Tim hieu Trung luan - 1.3

Tìm Hiểu Trung Luận

Tim hieu Trung luan - 1.3

Vietnamese, with Unicode Times font

Tìm hiểu Trung Luận

Nhận Thức Luận Phật Giáo

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Phật lịch 2544

1.3

Hãy Đến mà Thấy!

C ái tuyệt vời của đạo Phật là mời chúng ta đến để mà thấy (ehi-passiko), chứ không phải đến để mà tin. Thực ra, tin tưởng không cần thiết một khi thấy rõ, biết rõ, và hiểu rõ. Giống như trường hợp mở nắm tay ra cho thấy viên ngọc dấu trong đó thì sự tin tưởng có viên ngọc dấu trong tay tự nhiên biến mất. Trong sự tu tập và tìm sự giải thoát cho chính mình, trước hết phải giải tỏa mình ra khỏi hoài nghi, một trong năm món ngăn che: tham dục, sân nhuế, thụy miên, trạo hối, và nghi pháp. Nghi pháp là một trở ngại cho sự hiểu biết chân lý và cho bất cứ sự tiến bộ nào trong việc tu hành. Trong Phật giáo không có tín điều cho nên hoài nghi không phải là một "tội lỗi". Hoài nghi cũng là một điều không tránh được khi ta chưa hiểu rõ, thấy rõ. Nhưng làm sao đoạn trừ hoài nghi hầu thực hiện tiến bộ? Nếu tự buộc mình phải tin tưởng và chấp nhận một điều mình không hiểu biết rồi nói "tôi tin", "tôi không nghi", làm như thế chắc chắn không giải tỏa được hoài nghi chút nào. Kinh Anh Võ, Trung A-Hàm, thuật lại lời Phật nói đến tu pháp " phân biệt như vậy, hiển thị như vậy " (tức là quan sát và phân tích phê bình) và khuyến cáo rằng tụng tập, thọ trì, học hỏi kinh điển vẫn chưa đủ để nói lên kết quả của chúng, nếu không " tự tri, tự giác, tự tác chứng ". Đức Phật nhấn mạnh trên sự tự chính mình thấy, biết, và hiểu rõ, vì đó là phương cách hữu hiệu để làm biến mất hoài nghi. Đã có lần Ngài khuyên những người thuộc bộ tộc Kalama ở Kesaputta như vầy: " Này các Kalama, chớ có tin vì nghe lời thuật lại, chớ có tin vì theo truyền thống, chớ có tin vì nghe những lời đồn. Đừng để bị dẫn dắt bởi uy quyền của kinh điển, bởi luận lý siêu hình, hay bởi sự xét đoán bề ngoài. Đừng để bị lôi cuốn bởi những gì có vẻ đáng tin, bởi thích thú trong những quan niệm võ đoán, hay bởi ý nghĩ 'Đây là thầy ta' ... Nhưng này các Kalama, khi nào các người tự mình biết rằng các pháp ấy là thiện, là tốt, được người có trí tán thán, các pháp này nếu được chấp nhận và thực hiện thì sẽ đem lại hạnh phúc và an lạc " (Tăng Chi Bộ Tập I, Kinh Các vị ở Kesaputta).

Nhận thức và luận lý trong giáo lý của đức Phật .

Khắp trong kinh điển, những lời Phật dạy luôn luôn nêu rõ hoặc hàm chứa ý nghĩa và lợi ích của sự thấy biết và hiểu biết. Như kinh Pháp Hoa đã nói, mục đích của chư Phật

chỉ vì một việc trọng đại duy nhất mà ra đời, đó là khai thị cho chúng sanh ngộ nhập tri kiến Phật. Những lời Phật nói đều xuất phát từ sự đại tự giác, từ kinh nghiệm chứng ngộ sau một quá trình thanh luyện tâm thức của Ngài chứ không do sự kế thừa truyền tập nào cả. " Như Lai từ đêm chứng ngộ Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác cho đến hôm nay sẽ vào tịch diệt cảnh giới Niết bàn; trong khoảng thời gian ở giữa đó, nếu những gì được nói ra, được ứng đối tự chính miệng của Như lai, thì tất cả những điều ấy đều là chắc thật, không hư vọng, không ra ngoài Như lai, không phải là điên đảo. Đó là sự chắc thật, là sự chân thật. " (Kinh Thế Gian, Trung A-hàm) Nói một cách khác, đức Phật minh định cái biết bắt nguồn từ thể nghiệm và chứng ngộ là cái biết thông suốt, chân thật, và không hư dối.

Bác sĩ Kimura Taiken trong quyển Nguyên Thủy Phật Giáo tư tưởng luận do ông viết có đưa ra một giả thiết đáng chú ý để giải thích vì sao một lúc đã quyết định không thuyết pháp độ sinh, Phật lại đổi ý định mà bắt đầu chuyển pháp luân. Đó là vì có vị Phạm Thiên nói về tình trạng hỗn loạn trong tư tưởng giới ở vùng Magadha nơi Phật cư ngụ, "nếu Ngài không thuyết pháp thì hiện nay thế gian sẽ hư hoại thật đáng thương xót, ngưỡng mong đức Thế tôn hãy kịp thời giảng dạy chánh pháp, chớ để chúng sanh đọa lạc vào đường khổ." (Kinh Đại Bốn duyên, Trường A-hàm) Phật không nỡ ngồi nhìn các nhà tư tưởng mới trong các đoàn Sa Môn với xu thế cực đoan nguy hiểm gây nguy hại cho thế đạo nhân tâm và cũng muốn dẫn dắt họ trở về con đường chính đáng.

Quả vậy, kinh Phạm Võng, Trường A-hàm, có ghi lại tất cả sáu mươi hai luận chấp thịnh hành, bao hàm tất cả các vấn đề và giải đáp những vấn đề ấy của thời bấy giờ. Có mười tám luận chấp về quá khứ: bốn chủ trương thuyết thường trú, bốn chủ trương thuyết vừa thường trú vừa vô thường, bốn chủ trương thuyết hữu biên và vô biên, bốn chủ trương thuyết ngụy biện, và hai chủ trương thuyết không có nhân quả. Có bốn mươi bốn luận chấp về tương lai: mười sáu chủ trương là còn tri giác sau khi chết, tám chủ trương là không còn tri giác sau khi chết, tám chủ trương là không phải còn cũng không phải không còn tri giác sau khi chết, bảy chủ trương thuyết đoạn diệt, và năm chủ trương thuyết hiện tại là niết bàn. Sau khi trình bày những sai lầm của sáu mươi hai luận chấp, đức Phật nói: " Hàng trăm hàng ngàn học thuyết đang hiện hành và tranh chấp lăng xăng trong giới triết học và tôn giáo hiện nay đều nằm kẹt trong cái lưới của sáu mươi hai luận chấp ấy, không thể nào vượt thoát ra nổi. Các vị khất sĩ! Đừng đi vào trong cái lưới mê hồn ấy để mất hết thời giờ và cơ hội tu tập đạo giải thoát. Đừng đi vào cái lưới của sự hý luận. ... Tất cả những luận chấp kia đều phát sinh do sự lừa gạt của tri giác và của cảm thọ. Vì không tu tập chánh niệm, vì không quán chiếu nên người ta không biết được chân tướng của tri giác và cảm thọ, do đó đã bị tri giác và cảm thọ lừa gạt. Nếu thấy được nguồn gốc và bản chất của tri giác và cảm thọ, người ta sẽ thấy được tự tính vô thường và duyên sinh của sự vật, người ta sẽ không bị vướng vào lưới tham ái, lo âu, và sợ hãi, người ta sẽ không bị vướng vào cái lưới của sáu mươi hai luận chấp ."

Kinh Phạm Võng cho thấy rằng tất cả sáu mươi hai luận chấp về bản tính của ngã và ngoại giới bắt nguồn từ hai tri lượng (pramàna, source of knowledge): kinh nghiệm và

suy luận. Sự khác biệt giữa hai phái cực đoan, duy lý và duy nghiệm, là ở điểm phe duy lý không chấp nhận phương pháp thực tu thực chứng mà chỉ dùng lý trí và suy luận.

Như lời giải thích trong kinh, tất cả những sai lầm căn bản của các kiến giải nói trên là do không ý thức được con đường Trung đạo, không chịu xa lìa nhị biên, và có khuynh hướng chấp thủ cực đoan. Cái biết đức Phật nói đến là cái biết với thiền định (thắng tri, abhinnàttha), cái biết rốt ráo trọn vẹn (liễu tri, parinnàttha), cái biết có khả năng thấy được nguồn gốc và bản chất của tri giác và cảm thọ, thấy được tự tính vô thường và duyên sinh của sự vật. Cái biết như vậy có nghĩa là đoạn tận (pahànattha), có khả năng đoạn diệt tham ái, lo âu, và sợ hãi.

Một số bài kệ sau đây trích từ Kinh Tập (Sutta Nipàta) giúp ta nhận thấy quan điểm của đức Phật về ngôn thuyết, văn tự, tranh luận, trí thức, và cuồng tín.

"Các Sa Môn tranh luận,

Có đến 62 thuyết,

Các ngôn thuyết văn tự

Y đây, các tướng khởi." (538)

"Ai thiên trú trong kiến,

Xem kiến ấy tối thắng

Ở đời đặt kiến ấy

Vào địa vị tối thượng.

Người ấy nói tất cả

Người khác là hạ liệt,

Do vậy không ai vượt khỏi

Sự tranh luận ở đời." (796)

"Không phải từ tri kiến,

Từ truyền thống, từ trí

Không phải từ giới cấm,

Thanh tịnh được đem đến." (839)

"Người đã có cuồng tín,

Không đưa đến thanh tịnh.

Vì đã có thiên vị,

Với tri kiến tác thành." (910)

Kinh Tăng chi bộ, Phẩm Rohitassa, Chương IV, Tập I, HT Thích Minh Châu dịch từ nguyên bản Pàli, có ghi lại lời đức Phật chỉ cách thức để trả lời các câu hỏi.

" Này các Tỷ kheo, có bốn cách thức để trả lời câu hỏi. Thế nào là bốn?

Có câu hỏi, này các Tỷ kheo, đòi hỏi câu trả lời nhất hướng (một chiều dứt khoát); có câu hỏi, này các Tỷ kheo, đòi hỏi một câu hỏi phản nghịch; có câu hỏi, này các Tỷ kheo, cần phải để một bên; có câu hỏi, này các Tỷ kheo, cần phải trả lời một cách phân tích."

Trong Lối vào Nhân minh học, Phần Khởi nguyên của Nhân Minh, HT Thích Thiện Siêu ghi lại đoạn ấy rõ ràng với nhiều chi tiết hơn cũng từ kinh Tăng chi bộ, bản 1988, tập I, trang 223:

" Với sự tranh luận, một người có thể biết được là có khả năng nói chuyện (kaccha) hay không có khả năng. Nếu người nào khi được hỏi một câu, không trả lời một cách dứt khoát một câu hỏi cần phải trả lời dứt khoát, không trả lời một cách phân tích một câu hỏi cần phải trả lời một cách phân tích, không trả lời một câu hỏi ngược lại một câu hỏi cần phải trả lời với một câu hỏi ngược lại, không có gạt qua một bên một câu hỏi cần phải gạt qua một bên, một người như vậy không có khả năng để thảo luận. Nếu người nào trả lời một cách dứt khoát một câu hỏi cần phải trả lời một cách dứt khoát, trả lời một cách phân tích một câu hỏi cần phải trả lời một cách phân tích, trả lời một câu hỏi ngược lại một câu hỏi cần phải trả lời với một câu hỏi ngược lại, gạt qua một bên một câu hỏi cần phải gạt qua một bên, một người như vậy có khả năng để thảo luận.

Nếu một người khi được hỏi một câu không xác nhận là đúng hay không đúng, không xác nhận là một giả thuyết, không xác nhận là quan điểm của một bậc trí, không xác nhận là sở hành thường làm, mà người ấy vẫn trả lời, người như vậy không có khả năng thảo luận. Ngược lại là người có khả năng thảo luận.

Nếu một người khi được hỏi một câu, tránh câu hỏi ấy với một câu hỏi khác, hướng câu chuyện ra ngoài, bày tỏ sự phẫn nộ, sân hận, bất mãn, người như vậy không có khả năng thảo luận. Ngược lại là người có khả năng thảo luận.

Nếu một người khi được hỏi một câu, lại mắng chưởi, đánh đập, nhạo báng, chụp lấy chỗ sơ hở, người như vậy không có khả năng thảo luận. Ngược lại là người có khả năng thảo luận ."

Bốn cách trả lời Phật dạy trong đoạn kinh vừa trích ra trên đều được ghi lại trong kinh Trường A-hàm, kinh Giải Thâm Mật, Luận Đại Trí Độ, Luận Du già, Luận Tỳ Bà Sa, Luận Câu Xá, và có thể tóm tắt như sau.

1. Nhất hướng ký (hay quyết định trả lời) tức trả lời một cách dứt khoát.

2. Phân biệt ký (hay giải nghĩa đáp) tức trả lời một cách có phân tích rõ ràng.

3. Phản vấn ký (hay phản chất đáp) tức trả lời bằng cách hỏi ngược lại người hỏi.

4. Xả trí ký (hay trí đáp) tức trả lời bằng cách im lặng, gạt qua một bên những vấn đề trừu tượng vô bổ.

Ý nghĩa quan trọng của các Luận thư Phật giáo .

Những đoạn văn kể trên cho ta ý thức được rằng trong các buổi nói pháp, chủ yếu của đức Phật không nhằm thỏa mãn yêu cầu luận lý và triết học mà là mở ra cho người nghe pháp con đường giải thoát chính Ngài đã thể nghiệm. Tuy vậy, giáo pháp của Ngài luôn luôn bao hàm cả phương diện triết học lẫn tôn giáo cũng như lý luận lẫn thực tế. Nếu muốn áp dụng phương pháp phân tích để tìm hiểu tư tưởng Phật giáo, trước tiên ta cần khảo sát và nghiên cứu giáo lý của đức Phật trên hai phương diện nhận thức và luận lý, nhưng không bao giờ quên rằng dẫu xét dưới hình thức luận lý hay triết lý, giáo lý của đức Phật luôn luôn lấy thực tế làm cơ sở. Ba câu hỏi căn bản thường xuyên được đặt ra: Làm thế nào để biết một sự việc nào đó là thật, có giá trị? Tại sao phải chấp nhận giáo thuyết, hay kiến giải này mà lại bác bỏ những giáo thuyết, hay những kiến giải khác? Lấy gì làm chứng lý để thuyết minh một vấn đề đang khảo sát hay đem ra tranh luận trước đám đông? Mấy câu hỏi ấy giải thích sự cần thiết và tầm quan trọng của các luận thư đối với sự nghiên cứu vấn đề nh?n thức (knowledge) và luận lý (logic) trong kinh điển Phật giáo.

Luận thư được trước tác là để bàn luận về các vấn đề triết lý, nhận thức, luận lý, tâm lý, đạo đức, siêu hình mà đức Phật nói trong các kinh. Kinh tạng là do sưu tầm những lời dạy của đức Phật cho từng trường hợp, từng hoàn cảnh, từng cá nhân, nhiều khi không có liên hệ tương quan. Các Tổ sư và luận sư Phật giáo đã gia công diễn đạt bản ý của đức Phật và kiến lập thành hệ thống tư tưởng đặc thù phù hợp với những lời Phật dạy. Sự cố gắng hệ thống hóa những lý thuyết và phương pháp tiềm ẩn rải rác trong kinh tạng và đặt những hệ thống ấy trên một bối cảnh chung giúp chúng ta có một cái nhìn tổng quát và quán xuyến về đạo Phật. Luận dùng ngôn ngữ của triết học, trừu tượng, khô khan, khó hiểu. Kinh dùng ngôn ngữ thông thường, đơn giản, đôi lúc mộc mạc, tương đối dễ hiểu hơn. Người ta thường ví việc trì tụng kinh như bơi thuyền trên mặt hồ rất thơ mộng. Trái lại, suy ngẫm, nghiên cứu về những triết lý cao thâm vi diệu trong Luận chẳng khác nào lặn sâu xuống đáy hồ để tìm vật báu. Một số người cho rằng mục đích tu Phật là dùng trí tuệ nhìn lại tâm mình, " không thuộc tín ngưỡng tôn giáo, không vì ham chuộng ưa thích, không do học hỏi lắng nghe, không dụng suy tư về phương pháp, không cần cố gắng kham nhẫn, không biện luận vì thích thú biện luận, chỉ dùng trí tuệ mà biết ." (Tương Ưng Bộ, Kinh Có pháp môn nào?) Vậy đâu cần phải biện luận cho giỏi, lý lẽ cho hay, tạo ra luận giải, thử hỏi có lợi ích gì? Ngài Long Thọ trong Phương tiện Tâm luận đã giải thích như sau: "Thánh đệ tử tạo luận không phải vì hơn thua, lợi dưỡng, hay vì danh vọng, mà chỉ muốn làm rõ các tướng thiện ác, đúng sai. Đời nếu không có luận thì sự mê loạn tràn lan, bị cuồng hoặc bởi sự xảo biện của tà trí, mà khởi sinh các nghiệp ác bất thiện, phải chịu quả báo luân hồi trong các cõi ác. Nếu tạo luận, thời có thể tự phân biệt được các tướng thiện ác, đúng sai, không còn bị người tà kiến làm mê hoặc, chướng ngại nữa."

Các giai đoạn phát triển tư tưởng Phật giáo .

Theo một số đông học giả, triết học Phật giáo có thể chia làm ba thời kỳ, gọi là ba lần chuyển xe pháp. Tuy nhiên, suốt lịch sử Phật giáo không có một tông phái nào thành lập mà không có thiền định. Thiền (samàdhi) là một trong sáu Ba la mật. Không có

thiền thì không thể đạt được Phật tri kiến. Đối với Phật giáo, hành động đúng có nghĩa là suy tư chân chánh.

A . Thời kỳ chuyển xe pháp lần đầu còn gọi là thời kỳ Thắng pháp (Abhidhamma, Luận thư). Đây là thời kỳ Phật giáo phân chia thành nhiều tông phái khác nhau. Các quan điểm về giáo lý của Phật được trình bày thành hệ thống triết luận tư tưởng riêng biệt của từng tông phái trong các luận thư. Đáng kể là bộ Thắng pháp tập yếu luận (Abhidhammattha- sangaha), tương truyền do ngài A Nậu Đa La (Anurudha) trước tác. Sách được trình bày một cách gọn ghẽ súc tích những phân tích rất tinh tế và tỉ mỉ các tâm và tâm sở, đồng thời giải thích rất cặn kẽ lộ trình của tâm. Vào thời gian xuất hiện Thắng pháp luận, luận lý học chưa đến mức độ trở thành một hệ thống riêng biệt cho nên không thể tìm ra phần luận lý học trong luận tạng này. Tuy vậy Thắng pháp luận vẫn được xem như là một trong những nền tảng triết học cơ bản nhất của Nam phương Thượng Tọa bộ (Theravàda).

Tông phái này y cứ Kinh chứ không y cứ Luật tạng và Luận tạng, vì cho rằng Luật là Phật tùy căn cơ, khi khai khi giá không nhất định. Còn Luận là giải thích Kinh văn, thường đi quá sự thật, chỉ có Kinh tạng là căn bản, không bị các khuyết điểm đó. Về sau, khuynh hướng trọng tư biện lý luận lấy Luận tạng làm căn bản mà coi nhẹ Kinh dẫn đến sự thành lập Nhất thiết Hữu bộ (Sarvastivàda) ở phương Bắc. Hữu bộ liên hệ chặt chẽ với bộ phái chính truyền là Thượng tọa bộ, nhưng về sau tách biệt hoàn toàn trở thành phái Phân biệt thuyết (Vaibhàsika, Ti bà sa). Hữu bộ quan niệm rằng tất cả các pháp đều thực hữu trong quá khứ và trong vị lai cũng như thực hữu trong hiện tại, nhưng không kéo dài từ thời gian này đến thời gian khác. Đó là chủ trương "Pháp hữu Ngã vô", nghĩa là không có bản ngã lưu tồn mà chỉ có thực tại tính của các pháp. Thể tính thực hữu ở đây có nghĩa là một hiện hữu sát na hay tương tục tính của những hiện hữu sát na riêng rẽ.

Kinh lượng bộ (Sautràntika) là bộ phái theo Kinh tạng nguyên thủy, chống lại chủ trương Thực hữu luận của Hữu bộ, thừa nhận chỉ có hiện tại là thực hữu còn quá khứ và vị lai thì vô thể; ngoài ra còn chủ trương Ngã Không và nhất thiết pháp Không, và thừa nhận có hai chân lý: chân đế và tục đế.

Sau đây là tóm tắt những đặc điểm của thời kỳ Thắng pháp.

(1) Đa nguyên luận . Các tông phái trong thời kỳ này chủ trương tất cả sắc pháp hay vật chất hữu hình đều do nhiều yếu tố tổ hợp mà thành [Bốn đại chủng: đất ¾ cứng, nước ¾ lỏng, lửa ¾ nhiệt, và gió ¾ động] chứ không phải là một thể thuần nhất, độc lập, và cố định. Nhân cách hay ngoại giới cũng vậy đều do nhiều yếu tố hợp thành (ngũ uẩn), gồm có tâm [thọ ¾ tri giác, tưởng ¾ khái niệm, hành ¾ ý chí, và thức]và vật [sắc ¾ gồm bốn đại]. Chỗ khác nhau là ở nhân cách thì tâm nổi bật mà ở ngoại giới thì vật nổi bật.

(2) Sát na sinh diệt . Mỗi một yếu tố như vậy sinh diệt biến chuyển trong từng sát na, nghĩa là trong chớp nhoáng. Hiện tượng tâm lý hay vật lý chỉ là sự tương tục của những hiện hữu sát na riêng rẽ, không bao giờ đứng yên ở cùng trong một trạng thái. Trong sự biến chuyển đó, không có tồn thể, không có bản ngã cá biệt thường tồn,

không có linh hồn, không có đấng sáng tạo, không có nguyên lý uyên nguyên của vũ trụ.

(3) Nhân duyên luận . Tất cả sinh thể và sự thể hiện hữu như là những quan hệ hay những tụ tập nhân quả, theo nguyên lý duyên khởi. Mọi biến dịch đều phát xuất từ nguyên lý hoạt dụng nhân quả và hiện hữu trong những tác hợp nhân quả. Trong thuyết nhân duyên, mỗi giai đoạn là một nhân khi nhìn từ hiệu quả của nó. Nếu nhìn từ nhân đi trước thì nó là một hiệu quả. Như vậy có thể nói trong quả có nhân và trong nhân có quả, không có gì cố định trong lý thuyết này.

(4) Hành và Nghiệp . Điều kiện để kết hợp năm uẩn là ý chí sinh tồn mù quáng nguyên thủy, tức năng lực vô minh. Vô minh duyên hành (samkhàra), tức căn để của ý chí. Hành là những tác động vô thức của ý chí sinh tồn theo hướng vô minh, tương giao tương liên với những uẩn kia để phát sinh nghiệp quả nơi thân, khẩu, và ý. Rồi nghiệp lại làm căn bản để lại khiến cho năm uẩn hoạt động, cứ như thế mà chuyển tâm thức trôi chảy như một dòng sông. "Hữu tình lấy nghiệp làm tự thể, là sự tương tục của nghiệp".

(5) Con người, một sinh thể tự tạo . Con người chẳng qua là một thực thể tạm thời, chỉ sống trong tương tục tính của sát na. Anh hưởng của các hành động do ý muốn (nghiệp, karma) luôn luôn tồn tại dưới hình thức một năng lực tiềm ẩn gọi là nghiệp cảm. Chính nghiệp cảm quyết định cuộc sống sinh tồn kế tiếp. Quá khứ hình thành hiện tại và hiện tại hình thành tương lai. Như thế con người là một sinh thể tự tạo vì nó tự quyết định bản chất và hiện hữu cho chính nó bằng các hành động do ý muốn của nó. Tùy theo bản chất hành động tự tác, một sinh vật như con người có thể thác sinh vào nhiều cảnh ngộ và trong bất cứ hình thái nào, từ loài vật cho đến loài trời. Sự biến hóa hình thái đời sống do ảnh hưởng của các hành động về trước tái diễn nối tiếp vô thủy vô chung, gọi là luân hồi (samsàra). Trong sự biến chuyển như vậy không có một yếu tính nào bất biến bởi vì bản ngã hiện tại là hậu quả của nguyên nhân mà ta gọi là bản ngã quá khứ, và trong vị lai, bản ngã của chúng ta cũng không biến mất vì chúng ta là những sinh thể tự tạo.

(6) Khổ và Đạo . Lý vô thường, vô ngã cho thấy rằng thế gian này không có gì ngoài sự đau khổ. Cái cảm thông khổ đau ấy lại là động cơ thúc đẩy con người tìm đến sự giải thoát. Để đạt đến cảnh giới triệt để gi?i thoát và rốt ráo yên ổn phải là người có trí mới biết được con đường đưa đến an lạc và hạnh phúc. Chỉ có trí tuệ (pannà) mới là phương tiện duy nhất đưa loài người đến bờ giải thoát và giác ngộ. Phát triển ba tuệ: văn, tư, tu là phương cách hữu hiệu đi vào kiến đạo (darshanamàrga), giai đoạn đầu của tam đạo. Nhưng phải thiền định mới có thể đạt được tu tuệ. Tuệ và thiền cần có giới hạnh mới hoàn thành giai đoạn thứ hai là tu đạo (bhàvanàmàrga). Sau đó, dứt sạch sự sai lầm do lục căn mê chấp và tham trước (kiến tư hoặc) thì vào được vô học đạo (ashaikshamàrga) tức giai đoạn cuối của tam đạo. Lúc ấy, hành giả đắc được quả vị A la hán, quả vị cao nhất của giác ngộ.

B . Thời kỳ chuyển xe pháp lần thứ hai còn gọi là thời kỳ Học thuyết về Trung đạo (Madhyamika) hay Không luận (Sùnyavàda). Trong thời kỳ này, phong trào phục hưng và phát triển một đường lối Phật giáo mới, về sau được gọi là Đại thừa (Mahayana), đã được phái tự do thừa kế Đại chúng bộ vận động mở đường hầu khôi phục tinh thần của Phật tổ để thích ứng với hoàn cảnh của thời đại. Ở Trung Hoa, tông này được biết dưới danh hiệu là Tam Luận tông và ở Nhật Bản, là San Lun hay Sanron. Tam Luận là tên ba luận thư căn bản chuyên về học thuyết Trung đạo chỉ trích nghiêm khắc những kiến giải sai lầm của Bà La Môn và các Tông phái tiền Đại Thừa cũng như Đại thừa đương thời. Đó là hai tác phẩm Trung quán luận (Màdhyamikasàstra) và Thập nhị Môn luận (Dvàdasadvàra) của Long Thọ (Nàgàrjuna), và tác phẩm Bách luận (Satasàstra) của Đề Bà (Aryadeva). Sau này, một phái mới, Tứ luận tông (Shih-lun, Shiron), thêm vào luận thứ tư của Long Thọ để bổ khuyết duy tâm luận phủ định của Tam luận tông có tính chất quá tiêu cực. Đó là Đại Trí Độ luận (Prajnàpàramitàsàstra) trong đó Ngài Long Thọ thiết lập quan điểm nhất nguyên của mình một cách xác quyết hơn trong bất cứ tác phẩm nào khác.

Về mặt nhận thức luận (epistemology), có một sự thay đổi đường lối chứng minh, trước kia chú trọng nhiều đến cách căn cứ vào giáo lý (giáo chứng), nghiệp thức luận, và nhận thức luận (lý chứng) nay chuyển qua thiên trọng phép suy lý biện chứng (dialectic investigation). Sau đây là những đặc tính tổng quát của thời kỳ này:

(1) Khuynh hướng thông tục hóa Phật giáo . Muốn được viên mãn như Phật, cần phải tu hạnh Bồ tát, trên cầu đạo Bồ đề, dưới phát đại nguyện hóa độ chúng sanh. Các vị Bồ tát xả thân hoạt động cứu thế chứ không tịch tĩnh tiêu cực. Không nhất định phải xuất gia làm sa môn mới tu hành được, trái lại, những người tại gia chỉ cần phát tâm Bồ đề cũng có thể dự phần vào hàng Bồ tát.

(2) Siêu nhân hóa hình ảnh của Thế tôn . Phật xuất hiện ở thế gian để nói Pháp chẳng qua vì nguyện cứu độ chúng sanh. Đó là giả hiện (thị hiện) chứ thật ra Phật vốn ở trên cung trời Đâu Suất. Đức Thế tôn trong Phật giáo Nguyên thủy được trình bày như là Ứng thân (Rùpakàya, Sắc thân ¾ Nairmànikakàya, Hoá thân) và trong Phật giáo Đại thừa như vừa là Pháp thân (Dharmakàya; còn gọi là Svàbhàvikakàya, Tự tính thân), vừa là Báo thân (Sàmbhogikakàya, Thọ dụng thân). Phật thân thanh tịnh vô lậu. Phật là toàn trí, toàn năng, hiểu biết hết thảy, và chuyển vận hết thảy tùy ý. Phật chỉ dùng một tiếng mà có thể nói được hết thảy mọi pháp, đúng lúc, đúng chỗ, hợp với căn cơ, trình độ, và tư tưởng của đối tượng.

(3) Chư pháp vô tự tính . Lý thuyết vô ngã bắt nguồn từ kết quả thiền quán về Không tánh của vạn hửu đã có từ thời Phật giáo Nguyên thủy. Nhưng lần này Bồ tát Long Thọ đặc biệt căn cứ trên phương pháp phủ định biện chứng để quả quyết tất cả các pháp đều không có tự tính, nghĩa là "chư pháp vô ngã".

(4) Tứ cú và Tám không (Bát bất). Ngài Long Thọ dùng Tứ cú [Hữu, Vô, Diệc hữu diệc vô, Phi hữu phi vô] và Tám không [không sinh, không diệt, không thường, không đoạn, không giống, không khác, không đến, không đi] làm luận cứ cơ bản của phép phủ định

biện chứng để rửa sạch mọi ý niệm chấp trước bám víu vào có, không, sinh, diệt, thường, đoạn, đồng, dị, khứ, lai. Từ đó, Ngài xây dựng lại nguyên lý Trung đạo, mà đức Phật đã giải bày trong kinh Ca Chiên Diên Thị (Kaccanagotta), Tương Ưng Bộ.

(5) Nhị đế, một phương tiện để Phật tuyên thuyết giáo lý của mình . Chính theo tục đế (samvriti-satya) mà đức Phật giảng rằng các pháp sở dĩ có là do nhân duyên. Nhưng theo Chân đế (paramàrtha-satya) thì tất cả các pháp đều không, nghĩa là không có tự tính.

(6) Duyên khởi và Tánh Không . Duyên khởi là hình tướng của tánh Không và tánh Không là bản thể của Duyên khởi. Như vậy Duyên khởi là "Vô tự tính". Tánh Không và Duyên khởi cùng là lý tính đặc thù của Trung đạo, tánh Không thì ở phía tiêu cực mà Duyên khởi thì ở phía tích cực.

C . Thời kỳ chuyển xe pháp lần thứ ba còn gọi là thời kỳ Nhất thiết duy tâm . Vào thời kỳ này hệ thống Trung quán đã trở thành một thứ bản thể luận hoàn toàn tiêu cực. Hệ thống Du già luận của Vô Trước (Asanga), sau được Thế Thân (Vasubandhu) cải tiến thành Duy thức luận xuất hiện và có phần tích cực hơn. Tông này đặt Phật giáo trên nền tảng duy tâm luận tổng hợp từ Nguyên thủy đến Đại thừa, được gọi là Pháp tướng tông vì lấy sự khảo cứu về bản tính và sự tướng của vạn hữu làm đối tượng. Tông chủ trương vạn hữu sinh khởi do tâm và chỉ có tâm (vạn pháp duy tâm) và minh giải rằng không có pháp nào tách biệt khỏi thức được (ly thức vô biệt pháp).

Sau đây là tóm tắt những chủ trương đặc biệt của thời kỳ Nhất thiết duy tâm.

(1) A lại da thức (Alayavijnana) hay Tàng thức , căn nguyên của nghiệp. Học thuyết duy thức chia thức thành tám công năng: nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạt na thức, và a lại da thức hay tàng thức. Tàng thức thường bị mạt na thức ngộ nhận là ngã tính vĩnh hằng (ngã ái chấp tàng). Vô Trước và Thế Thân lấy tàng thức làm trung tâm để luận chứng rằng hết thảy đều do thức biến hiện. Tàng thức có công năng bảo tồn và duy trì hiện hữu của các pháp hoặc trong trạng thái hiện hành, hoặc trong trạng thái chủng tử (năng trì). Bởi vậy tàng thức được ví như là nền tảng để tâm phát triển, được xem như là tự tướng hay thể của tâm. Tàng thức cũng có công năng phát hiện hiện tượng từ chủng tử thành hiện hành (năng biến). Các hiện hành rơi trở lại thành chủng tử và như vậy tất cả các pháp đều đang trở thành (becoming) không lúc nào ngưng nghỉ. Những chủng tử cố hữu, những hiện hành, và những chủng tử mới tiếp tục sinh hoạt theo định luật nhân duyên và nghiệp báo. Sinh mệnh (căn thân) và môi trường trong đó sinh mệnh sinh hoạt (thế giới tánh cảnh) là những phát hiện của tàng thức và được xem như là kết quả của hành động tức nghiệp. Do đó tàng thức cũng được nhận định là bản thân của nghiệp.

(2) Cái biết có nhận thức có đối tượng . Nhận thức hay hình thái (phương cách) nhận thức được gọi là lượng hay tri lượng. Đối tượng của nhận thức được gọi là cảnh. Có ba tri lượng:

(a) Hiện lượng (pratyaksapramàna) là hình thái nhận thức trực tiếp, không qua trung gian suy luận hay diễn dịch. Tác dụng nhận thức chỉ là thuần túy cảm thọ, không có

tính cách phán đoán và ước lượng. Chân hiện lượng là hiện lượng đúng.

(b) Tỷ lượng (anumànapramàna) là sự nhận thức có tính cách phân biệt suy đoán. Tác dụng nhận thức là so sánh, phân biệt, ước lượng, và suy luận. Chân tỷ lượng là tỷ lượng đúng.

(c) Phi lượng (abhàvapramàna) là hiện lượng sai (tợ hiện lượng) hay tỷ lượng sai (tợ tỷ lượng). Thí dụ: lượng của mạt na là phi lượng vì luôn luôn nhận thức sai lầm có cái bản ngã đồng nhất bất biến với tính cách chủ tể.

Có ba cảnh liên hệ mật thiết đến tam lượng.

(a) Tánh cảnh là lĩnh vực bản chất của thực tại, là cảnh giới của thực tánh. Vô chất tánh cảnh là bản thể của tánh cảnh, chỉ có thể là đối tượng của vô phân biệt trí, hay Bát nhã trí, hay vô lậu trí, nghĩa là bằng loại trí tuệ nhận thức trực tiếp, sáng tỏ không phân biệt và tỷ giảo. Hữu chất tánh cảnh là hiện tướng của các pháp căn cứ trên vô chất tánh cảnh và tuân theo luật tương quan duyên khởi. Chỉ có chân hiện lượng mới nhận thức được lĩnh vực này.

(b) Đới chất cảnh là lĩnh vực của các ý tượng (representation). Đây là thế giới tạo ra bởi thức ô nhiễm trên căn bản tánh cảnh và là đối tượng của ý thức.

(c) Độc ảnh cảnh là thế giới ảnh tượng do ý thức tạo ra khi nó hoạt dụng độc lập với năm thức đầu; chỉ có trong tâm thức chứ không có trong thực tại. Độc ảnh cảnh chỉ có thể lả đối tượng của ý thức mà thôi.

Ý thức cũng như năm thức đầu có đủ ba tánh: thiện, ác, và vô ký. Thiện ở đây có nghĩa là hành động tạo nhân tốt. Ác có nghĩa trái lại. Vô ký là không thiện cũng không ác. Như vậy, chẳng những đối tượng của ý thức bao gồm cả ba cảnh mà tác dụng của ý thức có thể hoặc dẫn dắt con người đến vô minh hay giác ngộ, luân hồi hay niết bàn, bởi vì chính ý thức tạo nghiệp (hành động) về ý để đưa tới hành động về thân thể và ngôn ngữ.

(3) Tam tính Tam vô tính . Cái nhìn như thật (Yathabhùtam) được phóng chiếu trên hai quan điểm, Hữu và phi Hữu. Theo quan điểm Hữu thì hiện hữu được nhìn thấy là hữu vi và chia thành ba loại tương ứng với ba tính (trisvabhàva) :

(a) Những hiện hữu có tướng, hiện không thật và đồng thời không có một bản thể (adravya), do đó không có tự tính (asvabhàva). Tính tương ứng là tính biến kế sở chấp (parikalpita laksana), tính của vọng tưởng phân biệt.

(b) Những hiện hữu có sinh, giả tạm hay nhất thời do nhân duyên, không tự hữu, và không thường tại, do đó không có tự tính. Tính tương ứng là tính y tha khởi (paratantra laksana), tính của sự nương dựa vào nhau.

(c) Những hiện hữu siêu việt, có thắng nghĩa, nghĩa là xa lìa tất cả tướng không thật và giả tạm (vô tướng). Chỉ có tàng thức khi nào trút bỏ hết phiền não, mê dục thì mới có được diệu trí để nhận thức nó. Đây chỉ là cái lý niệm bình đẳng, không sai biệt, nên không có tự tính. Tính tương ứng là tính viên thành thật (parinispanna laksana), tính

của thực tại tối hậu. Viên thành thật có nghĩa là sự vắng mặt của biến kế chấp nơi y tha khởi. Viên thành thật với y tha khởi không phải một mà cũng không phải khác.

Theo quan điểm phi Hữu, hiện hữu được nhìn thấy thấu tận bản thể vô vi, nghĩa là bất sinh bất diệt. Ba tính nói trên trở thành ba Vô tính (abhàva):

(a) Tướng vô tính , tức không có bản thể, định tính nào cả.

(b) Sanh vô tính , tức không sanh, không tự tính, không hiện hữu, mặc dầu có vẻ như là hiện hữu.

(c) Thắng nghĩa vô tính , tức thoát ly ngoài và thoát hiện khỏi tương đối tính, giả định tính, và y duyên tính. Hiện hữu là Chân như, là thực tại tuyệt đối, bất khả thuyết, và bất khả tư nghì.

Khái niệm tam vô tính dính liền với khái niệm tam tính là một đường lối khác để nói lên cái khái niệm vô không (asùnyatà) bên cạnh khái niệm không (sùnyatà) trong hệ thống Bát nhã. Đó là sự ngăn ngừa không cho hành giả khái niệm hóa thực tại tuyệt đối và là nội dung của Nhị đế, tức Trung đạo.

(4) Đạt quả chuyển y . Chuyển có nghĩa là chuyển đổi vọng tưởng biến kế chấp thành sự phát sinh mọi thanh tịnh. Y có nghĩa là lấy nguyên lý duyên sinh (y tha khởi) làm nơi nương tựa. Vô Trước và Thế Thân đã hệ thống hóa tư tưởng Duy thức, lấy thực tu và thể nghiệm làm tiêu chuẩn cho lý luận để phát huy một giáo lý mạch lạc và sáng tỏ. Nhờ vậy hành giả biết được những gì phải quán tưởng, những nhận thức nào là tà kiến, những tiềm năng nào của kiến chấp còn lưu lại trong vô thức phải tiêu diệt, những loại chường ngại nào phải loại trừ, và những bước đường tu chứng và thể nghiệm phải trải qua để cuối cùng trí tuệ viên mãn chuyển tám thức thành bốn trí [Thành sở tác trí, Diệu quan sát trí, Bình đẳng tánh trí, và Đại viên cảnh trí]. Lúc ấy, hành giả có thể nhìn thẳng được

Tháng bảy, 1999

-ooOoo-

Đầu trang | Mục lục

Chân thành cám ơn anh Phúc Trung, Nguyệt san Phật Học, đã gửi tặng phiên bản vi tính

(Bình Anson, 12-2001)

[Trở về trang Thư Mục]

updated: 01-12-2001

Nguồn: Giảng Sư (giangsu.io.vn) — văn bản trích từ kho sách cổ và kinh điển.