Tim hieu Trung luan - 2.7

Tìm Hiểu Trung Luận

Tim hieu Trung luan - 2.7

Vietnamese, with Unicode Times font

Tìm hiểu Trung Luận

Nhận Thức Luận Phật Giáo

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Phật lịch 2544

2.7

Cái còn lại trong tánh Không

T rong kinh Tiểu Không (Trung Bộ 3, số 121; Trung A Hàm, số 190), đức Phật xác nhận nhờ an trú Không nên đã an trú rất nhiều. Ngài giảng kinh này để khích lệ các vị Tỳ kheo nên hành trì Không tánh một cách chơn thật không điên đảo. Tại trú xứ nào, những gì tại trú xứ ấy không có, thời phải quán là không có. Nhưng những gì tại trú xứ ấy thực có, thời phải quán là thực có. Tại thiền chứng nào chứng được, những gì thiền chứng ấy không có, thời phải quán là không có, nhưng những gì thiền chứng ấy có, thời phải quán là thực có.

" Ví như lâu đài Lộc mẫu này không có voi, bò, ngựa, ngựa cái, không có vàng và bạc, không có đàn bà, đàn ông tụ hội ", thời phải quán những sự vật ấy là không. Nhưng có cái không phải không, là sự hiện diện của chúng Tăng ở trong tịnh xá, thời phải quán chúng Tăng thật sự là có, nói cho rõ hơn, ý tưởng về xóm làng không có nhưng ý tưởng về người thì có. Đó là an trú chơn thật tánh Không, không điên đảo.

Tiến lên một bậc, Tỳ kheo nào nếu muốn an trú nhiều trong Không tánh, Tỳ kheo ấy đừng suy niệm đến ý tưởng về xóm làng, đừng suy niệm đến ý tưởng về người, mà thường suy niệm đến một ý tưởng thuần nhất về rừng vắng. Vị đó quán xóm làng là không, người là không, nhưng có cái không phải không, là vì ở trong rừng, nên rừng là thật có. Vị ấy tuệ tri "Các ưu phiền do ý tưởng về xóm làng, do ý tưởng về người không có hiện hữu, nhưng các ưu phiền do ý tưởng thuần nhất về rừng vắng thời thật sự có mặt ở đây." Cái gì không có mặt, vị ấy xem là không có mặt. Cái gì có mặt, vị ấy xem như vậy là thật có . Hành trì như vậy được gọi là hành trì "Không tánh".

Tiếp tục tiến thêm bậc nữa, Tỳ kheo nào nếu muốn an trú nhiều trong Không tánh, Tỳ kheo ấy đừng suy niệm đến ý tưởng về người, đừng suy niệm đến ý tưởng rừng vắng, mà thường suy niệm đến một ý tưởng thuần nhất về đất. Nếu thấy chỗ đất này bằng phẳng như lòng bàn tay, chỗ trông ra được rõ ràng, thì hãy thường suy niệm. Vị ấy biết rằng: "Ý tưởng về người, ý tưởng về rừng vắng là không, nhưng có cái không phải không, đó là ý tưởng thuần nhất về đất. Các ưu phiền do ý tưởng về người, do ý tưởng về rừng vắng không có hiện hữu, nhưng các ưu phiền do ý tưởng thuần nhất về đất

thời thật sự có mặt ở đây." Nếu trong đó không có gì cả, thì chính do đó mà vị ấy thấy là không; nếu trong đó còn có cái khác, thì vị ấy thấy chơn thật có. Đó là an trú chơn thật tánh Không, không điên đảo.

Cứ như thế, vượt qua các thiền chứng về Vô sắc giới, vị ấy không suy niệm về Không vô biên xứ tưởng, về Thức vô biên xứ tưởng, về Vô sở hữu xứ tưởng, không suy niệm đến ý tưởng về Phi tưởng phi phi tưởng xứ, và thường suy niệm thuần nhất về Vô tướng tâm định (nghĩa là vị này chứng được tâm định nhờ dùng một đối tượng không có tướng nên gọi là "vô tướng tâm định").

Vị Tỳ kheo quán vô tướng tâm định này thuộc hữu vi, do tâm tư tạo. Nếu vốn là sở hành, vốn là sở tư, thời không ái lạc nó, không mong cầu nó, không an trú trên nó. Do quán như thế, tâm vị ấy giải thoát khỏi dục lậu, hữu lậu, và vô minh lậu. Vị ấy tuệ tri: "Các ưu phiền do duyên dục lậu, do duyên hữu lậu, do duyên vô minh lậu không có mặt ở đây. Ở đây, chỉ có ưu phiền do sáu nhập (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) duyên mạng, duyên với thân này". Vị ấy tuệ tri: "Loại tưởng này không có dục lậu, không có hữu lậu, không có vô minh lậu. Và chỉ có một cái này không phải không, tức là sáu nhập duyên mạng, duyên với thân này." " Và cái gì không có mặt ở đây, vị ấy xem cái ấy là không có ở đây. Nhưng đối với cái còn lại ở đây, vị ấy biết cái gì có mặt ở đây là thật có. Này A Nan, cái này đối với vị ấy là như vậy, thật có, không điên đảo, sự thực hiện hoàn toàn thanh tịnh, và tối hậu chứng ngộ tánh Không ".

Theo đoạn kinh trên, đối với vị Tỳ kheo tu hành, tùy theo trú xứ, hoặc ở làng, hoặc ở rừng, hoặc tu đông người, hoặc tu một mình, những gì tại trú xứ ấy không có, vị Tỳ kheo quán là không. Còn những gì tại trú xứ ấy có, thời quán là thực có. Còn tại thiền chứng nào, như khi chứng quả Niết bàn giải thoát, thời vị ấy tuệ tri được các lậu hoặc là không có, vì đã được đoạn trừ, nhưng vì còn cái thân hữu dư y, cái thân sáu nhập duyên mạng, thời thân ấy vẫn thật có. Thân đã có, thời có những ưu phiền do thân ấy gây nên, nên đã có thân, thời có già, có bệnh, có chết. Nhưng vì vị này đã được giải thoát, nên không có sầu bi khổ ưu não, dầu thân có bệnh, có già, có chết.

Đoạn kinh sau đây được lặp đi lặp lại đến tám lần, sau mỗi lần vị Tỳ kheo tiến lên một bậc trên lộ trình Thiền Định: " Và cái gì không có mặt ở đây, vị ấy xem cái ấy là không có ở đây. Nhưng đối với cái còn lại ở đây, vị ấy biết cái gì có mặt ở đây là thật có. Này A Nan, cái này đối với vị ấy là như vậy, thật có, không điên đảo, sự thực hiện hoàn toàn thanh tịnh, và tối hậu chứng ngộ tánh Không ". Đoạn văn này nêu ra hai điểm đối nghịch, một bề tánh Không là sự không hiện hữu, nhưng bề kia vẫn có một cái gì còn lại ở trong đó vì thật có nên không thể bác bỏ. Như vậy, tánh Không được định nghĩa là phi hữu mà hữu, phủ định mà khẳng định.

Điều khó hiểu trong đoạn văn là ý nghĩa của cụm từ "cái còn lại (avasista)", tại vì thông thường tánh Không được xem như phi hữu, có tính cách phủ định. Trái lại, nói đến "cái còn lại" tức xác quyết sự hữu của một cái gì. Phải chăng "cái còn lại" là một thực hữu cứu cánh chưa hề bị bác bỏ, ngay cả khi tiến trình phủ định đạt đến mức độ cuối cùng? Chẳng hạn, trường hợp ta không thể phủ định sự kiện là ta đang phủ định. Đó là một

khẳng định ngay giữa lúc phủ định, và là một thực hữu vì được tìm thấy trong sự phủ định.

Triết học Trung quán về tánh Không không hề đề cập kinh Tiểu Không này. Luận Đại trí độ của ngài Long Thọ có đoạn nói đến lập trường Trung quán về vấn đề Chân Không Diệu Hữu của Bát nhã như sau: "Trong Bát nhã Ba la mật đa, có lúc phân biệt các pháp không, đó là phần thiển; có lúc nói các pháp thế gian cũng là Niết bàn, đó là phần thâm. Hết thảy sắc pháp đều là Phật pháp" (Quyển 72). Ngay với cái chân không phủ định tất cả mọi pháp luôn luôn dính liền khẳng định có cái diệu hữu là các pháp thế gian. Chân không và diệu hữu không bao giờ xa lìa nhau, và điều này có thể hiểu như sự đồng nhất phi hữu và hữu, phủ định và khẳng định, hay sự phục hoạt sự hữu từ sự phi hữu. Ta có thể bảo rằng diệu hữu là cảnh giới "còn lại" nhìn theo trí tuệ Bát nhã như đã nói trong kinh Kim Cang: "Tất cả pháp đều là Phật pháp. Này Tu Bồ Đề! Nói tất cả pháp đó tức không phải tất cả pháp, tạm gọi là tất cả pháp" [Nhất thiết pháp giai thị Phật pháp. Tu Bồ Đề! Sở ngôn nhất thiết pháp giả tức phi nhất thiết pháp thị cố danh nhất thiết pháp].

Đối với tông Du già của Vô Trước về sau được Thế Thân cải tổ thành học phái Duy thức thời ngược lại, kinh Tiểu Không là tài liệu chính yếu để thuyết minh quan điểm Trung đạo của tông. Tưởng cũng nên biết rằng tông này không chấp vào học thuyết tất cả mọi sự thể đều hiện hữu, vì quan niệm không có gì ngoài tác động của tâm, cũng không chấp vào học thuyết chẳng có gì hiện hữu, vì quả quyết rằng các thức hiện hữu. Tập Biện Trung biên luận (Madhyànta-vibhàga) trong đó ngài Vô Trước trình bày rất chính xác triết giáo của Ngài về con đường giữa hai chủ trương hữu luận và vô luận, mở đầu với hai bài tụng minh định ý nghĩa của tánh Không và Trung đạo như sau:

abhùtaparikalpo 'sti, dvayam tatra na vidyate /

sùnyatà vidyate tv atra, tasyàm api sa vidyate / I.1 /

na sùnyam nàpi càsùnyam tasmàt sarvam vidhìyate /

sattvàd asattvàt sattvàc ca, madhyamà pratipac ca sà / I.2 /

Dịch là:

Hư vọng phân biệt hiện hữu; (kiến tướng) phân hai không có trong đó

Tuy nhiên, tánh Không có trong đó, và pháp đầu (hư vọng phân biệt) cũng có trong pháp cuối (tánh Không). (I.1)

Do đó mà nói rằng hết thảy mọi pháp là chẳng phải không chẳng phải phi không

Bởi tại sự hữu, bởi tại sự phi hữu, và lần nữa bởi tại sự hữu. Và đó là Trung đạo. (I.2)

Bài tụng I.1 mở đầu nói ngay đến 'hư vọng phân biệt' tức là nói đến thức (vijnàna). Ngài Vô Trước xác quyết sự hiện hữu của hư vọng phân biệt. Nói như vậy có nghĩa là xác nhận sự có mặt của chủ thể hư vọng phân biệt. Mọi hiện tượng thường nghiệm thật ra là đối tượng nhận thức do có một chủ thể hư vọng thấy biết mà phân biệt kiến phần, tướng phần. Khi luận giải câu này ngài Thế Thân chỉ cho thấy một mặt, xác quyết có

chủ thể hư vọng là cốt nhằm phản bác chủ trương chẳng có gì hiện hữu, và mặt kia, minh thuyết mọi pháp đều hư vọng là cốt nhằm phản bác chủ trương mọi sự thể đều hiện hữu.

Câu tiếp theo "(kiến tướng) phân hai (dvaya) không có trong đó" có ý nói rằng trong hư vọng phân biệt, sự phân hai hoàn toàn không có thực chất nếu xét trên phương diện chân đế. Nghĩa là tự hai phần kiến tướng không có chi là ngã là pháp, nhưng hàng phàm phu mê muội dựa vào kiến phần chấp cho là ngã, dựa vào tướng phần chấp cho là pháp. Đây chỉ là một lối thi thiết giả tạo của hư vọng phân biệt, chứ nếu lìa hai phần kiến tướng thời chẳng có chi gọi là ngã, là pháp. Như vậy, ngã pháp dựa vào hai phần kiến tướng của nội thức mà giả lập là huyễn ảo, không có mà nhận lầm thành có.

Sự phủ định thực chất của kiến tướng phân hai được lặp lại trong câu thứ ba của bài tụng I.1 dưới hình thức tánh Không: "Tánh Không có trong đó" tức là có trong hư vọng phân biệt. Như vậy có nghĩa là hư vọng phân biệt bị phủ định, tức hư vọng phân biệt là Không , cùng một ý với ngài Long Thọ: "Các pháp do Duyên khởi, nên ta nói là Không". Câu cuối bài tụng Biện Trung biên luận I.1, "pháp đầu (hư vọng phân biệt) có trong pháp cuối (tánh Không)", muốn nói lên rằng hư vọng phân biệt được hồi sinh, cũng như bài tụng Trung luận XXIV.18: "Các pháp do Duyên khởi, nên ta nói là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung đạo" nói đến Giả danh là các pháp do duyên khởi được phục hoạt lại sau khi bị phủ định.

Ngài Thế Thân luận giải bài tụng I.1 như sau: "Vậy (trong bài tụng này) đặc tướng của tánh Không được thuyết minh một cách không điên đảo (tức chân chính) như thế này: 'Điều được thấy như thật là khi cái này vắng mặt trong cái kia, thời cái kia là không, và hơn nữa, điều được biết như thật là khi cái gì còn lại ở đây, thời thấy cái đó thật có ở đây'."

Không thể không công nhận cách phát biểu giống hệt nhau khi đem đối chiếu đoạn văn luận giải này với đoạn văn được lặp đi lặp lại tám lần trong kinh Tiểu Không nói trong phần trên. Phải chăng ngài Thế Thân đã muốn viện dẫn kinh Tiểu Không để xác chứng quan điểm của ngài Vô trước về tánh Không trong Biện Trung biên luận?

Bài tụng I.2 tiếp theo đã y theo ý kiến phát biểu trong bài tụng I.1 mà xác quyết rằng: "Hết thảy mọi pháp là chẳng phải không chẳng phải phi không" và đưa ra lý do để giải thích trong những câu kế tiếp, "Bởi tại sự hữu, bởi tại sự phi hữu, và lần nữa bởi tại sự hữu". Theo ngài Thế Thân chú giải, câu đầu tiên "Bởi tại sự hữu" có nghĩa là "bởi tại hư vọng phân biệt hiện hữu" và câu này dẫn chứng cho mệnh đề "chẳng phải không". Câu thứ hai "bởi tại sự phi hữu" có nghĩa là "bởi tại sự phân hai không hiện hữu" và câu này dẫn chứng cho mệnh đề "chẳng phải phi không". Câu thứ ba "lần nữa bởi tại sự hữu" có nghĩa là "bởi tại tánh Không có trong hư vọng phân biệt và hư vọng phân biệt có trong tánh Không" và câu này dẫn chứng cho mệnh đề "chẳng phải không".

Câu kết thúc bài tụng I.2, "đó là Trung đạo", cho thấy ngài Vô Trước viết Biện Trung biên luận là để minh giải thuyết Trung đạo và dùng tánh Không của hư vọng phân biệt làm thí dụ. Điều đáng lưu ý là ngài Vô Trước mô tả Trung đạo trong hai bài tụng I.1-2

của Biện Trung biên luận đúng theo đường lối Bồ tát Long Thọ mô tả Trung đạo trong bài tụng XXIV.18 của Trung quán luận. Thoạt tiên mới nhìn vào, ta thấy có sự khác biệt là ở phía Trung quán, điểm bắt đầu là duyên khởi tính, còn phía Duy thức thời trước hết nói đến hư vọng phân biệt. Trung quán dùng những khái niệm trừu tượng như nhân duyên (pratìtya), hiện khởi (utpatti), vận hành (gamana), ... và những khái niệm siêu hình như ngã (àtman), tự tính (svabhàva), vân vân ... Ngược lại, Duy thức dùng những khái niệm cụ thể hơn, liên hệ đến phương pháp tu tập, và quen thuộc với đời sống thường ngày, như tâm (citta), thức (vijnàna), và hư vọng phân biệt (abhùtaparikalpa). Mặc dầu hư vọng phân biệt là một khái niệm liên quan mật thiết với đối cảnh sở duyên của chỉ quán, nhưng thực ra, hư vọng phân biệt là thức và thức là duyên sinh, 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. Bởi vậy cho nên hư vọng phân biệt không khác gì y tha khởi tính. Vì y tha khởi tính đồng nghĩa với duyên khởi tính nên phía Duy thức cũng xem như lấy duyên khởi tính làm điểm khởi đầu sự diễn tả tiến trình tu tập để tựu thành Trung đạo như bên phía Trung quán.

Hơn thế nữa, bài tụng Biện Trung biên luận I.1 giải thích rất đầy đủ tiến trình biện chứng dẫn đến định tính tánh Không tựa trên hai quan điểm, phi hữu (phân hai) và hữu (tánh Không). Đối với thiền sinh lúc sơ khởi, bắt đầu nói đến tánh Không của hư vọng phân biệt là điều tự nhiên và hợp lý. Do đó, tánh Không được xác lập bằng cách phủ định "kiến tướng phân hai". Cả chủ thể lẫn đối tượng nhận thức đều bị phủ định. Nói như vậy có nghĩa là phủ định toàn thế giới. Toàn thế giới là Không, đúng theo tiền đề "Nhất thiết pháp Không" của Trung quán đã phát biểu. Tánh Không ở đây không chỉ thuần túy phủ định. Nó siêu việt cả sự hữu và sự phi hữu. Cho nên hai câu đầu bài tụng Trung luận XXII.11 nói: "Không tắc bất khả thuyết; Phi không bất khả thuyết". Nghĩa là: không thể nói lên để xác nhận cái không cũng như cái phi không. Bài tụng Biện Trung biên luận I.2 giải thích điều này với nhiều chi tiết hơn. Bài tụng xác nhận ngay lúc khởi đầu "hết thảy mọi pháp là chẳng phải không chẳng phải phi không", rồi sau đó nêu rõ nguyên nhân căn cứ trên ba lý do: sự hữu, sự phi hữu, và sự hữu. Hai lý do đầu, "bởi tại sự hữu" và "bởi tại sự phi hữu" đối nghịch nhau cần được xét trên cùng một bình diện và xem như theo thứ tự biểu dương sự khẳng định và sự phủ định. Lý do thứ ba, "lần nữa bởi tại sự hữu", phải được hiểu trên một bình diện siêu việt hai lý do đầu. Do đó, sự hữu nói đến lần thứ ba này không đồng loại với sự hữu nêu ra trong lý do thứ nhất. Lần này, sự hữu hàm chứa hai nghĩa. Một, tánh Không hiện hữu trong hư vọng phân biệt. Hai, hư vọng phân biệt hiện hữu trong tánh Không. Đã là tánh Không thời đặc tướng là phủ định và phi hữu. Nay lại nói đến sự hữu của tánh Không thời đương nhiên vô lý và phạm lỗi tự mâu thuẫn. Ngài Thanh Biện (Bhàvaviveka) thuộc phái Trung quán đả kích kịch liệt chủ trương này của phái Duy thức. Phái này tuy biết điều đó nhưng vẫn không ngần ngại định nghĩa tánh Không như là đồng thời "không và bất không" theo như bài tụng Biện Trung biên luận I.13 sau đây:

dvayàbhàvo hy abhàvasya bhàvah sùnyasya laksanam

Dịch là: Đặc tướng của tánh Không là không có phân hai (tức không), và có sự không có phân hai (tức bất không).

Phái Duy thức thường dựa trên thuyết tam tánh tam vô tánh để làm sáng tỏ khái niệm hữu và phi hữu. Kinh Giải thâm mật thuật lại lời đức Phật dạy Bồ tát Thắng nghĩa sinh về ba vô tánh: " Thắng nghĩa sinh, hãy nhận thức rằng Như Lai căn cứ ba vô tánh sau đây mà mật ý nói các pháp toàn không. Ấy là tướng vô tánh, sinh vô tánh, thắng nghĩa vô tánh ".

Tướng vô tánh là biến kế chấp tính của các pháp. Tại sao? Vì biến kế sở chấp thiết lập dựa vào danh tướng, mà danh tướng là biểu tượng của tâm chứ thật ra không có đặc tính tồn tại nên gọi là tướng vô tánh. Sinh vô tánh là y tha khởi tính của các pháp. Tại sao? Vì phải nhờ nhân duyên các pháp mới khởi sinh, mà nhân duyên thời đều do tâm, tự nó không có đặc tính riêng biệt, nên gọi là sinh vô tánh. Thắng nghĩa vô tánh có hai. Một là y tha khởi tính, vì các pháp do sinh vô tánh mà nói là vô tánh và y tha khởi tính không phải là đối tượng quán tưởng duyên theo đó mà được sự thanh tịnh của tâm nên y tha khởi tính không phải là thắng nghĩa đế tức chân đế. Vì thế, y tha khởi tính gọi là thắng nghĩa vô tánh. Hai là viên thành thật tính, vì tướng vô ngã của hết thảy mọi pháp chính là thắng nghĩa đế tức chân đế và viên thành do tướng vô ngã hiển lộ, nghĩa là nhờ vào cái tâm thanh tịnh mới có, ngoài tâm ra nó cũng không có tự tính nên viên thành thật tính gọi là thắng nghĩa vô tánh.

Như trên, có thể hiểu chữ Không theo ba cách. (1) Vì cái thấy là do biến kế chấp, sự chuyển biến bản thể của thức thành chủ thể phân biệt và đối tượng phân biệt, cho nên thực tại mà thức nhìn thấy không phải là thực tại tự thân mà chỉ là một thế giới thi thiết giả tạo của hai phần kiến tướng ấy. Vậy biến kế sở chấp tính 'không' vì nó là đối tượng phủ định phải bác bỏ. Do đó, Không có nghĩa là phi hữu, là không.

(2) Vì y tha khởi tính là tính tương duyên tương sinh của vạn hữu cho nên có thể nhìn thấy bằng cách quán sát phân biệt tập hợp các duyên tố tạo thành nền tảng sở y của nhận thức (pratisedhyavastu; pratisedha-visaya). Hiện khởi duyên sinh tuy có nhưng có một cách tương đối. Vậy y tha khởi tính 'không' vì nó là "cái còn lại" sau khi phủ định biến kế chấp tính và "cái còn lại" ấy là không. Đối tượng phủ định (pratisedhya) ở đây chính là kiến tướng phân hai. Do đó, Không có nghĩa là thiếu vắng biến kế chấp tính nơi nền tảng sở y của nhận thức và "cái còn lại" là không ở nơi đó.

(3) Viên thành thật tính là sự hiển lộ của pháp vô ngã tức tánh Không, tức Chân như, tức Chân tướng thực tại. Nhưng không thể thấy tính viên thành thật nếu không thấy tính y tha khởi, giống như trường hợp không thể biết tính cách vô thường của vạn pháp nếu không thấy biết các pháp vô thường. Sự vắng mặt của biến kế chấp tính nơi y tha khởi tính làm hiển minh viên thành thật tính, đối tượng trong sáng do tuệ giác trong sáng nhận thức. Bởi thế viên thành thật tính còn gọi là thanh tịnh sở duyên, vì duyên theo đối tượng ấy thời đoạn sạch phiền não rốt ráo viên mãn giác ngộ. Vậy viên thành thật 'không' vì nó là chân như tướng của vạn pháp. Do đó, Không là tánh Không, là mục tiêu của sự luyện tâm và triển khai tuệ giác trong sáng siêu việt thế gian, loại tuệ quán

đặc biệt liễu tri Chân tướng thực tại.

Qua sự liên hệ với ba vô tánh, Duy thức căn cứ vào ba tánh, biến kế chấp, y tha khởi, và viên thành thật, để thuyết minh ba cách hiện hữu của các pháp. Tánh có nghĩa là có, nhưng mỗi tánh có mỗi cách: biến kế là vọng hữu, nghĩa là có một cách sai lầm; y tha là giả hữu, nghĩa là có một cách tương đối; và viên thành là thật hữu, nghĩa là có một cách đích thực. Theo đó, biến kế chấp tính tương ứng với sự phi hữu và y tha khởi tính tương ứng với sự hữu. Sự hữu liên hệ với tính y tha khởi khi thiếu vắng biến kế chấp chính là "cái còn lại" được nói đến trong kinh Tiểu Không. Như vậy, tánh Không có nghĩa là sự thiếu vắng cái gì đó ở đây và khẳng định là có cái còn lại ở đây.

Cách giải thích tánh Không như vậy còn tìm thấy ở bài tụng khởi đầu Phẩm thứ sáu: Thành lập tánh Không, trong Hiển dương Thánh giáo luận, bản dịch chữ Hán của tập Aryadesanà-vikhyàpana cũng do ngài Vô Trước viết.

Nhược ư thử vô hữu

Cập thử dư sở hữu

Tùy nhị chủng đạo lý

Thuyết Không tướng vô nhị.

Dịch là: Nếu cái ấy không có mặt ở đây, nhưng với cái còn lại ở đây, thời thuận theo lý nhị chủng mà giải thích tánh Không không hai.

Phần luận giải văn xuôi cắt nghĩa lý nhị chủng là (1) hai tướng ngã, nhơn ngã và pháp ngã, không có; nhưng (2) hai tướng vô ngã, nhơn vô ngã và pháp vô ngã là thật có. Theo lý nhị chủng, tánh Không là không hai, chẳng phải có vì hai tướng ngã phi hữu, và chẳng phải không vì hai tướng vô ngã hiện hữu. Hai tướng vô ngã là "cái còn lại" sau khi hai tướng ngã bị phủ định. Điều này chứng tỏ ngài Vô Trước đã nương theo ý kinh Tiểu Không để thuyết giảng tánh Không.

Ngài cũng áp dụng lý nhị chủng để luận giải kinh Kim Cang Bát nhã ba la mật trong tập luận Kàrikàsaptati của ngài. Định thức "phủ định sự hữu và khẳng định sự phi hữu" rất tiện lợi những khi dùng để giải thích ý nghĩa các câu văn đầy mâu thuẫn, "tức phi, thị danh" (tức chẳng phải, tạm gọi là), trong kinh Kim Cang.

Liên quan đến kinh Tiểu Không và định nghĩa tánh Không theo Duy thức tông là đoạn văn sau đây trích trong kinh Lăng Già (bản D. T. Suzuki dịch tiếng Anh).

" Thế nào là bỉ bỉ không? Tánh gì cái này có mà cái kia không có, thời sự thiếu vắng tánh đó gọi là bỉ bỉ không. Thí dụ, nhà Lộc Tử Mẫu không có voi ngựa trâu dê v.. v...thời nhà này không. Nói như thế không có nghĩa là không có chúng Tỳ Kheo ở đây. Nhà là cái nhà, có tự tướng nhà, Tỳ kheo là Tỳ kheo, có tự tướng Tỳ kheo. Voi ngựa trâu dê có ở đúng chỗ của chúng nhưng không có ở chỗ đã có cái khác. Như vậy, mỗi vật đều có tự tướng dị biệt đối với vật khác, tự tướng dị biệt đó không có trong vật khác. Sự không có ấy gọi là bỉ bỉ không. Đại Huệ! Có bảy thứ không. Cái bỉ bỉ không là cái không rất thô, ông phải xa lìa. "

Đức Phật nói đến bảy thứ không trong một đoạn văn trước đó:

" Đại Huệ! Không là chỗ biến kế hư vọng (parikalpita) . Đại Huệ! Vì người chấp trước biến kế hư vọng nên mới giảng thuyết không (sùnyatà) , vô sanh (anutpàda) , không hai (advaya) , lìa tướng tự tánh (nihsvabhàva) . Lược nói, có bảy thứ không (sùnyatà) : tướng không (laksana-sùnyatà) , tánh tự tánh không (bhàvasvabhàva-sùnyatà) , hành không (pracarita-sùnyatà) , vô hành không (apracarita-sùnyatà) , nhất thiết pháp ly ngôn thuyết không (sarvadharma-nirabhilàpya-sùnyatà) , đệ nhất nghĩa thánh trí đại không (àryajnàna-sùnyatà) , bỉ bỉ không (itaretara-sùnyatà)."

Cái Không thứ bảy, bỉ bỉ không, chính là tánh Không đề cập trong kinh Tiểu Không. Như vậy, khác với quan điểm của ngài Thế Thân cho rằng tánh Không trong kinh Tiểu Không "được thuyết minh một cách không điên đảo", kinh Lăng Già xếp bỉ bỉ không vào loại "không rất thô" và căn dặn phải xa lìa.

Cũng nên lưu ý trong bài tụng Biện Trung biên luận I.1, theo câu "(kiến tướng) phân hai không có trong đó (trong hư vọng phân biệt)" thời cả hai, chủ thể lẫn đối tượng nhận thức, đều bị phủ định. Về sau phái Duy thức tuy thừa kế hệ thống Du già của Vô Trước nhưng chỉ phủ định thế giới bên ngoài (đối tượng nhận thức) cho rằng không có, còn tâm ý thức (chủ thể nhận thức) ở bên trong thời khẳng định là có.

Theo như đã trình bày trên, cả Trung quán lẫn Du già đều dùng biện chứng pháp để lý dẫn hướng đến Trung đạo. Tuy nhiên, ngôn từ của Du già có chút khác biệt với lời văn của Trung luận. Chẳng hạn, câu gần cuối của bài tụng Biện Trung biên luận I.2 dùng ba lần chữ 'bởi tại' để nêu ra rất rõ ràng cơ sở biện chứng của tiến trình dịch hóa pháp trên phương diện động của ngôn ngữ: "Bởi tại sự hữu, bởi tại sự phi hữu, và lần nữa bởi tại sự hữu".

Nhìn một cách tổng quát thời trên bề mặt, phương thức khai triển Trung đạo của hai bên, Trung quán và Du già, không khác nhau mấy. Ngoài ra, khái niệm tánh Không của Du già cũng mang nhiều tính chất Trung quán. Nếu nghiên cứu tinh tường hơn, thời tiến trình diễn dịch biện chứng của hai bên có thật đồng nhất hay không? Mặt khác, tuy cùng một danh xưng là tánh Không, có thật mỗi bên đã gán cho tánh Không một ý nghĩa riêng biệt? Điều chắc chắn có thể nói lên là về khởi điểm của tiến trình dịch hóa pháp thời Trung quán bắt đầu từ duyên khởi mà Du già thời bắt đầu từ hư vọng phân biệt. Về cách định nghĩa tánh Không, Du già không những phủ định sự hữu mà đồng thời còn khẳng định thêm "sự hữu của phi hữu". Ngoài ra, tuy cả hai học phái đều lấy kinh Đại Phẩm Bát nhã làm cơ sở tư tưởng, nhưng Du già còn đứng trên lập trường của kinh Tiểu Không để thuyết minh tánh Không.

Như vậy là có sự khác biệt trong quan niệm tánh Không. Vì lý do gì mà sinh ra quan điểm dị đồng? Có thể vì đã căn cứ trên kinh điển khác nhau chăng? Hay vì chủ trương tông phái riêng biệt không giống nhau? Hoặc có thể để thích ứng với thời đại mà sự hoàn chỉnh học thuyết tánh Không tất nhiên xảy đến?

Trên thực tế, Trung quán luận của ngài Long Thọ quá thiên trọng về biện chứng phủ định nên thường bị hiểu lầm là chủ trương hư vô luận. Có thể vì vậy mà phái Du già

mới có phản ứng bổ túc tư tưởng tánh Không của Trung quán. Chính nhờ vào tính siêu việt tổng hợp đối lập, phủ định và khẳng định, phi hữu và hữu, mà tánh Không được xem như là một nguyên lý cơ bản của tư tưởng Đại thừa. Chỉ có thể căn cứ vào trực quán tổng hợp đặc biệt của Đại thừa mới thấu suốt đặc tướng mâu thuẫn mà nhất thống của tánh Không, mới thông đạt sự kết hợp hư vọng phân biệt với tánh Không, mới giải thích nổi những nghịch lý khó hiểu của Đ?i thừa như "Sinh tử là Niết bàn" hay "Phiền não là Bồ đề".

Khác với Trung quán và Du già đã y cứ từ nhân duyên sanh pháp, hư vọng sanh pháp để luận về tính siêu việt tổng hợp đối lập của tánh Không, kinh Thắng Man, kinh Lăng già, luận Khởi tín, ... y cứ từ Như Lai tạng tính mà thuyết minh nghĩa tánh Không là "không và bất không". Trước hết cần phải giải thích danh từ Như Lai tạng. Một đoạn kinh Kim Cang, bản chữ Phạn, nói đến những chữ đồng nghĩa với chữ Như Lai: " Này Tu Bồ đề! Như Lai là từ đồng nghĩa với Chân như, với pháp bất sinh, pháp đoạn diệt, với pháp tuyệt đối không sinh khởi ". Trong bản chữ Hán, cùng một ý nghĩa nhưng chỉ một câu nói rất ngắn gọn: " Như Lai giả, tức chư pháp như nghĩa ", dịch là: Như Lai tức nghĩa như của các pháp. Vậy Như Lai đồng nghĩa với Chân như. Chân như là từ ngữ thường dùng để diễn tả thực tại cứu cánh vượt ngoài định danh và định nghĩa. Trong ý nghĩa liên hệ Như Lai và Chân như thời "Như" có nghĩa về mặt nhận thức là "chân thật không điên đảo" và về mặt bản thể là "tồn tại hiện tiền thường hằng bất biến".

Thế nào là tạng của Như Lai? Phật tính luận nêu lên ba nghĩa của "tạng":

(1) Tạng tức sở nhiếp, là cái mình thâu nhiếp lại, cái được duy trì. Để ví dụ cụ thể về sự tương tợ, đó là cái lòng đỏ trong quả trứng, là cái phôi thai trong bào thai, là mầm giống để nảy sinh ra Như Lai sau này. Theo nghĩa này, tất cả chúng sinh là Như Lai tạng. Nhưng chúng sinh tánh là nhiễm, mà Như Lai tánh thời thanh tịnh. Vậy Như Lai tạng gồm hai yếu tố mâu thuẫn, nhiễm và tịnh. Để giải quyết vấn đề mâu thuẫn này, kinh Lăng già đề ra ý niệm chuyển y (àsrayaparàvrtti). Duy thức đã xây dựng quá trình chuyển tám thức thành bốn trí rất hoàn chỉnh căn cứ trên nguyên lý duyên sinh. Kinh Thắng Man nói: "Trí của Như Lai tạng là trí của Như Lai về Không tánh". Vậy tánh Không là nền tảng cho sự chuyển y đó.

(2) Tạng tức ẩn phúc, nghĩa là bao phủ, che dấu. Nhưng nó là cái bị che dấu hay cái bao phủ? Nếu nói là bị che dấu thời lý do là tại vì tuy vẫn thường hằng hiện hữu ở đó theo nghĩa "chưa từng đến và cũng chưa từng bỏ đi", nhưng phàm phu hoàn toàn không hay biết gì về sự có mặt ấy. Hàng Nhị thừa (Thanh văn và Duyên giác) không hay biết và không tin là có. Hàng Bồ tát, tùy trình độ tu chứng mà tin nhiều hay tin ít. Đến hàng địa thượng Bồ tát mới hoàn toàn tin là có. Ở đây, tin có nghĩa là tuy không thấy nhưng vì nghe theo lời Phật nói và bằng vào sự quán sát của mình mà tin.

Phật tính luận giải thích theo nghĩa 'cái bị che dấu' vì chính Như Lai tự ẩn không hiện nên nói là "tạng". Điều này kinh Thắng Man gọi là "Không nghĩa ẩn phúc Chân thật", được giải thích trong Thắng Man Bảo khốt do ngài Cát Tạng soạn: "Pháp hư vọng không thực hiện hữu; gọi nó là Không (Sùnyatà). Cái ý nghĩa để hiểu có cái Không ấy được nói

là nghĩa (artha). Cái Không che lấp mất Phật tánh, nên nói là ẩn phúc Chân thật ". Vì Không nghĩa tức Không tánh nên "Không nghĩa ẩn phúc Chân thật" dịch là: Chân thật tánh bị Không tánh che lấp.

Không tánh tức Như Lai tánh, một từ có thể được dùng để chỉ yếu tính của tồn tại. Tổng hợp lại, "Như Lai tạng" là lý tính duyên khởi, là Không tánh , là quy luật do đó các pháp tồn tại và được nhận thức. Điều này được đề cập trong hai bài tụng Trung luận sau đây.

Bài tụng Trung luận XXII.16:

Như Lai sở hữu tính

Tức thị thế gian tính

Như Lai vô hữu tính

Thế gian diệc vô tính.

Dịch là: Bất cứ cái gì là tự tính của Như Lai cũng là tự tính của thế gian này. Như Lai không có tự tính nên thế gian này cũng không có tự tính.

Bài tụng Trung luận XXIV.14:

Dĩ hữu không nghĩa cố

Nhất thiết pháp đắc thành

Nhược vô không nghĩa giả

Nhất thiết tắc bất thành.

Dịch là: Tất cả được thành nhờ thích ứng với tánh Không. Nếu không có ý nghĩa rằng các pháp đều Không thời tất cả chẳng hình thành.

Vì Như Lai tạng là lý tính nên luôn luôn tàng ẩn. Và vì là lý tính của tồn tại nên nó thường hằng tồn tại. Như vậy, Như Lai tánh chính là bản lai thanh tịnh, thường hằng hiện hữu ngay hiện tiền, trong mọi tồn tại, nhưng từ vô thỉ đến nay bị phiền não cấu nhiễm che lấp ẩn tàng không thể hiển bày nên chúng sinh không thấy.

(3) Tạng tức năng nhiếp. Ý nghĩa này chỉ địa vị quả chứng, tức Vô thượng Bồ đề hay Phật. Kinh Thắng Man nói: "Như Lai tạng vốn không lìa ngoài tướng hữu vi. Như Lai tạng vốn thường trụ, không hủy hoại. Thế cho nên Như Lai tạng là cái duy trì, là cái thiết lập". Theo nghĩa này, từ "tạng" trong tiếng Phạn có nghĩa đen là "tử cung". Như vậy, Như Lai tạng là chỗ y nương của các pháp thanh tịnh công đức trí huệ và cũng là chỗ y nương của các pháp sinh tử tạp nhiễm phi trí huệ. Chính các đức Như Lai, chư Phật Thế tôn cưu mang trong đại bi tâm vô lượng của các Ngài tất cả công đức vô biên và phẩm tính siêu việt của Như Lai, cùng tất cả các pháp hữu vi tạp nhiễm hư vọng điên đảo của chúng sinh. Khi chúng sinh nào nhận thức được Như Lai tánh, Phật tánh, hay Pháp thân Phật thường trụ nơi tự tính của mình, lúc bấy giờ chúng sinh ấy được gọi là "Như Lai chân tử".

Về vấn đề "không và bất không", Thắng Man Phu nhân trình bày: "Bạch Thế Tôn! Như Lai tạng trí là Không trí của Như Lai. ... Bạch Thế Tôn! có hai Không trí của Như Lai tạng. Bạch Thế Tôn! Không Như Lai tạng là hết thảy phiền não tạng, hoặc lìa, hoặc thoát, hoặc dị biệt. Bạch Thế Tôn! Bất Không Như Lai tạng là Phật pháp vượt quá số cát sông Hằng, không lìa, không thoát, không dị biệt, bất tư nghị."

Trí tuệ nhận thức Như Lai tạng gọi là Như Lai tạng trí (chứng trí). Trí ấy vốn tuyệt đối xa lìa chấp tướng, do đó nói là Không trí. Cũng có thể giải thích rằng Không trí là do duyên vào Như Lai tạng mà trí khởi lên nhận thức Không tánh của Như Lai (đế lý), duy chỉ có Phật mới thấu triệt, mới có thể chứng nghiệm. Một mặt, đứng về nhất thiết pháp tánh Không của chúng sinh mà nói thời trí Bát nhã là Như Lai tạng trí. Mặt khác, chúng sinh tuy vốn có trí này, nhưng chưa từng hiển phát đại dụng, phải đợi đến khi tu đạo thành tựu, viên mãn phát hiện, thời đắc Không trí của Như Lai. Nghĩa là chứng trí do chứng đế lý mà đắc. Vậy nói Như Lai tạng trí là Như Lai Không trí tức là nói về trí nhất như gọi là Như Lai tạng Không trí.

Không trí của Như Lai tạng có hai. Một là Không Như Lai tạng. Đây là căn cứ vào đặc tánh của Như Lai tạng tuy bị phiền não ô uế trói buộc nhưng không phải vì vậy mà hợp nhất với phiền não. Vì Như Lai tạng lìa, thoát, khác tất cả phiền não cho nên nói Như Lai tạng là không. Cũng có thể giải thích rằng Không Như Lai tạng chính là phiền não tạng, vì tự thể của phiền não vốn hư vọng, không thật.

Hai là Bất không Như Lai tạng. Bất không là vì tự thể của Như Lai tạng có tất cả pháp bất tư nghì công đức vô biên và phẩm tính siêu việt của Phật. Bất không Như Lai tạng chính là Pháp thân Phật, như Thắng Man phu nhân nói: "Bạch Thế tôn! Do thành tựu Phật pháp bất tư nghì vượt quá số cát sông Hằng, vốn không ly, không thoát, không dị biệt, do thế mà nói là Pháp thân Như Lai. Như vậy, bạch Thế Tôn, Pháp thân Như Lai không lìa phiền não tạng, cho nên gọi là Như Lai tạng".

Đem so sánh quan điểm "không và bất không" của Biện Trung biên và của Thắng Man thời thấy có hai điểm đáng đề cập.

(1) Trong kinh Thắng Man, Như Lai tạng vừa không vừa bất không. Nhưng chỉ phiền não tạng (Không Như Lai tạng) là bị phủ định chứ tự thể của Như Lai tạng (Bất không Như Lai tạng) không hề bị khiển trừ. Chướng hoặc là do tập khí, tập quán, và tập tục ung đúc hợp thành phiền não tạng, cho nên cần phải tu đoạn phiền não cho đến khi rốt ráo đoạn sạch. Còn Pháp thân Như Lai tức tự thể của Như Lai tạng là gồm đầy đủ thập lực, tứ vô sở úy, thập bát bất cộng pháp, ... , tức gồm tất cả công đức vô biên và phẩm tính siêu việt của Như Lai cho nên không thể là không.

Như vậy, trong trường hợp này khi nói đến "không và bất không", thời chủ thể của "không" là phiền não và chủ thể của "bất không" là công đức vô biên và phẩm tính siêu việt. Ngược lại, trong Biện Trung biên luận, "tánh Không có trong hư vọng phân biệt và hư vọng phân biệt có trong tánh Không". Nghĩa là sự kiến tướng phân hai, tự thân của hư vọng phân biệt, bị bác bỏ. Do đó tánh Không là không. Nhưng qua sự thanh lọc bởi tánh Không hư vọng phân biệt được phục hoạt lại dưới một hình tướng mới, tạo thành

cái 'bất không' trong tánh Không. Và cái "bất không" này không bao giờ lìa khỏi tánh Không. Vậy có thể nói hoặc tánh Không hoặc hư vọng phân biệt là chủ thể của cả "không" lẫn "bất không". Đó là một cấu trúc kép không thể có trong Như Lai tạng, bởi vì trong đó, Như Lai Pháp thân là thường hằng tồn tại không thể hợp nhất với phiền não tạng bao gồm các pháp hữu vi vô thường.

(2) Ý nghĩa của cụm từ "cái còn lại" chỉ có thể áp dụng trong Biện Trung biên hay trong kinh Tiểu Không. Trong kinh Tiểu Không cái còn lại cuối cùng là cái thân hữu dư y, cái thân sáu nhập duyên mạng. Trong Biện Trung biên luận, cái còn lại là hư vọng phân biệt, tức biểu tượng cái thế giới hiện tượng huyễn ảo. Cả hai bản văn này gợi ra ý kiến là không dễ gì đoạn sạch rốt ráo vô minh phiền não, vì luôn luôn còn lại một cái gì không thể trừ sạch được. Ngược lại, kinh Thắng Man có vẻ lạc quan hơn. Về tu đoạn phiền não, kinh này trình bày cho thấy chứng kiến ngộ đạo đòi hỏi từ cuộc sống hiện thực phải không ngừng tu luyện để dần dần trừ sạch những nhiễm trước vi tế ẩn tàng trong tâm thức. Sự đoạn diệt chướng hoặc được diễn ra như làm toán trừ. Vì vậy cách thức đoạn trừ ở đây không theo một tiến trình dịch hóa pháp như trong trường hợp Biện Trung biên luận.

Thông thường mà nói thời hành giả tuệ tri "cái còn lại" vào giây phút giác ngộ. Khi thành tựu chuyển y, chuyển thức thành trí, thời chứng biết ngay Như Lai tạng chính là "cái còn lại". Quan niệm như vậy thật không thích hợp chút nào với thuyết Như Lai tạng vì theo thuyết này Như Lai tạng thường hằng hiện hữu, không đến không đi, có từ nguyên thủy, nên không thể là cái còn lại.

Về sau, luận Đại thừa khởi tín cũng nói đến Như Lai tạng. Theo luận này, thể Đại thừa tức tâm chúng sinh bao trùm hết thảy các pháp hữu lậu và vô lậu, thế gian và xuất thế gian. Tâm này có hai tướng: Chân như và Sinh diệt. Về tâm sinh diệt tức thức A lại da, luận nói: "Do Như Lai tạng mà có tâm sinh diệt. Nghĩa là Chơn (không sinh diệt) Vọng (sinh diệt) hòa hiệp, không phải một không phải khác gọi là thức A lại da. Thức này tóm thâu tất cả các pháp và xuất sinh tất cả các pháp. Thức này có hai nghĩa, Giác (sáng suốt) và Bất giác (mê)." Giác là tánh Phật sẵn có của chúng sinh. Tánh Phật ở nơi chúng sinh thời gọi là Như Lai tạng, còn ở nơi Phật thời gọi là "Pháp thân bình đẳng của Như Lai". A lại da thức là y tha khởi tức dựa vào pháp khác mà khởi lên. Viên thành thật mới là Chân như, bản tánh của hết thảy mọi pháp, là vô tướng, xa lìa hết thảy mọi tướng, tức là tự tánh (svabhàva). Duy thức tông chủ trương tánh (svabhàva) của các pháp hoàn toàn khác với tướng (laksana) của chúng. Như thế Chân như không liên hệ gì đến tướng các pháp. Chân như không bao giờ bị huân tập hay bị ảnh hưởng của đời sống thực tế. Chân như ngưng nhiên, không tùy duyên mà khởi động, và không tạo tác các pháp. Ngài Vô Trước không mấy lưu tâm đến thuyết Chân như, vì ngài chủ trương rằng một khi đã lập nên cái nguyên lý "Bản lai thanh tịnh" thời không thể nào từ cái nguyên lý đó mà có hiện thực "Bất thanh tịnh".

Theo kinh Lăng già, đức Phật thuyết giảng Như Lai tạng là nhằm cho người ngu khỏi sợ hãi khi nghe nói đến thuyết vô ngã. Nhưng đức Thế Tôn miêu tả nó như một thực thể tối hậu, trường cữu, thường hằng, không hoại diệt cho nên làm phát sinh sự lầm tưởng

là Ngài dạy cùng một thứ tự ngã nói trong các hệ thống triết học. Đức Phật quả quyết Như Lai tạng chẳng đồng cái ngã của ngoại đạo. Mục đích thuyết Như Lai tạng là khiến người chấp ngã thức tỉnh, "lìa vọng tưởng ngã kiến chẳng thật, vào cảnh giới tam giải thoát môn (không, vô tướng, vô nguyện), hy vọng chóng được vô thượng đẳng chánh giác."

Như vậy, trên bước đường dẫn dắt đưa đến chứng ngộ tánh Không, thuyết Như Lai tạng không phải là cứu cánh mà chỉ là một phương tiện giáo hóa rất cần thiết ở chặng giữa đường tu tập. Một khi đã thông đạt và ứng dụng hiệu quả thời phải lìa bỏ nó ngay. Đó là ý nghĩa của những lời chỉnh cú sau đây của đức Thế Tôn (Kinh Lăng già Tâm ấn. Thích Thanh Từ dịch):

"Như Lai tàng sâu kín

Mà cùng bảy thức chung

Hai thứ nhiếp thọ sanh

Người trí ắt xa lìa.

Như gương tượng hiện tâm

Tập khí vô thủy huân

Người như thật quán sát

Các sự thảy vô sự.

Như ngu thấy chỉ trăng

Xem tay chẳng thấy trăng

Người chấp trước văn tự

Chẳng thấy ta chơn thật.

Tâm là con hát giỏi

Ý như đánh đàn hay

Năm thức là bè bạn

Vọng tưởng chúng xem hát."

Tháng bảy, 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.