

Từ chính đạo đến Du-già hành: Đối chiếu Kinh Phù-di và Kinh Giải thâm mật về con đường tu chứng

ISSN: 2734-9195 15:25 13/09/2026

“Từ Chính đạo đến Du-già hành” không mô tả một đường thẳng lịch sử, cũng không hàm ý kinh Giải Thâm Mật là một “bước cao hơn” của Kinh Phù-di; đó chỉ sự thay đổi trong cách đặt và phân tích vấn đề tu chứng.

Tóm tắt: Con đường tu chứng là vấn đề xuyên suốt tư tưởng Phật giáo, được trình bày qua nhiều mô hình khác nhau. Kinh Phù-di (MN 126) đặt vấn đề qua đối thoại giữa Bhūmija và vương tử Jayasena về mong cầu đối với quả phạm hạnh.

Kinh Giải Thâm Mật (Saṃdhinirmocana-sūtra, T16, no. 676), đặc biệt Phân biệt Du-già phẩm, đặt việc tu tập của Bồ-tát trong quan hệ giữa giáo pháp, nguyện hướng đến vô thượng chính đẳng Bồ-đề, sở duyên và tiến trình hành trì; phương pháp ở đó không chỉ là chuyện “đúng” hay “sai”.

Viên Trắc (Giải Thâm Mật Kinh Sớ) giải thích 瑜伽 là 相應 - “tương ứng” và triển khai Du-già qua cảnh, hành, giáo, quả.

Bài viết không xem Kinh Giải Thâm Mật như bước phát triển tuyến tính từ Kinh Phù-di, cũng không đồng nhất Bát Chính Đạo với Du-già hành; giá trị của phép đối chiếu nằm ở việc nhận diện một vấn đề chung được triển khai theo hai mô hình khác nhau.

Từ khóa: Kinh Phù-di, *Bhūmija Sutta*, Kinh Giải Thâm Mật, *Saṃdhinirmocana-sūtra*, Bát Chính Đạo, Du-già, Du-già hành, *samatha*, *vipāśyanā*, tu chứng.

Dẫn nhập: Con đường trong tư tưởng Phật giáo

Trong tư tưởng Phật giáo, vấn đề tu chứng không chỉ liên quan đến việc xác định một mục tiêu tối hậu mà còn liên quan trực tiếp đến phương thức đạt đến mục tiêu ấy. Một người có thể mong muốn giải thoát, giác ngộ hoặc thành quả

tu tập nhất định, nhưng mong muốn ấy không tự bảo đảm rằng kết quả sẽ xuất hiện.

Đời sống tu tập vì thế luôn đặt ra câu hỏi về con đường: phải thực hành như thế nào, dựa vào những điều kiện nào, đối tượng nào và bằng phương thức nhận thức nào để mục tiêu tu chứng có thể được hiện thực hóa?

Kinh Phù-di thuộc *Majjhima Nikāya*, được biết với tên Pāli *Bhūmijasutta*, MN 126 nêu lên rằng những con đường sai lệch không đưa đến kết quả dù người hành trì có mong cầu; ngược lại, con đường đúng đưa đến kết quả dù có hay không có mong cầu.

Bốn ví dụ về dầu, sữa, bơ và lửa làm cho lập luận trở nên đặc biệt rõ ràng: người muốn một kết quả vẫn có thể thất bại nếu sử dụng sai chất liệu hoặc sai phương pháp (*Bhūmija Sutta*, MN 126). Vấn đề mà MN 126 đặt ra là ý hướng chủ quan không thể làm thay đổi tính chất của phương pháp được sử dụng.

Kinh Giải Thâm Mật triển khai theo hướng phân tích, ở đó giáo pháp, sở duyên, hoạt động nhận thức, chỉ và quán cùng tham gia vào cấu trúc của con đường. Lin (2010), khi khảo sát quan hệ giữa “truth” (sự thật) và “method” (phương pháp) trong Kinh, cũng nhấn mạnh vai trò của tiến trình thiền định trong việc đi từ nhận thức ngôn ngữ đến trực nhận chân lý.

1. Kinh Phù-di: Mong cầu không thể thay thế con đường đúng

1.1. Bối cảnh đối thoại và vấn đề mong cầu

MN 126 mở đầu bằng cuộc gặp giữa Tôn giả Bhūmija và vương tử Jayasena. Vương tử đặt câu hỏi về những người sống đời phạm hạnh nhưng có mong cầu, hy vọng hay kỳ vọng đối với kết quả tu tập. Vấn đề được đặt ra như một sự lựa chọn giữa “có mong cầu” và “không mong cầu”.

Đức Phật đưa ra một loạt trường hợp trong đó người thực hành có mong muốn đạt được kết quả nhưng lại sử dụng phương pháp không thích hợp. Chính sự không thích hợp giữa phương pháp và kết quả mới là nguyên nhân khiến mục tiêu không đạt được.



Hình minh họa. Nguồn: Internet

Trong bản Pāli, từ khóa liên quan đến mong cầu trong câu hỏi của Jayasena là *āsa*. Trong ngữ cảnh này, *āsa* chỉ mong cầu, hy vọng hoặc kỳ vọng đối với kết quả của đời sống phạm hạnh. Không nên tách từ này khỏi cấu trúc lập luận của toàn bài kinh để biến thành một khái niệm có nghĩa hoàn toàn tương đương với “nguyện” trong truyền thống Đại thừa.

Sau khi trình bày các ví dụ thế tục, đức Phật chuyển sang trường hợp của người tu. Nếu một người thực hành tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tấn, tà niệm và tà định, người ấy không thể đạt quả của đời sống phạm hạnh chỉ bằng việc mong cầu.

Ngược lại, người thực hành chính kiến, chính tư duy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mạng, chính tinh tấn, chính niệm và chính định có thể đạt quả dù có mong cầu hay không (*Bhūmija Sutta*, MN 126).

Như vậy, vấn đề được chuyển từ trạng thái “muốn” sang cấu trúc “làm”. Mong muốn có thể xác định điều một người muốn đạt được, nhưng không tự mình quyết định phương pháp nào có hiệu lực. Một người muốn dầu nhưng dùng sai nguyên liệu vẫn không có dầu; tương tự, một người muốn quả tu tập nhưng sử dụng sai đường vẫn không đạt quả.

1.2. Bát Chính Đạo như phương pháp

Trong MN 126, Bát Chính Đạo không chỉ được nhắc đến như một danh sách giáo lý. Tám chi phần thực hiện chức năng xác định con đường đúng đối lập với con

đường sai. Chính kiến, chính tư duy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mạng, chính tinh tấn, chính niệm và chính định tạo thành cấu trúc thực hành toàn diện.

Điều này có ý nghĩa phương pháp luận quan trọng. Nếu Bát Chính Đạo chỉ được hiểu như tám mục giáo lý riêng lẻ, sẽ khó thấy được tại sao kinh lại đặt nó đối lập với tà đạo trong lập luận về kết quả. Nhưng khi nhìn Bát Chính Đạo như một con đường, ta thấy rõ hơn chức năng thực chứng: mục tiêu giải thoát đòi hỏi hệ thống thực hành tương ứng, chứ không phải chỉ một ý muốn hướng thiện.

Gethin (1998) cho thấy con đường Phật giáo thường được trình bày trong sự liên kết giữa giới, định và tuệ. Trong cách đọc đó, sự chuyển hóa không diễn ra ở phương diện đơn độc. Nhận thức, hành vi, nỗ lực, niệm và định đều nằm trong một tiến trình liên kết. Vì vậy, cách hiểu MN 126 như một lời khuyên đơn giản “đừng mong cầu” là chưa đầy đủ.

Điều đức Phật phủ nhận là khả năng của mong cầu trong việc tự mình tạo ra quả. Đây là điểm khác với việc phủ nhận mọi định hướng tinh thần. Người tu vẫn có thể có mục tiêu; điều kinh nhấn mạnh là mục tiêu ấy phải được đặt ở con đường có khả năng đưa đến kết quả tương ứng.

1.3. Bốn ví dụ về dầu, sữa, bơ và lửa

Bốn ví dụ trong MN 126 tạo thành phần dễ nhận diện nhất của lập luận. Người muốn có dầu nhưng sử dụng phương pháp không tạo ra dầu; người muốn có sữa nhưng tác động vào sừng bò; người muốn có bơ nhưng khuấy nước; người muốn có lửa nhưng khoan vào một khúc gỗ còn xanh. Trong từng trường hợp, mục tiêu không phải là điều sai. Sai nằm ở chất liệu hoặc phương pháp được sử dụng.

Sau đó, các ví dụ được đảo lại theo hướng tích cực: muốn có dầu phải sử dụng chất liệu có thể cho dầu; muốn có sữa phải vắt sữa; muốn có bơ phải sử dụng chất liệu thích hợp; muốn có lửa phải sử dụng phương tiện thích hợp với việc tạo lửa (*Bhūmija Sutta*, MN 126).

Kết quả có điều kiện và phương pháp phải tương ứng với những điều kiện ấy. Đây không phải là một lý thuyết nhân quả được trình bày bằng thuật ngữ triết học, mà là lập luận thực tiễn. Chính tính thực tiễn này làm cho kinh trở thành văn bản thích hợp để khảo sát vấn đề phương pháp.

Từ góc nhìn này, “mong cầu” chỉ là điểm xuất phát, giữa mục tiêu và kết quả phải có con đường có hiệu lực. Mong muốn có thể chỉ ra đích đến, nhưng không thể thay thế con đường. Đây chính là điểm có thể dùng làm cơ sở so sánh với

Kinh Giải Thâm Mật. Tuy nhiên, cần nhấn mạnh rằng đây chỉ là điểm tương đồng về cấu trúc lập luận. Không có cơ sở từ MN 126 để nói rằng kinh đã sử dụng khái niệm Du-già theo nghĩa được phát triển trong truyền thống Đại thừa.

2. Āsa trong Kinh Phù-di và nguyện Bồ-đề trong Kinh Giải Thâm Mật

Một trong những điểm cần phân biệt nghiêm ngặt khi đối chiếu hai kinh là khái niệm mong cầu trong MN 126 và nguyện Bồ-đề trong *Kinh Giải Thâm Mật*.



Hình minh họa. Nguồn: Internet

Trong MN 126, āsa xuất hiện trong câu hỏi về việc người thực hành đời sống phạm hạnh có mong cầu kết quả hay không. Câu trả lời của đức Phật cho thấy mong cầu không phải yếu tố đủ để tạo ra kết quả. Người đi sai đường không đạt quả dù mong cầu; người đi đúng đường đạt quả dù không đặt mong cầu làm điều kiện quyết định.

Trong *Phân biệt Du-già phẩm*, nguyện Bồ-đề xuất hiện trong một cấu trúc khác. Bồ-tát lấy pháp giả an lập và việc không từ bỏ nguyện hướng đến vô thượng chính đẳng Bồ-đề làm chỗ nương, chỗ an trú cho việc tu tập *samatha* và *vipāśyanā* (*Giải Thâm Mật Kinh*, T16, no. 676). Ở đây, nguyện không chỉ là mong muốn tâm lý về một kết quả cho cá nhân, mà nằm trong cấu trúc lý tưởng Bồ-tát và gắn với toàn bộ quá trình tu học.

Vì vậy, nếu chỉ dựa vào sự giống nhau ở phương diện “hướng đến một mục tiêu”, chúng ta không thể đồng nhất hai khái niệm. Āsa trong MN 126 thuộc câu hỏi về hiệu lực của mong cầu đối với kết quả; nguyện Bồ-đề trong *Kinh Giải*

Thâm Mật là thành tố của định hướng Bồ-tát đạo.

Sự khác biệt này đặc biệt quan trọng. Nếu nói “MN 126 phủ nhận mong cầu còn Đại thừa đề cao nguyện”, ta sẽ tạo ra đối lập quá đơn giản. Đức Phật trong MN 126 không phủ nhận rằng hành giả có thể có mục tiêu; Ngài phủ nhận việc xem mong cầu tự đó là nguyên nhân quyết định kết quả. Tương tự, *Kinh Giải Thâm Mật* không trình bày nguyện như một yếu tố có thể thay thế giáo pháp và hành trì. Nguyện nằm trong một cấu trúc bao gồm học pháp, tư duy, chỉ, quán và tiến trình tu tập.

Do đó, có thể sử dụng thận trọng hơn: nguyện xác định hướng đi của hành trì, nhưng không thay thế hành trì. Câu này là khái quát của bài viết, không phải mệnh đề nguyên văn của hai kinh.

Ở phương diện này, cả hai bài kinh đều không cho phép ý hướng chủ quan đứng một mình. MN 126 đặt ý hướng dưới điều kiện của Chính đạo; *Kinh Giải Thâm Mật* đặt nguyện Bồ-đề trong cấu trúc của con đường Bồ-tát.

3. Kinh Giải Thâm Mật: Tu tập trong cấu trúc phân tích khác

3.1. Văn cảnh Đại thừa và con đường Bồ-tát

Kinh Giải Thâm Mật thuộc văn hệ Đại thừa và giữ vị trí quan trọng trong lịch sử hình thành tư tưởng Du-già hành. Bản dịch của Huyền Trang được lưu trong T16, no. 676. Văn bản trình bày những vấn đề như ba tướng, ba vô tự tính, mật ý của Như Lai và phương pháp tu tập của Bồ-tát.

Nếu MN 126 tập trung vào việc xác định con đường đúng đối lập với con đường sai, thì *Kinh Giải Thâm Mật* tổ chức việc tu tập trong một cấu trúc có nhiều tầng hơn. Mục tiêu không chỉ được xác định bằng quả của đời sống phạm hạnh mà còn đặt trong lý tưởng vô thượng chính đẳng Bồ-đề. Chủ thể hành trì được xác định là Bồ-tát. Phương pháp được triển khai qua giáo pháp, sở duyên, chỉ, quán và nhận thức.

Điều này không có nghĩa rằng *Kinh Giải Thâm Mật* “cao hơn” MN 126 mà cho thấy hai văn bản đang trả lời những câu hỏi được đặt ra trong hai bối cảnh tư tưởng khác nhau.

3.2. Ba tướng và vấn đề nhận thức

Trong *Nhất thiết pháp tướng phẩm*, *Kinh Giải Thâm Mật* trình bày ba tướng: biến kế sở chấp tướng, y tha khởi tướng và viên thành thật tướng. Trong phạm vi bài viết, ba tướng không được khảo sát như toàn bộ hệ thống Duy thức, mà được xem xét ở phương diện chúng cho thấy tu chứng có quan hệ với cách thức nhận thức các pháp.

Điểm này có ý nghĩa đối với việc đọc *Phân biệt Du-già phẩm*. Nếu phương pháp tu tập nhằm chuyển hóa nhận thức, thì việc xác định hành giả đang nhận thức đối tượng như thế nào trở thành vấn đề không thể bỏ qua. Thiền quán không chỉ là hoạt động làm cho tâm yên hoặc suy nghĩ về giáo lý.

Đó liên quan đến việc nhận diện và xử lý đối tượng trong một cấu trúc nhận thức nhất định.



Hình minh họa. Nguồn: Internet

Kinh cũng trình bày vai trò của tinh tấn, như lý tác ý và tư duy không điên đảo trong tiến trình thông đạt chân như và tiếp tục tu tập đến vô thượng chính đẳng Bồ-đề (*Giải Thâm Mật Kinh*, T16, no. 676). Vì vậy, sự chứng đạt không được trình bày như một biến cố hoàn toàn tách khỏi tiến trình thực hành.

Lin (2010) khi nghiên cứu *Samdhinirmocana-sūtra* từ quan hệ giữa chân lý và phương pháp cho rằng văn bản đặt chân lý và phương thức nhận biết chân lý trong một tiến trình thiền định có tính phát triển.

Theo ông, chân lý được phát biểu bằng ngôn ngữ có vai trò trong tiến trình dẫn đến sự trực nhận. Cách tiếp cận này đặc biệt hữu ích cho bài viết hiện tại vì cho thấy phương pháp không nằm bên ngoài vấn đề chân lý; phương pháp là một phần của tiến trình đi đến chứng ngộ.

Tuy nhiên, không nên sử dụng các hệ thống Duy thức phát triển về sau để giải thích áp đặt toàn bộ *Kinh Giải Thâm Mật*. Trong phạm vi văn bản này, điều có thể xác định chắc chắn là sự liên kết giữa giáo pháp, nhận thức, đối tượng và thực hành.

4. Phân biệt Du-già phẩm: chỉ, quán và sở duyên

Phân biệt Du-già phẩm là phần đặc biệt quan trọng đối với việc khảo sát phương pháp tu tập. Bồ-tát hỏi đức Phật về chỗ nương và chỗ an trú để tu *samatha* và *vipāśyanā*. Câu trả lời đặt việc tu tập trong quan hệ với pháp giả an lập và nguyện không từ bỏ vô thượng chính đẳng Bồ-đề.

Điểm này cho thấy thiền quán không được trình bày như một hoạt động hoàn toàn tách khỏi giáo pháp. Giáo pháp trở thành nền tảng để hành giả tiếp nhận, ghi nhớ, tư duy và đưa vào thực hành.

Yoshimura (2023) đặc biệt nhấn mạnh rằng *Phân biệt Du-già phẩm* mô tả một hình thức thực hành yoga dựa trên tư tưởng Du-già hành, trong đó Bồ-tát tu *samatha* và *vipāśyanā* dựa trên giáo pháp, nhận biết ảnh tượng như sự hiển hiện của tâm và tiến đến nhận thức chân như. Nghiên cứu này cho thấy “yoga practice” (thực hành Yoga) trong phẩm không thể giản lược thành một kỹ thuật ngồi thiền đơn thuần.

Một trong những điểm nổi bật của phẩm là sự phân loại các sở duyên cảnh sự. Bốn loại được trình bày gồm hữu phân biệt ảnh tượng sở duyên cảnh sự, vô phân biệt ảnh tượng sở duyên cảnh sự, sự biên tế sở duyên cảnh sự và sở tác thành biện sở duyên cảnh sự. Trong cấu trúc của phẩm, vô phân biệt ảnh tượng được liên hệ với *samatha*, hữu phân biệt ảnh tượng với *vipāśyanā*, trong khi sự biên tế và sở tác thành biện có vai trò chung đối với cả hai (*Giải Thâm Mật Kinh*, T16, no. 676, *Phân biệt Du-già phẩm*).

Việc phân loại này có ý nghĩa quan trọng đối với luận đề của bài viết. Nếu MN 126 nhấn mạnh rằng một kết quả nhất định đòi hỏi phương pháp thích hợp, thì *Kinh Giải Thâm Mật* cho thấy phương pháp thiền quán còn liên quan đến việc xác định đúng đối tượng. Người tu không chỉ cần “tu”, mà cần biết mình đang tu trên đối tượng nào và hoạt động tâm được tiến hành đối với đối tượng ấy ra sao.

Điều đó làm cho khái niệm phương pháp trở nên rộng hơn. Phương pháp không chỉ là một chuỗi hành vi. Đó bao gồm cả cách hành giả tiếp nhận giáo pháp, tư duy về giáo pháp, xác lập sở duyên và thực hiện chỉ quán.

Quá trình học pháp, thọ trì, tư duy và tu tập cũng cho thấy sự liên tục giữa giáo và hành. Giáo pháp không phải phần lý thuyết đứng bên ngoài thiền định mà cung cấp nội dung để hành giả nhận thức và quán sát. Trong cách hiểu này, thiền quán là một hoạt động nhận thức có định hướng, chứ không phải hoạt động tâm lý hoàn toàn tự phát.

5. 瑜伽 và 相應: ý nghĩa của Du-già trong chú giải Viên Trắc

Thuật ngữ 瑜伽, đọc Hán-Việt là “Du-già”, có ý nghĩa đặc biệt trong lịch sử tư tưởng Phật giáo. Không nên giản lược 瑜伽 thành “thiền định”, bởi bản thân thuật ngữ này có lịch sử sử dụng rộng và được giải thích theo nhiều cách khác nhau.

Trong *Giải Thâm Mật Kinh Sớ*, Viên Trắc giải thích: “梵音瑜伽 此云相應” tức “âm Phạn là *yoga*, ở đây gọi là tương ứng” (圓測, X.369).

Cách giải thích này rất quan trọng đối với bài viết. “Tương ứng” ở đây không đơn giản chỉ là “phù hợp” theo nghĩa thông thường. Viên Trắc tiếp tục triển khai Du-già qua các phương diện cảnh, hành và quả, đồng thời liên hệ với giáo và lý. Như vậy, Du-già được giải thích như một quan hệ giữa những thành tố của con đường tu tập.

Trong cách đọc này, có thể nói Du-già liên quan đến sự tương ứng giữa đối tượng, phương pháp, giáo pháp và kết quả. Cách diễn đạt này không có nghĩa rằng mọi thành tố đều đồng nhất với nhau. Ngược lại, chính vì chúng khác nhau mà cần có sự tương ứng để tạo thành một con đường có hiệu lực.

Điểm này tạo ra cầu nối phương pháp luận đáng chú ý với MN 126. Trong *Kinh Phù-di*, không dùng thuật ngữ 瑜伽 hay 相應 theo cách giải thích của Viên Trắc. Tuy nhiên, các ví dụ về dầu, sữa, bơ và lửa đều dựa trên một nguyên tắc có cấu trúc tương tự: chất liệu, thao tác và kết quả phải phù hợp với nhau.

Không nên từ sự tương đồng này mà nói MN 126 đã chứa sẵn tư tưởng Du-già hành. Cách nói đó sẽ biến tương đồng phương pháp luận thành quan hệ lịch sử chưa được chứng minh. Điều có thể nói là hai văn bản cung cấp hai cách diễn đạt khác nhau cho một vấn đề: phương pháp muốn có hiệu lực phải thích hợp với kết quả mà nó hướng đến.

Trong MN 126, nguyên tắc ấy được trình bày bằng những hình ảnh đời thường. Trong *Kinh Giải Thâm Mật* và chú giải của Viên Trắc, vấn đề được đưa vào phạm vi của giáo pháp, sở duyên, hành trì, nhận thức và quả.

Vì vậy, “Du-già” trong bài viết này cần được hiểu trong văn cảnh cụ thể của *Kinh Giải Thâm Mật*, chứ không nên đồng nhất với kỹ thuật thiền định duy nhất. Đồng thời, 瑜伽 cũng không nên tự động được đồng nhất với “Du-già hành pháp” theo nghĩa một trường phái tư tưởng hoàn chỉnh của lịch sử Phật giáo. Đây là hai cấp độ khái niệm cần được phân biệt.

6. Bát Chính Đạo và Du-già hành: đối chiếu nhưng không đồng nhất

Một trong những nguy cơ lớn nhất của phép so sánh là tìm kiếm sự tương ứng một-một giữa các chi phần của Bát Chính Đạo và những thành tố của Du-già hành.

Chẳng hạn, nếu cho rằng chính niệm tương đương với một loại quán sát trong *Kinh Giải Thâm Mật*, hoặc chính định tương đương hoàn toàn với *samatha*, chúng ta sẽ tạo ra những tương đồng nhân tạo. Hai hệ thống có những đơn vị phân tích khác nhau và được trình bày trong những mục tiêu giáo lý khác nhau. Do đó, câu hỏi có giá trị hơn không phải là “chi phần nào tương ứng với yếu tố nào”, mà là: mỗi văn bản giải quyết vấn đề tu chứng bằng những phạm trù nào?

Cách đặt câu hỏi này giúp bảo vệ sự khác biệt giữa hai kinh. Sự khác biệt về mục tiêu cũng cần được giữ nguyên. MN 126 nói đến quả của đời sống phạm hạnh trong văn cảnh Nikāya. *Kinh Giải Thâm Mật* đặt thực hành trong định hướng vô thượng chính đẳng Bồ-đề của Bồ-tát. Không nên biến sự khác biệt này thành một bảng xếp hạng cao - thấp.

Williams (2009) khi khảo sát nền tảng giáo lý Đại thừa cho thấy lý tưởng Bồ-tát và con đường hướng đến Phật quả tạo thành cấu trúc giáo lý khác biệt so với những mô hình giải thoát được trình bày trong các văn bản Phật giáo sớm. Điều đó không nhất thiết phủ nhận sự tiếp nối giữa các truyền thống, nhưng cho thấy cần phân biệt cấp độ và bối cảnh khi so sánh.

Vì vậy, “từ Chính đạo đến Du-già hành” trong tiêu đề không nên được hiểu như mệnh đề lịch sử rằng Bát Chính Đạo biến đổi trực tiếp thành Du-già hành. “Từ” ở đây chỉ sự chuyển đổi trong cách đặt vấn đề và tổ chức vấn đề tu chứng, chứ không phải quan hệ nguồn gốc trực tiếp.

7. Phương pháp như một vấn đề nhận thức

7.1. Từ phương pháp đến đối tượng

Phép đối chiếu cho thấy một sự chuyển trọng tâm từ “phương pháp” sang “phương pháp trong quan hệ với đối tượng”. Phương pháp do đó trở thành vấn đề nhận thức luận: hành giả phải biết phương pháp mình dùng vận hành trên đối tượng nào. Sự phù hợp giữa phương pháp và mục tiêu vì vậy được triển khai thành sự tương ứng giữa phương pháp và sở duyên.

Yoshimura (2023) nhấn mạnh rằng trong Phân biệt Du-già phẩm, đối tượng của sámatha và vipaśyanā được mô tả theo những cách khác nhau, đồng thời việc tu tập cả hai dẫn đến nhận thức về chân như của thức duy nhất. Thiền quán vì vậy nằm trong cấu trúc nhận thức, từ việc tiếp nhận giáo pháp và nhận biết ảnh tượng đến sự chuyển đổi cách thức nhận thức. Lusthaus (2002) cũng cho thấy tư tưởng Du-già hành cần được hiểu từ sự liên hệ giữa kinh nghiệm, nhận thức và cấu trúc của tâm thức: tu tập và nhận thức không phải hai lĩnh vực tách biệt.

Khác biệt giữa hai kinh do đó nằm ở các câu hỏi mỗi bên đặt ra. MN 126 hỏi “phương pháp nào đưa đến quả?”; Kinh Giải Thâm Mật hỏi thêm phương pháp ấy dựa trên giáo pháp nào, đối tượng là gì, hoạt động nhận thức được tổ chức ra sao và chỉ, quán phối hợp thế nào.

7.2. Chỉ và quán: phương pháp như một tiến trình

Phân biệt Du-già phẩm trình bày sámatha và vipaśyanā không như hai kỹ thuật biệt lập, mà trong một tiến trình có liên hệ với giáo pháp và sở duyên. Hiểu chỉ là “làm tâm yên” và quán là “suy nghĩ về giáo lý” thì chưa phản ánh đủ nội dung của phẩm: chỉ liên quan đến việc an trú tâm trên đối tượng, quán liên quan đến việc phân biệt, khảo sát và nhận biết đối tượng.

Việc phân biệt hữu phân biệt ảnh tượng và vô phân biệt ảnh tượng cho thấy đối tượng không phải khái niệm mơ hồ, mà có những hình thái và chức năng khác nhau trong tiến trình thiền quán. Tiến trình học pháp, thọ trì, tư duy và tu tập cũng cho thấy con đường không bắt đầu và kết thúc ở thiền định.

Lin (2010) gọi sự liên hệ này là vấn đề giữa chân lý và phương pháp: chân lý được trình bày bằng ngôn ngữ vẫn giữ vai trò trong tiến trình dẫn đến trực nhận, nên phương pháp nhận thức không nằm bên ngoài chân lý.

Điều này làm rõ một khác biệt với MN 126, nơi phương pháp được xác định chủ yếu bằng sự đối lập giữa tà và chính. Tuy nhiên, đây là khác biệt về mức độ phân tích, không phải căn cứ để xếp hạng hai văn bản hay để tuyên bố một tiến trình phát triển lịch sử từ thấp lên cao.

8. Tu chứng như một tiến trình: từ định hướng đến thực hành

Điểm gặp nhau rõ ràng giữa hai văn bản là việc không xem ý muốn đơn thuần như nguyên nhân đủ để tạo thành chứng đạt.

Trong MN 126, người có mong cầu nhưng thực hành tà đạo không đạt quả và ngược lại. Trong *Kinh Giải Thâm Mật*, nguyện giữ vị trí quan trọng nhưng không thay thế hành trì.

Ở đây có thể đề xuất ba cấp độ phân tích: định hướng, hành trì và thành tựu. Định hướng xác định mục tiêu; hành trì hiện thực hóa mục tiêu bằng những phương pháp cụ thể; thành tựu là kết quả của tiến trình ấy.

Cần đặc biệt thận trọng với chữ “nguyện”. Trong *Kinh Giải Thâm Mật*, nguyện Bồ-đề không phải ước muốn ngẫu nhiên. Đó gắn với lý tưởng Bồ-tát. Trong MN 126, *āsa* lại xuất hiện trong câu hỏi về mong cầu quả phạm hạnh. Vì vậy, chỉ có thể so sánh chúng ở bình diện chức năng rất rộng: cả hai đều liên quan đến hướng đi của hành giả, nhưng không có nghĩa là chúng cùng một khái niệm.

Powers (1995) và Powers (2004) đều cung cấp những nền tảng quan trọng để đặt *Samdhinirmocana-sūtra* và truyền thống Du-già hành trong bối cảnh Đại thừa và lịch sử tư tưởng Ấn Độ. Những nghiên cứu này cũng giúp tránh việc đọc thuật ngữ Du-già một cách quá hẹp, như thể chỉ đồng nghĩa với một kỹ thuật thiền định.

Từ đây có thể hiểu sâu hơn mối quan hệ giữa nguyện và hành. Nguyện có thể định hướng; nhưng chính hành trì mới đưa định hướng vào tiến trình nhân quả cụ thể. Vì vậy, công thức “nguyện định hướng, hành trì hiện thực hóa” chỉ nên được sử dụng như một khái quát phân tích của bài viết, không phải như lời tuyên bố rằng hai kinh cùng sử dụng một hệ thống khái niệm.

9. Không nên dựng một đường thẳng từ Chính đạo đến Du-già hành

Một vấn đề phương pháp luận quan trọng của nghiên cứu so sánh là tránh đồng nhất sự tương đồng với quan hệ nguồn gốc.

MN 126 thuộc *Majjhima Nikāya*, trong khi *Kinh Giải Thâm Mật* thuộc văn hệ Đại thừa. Hai văn bản có niên đại, lịch sử truyền thừa và cấu trúc giáo lý khác nhau. Chỉ từ việc cả hai cùng cho thấy “mong muốn không đủ để tạo thành kết quả” không thể kết luận rằng văn bản sau phát triển trực tiếp từ văn bản trước.

Nguyên tắc “phương pháp phải phù hợp với kết quả” vốn có thể xuất hiện trong nhiều truyền thống tư tưởng. Trong đời sống thường ngày, người ta cũng nhận biết rằng muốn có một kết quả phải sử dụng nguyên liệu và phương pháp thích hợp.

Waldron (2003) và Lusthaus (2002) đều cho thấy tư tưởng Du-già hành cần được đặt trong quá trình hình thành các lý thuyết về tâm thức và kinh nghiệm tu tập của Phật giáo Ấn Độ. Điều đó nhắc nhở rằng sự hình thành của hệ thống Du-già hành không thể được giải thích chỉ bằng cách nối một văn bản Nikāya với một văn bản Đại thừa.

Tương tự, việc *Kinh Giải Thâm Mật* sử dụng 瑜伽 không đủ để nói rằng toàn bộ hệ thống Yogācāra về sau đã hiện diện hoàn chỉnh trong kinh. Cần phân biệt giữa một văn bản sử dụng thuật ngữ và một truyền thống triết học được hệ thống hóa qua nhiều thế kỷ.

Giá trị của phép đối chiếu

Từ phân tích trên, có thể nhận diện ba giá trị chính của phép đối chiếu.

Thứ nhất, cả hai văn bản đều cho thấy ý hướng không thể thay thế phương pháp. Thứ hai, cả hai văn bản đều gắn kết quả với một tiến trình có điều kiện. Thứ ba, hai văn bản khác nhau về đơn vị phân tích. MN 126 chủ yếu hỏi về con đường đúng hay sai. *Kinh Giải Thâm Mật* đi sâu vào các thành tố của việc thực hành.

Điểm thứ ba có ý nghĩa đặc biệt đối với nghiên cứu lịch sử tư tưởng, cho phép nhận diện sự thay đổi trong cách tổ chức vấn đề mà không cần biến sự thay đổi đó thành một thang giá trị. Một hệ thống có nhiều thuật ngữ hơn không nhất thiết “cao hơn”; nó chỉ có thể đang trả lời một tập hợp câu hỏi rộng hoặc khác hơn.

Điều này cũng giúp tránh hai cực đoan. Một là xem hai kinh hoàn toàn giống nhau vì cùng nói về con đường. Cực đoan kia là xem hai kinh hoàn toàn không thể so sánh vì thuộc hai truyền thống khác nhau. Phương pháp so sánh thích

hợp nằm ở giữa: nhận diện điểm chung ở bình diện vấn đề, nhưng giữ nguyên sự khác biệt ở bình diện thuật ngữ, mục tiêu và cấu trúc giáo lý.

Kết luận

Đối chiếu Kinh Phù-di và Kinh Giải Thâm Mật cho thấy vấn đề con đường tu chúng có thể được tổ chức theo hai mô hình khác nhau.

MN 126 giải quyết vấn đề bằng sự đối lập giữa tà đạo và chính đạo. Điều đức Phật bác bỏ không phải mọi định hướng tinh thần, mà là việc xem mong cầu như yếu tố tự nó tạo ra quả: mục tiêu không thay thế được phương pháp, và phương pháp chỉ có hiệu lực khi tương ứng với điều kiện của kết quả mà nó hướng đến.

Kinh Giải Thâm Mật giữ nguyên yêu cầu ấy nhưng mở rộng đơn vị phân tích. Trong Phân biệt Du-già phẩm, việc tu chỉ và quán của Bồ-tát được đặt trên pháp giả an lập và nguyện không từ bỏ vô thượng chính đẳng Bồ-đề, đồng thời được triển khai qua sở duyên, tiến trình học pháp - tư duy - tu tập và chuyển hóa nhận thức. Câu hỏi vì vậy không dừng ở chỗ con đường nào đúng, mà còn hỏi phương pháp ấy vận hành trên đối tượng nào. Cách Viên Trắc giải 瑜伽 là 相應 làm rõ trọng tâm đó: Du-già là quan hệ tương ứng giữa cảnh, hành, giáo và quả, chứ không phải một kỹ thuật thiền đơn lẻ.

Vì hai mô hình khác nhau ở đơn vị phân tích, phép đối chiếu cần giữ ba giới hạn. Āsa không đồng nhất với nguyện Bồ-đề; chúng chỉ gặp nhau ở bình diện rất rộng là ý hướng của hành giả không thể tách khỏi hành trì. Bát Chính Đạo không thể quy đổi cơ học thành Du-già hành, vì tám chi phần và các thành tố của Phân biệt Du-già phẩm thuộc hai hệ thống phân tích khác nhau. Và cách giải thích của Viên Trắc thuộc truyền thống chú giải, không cho phép nói rằng MN 126 đã chứa sẵn khái niệm Du-già.

“Từ Chính đạo đến Du-già hành” không mô tả một đường thẳng lịch sử, cũng không hàm ý kinh Giải Thâm Mật là một “bước cao hơn” của Kinh Phù-di; đó chỉ sự thay đổi trong cách đặt và phân tích vấn đề tu chúng.

Có thể khái quát kết quả nghiên cứu bằng mệnh đề: nguyện định hướng, hành trì hiện thực hóa, thành tựu phát sinh trong tương ứng với con đường, đây là công thức phân tích của tác giả, không phải lời văn nguyên thủy của hai bản kinh.

Giá trị sau cùng của phép đối chiếu là làm rõ yêu cầu căn bản của đời sống tu tập: mục tiêu đúng chưa đủ, hành giả còn cần phương pháp thích hợp và phải

thực sự hành trì phương pháp ấy.

Sự khác biệt trong cách diễn đạt không làm mất khả năng đối chiếu, trái lại, cho thấy tư tưởng Phật giáo tổ chức vấn đề con đường theo những bối cảnh giáo lý khác nhau.

Tác giả: **Trương Thành Đạt**

Sinh viên Chuyên ngành Truyền thông đa phương tiện - Trường Đại học Văn Hiến

Tài liệu tham khảo:

- 1] Bhikkhu Ñāṇamoli, & Bhikkhu Bodhi. (2009). *The middle length discourses of the Buddha: A translation of the Majjhima Nikāya* (4th ed.). Wisdom Publications.
- 2] Gethin, R. (1998). *The foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- 3] Horner, I. B. (Trans.). (1993). *The collection of the middle length sayings (Majjhima-Nikāya)* (Vol. 3). Pāli Text Society.
- 4] Lamotte, É. (1935). *Samdhinirmocana Sūtra: L'explication des mystères: Texte tibétain édité et traduit par Étienne Lamotte*. Bureaux du Recueil, Bibliothèque de l'Université.
- 5] Lin, C.-K. (2010). Truth and method in the Samdhinirmocana Sūtra. *Journal of Chinese Philosophy*, 37(2), 261-275. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2010.01581.x>
- 6] Lusthaus, D. (2002). *Buddhist phenomenology: A philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. RoutledgeCurzon.
- 7] Majjhima Nikāya. (n.d.). *Bhūmijasutta* (MN 126).
- 8] Pāli Text Society. (1990). *Majjhima-Nikāya* (Vol. 3). Pāli Text Society.
- 9] Powers, J. (1995). *Wisdom of the Buddha: The Samdhinirmocana Mahāyāna Sūtra*. Dharma Publishing.
- 10] Powers, J. (2004). *The Yogācāra school of Buddhism: A bibliographical guide*. Oxford University Press.

- 11] Waldron, W. S. (2003). *The Buddhist unconscious: The ālaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought*. RoutledgeCurzon.
- 12] Williams, P. (2009). *Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations* (2nd ed.). Routledge.
- 13] Yoshimura, M. (2023). On the acceptance of yoga practice in Chinese Yogācāra: Chapter V of the *Samdhinirmocana-sūtra*. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 71(2), 508–515. https://doi.org/10.4259/ibk.71.2_508
- 14] 玄奘譯 . (n.d.). 解深密經 [Giải Thâm Mật Kinh] (T16, no. 676). 大正新脩大藏經 .
- 15] 圓測. (n.d.). 解深密經疏 [Giải Thâm Mật Kinh Sớ] (X21, no. 369). 大正新纂續藏經 .
- 16] 彌勒說 , 玄奘譯 . (n.d.). 瑜伽師地論 [Du-già Sư Địa Luận] (T30, no. 1579). 大正新脩大藏經 .
- 17] 中阿含經 . (n.d.). 浮彌經 [Phù-di Kinh] (MĀ 173). 大正新脩大藏經