ông viết sớ giải cũng là một đối thoại với những viễn cảnh giải thích khác. Sớ giải không phải chỉ là đọc một kinh văn được sớ giải từ viễn cảnh thuyên thích của riêng mình mà là đọc cùng với các viễn cảnh khác. Đọc các sớ giải của Viên Trắc chúng ta nhận được rằng ông xem *Thâm Mật* như là bộ kinh cung ứng nền tảng cho việc đồ giải, và các bộ Abhidharma và các văn điển Đại Thừa cơ bản khác cung ứng khuôn khổ cho sự giải thích.

Như thế, mục đích của việc sớ giải một kinh văn không phải chỉ cốt ở chỗ giải thích hay là khoáng trương ý nghĩa của một số từ ngữ hay khái niệm then chốt mà còn là định vị bản kinh trong cơ cấu/khuôn khổ thuyên thích của toàn thể giáo lý Phật Giáo. Nói cách khác, một sớ giải về một kinh văn không phải chỉ là một giải thích về bản kinh ấy nơi tự thân nó, nghĩa là, một đơn vị giáo lý độc lập; đúng hơn, mà là đọc bản kinh ấy như là những thành tố cấu thành cơ cấu giáo lý của Phật. Một khi độc giả đã có khái niệm này trong đầu rồi, các trước tác của Viên Trắc sẽ trở nên rõ ràng và dễ hiểu hơn bất chấp vô số dữ kiện cùng với những phạm trù *(category)*, bán-phạm trù *(sub-category)* và bán-bán phạm trù theo đó bản kinh văn được phân giải dưới những nền tảng giải thích *(exegetical rubrics)* nào đó. Tóm lại, đối với Viên Trắc sớ giải một kinh văn giản dị chỉ là giải thích những lời mà Phật nói trong một khuôn khổ đặc thù bên trong cái khuôn khổ thuyên thích hay cơ cấu giáo lý cộng thông mà chính Phật đã phát biểu.

Khuôn mẫu sớ giải của Viên Trắc về một đoạn kinh thì như sau: trước hết ông trích dẫn sâu rộng từ nhiều văn điển Phật Giáo để chú giải một từ ngữ hay giải thích một số quan điểm then chốt. Sau đó ông nêu ra các quan điểm của Tiểu Thừa--tức là các tông phái Vaibhasika (Phân Biệt Thuyết) và Sautrantika (Kinh Bộ)--rồi đến các quan điểm của Đại Thừa--tức là các tông phái Madhyamaka (Trung Quán) và Yogacara (Duy Thức)--và sau cùng, và chỉ khi cần thiết ông mới đưa ra ý kiến riêng về cái quan điểm mà ông ưng chuẩn. Chúng ta có lý do để không phải lúng túng trước sự kiện rằng ông dường như ít khi đưa ra quan điểm riêng một cách rõ rệt. Đó là vì một khi mà cái khuôn khổ thuyên thích và các nền tảng giải thích được vạch ra rõ rệt, thì kinh văn được sớ giải kia đã được định vị một cách chính xác (đa phần là những điều này thường được vạch ra ở đầu sớ giải). Lưu ý rằng việc Viên Trắc phân chia "lịch sử" giáo lý Phật Giáo thành Vaibhasika, Sautrantika, Madhyamaka và Yogacara, quan điểm điển hình của Phật Giáo Tây Tạng về lịch sử Phật Giáo dường như xác nhận sự kiện rằng ông quen thuộc với các tác phẩm của Bhavaviveka trong ấy chúng ta có thể tìm thấy sự phân chia giáo lý này.

Do đó, đôi khi các sớ giải của Viên Trắc hơi có vẻ phô trương *(pedantic)*, tỉ mỉ *(pedestrian)* và nhàm chán *(tedious)*. Xin đưa ra vài ví dụ: trong sớ giải của ông về *Nhân Vương Kinh* ông dùng đến ba cột sách để giải thích thành ngữ *"mặt đất chuyển động sáu cách."*[10] Trong sớ giải *Tâm Kinh* ông dùng văn phạm tiếng Phạn để giải

10 Xem *Nhân Vương Kinh*, 44.

thích một số thuật ngữ Trung Hoa.[11] So sánh một cách nhanh chóng sớ giải *Tâm Kinh* của ông với các sớ giải cùng kinh này của Pháp Tạng *(Fazang)* và Khuy Cơ, và sớ giải *Thâm Mật* của ông với các sớ giải kinh này của Asanga, Jnanagarbha (của truyền thống Phật Giáo Ấn Độ) và của Kukai (Không Hải) (của truyền thống Phật Giáo Nhật Bản) sẽ chứng thực điều này.[12] Tuy nhiên, kiến thức quảng bác và thể cách tỉ mỉ của ông cũng vạch ra cho chúng ta nhiều dữ kiện rất hữu ích. Ví dụ, chúng ta đọc được trong sớ giải của ông về "Chương về Tâm, Ý, và Thức" trong *Thâm Mật*, một giải thích vắn gọn song hết sức hàm súc về chủ đề này trong tư tưởng Duy Thức.[13] Chúng ta cũng thấy trong phần dẫn nhập của sớ giải *Thâm Mật* của ông một giải thích trác tuyệt về nhiều vấn đề then chốt của Duy Thức.

Có những bằng có chứng tỏ rằng Viên Trắc biết Phạn ngữ. Chẳng hạn, ông đề cập đến tác phẩm *Madhyamakahrdaya* của Bhavaviveka trong ấy tác giả này gạt bỏ lý thuyết về tám thức của Duy Thức tông.[14] Lưu ý rằng hiện nay chúng ta không còn bản dịch Hán văn của tác phẩm này. Chúng ta không biết rằng Huyền Trang có dịch tác phẩm này hay không hoặc có thể Viên Trắc có trong tay một bản Hán dịch khác. Dường như Viên Trắc dựa vào nguyên tác Phạn văn của *Thâm Mật* để viết sớ giải của ông, bởi vì ông thường vạch ra sự dị biệt giữa nguyên tác và các bản Hán dịch khác nhau. Tuy nhiên, không có bằng có là ông biết Tạng ngữ như các học giả Cao Ly vạch ra.[15]

Về quan điểm triết học của ông như một nhà Duy Thức, Viên Trắc theo quan điểm Duy Thức của Dharmapala (Hộ Pháp) mà rất nhiều lần ông đề cập đến như là "ý nghĩa chân chính." Thảng hoặc ông cũng phê bình quan điểm Trung Quán "quá khích" đại diện bởi Bhavaviveka, song--giống các tư tưởng gia Duy Thức trước ông ở cả Ấn Độ và Trung Hoa--ông không bao giờ trực tiếp phê bình Nagarjuna. Chúng ta cũng thấy cùng khuôn mẫu này trong các trước tác của Khuy Cơ. Theo Viên Trắc thì quan điểm của Nagarjuna không hề tương phản với quan điểm của Duy Thức, bởi vì Nagarjuna vốn tin vào cùng một giáo lý (theo Viên Trắc thì Nagarjuna là một Bồ-tát ở Hoan Hỉ Địa).[16]

Nagarjuna có vẻ như đưa ra một giải thích khác (với Duy Thức) chỉ bởi vì ông chuyên giải thích các ý niệm trong các kinh *Prajnaparamita* mà thôi. Maitreyanatha (theo quan điểm truyền thống là người sáng lập ra Duy Thức tông) thiết lập hai sự thật *(satya)* và giữ lại cả hai, trong khi Nagarjuna thảo luận về vô *(abhava)* và hữu *(bhava)* và khiển trừ cả hai. Song hai tư tưởng gia này không mâu thuẫn nhau, bởi vì khái niệm vô tự-tính *(nihsvabhava)* hàm chứa cả hữu và vô và tương hợp với (tư tưởng) hai sự thật; và phi-hữu phi-vô (theo quan điểm của Nagarjuna) cũng phù hợp với Trung Đạo. Đây là một bằng có hùng hồn rằng Viên Trắc chịu ảnh hưởng nặng nề của Dharmapala qua Huyền Trang: chúng ta đều biết rằng Dharmapala và Bhavaviveka từng tranh luận với nhau và người này gạt bỏ quan điểm của người kia, và Silabhadra (Giới Hiền), vị thầy của Huyền Trang ở Nalanda là một tư tưởng gia Duy Thức theo quan điểm của Dharmapala.

3. Bối Cảnh Duy Thức của Viên Trắc.

Một trong những nền tảng giải thích cốt yếu để chúng ta hiểu cách Viên Trắc đọc kinh điển là quan niệm "phán giáo" hay "ba lần chuyển Pháp Luân" được giải minh trong *Thâm Mật*. Ba Pháp Luân này là các toàn thể các hình thức giáo lý của các giáo lý của Phật từ quan điểm của cả thời gian lẫn giáo điều. Nói cách khác, ba Pháp Luân này tượng trưng cho một khuôn khổ thuyên thích nền tảng mà trong ấy các kinh điển phải được định vị. Viên Trắc giải thích rộng thêm về chủ đề này trong tất cả các trước tác của ông, đầy đủ nhất là trong sớ giải

11 Xem *Tâm Kinh Tán*, passim.

12 Về các bản sớ giải *Tâm Kinh* xem Pháp Tạng, *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm Kinh Lược Sớ*, T. 1712; Khuy Cơ, *Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm Kinh U Tán*, T. 1710. Về các bản sớ giải Kinh Giải Thâm Mật của Asanga, Jnanagarbha, và Kukai (Không Hải) xem John Powers, *Two commentaries on the Samdhinirmocana-Sutra by Asanga and Jnanagarbha* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1992); Không Hải, *Giải Thâm Mật Kinh Chú* (Đài Bắc: Tân Văn Phong, 1911).

13 Xem *Giải Thâm Mật Kinh Sớ*, 359b-370b.

14 Xem Ibid., 360a hạ.

15 Xem Oh Hyung-keun, Ibid.

16 Xem *Giải Thâm Mật Kinh*, 360a hạ.

về *Thâm Mật*, căn nguồn của ý niệm này. Dưới đây tôi xin tóm tắt quan điểm của Viên Trắc về vấn đề này.

Viên Trắc và Cơ Cấu Thuyên Thích Duy Thức.

Theo quan điểm truyền thống thì trong suốt cuộc đời thuyết giảng của mình, Phật với phương tiện thiện xảo chuyển Pháp Luân ba lần. Phương pháp chuyển Pháp Luân, nghĩa là giảng các giáo lý đặc thù nào đó, của Phật dựa trên xu hướng và khả năng tâm linh của những người nghe. Lần chuyển Pháp Luân thứ nhất là cho các nhà Tiểu Thừa, lần thứ nhì là cho các Bồ-tát (Đại Thừa), và lần thứ ba là cho tất cả (Nhất Thiết Thừa). Các nhà Đại Thừa đồng ý với quan điểm ba Pháp Luân này mặc dù dị biệt nhau ở chỗ lần chuyển Pháp Luân nào là lần cuối cùng và cứu cánh. Các giáo lý mà Phật giảng trong giai đoạn này cũng được phân loại thành các loại kinh điển khác nhau: các kinh điển có ý nghĩa rốt ráo hay "liễu nghĩa" *(nitartha)* và các kinh điển có ý nghĩa còn cần được giải thích hay "bất liễu nghĩa" *(neyartha)*.

1. Giai đoạn thứ nhất: Trong giai đoạn này Phật dạy tứ diệu đế (bốn sự thật cao cả) cho các La-hán *(Arhat)*. Ở đây Phật "để qua một bên" tính không (hay vô) và giải thích hữu. Phật giải minh sinh tử, niết-bàn, nhân quả; và mặc dù nhân vô ngã *(pudgalanairatmya)* được thuyết giảng, pháp vô ngã *(dharmanairatmya)* chưa được công bố. Các giáo lý trong giai đoạn này (và các kinh điển hàm chứa các giáo lý này) không phải là tối thượng và vẫn có điểm có thể bị phê bình. Do đó mà các kinh điển này được gọi là *neyartha* (bất liễu nghĩa) hay là có ý nghĩa vẫn còn cần được giải thích thêm.

2. Giai đoạn thứ nhì: Giai đoạn này được gọi là Tính Không Pháp Luân. Theo *Thâm Mật* thì đây là giai đoạn mà Phật dạy các Bồ-tát. Giai đoạn này nhấn mạnh vào tính không của tự-tính *(laksana)*. Giáo lý này được phát biểu trong lời dạy rằng *"tất cả các hiện tượng (pháp/dharma) thì không có tự-tính, không sinh khởi, không tận diệt, vốn thanh tịnh và tịch tĩnh và có đặc tính của niết-bàn."*[17] Song theo *Thâm Mật* thì mặc dù giáo lý của lần chuyển Pháp Luân thứ nhì này hết sức là thâm sâu và hiếm quí, vẫn chưa phải là tối thượng vì vẫn có điểm để người ta phê bình, cũng như có ý nghĩa cần được giải thích và vẫn có chỗ để bàn cãi. Theo Viên Trắc thì giai đoạn thứ hai này dạy giáo lý tính không *(sunyata)* của các kinh *Prajnaparamita* có ý nghĩa vẫn còn cần phải giải thích bởi vì giáo lý này tập trung vào tính không và chưa khảo xét ý nghĩa của cả hữu và vô dưới hình thức của ba hình thức vô tự-tính *(nihsvabhavatas)* và ba tự-tính *(svabhavas)*.

3. Giai đoạn thứ ba, Phật dạy một giáo lý chung cho cả ba thừa *(yana)*. Giáo lý của lần chuyển Pháp Luân thứ ba này thì tối thượng, không có điểm để phê bình, có ý nghĩa rốt ráo và không có chỗ gì để nghị luận nữa. Đó là bởi vì giáo lý trong giai đoạn này giải minh hai tính không và ba tự-tính. Ở đây, tính không (hay vô tự-tính) phải được hiểu trong khuôn diện của ba (hình thức) vô tự-tính. Ba vô tự-tính này đồng nghĩa với ba tự-tính. Do đó, giáo lý vô tự-tính trong khuôn diện này giải minh cả hữu và vô, và có ý nghĩa rốt ráo.

Tóm lại, từ quan điểm thời tính, có ba Pháp Luân: Pháp Luân về Tứ Diệu Đế, Pháp Luân về Tính Không, và Pháp Luân Đại Thừa Cứu Cánh. Viên Trắc nhận định rằng hai Pháp Luân trước có ý nghĩa chưa rốt ráo (tức là còn cần được giải thích) trong khi Pháp Luân thứ ba có ý nghĩa rốt ráo. Viên Trắc cũng giải thích ba lần chuyển Pháp Luân của Phật dựa trên các khái niệm giải thích "ẩn" và "hiển" của ông như sau: Pháp Luân thứ nhất hiển hữu và ẩn vô (hay tính không). Pháp Luân thứ nhì hiển tính không (hay vô) và ẩn hữu. Pháp Luân thứ ba giải thích một cách hoàn hảo và rõ ràng sự thật của cả hữu (phi-không) và vô (tính không).

Tuy nhiên, Viên Trắc phát biểu rằng một giáo lý có ý nghĩa rốt ráo hay có ý nghĩa không rốt ráo không tùy thuộc ở mức độ thâm sâu của đối tượng được giải thích mà tùy thuộc vào sự "hiển" hay "ẩn" của giáo lý ấy. Chẳng hạn như cả Pháp Luân thứ nhì và thứ ba đều thảo

17 . Đây có lẽ là đề tài phổ quát nhất trong Phật Giáo nói riêng và Ấn Độ Giáo nói chung mặc dù hai tôn giáo này dùng một số những khái niệm và thành ngữ khác nhau để biểu hiện quan điểm này. Theo đó thì bản tính của con người vốn thanh tịnh từ nguyên thủy. Nói cách khác, trên mặt tuyệt đối con người vốn là một với Phật Tính (hoặc bất cứ thành ngữ nào khác được dùng để biểu thị sự thật cứu cánh). Giải thoát chỉ có nghĩa là khôi phục lại được bản tính vốn thanh tịnh của mình. Do đó, nói một cách hết sức vắn tắt, tiến trình thực hiện giải thoát nằm ở chỗ nhận thức được chân lý này cũng như phân tích và đoạn trừ những cấu nhiễm che mờ bản tính thanh tịnh của mình.

luận về tính không và thâm sâu như nhau. Song nếu trong ấy cả hữu lẫn vô đều hiển lộ bằng sự phân tích thì một giáo lý (tức là Pháp Luân) có ý nghĩa rốt ráo; còn nếu như trong ấy hữu và vô không được phân tích đầy đủ và bị ẩn thì một giáo lý vẫn còn thuộc loại có ý nghĩa không rốt ráo. Viên Trắc phát biểu rằng theo Dharmapala chân lý của Pháp Luân thứ nhì là tính không, do đó thâm sâu. Song, giáo lý của Thâm Mật được xem là rốt ráo bởi vì kinh này dùng giáo lý ba tự-tính để giải thích các giáo lý Phật Giáo một cách trọn vẹn (nghĩa là, từ viễn cảnh của cả hữu lẫn vô); do đó, giáo lý này có ý nghĩa rốt ráo.

Nói tóm lại, khác với hầu hết các học giả bộ phái của Phật Giáo Tây Tạng và Trung Hoa xem "phán giáo" như là một hình thức để xếp hạng các giáo lý Phật Giáo khác nhau và là một bằng cớ về sự siêu việt của trường phái của họ, với Viên Trắc thì "phán giáo" chỉ phương tiện thiện xảo của Phật như một bậc đạo sư cũng như sự mạch lạc của các giáo lý của Phật. Tinh thần tranh chấp bộ phái duy nhất hàm ngụ trong cách phân loại giáo lý này trong các trước tác của Viên Trắc mà chúng ta khám phá ra là mục đích biện bạch tích chất chính thực *(authenticity)* của của kinh điển Đại Thừa và sự hiện thực các tư tưởng trong kinh cũng như tính cách siêu việt của Đại Thừa đối với Tiểu Thừa. Điều này là bởi vì các nhà Đại Thừa phải chứng minh tính cách chính thực và ý nghĩa của kinh điển Đại Thừa không những cho mình mà còn cả trên bối cảnh của kinh điển Tiểu Thừa mà họ cũng công nhận là lời dạy của Phật. Sự kiện rằng Viên Trắc xem Thâm Mật như là thẩm quyền tối hậu biểu lộ phần nào xu hướng Đông Á của ông hướng về một cơ cấu giáo lý dựa trên kinh *(sutra)* khác với Tsong khapa dựa trên lý tính (tức là tính không). Tuy nhiên ở đây Viên Trắc không hề hoàn toàn có thái độ giáo điều. Với ông tính không cũng được xem là khái niệm giải thích nền tảng và giáo lý ba tự-tính trong *Thâm Mật* là giải thích đúng nhất về tính không.

Viên Trắc và Triết Học Duy Thức.

Ba Tự Tính trong Thực Tại Luận và Giải Thoát Luận Duy Thức: Nối tiếp truyền thống Đại Thừa Ấn Độ, tính không đối với Viên Trắc cũng là khái niệm nền tảng nhất. Hiểu tính không có nghĩa là hiểu chân tính *(true nature)* của các sự vật khiến người ta đạt được toàn tri (hay giác ngộ). Dĩ nhiên, tính không không có nghĩa là hoàn toàn không hiện hữu mà đúng hơn có nghĩa là sự vắng mặt hay không có tự-tính *(svabhava)*. Nói một cách đặc thù hơn, tính không có nghĩa là sự không có tự-tính của cả nhân *(pudgala)* lẫn pháp *(dharma)*. Nói cách khác, giáo lý tính không là để vạch ra rằng cả chủ thể nhận thức hay chủ thể kinh nghiệm lẫn các thành tố cấu thành cái thế giới được nhận thức đều hiện hữu dựa trên một liên hệ chằng chịt của nhân và duyên, và do đó không thể được xem là các thực thể *(entities)* độc lập, tự hữu được. Trong khuôn khổ của Duy Thức sự thể nhận tính không hay hai hình thức vô ngã này đưa đến sự thành tựu giải thoát khỏi phiền não và sự thành tựu toàn tri.

Như đã đề cập đến trong Duy Thức (và Đại Thừa nói chung) thể nhận tính không có nghĩa là đạt được tri thức chân thật về thực tại. Và bởi vì trong Phật Giáo Đại Thừa sự dị biệt giữa niết-bàn và luân hồi (giải thoát và trói buộc) nằm ở sự dị biệt giữa tri thức đúng và tri thức sai (nghĩa là giữa bồ-đề và vô minh), hiểu biết tính không có nghĩa là kiến thức chân thật đạt được bằng sự thể nhận khái niệm sai lầm tự nhiên của chúng ta về các sự vật. Do đó, trong Duy Thức tính không không những là một thành ngữ có tính cách thực tại luận mà còn có những hàm ngụ nhận thức luận sâu xa. Nói cách khác, tri nhận tính không của một sự vật có nghĩa là (a) cái gì "không" nơi sự vật ấy, (b) sự vật ấy "không" theo thể cách nào, và sau rốt (c) ý nghĩa chân thực của sự "không" (tính không) ấy. Nói tóm, tri nhận tính không liên hệ đến toàn thể sự chuyển di từ sự phân tích thực tại luận *(ontological analysis)* sang sự thành tựu giải thoát luận *(soteriological attainment)* trong hệ thống Duy Thức. Trong Duy Thức tính không và toàn thể tiến trình này được gọi là ba tự-tính: (1) tự-tính giả lập *(parikalpita-svabhava)*, (2) tự-tính tùy thuộc *(paratantra-svabhava)*, và (3) tự-tính tuyệt đối *(parinispanna-svabhava)*.

Viên Trắc giải thích ba tự-tính như sau:

(1) Tự tính giả lập: Trong quan điểm tự nhiên *(natural stance)* của chúng ta, chúng ta có xu hướng xem các sự vật như là sở hữu tự-tính *(svabhava)* và biệt tính *(visesa)*. Song, tự-tính và biệt tính không thực sự hiện hữu mà chỉ được kiến lập một cách sai lầm bởi những phạm trù công ước và ngôn ngữ. Trong từ ngữ chuyên

môn, đó là sự kiến lập một cách sai lầm tự-tính và biệt tính của nhân (chủ thể) và pháp (hiện tượng) dựa trên các uẩn *(skandhas)*, xứ *(ayatanas)*, và giới *(dhatus)*. Do đó, cái tự-tính mà chúng ta tưởng tượng rằng sự vật sở hữu thì không là gì hơn một tự-tính giả lập. Do đó, khi chúng ta nói tất cả các sự vật (hiện tượng) là không, không có nghĩa là các sự vật không hiện hữu, mà chỉ có nghĩa là các sự vật "không" có tự-tính giả lập này.

(2) Tự tính tùy thuộc: Song nói rằng các sự vật không thực sự sở hữu cái tự-tính giả lập này không hề có nghĩa là các sự vật không hề hiện hữu. Đây chỉ là thiết lập sự phát sinh của các sự vật: rằng chúng hiện hữu tùy thuộc vào một cơ cấu chằng chịt của các nhân và duyên. Viên Trắc cũng vạch ra rằng đây là để gạt bỏ các quan niệm sai lầm về nguồn gốc (hay sự phát sinh) của các sự vật: sự qui giảm *(reduction)* tất cả mọi sự vật vào một nguyên nhân thường hằng độc nhất, và sự chối bỏ nguyên nhân của chủ thuyết duy vật, nghĩa là, chủ trương rằng các vật phát sinh một cách ngẫu nhiên không có nguyên nhân gì cả. Bởi vì các sự vật phát sinh tùy thuộc vào các nhân và duyên, cái tự-tính mà--từ quan điểm tự nhiên--chúng ta gán cho các sự vật chỉ là một tự-tính tùy thuộc (vào các nhân duyên), hay một tự-tính phát sinh tùy thuộc vào các thành tố "khác." Chối bỏ tự-tính này sẽ đưa đến hư vô chủ nghĩa bởi vì tùy vào cách chúng ta nhìn tự-tính này mà chúng ta có luân hồi hay niết-bàn.

(3) Tự tính tuyệt đối: Đây là thực tính hay chân như *(tathata)* của các sự vật. Nói cách khác, đây là tự-tính tùy thuộc (nơi tự thân nó) không có tự-tính giả lập áp đặt lên nó. Lưu ý ở đây là Viên Trắc sử dụng các khái niệm giải thích Trung Hoa là thể và dụng khi ông bình giải về tự-tính tuyệt đối: Từ quan điểm của thể thì tự-tính tuyệt đối có nghĩa là chân như, niết bàn, thường hằng tính, vân vân; trong khi từ quan điểm của dụng thì nó tượng trưng cho con đường đến giác ngộ.

Như thế sự phân biện về tính không hay vô tự-tính dưới hình thức ba tự-tính bao gồm toàn thể tiến trình thể nhận thực tại và thành tựu giải thoát của Duy Thức: phải hiểu thấu tự-tính giả lập, phải cắt đứt tự-tính tùy thuộc, và phải thể nhận tự-tính tuyệt đối. Các tư tưởng gia Duy Thức đặt nền tảng thuyên thích ba tự-tính của họ trên khuôn mẫu của tứ diệu đế: (1) khổ *(duhkha)* cần được hiểu đúng, (2) tập hay sự phát sinh của khổ *(samudaya)* cần được cắt đứt, (3) diệt hay sự diệt khổ (nirodha) phải được thể nhận, và (4) đạo hay con đường đưa đến giải thoát *(marga)* phải được tu tập. Trong khuôn khổ này, tự-tính tuyệt đối bao gồm cả diệt và đạo.

Tuy nhiên, theo Duy Thức, ba tự-tính được đề ra để giải minh ba (hình thức) vô tự-tính. Nói cách khác, ba tự-tính được thiết lập bởi Phật với một chủ ý ẩn mật để dạy rằng các sự vật vốn không (hay không có tự-tính). Tự tính giả lập là để chỉ tỏ rằng các sự vật vốn "không" (có) tự-tính tự hữu giả lập của chúng; tự-tính tùy thuộc là để chỉ tỏ rằng các sự vật phát sinh từ nhân hay duyên và chính bởi vì thế mà các sự vật được xem là không (hay vô tự-tính); và các sự vật vốn "không" (không có bất cứ tự-tính áp đặt nào) bởi vì các sự vật vốn thanh tịnh tự nguyên thủy và có bản tính niết-bàn. (Đây chính là những nguyên tắc giáo lý nền tảng trong hệ thống Bát-nhã Ba-la-mật). Theo cách giải thích này thì tính không nhìn từ viễn cảnh của ba tự-tính và ba (hình thức) vô tự-tính chính là trung đạo, bởi vì cách giải thích này thoát khỏi các cực đoan của phủ nhận (hư vô chủ nghĩa, đoạn) và kiến lập (thường hằng chủ nghĩa, thường).

4. Viên Trắc và Ý Nghĩa của Kinh và Ngôn Ngữ.

Viên Trắc định nghĩa kinh *(sutra)* từ cả viễn cảnh thực tại *(ontological)* lẫn tác năng (functional) (hay giải thoát). Kinh có hai nghĩa: (1) bao hàm, nghĩa là kinh bao hàm ý nghĩa của giáo lý, và (2) gia trì, nghĩa là, gia trì tất cả các chúng sinh muốn được giải thoát. Như thế, kinh là các cỗ xe của sự thật, tri thức về kinh hàm chứa giá trị giải thoát. Kinh phản chiếu thế giới nhìn bởi Phật. Nói cách khác, kinh hàm chứa cả tâm Phật và thế giới nhìn bởi tâm ấy. Phật biểu lộ thế giới giác ngộ này bằng ngôn ngữ. Nói tóm, kinh là những lời của Phật, và kinh thành tựu hai mục tiêu: chuyên chở sự thật (hay ý nghĩa), kiến thức về ý nghĩa hay sự thật này đưa chúng sinh đến sự thể nghiệm trí huệ Phật đưa dẫn đến giải thoát.

Vì giá trị giải thoát của nó kinh trở nên thiết yếu. Như Viên Trắc vạch ra, kinh hàm chứa ý nghĩa và ngôn ngữ. Bước đầu tiên của con đường để đạt đến trí huệ hay giải thoát là hiểu ý nghĩa của kinh, và điều này chỉ có thể thực hiện được bằng cách dựa vào ngôn ngữ. Bước này được đề cập đến bằng ngôn ngữ chuyên môn là "trí huệ phát sinh từ sự học hỏi" *(srutimayajnana/văn sở thành*

huệ). Mặc dù đây chỉ là bước đầu tiên để chuyển hóa ngôn ngữ thành sự thể nhận tâm linh, bước này vô cùng thiết yếu.

Kinh cần được sớ giải không phải vì lời của Phật không rõ ràng mà bởi vì hai lý do: Tâm thức của chúng sinh bị che mờ bởi vô minh và si mê. Từ phương diện thuyên thích, bởi vì một bản kinh như thể là một khuôn mẫu giáo lý bị điều kiện bởi thời gian, hoàn cảnh, thính chúng, mục tiêu, giáo lý, vân vân; trách vụ chính của một sớ giải do đó là định vị hay đặt lại vào khuôn khổ *(recontextualize)* bản kinh. Tuy nhiên, toàn thể tiến trình này là chỉ từ viễn cảnh công ước hay thế gian *(samvrtitas)*, bởi vì ở bình diện cứu cánh *(paramarthatas)* chân lý vượt ngoài lãnh vực của ngôn ngữ. Lưu ý rằng hai khái niệm giải thích *samvrti* và *paramartha* có tầm quan trọng hết sức lớn lao trong thuyên thích Duy Thức.

Nếu từ bình diện cứu cánh chân lý vượt ngoài sự biểu thị của ngôn ngữ, thì tác năng hay công dụng của ngôn ngữ là gì? và thế nào là thái độ của các nhà kinh viện học Phật Giáo Ấn Độ đối với ngôn ngữ? Mặc dù họ từ chối giá trị cứu cánh của ngôn ngữ và nhấn mạnh sự liên hệ yếu ớt giữa ngôn ngữ và thực tại, song khác với ý kiến thông thường, các nhà kinh viện học của Phật Giáo Ấn Độ không bao giờ gạt bỏ hoàn toàn tác năng của ngôn ngữ hay có một thái độ "thần bí" *(mystical)* về ngôn ngữ như các tín đồ Thiền Tông chẳng hạn. Nói cách khác mặc dù họ chấp nhận chiều kích huyền bí nơi ngôn ngữ của Phật, các nhà kinh viện học Phật Giáo Ấn Độ có một thái độ rất tỉnh táo đối với vấn đề ngôn ngữ và ngôn ngữ của Phật. Thật ra, ít nhất là ở bình diện công ước, nói rằng ngôn ngữ hoàn toàn vô hiệu lực trong việc diễn tả chân lý thì hoặc là giả dối hay nếu không cũng là vô nghĩa lý. Chính Viên Trắc đã phát biểu rằng nếu không có ngôn ngữ Phật sẽ không có phương tiện gì để giải thích giáo lý của mình.[18]

Giải thích vấn đề này một cách vắn tắt nhất, mặc dù trên bình diện tuyệt đối chân lý vượt ngoài ngôn ngữ, ở bình diện công ước ngôn ngữ là một công cụ hữu hiệu. Chính do ở bình diện công ước mà ngôn ngữ, mặc dù trên phương diện cứu cánh cũng không có tự-tính, có thể thi triển cái tác năng thi hành *(performative)* chứ không phải chỉ định *(constative)* của nó.[19] Viên Trắc phát biểu nhiều lần trong các trước tác của ông rằng người ta không thể hiểu sự thật cứu cánh *(chân đế)* nếu không hiểu được sự thật công ước *(tục đế)*.[20]

Dựa trên các khái niệm thuyên thích thể và dụng, Viên Trắc phát biểu rằng bát-nhã *(prajna)* hay trí huệ có ba phần. Từ viễn cảnh của thể bát-nhã bao gồm chân tính, phương diện chiếu sáng hay tư duy của nó và bát-nhã như là chữ và ngôn ngữ. Từ bình diện dụng hay từ viễn cảnh của tu tập thì bát-nhã hay trí huệ có ba phần: trí huệ đạt được bằng sự học hỏi *(srutimayijnana/văn sở thành huệ)*, trí huệ đạt được từ suy tư *(cintamayijnana/tư sở thành huệ)* và trí huệ đạt được bằng sự tu tập *(bhavanamayijnana/tu sở thành huệ)*. Trí huệ đạt được bằng sự học hỏi tức là trí huệ đạt được nhờ nghiên cứu ngôn ngữ và ý nghĩa của kinh văn, trí huệ đạt được từ suy tư tức là trí huệ đạt được từ sự suy tư sâu rộng về ý nghĩa của kinh văn, và trí huệ đạt được bằng sự tu tập là trí huệ đạt được bằng cách thể nhận bằng kinh nghiệm ý nghĩa của kinh văn.

5. Viên Trắc và Tâm Kinh Tán.

Như đã đề cập ở trên, ba trước tác còn lại của Viên trắc đều là các sớ giải về kinh văn. Trong số này, *Nhân Vương Kinh* là kinh về luật, *Thâm Mật* là một kinh có tính cách triết học. *Tâm Kinh* hơi phức tạp để phân loại. Viên Trắc xem đó là một nỗ lực để rút tỉa cốt tủy của các kinh *Bát-nhã Ba-la-mật*, vì thế mà kinh không có phần tự (dẫn nhập) và kết luận về việc giảng kinh.[21] Theo Viên Trắc thì *Tâm Kinh* cũng giống như "Quán Thế Âm Phẩm" trong kinh *Pháp Hoa*. Tuy *Tâm Kinh* không được nói bởi Phật mà bởi Quán Thế Âm *(Avalokitesvara)*, song Quán Thế Âm được xem là hiện thân của Phật. Do đó, Tâm Kinh cũng là lời của Phật.

18 Xem, inter alia, *Thâm Mật Kinh Sớ*, 292a.

19 Về hai thuật ngữ này xem J. L. Austin, *How To Do Things With Words* (Cambridge: Harvard University Press, 1975).

20 Nhận định này phản ánh quan điểm chính mà Nagarjuna đã nêu ra trong bộ *Madhyamakakarika*, Chương XXIV, các câu tụng 8-10. Xem J. W. de Jong, ed. *Mulamadhyamakakarikah* (Adyar: The Adyar Librabry and Research Centre, 1977), 34-35.

21 Xem *Tâm Kinh Tán*, 2a1-5.

Định Vị Tâm Kinh Tán của Viên Trắc.

Tâm Kinh là một trong những kinh văn được ưa chuộng nhất trong Phật Giáo Đông Á. Một trong những lý do có lẽ là sự vắn tắt và thâm sâu của kinh. Tâm Kinh được tụng trong hầu như tất cả mọi nghi lễ Phật Giáo. Kinh đã từng được sớ giải bởi các tư tưởng gia Phật Giáo Ấn Độ, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật Bản, Cao Ly và Việt Nam, nghĩa là các tư tưởng gia thuộc truyền thống Đại Thừa. Kinh và các sớ giải cũng đã được các học giả nghiên cứu. Trước khi phân tích sớ giải của Viên Trắc chúng ta hãy thử định vị bản sớ giải này trong các khuôn khổ lịch sử và tư tưởng để chúng ta có thể định giá đúng đắn được tác phẩm này.

Donald Lopez, trong thiên khảo cứu rốt ráo nhất về *Tâm Kinh* và các bản sớ giải Ấn Độ-Tây Tạng cho tới nay, cho chúng ta biết rằng tất cả bảy bản sớ giải hiện tồn dường như đều được soạn vào giai đoạn từ thế kỷ thứ tám đến thế kỷ thứ mười hai. Lopez cũng vạch ra rằng nếu chúng ta chấp nhận quan điểm của Edward Conze và đặt *Tâm Kinh* vào khoảng 350 CN thì các sớ giải này được viết khoảng năm thế kỷ sau khi kinh xuất hiện. Lopez qui sự vắng mặt của các sớ giải Ấn Độ trong các thời đại trước Triều Pala cho các thiên tai và ngọn lửa tàn phá của các tín đồ Islam. Tuy nhiên, ông công nhận rằng *"có rất ít bằng cớ rằng Tâm Kinh được lưu hành như một kinh văn độc lập ở Ấn Độ trước thế kỷ thứ sáu."*[22]

Trong khi đề cập đến các tư tưởng gia quan trọng soạn thảo sớ giải về *Tâm Kinh* như Kamalasila (c. 740-95), Atisa (982-1054), Pháp Tạng (643-712), Khuy Cơ (632-82), Không Hải (774-835) và Bạch ẩn/Hakuin (1685-1768), Lopez bỏ quên sớ giải của Viên Trắc, có thể là bản sớ giải sớm nhất và có hệ thống nhất. Sớ giải của Kamalasila là sớ giải sớm nhất trong bảy bản sớ giải Ấn Độ, như thế rõ ràng là các sớ giải Ấn Độ trễ hơn ba bản sớ giải Trung Hoa của đời Đường, tức là các bản sớ giải của Viên Trắc, Khuy Cơ và Pháp Tạng. Pháp Tạng là người trẻ nhất trong ba tác gia này và không có liên hệ gì với Huyền Trang, "dịch giả" của bản kinh. Pháp Tạng viết sớ giải của ông vào gần mười năm sau khi Viên Trắc mất, do đó trước tác của ông phải trễ hơn các sớ giải của Viên Trắc và Khuy Cơ. Bản sớ giải của Viên Trắc ngắn hơn nhưng có hệ thống hơn bản của Khuy Cơ. Hai tác gia này chia sẻ một số ý niệm và khái niệm. ít nhất thì sớ giải của Viên Trắc cũng có thể được xem là một trong hai sớ giải sớm nhất về Tâm Kinh. Tôi muốn nêu ra ở đây rằng Viên Trắc dường như không biết đến bất cứ một sớ giải Tâm Kinh của bất cứ một tác gia Ấn Độ nào, mặc dù, như tôi đã đề cập, ông luôn luôn trích dẫn rất nhiều từ các kinh và luận Ấn Độ.

Tỉ Giảo Vắn Tắt giữa Sớ Giải Tâm Kinh của Viên Trắc và các Sớ Giải khác thuộc Đời Đường.

Chúng ta đã biết rằng ngoài sớ giải của Viên Trắc ra hiện còn tồn tại hai bản sớ giải *Tâm Kinh* đời Đường, một soạn bởi Khuy Cơ và một bởi Pháp Tạng. Ba bản sớ giải này dựa trên những nền tảng giải thích tương đồng, song cũng có các dị biệt. Trước tiên chúng ta thử tỉ giảo sớ giải của Viên Trắc với sớ giải của Pháp Tạng. Điều đầu tiên chúng ta nhận thấy là sớ giải của Viên Trắc bác học hơn sớ giải của Pháp Tạng. Viên Trắc trích dẫn từ khoảng hai mươi lăm bộ kinh và luận chính yếu của Đại Thừa,[23] Ông cũng đề cập thẳng đến các tư tưởng gia Phật Giáo Ấn Độ như Nagarjuna, Maitreyanatha, Asanga, Bhavaviveka và Dharmapala. Như tôi đã vạch ra, ngoại trừ một vài khái niệm giải thích Trung Hoa và thỉnh thoảng nhắc nhở đến Huyền Trang và Khuy Cơ, bản sớ giải của Viên Trắc đọc giống như trước tác của một truyền nhân của nền kinh viện Duy Thức Ấn Độ. Còn về sớ giải của Pháp Tạng thì mặc dù ông có đề ra các nền tảng giải thích, song đọc sớ giải của ông chúng ta có cảm tưởng đó giống như một bản giải thích phóng khoáng của một học giả có kiến thức rộng. Có một vài cách giải

22 Xem Donald S. Lopez, Jr., *The Heart Sutra Explain: Indian and Tibetan Commentaries* (Albany: State University of New York Press, 1988), 13. Gần đây trong một bài viết hết sức công phu Jan Nattier đề nghị rằng *Tâm Kinh* có nguồn gốc Trung Hoa, có lẽ được phối hợp bởi Huyền Trang. Theo Nattier thì bản Phạn văn chính là bản dịch từ nguyên tác Hoa Ngữ. Xem Jan Nattier, "*The Heart Sutra: A Chinese Apocryphal Text?*" JIABS Vol. 15, No. 2 (1992).

23 Bản sớ giải của Viên Trắc không phải là bản dài nhất song có thể không sút kém bất cứ bản nào về tính chất bác học.

thích đặc thù mà tôi tin là Pháp Tạng chịu ảnh hưởng của Viên Trắc.

Khuy Cơ cũng gọi sớ giải của mình là "tán" và chia sẻ rất nhiều định đề triết lý và khuôn mẫu giải thích với Viên Trắc. Song sớ giải của ông ít có tính chất bác học bằng sớ giải của Viên Trắc. Khuy Cơ cũng không trình bày các nền tảng giải thích từ đầu. Sớ giải của ông cũng hơi luộm thuộm. Chẳng hạn như ông kéo dài gần mười một trang trong Đại Tạng để bàn rộng về câu "Quán Tự Tại Bồ-tát hành thâm Bát-nhã Ba-la-mật-đa thời." Ông chỉ trích dẫn vài kinh văn và không luôn luôn nêu rõ tác giả của các ý niệm mà ông trích dẫn.

Các Phạm Trù Giải Thích của Viên Trắc.

Viên Trắc, Khuy Cơ, và Pháp Tạng đều viết sớ giải của họ dựa trên bản *Tâm Kinh* ngắn. ít ra là có hai lần Viên Trắc đề cập đến một bản *Tâm Kinh* khác nữa song không đưa ra chi tiết đặc biệt nào cả,[24] cho nên chúng ta không cách chi biết gì thêm về bản này. Viên Trắc cũng thỉnh thoảng đề cập đến bản Phạn văn.[25]

Tương tự như hầu hết các sớ giải trong Phật Giáo Trung Hoa, Viên Trắc đề ra ngay từ đầu bốn nền tảng giải thích chính yếu để tiếp cận kinh: (1) Giải thích căn nguồn của giáo lý của Phật, (2) phân biệt thể và giáo của kinh, (3) giải thích tựa đề của kinh, và (4) giải thích kinh bằng cách phân tích nội dung văn bản. Các nền tảng này được áp dụng trong tất cả các trước tác hiện tồn của Viên Trắc với một vài dị biệt nhỏ. Lưu ý ở đây rằng đôi khi các bán-phạm trù được thiết lập để giải thích một số thành ngữ và khái niệm then chốt và rồi một số các phạm trù chính lại trở thành bán-phạm trù và bán-bán-phạm trù. Tóm lại, các phạm trù (1) và (2) có mục tiêu giúp người đọc định vị một kinh văn trong cơ cấu tổng quát của Phật, trong khi các phạm trù (3) và (4) gồm các giải thích về bản kinh cả từ phương diện ngôn ngữ và khái niệm dựa trên các nguồn kinh văn khác.

Quan điểm của Viên Trắc được tóm lược như sau:

1. Giải thích căn nguồn của giáo lý Phật: Viên Trắc giải thích rằng chân lý thì huyền bí, thâm sâu, vượt ngoài hữu và vô, và siêu việt các biểu thị dựa trên danh và ngôn. Song cũng có phương thức khác để khai mở chân lý, tức là trí huệ của Phật và tác năng giải thoát *(salvific function)* của trí huệ này, cho nên Phật biểu hiện trí huệ này trong các kinh điển và thể hiện tam thân *(trikaya)* như là nền tảng (của trí huệ và tác năng giải thoát).[26] Nói cách khác, nếu như tâm thanh tịnh thì chân lý tự hiển lộ cũng như khi nước trong thì mặt trăng tự hiện; song ở bình diện công ước, thì Phật cần phải dựa trên các hoàn cảnh đặc thù để hướng dẫn chúng sinh, cho nên Phật mới chuyển ba Pháp Luân: (1.1) Pháp Luân về Tứ Diệu Đế giải thích nhân và quả, luân hồi và niết-bàn. Mục tiêu của Pháp Luân này là để giúp cho những người chưa vào Phật Pháp được vào. Đây cũng là để trừ bỏ sự chấp trước vào quan điểm về ngã *(pudgala)*. (1.2) Pháp Luân Tính Không có mục đích giúp những người đã vào Phật Pháp đi vào Đại Thừa. Đây là giáo thuyết của các kinh thuộc hệ thống *Prajnaparamita* giúp các chúng sinh gạt bỏ được quan điểm rằng các sự vật hay pháp *(dharma)* có tự-tính. (1.3) Tuy nhiên, vì những người theo giáo lý tính không vẫn còn phần nào đó chấp trước vào chính tính không, cho nên Phật giảng Thâm Mật như thể là Đại Thừa cứu cánh minh giải cả hữu và vô và giải trừ chấp trước vào cả hữu lẫn vô.[27]

Do đó, theo Viên Trắc thì mặc dù từ viễn cảnh của sự thực cứu cánh (chân đế) Phật Pháp (chân lý) vốn vô hạn, hằng cửu, và hoàn toàn siêu việt, song ở bình diện công ước (tục đế), ba Pháp Luân tượng trưng cho các dạng thức hữu hạn--song bao trùm--của các khái niệm thuyên thích, kỹ thuật truyền dạy và những nội dung giáo lý của Phật, tức là sự hiển hiện của Pháp trong thế giới hiện tượng.

2. Giải thích thể và giáo của kinh: Ở đây thể để cập đến kinh như là bản thể giải thích phổ quát trong khi giáo minh giải một cách đặc thù chủ đề được giải thích bởi kinh (tức là giáo lý hay kinh văn). Thể bao gồm (âm) thanh và danh. Ở đây Viên Trắc bày tỏ khuôn mẫu giải thích của ông bằng cách trước hết thảo luận vắn tắt quan điểm của hai tông phái Vaibhasika và Sautrantika về

24 Xem *Tâm Kinh Tán*, 6a6-7; 10a18-19.
25 Xem Ibid., 3c23.
26 Xem Ibid., 3-11.
27 Xem Ibid., 18-19.

thanh và danh. Rồi ông giải thích cặn kẽ hơn về quan điểm của Đại Thừa. Viên Trắc dựa chính yếu vào Kinh *Duy Ma Cật (Vimalakirtinirdesasutra)*, *Thành Duy Thức Luận (Vijnaptimatratasiddhi)*, và *Thập Địa Kinh (Dasabhumikasutra)*, tuần tự nhấn mạnh thanh, danh hay cả thanh và danh như là thành tố cốt yếu của kinh. Theo Viên Trắc thì mỗi tác phẩm trên có một tâm điểm khác song không mâu thuẫn nhau. Điểm chính yếu là thanh và danh được phối hợp để trở thành thể của kinh dựa trên ấy giáo được giải thích.

Về giáo thì thông thường có ba phạm trù để tiếp cận: (2.1) *"Các giáo lý đặc thù được thiết lập tùy theo bệnh [của chúng sinh]."* Như thế có nghĩa là bởi vì vô minh chúng sinh khởi lên vô số phiền não. Giống như một y sĩ thiện xảo, Phật cho thuốc tùy theo bệnh. (2.2) *"Các giáo lý dị biệt tùy theo các kinh khác nhau."* Nghĩa là, mặc dù mỗi kinh đều hàm chứa nhiều giáo lý giống nhau, song nơi yếu tính mỗi kinh nhấn mạnh một giáo lý. Chẳng hạn như tâm điểm của kinh *Pháp Hoa* là khái niệm Nhất Thừa, *Kinh Duy Ma Cật* giải thích bất nhị tính, *Kinh Niết-bàn* minh giải Phật tính, Kinh Hoa Nghiêm *(Avatamsaka)* giải thích nhân và quả, vân vân. (2.3) *"Các giáo lý dị biệt tùy theo thời kỳ."* Mặc dù Phật Pháp được phân chia ra thành nhiều tông phái, từ viễn cảnh của thời tính, theo Thâm Mật, có ba giáo lý: Tứ Diệu Đế, Tính Không, và Đại Thừa Cứu Cánh. Tâm Kinh này thuộc về giai đoạn tính không. Lưu ý ở đây là bán-phạm trù (2.3) có vẻ đồng nhất với phạm trù 1. Thật ra, (2.3) là sự định vị giáo lý của một kinh văn nào đó (trong trường này là *Tâm Kinh*) trong vị trí thích đáng của nó--trong trường hợp này (1.2)--trong khuôn khổ của sự phán giáo hay cơ cấu giáo lý tổng quát của Phật.

3. Giải thích tựa đề kinh: *"Phật nói Tâm Kinh Bát-nhã-ba-la-mật."* Viên Trắc đưa ra một giải thích điển hình theo Duy Thức về chữ Phật như là "đấng có đầy đủ trí huệ cứu cánh và thế gian, đã thành tựu các mục tiêu giải thoát cho mình và cho những người khác *(svaparartha)*." "Nói" có nghĩa là giải thích giáo lý thâm mật và khiến cho chúng sinh thấu hiểu. *"Bát-nhã-ba-la-mật"* chỉ đối tượng được giải thích (nói). *"Tâm Kinh" (hrdaya-sutra)* là một phức từ *tatpurusa*, minh giải giáo lý. Tâm là hiện tượng trọng yếu nhất cũng như kinh này là quí nhất trong các kinh thuộc hệ *Prajnaparamita*. Như thế tên của kinh này dựa trên một ẩn dụ. "Kinh" có hai nghĩa: bao gồm và gia trì. Bao gồm có nghĩa là bao gồm ý nghĩa của các giáo lý và gia trì có nghĩa là gia trì các chúng sinh cần được giải thoát.

4. Giải thích kinh bằng cách phân tích nội dung bản văn. *Tâm Kinh* gồm ba phần: (1) "Quán Tự Tại Bồ-tát" minh giải trí huệ quán sát. (2) Từ "Xá Lợi Tử (Sariputra)... cho đến không có trí, không có đắc" phân biện đối tượng quán sát. (3) Từ "bởi vì không có đắc" cho đến hết minh giải quả đạt được.

Trước khi chúng ta bắt đầu giải thích cặn kẽ sớ giải của Viên Trắc tôi xin đề cập đến một nhận định ở trên rằng Viên Trắc gọi sớ giải của ông là "tán." Điều này rất có ý nghĩa. Nó nói lên cách định vị *Tâm Kinh* của Viên Trắc. Theo ông thì *Tâm Kinh* là một kinh thuộc về Pháp Luân Tính Không, nó là một "kinh cốt tủy" hàm chứa cốt tủy của các kinh thuộc hệ *Prajnaparamita*. Song quan trọng nhất nó là một "tán tụng" ba thành tố chính của Đại Thừa: (a) Bồ-tát hay là nhân cách hóa của *Bát-nhã-ba-la-mật-đa*, cái trí huệ quán sát tính không; (b) đối tượng quán sát tức là tính không; và (c) quả đạt được hay bồ-đề (giác ngộ). Viên Trắc giải thích rõ ràng điểm này trong phần mantra (chú) của kinh mà chúng ta sẽ bàn kỹ hơn dưới đây. Nói tóm, *Tâm Kinh* là một "tán kinh" không nêu ra phần thực hành như *Thâm Mật*, mà giống như một bài chú *(mantra)* mà một người Phật tử có thể sử dụng (tức là tụng) như thể một hỗ trợ tâm linh. Lưu ý rằng sự kiện Viên Trắc (và cả Khuy Cơ) đề cập đến mười thể cách tiếp nhận kinh chứng tỏ cái thái độ của (Phật Giáo) Đông Á đối với Kinh trong sự tu hành thực tiễn.

6. Phân Tích Sớ Giải của Viên Trắc.

Tâm Kinh đã được dịch rất nhiều lần. Với mục tiêu phân tích, kinh sẽ được trình bày nguyên vẹn ở đây theo cách cấu tạo bản kinh của chính Viên Trắc. Các mục sẽ được đánh số theo đó ý nghĩa của kinh được đồ giải dựa trên khuôn khổ thuyên thích nền tảng của Đại Thừa (trong trường hợp này, Duy Thức) và trên chính các

phạm trù sớ giải của Viên Trắc. Trong khi dịch tôi cũng nỗ lực dựa sát theo sự thể nhận của Viên Trắc.

CẤu Trúc Tâm Kinh theo Viên Trắc:

(1)[TRÍ HUỆ QUÁN SÁT]

(1.1) Quán Tự Tại Bồ-tát **(Chủ thể quán sát).**

(1.2.1) thực hành sâu xa Trí Huệ Ba-la-mật **(Trí huệ quán sát).**

(1.2.2.1) Ngài thấy rằng năm uẩn đều không **(Tác năng của trí huệ: mục tiêu giải thoát cho mình).**

(1.2.2.2) Vượt qua tất cả các khổ và tai ách **(Tác năng của trí huệ: mục tiêu giải thoát cho người khác).**

(2) [ĐỐI TƯỢNG QUÁN SÁT]

(2.1) Xá Lợi Tử, sắc không khác với không, không không khác với sắc. Sắc tức là không, không tức là sắc. [Sự liên hệ giữa sắc với không] cũng tương tự như [sự liên hệ giữa] thụ, tưởng, hành và thức [với không] **(Phân biệt tính không).**

(2.2) Xá Lợi Tử tất cả các hiện tượng (pháp) đều có đặc tính của không: không sinh, không diệt, không cấu, không tịnh, không tăng, không giảm. **(Minh giải các đặc tính của tính không).**

(2.2.1 - 2.2.3) [Minh giải hai hình thức không hay vô ngã]

(2.2.1) Do đó, trong không không có sắc, thụ, tưởng, hành, thức **(Giải kiến năm "uẩn" hay các tập hợp tâm lý vật lý cấu thành hiện hữu).**

(2.2.2) Không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, tâm thức; không có hình sắc, âm thanh, mùi, vị, xúc và đối tượng [của tâm thức] **(Giải kiến mười hai "xứ" hay nền tảng).**

(2.2.3) Không có lãnh vực của mắt cho đến không có lãnh vực của tâm thức **(Giải kiến mười tám "giới" hay thành tố).**

(2.2.4) Không có vô minh, cũng không có sự chấm dứt vô minh, cho đến không có lão-tử và sự chấm dứt lão-tử **(Giải kiến mười hai nhánh duyên khởi).**

(2.2.5) Không có khổ, không có tập (sự sinh khởi của khổ), không có diệt (khổ) và con đường (đưa đến sự diệt khổ) **(Giải kiến tứ diệu đế).**

(2.2.6) Không có trí huệ và sự đạt đắc **(Giải kiến trí huệ và đoạn trừ).**

(3) [QUẢ ĐẠT ĐƯỢC]

(3.1) Bởi vì [Bồ-tát] không có đạt đắc, cho nên họ dựa trên Trí Huệ Ba-la-mật và tâm thức của họ thoát khỏi chướng ngại **(Sức mạnh của quán sát).**

(3.1.2) Bởi vì họ không có chướng ngại, họ không có sợ hãi, họ thoát khỏi lỗi lầm và các vọng tưởng và đạt được niết-bàn cứu cánh **(Quả đạt được).**

(3.2) Các vị Phật của quá khứ hiện tại và vị lai đều dựa trên Trí Huệ Ba-la-mật để đạt giác ngộ viên mãn **(Giải rộng về sự đạt đắc).**

(3.2.1) Do đó, người ta biết rằng Trí Huệ Ba-la-mật là thần chú (mantra) vĩ đại nhất, thần chú kỳ diệu vĩ đại, thần chú tối thượng, thần chú vô song **(Tán: thành tựu mục tiêu giải thoát cho mình).**

(3.2.2) Nó có thể diệt trừ tất cả khổ não và tai ách, bởi vì thần chú này chân thật không hư dối **(Tán: thành tựu mục tiêu giải thoát cho người khác).**

(3.3.3) Do đó, Phật nói thần chú của Trí Huệ Ba-la-mật: gate gate paragate parasamgate bodhi svaha **(Kết luận).**

Phân Tích Cặn Kẽ Sớ Giải của Viên Trắc.

A. (1) TRÍ HUỆ QUÁN SÁT.

A.1. (1.1) "Quán Tự Tại Bồ-tát": Viên Trắc giải thích các dị biệt giữa "Quán Tự Tại" và "Quán Thế Âm" như sau: Quán Thế Âm có nghĩa là vị Bồ-tát lắng nghe âm thanh của các chúng sinh, song âm thanh chỉ có nghĩa là các hành vi ngôn ngữ. Do đó cái tên Quán Thế Âm không vạch ra được quyền năng quán sát các hành vi của

thân thể và tâm thức. Quán Tự Tại có nghĩa là bậc Bồ-tát bên trong đã thể nhận được hai hình thức của tính không (hay vô ngã) trong khi bên ngoài quán sát ba loại hành vi (nghiệp) một cách không cần nỗ lực. Lưu ý ở đây Viên Trắc có vẻ Trung Hoa một cách khác thường trong sự giải thích hai danh hiệu này. Điều này có thể biểu lộ sự kiện rằng, giống Khuy Cơ, Viên Trắc cũng ý thức được nguồn gốc Trung Hoa của *Tâm Kinh*.

A.2. (1.2.1) "khi thực hành Trí Huệ Ba-la-mật thâm sâu, (1.2.2.1) thấy được rằng năm uẩn đều là không và (1.2.2.2) vượt qua được tất cả khổ não và tai ách."

Đoạn này phân biệt trí huệ quán sát trên hai phương diện thể và dụng (hay tác năng). Dụng cũng lại có hai mặt: sự thành tựu mục tiêu giải thoát cho mình và sự thành tựu mục tiêu giải thoát cho người khác *(svapararthа)*.

A.2.1. Về thể của trí huệ (1.2.1): "Hành" (thường được dịch là thực hành hay quán sát) có nghĩa tiến hành, ở đây chỉ trí huệ quán sát. "Thâm sâu" có hai nghĩa: (a) Tiến hành một cách thâm sâu có nghĩa là vô phân biệt trí *(nirvikalpajnana)* thể nhận một cách thâm sâu hai hình thức tính không hay vô ngã (nhân vô ngã và pháp vô ngã) và hoàn toàn vượt qua tất cả các phân biệt nhị nguyên và khái niệm hoá *(prapanca)*. (b) "Thâm sâu" cũng có thể chỉ tỏ cái đối tượng thâm sâu của quán sát, tức là sự thật của hai hình thức tính không thoát khỏi tất cả các đặc tính của hữu hay vô. Do đó, "hành thâm" có nghĩa là dùng vô phân biệt trí để thể nhận đối tượng thâm sâu này." *Bát-nhã* có nghĩa là trí huệ. *Ba-la* có nghĩa là bờ bên kia và *mật-đa* có nghĩa là tới. Như thế là bởi vì trí huệ cắt đứt các chướng ngại và đưa các chúng sinh đến niết-bàn. "Thời" (khi) chỉ điểm thời gian. Tuy nhiên, đây chỉ là từ viễn cảnh hiện tượng hay công ước. Bát-nhã có ba phương diện: văn tự, quán chiếu, và chân thực. Ở đây, với mục đích hiển lộ quán chiếu mà kinh nói "khi [Quán Tự Tại] tiến hành [thâm sâu] trong *Bát-nhã Ba-la-mật* thâm sâu."

A.2.2. Về dụng của trí huệ (1.2.2.1 và 1.2.2.2): Dụng (hay tác năng) của trí huệ có hai phương diện: (a) sự thành tựu mục tiêu giải thoát cho mình hay tự lợi *(svartha)* và (b) sự thành tựu mục tiêu giải thoát cho người khác hay lợi tha *(pararthа)*.

(a) (1.2.2.1) *"Ngài thấy rằng năm uẩn đều không."* Câu này minh giải sự quán chiếu tính không như là sự thành tựu mục tiêu giải thoát cho mình. Ở đây Viên Trắc đặt quán chiếu tính không của Tâm Kinh và khuôn khổ lịch sử. Ông đề cập đến giáo lý trong Phật Địa Kinh *(Buddhabhumisutra)* rằng các giáo lý của Phật tuy dị dạng song có chung "một vị." Nói cách khác, tất cả đều đặt nền tảng trong Pháp Giới *(Dharmadhatu)* hay Thực Tại Cứu Cánh. Song khi các Bồ-tát chưa đạt được Pháp Giới thì họ vẫn còn dị biệt nhau ở các nền tảng triết lý hay kinh điển cũng như ở các mức độ trí huệ của họ. Viên Trắc nêu ra hai tông phái của Bhavaviveka và Dharmapala, phái trước dựa trên các giáo lý của Nagarjuna (và các kinh *Bát-nhã*), phái sau dựa trên các giáo lý của Maitreyanatha (và *Thâm Mật*) như là điển hình của hai đường lối chính để tiếp cận giáo lý của Phật.

Năm uẩn là các thành tố vật lý và tâm lý cấu thành thế giới. Nói rằng năm uẩn là không tức là nhìn chúng từ viễn cảnh của hai hình thức tính không. Viên Trắc bàn rộng về quan điểm của hai tông phái này đối với tính không của năm uẩn.

(b) (1.2.2.2) *"Ngài vượt qua tất cả các khổ não và tai ách."* Câu này giải thích dụng của trí huệ như là sự thành tựu mục tiêu giải thoát cho người khác. Tất cả các hiện tượng tạp nhiễm đều là khổ. Do đó mà Phật phát biểu rằng ba cõi vực của hiện hữu đều là khổ. Thông thường có ba loại khổ: khổ khổ, hành khổ và hoại khổ. Mặc dù ở đây Viên Trắc không bàn thêm rộng lắm về tác năng lợi tha (thành tựu mục tiêu giải thoát cho người khác), trong khuôn khổ thuyên thích nền tảng của Duy Thức, thì một bậc giác ngộ tự nhiên (và thiết yếu) không những chỉ có trí huệ để tự giải thoát mà còn có quyền năng để giúp người khác giải thoát nữa.

B. (2) ĐỐI TƯỢNG QUÁN SÁT.

B.1. Phân biệt tính không (2.1): "Xá Lợi Tử, sắc không khác với không, không không khác với sắc. Sắc tức là không, không tức là sắc. [Sự liên hệ giữa sắc với không] cũng tương tự như [sự liên hệ giữa] thụ, tưởng, hành và thức [với không]."

Trước tiên Viên Trắc trích dẫn kinh điển để cho chúng ta thấy rằng Xá Lợi Tử (Sariputra) là điển hình của trí huệ Tiểu Thừa. Do đó mục tiêu của đoạn này là để qui hóa một nhà Tiểu Thừa về Đại Thừa.

Mục tiêu của đoạn này gồm bốn phát biểu có hai mặt: hai phát biểu đầu ("sắc không khác với không, không không khác với sắc") là để giải minh ý chính, hai phát biểu kế tiếp ("sắc là một với không, không là một với sắc") là để diệt trừ những nghi ngờ của các nhà Tiểu Thừa và những người ngoài Phật Giáo. Ở đây một lần nữa

Viên Trắc lại đưa ra một giải thích về tính không từ quan điểm Duy Thức. Có hai hình thức tính không (hay vô ngã): tính không của sinh và tính không của các hiện tượng (pháp). Lưu ý ở đây Viên Trắc dùng thành ngữ "tính không của sinh" thay vì là tính không của ngã (hay chủ thể). Song, theo Viên Trắc thì tính không của ngã chỉ là một phạm trù của tính không của sinh. Tính không của ngã lại có thể được nhìn từ viễn cảnh của ba tự-tính.

"Sắc không khác với không" có nghĩa là sự thật công ước *(samvrti-satya)* không khác với sự thật tuyệt đối. "Không không khác với sắc" có nghĩa là sự thật tuyệt đối không khác với sự thật công ước. "Sắc là một với không và không là một với sắc" là để giải trừ quan điểm Tiểu Thừa chấp trước vào quan điểm duy thực. Nghĩa là, khi họ nói về họ nói về sắc hay không họ xem đó là những thực thể dị biệt, trong khi đối với các nhà Đại Thừa đó chỉ được xem như là các phép đối trị *(antidotes)* các quan điểm cực đoan.

B. 2. Minh giải đặc tính của tính không (2.2.) Xá Lợi Phật, tất cả các pháp đều có đặc tính của tính không: không sinh, không diệt, không cấu, không tịnh, không tăng, không giảm."

Ở đây đặc tính của tính không được giải minh qua sáu đặc tướng. Có hai phương diện: Trước tiên giải minh đặc tính của tính không từ sáu đặc tướng, thứ nhì dựa trên đặc tướng của tính không để khiển trừ sự chấp trước vào sáu hiện tượng.

Sáu đặc tướng là không sinh, không diệt, không cấu, không tịnh, không tăng, không giảm. Viên Trắc đề cập đến các giải thích của Bhavaviveka và Dharmapala. Theo Bhavaviveka, "sinh" có nghĩa là [một vật] vốn không hiện hữu song bây giờ hiện hữu, "diệt" có nghĩa là hiện hữu một cách tạm thời rồi trở về với không [hiện hữu], "cấu" có nghĩa là bản tính nhơ cấu, "tịnh" có nghĩa là thoát khỏi cấu, "tăng" có nghĩa là xem các hiện tượng như có tác năng, "giảm" có nghĩa là tưởng tượng rằng các hiện tượng thật sự tiêu diệt. Ba cặp này có thể được nhìn từ ba tự-tính: (a) từ viễn cảnh của tự-tính giả tưởng (parikalpita-svabhva) thì các hiện tượng tuyệt đối không hiện hữu, cho nên chúng không sinh không diệt; (b) từ viễn cảnh của tự-tính tùy thuộc *(paratantra-svabhava)*, các hiện tượng phát sinh từ nhân và duyên, cho nên chúng không cấu không tịnh; (c) từ viễn cảnh của tự-tính tuyệt đối *(prinispanna-svabhava)*, các hiện tượng không sinh khởi, cho nên chúng không tăng không giảm.

B.2.1. Giải kiến năm uẩn (2.2.1.) "Do đó, trong không không có sắc, thụ, tưởng, hành, thức." Đây là mục thứ nhất trong việc giải kiến sáu phạm trù dựa trên đặc tính của tính không.

B.2.2. Giải kiến mười hai xứ (2.2.2) "Không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, tâm; không có sắc, thanh, hương, vị, xúc, đối tượng [của tâm]." Đoạn này và (2.2.3) Viên Trúc đột nhiên xoay qua các phạm trù giải thích (a) lý do [Phật] giảng kinh, (b) giải thích tên, và (c) giải minh yếu tính.

(a) Lý do nói kinh là để khiến chúng sinh giác ngộ hai hình thức của tính không (i.e. tính không/vô ngã cũa nhân và pháp). Giải kiến mười hai xứ chính là để giải minh hai hình thức tính không này.

(b) Giải thích tên: Viên Trắc chú giải rằng "xứ" có nghĩa là "sản sinh." Tức là, sáu căn sản sinh ra tất cả các tâm [thức] và nội dung của tâm [thức]. Chúng sinh ngây ngô áp đặt một "ngã" và những gì thuộc về ngã lên các tác năng của cảm quan.

(c) Giải minh yếu tính: Ở đây Viên Trắc lại giải thích cặn kẽ các phân loại của mười hai "xứ."

B.2.3. Giải kiến mười tám giới (2.2.3.) "[Không có] giới của mắt cho đến không có giới của tâm." (a) Lý do: Phật dạy mười tám giới là để giúp chúng sinh khỏi chấp trước vào một cái ngã giả lập dựa trên tâm và vật. "Giới" có nghĩa là "chủng" (hay giống).

B.2.4. Giải kiến duyên khởi (2.2.4) "[Không có] vô minh, không có sự tận diệt vô minh, cho đến không có lão và tử cho đến không không có sự tận diệt của lão và tử."

Ở đây tính không của cả nhân (chủ thể) lẫn pháp (đối tượng) được giải thích. Mười hai xứ (căn nguồn) có nghĩa là sản sinh, sáu căn và sáu đối tượng sản sinh ra tâm và tâm sở (tức là các tác năng của tâm). Mười tám giới như là một phương pháp phân tích để người ta khỏi áp đặt khái niệm ngã lên sắc và tâm.

Khiến thức về tính không của các hiện tượng khiến người ta lãnh hội chính xác được ý nghĩa của duyên khởi. Khuôn mẫu cảm tính *(affective)* của duyên khởi dưới hình thức mười hai nhánh (tức "thập nhị nhân duyên") được tháo bỏ bởi kiến thức này. Duyên khởi có hai hình thức: (a) lưu chuyển (tức là sự liên hệ giữa các thành tố nhân--bắt đầu từ vô minh--tạo ra sinh và tử, và (b) hoàn diệt (tức là dựa trên sự quán sát về đặc tính của các thành tố trong thập nhị nhân duyên người tu tập có thể chấm

dứt được tiến trình chuyển hóa của nó và đạt được sự chấm sứt sinh và tử). Thập nhị nhân duyên bắt đầu với vô minh và chấm dứt với lão-tử. Nhờ sức mạnh của trí huệ quán sát người tu tập chấm dứt được vô minh. Vì vô minh bị chấm dứt, hành cho đến sinh bị chấm dứt. Vì sinh bị chấm dứt, lão-tử bị chấm dứt. Đây chính là phương diện hoàn diệt của duyên khởi. Viên Trắc đề cập đến một đoạn trong *Kinh Pháp Hoa* rằng duyên khởi được giảng dạy cho những người muốn đạt đến quả Duyên Giác *(pratyekabuddha)*. Song Tâm Kinh lại dạy duyên khởi để giải minh tính không.

Viên Trắc đề ra ba quan niệm giải thích để hiểu duyên khởi trong Tâm Kinh: (a) giải thích tên, (b) giải minh thể, (c) giải kiến và thiết lập.

B.2.5. Giải kiến tứ diệu đế (2.2.5) "Không có khổ, tập (căn nguồn của khổ), diệt (sự chấm dứt khổ) và đạo (con đường đưa đến sự chấm dứt khổ).

Ở đây Viên Trắc cũng lại đề cập đến một phát biểu trong *Kinh Pháp Hoa* rằng tứ diệu đế được giảng dạy để giúp người ta đạt đến quả Thanh Văn *(Sravakas)*. Song Tâm Kinh thì lại giải kiến tứ diệu đế để làm sáng tỏ ý nghĩa của tính không.

B.2.6. Giải kiến trí huệ và đoạn trừ (2.2.6) "Không có trí và không có đắc." Viên Trắc giải thích rằng sự giải kiến trí và đắc là để giải thích tính không của các hiện tượng. Ở đây trí có nghĩa là giác ngộ và đắc là niết-bàn. Viên Trắc nhận định rằng điều này phù hợp với giáo lý đại cương của các kinh *Bát-nhã Ba-la-mật* theo đó thì giác ngộ và niết-bàn là (tính) không.

C. (3) QUẢ ĐẠT ĐƯỢC.

C.1.1. Năng lực của quán sát (3.1.1) "Bởi vì [các Bồ-tát] không thấy đắc, họ dựa vào Trí Huệ Ba-la-mật và tâm của họ không còn chướng ngại." Viên Trắc giải thích "bởi vì [các Bồ-tát] không thấy đắc" là để giải minh rằng chân tính của tính không vượt trên sáu đặc tính. Bồ-tát có nghĩa là bậc tu tập trí huệ về tính không và phát sinh từ bi đối với các chúng sinh. Chướng ngại có nghĩa là hai thứ chướng ngại ngăn chặn toàn tri và giải thoát. Các Bồ-tát dựa trên trí huệ quán sát tính không này có tâm đồng đẳng với tính không. Đó là bởi vì bên trong họ đã thể nhận hai hình thức của tính không và bên ngoài thì cắt đứt hai chướng ngại.

C.1.2. Giải minh quả đạt được (3.1.2) "Bởi vì họ không có chướng ngại, họ không sợ hãi, họ thoát khỏi điên đảo và vọng tưởng, và đạt được niết-bàn cứu cánh." Quả đạt được thì có bốn chiều kích: (a) thoát khỏi sợ hãi, (b) thoát khỏi điên đảo, (c) thoát khỏi vọng tưởng, và (d) đạt được niết-bàn cứu cánh.

(a) Viên Trắc giải thích rằng có năm loại sợ hãi. (b) Thoát khỏi điên đảo thì gồm ba, bốn, bảy hay tám loại. Ba loại thì gồm có khái niệm, quan điểm và tâm (phân biệt). Bốn loại thì gồm có việc xem vô thường là thường, khổ là lạc, bất tịnh là tịnh, và vô ngã là ngã. Bảy loại là sự phối hợp của bốn và ba loại vừa nêu ra. Tám loại thì gồm có bốn loại trên cùng với việc xem Phật tính vốn thiết yếu có các đặc tính thường, lạc, ngã và tịnh là vô thường, khổ, vô ngã và bất tịnh. (Lưu ý rằng quan điểm của Viên Trắc ở đây chịu ảnh hưởng rất nhiều của các giáo lý trong *Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh Luận (Mahayanasutralamkara)* và *Kinh Đại Bát-niết-bàn (Mahaparinirvana Sutra)*.

(c) Quả trong hình thức thoát khỏi vọng tưởng gồm có các tư tưởng sai lầm, phân biệt tạo ra nghiệp và hậu quả của nghiệp. Đây là bởi vì các chúng sinh không hiểu tính không chính là chân như *(tathata)*. Vọng tưởng gồm những loại như sau: (1) Tự tính *(svabhava)*: sự kiến lập và áp đặt tự-tính lên các hiện tượng [vốn là các sản phẩm của duyên khởi]. (2) Biệt tính *(visesa)*, vì áp đặt tự-tính lên các hiện cho nên tin là các hiện tượng tự và luôn có đặc tính độc lập nhau. (3) Sự kiến lập các đối tượng phối hợp dựa trên các thành tố cấu tạo như sắc, thanh, vân vân. (4) Phân biệt ngã và (5) những gì thuộc về ngã. (6) Phân biệt những gì thích hợp với mình. (7) Phân biệt những gì không thích hợp với mình. (8) Tám loại vọng tưởng này đóng góp cho sự tạo nên ba ác pháp chính: cảm quan và đối tượng; quan điểm và sự kiêu mạn về ngã; tham, sân và si. Ba ác pháp này cấu thành lãnh vực của lưu chuyển gồm có các chúng sinh và thế giới chung quanh. *Tâm Kinh* nói rằng nhận thức được bằng trí huệ tính không của các hiện tượng người ta thoát khỏi điên đảo gồm tám hình thức phân biệt vọng tưởng này.

(d) đạt được niết-bàn cứu cánh: Ở đây Viên Trắc cũng lại giải thích cặn kẽ các phân loại về quan niệm niết-bàn của các bộ phái khác nhau.

C.2. Giải minh đắc (3.2) "Chư Phật của quá khứ, hiện tại và tương lai dựa vào Trí Huệ Ba-la-mật để đạt được giác ngộ viên mãn." Đoạn này gồm ba thành tố: (a) "chư Phật của quá khứ, hiện tại và tương lai, " (b) "dựa vào Trí Huệ Ba-la-mật," (c) "để đạt được giác ngộ viên mãn."

(a) Phân biệt chủ thể đạt được quả. Ở đây Viên Trắc đề cập đến *Phật Địa Kinh (Buddhabhumi Sutra)* để giải thích rằng Phật là bậc sở hữu năm đặc tính: (1) hai loại trí huệ, (2) thoát hỏi hai chướng ngại [để đạt đến giải thoát và toàn tri], (3) đạt được hai pháp, (4) thành tựu mục tiêu cho mình và cho người khác, (5) thích hợp với hai ẩn dụ [thức dậy khỏi giấc ngủ và đóa sen nở].

(b) Phân biệt trí quán sát: điều này đã được giải thích ở trên.

(c) Phân biệt quả đạt được: Giác ngộ này được gọi là giác ngộ tối thượng bởi vì nó siêu việt hơn sự giác ngộ của các Thanh Văn hay Duyên Giác. Ở đây, Viên Trắc lưu ý chúng ta đến sự kiện rằng quả được đề cập đến như là niết-bàn và giác ngộ *(bodhi)*. Đây chính là hai phương diện của giác ngộ: trí huệ và đoạn trừ. (Điều này một lần nữa chứng tỏ rằng Viên trắc dựa trên quan điểm điển hình của Duy Thức *(Yogacara)* rằng niết-bàn là một với Phật quả hay Phật tính. Đây là điểm then chốt trong giải thích về Phật của Đại Thừa).

Trong khi giải thích giác ngộ Viên Trắc chính yếu dựa vào *Phật Địa Kinh, Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh Luận* và *Nhiếp Đại Thừa Luận (Mahayanasamgraha)*, các nguồn chính yếu của triết học và Phật luận Duy Thức. Đôi khi ông cũng đề cập đến *Thành Duy Thức Luận (Vijnaptimatratasiddhi)*, *Du-già Sư Địa Luận (Yogacarabhumi)* và một số văn điển nền tảng khác của Duy Thức. Viên Trắc nhận định rằng có ba loại giác ngộ tùy thuộc vào ba thừa khác nhau. Song, *Tâm Kinh* giải thích giải thích rằng giác ngộ tối thượng bao gồm cả hai trí huệ cứu cánh và thế gian. (a) Từ viễn cảnh của yếu tính giác ngộ có nghĩa là bốn trí huệ. (b) Từ viển cảnh của đặc tướng giác ngộ có ba phương diện: (b.1) giác ngộ có hình thức của trí và đoạn, tức là, trí huệ quán sát hai hình thức của tính không và sự đoạn trừ hai chướng ngại. (b2) Giác ngộ được qui định bởi tam thân. (b3) Giác ngộ được qui định bởi năm đặc tính, tức là Pháp Giới và bốn trí huệ.

Bốn trí huệ là Kính Trí, Bình Đẳng Trí, Quan Sát Trí, và Thành Tựu Trí. Bốn trí huệ này tượng trưng cho thể cách tri nhận thực tại vượt trên quan điểm phân biệt thông thường của thức *(vijnana)*. Trong ngôn ngữ của Duy Thức đây gọi là chuyển thức thành trí.

Tam thân: Thân có nghĩa là thể, nền tảng, hay tích tập. Tam thân là Tự Tính Thân hay Pháp Thân, Báo Thân và Hóa Thân. Tam thạn được giải thích từ các viễn cảnh tự-tính, đức, quyền năng, và tác dụng.

C.3.2.1. Tán: thành tựu mục tiêu [giải thoát] cho mình (3.2.1) "Do đó, người ta biết rằng Trí Huệ Ba-la-mật là thần chú vĩ đại nhất, là thần chú kỳ diệu vĩ đại, thần chú tối thượng chú, thần chú vô song." Đoạn này và đoạn kế tiếp (3.2.2) tán thán sự tuyệt diệu của Trí Huệ Ba-la-mật bằng cách đề cập đến tác năng của nó. Ở đây tác năng của Trí Huệ Ba-la-mật là sự thành tựu của các mục tiêu giải thoát cá nhân. Viên Trắc giải thích rằng "chú" *(mantra)* có nghĩa là kỹ thuật. Được gọi là thần (chú) bởi vì tác năng của nó khôn dò; gọi là minh bởi vì nó tiêu trừ vô minh và tận diệt vọng tưởng; gọi là tối thượng bởi vì nó vượt trên trí của hai thừa kia (Thanh Văn và Duyên Giác); nó là trí huệ Phật siêu việt trí hcủa các Bồ-tát, do đó, mà nó được gọi là vô đẳng. (3.2.2) "Nó có thể diệt trừ tất cả các khổ não và ta ách, bởi vì thần chú này chân thật, không hư dối." Đoạn này phân biện tác năng của trí huệ như là sự thành tựu các mục tiêu giải thoát cho người khác. Trí Huệ Ba-la-mật có khả năng giúp các chúng sinh vượt qua biển khổ và đạt được chân phúc của niết-bàn. Ngôn ngữ có thể hư dối, nhưng mà ngôn ngữ của kinh này là ngôn ngữ chân thật.

C.3.2.2. Kết luận (3.2.2) "Do đó, Phật nói chú Bát-nhã Ba-la-mật: gate gate paragate parasamgate bodhi svaha." Kinh nói một tụng để chấm dứt lời tán. Viên Trắc nhận định rằng phần lớn các chú *(mantra)* thì không thể dịch được bởi vì đó là các mật ngữ mà hẳn sẽ mất đi các hiệu quả thần diệu trong bản dịch, hay bởi vì không có những chữ thích hợp trong Hoa ngữ để dịch. Song có các *mantra* có thể dịch được, chẳng hạn, *namo Buddhaya*. Ở đây "gate gate" có nghĩa là "vượt qua, vượt qua." Viên Trắc giải thích rằng Bát-nhã Ba-la-mật có tác năng lớn giúp được không những chính mình mà cả người khác vượt qua được biển khổ để đến bên kia bờ niết-bàn. "Paragate," "parasamgate" có nghĩa là đến một cách cứu cánh. "Bodhi" ở đây có nghĩa là bờ bên kia và "svaha" có nghĩa là một cách nhanh chóng.[28]

28 Donald S. Lopez có thảo luận về câu chú trong Tâm Kinh trong bài viết "Inscribing the Bodhisattva's Speech: On the Heart Sutra's Mantra," History of Religions 29 (1990): 351-372.

Kết Luận.

Trong nền học thuật hiện thời về Phật Giáo Trung Hoa, các nhà nghiên cứu phần lớn lưu tâm đến Thiền Tông và các nỗ lực học thuật--về cả hai phương diện bác học và bình dân của Phật Giáo Trung Hoa--là vấn đề "Trung Hoa hóa Phật Giáo." Điều này có thể thông cảm được từ quan điểm phương pháp luận, vì phương pháp luận qui định phạm vi nghiên cứu. Tuy nhiên, chúng ta không thể lơ là các đóng góp của Viên Trắc cho kiến thức về tư tưởng Duy Thức bởi vì nghiên cứu cẩn thận các tác phẩm của ông không những sẽ giúp chúng ta hiểu được nhiều vấn đề chính trong tư tưởng của tông phái này mà còn giúp chúng ta có được một hình ảnh đầy đủ hơn về học thuật Phật Giáo Trung Hoa đời Đường.

Trong Tạng Kinh Trung Hoa có rất nhiều tác phẩm thuộc cùng một hình thức văn học với các trước tác của Viên Trắc vẫn chưa được nghiên cứu đúng đắn. Các trước tác của Viên Trắc cũng để lại ảnh hưởng trên sự phát triển của tư tưởng Duy Thức trong Phật Giáo Cao Ly, song chính Viên Trắc thì dường như lại không quan tâm đến các vấn đề quốc gia hay bộ phái. Như đã đề cập ở trên, Viên Trắc trước tiên là một học giả Duy Thức và ông chỉ nỗ lực để đóng góp cho sự phát triển của tư tưởng của tông phái này mà thôi. Sớ giải của Viên Trắc về *Tâm Kinh* cũng soi sáng cho chúng ta rất nhiều về bản kinh quan trọng này kể cả trên bình diện lịch sử lẫn tư tưởng.