Tim hieu Trung luan - 2.6

Tìm Hiểu Trung Luận

Tim hieu Trung luan - 2.6

Vietnamese, with Unicode Times font

Tìm hiểu Trung Luận

Nhận Thức Luận Phật Giáo

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Phật lịch 2544

2.6

Tánh Không phủ định cái gì?

K hông tánh, chủ đề của triết học Trung quán, là một phủ định tuyệt đối, nghĩa là không hàm ý một khẳng định nào đằng sau. Nhưng phủ định cái gì? Từ khi Trung luận của Bồ tát Long Thọ giải thuyết tánh Không và lý duyên khởi gắn liền nhau bằng con đường nhị đế vào cuối thế kỷ thứ hai cho đến nay, các học giả, triết gia, cũng như luận sư Phật giáo từ Đông qua Tây không ngớt bàn cãi về câu hỏi đó. Có rất nhiều cách trả lời tùy theo lập trường của người giải đáp. Điều này chứng tỏ tánh Không của Trung quán là một chân lý rất khó hiểu khó bàn và đòi hỏi một công trình tu chứng kiên trì và tinh tiến mới mong chứng ngộ. Cũng vì lý do ấy 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)."

Trước hết có quan điểm tất cả mọi hiện tượng đều bị phủ định . Sự phủ định căn cứ trên những luận chứng phân tích thực tại tức biện chứng pháp Trung quán. Biện chứng pháp Trung quán, hay nói gọn lại, biện chứng, là dùng tứ cú để xác định bản thể của sự vật, phân tích xem vật thể tự hữu tức là có tự tính hay không, hoặc xem vật thể hòa đồng thành một hay có tự tính dị biệt với danh sở y của nó hay không. Biện chứng thường được sử dụng trong lúc hành thiền tích không quán, một lối quán Không dùng quán sát và phân tích để triển khai loại trí tuệ thông hiểu giáo pháp liễu nghĩa. Sau đây là những lý do dẫn chứng.

1. Sử dụng biện chứng pháp Trung quán để tìm một dấu hiệu về sự hữu khả dĩ thấy biết hay nắm bắt được thời kết quả là không tìm thấy. Nói theo thuật ngữ biện chứng, mọi hiện tượng đều không đương đầu nổi với biện chứng; như thế, theo quan điểm này tất cả mọi hiện tượng đều bị tri thức phủ định.

2. Không có hình thái nhận thức (pramàna) nào thấy biết hiện tượng tục ước cả. Bởi vậy mọi hiện tượng tục ước đều bị phủ định.

3. Trung luận phủ định tất cả bốn thiên kiến của tứ cú -- hữu, vô, cả hai hữu và vô, và không cả hai hữu và vô -- và không có một hiện tượng nào nằm ngoài bốn thiên kiến ấy.

4. Sự hiện khởi có thể giới hạn trong bốn nguyên nhân -- từ chính nó, từ cái khác, từ cả hai hợp lại, và không do nhân duyên nào -- và tất cả bốn nguyên nhân đều bị Trung luận bác bỏ.

Tsong-ka-pa, tổ sáng lập tông phái Phật giáo Mũ vàng Geluk ở Tây tạng vào thế kỷ 14, phản bác những luận chứng ấy như sau.

1. Đúng như thế, mọi hiện tượng đều không đương đầu nổi với biện chứng. Nhưng không phải vì vậy mà mọi hiện tượng đều bị tri thức phủ định. Bởi vì cần biết rằng sự "không đương đầu nổi với biện chứng" khác biệt với sự "bị tri thức phủ định", và sự "không được tri thức thấy biết" khác biệt với sự "được tri thức nhận ra là phi hữu".

Chẳng hạn, năm căn, mắt, tai, mũi, lưỡi, thân có cảnh giới sai khác, có hành giới sai khác, không có thọ lãnh cảnh giới, hành giới lẫn nhau. Nhãn thức do nhãn căn duyên với sắc trần mà phát khởi. Nhĩ thức do nhĩ căn duyên với thanh trần mà phát khởi. v..v... Thức là liễu biệt cảnh thức, nghĩa là liễu tri mỗi mỗi cảnh riêng biệt. Nhãn thức liểu tri sắc, nhĩ thức liễu tri thanh, v..v... Nhãn thức không thấy biết âm thanh nhưng như vậy không có nghĩa là âm thanh bị nhãn thức phủ định hay bị nhãn thức nhận ra là phi hữu. Trái lại, trong trường hợp nhãn thức tìm kiếm một hình tướng thuộc cảnh giới thấy biết của mình, nếu nhãn thức không thấy dấu hiệu nào của hình tướng đó, thời sự hữu của hình tướng ấy bị nhãn thức phủ định và tại nơi tìm kiếm, hình tướng ấy phi hữu đối với nhãn thức.

Tương tợ như thế, cảnh giới hoạt dụng của biện chứng là xác nhận sự có hay không có tự tính của sự vật. Nếu biện chứng tìm kiếm và nắm bắt được tự tinh thời tự tính hiện hữu. Trên thực tế, bởi vì biện chứng không tìm thấy tự tính ở đâu cả cho nên mới bảo rằng tự tính bị tri thức phủ định và nhận ra là phi hữu. Mặt khác, hiện tượng tục ước tuy không đương đầu nổi với biện chứng nhưng không nằm trong cảnh giới hoạt dụng của biện chứng nên không phải vì không được thấy biết mà hiện tượng tục ước bị biện chứng phủ định và nhận ra là phi hữu.

Thêm nữa, mỗi khi biện chứng đi tìm một dấu hiệu gì về sự hữu khả dĩ nắm bắt được tại một nơi tưởng có sự hữu mà không tìm ra, thời nơi chỗ ấy và vào lúc ấy biện chứng tìm ra được Không tánh , sự không có mặt của cái tự tính mình đi tìm kiếm . Tuy nhiên, Không tánh được biện chứng tìm thấy không có nghĩa là Không tánh khả dĩ đương đầu nổi với biện chứng. Bởi vì đây là trường hợp tri thức đi tìm tự tính mà không thấy tự tính cho nên mới tìm thấy được tánh Không của cái tự tính ấy. Thay vì đi tìm tự tính, nếu áp dụng biện chứng để tìm Không tánh, thời Không tánh không đương đầu nổi với biện chứng, nghĩa là không tìm thấy tánh Không mà lại tìm thấy được tánh Không của Không. Do đó, sự tìm thấy được do biện chứng và sự đủ khả năng đương đầu với biện chứng là hai chuyện khác nhau.

2. Vấn đề thấy biết sự hữu của hiện tượng tục ước liên hệ đến sự tương quan mật thiết giữa bản thể luận và nhận thức luận. Một sự vật hiện hữu chỉ khi nào nó là đối tượng của nhận thức. Và sự hiện hữu phải được một chân tri lượng tức một hình thái nhận thức đúng bảo chứng. Ngay cả tánh Không cũng vậy. Nếu hiện hữu thời tánh Không phải là một đối tượng nhận thức và phải được một hình thái nhận thức đúng tri nhận. Thí dụ: tánh Không có trí Bát nhã (Prajnàpàramità) chứng nghiệm; sắc tướng có nhãn thức nhìn biết, âm thanh có nhĩ thức nghe biết, ...

Kẻ cho rằng không có một hình thái nhận thức nào thấy biết hiện tượng tục ước đã đưa ra hai lý do sau đây và vin vào đó mà kết luận hiện tượng tục ước bị phủ định. Lý do thứ nhất giải thích trí Bát nhã tuy chứng ngộ tánh Không nhưng trong giây phút chứng ngộ không thấy xuất hiện những hiện tượng tục ước như sắc tướng, sinh khởi, hoại diệt, ... đồng thời với tánh Không của chúng. Do đó, trí Bát nhã không chứng kiến và tri nhận các hiện tượng tục ước. Lý do thứ hai viện lời Phật dạy trong kinh Vương Tam muội (Samàdhiràja Sùtra): "Nhãn thức, nhĩ thức, và tỷ thức không phải là chân tri lượng; thiệt thức, thân thức, và ý thức không phải là chân tri lượng".

Trên phương diện nhận thức luận, tuy các hiện tượng tục ước không hiện ra đồng thời với tánh Không của chúng trong giây phút chứng ngộ, nhưng không phải vì thế mà nói rằng các hiện tượng tục ước phi hữu. Trí Bát nhã không tri nhận hiện tượng tục ước là vì trí Bát nhã chỉ thực chứng đối tượng cứu cánh mà thôi, như tánh Không chẳng hạn. Vấn đề trí Bát nhã không trực ngộ cùng một lúc cả thế tục đế (hiện tượng) lẫn chân đế (tánh Không của hiện tượng) là do đối với toàn thể cảnh giới sở tri, trí Bát nhã chưa phải là cái trí thấy biết tinh tế không còn vướng mắc không còn chướng ngại. Đây là trí Bát nhã thành tựu ở Bồ tát địa thứ sáu, Hiện tiền địa. Trên lộ trình Bồ tát đạo, sau khi hoàn tất sáu sự tu học: thí độ, giới độ, nhẫn độ, tiến độ, định độ, và tuệ độ, Bồ tát chứng Bát nhã Ba la mật tức trí Bát nhã. Kinh Bát nhã chấm dứt ở đỉnh cao là trí Bát nhã. Kinh Hoa nghiêm đi xa hơn. Nhằm thực hiện tinh thần Đại thừa chơn không diệu hữu, thượng cầu bồ đề hạ hóa chúng sinh, kinh Hoa Nghiêm triển khai thêm bốn pháp Ba la mật: phương tiện, nguyện, lực, và trí. Theo kinh Giải thâm mật, bốn độ này làm sự hỗ trợ cho sáu độ kia, thành cái gọi là Thập Ba la mật. Phương tiện độ làm sự hỗ trợ cho ba độ đầu (thí độ, giới độ, nhẫn độ) là vì lợi ích chúng sinh, Bồ tát dùng các nhiếp pháp làm phương tiện mà thu nhận chúng sinh, đặt họ vào thiện pháp. Nguyện độ làm sự hỗ trợ cho tiến độ tức giúp thực hành tinh tiến quán Trung đạo, tu từ bi, nói pháp vi diệu, biện tài vô ngại, khiến chúng sinh không thối chuyển với quả Phật. Lực độ làm sự hỗ trợ cho định độ, trừ hẳn phiền não, thành đạt tịnh lự biết cả tục đế lẫn chân đế và tịnh lự dẫn ra lợi ích chúng sinh. Cuối cùng, trí độ làm sự hỗ trợ cho tuệ độ và do trí độ mà Bồ tát hiểu rõ các pháp, giữ vững Trung đạo, không chán sinh tử, không ham niết bàn, có đại xả tâm, thương xót chúng sinh. Từ đó mới có thể dẫn ra cái tuệ xuất thế tức Phật trí (Jnàna). Khác với trí thuần lý của Bồ tát chứng Bát nhã Ba la mật ở địa thứ sáu, "trí tuệ nơi quả vị Phật trí thấy hết mọi sự trong không thời gian, vượt ngoài cảnh giới tương đối và sai biệt vì nó thâm nhập khắp mọi biên tế của vũ trụ và trực nhận cái chân thường trong chớp mắt" (Thiền luận, D. T. Suzuki, Tập Hạ). Chỉ có Phật trí mới đủ khả năng trực nhận đồng thời tục đế lẫn chân đế, thấy biết cùng một lúc mọi hiện

tượng tục ước và tánh Không của chúng. Chỉ có chư Phật mới có một cái nhìn viên dung kết hợp hiện tượng và bản thể, tục đế và chân đế, không thiên chấp.

Trong kinh Vương Tam muội, lời đức Phật nói sáu thức không phải là chân tri lượng thời đó là nói đối với thực tại cứu cánh chứ không phải đối với hiện tượng tục ước. Giả như ngược lại, nếu sáu thức là chân tri lượng đối với thực tại thời phàm phu với tâm thức ô nhiễm tất thấy biết thực tại ngay, không cần phải tinh tấn tu dưỡng để khai triển tuệ quán xuất thế chứng ngộ thực tại tối hậu nữa.

3. Theo Tsong-ka-pa, nhằm nhận diện rõ ràng thể cách hiện hữu của sự vật, tứ cú hay một phần gồm hai thiên kiến đầu, hữu và vô, được sử dụng để hạn định một số trường hợp khả hữu hay bất khả hữu tùy thuộc trạng huống của vấn đề. Thí dụ: Vấn đề sự hữu hạn định chỉ có hai thiên kiến, hữu và vô. Một là sự hữu-có-tự-tính tức tự hữu; hai là sự hữu vô tự tính tức duyên khởi. Bác bỏ duyên khởi tức chấp nhận tự hữu và ngược lại, bác bỏ tự hữu tức chấp nhận duyên khởi, ngoài ra không còn sự lựa chọn nào khác. Do hạn định chỉ có hai sự hữu, sự hữu-có-tự-tính và sự hữu vô tự tính, Trung luận phủ định sự hữu-có-tự-tính để thuyết minh sự hữu vô tự tính đúng như cái thế hiện hữu của vạn pháp.

Một trường hợp khác: Bàn đến vấn đề sự hiện-khởi-có-tự-tính thời chỉ có bốn trường hợp bất khả hữu mà thôi: từ chính nó, từ cái khác, từ cả hai, và không có nguyên nhân. Nếu cả bốn thiên kiến đều bị khước từ, tất nhiên sự hiện-khởi-có-tự-tính bị phủ định và sự vắng mặt tự tính được xác nhận. Đối với một số luận sư Trung quán, họ không công nhận có sự vắng mặt tự tính. Họ cho rằng phủ định là đủ rồi không cần phải khẳng định thêm là có cái này hay cái kia. Theo họ, phủ định cả bốn thiên kiến là một phương cách dẹp bỏ ngôn ngữ và luận lý nhằm hướng dẫn tâm thức nhảy vọt lên một bình diện nhận thức cao hơn, siêu quá tư duy phân biệt.

Ngược lại, đối với giáo phái Mũ vàng Geluk, muốn phát sinh loại tuệ quán đặc biệt phân tích tánh Không thời không cần phải dẹp bỏ ngôn ngữ và luận lý. Luận lý rất cần thiết để tránh lâm vào tình trạng nghi hoặc và để triển khai một mức độ minh sát, từ đó nhờ không ngừng tinh tấn khéo tu tập, khi phân tích, khi minh sát, nhờ luôn luôn giữ quân bình Chỉ Quán, và nhờ năng lực của thói quen mà tri thức chuyển dần thành tuệ giác hoạt dụng trong một lãnh vực vượt ngoài lưỡng cực hữu và vô, khả dĩ thành tựu cái thấy vạn pháp như thực. Để giải thích tứ cú mà không phạm lỗi tự mâu thuẫn, giáo phái này thấy cần dựa trên sự kiện thực tế, phân biệt giữa 'có sự hữu', 'có sự tự hữu', 'không có sự tự hữu', và 'sự hoàn toàn phi hữu'. Theo họ, phủ định hữu (thiên kiến thứ nhất) tức là xác quyết không có sự tự hữu. Phủ định vô (thiên kiến thứ hai) tức là xác quyết không có sự hoàn toàn phi hữu. Như thế, nói hiện tượng chẳng phải hữu chẳng phải vô tức là xác quyết hiện tượng chẳng phải tự hữu (tức vô tự tính) chẳng phải hoàn toàn phi hữu (tức có). Vậy hiện tượng được xác quyết có theo tục ước nhưng có mà vô tự tính.

4. Nên hiểu rằng sự hiện khởi nói đến trong bốn thiên kiến: từ chính nó, từ cái khác, từ cả hai hợp lại, và không do nhân duyên nào là sự hiện-khởi-có-tự-tính chứ không phải

là sự hiện khởi suông mà thôi. Đối với phái chủ trương Trung luận phủ định hết thảy mọi hiện tượng, nếu sự hiện khởi mà có (hữu), thời không kể có hay không có tự tính, nó phải là một cái gì có thể tìm thấy được khi tra tầm. Do đó, nó phải nằm trong phạm vi bốn thiên kiến của tứ cú. Phái Mũ vàng phản bác chủ trương ấy, nói rằng bất kỳ sự hiện khởi nào tìm thấy được trong bốn trường hợp khả hữu của tứ cú, thời theo chân đế hay ngay cả theo tục đế, chúng là hiện-khởi-có-tự-tính. Lý do: Hiện tượng tục ước không cần phải phân tích bằng biện chứng vì chúng là đối tượng của thế tục trí tức là cái trí của người phàm phu trong thế tục. Trí này thông thường tri nhận biểu diện của sự vật hiện tiền theo truyền thống, tập quán, và công ước, không mảy may lưu ý phân tích tra tầm thật thể của sự vật. Thế tục trí là chân tri lượng đối với hiện tượng tục ước. Trái lại, đối với hiện-khởi-có-tự-tính, biện chứng tứ cú là một hình thái nhận thức phân tích tìm kiếm sự hiện khởi có hay không có tự tính. Tuy nhiên, không tìm thấy được sự hiện-khởi-có-tự-tính không có nghĩa là sự hiện khởi không hiện hữu. Tất cả mọi thiên kiến về sự hiện-khởi-có-tự-tính đều bị bác bỏ trên cả hai phương diện chân đế và tục đế. Do đó, sự hiện-khởi-có-tự-tính bị bác bỏ, nhưng sự hiện khởi không bị phủ định, nghĩa là vẫn có hiện khởi mà vô tự tính.

Tóm lại, Trung luận không phải là một thứ hư vô luận phủ nhận hết thảy mọi hiện tượng. Trung luận chỉ phủ nhận tính chất khả thủ khả đắc của những danh tự giả tướng mà thôi. Có ba lý do để biện minh các hiện tượng có theo tục ước mà vô tự tính. Thứ nhất, hiện tượng tục ước có tức là có đối với thế tục trí. Thứ đến là tỷ lượng dùng trí phân biệt, so sánh, loại suy để biết. Chính nhờ tỷ lượng mà quán sát và phân tích nhận ra các pháp không tự có, do nhân duyên hòa hợp tạo thành. Cuối cùng, biện chứng pháp Trung quán là một phương tiện tuyệt xảo rất cần thiết để chứng minh tính phi thực của vạn hữu. Chung cuộc, mọi hiện hữu tục ước đều như huyễn, như mộng, và giả danh.

Một quan điểm khác cho rằng đối tượng bị phủ định là tư duy phân biệt. Theo quan điểm này, tư duy phân biệt là vô minh (avidyà) chính cống. Vô minh không chỉ có nghĩa hẹp là thiếu kiến thức mà là nguồn gốc của phương cách tư duy thông tục, thiết lập lối giải thích phân đôi sự hữu thành có và không, rồi từ đó phát sinh si, ái, và sân hận. Vì thế, vô minh là gốc rễ của mọi phiền não, là căn nguyên sự xoay vần trên bánh xe sinh tử. Muốn được giải thoát tất nhiên phải đoạn diệt vô minh, nghĩa là phủ định hết thảy mọi hình thức tư duy phân biệt.

Phái này còn viện dẫn kinh luận thường nhắc nhở rằng nền tảng của Bát nhã ba la mật không tựa trên ngôn ngữ và luận lý, mà tựa trên những trực giác. Nói cách khác, Không là thành quả của trực giác chứ không phải hậu quả của suy luận. Thêm vào đó, Giác ngộ là cốt ở cái thấy sự vật đúng như thực, không vướng ngờ vực, không kẹt kiến thức, hoặc kiến chấp. Thấy như thực tức là không thấy có cái ngã tự xác định như đối lập với cái phi ngã, nhưng thấy cái nhất nguyên siêu việt lên tất cả những cái đối hiện và đối lập, mà tự thân vẫn dung thông tất cả mọi đối thể. Đó là cái tuệ giác bất nhị của chư Phật tuyệt đối lìa xa mọi vọng tưởng phân biệt. "Cái thấy của Phật nhãn là thấy cái một trong cái nhiều, là thấu rõ rằng hai tư tưởng nghịch đảo nhau không có nghĩa là tương

sanh tương thuộc nhau, mà chính cả hai đều bình đẳng như nhau ứng hóa từ một nguyên lý duy nhất; và chính đó là xứ sở của tự do tuyệt đối. Tâm có điêu luyện đến mức đó mới thấy cả khẳng định và phủ định đều không áp dụng được cho thực tại, vì cái thực là cái thấy biết sự vật đúng như thực, hoặc nói đúng hơn, đúng như cái thế duyên khởi của chúng." (Thiền luận, D. T. Suzuki. Tập thượng. Trúc Thiên dịch)

Đó là những nguyên nhân của quan điểm phải đoạn trừ mọi tư duy phân biệt. Theo quan điểm này, mọi ý nghĩ, mọi tư tưởng phát hiện nơi tâm trí đều sai lầm nên không ngộ được chân tâm. Vậy ngưng hẳn và chấm dứt niệm niệm thời mới đoạn tuyệt hoặc chướng thoát ra khỏi vòng trói buộc trở nên tự tại. Đối với Tsong-ka-pa, nếu chấm dứt suy tư là giải thoát thời khi ngủ mê hóa ra được giải thoát hay sao? Vả lại, chấm dứt tư duy phân biệt ngay trong giai đoạn chuẩn bị của đạo lộ thời không làm sao thấy rõ đường dẫn đến tánh Không. Phân biệt và biện chứng rất cần thiết để hiểu biết tánh Không vì ba lý do sau đây.

Một là phải nhớ rằng Bát nhã tuy chủ trương trên phương diện nhận thức luận, tất cả hiện tượng đều là biểu tượng của tâm, ngoài tâm ra tất cả đều không, nhưng cái không đó không phải là cái không trống rỗng, hư vô, chỉ có phủ định, mà là cái không linh động, cái không "diệu hữu", cái "không tức thị sắc". Mặt khác, về phương diện tu dưỡng, cái không tuy phủ định để thấy không có tự tính nhưng vì thế mà khẳng định thấy không có gì để chấp trước. Không chấp trước không phải là xa lánh thế gian, sinh hoạt tiêu cực, mà là để phát huy cái tinh thần hoạt động tự do vô ngại, vận dụng tất cả mọi hoạt động vô vi, vô tác để thực hiện từ bi cứu khổ trong tinh thần bình đẳng, vô sai biệt.

Hai là phải hiểu rằng muốn đoạn trừ vô minh, không thể bằng hành vi tiêu cực chấm dứt suy tưởng trừu tượng mà trái lại phải tích cực bằng vào nổ lực của ý chí vận dụng tâm năng để chứng nghiệm cái đối nghịch với cái hình tượng huyễn ảo do vô minh sai lầm vọng tạo. Vô minh là cái thấy biết điên đảo, ngược lại với trí tuệ căn bản. Vô minh phủ nhận Giác ngộ, nhưng ngược lại Giác ngộ không phải là một khái niệm tiêu cực chỉ vỏn vẹn có nghĩa là đoạn diệt Vô minh. Giác ngộ không phủ nhận gì hết. Giác ngộ là một khẳng định, như lời Phật dạy: "Thấy Pháp tức thấy Phật, thấy Phật tức thấy Pháp". Dứt bỏ khái niệm về sự hữu-có-tự-tính để đến tánh Không mà chỉ bằng cách ngưng hoạt động ý thức thời giống như trường hợp đức Phật trước khi thành đạo đã từng tu tập với hai vị đạo sĩ là Aràda Kàlàma và Udraka Ràmaputra cả hai pháp thiền Diệt tận định và Ly thức định, diệt hết mọi cảm thọ, dứt bặt mọi tư tưởng và ý thức khi nhập định, biến thân xác tựa hồ thành gỗ đá. Đức Phật nhận ra đó là một hình thức tu tập quá tiêu cực không thể nào đưa đến giác ngộ.

Ba là cần biết rằng lúc khởi đầu đạo lộ đưa đến thực chứng tánh Không phương tiện duy nhất để hiểu biết là tư duy phân biệt. Quả vậy, các pháp có thể phân thành hai loại: loại hiện pháp (abhimukhì), như sắc, thanh, hương, ..., được hiện lượng tức tri giác đơn thuần thấy biết ngay trong sát na hiện tại và loại ẩn pháp (paroksa), tùy thuộc tỷ lượng, một tiến trình so sánh loại suy để do những dấu hiệu được thấy biết mà suy ra những sự kiện không hiện tiền. Sự phân loại kiểu này không để lọt bất cứ một pháp

nào ra ngoài hai loại đó. Bất kỳ pháp nào nếu không hiện thời ẩn hay ngược lại. Tánh Không theo Tsong-ka-pa là một pháp như mọi pháp khác và cố nhiên thuộc loại ẩn pháp. Giả như tánh Không là hiện pháp thời ai ai cũng thấy biết ngay được. Trong thực tế, đâu có trường hợp như vậy xảy ra. Tri thức thường nghiệm không thể nào trực nhận tánh Không. Cách độc nhất tìm đến tánh Không trong giai đoạn đầu của đạo lộ là sử dụng tập quán suy tư và nhận thức thông tục.

Kinh nói: "Vì có danh nên có thủ trước. Vì có tướng nên có thủ trước". Gọi tên và nhận ra tướng dạng là tác dụng của tư duy phân biệt. Chấp trước và cố chấp thường đi đôi với tư duy phân biệt. Tư duy phân biệt thật ra vô hại, nhưng khi nó đi đôi với chấp trước và cố chấp thời sinh ra vọng tưởng hý luận gây nguy hại rất lớn. Theo quan điểm Trung quán, thay vì tư duy phân biệt, vọng tưởng hý luận mới là đối tượng phủ định . Vọng tưởng ở đây được hiểu theo nghĩa nói đến trong Đ?i thừa nghĩa chương: " Kẻ phàm phu mê tối đối với sự thật bèn khởi ra các tướng của các pháp, chấp lấy tướng mà cho ra danh, y theo danh mà giữ lấy tướng, bởi chỗ giữ lấy chẳng chân thật, nên kêu là vọng tưởng ". Ngài Nguyệt Xứng giải thích thêm vọng tưởng là " cái sự tô lên một ý nghĩa sai lầm rằng có tự tính ". Như vậy, phủ định vọng tưởng hý luận tức là phủ định sự hữu-có-tự-tính mà vọng tâm lầm tưởng là chân thực. Bồ đề tâm luận chỉ rõ lý do tại sao phải đoạn tận mọi vọng tưởng hý luận: "Cái pháp của đường mê là từ nơi vọng tưởng mà sanh ra, nó lần lượt nảy nở ra cho đến thành vô lượng, vô biên các phiền não".

Về vấn đề này, Trung luận viết: "Nếu không y tục đế thời không thể đạt được chân đế. Nếu không đạt được chân đế, thời không thể hiểu được Phật pháp". Trên phương diện nhận thức luận, tục đế ở đây là ngôn ngữ và luận lý. Chính nhờ khéo sử dụng ngôn ngữ và luận lý mà nhận ra những vọng tưởng hý luận, áp dụng những biện pháp đối trị, và chấm dứt tính tương tục của vọng tưởng hý luận trên đường đến tánh Không. Trung luận đả phá triệt để mọi vọng tưởng hý luận để minh giải cho thấy giá trị của ngôn ngữ và luận lý không ở chỗ thành công mà là ở chỗ thất bại của nó trong sự diễn đạt Tuyệt đối. Chính do sự thất bại này mà ngôn thuyết tựu thành được Trung đạo qua phép biện chứng. Điều này tương quan liên hệ mật thiết đến nguyên nhân đường lối Trung quán dùng thiền phân tích luyện tâm bằng khái niệm và dịch hóa pháp. Nói đến sự thành tựu trí Bát nhã theo phép thiền phân tích, đức Phật đã có lần cắt nghĩa:

" Này Kashyapa, thí dụ, ông cọ xát hai que củi với nhau làm sinh ra lửa thời hai que củi ấy bị thiêu rụi ngay trong tiến trình sinh lửa. Cũng như thế, này Kashyapa, phân biệt đích thực làm phát sinh năng lực thành đạt trí Bát nhã và trí Bát nhã chứng ngộ tức thì tiêu diệt phân biệt đích thực ." (Bảo Tích kinh; Ratnakùta Sùtra).

Mục đích chính yếu của Trung quán luận là chỉ đường tu tập để giải thoát và giác ngộ. Vì vậy Trung quán đả phá và bác bỏ mọi chướng ngại che lấp, ngăn bít con đường thực chứng tánh Không. Sự đả phá nhắm trước hết vào cái nhân của phân biệt sự thức nghĩa là những vọng tưởng chấp trước huân tập trong tâm từ vô thủy, những cảm nhiễm thâm căn cố đế kết thành tập quán vô minh trong sinh hoạt nhận thức sai lầm của hành giả. Như đã trình bày ở trên, có hai đối tượng cần phủ định: một khách thể,

sự hữu-có-tự-tính tức yếu tính quyết định và một chủ thể, vọng tưởng hý luận tức sự chấp giữ một cách sai lạc cái chẳng chân thật. Do đó, có hai cách đối trị tương ứng. Một là dùng biện chứng pháp tức là một hình thức ngôn ngữ và luận lý để phủ định sự hữu-có-tự-tính. Hai là tu tập thực nghiệm, nỗ lực thực hành một tiến trình luyện tâm triển khai tuệ quán đặc biệt lãnh ngộ tánh Không.

Sự hữu-có-tự-tính không phải là một đối tượng hiện hữu. Bởi vì nếu nó hiện hữu thời không thể bác bỏ nó được. Tuy nhiên, mặc dầu nó không hiện hữu, nhưng vì cái đương thể bị tập khí vọng tưởng tô trét lên một lớp hình tướng hư ảo, cái mà ta gọi là tự tính, làm trí phàm phu tưởng lầm như có thật, cho nên cần phải bác bỏ loại trừ cái hình tướng hư ảo đó. Sự bác bỏ này không giống như lấy búa đánh vỡ một cái bình, mà đây là thực hiện một quá trình chuyển biến tâm thức trở nên thấy biết như thật, thấy rõ cái không có là không có. Khi tâm thức chuyển biến tốt đẹp như vậy thời đương nhiên cách đối trị thứ hai là tu chứng tánh Không cũng đồng thời thành tựu.

Ngôn ngữ và luận lý sở dĩ đóng một vai trò quan trọng và cần thiết trong tiến trình thanh luyện tâm thức để chứng ngộ tánh Không là vì trên phương diện nhận thức luận, tánh Không là một pháp (dharma) như mọi pháp khác . Nó được xem như đồng nghĩa với những danh từ như: đối tượng nhận thức (visaya; cảnh), hữu (bhàva), hay khả đắc (jneya; hữu sở đắc). Thường nói đến tánh Không tức là tánh Không của một sự vật, nghĩa là bản thể của sự vật ấy không có yếu tính quyết định tự nó hiện hữu được. Sự vật (tục đế) và tánh Không của nó (chân đế) thực ra là một, cái đương thể tức không của sự vật , hay nói theo Tâm kinh, 'bất dị, tức thị'. Nhưng đối với tư duy phân biệt thời đó là hai sự thể sai khác có thể tách lìa nhau ra. Chẳng hạn như một cái bình và tánh Không của nó đồng thời hiện hữu cùng ở một chỗ, bất tương ly và vô sai biệt. Nhưng tư duy phân biệt tách chúng thành hai chẳng những là để dễ bề thuyết minh cho kẻ phàm phu thông đạt, mà hơn nữa hành giả có thể chỉ chọn tánh Không của cái bình làm đề mục tu tập Định không cần đồng thời phải quán tưởng cái bình.

Theo thuật ngữ của nhận thức luận Trần Na - Thiên Chủ, cái bình là một hiện tượng định chắc (vidhi), do tạo tác mà có và tùy thuộc nhân duyên. Ngược lại, tánh Không của cái bình là một hiện tượng khiển trừ (pratisedha) giống như mọi tánh Không khác. Cả hai đều hiện hữu vì là đối tượng của chân tri lượng, tỷ lượng và hiện lượng. Bản thể của chúng đều Không tức vô tự tính giống nhau. Sự tri nhận hai thứ hiện tượng sai khác như vậy là do cách thức biểu hiện của chúng đối với tư duy phân biệt chứ không dựa vào cách thức tồn tại của chúng. Hiện tượng khiển trừ thường được tri nhận bằng cách tuyên bố khiển trừ đối tượng phủ định. Thí dụ: Muốn lãnh ngộ 'không-bò' thời phải tuyên bố khiển trừ 'bò', nhưng muốn lãnh ngộ 'bò', thời không cần phải tuyên bố khiển trừ 'không-bò' vì thực ra, 'không-bò' đã ngầm bị khiển trừ rồi. Như vậy không-bò là một hiện tượng khiển trừ và bò là một hiện tượng định chắc. Lý do: Nếu không tuyên bố khiển trừ mà chỉ khiển trừ ngầm là đủ để hiện tượng là hiện tượng khiển trừ thời hóa ra hết thảy mọi hiện tượng đều là hiện tượng khiển trừ.

Hiện tượng khiển trừ được chia thành khiển trừ quả quyết và khiển trừ không quả quyết. Khiển trừ không quả quyết hàm chứa một ý niệm sót lại sau khi khiển trừ. Thí

dụ câu nói khiển trừ không quả quyết "Chú mập Devadatta không ăn gì trong ngày" có nghĩa là chú mập ăn trong đêm. Khiển trừ quả quyết không hàm chứa một khẳng định nào sau khi phủ định. Tánh Không là một hiện tượng khiển trừ quả quyết bởi vì dứt khoát chỉ phủ định sự hữu-có-tự-tính mà thôi.

Điểm phân biệt giữa khiển trừ quả quyết và không quả quyết rất quan trọng đối với giáo phái Mũ vàng Geluk. Giáo phái này dùng biện chứng để phủ định sự hữu-có-tự-tính. Một khi mọi dấu vết của tự tính được tẩy trừ sạch bằng phương pháp suy luận thời tánh Không hiển hiện. Giả như tánh Không là một hiện tượng khiển trừ không quả quyết thời mặc dầu đã bạch hóa mọi dấu vết của tự tính nhưng vẫn còn có một cái gì sót lại cần phải tiếp tục tra tầm. Như thế, hành giả chẳng bao giờ đạt đến điểm chứng ngộ tánh Không. Thêm nữa, nếu xảy ra trường hợp cái sót lại là cái bình thời hóa ra cái bình là bản tính chân thực của nó và biện chứng đưa đến kết luận cái bình là một chân hữu! Vì những lý do ấy mà giáo phái Geluk minh xác tánh Không là một hiện tượng khiển trừ quả quyết. Chừng nào tánh Không là khiển trừ quả quyết thời thế nào biện chứng cũng dẫn đến điểm lãnh ngộ tánh Không bởi vì tánh Không chỉ đơn thuần khiển trừ tự tính (svabhàva), đối tượng phải phủ định.

Tánh Không là tánh không có tự tính. Cái đối tượng 'tự tính' cần phải bác bỏ thực ra là phi hữu, không tìm thấy đâu trong thực tại. Nhưng vọng tưởng của phàm phu coi là có thật mọi khi suy tư, nói năng, và hành động. Trái lại, sự không có tự tính là một hiện hữu và được gọi là tánh Không. Ngài Nguyệt Xứng đồng nhất nghĩa Thật tướng với tánh Không. Vậy Thật tướng là tánh vô tự tính. Tự tính là do tiếng Phạn svabhàva dịch ra. Svabhàva có nhiều nghĩa và được dịch ra nhiều cách khác nhau. Theo ngài Nguyệt Xứng, chữ svabhàva trong hai bài tụng Trung luận XV.1-2 có hai nghĩa đối nghịch nên phải dịch ra hai cách khác nhau:

1. Svabhàva dịch là tự tính, là một đối tượng phi hữu cần phải bác bỏ. Nó có nghĩa là yếu tính quyết định của một vật thể tự hữu, tự lập, tự tồn, và dị biệt.

2. Svabhàva dịch là thật tướng hay tánh Không, là một hiện hữu. Nó có nghĩa là bản tánh chân thực, là chân lý cứu cánh, là pháp tánh của một hiện tượng.

Để chứng minh sự hiện hữu của tánh Không, Tsong-ka-pa dựa vào hai bài tụng đầu Phẩm XV: Quán Hữu Vô của Trung luận và lời chú giải của ngài Nguyệt Xứng.

1. Chúng duyên trung hữu tính

Thị sự tắc bất nhiên

Tính tùng chúng duyên xuất

Tức danh vi tác pháp.

2. Tính nhược thị tác giả

Vân hà hữu thử nghĩa

Tính danh vi vô tác

Bất đãi dị pháp thành.

Thường được dịch là:

1. Có tự tính (svabhàva) trong các duyên, đó là một sự sai lầm. Tự tính (svabhàva) mà từ các duyên phát sanh thì tự tính ấy chính là pháp hữu vi sinh diệt.

2. Làm thế nào có thể có ý nghĩa nếu tự tính (svabhàva) là một cái gì được tạo tác? Tự tính (svabhàva) chính là cái không do tạo tác, không nhờ vào pháp khác mà thành.

Thể hội ý ngài Nguyệt Xứng, Tsong-ka-pa dịch chữ svabhàva trong bài tụng XV.1 với nghĩa là tự tính. Nhưng trong bài tụng XV.2 chữ svabhàva dịch với nghĩa là thật tướng hay tánh Không. Do đó, hai câu cuối của bài tụng này mô tả hai phẩm tính của tánh Không, 'không do tạo tác, không nhờ vào pháp khác mà thành'. Cũng vậy, bài tụng Trung luận XV.7:

7. Nhược pháp thực hữu tính

Hậu tắc bất ưng dị

Tính nhược hữu dị tướng

Thị sự chung bất nhiên.

Thường được dịch là:

7. Nếu pháp thật có tự tính (prakrti) thì sau đó lẽ ra không có sự biến dị. Tự tính (prakrti) nếu còn có tướng biến dị thì hoàn toàn không hợp lý.

Theo Tsong-ka-pa chữ prakrti (thường dịch là bản tánh, và xem như đồng nghĩa với svabhàva) phải dịch theo nghĩa là thật tướng hay tánh Không. Do đó, 'không biến dị' trở thành phẩm tính thứ ba của tánh Không. Dựa vào ba bài tụng trên, Tsong-ka-pa giải thích tánh Không hiện hữu và có ba phẩm tính: không do tạo tác mà thành, không nhờ vào pháp khác mà thành, và bất biến dị . Đoạn văn dẫn chứng sau đây là lời chú giải của ngài Nguyệt Xứng.

"Cái bản tính như được (Long Thọ) Đại sư mô tả (trong hai câu cuối của XV.2) có hiện hữu hay không? Đức Tối Thắng tôn từng tuyên thuyết rằng thật tướng hiện hữu: 'Dù Như Lai có ra đời hay không, thật tướng các pháp là thường trụ nhất tướng'. Vậy thì thế nào là thật tướng? Đó là chân tánh của mắt này, vân vân. Và thế nào là chân tánh của mắt này, ... ? Là cái không do tạo tác, không nhờ vào pháp khác mà thành, được thể nghiệm bằng thứ tuệ giác đoạn bặt vô minh. Chân tánh có hiện hữu hay không? Nếu chân tánh không hiện hữu, thử hỏi lịch trình xả thân tu thiện của các vị Bồ tát có ý nghĩa gì? Vì nguyên nhân nào các vị Bồ tát chấp nhận biết bao gian khổ để tựu thành sự chứng ngộ thật tướng?"

Theo Tsong-ka-pa, 'do tạo tác mà thành' có nghĩa là trước đó không có mà nay được thành lập mới có. Vậy 'không do tạo tác mà thành' có nghĩa là không phải từ vô mà lập thành hữu, không phải từ diệt mà có sinh. Nói cách khác, chính ngay trong khi sinh đã có diệt, vậy sinh ấy không phải là thật sinh. Do đó, bất sinh. Cũng vậy, trong khi diệt đã

có sinh, nên diệt mà không phải thật diệt. Do đó, bất diệt. Phẩm tính thứ nhất của thật tướng hay tánh Không như vậy là bất sinh bất diệt.

Giải thích phẩm tính thứ hai của tánh Không có phần tinh tế hơn. Nếu bảo 'không nhờ vào pháp khác' có nghĩa là không tùy thuộc nhân duyên, thời làm sao cắt nghĩa được tánh Không là một pháp do duyên sinh như mọi pháp khác? Bởi thế cho nên 'không nhờ vào pháp khác mà thành' được giải thích là không nhờ vào sự thi thiết khái niệm và định danh mà thành. Ngoài ra, có một cách giải thích khác dùng phép đối đãi. Thí dụ: Thường có nóng là vì có lạnh, có dài là vì có ngắn, ... Đối với một vật, cảm giác nóng có thể đổi thành cảm giác lạnh khi so sánh tiếp xúc với một vật khác nóng hơn, cảm giác dài có thể đổi thành cảm giác ngắn khi so sánh tiếp xúc với một vật dài hơn. Tánh Không tức vô tự tính không bao giờ được tri nhận là có thể thay đổi thành một pháp khác có tự tính, nghĩa là tánh Không độc lập đối với mọi sự so sánh.

Phẩm tính thứ ba 'không biến dị' được định nghĩa là 'không sát na hoại diệt'. Thí dụ: Tánh Không của một cái chén hiện khởi khi cái chén được tạo tác thành hình và diệt mất khi cái chén bị phá hủy. Như vậy tánh Không của cái chén không thường còn và tùy thuộc vào sự hữu của cái chén. Tuy nhiên, từng mỗi một sát na tánh Không của cái chén không hoại diệt và không biến thể từ một vật này thành một vật khác nên được gọi là 'không sát na hoại diệt'.

Vì lý do gì mà Tsong-ka-pa chấp nhận lời giải thích của ngài Nguyệt Xứng xem hai câu cuối của bài tụng XV.2 là mô tả phẩm tính của tánh Không chứ không phải là của tự tính? Lý do sau đây được nêu ra. Tự tính là pháp hư vọng bắt nguồn từ vô minh, từ sự ngu dốt, mê lầm đã huân tập vào tâm thức từ vô thủy. Trái lại, ba phẩm tính -- không do tạo tác, không nhờ vào pháp khác, và không biến dị -- là do học hỏi hay giả thiết mà có. Bởi vậy, nếu ba phẩm tính ấy được coi như là mô tả tự tính thời phủ định tự tính trở thành phủ định ba phẩm tính ấy. Một sự phủ định như vậy không đối trị vô minh đúng mức và do đó, hành giả không được giải thoát ra khỏi vòng sinh tử luân hồi. Phải triệt để phủ định tự tính hiểu theo nghĩa là do vô minh từ vô thủy mà chấp trước sự vật tự hữu, tự lập, và tự tồn thời mới đoạn tận vô minh, tự do giải thoát. Vì thế mà ba phẩm tính ấy phải được xem như mô tả tánh Không.

Sau khi hiểu biết thế nào là cái đối tượng phủ định, câu hỏi "Tại sao cần phải nhận rõ đối tượng phủ định?" đương nhiên được đặt ra. Theo Tsong-ka-pa, lỗi lầm không xác định đúng cái gì phải bác bỏ là do hoặc phủ định chưa đến mức hoặc do phủ định quá mức. Phủ định ba phẩm tính, không do tạo tác, không nhờ vào pháp khác, và không biến dị, là phủ định chưa đến mức dẫn đến cực đoan thường kiến. Phủ định tất cả mọi hiện tượng hay phủ định tư duy phân biệt là phủ định quá mức đưa đến cực đoan đoạn kiến. Trong trường hợp này, thế giới trở thành một ảo giác, cuộc sống hóa ra không có giá trị, nên nảy sinh tư tưởng có thể hành động tùy sở thích mà khỏi chịu trách nhiệm về các hành vi của mình. Do đó, thường xuyên tạo nghiệp, rồi bị nghiệp lực kéo dẫn, phải chịu sinh tử luân hồi. Như vậy sự biết rõ đối tượng phủ định là điều kiện cần để thông đạt đạo lý duyên khởi Trung đạo.

Lúc mới phát bồ đề tâm, hành giả không thể nào nhận thấy sự sai biệt giữa sự hữu và sự hữu-có-tự-tính. Chấp thủ sự hữu-có-tự-tính không bắt nguồn từ sự học hỏi mà chính do tập khí lâu đời lâu kiếp tạo ra. Trong tiềm thức của hành giả luôn luôn có tập quán mê lầm nhận cái chỉ có danh tướng giả dối không hề thật có thành cái thật có. Mỗi khi tự tính bị đả phá hành giả tưởng chừng như chính sự hữu bị đả phá. Bởi mù quáng chấp thủ mọi sự hữu đều có tự tính như vậy mà hành giả bị buộc vào vòng luân hồi sinh tử.

Để tự giải mọi dây trói buộc của vọng tưởng mê lầm, hành giả một mặt, tinh tấn tích lũy công đức, thanh lọc bản thân, cúng dường, tinh tấn trong việc thực hành sáu ba la mật. Mặt khác, tu tập quán Không tức là quán các pháp đều Không, tuy chúng hiện ra sờ sờ trước mắt. Điểm then chốt của quán Không là phải xác định cái gì phải bác bỏ, nghĩa là phải biết nhận diện bằng những kinh nghiệm tâm linh sống động cái vật thể phi hữu thường bị nhận lầm là tự tính hay ngã . Vì nếu không nhận biết rõ cái ngã phải bác bỏ thời sau một loạt phủ định sẽ không thể nào hiểu biết được cái gì còn lưu lại là vô ngã. Ví như trường hợp không thể bắt trộm nếu không nhận ra kẻ trộm hay không thể bắn một mũi tên nếu không thể thấy mục tiêu. Thêm nữa, nếu không biết nhận diện cái ngã đối tượng của sự bác bỏ, hành giả có thể đi tìm một cái ngã khác bằng cách khiển trừ dần dần tất cả những gì tưởng là thành phần của ngã như lột bẹ chuối để tìm lõi cứng. Kết quả là bác bỏ một cái ngã giả danh giả lập chứ không phải cái ngã được cho là thật có tự tính, và cuối cùng rơi vào trong cái không trống rỗng toàn diện.

Sau khi nhận rõ đối tượng phủ định thời hành giả bắt đầu giai đoạn tìm kiếm cái đối tượng ấy. Đây cũng là lúc hành giả phải khám phá ra cái hình thức chấp ngã tức là cái cách tâm bám lấy một đối tượng được xem là thật có tự tính. Trong trạng thái thiền định tập trung hành giả dùng tư duy suy lý sử dụng đủ mọi hình thức luận lý phân tích để tìm cho ra cái đối tượng phải bác bỏ ấy. Khi vận dụng trí giác sắc bén đến tận cùng mà vẫn không thành công, hành giả triển khai một niềm xác tín sống động rằng đối tượng phủ định hoàn toàn phi hữu. Tính phi hữu sau đó được quảng diễn để bao trùm hết thảy mọi pháp. Cuối cùng, nhờ năng lực của sự quen thuộc sử dụng vừa tịnh chỉ vừa tuệ quán, vừa thiền tập trung vừa thiền phân tích, hành giả thành tựu phối hợp tâm tịnh chỉ với tuệ quán đặc biệt trực chỉ vào tánh Không của vạn pháp. Sau giây phút chứng ngộ tánh Không, hậu đắc trí thấy biết rõ vạn hữu là duyên khởi nên vô tự tính. Mọi đương hữu đều là danh tự giả tướng theo tục ước.

Tóm lại, nhận rõ đối tượng phủ định là yếu tố căn bản để hiểu rõ nguyên nhân và ý nghĩa của những giai đoạn tiến triển trong lộ trình tu tập. Quá trình tu dưỡng ấy chuyển mê thành ngộ, rồi do ngộ mà thông đạt giá trị của sự nghiệp tự lợi, lợi tha ngay trong thế gian hư giả này, đã được Bồ tát Long Thọ tuyên thuyết một cách ngắn gọn nhưng rất đầy đủ trong bài tụng XXIV.18:

" Các pháp do Duyên khởi, nên ta nói là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung đạo ".

Tháng sáu, 2000

-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.