Tim hieu Trung luan - 1.4

Tìm Hiểu Trung Luận

Tim hieu Trung luan - 1.4

Vietnamese, with Unicode Times font

Tìm hiểu Trung Luận

Nhận Thức Luận Phật Giáo

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Phật lịch 2544

1.4

Lý Duyên Khởi

Tính nhất quán trong quá trình phát triển tư tưởng Phật giáo.

Muốn thấu triệt tính nhất quán trong quá trình phát triển tư tưởng Phật giáo, thời cần theo dõi những đường lối giải thích pháp duyên khởi qua các giai đoạn phát triển. Lý duyên khởi là một phương tiện độc đáo để Phật giải thích bản chất của sự hữu (bhava), lấy nhân sinh quan làm nền tảng, và không sa vào hai cực biên thường kiến (Eternalism) và đoạn kiến (Nihilism). Theo lý duyên khởi, thế giới hiện tượng là một mạng lưới 'nhân duyên sinh' vĩ đại trong đó hết thảy hiện tượng đều là tương đối, quan hệ chằng chịt với nhau, nương vào nhau mà tồn tại. Không một sự vật nào trong đó có thể tách rời mối quan hệ nhân duyên mà có thể tự tồn. Tuy đề cập đến toàn thể hiện tượng thế giới nhưng chủ yếu của lý duyên khởi là để khảo sát các hoạt động sinh mệnh, đặc biệt là hoạt động tâm lý của con người. Trong kinh Đại Duyên (Mahànidàna Sutta), Trường Bộ, có thể xem như đại biểu cho những kinh thuyết minh về duyên khởi rõ ràng và tinh tế nhất, đức Phật diễn tả quá trình phát kiến duyên khởi đầu tiên nhờ đó mà thấy được nguyên nhân của sinh tử và phương pháp giải thoát sinh tử. Ngài đã dựa vào mối quan hệ hỗ tương tồn tại giữa thức và danh sắc để lấy thức làm chủ thể nhận thức như điểm xuất phát, rồi xem danh sắc như là khách thể, và từ đó nói rõ cái thứ tự phát khởi của những hoạt động tâm lý lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, ... được xem như là những yếu tố kết hợp cá nhân với thế giới (hữu). Mối quan hệ đồng thời giữa thức và danh sắc ấy chính do đức Phật phát minh. Đó là kết quả Phật gặt hái nhờ chuyên chú quan sát những hoạt động hiện thực của tâm và thân để làm sáng tỏ những hoạt động hiện thực khác dùng làm căn bản thành lập hình thức thuyết minh duyên khởi quan.

Lý duyên khởi trong thời kỳ Thắng pháp.

Đến thời kỳ Thắng pháp, nhân duyên luận trở thành một vấn đề trọng yếu trong các luận thư. Lý do chính là vì các luận sư đã áp dụng một hệ thống phân tích sắp loại và chia cấp các pháp rất tinh tế và tỷ mỷ trong đó mỗi yếu tố tâm hay tâm sở đều được thống kê xem liên hệ với bao nhiêu yếu tố khác đồng hay khác loại. Chẳng hạn, trong

Pàli Abhidhamma, "hỷ tâm sở có mặt trong 51 tâm, xả tâm sở khởi lên trong 70 tâm, và một tâm giản dị như tiểu sanh tâm cũng có đến 12 tâm sở cùng khởi lên một lần" (Thắng pháp tập yếu luận. Thích Minh Châu. Lời nói đầu). Tập luận này còn giải thích sự diễn tiến của tâm thức khi bị kích thích bởi ngoại trần hay nội tâm ngang qua lục căn và miêu tả Kiết sanh thức liên hệ từ đời này qua đời khác. Tất cả những cố gắng tìm đủ mọi mối quan hệ giữa những yếu tố của những gì có thể gọi là thế giới khách quan như vậy là một phương cách minh giải rất cụ thể về thuyết duyên khởi.

Khi quan niệm một sự vật hiện khởi và tồn tại do từ nhân duyên, tức mối quan hệ giữa nhiều yếu tố cấu thành, thời tất nhiên phải đứng trên nhiều lập trường để quan sát mới mong tìm thấy chính xác mối quan hệ đó. Vì vậy các luận sư A tì đàm chia nhân duyên và quả thành từng loại để quan sát. Bắc phương bàn đến Tứ duyên luận và Lục nhân luận, còn về phía Nam phương thì áp dụng con số hai mươi bốn duyên nói đến trong Đại phẩm loại luận. Quả luận cũng được khảo xét trong luận Bà sa và Câu xá. Nói tóm lại thuyết nhân duyên trong thời Thắng pháp có công dụng của lý duyên khởi trong thời Nguyên thủy Phật giáo.

Ngoài ra, từ tư tưởng A tì đàm xuất hiện quan điểm tiến trình sinh hóa của thực tại là sự phối trí qua hai giai đoạn. Đó là duyên sinh (pháp làm duyên) và duyên dĩ sinh (pháp do các duyên sinh). Duyên sinh là quan hệ tung tức tương quan nhân quả về ý nghĩa hiện khởi của thực tại. Nhân và quả tác động lẫn nhau trong dòng nối tiếp của thời gian. Duyên dĩ sinh là quan hệ hoành về ý nghĩa tồn tại của thực tại. Hiện hữu dù đã sinh ra không thể tồn tại một cách độc lập, cái này dựa vào cái kia để tồn tại. Như thế, một đẳng nhân quả sinh diệt tiếp nối, tức là tương sinh. Đằng khác, hiện thực này được xác định trong tương quan đối đãi hay tương thành với những hiện thực khác.

Thực ra, khi thuyết minh thuyết duyên khởi đức Phật đã căn cứ trên kinh nghiệm các pháp do duyên sinh (duyên dĩ sinh) như sinh, lão tử mà tìm ra cái lý nhất quán chi phối hết thảy hiện tượng thiên sai vạn biệt vô thường biến thiên. Chẳng hạn như đoạn văn sau đây trong kinh Duyên (S.ii, 25; Tương ưng bộ, Tập 2).

" Này các Tỳ kheo, thế nào là duyên khởi? Do duyên sinh, này các Tỳ kheo, già, chết khởi lên. ... ...

Và này các Tỳ kheo, thế nào là duyên sanh pháp? Già chết, này các Tỳ kheo, là vô thường, hữu vi, duyên sanh, biến hoại tánh, biến diệt tánh, ly tham tánh, đoạn diệt tánh. ... ... "

Về sau, các luận sư A tì đàm giải thích duyên khởi như danh từ biểu thị là phát sinh, tức là hàm ngụ ý nghĩa thời gian trong đó. Bởi thế vào cuối thời Thắng pháp các luận thư thiên trọng về quan hệ dị thời trong sự giải thích mười hai nhân duyên xuyên qua tam thế để nói rõ trạng thái hoạt động và tồn tục của hữu tình (luân hồi luận).

Lý duyên khởi trong thời kỳ Không luận.

Đến thời kỳ Không luận, Bồ tát Long Thọ bác bỏ lối giải thích thu hẹp thuyết duyên khởi thành luật nhân quả chỉ chú trọng đến vấn đề tương sinh mà quên phần tương

đãi tương thành.

Duyên khởi Phật giáo trước hết là một thuyết khởi hiện (emergence), nghĩa là quả (kàrya) không có trước khi duyên sinh, sau nữa thuộc loại mà tiếng Phạn (Sanskrit) gọi là asatkàranavàda (asat = diệu vô; kàrana = nhân), theo đó cả quả lẫn nhân đều không thật có. Sự vật không tự hiện hữu. Khi duyên hợp đủ thì sinh, khi duyên tan biến thì diệt. Sự vật hiện hữu trong một cái lưới nhân duyên rộng lớn vô biên, lớp này lớp khác trùng trùng vô tận, một làm duyên cho tất cả, tất cả làm duyên cho một. Do cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh, cái này không nên cái kia không, cái này diệt nên cái kia diệt. Đạo Phật nói đến vô thường, biến đổi không ngừng, nhưng không chấp nhận khái niệm một thực thể này chuyển thành một thực thể khác hay cùng là một bản thể mà có hình tướng này biến sang một hình tướng khác. Bất cứ hiện hữu nào cũng là một nhân, hiểu theo nghĩa là hiện hữu và nhân đều có khả năng tác dụng (efficiency). Sự thể không có tác dụng không thể hiện hữu. Như vậy, nếu hỏi: "Khi bảo quả (phala) tùy thuộc nhân (hetu) thời sự tùy thuộc ấy có nghĩa là gì? Khi bảo nhân sinh ra quả thời sự sinh ra ấy có nghĩa là gì?" thời trả lời: "Sự tùy thuộc của quả vào nhân là sự kiện quả luôn luôn theo sau khi nhân xuất hiện. Sự sinh ra từ nhân là sự kiện nhân luôn luôn có trước lúc quả xuất hiện." Cả sự tùy thuộc lẫn sự sinh ra đều không có tự tính, nghĩa là không có bản chất cá biệt, đặc thù nào cả. Cả hai sở dĩ được nói đến là do sự có mặt của hai hiện hữu tương sinh mà ta gọi là nhân với quả. Tùy trường hợp, nhân được xem như quả và ngược lại. Tuy nhiên cả hai đều không thật có.

A. Tánh Không.

Đáng kể hơn hết là cuộc cách mạng tư tưởng Phật giáo mà Bồ tát Long Thọ thực hiện ở nơi phương pháp lý luận, đặc biệt phép biện chứng dùng để đả phá chủ trương của Nhất thiết Hữu bộ cho rằng tất cả những yếu tố tạo thành hiện tượng giới đều thường hằng tồn tại trong ba thời quá khứ, hiện tại, và vị lai. Biện chứng phủ định còn đi xa hơn thuyết Chân Không của kinh Bát Nhã. Chính cái Không cũng là Không, vậy thì trở về lại cái thế giới giả danh để diệu hữu hóa nó. Qua bài tụng Trung Luận, XXIV.18 : " Các pháp do duyên khởi (pratìtyasamutpàda), nên ta nói là Không (sùnyatà), là Giả danh (upàdàya-prajnapti), và cũng chính là Trung đạo (madhyamà pratipat) ", Bồ tát Long Thọ minh định rằng duyên khởi là đồng nghĩa với Không, với Giả danh, và với Trung Đạo.

Trong bài kệ, có bốn danh từ chính yếu: duyên khởi, Không, giả danh, và Trung đạo. Ngài Nguyệt Xứng (Candrakìrti) cho rằng Không, giả danh, và Trung đạo là những tên gọi khác (visesa-samjnà) của duyên khởi. Chính ba danh từ đồng nghĩa với duyên khởi ấy đã gợi ý ngài Huệ Văn, thủy tổ của Thiên thai tông, chọn Chân lý Tam đế: Không, Giả, Trung làm lý thuyết căn bản cho tông này.

Tư tưởng "Không" bắt nguồn từ bộ kinh Bát Nhã (Prajnàpàramità Sùtras) là bộ kinh tối cổ và căn bản nhất trong các kinh Đại thừa. Điều đáng lưu ý trong các kinh Bát Nhã là có rất nhiều câu văn được đặc biệt kết cấu nhằm hiển minh ý nghĩa của tư tưởng Không. Chẳng hạn, câu "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc" trong Ma Ha Bát Nhã Ba

La Mật Đa Tâm kinh và các câu dùng ngôn ngữ tức phi, thị danh (tức chẳng phải, tạm gọi là) trong kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật như

"... ... Phật nói Bát Nhã Ba La Mật tức không phải bát nhã ba la mật, ấy gọi là bát nhã ba la mật ."

"... ... Ta nên diệt độ tất cả chúng sanh, diệt độ tất cả chúng sanh rồi mà không có một chúng sanh thật diệt độ ."

"... ... nói là pháp tướng đó, Như Lai nói tức chẳng phải pháp tướng, ấy gọi là pháp tướng ."

Các câu văn trên diễn tả tánh Không như là biện chứng phủ định, phủ định tiêu cực trước, rồi phủ định tích cực theo sau. Trong phần đầu câu "Sắc tức thị Không", 'Không' có nghĩa là không thật có; như vậy là phủ định tiêu cực. Nói cách khác, 'Không' phủ định Sắc, Sắc không thật có. Nhưng sự phủ định này hàm chứa một ý nghĩa khác nêu ra trong phần câu còn lại "Không tức thị Sắc". Lần này 'Không' là một phủ định tích cực, nghĩa là một khẳng định gián tiếp suy từ phủ định trước mà ra. Sắc được khẳng định là 'có theo qui ước' sau khi bị hoàn toàn phủ định là không thật có. Như vậy, nếu xét toàn câu thời trong nghĩa phủ định của chữ 'Không' hàm chứa thêm nghĩa 'khẳng-định-thanh-lọc-qua-phủ-định'.

Đến lượt xét các câu văn trong kinh Kim Cang, mặc dầu không có chữ 'Không', ta vẫn thấy hai khái niệm tương phản nói trên sắp theo thứ tự 'phủ định - khẳng-định-thanh-lọc-qua-phủ-định'. Trong câu văn, trước tiên nói đến sự thể, Bát Nhã Ba La Mật, hay diệt độ tất cả chúng sanh, hay pháp tướng. Thứ đến là phủ định sự thể ấy cho là Không, nhưng cuối cùng vớt lại bằng một khẳng-định-thanh-lọc-qua-phủ-định và đặt một Giả danh cho sự thể được khẳng định. Như vậy, câu "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc" có thể vi?t lại mà không làm mất ý nghĩa của nó: "Sắc mà không phải Sắc, tạm gọi là Sắc".

Đặc biệt những ngôn thuyết và chương cú diễn tả ý nghĩa chữ Không luôn luôn chứa đầy nghịch lý. Chẳng hạn, Sắc Không tương phản với nhau trong "Sắc tức thị Không", "Không tức thị Sắc". Phủ định tiêu cực và phủ định tích cực mâu thuẫn với nhau trong mệnh đề "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc". 'Thấy vậy mà không phải vậy' trong các câu văn trích từ kinh Kim Cang như vừa nêu trên. Kẻ phàm phu không tu tập không thể nào hiểu nổi thứ ngôn ngữ kỳ lạ ấy. Thứ ngôn ngữ chứa đầy nghịch lý là phương tiện các vị hành thiền thường dùng để nói ra những điều họ chứng ngộ. Đ?i với hành giả, phủ định tiêu cực có nghĩa là thấy không có tự ngã và phủ định tích cực là thấy không có gì để chấp trước bám víu . Mặt khác, trong nghịch lý nêu trên, thứ tự đi một chiều từ phủ định tiêu cực đến phủ định tích cực không thể đảo ngược được vì khẳng định phải bắt nguồn từ phủ định trước. Như thế nghịch lý "Không", con đường tuệ tri Không, siêu việt cả phủ đ?nh tiêu cực lẫn phủ định tích cực.

B. Không và Nhị đế.

Vì muốn phân định Tuyệt đối với hiện tượng Bồ tát Long Thọ khởi xướng thuyết Nhị đế, hai khía cạnh tương đối và tuyệt đối của chân lý. Tục đế hay chân lý ước định có thể dùng kinh nghiệm và lý luận thông thường để thông đạt. Chân đế hay chân lý tối thượng thời phải tu tập thiền định để chuyển thức thành tuệ mới chứng ngộ được. Đặc tính của Nhị đế là không bao giờ tục đế trở thành chân đế và chân đế luôn luôn siêu việt tục đế. Nói cách khác, cái biết có hai thứ. Một thứ biết do tu tập mà tự mình chứng nghiệm và ngộ đạt, không phát biểu bằng ngôn từ được. Cái biết đó nằm trong cảnh giới tự chứng của Phật, thuộc chân đế. Khi muốn diễn tả cái biết bất khả thuyết đó bằng ngôn ngữ, hay khi chia xẻ cái biết qua cảm giác và ý thức của mình với tha nhân thời cái biết trở thành cái biết thông thường, thuộc tục đế. Cái biết loại này đã bị tập quán và suy luận làm ô nhiễm nên không phải là cái biết "như thật". Vấn đề được đặt ra là làm thế nào để nhận chân được sự quan hệ giữa hai thứ biết ấy, giữa thức và tuệ, giữa luận lý và giác ngộ, mà thuyết Nhị đế đã phân cách hẳn ra hai hướng ngược nhau một cách tuyệt đối.

Dựa trên thuyết duyên khởi chủ trương sự tương quan đối đãi hay tương thành của các hiện thực, Bồ tát Long Thọ dùng danh từ vô tự tính (nihsvabhàva) để biểu tượng tính chất tương đối của mọi hiện thực, tức là của duyên khởi. Vô tự tính có nghĩa là sự vật không có thể tự nó tồn tại độc lập riêng biệt không tương quan đối đãi với các sự vật khác. Từ đó, tự tính (svabhàva) được định nghĩa là "cái không do duyên sinh ra, cũng không do cái khác mà hình thành." (Trung Luận, XV.2). Tự tính là yếu tính quyết định của một hiện thực. Như vậy nếu chấp nhận một hiện thực có tự tính tức là phủ nhận thuyết duyên khởi. Tự tính cũng là bản tính của ngã bởi vì tự tính tồn tại đồng nhất bất biến. Do đó, vì Không là vô ngã nên Không là vô tự tính. Sự nhận thức rằng cả duyên khởi lẫn Không đều vô tự tính dẫn đến kết quả

Duyên khởi (pratìtya-samutpada) = Không (sùnyatà).

Dấu '=' trong phương trình có nghĩa là cả hai vế Duyên khởi và Không đều vô tự tính như nhau.

Trong Trung Luận, với mục đích phá chấp, Bồ tát Long Thọ dùng mọi hình thức luận lý, nhất là phép biện chứng, phủ định giá trị biểu tượng tiến trình thực tại của ngôn ngữ và phủ định cả đường lối suy luận thông tục nữa. Ngài xác chứng rằng luận lý không thể dẫn ta đến Không, nhiều nhất là đến chân trời vô tự tính của thế tục. Trái lại, luận lý muốn có ích lợi phải tuôn ra từ Không. Ngay cả luận lý cũng vô tự tính, nghĩa là thuộc tục đế. Lập trường chủ trương tánh Không vô tự tính cũng vô tự tính nốt. Do đó, mọi cơ sở diễn đạt tư tưởng đều bị hủy diệt. Khi đối phương chỉ trích rằng nếu tất cả đều Không, thời suy luận, giáo pháp, tu tập, và đạo quả đều trở nên vô nghĩa, Ngài bảo: "Vì tánh Không mà các pháp được thành lập, nếu không có tánh Không, thì tất cả pháp không thể hình thành." (Trung Luận, XXIV.14) Tại sao như vậy?

Tại nhờ trí quán Không, càng biết rõ hết thảy hiện tượng đều vô tự tính, càng tuệ tri chân đế là thực tại tuyệt đối tối thượng, thời càng thấy rõ thế gian này chỉ toàn ước định giả tạm, đầy vọng tưởng và phiền não. Nói cách khác, tánh Không khẳng định vai

trò của tục đế là giải thích sự tồn tại của vạn pháp mặc dầu vạn pháp đó không có tự tính. Chính vì thế mà thế giới quan của triết học Đại thừa có thể tóm tắt trong bốn chữ có tính chất mâu thuẫn: Chân Không Diệu Hữu.

C. Nhị đế, Giả danh và Trung đạo.

Trung Luận nói rằng Phật thuyết pháp bằng phương thức Nhị đế. Nếu không hiểu rõ tục đế thì không thể hiểu chân đế. Không hiểu chân đế thì không thể hiểu được Phật pháp. (Trung Luận, XXIV.8-9) Như vậy, ta có thể nói, hiểu rõ tục đế tức là thấu hiểu những đặc tính của ngôn ngữ, thông đạt giới hạn và vai trò của nó. Ngôn ngữ vô tự tính vì phụ thuộc rất nhiều điều kiện. Sự có mặt của nó là do sự có mặt của sự thể. Sự thể cũng vô tự tính. Có cái này là vì có cái kia. Nói về một sự thể là nói qua tên gọi của nó. Tên gọi đó là giả danh vì tên gọi đó chỉ biểu tượng cho sự thể chứ không phải bản thân thực tại của sự thể. Bản thân của sự thể biến thiên không ngừng, mà tên gọi thì không bị chi phối bởi sự biến thiên này. Nó lại còn khoác cho sự thể một tự tính quyết định, hoặc thường hoặc đoạn, hoặc nhất hoặc dị, v..v.. Sự thể vì vô tự tính nên hiện khởi do nhân duyên. Vô tính duyên sinh nên duyên sinh là giả danh. Vì vậy khi đặt cái danh vào định thức duyên khởi thời đó là Giả danh, nghĩa là chỉ có trên danh ngôn chứ không có trong thực tế.

Nói tóm lại, trong bài kệ "Các pháp do duyên khởi (pratìtyasamutpàda) nên ta nói là Không (sùnyatà), là Giả danh (upàdàya-prajnapti), và cũng chính là Trung đạo (madhyamà pratipat)", duyên khởi nói ngay ở đầu bài là duyên khởi ai ai cũng kinh nghiệm được trong đời sống hằng ngày, một đời sống mà bản chất không mấy ai thấy được là Không. Kế tiếp, tánh Không tiêu cực phủ định duyên khởi ở phần thứ hai của bài, nhưng ngay sau đó khẳng định lại Duyên khởi là Giả danh ở phần thứ ba của bài kệ. Đó là thứ tự diễn tả tư tưởng Không đã thấy được trong "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc" của Tâm kinh. Phần cuối bài kệ xác định Duyên khởi "chính là Trung đạo".

Trung đạo là không chấp Có không chấp Không, không khẳng định không phủ định. Theo Trung Luận, Trung đạo chính là sự chuyển biến từ có Duyên khởi qua không có Duyên khởi tức Không, rồi trở lại có Duyên khởi dưới hình thức Giả danh. Trung đạo di chuyển biện chứng từ khẳng định qua phủ định rồi trở lại khẳng định. Trung đạo không phải là một điểm ở trong khoảng giữa của hai cực đoan mà là một tiến trình tu tập theo dịch hóa pháp, "đi từ hủy thể đến tướng, hủy tướng đến dụng, hủy dụng đến ngôn từ, và phá hủy ngôn ngữ để chuẩn bị cho thể nhập Tuyệt đối. Tiến trình này có thể tổng quát trong ba giai đoạn: Không, hủy thể; Giả danh, hủy tướng và dụng và ngôn ngữ; Trung đạo, tựu thành con đường của thể nhập." (Triết học về tánh Không, Tuệ Sỹ)

Lý duyên khởi trong thời kỳ Nhất thiết duy tâm.

Vào thời kỳ này, Duy thức tông (Vijnaptimàtratà) của Thế Thân (Vasubandhu) phát triển và hoàn toàn tán đồng học thuyết Trung đạo, không chấp nhận chủ trương cực đoan của hữu luận và vô luận. Vì phát xuất từ hệ thống Du già do Vô Trước (Asanga), anh ruột của Thế Thân sáng lập, Duy thức tông thiên trọng sự thực hành về pháp quán tưởng (Yogàcàra, quán hạnh). Thêm vào hai nguyên lý có tính chất tổng thể phổ quát

(universal), Duyên khởi là Không và Nhị đế, của Trung Luận, Duy thức tông thiết lập một đạo lý mới có tính chất cá thể đặc thù (particular) chuyên khảo về Thức và nghiên cứu phương pháp thực hành phát triển khả năng của Thức, chuyển Thức thành Trí để có thể hiểu biết Chân lý tuyệt đối. Tuy với danh xưng là duy thức, tuy luận thuyết lập nên là để minh giải tất cả các pháp bằng cách này hay cách khác luôn luôn liên hệ với thức, nhưng kỳ thật cơ sở căn bản của luận thuyết Duy thức là thuyết tam tính (trisvabhàva): Biến kế sở chấp, Y tha khởi, và Viên thành thật. Tam tính này một mặt liên hệ chặt chẽ với thuyết tri thức (theory of cognition) , mặt khác là đối cảnh sở duyên của chỉ quán (object of yogic contemplation), tức là thuyết quán tưởng (theory of yogic praxis).

A. Thức: Trí còn phân biệt chủ khách.

Theo thuyết tri thức, thức là một trong hết thảy pháp y tha khởi, hiện hữu nhờ các duyên, chứ không phải là cái gì thật có riêng ngoài mọi pháp. Thức có năng lực đặc biệt phân biệt biết được cái khác và tự biết được mình . Bản thể của thức là liễu biệt. Liễu là liễu tri, tức hiểu biết rốt ráo trọn vẹn, biệt là biệt chỉnh cảnh. Tức liễu tri mỗi mỗi cảnh riêng biệt, như nhãn thức liễu tri sắc, nhĩ thức liễu tri thanh v..v.. Từ bản thể ấy khi chuyển biến thì hiện ra hai phần, một phần có khả năng phân biệt nhận biết, gọi là kiến phần , phần kia không có khả năng phân biệt, chỉ làm đối tượng cho kiến phần gọi là tướng phần . Hai phần đó, phần biết (nhận thức) và phần bị biết (đối tượng) cùng sanh cùng diệt, có phần này thì có phần kia, phần này không thì phần kia không. (Luận Thành Duy Thức, Thích Thiện Siêu dịch và chú). Trong thức luôn luôn bao gồm cả phần chủ thể lẫn phần đối tượng. Nói cách khác, cảm giác, tri giác, hay ý thức phải luôn luôn là cảm giác về một cái gì, tri giác về một cái gì, hay ý thức về một cái gì. Không thể có chủ thể riêng biệt với đối tượng.

B. Biến kế chấp: Chiếc bè đậu ở bến mê.

Tự hai phần của thức không có chi là ngã là pháp. Nhưng phàm phu mê muội cứ dựa vào kiến phần (chủ thể) chấp cho là ngã , dựa vào tướng phần (đối tượng) chấp cho là pháp . Như vậy, ngã và pháp dựa vào hai phần kiến tướng của nội thức mà giả lập , nên chúng chỉ có nghĩa theo tục đế, tức là giả dối, không có. Do đó thế giới hiện tượng bị nhìn sai lạc méo mó dưới lăng kính phân biệt hư vọng. Đấy là biến kế sở chấp, sự vật hiện có một cách sai lầm. Biến kế là ảo trạng của phàm phu ngộ nhận, như ngộ nhận sợi dây là con rắn; biến kế này chính là ngã và pháp do phàm phu vọng chấp mà có. Vì vậy, biến kế là vọng hữu . Ngã và pháp của phàm phu hoàn toàn do vọng tưởng bịa đặt ra chứ không dựa vào một thực thể nào cả (vô thể tùy tình giả).

Thực ra, sự vật trong thực tại hiện hữu theo cách thức của chúng. Chỉ vì không nhận thức đúng thật tánh, thật tướng của sự vật là y tha khởi, là duyên sinh vô ngã, nên mới nhận lầm thế gian này thành một thế giới vọng tưởng .

C. Viên thành thật: Chiếc bè chuyển qua bến ngộ.

Thế gian này, cái thế giới thân thiết nhất của ta, thế giới trong đó ta sinh trưởng, già chết, và trong đó ta đang sống, luôn luôn là như thế (yathàbhùta, như thị). Cũng nhìn

vào thế gian này nhưng sau một hành trình tinh tấn tu hành thành đạt chứng quả, Thánh nhân thấy ra một thế giới viên thành , có một cách đích thực. Viên thành là thực thể của các pháp hữu vi, như thực chất của sợi dây là chất chỉ gai. Viên thành chính là pháp tánh chân như, do tuệ giác chứng ngộ. Viên thành là thực hữu . Thánh nhân đã chứng ngộ các pháp đều là y tha khởi , là duyên sinh. Khi Phật nói đến năm uẩn, mười hai xứ, mười tám giới, v..v.., ở đó không có gì chuẩn đích là ngã, là pháp cả. Vì để tiện việc hóa độ chúng sinh nên Phật mới giả nói đến ngã đến pháp (hữu thể thi thiết giả). Khi nhận thức, Thánh nhân và đối tượng là một. Đó là lối nhận thức của Thiền, "đi ngay vào chính đối tượng và có thể nói, nhìn nó từ bên trong. Biết đoá hoa là trở thành đóa hoa, là đóa hoa, nở như đóa hoa, và hân thưởng ánh sáng mặt trời cũng như mưa rơi" (Thiền sư D. T. Suzuki, Giảng thuyết về Thiền).

Công phu tu tập của Thánh nhân đã chuyển Thức thành Trí. Vì vô minh nên Thức không thấy được mặt mũi chân thật của vạn pháp, mà chỉ vọng tưởng phân biệt (biến kế sở chấp) về vạn pháp. Trí là tuệ giác trong đó không có còn chủ thể và đối tượng. Chỉ có Vô phân biệt trí mới nhìn thấy thực tại tự thân của vạn pháp (viên thành thật), nghĩa là thấy thế giới như thật.

D. Y tha khởi: Chiếc bè giải thoát.

Theo như trên, cũng đều là một thế giới, nhưng khi chấp duyên khởi là có thời hiện ra thế giới vọng tưởng, khi chứng ngộ duyên khởi là Không thì hiện ra thế giới viên thành. Như vậy thực tính của thế giới ấy là gì mà có thể khi thì chuyển biến thành thế giới vọng tưởng của kẻ phàm phu, khi thì chuyển biến thành thế giới viên thành của bậc Thánh trí? Chính y tha khởi là thực tính của vạn hữu . Y tha khởi (paratantrasvabhàva) có nghĩa là không sự vật nào có thể hiện hữu độc lập với những sự vật khác, không có gì vượt khỏi luật tương duyên tương sinh. Thế giới y tha khởi (thế giới với bản tính y tha khởi) có một cách tương đối; y tha là do yếu tố mà có, như sợi giây do chỉ gai và mọi hỗ trợ mà thành; y tha này chính là các pháp hữu vi, do chủng tử nơi a lại da nhờ các trợ duyên mà hiện hành; y tha là giả hữu . Nhưng thế giới y tha khởi không thể thấy bằng lý luận, chỉ có các bậc Thánh trí mới tuệ tri được. Như vậy y tha khởi là duyên khởi hiểu theo ý nghĩa của tánh Không, nghĩa là sau khi phủ định sự có ngã pháp thời vọng chấp sẽ không còn có lý do gì mà tồn tại nữa và tri giác sẽ chuyển từ thức vô minh qua trí tuệ sáng suốt hoàn toàn.

Với khả năng chuyển biến của tánh Không như vậy, tính y tha khởi không những có thể xem như là sở y (àsraya, nơi nương tựa) của hai tính kia, mà hơn nữa làm chiếc bè giúp hành giả chuyển từ bến mê (biến kế chấp) sang bến ngộ (viên thành thực). Nói một cách cụ thể hơn, khởi đầu, hành giả quán tưởng Không, tức tính y tha khởi của ngã và pháp, để tiêu diệt kiến chấp ngã pháp, trên bề mặt cũng như trong địa hạt vô thức. Theo đó mọi ô nhiễm như phiền não chướng và sở tri chướng cũng bị tiêu diệt, mọi chủng tử cũng được chuyển từ bất tịnh sang tịnh và hành giả chứng đắc Vô phân biệt trí (nirvikalpa-jnàna). Có Vô phân biệt trí thời mới thấu đạt bản thân tính y tha khởi, tức là viên thành thật. Bài kệ thứ 22, Duy thức Tam thập tụng, Thế Thân, nhấn mạnh rằng chân tướng của thực tại, tức viên thành thật, cũng chính là y tha khởi:

"Viên thành thật có nghĩa là sự vắng mặt vĩnh viễn của biến kế chấp nơi y tha khởi. Do đó nó (viên thành thật) với y tha khởi không phải một mà cũng không phải khác. Liên hệ giữa hai cái cũng giống như liên hệ giữa vạn vật vô thường và tính cách vô thường của vạn vật: không thể thấy cái này nếu không thể thấy cái kia".

Thế giới có ba mặt tương hợp với ba tính nói trên được gọi là thế giới duy thức . Do thức là một pháp y tha khởi và vì mọi pháp đều duy thức nên thế giới duy thức có thể chuyển biến gỡ bỏ vĩnh viễn biến kế chấp ra khỏi y tha khởi để hiển lộ viên thành thật. Theo Nhiếp Luận của Vô Trước, ngay sau khi chứng đắc Vô phân biệt trí hay Đại trí hành giả cũng chứng đắc Hậu đắc trí (tat-prsthalabdha-jnàna). Đại Trí "không tác ý, tầm tư, và thọ tưởng" và có đối tượng là "pháp tánh ly ngôn, tức chân như vô ngã". Tích cực hơn, Hậu đắc trí suy tư và phân biệt theo năm cách: " thông suốt , tức quán chân như bằng ấn tượng mà thông suốt chân như; tùy nghĩ , tức theo sự thông suốt mà truy niệm chân như; thiết lập , tức thiết lập danh tướng mà tuyên thuyết cho người về chân như; tổng hợp , tức tổng hợp các pháp mà quán sát; và đúng ý , tức muốn gì cũng biến hóa được". Trí Hậu đắc có thể xem như là thức đã được thanh lọc qua Đại trí . Nó là một pháp hữu vi, thuộc tục đế. Điều này giải thích tại sao một người phàm phu và một thiền sư ngộ đạo không nhìn thực tại giống nhau. Trở lại với tam tính của Duy thức, sự phát hiện Hậu đắc trí ngay sau khi chứng đắc Đ?i Trí tương ứng với sự chuyển biến viên thành thật ngược trở lại y tha khởi. Nói cách khác, y tha khởi sống trở lại trong Hậu đắc trí. Như vậy trên đường tu chứng, hành giả bắt đầu quán tưởng tính Không của ngã và pháp để tìm không thấy có ngã và pháp. Sau khi chứng được quả chuyển y, hành giả trở lại thế gian hoạt động độ sinh và bằng cặp mắt giác ngộ (Hậu đắc trí) nhìn thấy không có tự tính nơi mọi sự vật, tất cả đều sinh, thành, hoại, diệt theo luật duyên khởi.

Để kết luận, ba tính: biến kế sở chấp, y tha khởi, và viên thành thật có ý nghĩa không khác gì ý nghĩa Không, Giả danh, và Trung đạo nói đến trong bài tụng Trung Luận, XXIV.18. Ngài Long Thọ đứng trên chân không vô tướng, tức viên thành thật mà phá biến kế chấp. Ngài Thế Thân thời đứng trên Duy thức y tha khởi để phá biến kế chấp. Cả hai Ngài đều dùng một phương thuốc trị liệu là lý duyên khởi để cùng chữa một căn bệnh, bệnh ảo tưởng về thật ngã, thật pháp.

Tháng tám, 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.