Tim hieu Trung luan - 2.5

Tìm Hiểu Trung Luận

Tim hieu Trung luan - 2.5

Vietnamese, with Unicode Times font

Tìm hiểu Trung Luận

Nhận Thức Luận Phật Giáo

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Phật lịch 2544

2.5

Mười ba bài tụng chủ yếu của Trung luận

T rong hai mươi bảy phẩm Trung quán luận, có đến hai mươi lăm phẩm áp dụng biện chứng pháp để phủ định tự thể tức hiện tượng tự hữu và đả phá sự chấp thủ quan niệm sự vật có tự tính tức yếu tính quyết định . Chỉ có hai phẩm được trình bày một cách xác quyết là Phẩm XXVI và Phẩm XXIV. Phẩm XXVI: Quán Nhân duyên chỉ bày con đường đến giải thoát là tu tập thiền định về những nỗi khổ do mười hai móc xích duyên sinh tạo ra. Phẩm XXIV: Quán Tứ đế được xem như mô tả trọng tâm của triết học Trung quán, đề cập bản chất của tánh Không và mối quan hệ giữa tánh Không và ngôn thuyết.

Xét trên bình diện tu dưỡng thời mọi hình thức lập luận đề ra là cốt nhằm bác bỏ quan niệm sai thác của chính hành giả vì vô minh từ nguyên thủy mà tưởng lầm rằng sự hữu luôn luôn là sự hữu có tự tính. Phân tích suy lý là phương pháp hướng đến tuệ quán tánh Không, nhận biết cách thức vạn pháp hiện hữu như thật, hiện hữu đúng như cái thế duyên khởi của chúng.

Ban đầu hành giả tra tầm toàn triệt với một tâm phân biệt rất vi tế để thấy rõ đối tượng phải bác bỏ, nghĩa là nhận diện chính xác cái sự thể xuất hiện được coi như là một thực hữu riêng biệt có tự tính. Đồng thời hành giả quán triệt cái cách chấp thủ theo bản năng vào cái sự thể được xem là thật có tự tính ấy. Sau đó, hành giả áp dụng những luận thức quen thuộc suy ra cái tự thể ấy không thể hiện hữu được và tri nhận chân tánh vô tự tính của sự thể. Khi đã thành thục phân tích suy lý tri nhận tánh Không của một sự thể nhất định, hành giả mở rộng tầm quán tưởng của mình lan ra cho hết thảy mọi sự thể khác. Dần dà nhờ năng lực của sự quen thuộc mỗi lúc mỗi tăng, hành giả thành tựu chuyển thức thành trí và chứng ngộ tánh Không của vạn pháp. Bấy giờ hành giả lìa xa mọi tà kiến về sự hữu có tự tính. Đối với hành giả, tuệ quán tánh Không chẳng khác nào liều thuốc trị hết bệnh nhận lầm cái không thành có. Cuối cùng, do như thật tuệ tri, hành giả tri nhận hết thảy mọi pháp đều không có tự tính: đó là toàn bộ năm thủ uẩn, khổ và các lậu hoặc, các sở kiến, các vọng tưởng hý luận, các thiện pháp và bất thiện pháp, ngay cả lý duyên khởi. Hành giả không phủ nhận sự hữu.

Hành giả chân chánh đoạn trừ sự chấp trước một thực tại tự hữu.

Đa số kẻ đứng ra phản bác thuyết tánh Không đều cố chấp rằng mọi sự hữu đều là tự hữu, tức có tự tính quyết định. Do hiểu sai Không là không vô sở hữu hay vô thể, nên đối phương lầm tưởng ngài Long Thọ phủ nhận thế giới hiện tượng, bác bỏ sự hiện có các đối tượng của tri thức thường nghiệm. Ngài Long Thọ xác quyết không phủ nhận sự hiện có các hiện tượng. Đối tượng của sự phủ định là cái tự tính quyết định của chúng, bởi vì theo Ngài, không có sự vật nào tự nó tồn tại biệt lập với sự vật khác, không do duyên sinh, hay không do cái khác mà hình thành.

Trong lời chú giải Trung luận, Tsong-ka-pa, tổ sáng lập tông phái Phật giáo Mũ vàng Geluk ở Tây tạng vào thế kỷ 14, nhận xét rằng mười ba bài tụng Trung luận XXIV.7-19 trong Phẩm XXIV: Quán Tứ đế có thể đem sử dụng trong bất cứ trường hợp nào cần phải biện minh cho thuyết tánh Không.

Trong phẩm XXIV này, sáu bài tụng đầu XXIV.1 - 6 thuật lại lập luận của đối phương là nếu tất cả đều Không, thời suy luận, giáo pháp, tu tập, và đạo quả trở nên vô nghĩa.

Bài tụng XXIV.7 trả lời cho đối phương biết rằng những lời chỉ trích của họ là bằng chứng cho thấy họ thực sự không hiểu biết gì về tánh Không: "Hiện tại quả thật các người không có khả năng tri nhận được tánh Không và nhân duyên của Không tánh kể cả ý nghĩa của Không tánh nên đã tự mình sanh khởi những não hại!"

Kế đó, Bồ tát Long Thọ đề cập thuyết Nhị đế. Đây là lần đầu tiên trong Trung luận thuyết Nhị đế được gọi đích danh: "Vì chúng sanh, chư Phật đã y cứ vào Nhị đế để thuyết giảng giáo pháp. Nhị đế đó chính là Thế tục đế và Đệ nhất nghĩa đế" (Trung luận XXIV.8).

Cần lưu ý ở đây Nhị đế được tiến dẫn như là hai sự thể riêng biệt. Vì một đế được gọi là đệ Nhất nghĩa tức chân lý tối thượng, nên dễ làm phát sinh sự so sánh mà sai lầm tưởng rằng đế kia, Thế tục đế, là "ít thật" hơn. Chữ Hán "Thế tục đế" là do ngài La Thập dịch từ chữ Phạn samvrti-satya. Ngài Nghĩa Tịnh cho rằng dịch như thế chưa đủ ý nghĩa nên dịch là phúc tục đế hay phúc đế (chữ Hán "phúc" có nghĩa là phủ, che, đậy). Theo ngài Nguyệt Xứng, chữ samvrti, dịch là tục ước (convention), có ba nghĩa:

1.- samvrti có nghĩa là chân tánh bị phúc chướng (che phủ). Cũng có nghĩa là lớp hiện tượng bao phủ chân tánh. Như vậy, chữ samvrti hàm ý vô minh và sắc tướng huyễn ảo. Theo định nghĩa này thời thế tục đế hay tục đế hoàn toàn đối nghịch với đệ Nhất nghĩa đế hay chân đế. Shòtoku, một vị hoàng tử Nhật bản, phát biểu ý tưởng tương tợ: "Thế gian hư giả, duy Phật thị chân".

2.- samvrti có nghĩa là cái này cái kia duyên nhau mà thành chứ không tự hữu độc lập riêng biệt. Vì tục ước nên lìa xa chân tánh do đó bắt buộc phải sinh khởi và hiện hữu trong cảnh giới luân hồi sinh tử. Định nghĩa thứ hai này không đả động đến nghĩa phúc chướng được nêu ra trong định nghĩa thứ nhất.

3.- samvrti có nghĩa là biểu tượng tục ước (samketa) và ngôn thuyết (vyavahàra). Cứ theo định nghĩa thứ nhì là sinh khởi hay hình thành do nhân duyên tùy thuộc thế gian

thời tất có nghĩa là tự thân hiển lộ dưới hình thức ngôn từ, khái niệm, hay tư tưởng, v..v... Do đó, định nghĩa thứ ba hàm ý định nghĩa thứ hai.

Tóm lại, theo ngài Nguyệt Xứng (Candrakìrti), chữ samvrti có ba nghĩa: 1) hư giả vì vô minh; 2) hiện hữu do nhân duyên; và 3) ngôn thuyết (tức ngôn ngữ và luận lý) và định danh. Như vậy, theo tục đế, thế giới hiện hữu là thế giới khái niệm và duyên khởi.

Ngài An Huệ (Sthiramati) thuộc phái Duy thức dùng chữ samvr tt i (hai tt) thay vì chữ samvr t i (một t) và định nghĩa là "vyavahàra", dịch là ngôn thuyết. Theo định nghĩa này samvr tt i có ba hành tướng liên quan tam tự tính (biến kế sở chấp, y tha khởi, và viên thành thực). Ở đây tam tự tính được gọi là căn đế (mùla-tattva).

Hành tướng thứ nhất là prajnapti-samvr tt i dịch là thi thiết khái niệm. Prajnapti có nghĩa là phân định sự vật (vyavasthàna) và định danh (nàmàbhilàpa). Nghĩa này tương ứng với nghĩa thứ ba mà ngài Nguyệt Xứng gán cho chữ samvrti (một t). Ngài Huyền Trang dịch chữ prajnapti là "giả" và ngài Chân đế dịch là "lập danh".

Hành tướng thứ hai là pratipatti-samvr tt i dịch là chấp trước ngoại vật (arthàbhinivesa; attachment to the outer object). Ngài Huyền Trang dịch chữ pratipatti là "hành" và ngài Chân đế dịch là "thủ hành". Nghĩa này như vậy là có liên hệ biến kế chấp (vikalpa), và từ đó liên hệ y tha khởi (paratantra) tương ứng với duyên khởi (pratìtyasamutpàda), nghĩa thứ hai của chữ samvrti (một t).

Hành tướng thứ ba là udbhàvanà-samvr tt i dịch là hiển liễu tức biểu dương (samdarsanà) và trỏ vào (samsùcanà) thực tại cứu cánh. Nói cách khác, samvrtti là thốt lên tìm cách phát biểu Tuyệt đối vô ngôn. Nghĩa này có thể so sánh với khái niệm đạo lộ (màrga; the path) một mặt dẫn đến và một mặt phát xuất từ Tuyệt đối. Hành tướng thứ ba hoàn toàn đối nghịch với nghĩa che phủ nói đến trong định nghĩa thứ nhất của chữ samvrti.

Như vậy, cả Trung quán lẫn Duy thức đều cho rằng theo thế tục đế sự hữu là một phúc chướng (hindrance) xem như bao phủ ngăn che chân đế, nhưng đồng thời sự hữu cũng là một biểu tướng (manifestation) hiển lộ chân đế. Điều này được ngài Khuy Cơ, vị đệ tử xuất sắc của ngài Huyền Trang và tổ sáng lập Pháp tướng tông, tổng hợp bằng cụm từ " ẩn hiển đế ". Ngài giải thích trong Đại thừa Pháp uyển Nghĩa lâm chương, Chương Nhị đế:

Thế vị ẩn phúc, khả hủy hoại nghĩa;

Tục vị hiển hiện, tùy thế lưu nghĩa.

Dịch là: Thế giới (hiện tượng) là chướng ngại ngăn che (chân tánh) và có nghĩa là khả dĩ hoại diệt. Tục ước là biểu hiện (chân tánh) và có nghĩa là thuận theo quy định thế tục.

Ý Ngài muốn nói "ẩn hiển đế" tức thế tục đế vừa phúc chướng (àvarana; hindrance) ngăn che chân đế, mà cũng vừa hiển liễu (udbhàvanà; manifestation) chân đế bằng khái niệm và định danh theo quy ước thế gian.

Tóm lại, tục đế có nghĩa là chân lý thường nghiệm của cuộc sống hằng ngày có thể suy diễn và phát biểu bằng ngôn ngữ và lý luận do tập quán và công ước quy định. Ngược lại, chân đế là chân lý tối thượng bất khả tư nghị (acintya), bất khả thuyết (anabhilàpya), và vô vi (asamskrta). Đặc tính của Nhị đế là không bao giờ tục đế chuyển biến thành chân đế được và chân đế luôn luôn siêu việt tục đế.

Trong phần kế tiếp, bài tụng Trung luận XXIV.9 và 10 nói rõ sự cần thiết phải phân biệt chân đế và tục đế:

"9. Nếu người nào đối với Nhị đế mà không có khả năng biết và phân biệt thì kẻ đó không thể tri nhận được ý nghĩa chân thật của giáo pháp sâu xa vi diệu của chư Phật.

10. Nếu không nhờ Tục đế, thì không đạt được Đ? nhất nghĩa đế. Và nếu không đạt được Đệ nhất nghĩa đế thì không chứng được quả vị Niết bàn."

Mục đích của Trung quán là giải thoát. Muốn đạt mục đích giải thoát thời phải triển khai loại tuệ quán siêu thế là tuệ quán đặc biệt phân tích ý nghĩa của tánh Không. Phương pháp luyện tâm để tập tinh yếu của Định Huệ là áp dụng pháp thiền phân tích bằng khái niệm, bằng ngôn ngữ và luận lý. "Triết lý vô ngôn của Trung quán không thể hiểu một cách hời hợt là muốn đi về Tuyệt đối, phải loại bỏ triệt để mọi hình thức của ngôn ngữ" (Triết học về tánh Không, Tuệ Sĩ). Ngôn ngữ và luận lý có khả năng khai hiển và chỉ thị Thật tướng. Muốn trình bày về Thật tướng thời phương cách duy nhất là phát biểu trên bình diện tục đế. Những ngôn từ và khái niệm như vô thường, vô ngã, duyên sinh, v..v... rất cần thiết để giải thích tánh Không. Tất cả đều thuộc phạm vi của tri thức thường nghiệm, của tục đế.

Cần lưu ý đến điểm ngài Long Thọ không hề so sánh giá trị giữa tục đế và chân đế. Ngài nhấn mạnh rằng sự thấu đạt chân lý tối thượng hoàn toàn tùy thuộc vào sự thông hiểu tục đế tức ngôn ngữ và luận lý của thế tục. Quả vậy, chư Phật đã bằng vào ngôn thuyết để khai thị cho chúng sanh ngộ nhập tri kiến Phật. Phía chúng sanh cũng phải bằng vào ngôn ngữ mới thể ngộ và thể nhập Thật tướng. Đó chính là ý nghĩa của Trung luận. Trung được khai hiển và chỉ thị bằng Luận, rồi do Luận mà thể ngộ và thể nhập Trung. Tiêu đề Trung luận chỉ gồm hai chữ Trung và Luận thôi đã nói lên đầy đủ ý nghĩa của triết lý Trung quán.

Thuyết tánh Không của Trung quán rất tinh tế, vì vậy thường dễ bị hiểu lầm là một phủ định luận. Bồ tát Long Thọ lên tiếng cảnh cáo: "Vì căn tánh ám độn, không có khả năng chánh quán Không tánh, nên tự hại, chẳng khác nào không giỏi về chú thuật bắt rắn nên không thể bắt những rắn độc một cách thiện nghệ (Trung luận XXIV.11).

Đức Thế tôn biết rõ pháp này là pháp sâu xa mầu nhiệm, chẳng phải là pháp mà kẻ độn căn có thể hiểu được vì thế mà Ngài không muốn dạy (Trung luận XXIV.12)."

Thế rồi Ngài Long Thọ chỉ ngược vào đối phương mà nói: "Các người cho rằng ta là người chấp trước Không tánh nên vì ta mà sanh ra những lỗi lầm, kỳ thật những lỗi lầm mà hiện các người đang nói, đối với Không tánh thì nó hoàn toàn không có (Trung luận XXIV.13)". Ngài giải thích: "Do có ý nghĩa Không (vô tự tính) nên tất cả các pháp

mới được thành lập. Nếu không có ý nghĩa Không thời tất cả các pháp đều bất thành (Trung luận XXIV.14). Hiện chính các người đang có lỗi mà lại đổ ngược lỗi ấy cho ta. Thật giống như kẻ đang cỡi ngựa mà quên con ngựa mình đang cỡi (Trung luận XXIV.15)".

'Không' áp dụng vào ngôn thuyết (ngôn ngữ và luận lý) có nghĩa là im lặng, là không thuyết, hay nếu phát biểu thời không dựa trên một tôn chỉ, một chủ trương nào.

Không thuyết chẳng phải là một phủ định tiêu cực có tính cách đoạn diệt. Câu "Tuyệt đối vô ngôn" không có nghĩa là chấp "Tuyệt đối có", cũng không có nghĩa là chấp "Tuyệt đối không có". Giống như trường hợp trong kinh Ananda (Tương Ưng bộ, IV.400), khi du sĩ Vacchagotta hỏi là có tự ngã hay không, đức Phật im lặng không trả lời "có tự ngã" hay "không có tự ngã". Sự im lặng của đức Phật không phải là một khẳng định, cũng không phải là một phủ định. "Có" và "không có" là do phân biệt đối đãi sinh ra. Im lặng là siêu việt mọi phân biệt đối đãi.

Theo đúng nghĩa của 'Không', nếu xem mệnh đề "nhất thiết pháp không" như một chủ trương thời mệnh đề ấy vô nghĩa, vì đã Không thời phải không có một chủ trương nào, hay một kiến giải riêng tư nào. Vấn đề này được đề cập trong Hồi tránh luận (Vigrahavyàvartanì), một quyển sách viết vào thời kỳ sau Trung luận trong đó Ngài Long Thọ biện minh cách sử dụng ngôn ngữ và biện chứng pháp để thuyết minh tánh Không bằng vào luận cứ của đối phương. Ngài Long Thọ thuật lại đối phương nói rằng họ có thể bác bỏ chủ trương "nhất thiết pháp không" của Ngài mà không phạm lỗi lập luận sai lầm, vì họ không chấp các pháp là không. Lời phản bác của họ có tự tính quyết định, không phải là một mệnh đề không. Trái lại theo họ, Ngài Long Thọ đã phạm lỗi lập luận sai lầm vì đã chủ trương mọi pháp đều không mà vẫn phát biểu "nhất thiết pháp không". Mệnh đề này cũng 'không' như mọi pháp khác thời làm sao bác bỏ tự tính của những pháp không khác?

Ngài Long Thọ trả lời: "Nếu ta có lập ra một tôn chỉ (pratijnà), thời lỗi lầm ấy quả thật là của ta. Nhưng ta không đưa ra một chủ trương nào cả. Như thế, không có lỗi lầm nào là của ta cả." (Hồi tránh luận, bài tụng số 29). Ngài nói thêm: " Ta không phủ định một cái gì cả, mà cũng không có cái gì để phủ định " (Hồi tránh luận, bài tụng số 63). Lý do là vì tất cả mọi pháp đều không (vô tự tính) thời còn có gì mà phủ định. Mệnh đề "nhất thiết pháp không" không phủ định cái gì cả . Công dụng của nó là chỉ cho thấy không có sự vật nào có tự tính quyết định , tất cả đều do duyên sinh . (Hồi tránh luận, bài tụng số 64).

Tóm lại, suy luận căn cứ trên tánh Không có nghĩa là không dựa vào một chủ trương, một tôn chỉ nào như Ngài Long Thọ giải thích trên hoặc giữ im lặng không phát biểu như đóa hoa đức Phật giơ lên và nụ cười cảm ứng của Ngài Ca Diếp. Bài tụng Trung luận XXII.11 trong Phẩm Quán Như Lai đặc biệt chỉ cho thấy rằng ngay cả khi đứng trên lập trường chân đế mà nhìn cũng không thấy có điều gì khả dĩ nói lên được:

Không tắc bất khả thuyết

Phi không bất khả thuyết

Cọng bất cọng phả thuyết

Đản dĩ giả danh thuyết.

Bốn luận giải, Không, Phi không, Không và Phi không, chẳng phải Không chẳng phải Phi không là những thuộc từ mô tả thực tại cứu cánh mà chủ từ Như Lai chỉ vào. Vì Ngài Long Thọ thường xuyên nhắc đến lý Không của bản tánh thể hiện trong sự giả hữu của muôn vật nên tưởng như Ngài muốn nói rằng đứng trên lập trường đệ Nhất nghĩa đế mà nhìn, thời thế giới hiện tượng là hư huyễn không thật, do đó nói là "vô", là "không". Nhưng qua bài kệ này Ngài nhấn mạnh dù có đứng trên phương diện chân đế cũng không thể diễn tả sự vật bằng ngôn từ được. Bởi bản tánh sự vật khách quan chẳng tự hiện hữu nên không tìm ra được tự thể để mô tả với những thuộc tính 'Không' hay 'Phi không'. Cũng không thể nói là 'Không và Phi không', 'chẳng phải Không chẳng phải Phi không' bởi vì nói như vậy là mâu thuẫn với ngôn ngữ ước định và tri thức thường nghiệm. Cuối cùng chỉ còn một cách nói xác thực là hết thảy mọi mệnh đề phát biểu về Như Lai cũng như về bản tánh của sự vật đều là giả nói, giả danh thuyết.

Cùng một loại tứ cú phủ định như bài tụng trên, bài tụng Trung luận XXV.17 trong Phẩm Quán Niết bàn nói về vấn đề tồn tại hay không tồn tại sau khi chết:

Như Lai diệt độ hậu

Bất ngôn hữu dữ vô

Diệc bất ngôn hữu vô

Phi hữu cập phi vô.

Dịch là: Sau khi đức Như Lai diệt độ không thể bảo rằng Ngài hiện hữu hay không hiện hữu, cũng không thể bảo rằng Ngài vừa hiện hữu vừa không hiện hữu, mà cũng không thể bảo rằng Ngài chẳng phải hiện hữu chẳng phải không hiện hữu.

Thường khi phủ định một sự thể và muốn cho sự phủ định có ý nghĩa thời sự thể ấy phải thực hữu, chứ không huyễn ảo. Như vậy, vấn đề tồn tại hay không sau khi chết phát sinh từ kiến chấp các pháp thật có. Vì tin rằng Như Lai thực hữu trong thế gian này cho nên mới lý luận rằng Như Lai không tồn tại sau khi chết. Nhưng nếu thấy hiểu Như Lai là Không tánh thời mọi câu hỏi liên quan đến sự hiện hữu sau khi chết là vô nghĩa. Trong Trung luận, mỗi khi đối phương đứng trên lập trường chân đế để mô tả bản tánh của sự vật, Ngài Long Thọ dùng ngay tứ cú phủ định để chứng minh rằng mọi ngôn thuyết chỉ có ý nghĩa trên lập trường thế tục đế mà thôi. Mỗi lần ta cố gắng diễn tả có mạch lạc bản tánh của sự vật theo chân đế thời kết cuộc không làm sao tránh khỏi nói lên những điều vô nghĩa lý.

Tri thức thường nghiệm cho thấy 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. Bởi vậy theo tục đế ta có thể nói vạn hữu đều không, nghĩa là không có tự tính quyết định. Như thế quan điểm tánh Không không có gì đối nghịch với lập trường tục đế. Trung luận cho rằng đức Phật thuyết về pháp Không như là

phương tiện đối trị. Thật vậy, chúng sinh thường chấp ngũ uẩn làm ngã. Vì chấp ngũ uẩn làm ngã nên có vô minh. Vì vô minh nên sinh ái dục. Do ái dục mới sinh chấp thủ. Do chấp thủ mới tạo nghiệp. Vì tạo nghiệp nên mới luân hồi sinh tử, chịu khổ. Đức Phật dạy cho biết hết thảy các pháp đều do nhân duyên hòa hợp mà sanh ra, tự tính vốn không, không có ngã, ngã sở, không có chúng sinh, không có sự vật. Nếu thông đạt như vậy thời thân tâm khỏi mọi sự phiền não do chấp trước gây ra và được tự do, vô ngại.

Trong hai bài tụng Trung luận XXIV.16 và 17, ngài Long Thọ bắt đầu chỉ cho đối phương rõ sự liên hệ giữa tánh Không và lý duyên khởi:

"16. Nếu các người thấy các pháp chắc chắn thật có tự tính, tức là các người thừa nhận các pháp không có nhân cũng không có duyên.

17. Như thế tức là phá hủy nhân và quả, sự tạo tác, kẻ tạo tác, và pháp được tạo tác, cũng như sự sanh diệt của vạn vật, tất cả đều bị hủy hoại."

Vì đối phương chấp rằng có tức là có tự tính quyết định nên không thể cắt nghĩa sự thể có là do duyên sinh. Đối phương cũng không thể cắt nghĩa lý do hình thành các sự thể "duyên dĩ sinh" như khổ, tập đế, niết bàn, đạo lộ, Phật, Pháp, và Tăng, và nhiều hiện tượng thế gian khác nữa. Khi đối phương chấp các pháp có tự tính thời đương nhiên phủ nhận tính cách duyên sinh, vô thường, hay tạo tác của các pháp.

Nay đến lúc ngài Long Thọ bày tỏ quan điểm của mình trong hai bài tụng Trung luận XXIV.18 và 19. Các luận sư xem hai bài tụng này như thiết lập nền tảng của triết học Trung quán:

18. Chúng nhân duyên sinh pháp

Ngã thuyết tức thị vô

Diệc vi thị giả danh

Diệc thị trung đạo nghĩa.

19. Vị tằng hữu nhất pháp

Bất tùng nhân duyên sinh

Thị cố nhất thiết pháp

Vô bất thị không giả.

Nghĩa là:

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) ".

19. Chưa từng thấy có bất cứ pháp nào không sanh từ nhân duyên. Thế nên tất cả các pháp đều Không, nghĩa là không có tự tánh ".

Bồ tát Long Thọ xác quyết mối quan hệ đồng nhất giữa ba phương pháp mô tả duyên khởi : Không , Giả danh , và Trung Đạo . Xét riêng biệt thời vấn đề duyên khởi xem như

thuộc phạm vi bản thể luận và nguyên nhân luận. Giả danh là vấn đề của nhận thức luận liên quan ngôn ngữ và tư duy. Trung đạo liên hệ với vấn đề tu dưỡng. "Không" chỉ vào một tư tưởng căn bản của Phật giáo Đại thừa bao gồm hết thảy mọi phạm trù triết học và tôn giáo. Ngài Nguyệt Xứng cho rằng sùnyatà (Không), upàdàya-prajnapti (Giả danh), và madhyamà pratipat (Trung đạo) là những danh tự tuy khác nhau nhưng đồng nghĩa với chữ pratìtya-samutpàda (Duyên khởi).

Chân lý ba mặt (Viên dung Tam đế): Không đế, Giả đế, và Trung đế của Thiên thai tông bắt nguồn từ bài tụng XXIV.18 này. Đặc biệt theo học thuyết Thiên thai, cả ba đế thâm nhập lẫn nhau, dung hòa và hợp nhất hoàn toàn: mỗi một pháp tự biểu lộ trong tất cả ba đế, mỗi hiện hữu tương thông trong tất cả ba đế. Nói cách khác, một sự thể là Không nhưng cũng là Giả hữu. Nó là Giả bởi vì nó là Không, và vì đồng thời vừa là Không vừa là Giả cho nên nó cũng là Trung. "Không" hoàn toàn là một phủ định. Ngay cả ý niệm Không cũng bị phủ định. Như thế, mọi pháp đều giả tạm bởi vì chúng đều được thi thiết trong tâm hay hiện hữu do tập hợp nhân duyên. Chúng chỉ hiện hữu bằng giả danh chứ không thật có.

Điều đáng lưu ý trong bài tụng XXIV.18 là rõ rệt có một sự sắp đặt các danh từ Duyên khởi, Không, Giả danh, và Trung đạo theo một thứ tự trước sau nhất định. Thứ tự đó liên kết các danh từ ấy với nhau theo tiến trình luận lý áp dụng trong mệnh đề "Sắc tức thị Không, Không tức thị sắc" của Tâm kinh.

Để diễn tiến lý luận theo tiến trình ấy thời trước hết lập mệnh đề tôn " duyên khởi là Không " kết hợp từ "duyên khởi" với từ "Không". Lý do? Tại vì vô tự tính (nhân). Sự thể hiện khởi do nhân duyên tất không có tự tính (Trung luận XV.2). Duyên khởi là đương thể, cái thể thấy ngay trong hiện tại, trong đương thời. "Duyên khởi là Không" có nghĩa là đương thể tức không, cái Không nơi bản tánh Không, chứ không phải nơi giả tướng Không. Cái Không đây là cái Không Bát nhã (nghĩa là chỉ có trí Bát nhã mới thấy biết được mà thôi), tức có mà không, chứ không phải lìa có mà không. Nơi cái có mà không, là không nơi tự tính của nó . Vậy nghĩa của Không là vô tự tính. Thí dụ: Đất, nước, gió, lửa duyên hợp sinh ra thân thể con người, hình thành vạn vật. Mỗi đại tưởng chừng như có tánh thật, có tướng thật: đất có tánh cứng, nước có tánh lỏng, gió có tướng động, lửa có tướng nóng. Kỳ thực, nếu chúng có tự tính thời chúng độc lập riêng biệt không thể duyên hợp với nhau để thành thân người, để sinh vạn vật. Vậy chúng đều vô tự tính. Tất cả các pháp đều duyên sinh nên vô tự tính. Không có tự tính nên tất cả các pháp đều không. Do vô tự tính mà có và không, khẳng định và phủ định thu nhiếp thành một.

Thứ đến là lập mệnh đề tôn kế tiếp: " Không là giả danh " kết hợp từ "Không" với từ "giả danh". Lý do? Tại vì do duyên sinh (nhân). "Không" có nghĩa là vô tự tính. Không có tự tính quyết định nên hiện khởi do duyên sinh. Vậy Không là duyên khởi. Giả danh là cái tên gọi được thiết lập y cứ vào một tập hợp nhân duyên. Thí dụ: Mầm là tên gọi y cứ vào hạt giống. Phật là tên gọi y cứ vào thập trí lực, tứ chủng tịnh, tứ vô sở úy, thập bát bất cọng pháp, ... Vậy giả danh là duyên khởi vì được thành lập trên một cơ sở tập hợp nhân duyên. Trong tập luận giải Trung Luận Prasannapadà, ngài Nguyệt Xứng có lần

viết: "[Những kẻ ngu si ấy] không thấy được chân lý duyên khởi (pratìtya samutpàda). Chân lý này có ý nghĩa vô cùng thâm diệu, xa lìa tà kiến chấp thường chấp đoạn, và được gọi là giả danh (upàdàya prajnapti)". Như vậy giả danh có nghĩa là duyên khởi.

Vì "Không" là giả danh nên giống như mọi âm thanh khác tiếng "Không" có công dụng hoàn tất một mục tiêu rõ rệt của người nói. Đứng trên lập trường Trung quán mà xét theo phương diện triết lý ngôn ngữ thời ta có thể hiểu tiếng "Không" như là nói đến một lối sống, một cách hiện hữu, nhận thức, và hành động hoàn toàn tự tại, tự do và vô ngại về cả vật chất và tinh thần, giải thoát khỏi sự trói buộc của chấp trước và phiền não.

Cần lưu ý rằng trước tiên trong mệnh đề "Duyên khởi là Không", duyên khởi đã bị phủ định và được xác quyết là Không. Ngay sau đó, mệnh đề "Không là Giả danh" cho thấy giả danh chính là duyên khởi được phục hoạt từ tánh Không sau khi trải qua một lần bị phủ định. Nói cách khác, tánh Không là thế giới của duyên khởi bị phủ định. Mặc dầu bị phủ định, nhưng vì thực tại cứu cánh không ngưng biểu hiện trong thế giới hiện tượng dưới biểu hiệu giả danh (upàdàya prajnapti), cho nên duyên khởi vẫn linh hoạt và tác dụng trong thế giới luân hồi này. Duyên khởi tái sinh từ tánh Không như vậy là một giả danh thi thiết y cứ vào một số thành tố. Vậy nó đồng nghĩa với biểu tượng tục ước (samketa) và ngôn ngữ thế gian (loka-vyavahàra). Xuất hiện lại sau lần bị tánh Không phủ định, duyên khởi không còn như trước khi bị phủ định. Trước đó, ai ai cũng kinh nghiệm được rằng các hiện tượng trong đời sống hằng ngày đều hiện khởi do nhân duyên, nhưng bản chất của chúng không mấy ai thấy được là Không. Lần này phục hoạt trở lại từ tánh Không, duyên khởi trở thành lượng quả tục ước, nghĩa là thành quả nhận thức của Hậu đắc trí (laukika-prsthalabdha-jnàna) được gọi tên mà không thật có.[Hậu đắc trí là một pháp hữu vi thuộc tục đế chứng đắc ngay sau khi chứng đắc Vô phân biệt trí (Nhiếp luận, Vô trước)]

So với câu "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc" của Tâm kinh, thời mệnh đề "Duyên khởi là Không" tương ứng với phần đầu câu "Sắc tức thị Không" và mệnh đề "Không là Giả danh" tương ứng với phần câu còn lại "Không tức thị Sắc". Hoặc có thể dùng ngôn văn 'tức phi thị danh' của kinh Kim Cang mà nói là "Thấy duyên khởi mà không phải duyên khởi, tạm gọi là duyên khởi vậy".

Cuối cùng, bài tụng XXIV.18 xác định
"Duyên khởi chính là Trung đạo". Trung luận đề cập
Trung đạo một cách gián tiếp khi nhắc đến kinh Ca Chiên
Diên Thị, Tương Ưng bộ, trong bài tụng XV.8. Trong kinh này đức
Phật nói đến Trung đạo như sau:
" Này Kaccàyana, thế giới này phần lớn y chỉ vào hai cực đoan này: có và không có. ...

"Tất cả là có", này Kaccàyana, là một cực đoan.

"Tất cả là không có" là cực đoan thứ hai.

Xa lìa hai cực đoan ấy, này Kaccàyana, Như Lai thuyết pháp theo trung đạo ."

Tiếp theo, đức Phật thuyết minh lý duyên khởi thu gọn trong mười hai nhân duyên dùng làm nền tảng lập cước cho pháp môn Trung đạo của Ngài. Vậy Duyên khởi là Trung đạo.

Căn cứ trên biện chứng pháp trình bày trong bài tụng XXIV.18, ta thấy Trung đạo được mô tả như một sự vận hành tư tưởng không dính mắc vào hai cực có và không, khẳng định và phủ định. Trước hết là từ bỏ sự khẳng định các pháp là thật có theo sự hiểu biết thông thường của thế gian, xoay qua sự phủ định một thực tại tự hữu hay phủ định cá tính đặc thù, lìa xa mọi hý luận, và thành đạt tuệ quán chứng ngộ tánh Không. Sau đó trở lại khẳng định duyên khởi là giả danh và nhận rõ tất cả đều do duyên sinh, không có tự tính, như huyễn như hóa, ra ngoài cái có cái không, không có gì đáng phân biệt.

Kinh Bảo Tích (Ratnakùta Sùtra) thuật lại lời Phật dạy tu sĩ Kàsyapa về Trung đạo và tánh Không như sau:

"Không phải khái niệm tánh Không đã làm cho mọi sự vật đều trở nên không; thực ra chúng đều là không, giản dị chỉ có thế. Không phải khái niệm về sự không có nguyên nhân cứu cánh đã làm cho mọi sự vật đều trở nên không có nguyên nhân cứu cánh; thực ra chúng không có nguyên nhân cứu cánh, giản dị chỉ có thế. Không phải khái niệm về sự không có một mục tiêu tối hậu đã làm cho mọi sự vật trở nên không có mục tiêu tối hậu; thực ra chúng không có mục tiêu tối hậu, giản dị chỉ có thế. Này Kàsyapa, ta gọi sự suy nghĩ thận trọng như vậy là Trung đạo, một sự suy nghĩ thật là thận trọng. Này Kàsyapa, có kẻ nào mà hiểu tánh Không là biểu tượng tri giác (upalambha) của Không thời ta nói rằng kẻ đó điên cuồng nhất trong số những kẻ điên cuồng.... Quả vậy, này Kàsyapa, thà chấp một kiến giải về bản chất con người có cỡ lớn như núi Tu Di, còn tốt hơn là dính mắc vào kiến giải về Không như "vô thể" (vô sở hữu). Tại sao vậy? Này Kàsyapa, tại vì tánh Không là đoạn tận hết thảy mọi luận chấp. Kẻ nào xem tánh Không là một học thuyết thời ta bảo kẻ đó hết đường hóa độ. Này Kàsyapa, giống như trường hợp một y sĩ cho bệnh nhân uống thuốc, đến khi trị lành bệnh nguyên thủy mà thuốc vẫn còn ở lại trong bao tử không chịu tống bỏ nó ra. Này Kàsyapa, ông nghĩ sao, người đó có thật đã chữa hết bệnh hay chưa?

-- Bạch Thế tôn, quả thật chưa. Nếu thuốc chữa lành bệnh nguyên thủy mà vẫn còn ở lại trong bao tử không bị tống xuất thời bệnh của người đó trở nên trầm trọng hơn.

Đức Thế tôn bảo:

-- Này Kàsyapa, đó chính là tánh Không đoạn tận hết thảy mọi luận chấp. Kẻ nào còn chấp tánh Không là một học thuyết thời ta bảo kẻ đó không thể hóa độ."

Tánh Không không thể xem như một quan điểm triết học, vì sự phủ định trong trường hợp này hàm chứa một sự khẳng định đối đãi nên sẽ dẫn đến hai kiến chấp cực đoan, thường kiến và đoạn kiến. Đây là loại phủ định tương đối (paryudàsa), nghĩa là gián tiếp khẳng định sự có một cái gì khác thay thế. Chẳng hạn trường hợp phủ định cái ngã do ngũ uẩn kết hợp lại nhưng đồng thời khẳng định có cái ngã nơi mỗi uẩn.

Không tánh là một phủ định tuyệt đối (prasajya). "Không" không gán cho sự vật những phẩm tính quyết định. "Không" bác bỏ những phẩm tính do vọng tưởng phân biệt thiết lập nhưng vì mê lầm mà tưởng là thật có. "Không" phủ định toàn diện có nghĩa là "không thay vào phẩm tính bị bác bỏ một phẩm tính nào khác". Thí dụ: Khi bảo sự vật là Không, cái bị phủ định là "tự tính", cái không do duyên sinh, không nhờ vào một cái khác mà được hình thành. Phủ định ở đây không hàm ý thay thế "tự tính" bằng một tính nào khác. Cũng vậy, khi tánh Không phủ định thực tại của thế giới hiện tượng thời không có nghĩa là khẳng định "có một cái gì" hay "không có cái gì" thay thế cái thực tại bị phủ định đó. Nói cách khác, cái thực tại bị phủ định không được thay thế bằng một thật thể khác trừu tượng hơn, hay có tính chất siêu hình.

Trung luận chỉ bày một phương cách phát triển trí Bát nhã là tuệ quán đặc biệt liễu tri tánh Không để thấy biết thế gian trong tướng trạng chân thực của nó qua những hình tướng thiên sai vạn biệt của thế giới hiện tượng và bằng vào tư tưởng, tình cảm, và cảm giác của thế giới nội tâm. Đó là sử dụng ngôn ngữ và luận lý một cách thiện xảo để đoạn diệt hý luận.

Trong bài tụng XVIII.5, bản chữ Phạn, ngài Long Thọ nói rằng "Nghiệp và phiền não diệt thời đó là giải thoát. Nghiệp và phiền não phát xuất từ vọng tưởng phân biệt. Vọng tưởng phân biệt bắt nguồn từ hý luận. Nhập Không tánh thời hý luận diệt".

Ngôn ngữ và luận lý là công cụ hữu ích nhất trong cuộc sống thường nhật. Chẳng may phương cách tư duy và phát biểu thông tục là vọng tưởng phân biệt, tách rời cái biết với sự biết, người biết với cái được biết, phân chia ngoại giới với nội tâm, thành những cặp mâu thuẫn đối lập nhau, "làm cho các pháp trong đồng nhất tính duyên khởi, vô danh vô tướng, vô thỉ vô chung, vô trung vô biên (không trong không ngoài) nổi lên thiên hình vạn trạng, rồi mê muội chạy theo giả tướng thiên hình vạn trạng đó mà đắm trước, tạo nghiệp, buộc ràng theo nó, gây nên khổ đau." [Luận Thành Duy thức, Thích Thiện Siêu]

Vì vọng tưởng phân biệt bắt nguồn từ hý luận nên diệt hý luận thời không còn có phân biệt. Không có phân biệt thời không chấp trước, không móng khởi tâm niệm, và không có hai tướng có và không. Do đó mà xả trừ hết thảy phiền não, thâm chứng lý Giác ngộ tức hiển minh trí Bát nhã.

Để tóm kết, chủ ý của bài tụng Trung luận XXIV.18 là mô tả một cách tổng quát phương pháp chuyển hóa toàn bộ tâm thức thay đổi những thói quen phân biệt lập thành những tướng năng tri và sở tri, cái không thật có đối đãi với cái thật có, thành những thói quen nhận rõ mọi pháp đều là duyên sinh như huyễn, không tự tánh, không thủ trước, không phân biệt. Sự chuyển hóa này thay đổi hẳn cả một lối sống, đổi những thói quen chấp trước mê lầm thành những thói quen từ bi giác ngộ. Trong cái thế giới thiên sai vạn biệt của những giả tướng, người có trí thấy sự vật như vậy là như vậy mà tâm không chút dính mắc. Coi thường khổ đau và vui sướng, không để chúng làm bận tâm, người có trí luôn luôn sống an nhiên tự tại lấy sự thực hiện sự nghiệp tự lợi lợi tha làm mục tiêu lý tưởng. Đó chính là mục đích Trung luận nhắm đến.

Phật Đản 2544

-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.