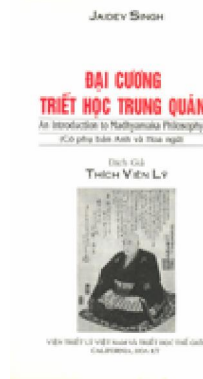


ĐẠI CƯƠNG TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN



Tác Giả: Jaidev Singh

Dịch Giả: Thích Viên Lý

Viện Triết Lý Việt Nam và Triết Học Thế Giới Xuất Bản

---o0o---

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 28-7-2009

Người thực hiện : Nam Thiên – namthien@gmail.com

[Link Audio Tại Website http://www.phatphaponline.org](http://www.phatphaponline.org)

Mục Lục

VÀI LỜI CỦA DỊCH GIẢ

CHƯƠNG I

1. ĐẠI THỪA VÀ NGUYÊN THỦY
2. BA GIAI ĐOẠN TRONG PHẬT GIÁO
3. TRUNG LUẬN: CUỘC ĐỜI CỦA LONG THỌ (NÀGÀRJUNA) VÀ ĐỀ BÀ (THÁNH THIÊN – ÀRYADEVA)
4. KHỞI NGUYÊN CỦA PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA (MAHAYANA)

CHƯƠNG II

TƯ LIỆU VĂN BẢN (Literary Sources)

5. TRƯỚC TÁC VÀ GIÁO LÝ CỦA HỆ PHÁI TRUNG QUÁN TRIẾT HỌC
6. LONG THỌ VÀ ĐỀ BÀ (Thế Kỷ Thứ Nhì Sau Tây Lịch)
7. BIỆN CHỨNG PHÁP TRUNG QUÁN (MADHYAMAKA DIALECTIC) KHỞI NGUYÊN, CẤU TRÚC VÀ PHÁT TRIỂN
8. ĐÓNG GÓP TÍCH CỰC CỦA LONG THỌ
9. SỰ KHÁC BIỆT GIỮA NGUYÊN THỦY VÀ ĐẠI THỪA
10. NHỮNG ĐẶC ĐIỂM CHÍNH CỦA TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN
11. SỰ QUAN TRỌNG CỦA KHÁI NIỆM VỀ TRUNG ĐẠO (MADHYAMA PRATIPAD)
12. TUYỆT ĐỐI VÀ HIỆN TƯỢNG
13. BIỂU HIỆN CỦA THỰC TẠI (SAMVRTI: TỤC ĐỀ) VÀ THỰC TẠI TUYỆT ĐỐI (PARAMARTHA SATYA: THẮNG NGHĨA ĐỀ)
14. CHÂN NHƯ LÀ NHƯ LAI (TATHATA-TATHAGATA)

---o0o---

VÀI LỜI CỦA DỊCH GIẢ

“Bản văn này chỉ giới thiệu những điểm chủ yếu có liên quan đến triết học Trung Quán một cách hết sức đơn giản, dù vậy, vẫn bao hàm được tất cả mọi yếu điểm cốt lõi của hệ phái Triết học này.

Công trình biên soạn này trình bày một cách rõ ràng từ lịch sử hình thành và phát triển của hệ thống triết học Trung Quán cho đến khởi nguyên, cấu trúc, sự phát triển và mục đích của Trung Quán phái biện chứng pháp. Chẳng những thế, nó còn thuyết minh một cách tường tận những nhận xét khác nhau về những khái niệm Phật Pháp luận v.v... kể cả những lý tưởng về giới luật, tôn giáo, Niết bàn, quan hệ duyên khởi, giữa Đại Thừa và Nguyên Thủy...

Đối với ý nghĩa “Không” và “Không Tánh” kể cả những ý nghĩa được bao hàm trong phương diện giá trị luận và cứu thế học cũng đã được văn bản này mô tả, trình bày một cách rõ ràng, tỉ mỉ.

Ngoài các vấn đề trên, bản văn còn minh chứng một cách rõ ràng một số khái niệm vô cùng trọng yếu khác trong đó có Trung đạo, Thế tục đế, Thắng nghĩa đế, Chân như, Pháp giới và Thực tại v.v... Nó đã không chỉ giới thiệu về phương hướng phủ định của triết học Long Thọ mà còn thảo luận cặn kẽ về sự cống hiến cách chánh diện của nó.

Và, chính vì sự hàm tàng những yếu điểm của bản văn mà tất cả những nhà nghiên cứu về Triết học Trung Quán đều cho nó là một bản văn vô cùng hữu dụng.”

Đó là cách nhận xét và đánh giá của người đã dịch từ Anh văn sang Hoa ngữ; dù vậy, cá nhân chúng tôi không hoàn toàn đồng ý về một số danh xưng mà tác giả sử dụng để biểu đạt một ít quan điểm riêng của mình, trong đó bao gồm những ý kiến và cách suy luận. Dù sao thì đây cũng là một tác phẩm vô cùng quan yếu và hết sức căn bản đối với những ai muốn nghiên cứu về một tư tưởng tối cực thâm áo của Phật giáo.

Lẽ ra, chúng tôi chỉ in phần Việt ngữ, nhưng, để độc giả tiện đối chiếu, do vậy, ngoài bản Việt ngữ, chúng tôi in kèm cả phần Hoa và Anh ngữ như

là phụ bản cần thiết, và, hy vọng sẽ giúp ích rất lớn trong công việc tìm hiểu một nền đạo học vi diệu mà không phải ai cũng có thể lãnh hội một cách dễ dàng.

Trong khi dịch thuật, vì phải bận với một số Phật sự khác, do vậy, tất nhiên dịch giả đã không sao tránh khỏi những khiếm khuyết ngoài ý muốn. Trong tinh thần cầu học miên tục, rất mong các bậc cao minh bi mẫn bỏ chính và, xin hồi hướng công đức cầu nguyện cho Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất sớm được phục hoạt; pháp nạn, quốc nạn chóng giải trừ thế giới thái bình, nhân sinh an lạc.

Dịch giả
Cẩn bút,

Tu Viện Bảo Pháp, Mạnh Đông 1998

Người gửi: Quảng Hoa

---o0o---

CHƯƠNG I

1. ĐẠI THỪA VÀ NGUYÊN THỦY

Triết học Đại Thừa (Mahayàna) gồm có hai phái, đó là: Triết học Trung Quán (Madhyamaka) hay Không Luận (Sùnyavàda) và Du Đà Hành phái (Yogàcàra) hoặc Duy Thức Luận (Vijnànavàda). Ở đây, chúng ta chỉ thảo luận về Triết học Trung Quán hoặc Không Luận mà thôi.

Một cách đại cương, Nguyên Thủy (Hinayàna) và Đại Thừa (Mayahàna) gồm có ba danh xưng thông dụng. Ba danh xưng thông dụng dành cho Nguyên Thủy là: “Phật Giáo Nam Tông”, “Phật Giáo Nguyên Thủy” và “Tiểu Thừa” (Hinayàna) và, ba danh xưng dành cho Đại Thừa là: “Phật Giáo Bắc Tông”, “Phật Giáo Khai Hiển” và “Đại Thừa” (Mayahàna). Hai danh xưng đầu được các học giả Âu Châu đặt ra, còn hai danh xưng “Phật Giáo Nam Tông” và “Phật Giáo Bắc Tông” được đặt tên theo căn bản địa lý. Các học giả Âu Châu đã gọi Phật Giáo thịnh hành ở các quốc gia phía Bắc Ấn Độ như Nepal, Tây Tạng, Trung Quốc và Nhật Bản là “Phật Giáo Bắc Tông” và họ gọi Phật Giáo thịnh hành ở những nước thuộc phía Nam Ấn Độ như Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, v.v... là Phật Giáo Nam Tông”. Sự phân biệt theo lối đó thật ra không hoàn toàn chính xác; bởi vì, theo tiến

sĩ J. Takakusu thì Phật Giáo thịnh hành tại những nơi trong Quần đảo Nam Dương như Java và Sumatra, ở phía Nam Ấn Độ, rõ ràng có sự tương đồng với loại Phật Giáo thịnh hành ở phương Bắc Ấn Độ.

Sự phân biệt giữa “Phật Giáo Nguyên thủy” và “Phật Giáo Khai Hiển” đã được đặt trên những tin tưởng và nhận xét rằng Phật Giáo Đại Thừa vốn chỉ là sự phát triển dần dần từ giáo nghĩa Phật Giáo Nguyên Thủy; nhưng, nhận xét trên đã không được Phật Giáo đồ Đại Thừa (Mahāyānists) chấp nhận. Các học giả Nhật Bản cho rằng Đức Phật cao siêu đã thuyết giảng giáo lý của Ngài cho các môn đồ tùy theo khả năng tiếp nhận của họ. Đối với một số môn đồ, Đức Phật truyền đạt cho họ những giáo nghĩa thông tục (vyakṛta-upadēsa) gồm nhận thức của Ngài trên mặt hiện tượng; và một số khác có trình độ tri thức cao hơn đã được Ngài truyền cho những giáo nghĩa uyên thâm vi tế (guhya-upadēsa) bao hàm nhận thức của đức Phật về phương diện bản thể. Đức Phật đã chỉ thuyết giảng về hai giáo nghĩa trên đây một cách khái quát, về sau hai nghĩa đó đã được triển khai bởi những bậc a-và-lê (acāryas) vĩ đại (chữ “acāryas” được dịch sanh chữ Hán là “gũĩ phạm sư”). Vì thế, sự phân biệt về danh xưng giữa “Phật Giáo Nguyên Thủy” và “Phật Giáo Khai Hiển” là một sự kiện không chính xác. Sự truyền thọ về hai loại giáo lý trên đã được thực hiện đồng thời và song hành. “giáo lý thông tục” có thể được gọi là “Phật Giáo được quảng đại quần chúng biết đến” và “giáo lý áo diệu” có thể gọi là “Phật Giáo được ít người biết đến”. Giáo lý sau uyên thâm và tinh tế hơn giáo lý trước.

Dù sao thì chúng ta cũng cần phải nghiên cứu, tìm hiểu về hai danh từ “Phật Giáo Nguyên Thủy” và “Phật Giáo Đại Thừa” thử xem chúng đã được khởi nguyên và lưu truyền như thế nào. Theo nhận xét của R. Kimura thì Đại Chúng Bộ (Mahāsaṅghikas) là hệ phái đã bảo tồn giáo nghĩa Phật Giáo thông tục, đã có nhiều tiến bộ và tự do hơn Thượng Tọa Bộ (Sthaviras). Trong cuộc hội tập tại Tỳ Xá Ly (Vaisālī), các vị tỳ khuru thuộc Đại Chúng Bộ (Mahāsaṅghikas) hoặc Vijjian (Bạt Kỳ Tộc) đã bị quở trách và trục xuất vì các thầy tỳ khuru thuộc Thượng Tọa Bộ (Sthaviras) cho rằng giáo nghĩa chính thống và kiến giải của họ đã bị vi phạm bởi những quan điểm dị biệt, và, đã công khai chỉ trích các thầy tỳ khuru thuộc Đại Chúng Bộ là “ác tỳ khuru” (Pāpa Bhikkhus) và “kẻ thuyết phi pháp” (Adhamma vadins).

Đại Chúng Bộ (Mahāsaṅghikas) vì muốn biểu thị rằng giáo nghĩa của họ là giáo nghĩa ưu thắng, vượt hẳn giáo nghĩa của Thượng Tọa Bộ (Sthaviras), cho nên họ đã đặt ra danh từ “Đại Thừa” (chiếc xe lớn) để làm tên gọi cho hệ phái của họ và họ đã gọi đối thủ là “Nguyên Thủy” (chiếc xe

nhỏ). Vì vậy, danh từ Nguyên Thủy và Đại Thừa dần dần trở thành thông dụng và, dĩ nhiên chỉ có Phật Giáo đồ Đại Thừa mới sử dụng nó.

---o0o---

2. BA GIAI ĐOẠN TRONG PHẬT GIÁO

Ba giai đoạn này có thể thấy một cách dễ dàng trong triết học Phật Giáo và Tôn Giáo.

1) Giai đoạn A Tỳ Đạt Ma (Àbhidharmic – Đối Pháp) từ khi Đức Phật nhập diệt cho đến thế kỷ thứ I sau Tây Lịch.

Đây là giai đoạn về thực tại luận và đa nguyên luận của Phật Giáo. Phương pháp mà hệ phái này đã sử dụng là sự phân tích. Hầu hết triết học chủ yếu của giai đoạn này là đem hiện tượng của tâm lý và vật lý phân tích thành “dharma” (đạo pháp), “samskara” (hòa hợp hay hạn định). Sự quan tâm chính yếu trong giai đoạn này là tinh thần cứu tặc học của tâm lý học (psychological-soteriological) mà tín hiệu ưu thế nổi bật nhất của hệ phái này là sự kết hợp giữa lý tánh chủ nghĩa và thiên định thực tiễn. Ngôn ngữ đã được sử dụng trong giai đoạn này là chữ Pàli và học phái này được biết với tên gọi là Nguyên Thủy (Hīnayāna).

2) Sự triển khai của Phật Giáo Áo diệu (Esoteric teachings)

Giai đoạn thứ hai đó là giai đoạn triển khai giáo nghĩa áo diệu của Đức Phật, những giáo nghĩa đã được lưu truyền trong Đại Chúng Bộ (Mahāsāṅghikas), một giai đoạn đồng thời với giai đoạn A Tỳ Đạt Ma (Àbhidharmic). Sự quan tâm chủ yếu của giai đoạn này là tinh thần cứu học của tồn học (ontological soteriological). Nét nổi bật nhất của học phái này là sự kết hợp giữa chủ thuyết siêu lý tính và Yoga (Đu Già).

Mục đích chủ yếu của nó là tìm hiểu, nghiên cứu về “Svabhāva” (bản thể của thực tại) để đạt đến sự tri nhận và liễu giải về nó trong chính tự thân bằng cách phát triển trí tuệ (Prajna). Ngôn ngữ được sử dụng trong giai đoạn này là Phạn văn (Sanskrit) hoặc Tạp Phạn văn. Học phái này mang tên là Đại Thừa (Mahāyāna). Trong giai đoạn đầu, học phái này đã có tên gọi là Triết học Trung Quán (Madhyamaka Philosophy) hay Không Luận (Sunyavāda) và sau đó là Đu Già Hành phái (Yogācāra) hoặc Duy Thức

Luận (Vijnàvada). Giai đoạn cuối này là từ thế kỷ thứ II sau Tây Lịch đến năm 500.

3) Sự phát triển của Mật Tông (Tantra)

Giai đoạn thứ ba là giai đoạn mật chú. Giai đoạn này là giai đoạn từ năm 500 đến năm 1000 A.D. sau Tây Lịch. Sự quan tâm chủ yếu của giai đoạn này là tinh thần cứu tặc học của Vũ Trụ Luận (cosmical soteriological). Chủ thuyết thần bí là điểm đặc sắc nổi bật nhất của trường phái này. Trường phái này chú trọng vào sự điều hòa vũ trụ và sử dụng mật chú (mantra) cũng như những phương pháp thần bí để đạt đến cảnh giới giác ngộ. Ngôn ngữ được sử dụng trong giai đoạn này phần lớn là Phạn văn (Sanskrita) và Apabhraṃsa (tạp tục ngữ). Chân Ngôn Thừa (Mantrayāna), Kim Cang Thừa (Vajrayāna), Câu Sanh Thừa (Sahajayāna) và Thời Luận Thừa (Kālacakrayāna) là bốn trường phái chủ yếu của Mật Tông.

Ở đây, chúng ta chỉ quan tâm về thời đầu của giai đoạn II, còn giai đoạn I và III thì tạm thời không thảo luận.

Trung Luận (Madhyamaka Sāstra) hoặc Trung Quán Tụng (Madhyamaka Kārikās) do Long Thọ sáng tác và đã được Nguyệt Xứng (Kandrakīrti) chú giải nhưng Stcherbtsky đã chỉ dịch chương thứ nhất và chương thứ hai mươi lăm, những chương này cũng chính là hai chương thảo luận về sự quan hệ của nhân quả và niết bàn (Nirvāna). Trong phần giới thiệu tổng quát này, người viết cố gắng tóm lược toàn bộ hệ thống tư tưởng Trung Quán (Madhyamaka).

---o0o---

3. TRUNG LUẬN: CUỘC ĐỜI CỦA LONG THỌ (NÀGÀRJUNA) VÀ ĐỀ BÀ (THÁNH THIÊN – ÀRYADEVĀ)

Sự tồn tại chủ yếu của Triết học Trung Quán (Madhyamaka philosophy) chính là ở Trung Luận (Madhyamaka Sāstra) của Long Thọ và Tứ Bách Luận (Catuḥ - Sataka) của Đề Bà (Āryadeva).

Tại Ấn Độ, những kinh điển có liên quan đến Phật Giáo Đại Thừa đều đã hoàn toàn bị thất lạc. Nhưng những bản dịch sang Hoa ngữ, Nhật ngữ và Tây Tạng ngữ thì hiện vẫn còn được lưu giữ. Phần lớn văn kiện Đại thừa đều dùng Phạn văn (Sanskrita) hoặc Tạp Phạn văn để ghi chép. Những sách của

các học giả nghiên cứu về Phật Giáo đáng được tin cậy hiện vẫn còn tồn tại, đa số đều đã được viết bằng Phạn văn.

Vào năm 1833, ông Brian Houghton Hodgson đã được cử đến để làm đặc sứ tại Kàthamandu ở Nepal và, trong cương vị này ông đã phục vụ tại đó đến năm 1843.

Trong suốt thời gian này, ông đã phát hiện được 381 cuốn kinh Phật bằng Phạn văn nguyên bản. Những bản thảo này được chia ra và chuyển đến nhiều đoàn thể học thuật khác nhau để hiệu đính và ấn hành. Kết quả đã khám phá được rằng: Kinh Phật bằng Phạn văn (Sainkskrta) rất khác với bộ kinh bằng tiếng Pali; và kinh điển Phật Giáo tại các nước Trung Quốc, Nhật Bản và Tây Tạng rất giống với các bộ kinh bằng Phạn văn. Trong các bản thảo bằng Phạn văn được phát hiện có bộ Trung Luận (Madhyamaka Sàstra) của Long Thọ và bản Chú Thích Minh Cú Luận (Prasannapadà) của Nguyệt Xứng (Candrakirti).

Sách này do Louis de la Vallée-Poussin sưu tập và được ấn hành trong Bibliotheca Buddhica, Vol. IV, St. Peterburg, Nga, năm 1912.

Ấn bản sớm hơn của nó đã được Saraccandra Sàtri sưu tập và do Buddhist Text Society ở Calcutta ấn hành vào năm 1897. Ấn bản này đã có rất nhiều chỗ bị sai. Poussin đã sử dụng sách này để tham khảo nhưng ông cũng đã mượn hai nguyên bản khác, một từ Cambridge và một từ Paris để đối chiếu. Đồng lúc, ông cũng đã sử dụng Trung Quán Tụng (Kàrikàs) và bản chú giải đã được dịch sang Tạng văn (Tibetan) để đối chiếu. Tiến sĩ P. L. Vaidya đã sử dụng ấn bản do Poussin sưu tập và 1960 ông đã xuất bản Trung Luận (Madhyamaka Sàstra) của Long Thọ (Nàgàrjuna) và bản chú thích của Nguyệt Xứng (Candrakirti) trong Thiên Hành Thể (Devanàgari). Ấn bản này đã được Mithilà Vidỳapitha, Darbanga phát hành thêm. Stcherbatsky đã sử dụng ấn bản do Poussin sưu tập để viết cuốn Conception of Buddhist Nirvāna (Khái niệm về Niết Bàn Phật Giáo).

Đức Phật thường dạy rằng giáo lý của Ngài có tính cách Trung Đạo (Madhyamà Pratipad-The Middle Path). Khi Long Thọ Bồ Tát phát triển triết học của ngài, đã nắm vững danh từ trọng yếu này nên đã gọi triết học của ngài là Trung Quán (Madhyamaka Philosophy – Madhyamaiva madhyamakam) hoặc Trung Luận (Madhyamaka-Sàtra) mà những tín đồ của phái này được gọi là Trung Quán Phái (Madhyamika) (Madhyamakam adhiyàte vidanti và Mādhyamikah). Danh xưng chính xác nhất của trường

phái này là Madhyamaka chứ không phải là Mādhyamika vì lẽ Madhyamika có nghĩa là tín đồ của trường phái Trung Quán (Madhyamaka).

Trung Quán (Madhyamaka-sastra) của Long Thọ (Nàgàrjuna) gồm hơn 400 tụng tán ca (Kàrikas) trong anustubha (một loại âm luật, 4 x 8 âm tiết) và được chia thành 27 chương.

A. Long Thọ (Nàgàrjuna)

Ngài là vị Tổ đã triển khai và hoàn thành học phái Trung Quán (Madhyamaka). Ngài chào đời vào thế kỷ thứ II sau Tây Lịch trong một gia tộc Bà La Môn thuộc nước Àndhradésa, rất có thể là tại Vidarbha (Berar). Srìparvata và Dhànyakataka đã là những trung tâm hoạt động chủ yếu của Ngài tại Nam Ấn. Ở Bắc Ấn, sự hành hoạt của Ngài đã vô cùng sâu rộng, rất nhiều chỗ, mà một trong những địa điểm trọng yếu là Nàlandà, một Tu Viện và Đại Học rất nổi tiếng. Hai tăng viện Amaràvati và Nàgàrjunahonda cũng là hai tăng viện đã có sự liên quan mật thiết đến Ngài.

Căn cứ theo Ràjataranginì (vào thế kỷ thứ mười một sau Tây Lịch) thì ngài đã hiện diện cùng với Huska, Juska và Kaniska (Hồ Sư Già Vương, Sư Già Vương và Già Nhị Sắc Già Vương).

Căn cứ bản tiểu sử của Bồ Tát Long Thọ được Ngài Cưu Ma La Thập (Kumàrajviva) dịch sang Hoa văn khoảng năm 405 sau Tây Lịch thì Long Thọ đã sanh trong một gia đình Bà La Môn ở Nam Ấn Độ, Ngài đã đặc biệt nghiên cứu về giáo điển Vedas (Phê Đà) và học hỏi những điều trọng yếu khác của Bà La Môn giáo trước khi Ngài xuất gia đầu Phật.

Căn cứ vào quyển sách nhỏ có tựa đề là Suhrlekha (Bằng Hữu thư – Friendly Epistle) của Ngài thì những điều được viết là viết riêng cho Vua Àndhra (Án Đạt La Quốc Vương), Sàtavàhana. Nhưng, Sàtavàhana đã không phải là tên riêng của một vị quốc vương mà đó là tên của một vương tộc có tên là Àndhra (Án Đạt La) được kiến lập bởi Simuka (Hy Mộc Ca) (Tham khảo R. C. Majumdar Ancient, India, P.133). Vì thế, một số học giả đã cho rằng Suhrlekha (Bằng Hữu Thư) là sách được viết cho Kaniska (Ca Nhị Sắc Vương).

Có một truyền thuyết có liên quan đến tên của Ngài:

Chữ “Naga” có nghĩa là “mãng xà” hoặc “Rồng” và “Arjuna” là tên của một loài cây. Căn cứ vào truyền thuyết này thì Ngài đã được sanh ra dưới

một cội cây tên là Arjuna và Ngài cũng đã từng đến thăm Long Cung (Nàgas) dưới đáy biển, Hải Long Vương (Naga) đã mang “Đại Trí Bộ Kinh” (Mahàprajna pàramità Sùtra) do Đức Phật ủy thác để tặng Ngài.

Nhưng, chữ “Nàga” cũng còn tượng trưng cho trí tuệ. Căn cứ vào những lời dạy của Đức Phật thì “Nàga” là danh xưng dùng để chỉ cho những ai đã tiêu trừ sự đắm say dục lạc, giận dữ và khổ đau (àsavas) (Trung A Hàm-Majjhima Nikàya, I 23). Vì thế, có thể bảo “Nàga” là những bậc A La Hán (Arhants) được truyền trí tuệ Bát Nhã Ba La Mật Đa (Prajnàpàramità) mà Long Thọ đã từng thọ giáo ở họ.

Không lầm lẫn giữa Long Thọ của Phật Giáo và Dược sư Long Thọ Mật Giáo (Tàtrica Nàgàrjuna) người đã sống khoảng thế kỷ thứ VII sau Tây Lịch.

Người Tây Tạng cho rằng Bồ Tát Long Thọ đã sáng tác tất cả gồm 122 bộ sách. Nhưng, dường như chỉ có thể xác định những cuốn sách được liệt kê dưới đây:

1. Trung Luận (Madhyamaka-Sàtra) còn có tên là Bát Nhã (Prajna: trí tuệ) hoặc Tụng (Kàrikàs) và Vô Úy Luận (Akutobhaya) do chính tác giả chú giải.
2. Hồi Chánh Luận (Vigrahavyvartani) với sự chú giải của tác giả.
3. Lục Thập Chánh Lý Luận (Yuktisastikà)
4. Thập Thất Tụng Không Tánh Luận (sunyatà-Sapsati) và chú giải.
5. Duyên Khởi Tâm (Pratìyasamut-pàdahrdaya) và chú giải.
6. Tứ Tụng (Catuhstava)
7. Tu Tập Thứ Đệ (Bhàvanàkrama)
8. Bảng Hữu Thư (Suhrllekha)
9. Lưu Chuyển Chư Hữu (Bhàvasamkrànti)
10. Bảo Hành Vương Chánh Luận (Ratnàvali)
11. Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh Luận (Pràjnàpàramità-Sutra Sàstra)
12. Thập Địa Giải Thuyết Luận (Dasabhaùmivibhàsà Sàstra)
13. Nhất Kệ Luận (Eka – Sloka - Sàstra)
14. Năng Đoạt Kinh (Vaidalya Sutra) và chú giải (Prakarana)
15. Ngôn Ngữ Cứu Cánh (Vyavahara - Siddhi)

Những bộ sách trên hiện chỉ còn một số nguyên bản nhưng dù sao thì toàn bộ đã được dịch sang tiếng Tây Tạng.

Long Thọ Truyện Ký của Cưu Ma La Thập (Kumàrajiva) thì cho rằng những cuốn sách dưới đây cũng chính là những tác phẩm của Long Thọ:

1. Ưu Bà Đề Xá (Luận Nghị) gồm Thập Vạn tụng (Upadsa 100,000 Gàthas)
2. Trang Nghiêm Phật Đạo Luận gồm 5,000 tụng (Buddhamàr Gàlankàsa Sàstra 5,000 Gàthas)
3. Vô Úy Luận (Akutobhaya - Sàstra) gồm 100,000 tụng.

Những bản được sưu tập bằng Hoa văn được đề cập dưới đây cũng thuộc về những tác phẩm của Long Thọ:

1. Đại Thừa Bảo Yếu Nghĩa Luận (Mahayànbhavabheda Sàstra) “Lưu Chuyển Chư Hữu Luận” (Bhavasankrântisastra)
2. Bồ Đề Tư Tương Luận (Buddhisambhàra - Sastra)
3. Pháp Giới Tụng (Dharmadhàtustava)

B. Đề Bà (Àryadeva hoặc Àrya Deva)

Ngài đã chào đời tại Simhala, Tích Lan, và là học trò của Long Thọ. Ngài đã theo Bồ Tát Long Thọ chu du đó đây và đã góp phần rất lớn đối với công cuộc truyền bá học thuyết của Long Thọ.

Truyện ký của Ngài đã được Ngài Cưu Ma La Thập (Kumàrajira) dịch sang Hoa văn vào khoảng 405 năm sau Tây Lịch.

Tác phẩm nổi tiếng nhất của Ngài là “Tứ Bách Luận” (Catuh - Sataka), bộ sách gồm 400 kàrikàs. Trong sách này, Ngài đã bảo vệ học thuyết của Long Thọ và đồng thời cũng phê phán những triết học khác như Nguyên Thủy, Số Luận (Sàmkhya) và Thắng Luận (Vaiseska). Ngài cũng có thể là tác giả của Bách Tự Luận (Aksara Satakam). Căn cứ vào những gì mà Ngài đã thuyết thì Chương Trung Luận (Hastavala - Prakarana) và Tâm Tịnh Luận (Cittavisuddhi Prakarana) có thể là bộ luận đã do Ngài sáng tác?

Theo truyền thuyết thì Ngài đã bị học trò của một pháp sư dị giáo mưu sát vì ông ta thua Ngài trong một cuộc tranh luận.

4. KHỞI NGUYÊN CỦA PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA (MAHAYANA)

Khởi thủy của Phật Giáo Đại Thừa có thể truy cứu ở thời sơ khởi của Đại Chúng Bộ (Mahāsanghika) và thời sơ khởi của văn hiến Kinh Điển Đại Thừa (Mahāyana sūtras) (trước Đại Chúng Bộ và Văn Hiến Đại Thừa).

Tại cuộc hội nghị ở Vaisali (căn cứ theo Kimura) đã có một số tăng lữ bất đồng ý kiến trầm trọng với một số tăng lữ khác về những điểm quan trọng liên quan tới giáo pháp (Dharma). Số tăng lữ có những ý kiến khác biệt tuy chiếm đại đa số nhưng họ đã bị một số tăng lữ khác lên án và gọi là Ác tỳ khuru (Pāpabhikkhus) và kẻ thuyết phi pháp (Adhamma-vādins) đồng thời đã trục xuất họ. Trong lịch sử Phật Giáo, số tỳ khuru này được gọi là Đại Chúng Bộ (Mahāsanghikas) vì trong cuộc hội tập họ đã chiếm đại đa số hoặc cũng có thể là do họ đã phản ảnh được ý kiến của đại đa số tục chúng (Phật tử tại gia). Những tăng lữ đã xua đuổi những tỳ khuru này, đã tự xưng là Thượng Tọa Bộ (Sthaviras) hoặc Trưởng Lão (Elders) vì họ tự cho họ là đại biểu chính thống giáo nghĩa Phật Giáo nguyên thủy. Như đã trình bày, Đại Chúng Bộ đã sáng tạo danh từ Mahayana để đại biểu cho giáo phái mà họ hành trì và tính phụng và đã gọi Thượng Tọa Bộ (Sthaviras) là Nguyên Thủy.

Chúng ta hãy thử xem giáo nghĩa căn đề của Đại Chúng Bộ (Mahāsanghikas) gồm có những gì? Sự cống hiến của họ có thể cô kết thành 4 điểm dưới đây:

1. Cảnh Giới của Phật Đà

Theo nhận xét của Đại Chúng Bộ thì Đức Phật không phải chỉ là một nhân vật lịch sử. Đức Phật chân chính là một thực thể siêu việt, vượt hiện thế, vĩnh hằng và vô hạn. Đức Phật trong lịch sử chỉ là nhân vật được Đức Phật chân chính gửi đến với thế gian để cấu thành một nhân vật có hình thể là một con người, có một đời sống sinh hoạt giống hệt như một con người thường tục hầu thuyết giảng Chánh Pháp cho nhân thế. Đức Phật chân chính là một thực tại tối ưu việt. Ngài sẽ không ngừng sai phái các sứ giả đến với trần gian để truyền bá Chánh Pháp cho toàn thể nhân loại.

2. Cảnh Giới của A La Hán (Arhat)

Thượng Tọa Bộ cho rằng A La Hán là một bậc hoàn thiện, hoàn mỹ; nhưng Đại Chúng Bộ cho rằng A La Hán là bậc chưa hoàn mỹ, họ vẫn còn bị những nghi hoặc quấy nhiễu và vẫn còn nhiều điều chưa liễu giải được. Người ta không nên tôn thờ họ như là những biểu tượng lý tưởng. Thay vì vậy, người ta nên noi gương những người đã cống hiến trọn đời mình, đã hy sinh tự ngã và cố gắng tranh thủ không ngừng nhằm đạt đến cảnh giới của chư Phật – những người như thế mới xứng đáng được xem như những lý tưởng thù thắng cần học hỏi và noi theo.

3. Cảnh Giới của Kinh Nghiệm Tri Thức

Theo nhận xét của Đại Chúng Bộ (Mahāsamghikas) thì kinh nghiệm tri thức đã không thể cung cấp cho chúng ta một nhận thức thấu đáo về thực tại. Chỉ có sự siêu việt qua tất cả hiện tượng, mọi sự vật của thế tục, của Không Tánh (Sūnyāta) mới có khả năng giúp chúng ta tri nhận được thực tại. Tất cả những diễn đạt, phát biểu của ngôn ngữ đều cung cấp cho ta những nhận xét sai lầm về những gì có liên quan đến thực tại, chẳng qua chỉ là vật được cấu thành bởi tư tưởng.

4. Vô Thực Thể Tánh của các Pháp (Dharmas)

Theo Thượng Tọa Bộ (Sthaviras) thì tự ngã (pudgala) của con người vốn không có cái gọi là thực thể tánh mà chính là Pháp (mọi hiện tượng, sự vật), hay sự tồn tại của các thành tố mới là thực thể chân thật. Đại Chúng Bộ còn đi xa hơn nữa, họ cho rằng không phải chỉ có tự ngã của con người mới không có thực thể tánh (Pudgala-nairātmya) mà ngay cả các Pháp (Dharmas – sự tồn tại của các thành tố) cũng không có thực thể tánh (Dharma-nairātmya). Tất cả mọi sự vật, mọi hiện tượng vốn đều không có thực thể tánh (đều là Không Tánh).

Từ những điều trên, có thể biết rằng tất cả những điểm trọng yếu nhất của Triết học Trung Quán (Madhyamāka Philosophy) trên thực tế đều đã bắt nguồn từ Đại Chúng Bộ.

Đại Chúng Bộ trước hết đã diễn giải những nhận thức của Đức Phật về bản thể, nhận thức này trước tiên được đưa vào kinh điển Đại Thừa (Mahayāna Sūtras) và sau đó mới phát triển thành tôn giáo và triết học Đại Thừa.

---o0o---

CHƯƠNG II

TƯ LIỆU VĂN BẢN **(Literary Sources)**

Trong Phật giáo, văn bản của “kinh” (sutra) được coi là những giáo lý do Đức Phật thuyết giảng trực tiếp bằng kim khẩu, còn “luận” (sàstra) là những chú giải bình luận, diễn tĩ mỉ về những giáo lý do Đức Phật thuyết giảng trực tiếp.

Nhưng những kinh điển Đại Thừa mà chúng ta được biết là một khối lượng văn bản rất lớn. Những gì được gọi là “kinh” thì là những giáo lý được Đức Phật trực tiếp giảng dạy, nhưng kinh điển Đại Thừa gồm cả tạng với khối lượng rất lớn, hiển nhiên có thể là đã không phải do Đức Phật thuyết giảng toàn bộ.

Một số văn bản kinh điển Đại Thừa đã có sự xen lẫn liên quan sâu xa đến kinh Điển Phật Giáo nguyên thủy và mãi cho đến nay hầu như không thể phân biệt chúng được.

Những trước tác quan trọng nhất trong số này là Prajñāpāramitā sūtra (Kinh bát nhã ba la mật đa). Thông thường, “Prajñā-pāramitā” (bát nhã ba la mật đa) được dịch là “trí tuệ viên thành”. Chữ “pāram-itā” có nghĩa “đạt đến bờ bên kia” (đáo bỉ ngạn), vì thế “prajñā-pāramitā” nên được dịch thành “đồng thức siêu việt” thì có lẽ đúng hơn. Dịch bản của Tây Tạng đã dịch như thế. Tại tất cả các nước mà Phật giáo Đại Thừa đang thịnh hành, “bát nhã ba la mật chân ngôn” (prajñā-pāramitā mantra) sau đây thường được ngâm tụng là:

“Gate, gate, pāraingate, pārasaingate bohhi, savàhà”

(Trí huệ đã vượt qua! Vượt qua! Vượt qua! bờ bên kia, hoàn toàn vượt qua bờ bên kia, nơi Đại Bồ Đề và đã thành tựu một cách vượt tốc)

Theo nhận xét của Tiến Sĩ Edward Conze thì kinh văn cấu thành “bát nhã ba la mật đa” (Prajñā-pāramitā) nối tiếp nhau khoảng trên 1,000 năm và có thể được chia thành 4 giai đoạn sau:

* Giai đoạn thứ nhất (100 năm trước Tây Lịch cho tới 100 năm sau Tây Lịch) bao gồm sự diễn sâu rộng căn cứ vào văn bản gốc.

* Giai đoạn thứ hai (từ năm 100 tới năm 300 sau Tây Lịch) bao gồm việc khai triển giáo lý này thành ba hoặc bốn kinh điển dài.

* Giai đoạn thứ ba (từ năm 300 đến năm 500 sau Tây Lịch) là giai đoạn mang giáo lý này rút lại thành vài kinh điển ngắn hơn.

* Giai đoạn thứ tư (từ năm 500 đến năm 1200 sau Tây Lịch) là giai đoạn đã cô đọng thành mật chú (Tantric dhàranis) và châm ngôn.

(1) Căn cứ theo nhận xét của đại đa số học giả thì “Bát thiên tụng” (Ast sàhasrikà) bao gồm 8,000 câu kinh cổ xưa nhất trong văn bản “Bát Nhã Ba La Mật Đa” (Prajnàparamita). Nó có thể đã được khởi nguồn từ Đại Chúng Bộ, chủ đề của nó là học thuyết “không tánh” (sùnyatà).

(2) “Bát thiên tụng” 300 năm tiếp theo đã được phát triển thành “Thập vạn tụng” (Satasàhasrikà – gồm 100,000 câu), “Nhị vạn ngũ thiên tụng” (Pāncavimsati-sàhasrikà – 25,000 câu) và “Nhất vạn bát thiên tụng” (Astàdāsasàhasrika – 18,000 câu). Văn bản sau cùng đã được Lokaraksa (Vương) chuyển dịch vào năm 172 sau Tây Lịch.

(3) Tới đây, điều cần luận bàn là sự cô đọng những điểm trọng yếu của văn bản “Bát Nhã La Mật Đa”. Bản cô đọng sớm nhất gồm có “Tâm kinh” (Hrdaya-sùtra) và “Năng Đoạn Kim Cang Kinh” (Vajracchedika sùtra). “Năng Đoạn Kim Cang Kinh” đã được dịch sanh Hoa văn vào khoảng thế kỷ thứ 5 sau Tây Lịch. Dịch bản này đã được in vào ngày 11 tháng 5 năm 868 tại Trung Quốc. Theo truyền thuyết thì đây là cuốn sách in xưa nhất trên thế giới.

“Hiện quán trang nghiêm” (Abhisamayalamkāra) được coi là những trích yếu của “Nhị vạn ngũ thiên tụng” (Pancavimsti Sàhasrikà), do Ngài Di Lặc (Maitreyanàtha), bậc thầy của Ngài Asanga (Vô Trước) thực hiện.

(4) Sau hết, điều cần bàn đến là Mật chú và chân ngôn đã được cô đọng từ “Bát Nhã La Mật Đa”. Một trong số đó là “Ekàksari” cho rằng trí huệ viên thành chỉ bao gồm trong một chữ “A”. Và tới hậu, “Bát Nhã Ba La Mật Đa” được nhân cách hóa thành một vị nữ thần để mọi người sùng bái.

“Bát Nhã Ba La Mật Đa” vừa là triết học nhưng đồng thời cũng vừa là tôn giáo. Nó không phải chỉ là “triết học” theo ý nghĩa chữ “triết học” của Tây Phương. Ở Tây Phương, triết học đã tách ra khỏi tôn giáo và đã trở thành sự truy tìm của trí thức thuần túy. Tại Ấn Độ, mỗi nền triết học đều là một tôn giáo, và mỗi tôn giáo đều có triết học riêng nó. Các tôn giáo Tây Phương đã trở thành những tôn giáo của giáo điều công thức, còn tôn giáo của Ấn Độ là loại tôn giáo triết học.

Chủ đề của văn bản “Bát Nhã Ba La Mật Đa” (Prājñāpāramitā) là thuyết Tánh Không (Sūnyatā). Tín đồ Phật Giáo Nguyên Thủy (Hinayanists) tin rằng là chỉ có cá nhân mới vô thực thể tánh (pudgala-nairātmya). Họ đã đem “thực tại” chia thành các pháp hoặc thành tổ tồn tại, hơn nữa họ đã cho rằng các pháp là những thực thể thật hữu. “Bát Nhã Ba La Mật Đa” đã phản đối triết đề lẽ lối nhận xét này và cho rằng các pháp vốn là tánh không (Sarva-dharma-sūnyatā).

Hiện tượng tùy thuộc vào những điều kiện hạn định để tồn tại. Do sự lệ thuộc này nên trên thực thể chúng vốn không có chân thật tánh, vì thế chúng chỉ là “không” (sūnya).

Niết Bàn (Nirvāna) siêu việt vượt qua tất cả mọi phạm trù tư tưởng, bản thân nó chính là Không Tánh (Sūnyatā).

Cả cõi “ta bà” (samsāra) và Niết Bàn (Nirvāna), hạn định và vô hạn định, đều chỉ là vật được cấu thành bởi tư tưởng, vì thế chúng không có thực tại tánh.

Thực tại tối hậu có thể được gọi là Không Tánh (Sūnyatā) vì nó siêu việt trên tất cả mọi hạn định, kinh nghiệm và do tư tưởng cấu thành.

Bát Nhã (Prājñā) hoặc trí huệ siêu việt chính là sự đình chỉ mọi cấu tác của tư tưởng trầm mê. Vì thế, Bát Nhã đồng nghĩa với Không Tánh.

Tóm lại, sự thấu triệt tri nhận được Không Tánh không phải chỉ do sự nhiệt tâm thừa nhận mà có được, cũng không phải do sự nghiên cứu tranh luận về chữ nghĩa mà có được; Không Tánh chỉ đạt được trong thiền định.

Chúng ta cần minh tưởng về Không Tánh như là vô tự ngã (sự vắng mặt của bản ngã), minh tưởng tất cả pháp đều không có thực thể tánh, minh tưởng Không Tánh như là hư không vô hạn định. Cuối cùng, bản thân của Không Tánh cũng bị trừ bỏ và chỉ xem nó như là một chiếc bè giúp ta vượt

qua biển vô minh. Tuy nhiên, loại minh tướng này sẽ trở thành vô hiệu quả, nếu chúng ta không bồi dưỡng một đức tính nào đó.

Mặc dù đoạn văn trên đây chỉ là một tóm lược rất ngắn về kinh văn “Bát Nhã Ba La Mật Đa”, nhưng cũng đủ để cho thấy rằng văn bản này đã bao gồm tất cả những yếu tố cốt lõi của Phật Giáo Đại Thừa.

Vì thế chúng ta biết rằng triết học Trung Quán (Madhyamaka) đã được khai triển trên cơ sở của giáo nghĩa Đại Chúng Bộ, cho nên “Đại Thừa Phật Kinh” cũng được gọi là “Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh” (Prāṇāparamitā).

---o0o---

CHƯƠNG II

5. TRƯỚC TÁC VÀ GIÁO LÝ CỦA HỆ PHÁI TRUNG QUÁN TRIẾT HỌC

Trường phái triết học Trung Quán chủ yếu là do Long Thọ khai triển. Ngài là một trong những đại thiên tài lỗi lạc nhất trong lịch sử thế giới. Ngài đã xây nên cho giáo phái này, và sau đó các môn đồ kiệt xuất của Ngài đã tiếp tục khai triển. Lịch sử phát triển của nền triết học này đã liên tục từ thế kỷ thứ nhì sau Tây Lịch cho mãi đến thế kỷ thứ 11.

Sự phát triển của học phái này gồm ba giai đoạn rất dễ phân biệt. Triết học Trung Quán giai đoạn thứ nhất, do Long Thọ và Đề Bà đề xướng và thuyết minh một cách có hệ thống. Giai đoạn thứ hai, hệ thống triết học này được phân chia thành hai phái là “Qui Mậu Luận Chứng Phái” (Prasangika) và “Tự Y Luận Chứng Phái” (Svatantrika). Giai đoạn thứ ba là giai đoạn khẳng định lại “Qui Mậu Luận Chứng Phái”.

---o0o---

6. LONG THỌ VÀ ĐỀ BÀ (Thế Kỷ Thứ Nhì Sau Tây Lịch)

Giai đoạn đầu

- Long Thọ đã viết rất nhiều chú giải cho Bát Nhã Ba La Mật Đa (Prāṇāparamita), những chú giải này được gọi là “Bát Nhã Ba La Mật Đa

Luận” (Pràjnāparamitā-sāstra). Luận này đã được Ngài Cưu Ma La Thập (Kumārajīva) (Tây nguyên 402 năm đến 405 năm) dịch thành Hoa văn. Dù sao thì sự thuyết minh tư tưởng triết học chủ yếu của Long Thọ đã nằm trong quyển “Bát Nhã Căn” (Pràjnā-mūla) hoặc “Căn Bản Trung Quán tụng” (Mūla-Madhyamaka-Kārikās) hoặc “Trung Luận” (Madhayamāka Sāstra). Đề Bà, đệ tử kính cận của Ngài, đã khai triển tư tưởng triết học ấy trong tứ Bách Luận (Catuh-Sataha). Chúng tôi đã đề cập ở phần trên về những kinh sách khác của Long Thọ và Đề Bà.

Giai đoạn thứ hai

- Long Thọ đã sử dụng kỹ thuật của “prasanga”, để thuyết minh Triết Học Trung Quán của mình. Chữ “prasanga” là một thuật ngữ, nó có ý nghĩa là “qui mậu luận chứng”. Long Thọ đã không đề ra bất cứ học thuyết nào của riêng mình; vì thế, Ngài không cần phải đề ra bất cứ luận chứng nào để chứng minh cho học thuyết của mình cả. Ngài chỉ sử dụng “qui mậu luận chứng pháp” (prasangavākya) để chứng minh rằng những lý luận do đối thủ đề ra chỉ dẫn đến sự phi lý, ngay cả đối với những nguyên lý mà chính họ đã chấp nhận. Điều này ngụ ý rằng “thực tại” là thứ gì vượt lên trên tư tưởng.

Phật Hộ (Buddhapālita) sanh vào giữa thế kỷ thứ 6, là tín đồ nhiệt thành của Long Thọ, Ngài cảm thấy “qui mậu luận chứng” (Prasanga) là phương pháp chính xác của hệ thống Triết Học Trung Quán (Madhyamaka) nên đã ứng dụng nó trong học thuyết và tác phẩm của mình. Ngài viết quyển “Trung Quán Chú” (Madhyam-akavṛtti), mục đích là để chú giải cho bộ Trung Luận của Long Thọ. Sách này nguyên bản đã bị thất lạc, hiện chỉ còn bản dịch bằng Tạng văn.

Thanh Biện (Bhavya hay Bhāvaviveka) là người cùng thời đại với Phật Hộ, nhưng trẻ tuổi hơn. Ngài cho rằng, chỉ nêu ra sự sai lầm của đối thủ vẫn chưa đủ, mà còn phải đề ra tự y luận chứng (svatantra) hoặc luận chứng độc lập hợp lý để khiến kẻ đó phải im tiếng. Ngài tin rằng chỉ dựa vào phương pháp biện chứng thì không thể nêu ra được chân lý tuyệt đối một cách chính xác.

Ngài đã viết “Đại Thừa Chương Trân Luận” (Mahāyāna-Karatala-Ratna Sastra). “Trung Quán Tâm Luận” (Mādhyamikahrdaya) với chú thích có tên là: “Tư Trạch Diệm Luận” (Tarkajvāla), “Trung Luận Yếu Chỉ” (Madhyamārtha-Saingraha) để chú giải Trung Luận của Long Thọ và “Bát

Nhã Đẳng Luận” (Prajnã-pradipa). Những tác phẩm này hiện nay chỉ được tồn tại trong bản dịch Tây Tạng.

Tiền Sĩ L. M. Toshi đã chuyển Trung Luận Yếu Chỉ sang chữ Nàgari và dịch sang tiếng Hindi được đăng ở “Pháp Sứ” (Dharmadūta), quyển thứ 29-tháng 7-8 năm 1964.

Giáo sư N. Aiywami đã dịch “Chương Trân Luận” (Karatalaratna) bằng tiếng Trung Hoa của Ngài Huyền Trang trở lại thành Phạn văn (Vísvabbhàrati Santiniketan, 1949).

Như trên, chúng ta biết rằng vào thế kỷ thứ nhì gần 400 năm sau khi Long Thọ viên tịch, triết học Trung Quán đã được chia thành hai phái là:

a) “Quy Mậu Luận Chứng Phái” (Pràsangka) do Phật Hộ (Buddhapàlita) cầm đầu và

b) “Tự Y Luận Chứng Phái” (Sỳatantrika) do Thanh Biện (Bhàvaviveka) cầm đầu.

Y. Kajjama cho rằng nguyên nhân gây chia rẽ Trung Quán phái chính là câu hỏi rằng là hệ thống tri thức tương đối có thể được thừa nhận hay không. Mặc dù đứng trên quan điểm tuyệt đối thì nó là hư vọng?

Theo nhận xét của Ngài Huyền Trang, thì mặc dù bề mặt Thanh Biện đã khoác chiếc áo của Số Luận (Sàmkhya), nhưng trên thực tế thì Ngài đã ủng hộ giáo lý của Long Thọ.

Giai đoạn thứ ba

- Trong giai đoạn này, Trung Quán phái đã xuất hiện hai vị học giả kiệt xuất, đó là Nguyệt Xứng (Candrakīrti) và Tịch Thiên (Santideva).

Số lượng chú giải về Trung Quán Luận của Long Thọ rất nhiều (khoảng 20 quyển). Những tác phẩm này hiện chỉ được bảo tồn ở trong những dịch bản của Tạng văn. Trong đó “Minh Cú Luận” (Parasannapadà) của Nguyệt Xứng là bản duy nhất còn tồn tại trong Phạn văn nguyên thủy (Sainskrta), dường như nó đã khiến cho những chú giải khác trở thành lỗi thời.

Ngài Nguyệt Xứng đã chào đời và hoạt động xuất chúng ở Samanta, Nam Ấn Độ, vào đầu thế kỷ thứ 7 sau Tây Lịch và đã viết một số tác phẩm nổi tiếng. Ngài từng theo Liên

Hoa Giác (Kamalabuddhi-một đệ tử của Phật Hộ) để nghiên tập về Triết Học Trung Quán (Kamalabuddhi), và có thể Ngài cũng là đệ tử của Thanh Biện. Như trên đã đề cập, “Minh Cú Luận” là luận do Ngài viết để chú giải Trung Quán Luận của Long Thọ. Ngoài ra, “Nhập Trung Luận” (Madhyamakavatara) và chú thích của nó chính là tác phẩm độc lập của Ngài. Trong Minh Cú Luận Ngài thường đề cập đến Nhập Trung Luận, điều này cho thấy rõ ràng Nhập Trung Luận đã được viết sớm hơn Minh Cú Luận.

Ngoài ra, Ngài còn chú giải “Thất thập tụng không tánh luận” (Sūnyatā Saptati). “Lục thập tụng chánh lý luận” (Yukti Sastikā) của Long Thọ và “Tứ bách luận” (Catubsatika) của Đề Bà. Ngoài ra còn có hai biên khái luận (pakaranas), đó là “Nhập Trung Đạo Bát Nhã luận” (Madhyamakaprajñāvatara) và “Ngũ Uẩn Luận” (Pancaskandha). Trong tất cả các sách của Ngài, hiện chỉ có Minh Cú Luận là vẫn còn bản chính gốc, ngoài ra tất cả đều chỉ còn lại những dịch bản bằng Tạng văn.

Nguyệt Xứng đã biện hộ cho Qui Mậu Luận Chứng phái (Prasangika) một cách cực lực, hơn nữa Ngài còn nêu ra rất nhiều sơ hở về luận lý của Thanh Biện.

Ngài cũng đã ủng hộ chủ trương quan điểm thường thức của cảm quan tri giác và chỉ trích học thuyết “Tự tướng” (Svalaksana) và “Vô Phân Biệt” (Kalpanapodha).

Ngài cũng còn phê bình về vô thức thuyết (Vijnānavāda) và cho rằng ý thức (Vijnāna) mà không có đối tượng là một điều không thể quan niệm được.

Tịch Thiên (Śāntideva) là một nhân vật trụ cột lớn của Qui Mậu Luận Chứng phái. Ngài đã xuất hiện và rất nổi tiếng ở thế kỷ thứ 7 sau Tây Lịch, theo Tārānātha thì Tịch Thiên là con của Đức Khải Vương (Kalyānavarman) ở nước Saurāstra, và là người thừa kế ngôi vua chánh thống. Khi Ngài còn là một vương tử, tên của Ngài là Tịch Khải (Śāntivarman). Vì tiếp nhận một cách sâu đậm tư tưởng Đại Thừa nên đã phát tâm để lìa bỏ vương quốc và đã đến chùa Nālandā bằng cửa Thánh Thiên (Tāideva), vì vậy sau đó người ta đã gọi Ngài là Tịch Thiên (Śāntideva).

Kinh điển của Ngài gồm có “Học Xứ Yếu Tập” (Sikṣā-samuccaya) và “Nhập Bồ Đề Hành Luận” (Bodhicaryāvatāra). Trong cuốn trước, Ngài đã đề cập đến rất nhiều kinh điển Đại Thừa vô cùng trọng yếu này, tất cả gần 97 loại, những sách này hiện nay đã hoàn toàn bị thất truyền. Trong “Nhập Bồ Đề Hành Luận” Ngài đã nhấn mạnh và thiết tha kêu gọi hãy bồi dưỡng Bồ Đề Tâm (Bodhicitta). Ngài là một thi hào vĩ đại nhất trong học phái Trung Quán.

Hầu hết những tác phẩm của Ngài đều biểu hiện sự kết hợp đẹp đẽ giữa thi ca và triết học. Ngài là tín đồ của Qui Mật Luận Chứng phái và đã có những phê bình mạnh mẽ đối với Duy Thức Luận.

Có thể nói rằng Tịch Hộ (Śāntaraksita) và Liên Hoa Giới (kamalasila) là đại biểu cho sự dung hợp của học thuyết Trung Quán và Duy Thức Luận, vì thế không thể gọi họ là những người thuộc Trung Quán phái chân chính. Tịch Hộ đã chào đời vào thế kỷ thứ 8 sau Tây Lịch, tác phẩm chủ yếu của Ngài là “Chân Lý Khái yếu” (Tattvasamgraha). Liên Hoa Giới, vị đệ tử đặc ý của Ngài đã viết “Chân Lý Khái Yếu Tường Thích” (Tattvasamgrahapanjikā) để chú giải một cách tinh tường về chân lý Khái Yếu (tattvasamgraha)

---o0o---

7. BIỆN CHỨNG PHÁP TRUNG QUÁN (MADHYAMAKA DIALECTIC) KHỞI NGUYÊN, CẤU TRÚC VÀ PHÁT TRIỂN

Như đã đề cập, mọi yếu nghĩa của triết học Trung Quán, hầu hết đã được nêu ra một cách đại lược trong phần Đại Chúng Bộ và văn bản Bát Nhã Ba La Mật Đa (Prajñāparamitā). Long Thọ chỉ là người khai triển chúng mà thôi. Vậy thì Long Thọ đã cống hiến được những gì của chính Ngài? Sự cống hiến đặc thù của chính Ngài là biện chứng pháp (dialectic) mà Ngài đã khai triển. Đương nhiên là Ngài đã chiếu rọi những tia sáng mới mẻ lên các chủ thuyết khác nhau của Phật Giáo Đại Thừa, bao hàm trong tư tưởng của Đại Chúng Bộ và trong tác phẩm Bát Nhã Ba La Mật Đa, hơn nữa đối với những lý luận này Ngài đã thuyết minh sâu xa hơn và phê phán nhiều hơn về những chủ thuyết đó; nhưng, sự cống hiến độc đáo nhất của Ngài vẫn là biện chứng pháp.

Sự im lặng bí ẩn của Đức Phật đối với những câu hỏi có tính cách siêu hình căn bản nhất đã thúc đẩy Long Thọ nghiên cứu tìm hiểu lý do tại sao Đức Phật giữ im lặng. Có phải Đức Phật chủ trương “bất khả tri” (agnostic) như một số người Tây Phương nghiên cứu Phật Giáo đã nghĩ? Nếu không thì vì lý do gì mà Ngài giữ thái độ im lặng? Qua một cuộc nghiên cứu đối với sự im lặng này, Long Thọ đã đặt ra biện chứng pháp.

Có một số câu hỏi trừu tượng mà Đức Phật đã coi là “vô ký” (avyākṛta), tức là những giải đáp mà Ngài cho rằng không thể diễn đạt. Trong những chú giải của Nguyệt Xứng về Trung Luận (MK, 22, 12) Ngài đã từng nêu ra những vấn đề này.

Ngài mở đầu bằng câu:

“Tha caturdasa avyākṛta-vastūni bhagavatā nirdistāni:
“Đức Thế Tôn tuyên bố rằng có 14 sự việc không thể thuyết minh được,”

Và sau đó đề cập 14 sự việc trên theo thứ tự:

- 1) Thế giới phải chăng là (a) vĩnh hằng, (b) hay không vĩnh hằng, (c) hoặc cả hai đều đúng, (d) hoặc cả hai đều không đúng.
- 2) Phải chăng thế giới là (a) hữu biên, (b) vô biên (c) hoặc cả hai đều đúng (d) hoặc cả hai đều không đúng.
- 3) Phải chăng sau khi Như Lai nhập diệt (a) vẫn tồn tại, (b) hoặc không tồn tại, (c) hoặc cả hai đều đúng, (d) hoặc cả hai đều không đúng.
- 4) Phải chăng linh hồn và thể xác là đồng nhất hay không đồng nhất.

Trên đây gồm có 14 vấn đề:

Chúng ta có thể thấy rõ trong ba nhóm câu hỏi chính mỗi một câu hỏi gồm có bốn tuyến loại, và câu hỏi sau cùng cũng có thể có bốn thứ tuyến loại, bốn tuyến loại này đã cấu thành “tứ kết luận” (catuskoti) hoặc bốn mệnh đề cơ sở căn bản (tetra-lemma) vô cùng trọng yếu của Long Thọ Biện Chứng Pháp. Mỗi một vấn đề đều có (1) khẳng định mệnh đề đối phản của

nó (2) làm mệnh đề của phủ định tương phản. Hai mệnh đề này là sự tuyển chọn cơ bản. Sau đó (3) kết hợp hai điều khẳng định để cấu thành tuyển loại thứ ba, (4) tuyển ngôn của hai phủ định đã cấu thành tuyển loại thứ tư.

Đối với những tra vấn căn bản này, mà trả lời “phải” hoặc “không phải” thì e rằng không thể nhận thức chân lý một cách trọn vẹn và, Đức Phật dạy rằng loại tư biện này chỉ là một loại “kiến giải luận thuyết” (ditthivàda), cho nên Ngài đã từ chối và không muốn thâm cứu chúng.

Cấu trúc của những câu hỏi đó và sự im lặng của Đức Phật đã được đặt ra trước mặt Long Thọ. Đức Phật đã từ chối trả lời dứt khoát cho những câu hỏi như vậy. Đức Phật vẫn thường dạy là Ngài không tin vào “Thường hằng luận” (Sàsvata-vàda), một loại khẳng định tuyệt đối, mà cũng không tin vào “Đoạn diệt luận” (Ucchedavàda), một phủ định tuyệt đối. Lập trường của Ngài chính là “trung đạo” (madhyamà pratipada).

Long Thọ đã tư duy một cách sâu sắc về thái độ này của Đức Phật và cho rằng lý do mà Đức Phật cố ý giữ im lặng trước những vấn đề này là bởi thực tại đã siêu việt qua mọi tư tưởng. Ngài đã thành lập hệ thống gồm 4 tuyển loại (antas hoặc kotis), và đã vạch rõ sự không hài hòa của mỗi tuyển loại. Ngài đã thấu triệt một cách thông suốt và đã tìm ra được nhị luật bội phản (antinomy) của lý tính (reason), khử trừ mọi sự vật được chúng che đậy, và đã chứng minh rằng việc kiến lập một hệ thống siêu hình học (metaphysis) kiên cố trên cơ sở của chủ nghĩa giáo điều (dogmatism) hoặc chủ nghĩa duy lý (rationalism) là một điều bất khả. Đây chính là biện chứng pháp của Ngài.

Bốn tuyển loại này đã được Đức Phật đề xuất từ rất sớm, nhưng nguyên ý của Long Thọ là ứng dụng luận lý học một cách nghiêm túc để gọi những hàm ý của mỗi tuyển loại, rượt đuổi lý tính đến “ngõ cụt” (cul de sac) và như thế mới chuẩn bị cho tâm thức phải quay ngược lại (paràvrti) để hướng đến bát nhã (prajna: trí huệ).

Đối với những độc giả thiếu thận trọng, Long Thọ đã được xem như một nhân vật mà nêu không phải là một triết gia khó tính muốn phản bác tất cả học thuyết của các triết gia khác thì cũng là một nhà ngụy biện đã sử dụng những ẩn từ xảo diệu (equivocation) để ép buộc các đối thủ thiếu cảnh giác phải nhượng bộ trong lúc biện luận, và sau đó đã cười thâm trước sự lúng túng của đối phương; nếu không thế thì ít ra cũng là người theo đuổi chủ

nghĩa hư vô có tánh phá hoại, phủ định một cách cộc cằn tất cả quan điểm và đã không khẳng định bất cứ một quan điểm nào.

Nếu nghiên cứu một cách kỹ lưỡng, cẩn thận hơn về biện chứng pháp của ngài, thì sẽ thấy rằng những lo lắng trên hoàn toàn không đúng với ngài, vì trong một tâm thức hoàn toàn thanh tịnh ngài chỉ cố gắng chứng tỏ rằng khi lý tính vượt khỏi lãnh vực của những hiện tượng có thể lý giải thì đã tiến vào cảnh địa của bản thể bất khả tri (noumena), lúc đó, tất nhiên sẽ gặp phải sự mâu thuẫn.

1/ Ý NGHĨA CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP

Vậy thì biện chứng pháp có nghĩa là gì? Nói một cách đơn giản, biện chứng pháp là một loại vận hành tư tưởng, nhờ vào sự tra khảo về những mặt phải và trái (pros and cons) của vấn đề để có một ý thức rõ ràng về những nhị luật bội phản (antinomies) mà lý tính bị sa lầy vào đó, và ám chỉ con đường ra khỏi sự bế tắc bằng cách thăng tiến lên một giai tầng cao hơn lý tính để ra khỏi “ngõ cụt”.

2/ CẤU TRÚC CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP

Chúng ta đã biết khởi nguyên của biện chứng pháp, của Trung Quán nằm trong bốn tuyến loại của mỗi vấn đề “không thể thuyết minh” (avyākṛta) mà Đức Phật đã im lặng một cách bí ẩn. Nhưng Long Thọ thì rõ ràng đã tìm cách thành lập, hệ thống hóa nó và sử dụng “tứ cú lập” (catuskoti: tetralemma hay quadrilemma) – cũng được gọi là “tứ cảnh phủ định” (four-cornered negation) – để biểu minh.

Vậy cấu trúc của biện chứng pháp được xếp như sau: Sự tuyến trạch thứ nhất của tứ cú lập gồm mệnh đề thứ nhất là (i) mệnh đề khẳng định. Thứ hai là (ii) phủ đề. Thứ ba là (iii) kết hợp khẳng định của hai mệnh đề trước, và thứ tư là (iv) phủ định của hai mệnh đề trước.

3/ KỸ THUẬT BIỆN CHỨNG PHÁP

Kỹ thuật biện chứng pháp là rút ra những ngụ ý về quan điểm của đối phương đặt trên căn bản của những nguyên tắc mà chính họ thừa nhận, và nhờ đó mà vạch ra sự mâu thuẫn tự thân của quan điểm này. Dùng cách này, đối phương sẽ bị sa vào chạm bẫy của chính họ. Đối phương bị dồn vào vị trí phi lý khi những kết luận tự mâu thuẫn của những giả thuyết của họ bị vạch trần. Như thế, có thể nói rằng biện chứng pháp bác bỏ các quan điểm bằng

cách sử dụng “qui mâu luận chứng” (reductio ad absurdum argument). Kỹ thuật này trong thuật ngữ thường được gọi theo Phạn ngữ là “prasanga” (phiên âm sang chữ Hán là “thành phản chất nan”).

R. H. Robinson đã nêu rõ trong “Phái Trung Quán Thời Sơ Khởi ở Ấn Độ và Trung Quốc” (Early Mādhyamika in India and China) của ông rằng những thi cú trong Trung Luận (Mādhyamaka) của Long Thọ có một số lớn những tam đoạn luận (syllogism) có tính cách giả thiết. Trong những thi cú đó, có những thí dụ về hai loại tam đoạn luận giả thiết – đó là hy đoạn luật (modus ponens) và nghịch đoạn luật (modus tollens) – và còn có một cách ngụ biện trong đó tiền đề bị phủ nhận.

Đối với thí dụ “ly đoạn luật” (modusponens) Robinson đã trích dẫn đoạn 3.2 trong Minh Cú Luận (Prasannapadā) và đối với thí dụ “nghịch đoạn luật” thì ông đã trích dẫn đoạn 19.6 trong Minh Cú Luận.

Ông nói đúng khi bảo rằng trong thi cú có rất nhiều “lưỡng đao luận pháp” (dilemmas) mà hình thức thường thấy nhất là: “nếu p rồi sau đó là q; nếu chẳng phải p rồi sau đó là q,” đây là hình thức đặc thù của “đơn thuần kiến cấu lưỡng đao luận pháp” (simple constructive dilemma) trong luận lý Tây phương.

Ngoài ra, trong thi cú còn có thể trông thấy một hình thức “lưỡng đao luận pháp” khác, đó là: “Nếu p, rồi sau đó q; nếu không phải p, thì sau đó là r”, đây là hình thức đặc thù của “phức tạp kiến cấu lưỡng đao luận pháp” (complex constructive dilemma) trong luận lý Tây phương.

4/ MỤC ĐÍCH CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP

Mục đích của biện chứng pháp là bác bỏ, chứng minh sự sai lầm của những quan điểm của những người khác chứ không phải chứng minh bất cứ quan điểm nào của chính chúng ta. Chỉ có kẻ nào đề xướng một quan điểm mới thật sự cần chứng minh nó với đối tượng mà họ muốn thuyết phục, người không có quan điểm đề xướng thì chẳng cần phải làm như vậy. Trong Hồi Tránh Luận (Vigrahavyāvartanī) của Long Thọ (thi cú 29) ngài đã phát biểu một cách rất rõ ràng, không một ai có thể tìm thấy khuyết điểm của Trung Quán phái (Mādhyamika) bởi vì ngài chưa từng đề ra bất cứ quan điểm nào của chính mình.

Yadi kàcana pratijna syàn me tata eva me
bhaved dosah. Nàsti ca mama pratijna tasmàn naivàsti me dosah.

“Nếu tôi đề xướng một luận đề của chính tôi, thì bạn có thể tìm thấy được khuyết điểm của nó. Nhưng vì tôi không có luận đề đề đề xướng, nên vấn đề chứng minh sự sai lầm không có lý do để nảy sanh.”

Biện chứng pháp nhằm đả phá những kẻ giáo điều và những kẻ duy lý chủ trương một quan điểm cố định về thực tại. Bằng cách vạch trần sự rỗng tuếch trong lý luận của họ và những kết quả tự mâu thuẫn của những giả thiết của họ, Long Thọ muốn bác bỏ những xác quyết của Lý Trí rằng nó nắm vững được Thực Tại. Nguyệt Xứng (Candrakīrti) trong đoạn văn dưới đây, đã diễn đạt một cách rất minh xác loại lập trường này:

Nirupattika – paksàbhyapagamàt
svàtmànā eva ayam kevalam
visamvādayan na saknoti paresām
niscayam àdhàtum iti. Idameva asya
spastataram dùsanam yaduta
svapratijnàtārthasàdhanàsāma-rthyam iti.

“Bằng giả thiết không hợp lý của họ, đối phương chỉ tự mâu thuẫn với chính mình, và không thể thuyết phục người khác. Điều gì có tính cách tự cáo buộc rõ ràng hơn là sự kiện đối thủ không thể chứng minh những luận cứ trên căn bản mà người đó đã đề xướng lý luận của mình.”

(Minh Cú Luận p. 6)

Long Thọ đã thẳng tay phá hủy mọi ý kiến triết học trong thời đại của ngài, chẳng phải vì ngài lấy làm thích chí về hành động đó, mà là vì ngài có một mục tiêu thích đáng. Một cách tiêu cực, biện chứng pháp có ý chứng minh rằng Thực Tại không thể được đo lường bằng một cái thước tư tưởng tản mạn. Nhưng, không phải chỉ có vậy. Nó có một số ngụ ý tích cực.

Thứ nhất, hiện tượng hoặc thực tại nghiệm thì thuộc lãnh vực tương đối, trong đó một thực thể là “không” (sūnya) hoặc “vô tự tánh” (nis-svabhāva), nghĩa là thực thể đó không có thực tại độc lập hoặc sự vô điều kiện.

Thứ nhì, người ta có thể hiểu được Thực Tại bằng cách vượt lên một giai tầng cao hơn tư tưởng luận lý, đó là giai tầng của Bát Nhã (prajna).

Thứ ba, không thể diễn tả Thực Tại bằng thứ ngôn ngữ “có”, “không có” theo lối suy tưởng nhị phân.

5/ SỰ ỨNG DỤNG CỦA BIỆN CHỨNG PHÁP

Long Thọ đã nghiên cứu một cách nghiêm túc tất cả những lý thuyết triết học của các nhà tư tưởng cùng thời đại với ngài.

Hạng sủng Biện chứng pháp của ngài đã nhắm vào những khái niệm như tương quan nhân quả, động và tĩnh, các lãnh vực cảm giác (àyatana), các uẩn (skandhas), tự ngã (ātman), v.v...

Stcherbatsky đã chỉ đề cập đến lời phê bình của Long Thọ đối với tương quan nhân quả và niết bàn, bởi vì chúng là những điều trọng yếu nhất. Vì thế, chúng ta cũng chỉ quan tâm nghiên cứu hai trọng điểm này. Ở đây, chúng ta sẽ thảo luận trước về sự thâm cứu này của Long Thọ đối với quan niệm nhân quả, và đối với sự nghiên cứu của ngài về niết bàn thì sẽ được thảo luận dưới một tiêu đề khác.

Trước tiên Long Thọ đã phê bình về luật nhân quả, bởi vì nó là vấn đề triết học tối trọng yếu trong thời đại của ngài.

6/ THÂM CỨU VỀ QUAN HỆ NHÂN QUẢ

Long Thọ đã ứng dụng bốn mệnh đề chính yếu của ngài, ngài cho rằng chỉ có thể có 4 loại quan điểm về luật nhân quả, đó là (1) quan điểm sanh ra; (2) parata utpattih, tức là do vật khác sản sanh ra; (3) dvābhyām utpattih, tức là do cả hai (chính mình và vật khác) mà sanh ra; (4) ahetuta utpattih, tức là vô nguyên nhân mà sanh ra, ngẫu nhiên mà sanh ra.

1) Svata Utpattih (do tự thân mà sanh)

Có nghĩa nguyên nhân và kết quả là đồng nhất, sự vật được sanh ra bởi tự thân. Khi Long Thọ phê bình về quan điểm của sự quan hệ nhân quả tự sanh, thì rõ ràng trong tâm nghĩ rằng đó là “nhân trung hữu quả luận” (Satkāyavāda) của Số Luận (Sāṃkhya).

Sự phê bình của Trung Quán phái đối với lý luận này có thể tóm lược như sau:

- i. Nếu trong nhân đã có quả, thì sự sanh sản không có mục đích. Số Luận có thể cho rằng tuy quả có thể hiện hữu trong nhân, sự biểu lộ (abhivyakti) của nó là điều mới mẻ. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa rằng quả là một thực chất mới, mà chỉ có nghĩa nó là một hình thức hoặc trạng thái mới của thực chất. Nhưng sự sai biệt trên hình thức hoặc trên trạng thái này đi ngược lại sự đồng nhất của tầng lớp bên dưới.

- ii. Nếu bảo rằng nguyên nhân là một phần hiện thực, và một phần tiềm tàng, thì chẳng khác nào thừa nhận rằng trong cùng một sự vật đã có tính chất đối phản.

- iii. Nếu nguyên nhân là một cái gì hoàn toàn tiềm tàng, thì tự nó không thể trở thành hiện thực khi không có sự trợ giúp của ngoại lực. Dầu không thể tự nó chảy ra từ hạt giống ngoại trừ được ép bởi một máy ép dầu. Nếu nó cần phải nhờ đến sự trợ giúp của ngoại lực thế thì đã không có cái được gọi là “svata utpattih,” hoặc “do tự thân mà sanh ra”. Điều này có nghĩa là phải loại bỏ hẳn thuyết “satkāryavada” (nhân trung hữu quả luận).

- iv. Nếu nguyên nhân và kết quả là đồng nhất, thì không thể phân biệt được cái nào là cái đã tạo sanh cái kia. Vì thế, quan điểm cho rằng nhân quả đồng nhất (nhân trung hữu quả luận) có đầy đủ sự tự mâu thuẫn.

2) Parata Utpattih (do vật khác mà sanh)

Có nghĩa là nguyên nhân và kết quả là khác nhau. Quan điểm này được gọi là “nhân trung vô quả luận” (asatkāryavada), là chủ trương của những người thuộc thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvāstivādins) và Kinh Lượng Bộ (Sāntrāntikas), hoặc của tín đồ Phật Giáo Nguyên Thủy (Hinayanists) nói chung. Khi Long Thọ phê bình về quan điểm của loại nhân quả khác tánh chất này, rõ ràng là ngài đã nhắm đến những bộ phái đó.

Sự phê bình về “nhân trung vô quả luận” của ngài gồm có những trọng điểm dưới đây:

- i. Nếu nhân và quả khác nhau thì không một liên hệ nào giữa nhân và quả có thể tồn tại. Trong trường hợp đó thì bất cứ thứ gì cũng có thể là sản phẩm của bất cứ thứ gì khác.
- ii. Những người thuộc phái Nguyên Thủy cho rằng nhân sau khi sanh ra quả thì không còn tồn tại. Nhưng giữa nhân và quả có một loại quan hệ nhân quả “đương nhiên” (exhypothesi). Nhân và quả cùng tồn tại thì chúng mới có thể liên hệ với nhau. Nếu chúng không có liên hệ thì quan hệ nhân quả trở thành vô ý nghĩa.
- iii. Những người thuộc phái Nguyên Thủy tin rằng quả đã được sanh ra bởi sự kết hợp của những yếu tố. Bây giờ sự kết hợp của những yếu tố này lại đòi hỏi phải có một yếu tố nữa, và kế đó sự kết hợp mới này lại sẽ đòi hỏi một yếu tố khác. Điều này sẽ dẫn đến tình trạng “vô cùng hậu thoái” (regressus infinitum)

3) Dvabhyaṃ Upattih (do cả hai mà sanh ra)

Lý luận này tin rằng quả và nhân vừa giống nhau lại vừa khác nhau. Đây là sự kết hợp của “Nhân trung hữu quả luận” và “Nhân trung vô quả luận”, nên đã bao gồm sự mâu thuẫn của cả hai. Ngoài ra, loại lý luận này đã bao trùm thực tại với hai loại đối lập tánh (đồng nhất và khác nhau) cùng một lúc.

4) Ahetutah Utpattih (vô nguyên nhân mà sanh ra, ngẫu nhiên mà sanh)

Lý luận này cho rằng sự vật đã sản sanh một cách ngẫu nhiên, không có nguyên nhân. Những người tin vào Tự tánh luận (Svabhāvavādins) – là những người theo chủ nghĩa tự nhiên (naturalists) hay chủ nghĩa hoài nghi (sceptics) – tin vào lý luận này. Loại lý luận này nếu không nêu ra được lý do thì nó chẳng khác nào một lý luận độc đoán hoàn toàn hoang đường. Và

nếu có một lý do được nêu ra thì chẳng khác nào nó đã thừa nhận một nguyên nhân.

Sau khi vạch rõ bản chất mâu thuẫn của các quan điểm trên, Long Thọ đã đi tới kết luận rằng sự quan hệ nhân quả chỉ là một loại kiến tạo tư tưởng được đặt trên trật tự khách thể của sự sinh tồn. Theo cách nói của triết gia Kant thì quan hệ nhân quả chỉ là một thứ phạm trù tư tưởng.

---o0o---

8. ĐÓNG GÓP TÍCH CỰC CỦA LONG THỌ

Khi đọc “Trung Quán Tụng” (Madhyamaka Kàriyas) lần đầu, có vẻ như Long Thọ chỉ là một người tiêu cực không thể thỏa hiệp. Nhưng, như Tiến Sĩ K. Venkata Ramanan đã đề ra một giải thích tuyệt diệu: Trong “Đại Trí Độ Luận” (Mahàprajñàpàramitā Sàstra) Long Thọ trình bày những quan điểm tích cực của ngài về vấn đề Thực Tại – một vấn đề gây nhiều tranh luận.

1/ Cả “Trung Quán Tụng” (Madhyamaka Kàriyas) và “Đại Trí Độ Luận” (Mahàprajñàpàramitā Sàstra) đều coi vô tự tánh (naihsvabhàvya), hay hạn định tánh, tương đối tánh như là sự xâm nhập căn bản của “Không Tánh” (Sùnyata) xét theo bản chất thế tục của sự vật, nhưng Đại Trí Độ Luận vạch ra rõ ràng hơn Trung Quán Tụng về ngụ ý của vô thực thể tánh của sự vật thế tục. Nó cho rằng khuynh hướng của con người muốn coi tương đối như tuyệt đối bắt rễ từ khát vọng thâm kín ban sơ trong thâm tâm con người muốn đạt được sự tuyệt đối (dharmaisanà). Do Vô Minh thâm căn, khát vọng này bị áp dụng sai lầm. Loài người bám víu vào tương đối và coi nó như là tuyệt đối cho nên không thể tránh khỏi bị thất vọng. Nhưng nếu họ bám vào sự khác biệt của tuyệt đối và coi chúng như là “tuyệt đối riêng rẽ” thì họ lại vướng vào lỗi lầm “bám víu” – theo một hình thức khác.

Long Thọ đã cố gắng vạch ra cho người ta thấy cái chân lý sâu xa rằng điều kiện vô hạn định và sự thể tuyệt đối không những chỉ là căn cơ của điều kiện hạn định hay tương đối mà thật ra nó là bản chất của chính tương đối, chứ không phải là một thực thể khác biệt với tương đối.

2/ Tuyệt đối, vô hạn định không những là bản chất tối hậu của những thực thể mà còn là bản chất tối hậu của con người.

Chính vì như thế, sự khao khát thực tại của con người càng có ý nghĩa thâm sâu hơn. Với tư cách là một cá thể, con người đương nhiên có liên hệ với toàn thể thế giới, với các hiện tượng, với các “uẩn” (skandhas) của y, tới hoàn cảnh ngẫu nhiên và hạn định, nhưng y không bị tách ra khỏi cái vô hạn định – mà thật ra vô hạn định chính là bản chất tối hậu của bản thể y, và y không bị trói buộc vĩnh viễn vào sự phân hóa của mình. Hoàn toàn mãi mê với sự trình diễn thoáng qua của những thực thể hạn định, và không biết đến ý nghĩa nội tại của bản thể mình, y nắm lấy tương đối và coi nó như là tuyệt đối và do đó y không thể tránh khỏi bị vướng mắc vào sự đau khổ. Một khi y tỉnh ngộ đối với tính cách hạn định (sùnyata) của sự vật hạn định, lúc đó ý thức về giá trị của y sẽ thay đổi. Y trở thành một người đã biến đổi và lúc đó sự khao khát tuyệt đối (dharmaisana) của y, lòng khao khát mong mỏi Thực Tại của y sẽ tìm thấy ý nghĩa và nó được mãn nguyện.

Trung Quán tụng nhấn mạnh sự không đầy đủ, sự không toàn vẹn, sự thiếu thực chất của các dharmas (pháp, thực thể) và pudgala (tự ngã). Đại Trí Độ Luận thì nhấn mạnh ý nghĩa của ý thức về sự bất toàn vẹn này, và cho rằng chính sự ý thức sắc bén về sự không đầy đủ này thôi cho tia lửa nhỏ bé của sự khao khát Thực Tại và tuyệt đối trong con người bùng cháy thành ngọn lửa sống động của chân lý.

3/ Thật ra, mọi căn bản khái niệm chủ yếu của triết học Long Thọ đều nằm trong Trung Quán Tụng (Kàrikà), nhưng chúng bị làm lu mờ bởi tính cách tiêu cực của đường lối diễn đạt.

Tất nhiên phải là như thế, không thể nào có thể khác hơn, bởi vì trong Trung Quán Tụng Long Thọ thủy chung vẫn sử dụng kỹ thuật “thành phản chất nan luận chứng” (prasangavàkyà), cách lý luận theo qui mâu luận chứng. Sự quan tâm chính yếu của ngài là vạch trần những sai lầm xem tương đối tánh (nihsvabhàva) như là tuyệt đối tánh (sasvabhàva). Ngay cả trong Trung Quán tụng Long Thọ đã xác định một cách minh bạch rằng vật bị hạn định đã hiển thị thành vật vô hạn định như là cơ sở tối hậu của nó.

“Cái có bản chất đi và đến, sanh và diệt trên phương diện hữu hạn, thì cũng chính là Niết Bàn trên phương diện vô hạn định.”

(XXV, 9)

---o0o---

9. SỰ KHÁC BIỆT GIỮA NGUYÊN THỦY VÀ ĐẠI THỪA

Có vài khía cạnh của triết học Phật Giáo và tôn giáo mà trong đó có sự khác biệt giữa Đại Thừa và Nguyên Thủy. Những gì được trình bày dưới đây chủ yếu là nhằm vào Trung Quán Phái (Madhyamaka) của Đại Thừa.

1/ Sự khác biệt trong cách giải thích về “Duyên Khởi” (Pratityasamutpàda)

Thuyết Duyên Khởi là một học thuyết vô cùng trọng yếu trong Phật Giáo. Nó là luật nhân quả của cả vũ trụ và mỗi một sinh mạng của cá nhân. Nó quan trọng vì hai quan điểm. Thứ nhất, nó đưa ra một khái niệm rất rõ ràng về bản chất vô thường và hữu hạn của mọi hiện tượng. Thứ hai, nó cho thấy sanh, lão, bệnh, tử và tất cả những thống khổ của hiện tượng sinh tồn tùy thuộc vào những điều kiện như thế nào, và tất cả những thống khổ này sẽ chấm dứt như thế nào khi vắng mặt các điều kiện đó.

Chúng ta đã thấy quan điểm của Trung Quán Phái về nhân quả. Vì duyên khởi là luật nhân quả phổ quát, Trung Quán Phái đã thi hành một cuộc khảo sát có tính cách phê phán về luật này.

Sự giải thích của Trung Quán Phái về luật này có nhiều điểm khác với sự giải thích của phái Nguyên Thủy. Chữ “duyên khởi” (Pratityasamutpàda) thường được dịch sang tiếng Anh là “conditioned co-production” (đồng sản sanh có điều kiện) hoặc “interdependent origination” (tùy thuộc lẫn nhau mà sanh ra).

Theo Nguyên Thủy thì (Pratityasamutpàda) có nghĩa là “pratipattiyanànin vinàsinànin samutpadaḥ” tức là “sự xuất hiện nhanh chóng ngắn ngủi, vô thường của sự vật. Theo phái Nguyên Thủy thì “pratiya-samutpàda” là luật nhân quả chi phối sự sanh và diệt của thành tố (các pháp - dharmas) khác nhau.

Theo Trung Quán Phái thì lấy sự sanh và diệt của các thành tố của sự tồn tại (dharmas) để giải thích duyên khởi (pratityasamutpàda) là điều không chính xác.

Theo Nguyệt Xứng (Candrakīrti) thì:

“Hetupratyayaḥpekso
chàvànàmutpadaḥ pratīyasamutpadaṛthah”

(Minh Cú Luận, p. 2)

Nghĩa là:

Duyên khởi là sự biểu lộ của các thực thể tương quan với các nguyên nhân và các điều kiện (duyên).

Phật giáo Nguyên Thủy đã giải thích duyên khởi như là một tiến trình thời gian ngắn ngủi của những thực thể để đích thật mà giữa chúng có một chuỗi tương quan nhân quả.

Theo Trung Quán Phái thì duyên khởi không có nghĩa là nguyên lý của một tiến trình ngắn ngủi mà là nguyên lý về sự lệ thuộc vào nhau một cách thiết yếu của các sự vật. Nói tóm tắt, duyên khởi là nguyên lý của tương đối tánh (relativity). Tương đối tánh là một khám phá vô cùng quan trọng của khoa học hiện đại. Những gì mà ngày nay khoa học khám phá thì Đức Phật vĩ đại đã phát hiện từ hơn 2,500 năm trước. Khi giải thích duyên khởi như là sự lệ thuộc lẫn nhau một cách thiết yếu hoặc tánh cách tương đối của mọi sự vật, Trung Quán Phái đã bác bỏ một tín điều khác của Phật giáo Nguyên Thủy. Phật giáo Nguyên Thủy đã phân tích mọi hiện tượng thành những thành tố (dharma), và cho rằng những thành tố này đều có một thực tại riêng biệt của chúng.

Trung Quán Phái thì cho rằng chính thuyết duyên khởi đã tuyên bố rõ tất cả các pháp đều tương đối, chúng không có cái gọi là thực tại tánh (svabhava) riêng biệt của chính mình. “Nis-svabhavatva” (vô tự tánh, tương đối tánh) đồng nghĩa với không tánh (sūnyatā), nghĩa là không có sự tồn tại đích thực và độc lập. Duyên khởi hoặc sự phụ thuộc lẫn nhau có nghĩa là tương đối tánh, và tương đối tánh thì bao hàm ý nghĩa phi thực tại tánh (sūnyata) của những thành tố riêng biệt.

Nguyệt xưng nói rằng:

Tadatra – nirodhadyasta – visesana
– visistah pratityasamutpādah sàstrābhidheyārthah
(Minh Cú Luận, p. 2)

“Chủ đề hoặc khái niệm chủ yếu của luận án này là tính đặc thù của tám điểm phủ định.”

Sự quan trọng hàng đầu của duyên khởi là vạch ra rằng sự tồn tại của tất cả mọi hiện tượng và của tất cả thực thể trên thế gian này đều hữu hạn, chúng không có sự tồn tại đích thực và độc lập.

Như Long Thọ trình bày, Nahi svabhāvobhāvānām pratyayādisu vidyate (Trung Quán Tụng, M. K., 1.5) – “Không có sự hiện hữu độc lập của những thực thể trong các điều kiện hạn định (các duyên)”. Và như Tiến Sĩ E. Conze đã giải thích:

“Tất cả nội dung cụ thể đều tùy thuộc vào tác động hỗ trợ của vô số điều kiện hạn định (duyên).”

(Buddhist Thought in India, p. 240)

Long Thọ đã tổng lược về duyên khởi như sau:

Apratītya samutpanno dharmah kascinna
vidyate. Yasmāt tasmāt asūno hi dharmah
kascinna vidyate

(Trung Quán Tụng, 24, 19)

“Bởi vì không có yếu tố nào của sự sinh tồn (dharma) được thể hiện mà không có các điều kiện, cho nên không có pháp (dharma) nào chẳng là không (sūnya) – nghĩa là không có sự tồn tại độc lập đích thật”.

Duyên khởi trở thành tương đương với không tánh, duyên khởi chính là không tánh (sūnyatā) hoặc tương đối tánh. Long Thọ đã nói:

Yah pratītyasamutpādah sūnyatām tām
pracakṣmahe

(Trung Quán, 24, 18)

“Những gì được gọi là duyên khởi chúng ta gọi đó là không tánh”.

Không (sūnya) hoặc không tánh (sūnyatā) là khái niệm trọng yếu nhất của Triết Học Trung Quán. Vì vậy, chúng ta sẽ xét đến trong một tiêu đề riêng nhằm nghiên cứu, tìm hiểu thêm về nó.

Tuy nhiên, trong Trung Quán Tụng (Karika), mục đích chủ yếu của Long Thọ là ngài muốn dọn đường cho việc trình bày triết lý tích cực của ngài, nghĩa là vai trò của trí tuệ siêu việt (prajna) trong việc lãnh hội những trình độ khác nhau của sự hiểu biết.

Trong Đại Trí Độ Luận (Sàska) ngài đã giải thích một cách chi tiết về trí tuệ siêu việt (prajna). Vả lại, trong Trung Quán Tụng không có sự đề cập trực tiếp về “dharmaisanà” (sự khao khát bí ẩn trong lòng người đối với thực tại), nhưng trong Đại Trí Độ Luận thì “dharmaisanà” đã được lập đi lập lại rất thường xuyên. Trong Trung Quán Tụng, ít có sự mô tả nào về quá trình hướng đến mục đích; nhưng trong Đại Trí Độ Luận thì điểm này được mô tả một cách sinh động.

Trong Trung Quán Tụng, chỉ có sự ám chỉ gián tiếp rằng cái vô hạn định là thực thể nội tại của cái hữu hạn; nhưng trong Đại Trí Độ Luận thì điểm này đã được chú trọng nhiều. Đặc biệt là chương luận về “Chân Như” (Tathata), nội tại của thực thể trong mỗi cá thể đã được vạch rõ. Chương nói về “thực tại tế” (bhùtakoti: không có vật tồn tại một cách tuyệt đối) đã giải thích về kỹ xảo vô chấp (upaya). Vì thế, Đại Trí Độ Luận và Trung Quán Tụng bổ túc cho nhau.

2/ Sự khác biệt trong khái niệm về Niết Bàn (Nirvana)

Đại Thừa và Nguyên Thủy có những quan điểm giống nhau về Niết Bàn như sau:

- 1) Niết Bàn là cảnh giới không thể diễn tả bằng ngôn ngữ. Nó không có nguồn gốc, không thay đổi, không hư hoại và bất tử (amrta).
- 2) Niết Bàn phải được nhận thức trong nội tâm. Sự nhận thức này chỉ có thể thực hiện khi đoạn tuyệt hoàn toàn mọi khao khát về dục vọng.
- 3) Trong Niết Bàn, bản ngã cá nhân chấm dứt, không còn tồn tại. Muốn vào Niết Bàn chỉ có cách duy nhất là phải đoạn tuyệt bản ngã cá nhân.
- 4) Niết Bàn là một cảnh giới tịch tịch (sama hoặc upasama) siêu việt qua mọi lý giải.
- 5) Niết Bàn cung cấp sự an bình vĩnh cửu.

Chữ “Nirvāna” (Niết Bàn) có nghĩa là “đoạn diệt” và từ đó đưa dẫn đến tâm thức “thanh tịnh”.

Trong kinh điển Phật giáo, có bốn cách để mô tả Niết Bàn, đó là (1) cách phủ định, (2) cách khẳng định, (3) cách nghịch lý, và (4) cách tượng trưng.

1. Cách phủ định: Mô tả theo lối phủ định là phương thức thường thấy nhất. Niết Bàn là (a) bất tử (amṛta), (b) bất biến, (c) bất diệt (acyuta), (d) vô biên (ananta), (e) bất tác, (f) bất sanh, (g) chưa sanh, (h) bất thê, không bị hủy hoại (apalokina), (i) vô tạo (abhūtam), (j) vô bệnh, (k) bất lão, (l) bất đọa luân hồi, (m) vô thượng (anuttaram), (n) diệt khổ (dukkha nirodha), (o) giải thoát tối hậu (apavagga).

2. Cách khẳng định: Niết Bàn là (a) thanh tịnh (sama hoặc upasama), sau đây xin trích dẫn kệ văn của “Kinh Đại Bát Niết Bàn” (Mahāparinirvāvasūtra) đã làm sáng tỏ khái niệm:
Antityā vata samskāra utpāda – vyaya – dharminah / utpadya hi nirudhyante tesāṃ vyapasamas sukham.

“Tất cả mọi thứ hữu hạn đều là vô thường. Bản chất của nó là sanh và diệt. Nó sanh ra rồi lại bị hủy diệt. Sự đoạn diệt của nó đem lại thanh tịnh và an lạc.”

(a) Niết Bàn là “sama” hoặc “upasama” có nghĩa là một cảnh giới tịch tịnh, không có dục vọng và thống khổ.

(b) Niết Bàn là Cực lạc – Nibbānam paramain sukham “Niết Bàn là cảnh giới cực lạc tối thượng”

(c) Niết Bàn là sambodhi (tam bồ đề) hoặc prajñā (bát nhã, trí huệ siêu việt).

(d) Niết Bàn là jñāna (chánh trí) hoặc vinnānam – ý thức thuần túy trong sáng, hoàn toàn tinh khiết, minh mẫn.

(e) Niết Bàn là ksamam (an lạc).

3. Cách nghịch lý (Paradoxical): Phương thức mô tả này thường thấy nhiều nhất trong Bát Nhã Ba La Mật Đa (Prajñāpāramitā) hoặc trong kinh điển Đại Thừa. Niết Bàn trụ trong cảnh giới vô sở trụ. Con đường duy nhất để đạt đến mục đích này là liễu giải một cách rốt ráo rằng chung cục thì không có bất

cứ mục đích nào để đạt đến. Niết Bàn là thực tại mà thực tại lại là không tánh (sùnya).

4. Cách tượng trưng: Sự mô tả theo cách tượng trưng khác với cách mô tả nghịch lý, nó tránh né lối diễn tả trừu tượng và sử dụng những hình ảnh cụ thể để thay thế. Từ quan điểm này, Niết Bàn là: (a) chỗ trú ẩn mát mẻ, (b) hòn đảo trong vùng nước lụt, (c) bờ bên xa xôi, (d) thành phố thánh thiện, (e) nơi lánh nạn, (f) nơi che đậy, (g) nơi dung dưỡng an toàn.

Một câu hỏi được nêu ra ở đây là có phải Niết Bàn chỉ là trạng thái biến đổi của trí tuệ hay nó chỉ là một chiều (dimension) khác của thực tại. Chữ Niết Bàn đã được dùng cho tất cả trạng thái tâm lý biến đổi lẫn một trạng thái siêu hình học.

Trong kinh điển Phật Giáo đã có đầy đủ những diễn đạt cho thấy rằng Niết Bàn là một trạng thái biến đổi của nhân cách và ý thức. Sự biến đổi này được mô tả bằng những từ ngữ phủ định, như đoạn diệt ái dục (tanhà) và chấp mê (àsavas), nhưng cũng có khi dùng từ ngữ khẳng định, như sản sanh trí huệ siêu việt (prajna hoặc sambodhi) và an bình (santi).

Mặc dù đặc biệt nhấn mạnh vào trạng thái tâm lý biến đổi, nhưng cũng đã có những phát biểu nói rằng Niết Bàn có một loại trạng thái siêu hình, đó là một chiều khác của thực tại.

Chỉ cần hai trích dẫn cũng đủ để nói rõ điểm này.

Kinh điển nói rằng Đức Phật đã nói về Niết bàn như sau:

“Đó là một thứ tồn tại bất sanh, bất hóa, bất thành, bất hòa hợp; vì nếu không có cái bất sanh, bất hóa, bất thành, bất hòa hợp này, thì hiển nhiên là không thể trốn tránh cái thế giới sanh, hóa, thành, hòa hợp này.”

(Udana, Tự Thuyết Kinh, VIII, 3)

Điều này cho thấy Niết Bàn không phải là sự tận diệt, mà là tiến vào một chiều khác của thực tại. Đã có một số người cố gắng lý giải nó như là trạng thái biến đổi của nhân cách. Luận lý của từ ngữ không cho phép cách giải thích như thế.

Tuy nhiên, có một phát biểu khác trong “Tự Thuyết Kinh” (Udàna) mà người ta không thể dùng kỹ xảo của ngôn ngữ để giải thích như là một sự biến đổi nhân cách. Đoạn kinh đó như sau:

Atthi bhikkhave tad àyatanain, yattha
n’eva pathavi na àpo na tejo va vayo na
àkàsàncàyatanam,
vinnàncàyatanain na
àkincannàyatanam na
nevasannànsannànànnàyatanam
nàyain loko na paraloko ubho
candimasùriyà, tad aham bhikkhave
n’eva àgatim vadami na gatim, na
thitim na cutim na upapa ttim
appatittham appatittham –
appavattam anàrammanam eva tam, ès
ev’anto dukkhassà’ ti

(Tự Thuyết Kinh, 80)

“Có một cảnh giới không phải là đất không phải là nước không phải là lửa không phải là khí; nơi đó không phải là cảnh giới không gian vô biên, cũng không phải cảnh giới tâm thức vô biên, cũng không phải là hư vô, cũng không phải do quan niệm cấu thành, cũng không phải do phi quan niệm cấu thành. Cảnh giới đó không phải đời này, không phải đời sau, không phải cả hai, cũng không phải mặt trăng hay mặt trời. Ta bảo không phải từ đó mà tới, cũng không đi tới đó. Nó không lâu bền miên viễn mà cũng không suy vi, hủy hoại; nó không có khởi thủy mà cũng không có sự thành lập; nó là vô quả mà cũng vô nhân; đây đích thật là chung kết của khổ đau.”

Đoạn văn dài trích dẫn trên đây không còn để lại một chút nghi ngờ nào rằng nó đề cập tới Niết Bàn như là một chiều khác của thực tại. Thật ra, Niết Bàn là cảnh giới không thể diễn đạt bằng ngôn ngữ.

Trong “Tương Ưng Bộ” (Samyutta Nikàya) (1069-76) ghi lại một đoạn đối thoại có liên quan đến Niết Bàn giữa Upāsiva và Đức Phật. Trong câu

chuyện đàm thoại đó, hai lời dạy sau đây của Đức Phật thật là rất đáng được chú ý:

Acci yathà vātavegena khitto
Attham paleti, na upeti sankham /
evam muni nāmakayā vimutto
attham paleti, na upeti sankhām.

“Như ngọn lửa khi bị gió thổi tắt thì đi vào nơi yên nghỉ và biệt tích; cũng thế, bậc thánh hiền đã thoát khỏi danh và thân xác thì đi vào nơi yên nghỉ và biệt tích.”

Atthan – gatassa na pamānam atthi;
yena namvajju, tam tassa n’ atthi;
sabbesu dhammesu samūhatesu
samūhatā vādapathā pi sabbeti

“Kẻ đã yên nghỉ thì không còn gì để đo lường; kẻ đó giữ thứ gì có thể đặt tên. Khi tất cả các pháp (dharma) đã bị phế bỏ, thì tất cả mọi con đường của ngôn từ cũng bị phế bỏ.”

(Theo bản dịch tiếng Anh của Conze)

Cả Nguyên Thủy và Đại Thừa đều có những mô tả đẹp đẽ hầu như giống nhau về cảnh giới Niết Bàn.

Chỉ có thể sử dụng bản ngã đã chết của chính mình làm bàn đạp thì chúng ta mới có thể thăng lên Niết Bàn. Như Suzuki đã nói:

“Niết Bàn theo Phật Giáo không phải chỉ có nghĩa là sự tận diệt hoàn toàn của ý thức, cũng không phải là sự dập tắt tạm thời hay vĩnh viễn sự suy tưởng, như một số người đã nghĩ mà là sự tận diệt ý niệm về bản ngã và tất cả những khát vọng phát xuất từ quan niệm sai lầm này.”
(Outlines of Mahāyāna Buddhism:
“Khái Luận Về Phật Giáo Đại Thừa” (p. 50-51)

Và bây giờ chúng ta quay sang thảo luận về sự khác nhau giữa Đại Thừa và Nguyên Thủy trong việc giải thích về Niết Bàn.

(1) Nguyên Thủy cho rằng Niết Bàn là thường hằng (nitya), cực lạc (sukha). Trung Quán Phái thì cho rằng không thể có sự xác quyết nào về Niết Bàn.

(2) Nguyên Thủy cho rằng Niết Bàn là thứ có thể thụ đắc. Trung Quán Phái thì cho rằng Niết Bàn là thứ không thể thụ đắc.

Long Thọ đã mô tả Niết Bàn qua những từ ngữ sau:

Aprahīnam asamprātam
anucchinam asāsvatam /
Aniruddham anutpannam etan
nirvānaim ūcyate.

(Trung Quán Tụng XXV, 3)

“Niết Bàn là cảnh giới không thể xả bỏ cũng không thể thủ đắc; nó không phải là một thứ đã bị tận diệt, cũng không phải là một thứ vĩnh cửu, nó không bị hủy diệt cũng không được sản sinh ra.”

Nguyệt Xứng thì cho rằng:

Sarvaprāpancōpasamasivalakṣaṇam, nirvānam
(Minh Cú Luận, p. 2)

Niết Bàn bao hàm sự đình chỉ tất cả mọi lời nói về nó, bao hàm sự tịch mịch của sự sinh tồn về mặt hiện tượng, và bao hàm sự đạt tới điều thiện tối cao.

(3) Phân Thuyết Giả (Vaibhāsika: Tên một bộ phái Phật Giáo) cho rằng Niết Bàn là một thực thể hữu tánh (bhāva). Long Thọ bảo rằng phái Nguyên Thủy tin rằng Niết Bàn là vô điều kiện. Bảo nó là vô điều kiện (śasamskrata), nhưng lại cho nó là thực thể hữu tánh thì đó là điều tự mâu thuẫn, bởi vì người ta không thể tìm thấy một thực thể hữu tánh mà lại hoàn toàn không tùy thuộc vào những điều kiện hạn định (duyên).

Nếu nó không “hữu tánh” (bhāva), thì nó cũng không thể là “vô tánh” (abhāva) (hoàn toàn đoạn diệt), bởi chữ “vô tánh” (abhāva) là một chữ tương đối. Chỉ có thể có “vô tánh” (abhāva) khi nào trước đó đã có “hữu tánh”

(bhàva). Vả lại, hoàn toàn đoạn diệt (abhàva) là một sự kiện xảy ra trong thời gian. Nếu dựa theo khái niệm này, thì Niết Bàn là vô thường tạm bợ.

Nguyệt Xứng khi chú giải “Trung Quán Tụng” (Mathyamka Karika), đã dẫn dụng từ trong “Thánh Bảo Hành Vương Chánh Luận” (Àrya Ratnàvali) một câu có sự lưỡng quan:

Nacàbhàvo’pi nitvànàm kuta evàsyà bhàvanà /
Bhàvabhàvaparàmarsa – ksayo nirvànàm ucyate //
(Minh Cú Luận, p. 229)

“Đã là Niết Bàn thì không phải là “vô tánh” (abhàva). Làm sao bạn lại có khái niệm như thế? Thật sự Niết Bàn là sự đoạn diệt hoàn toàn các loại so sánh như “hữu tánh” (byava) hoặc “vô tánh” (abhava). Nó vượt qua tương đối tánh của tồn tại và phi tồn tại.

Nguyệt Xứng đã đúc kết toàn bộ vấn đề nêu trên như sau:

“Tatasca sarvakalpanà – ksayarùpam eva nirvànàm”
(Minh Cú Luận, p. 229)

“Niết Bàn hoặc Thực Tại là cái gì giải thoát khỏi tất cả những gì do tư tưởng cấu thành”.

(4) Phái Nguyên Thủy cho rằng Niết Bàn là sự đối nghịch của Samsara (cõi “ta-bà”: thế gian, thế giới của những hiện tượng). Long Thọ thì cho rằng không có sự khác biệt giữa Niết Bàn và Samsara.

Na samsàrasya nirvànāt kincid asti visésanam/
Na nirvànasya samsàeat kincid asti visésanam//
(Trung Quán Tụng, XXV, 19)

“Không có cái gì thuộc thế giới hiện tượng khác biệt với Niết Bàn, không có cái gì thuộc Niết Bàn lại khác biệt với thế giới hiện tượng.”

Nirvànasya ca yà kotih kotih samsàranasya ca/
Na tayor antaram kincit susùksmam api vidyate//

(Trung Quán Tụng, XXV, 20)

“Cái gì là giới hạn của Niết Bàn thì cũng là giới hạn của thế giới hiện tượng, không có mảy may sai biệt nào giữa hai nơi.”

Ya àjavamjavibhàva upàdàya pratiya và/
So' pratitya anupàdàya nirvànàm upadisyate//
(Trung Quán Tụng, XXV, 9)

Cái gì khi sở trụ, y chỉ hoặc khi là tương đối (upàdàya: duyên khởi), hoặc khi lệ thuộc (pratitya và), mà lưu chuyển tới lui trong bản chất hữu hạn của nó, thì cái đó được coi là Niết Bàn khi nó không có sở trụ, hoặc khi nó không tương đối hoặc không lệ thuộc – nghĩa là trong bản chất vô hạn định của nó.

Tóm lại, có hai đặc điểm nổi bật để phân biệt sự bất đồng trong quan niệm về Niết Bàn giữa Trung Quán phái và Nguyên Thủy phái:

(1) Phái Nguyên Thủy coi một số pháp (dharmas, thành tố) bị ô uế và hạn định là có thật, và đồng thời cũng tin rằng một số pháp không bị ô uế (vô ô nhiễm) và không bị hạn định là có thật. Theo nhận xét của Nguyên Thủy thì Niết Bàn có nghĩa là một sự thay đổi thực sự của những sự sinh tồn cá biệt, hữu hạn (samskṛta dharmas: hữu vi pháp) và ô uế (kléśas) thành những pháp vô hạn định (asamskṛta) và không ô uế.

Nhưng, Trung Quán Phái thì cho rằng, Niết Bàn không có nghĩa là một biến đổi theo thứ tự khách quan, mà thật ra sự biến đổi chỉ là chủ quan. Chúng ta không cần phải thay đổi thế giới, mà chỉ cần thay đổi chính mình.

Nếu những ô uế (kléśas) và hữu vi pháp (samskṛta dharmas) là có thật, thì trên thế gian này không có bất cứ sức mạnh nào có thể thay đổi chúng được.

Vì thế, sự thay đổi chỉ là ở trong quan điểm của chúng ta; nó là một loại biến đổi trên phương diện tâm lý, chứ không phải là sự thay đổi trên phương diện tồn hữu. Suzuki tóm tắt lập trường của Trung Quán Phái về Niết Bàn như sau:

“Trên mặt lý thuyết, Niết Bàn là sự xua tan những đám mây mù đang bay trên ánh sáng của tuệ giác siêu việt (giác ngộ). Trên phương diện đạo

đức, thì nó là sự ức chế tính chấp ngã và sự thức tỉnh của tâm từ ái (karunà). Trên phương diện tôn giáo, nó là sự đầu hàng tuyệt đối (absolute surrender) của tự ngã đối với ý muốn của pháp thân (dharmakàya).”

(Đại Thừa Phật Giáo Khái Luận, p. 369)

Có thể nói rằng trên mặt tồn hữu, nó chính là Tuyệt Đối.

“Niết Bàn không phải là thứ gì có thể từ bỏ hoặc thủ đắc, không phải là thứ có thể đoạn diệt cũng không phải là thứ thường hằng; nó bất diệt và cũng bất sanh.”

(Trung Quán Tụng, XXV 3)

Trong Tuyệt Đối hoặc Thực Tại không thể có bất cứ biến hóa nào. Nó như hăng thường. Tất nhiên sự biến hóa chỉ phát sanh trong chúng ta.

(2) Tuyệt Đối và kinh nghiệm, bản thể và hiện tượng. Niết Bàn và thế gian (samsàra) chẳng phải là hai nhóm thực tại riêng rẽ đối nghịch nhau. Tuyệt Đối hoặc Niết Bàn, nếu được nhìn qua tư duy (vikapla), thì chính là thế gian (samsàra); mà thế gian, nếu được nhìn từ lý hình hằng thường (sub specie aeternitatis), thì chính là Tuyệt Đối hay Niết Bàn.

Nhân đây có thể nói rằng sở dĩ đã có bao nhiêu sự rối trí liên quan đến Niết Bàn là vì cùng một chữ “Niết Bàn” này đã được dùng để chỉ sự thay đổi về tâm lý, do hậu quả của sự đoạn diệt sự tham cầu ái dục và lòng tự ngã; đồng thời nó cũng được dùng để chỉ Thực Tại hoặc Tuyệt Đối trên phương diện tồn hữu. Điều cần chú ý là Long Thọ, trong suốt 25 chương của “Trung Quán Tụng” (Madhyàmaka Karika), đã sử dụng chữ Niết Bàn để chỉ thực Tại Tuyệt Đối, và sự phê bình của ngài nhắm vào phái Nguyên Thủy là từ lập trường này.

3/ Sự khác biệt trong lý tưởng

Lý tưởng của Nguyên Thủy là cảnh giới A La Hán (Anh ngữ: Arhantship hay Arhatship), còn lý tưởng của Đại Thừa là Hạnh Bồ Tát (Bodhisattva). Nói một cách đơn giản thì lý tưởng của phái Nguyên Thủy là giác ngộ cá nhân, còn lý tưởng của phái Đại Thừa là giác ngộ cho tất cả muôn loài.

Chữ “yàna” thường được phiên dịch như là con đường, lối đi hoặc cỗ xe (“thừa”). Tỳ khưu Tăng Hộ (Sangharaksita), trong “Phật Giáo Khái

Luận” (Survey of Buddhism) đã dịch “yàna” thành “career” (sự nghiệp) – có lẽ đây là chữ hay nhất trong tiếng Anh tương đương với chữ “yàna”.

Trong thời kỳ sơ khai của Phật Giáo đã có ba loại “yàna” tức “Sràvaka-yàna” (Thỉnh Văn Thừa). “Pratyekabuddha-yàna” (Độc Giác Thừa) và “Bodhisattva-yàna” (Bồ Tát Thừa).

Chữ “Sràvaka” (Chữ Pali: Sàvaka) có nghĩa là “kẻ nghe giảng” (thỉnh văn), dùng để gọi những đệ tử đã nghe Đức Phật thuyết pháp hoặc những đệ tử của Đức Phật đang cầu đạt tới cảnh giới A La Hán. A La Hán có nghĩa là bậc thánh giả đã đạt tới giác ngộ. Chữ “A La Hán” (Arhat) có nguyên chữ là “xưng đáng”. Trong một số kinh điển Phật Giáo, chữ này còn được giải thích là “người đã giết (han) quân địch (ari)” – tức là người đã diệt trừ những ô uế (klèsas).

Chữ “Pratyekabuddha” (Chữ Pali: Paccekabuddha) dùng để chỉ một cá nhân đơn độc, không có bất cứ sự giúp đỡ nào của ngoại tại nhưng có thể đạt tới cảnh giới A La Hán. Ý nghĩa của chữ “pratyeka” là “riêng tư”, “cá biệt”, “đơn nhất”, “đơn độc”. Bậc Độc Giác không chia sẻ với kẻ khác sự hiểu biết – mà họ đã phải gia công tìm kiếm – về những phương tiện dùng để đạt tới Niết Bàn. Bậc Độc Giác tin rằng những người khác, khi họ thực tế khắc nghiệt của những khổ đau trên trần thế thúc đẩy, cũng sẽ đi vào con đường thánh thiện – nhưng bậc Độc Giác không bận tâm tới việc dạy bảo hoặc giác ngộ họ.

Hai loại hành giả trên đây đại diện cho lý tưởng của chủ nghĩa cá nhân. Họ coi sự giác ngộ là một thành tựu về phương diện cá nhân chứ không phải về phương diện xã hội hoặc thế giới.

Bậc “Bodhisattva” (Bồ Tát) (Chữ Pali: Bodhisatta) tầm cầu sự giác ngộ tối thượng không phải chỉ cho chính mình mà cho tất cả chúng sanh. Mục đích của Bồ Tát Thừa (Bodhisattvayàna) là đạt tới Phật Tánh tối thượng (Supreme Buddhahood). Vì thế, Bồ Tát Thừa còn được gọi là “Buddhayàna” (Chánh Đẳng Giác Thừa) hoặc “Tathàgatayàna” (Như Lai Thừa).

Chữ “bodhi” có nghĩa là “trí tuệ hoàn hảo” hoặc dịch sát hơn, “huệ giác siêu việt”, “giác ngộ tối thượng”. Chữ “sattva” có nghĩa là “bản chất”.

Thật ra, chữ “bodhi” không thể phiên dịch, vì nó là sự phản ánh của ý thức, của pháp thân nội tại (dharmakaya) trong con người. Bồ Tát là một con

người đã có sẵn bản chất chánh giác tối thượng, là bậc đang đi trên con đường đạt tới trí huệ siêu việt. Bồ Tát là một con người có khả năng thành Phật. Sự nghiệp của bậc Bồ Tát kéo dài qua nhiều đời nhiều kiếp, mỗi một đời đều thực hành lục độ (6 loại hoàn hảo) và 10 giai đoạn (dasabhumi) để cầu đắc quả vị chánh giác tối hậu, đồng thời lấy sự phấn đấu vĩ đại và tâm kiên nhẫn phi thường và không ngừng tự hy sinh để mưu cầu sự tốt đẹp cho tất cả chúng sinh.

Trong lòng Bồ Tát có “Bồ Đề Tâm” (bodhi-citta) và “nguyện lực” (pranidhànbala). Bồ Đề Tâm có hai diện hướng, đó là “trí huệ siêu việt” (prajna) và “đại từ bi” (karuna). “Nguyện lực” là sự quyết tâm kiên định để cứu thoát tất cả chúng sanh. Những điều ấy chính là 3 phương diện của pháp thân (dharmakaya), phản ánh trong ý thức tôn giáo của Bồ Tát. “Trí huệ siêu việt” là từ ngữ cao nhất của phương diện tri nhận, “từ bi” là từ ngữ cao nhất về tình cảm, và “nguyện lực” là từ ngữ cao nhất về phương diện ý chí của ý thức. Như vậy là Bồ Tát đã phát huy tất cả những phương diện của ý thức.

Bồ Đề Tâm (Boddhicitta) là đặc điểm quan trọng nhất của Bồ Tát. Trong cuốn “Đại Thừa Phật Giáo Khái Luận” Suzuki đã lấy “Thuyết Giảng về Siêu Việt Tánh của Bồ Đề Tâm” của Long Thọ làm cơ sở để mô tả về Bồ Đề Tâm một cách chi tiết. Có thể tóm lược như sau:

- 1) Bồ Đề Tâm siêu việt tất cả mọi hạn định – Ngũ Uẩn (skandhas), 12 xứ (àyatanas), 18 giới (dhatus). Nó không phải là cá biệt, mà là phổ quát.
- 2) Từ Bi chính là bản chất của Bồ Đề Tâm, vì thế, tất cả Bồ Tát coi Bồ Đề Tâm là lý do tồn tại (raison d'être) của họ.
- 3) Bồ Đề Tâm cư ngụ trong trái tim của bình đẳng tánh (samata) tạo nên những phương tiện giải thoát cho cá nhân (upàya).

Bồ Tát phải trải qua 10 giai đoạn phát huy (dasa bhùmis), tức là:

- 1) Pramudità (giai đoạn hoan hỷ, hoan hỷ địa) – từ lý tưởng hẹp hòi của Niết Bàn cá nhân đến lý tưởng cao đẹp hơn để giúp cho tất cả chúng sanh giải thoát mọi vô minh đau khổ.
- 2) Uimada (giai đoạn ly cấu, ly cấu địa) – theo nghĩa phủ định thì chữ này có nghĩa là “không bị ô uế”, và theo nghĩa khẳng định thì là “tâm thanh tịnh”.

3) Prabhākari (giai đoạn phát quang, phát quang địa) – hiểu thấu triệt tính cách vô thường của tất cả sự vật.

4) Arcismati (giai đoạn diệm huệ, diệm huệ địa)- trong giai đoạn này, Bồ Tát thực hành sự an nhiên tự tại và dứt bỏ những thứ ô nhiễm và vô minh (àvaranas)

5) Sudurjayà (giai đoạn nan thắng, nan thắng địa) – trong giai đoạn này, Bồ Tát phát huy tinh thần bình đẳng đồng nhất (samatà) và giác ngộ nhờ thiên định.

6) Abhimukhi (giai đoạn hiện tiền, hiện tiền địa) – trong giai đoạn này, Bồ Tát trực diện với Thực Tại, và ý thức được sự đồng nhất của tất cả các hiện tượng.

7) Dùrangamà (giai đoạn viễn hành, viễn hành địa) – trong giai đoạn này, Bồ Tát lãnh hội được ý kiến thức có thể giúp họ giải thoát, đã chứng đắc Niết Bàn nhưng vẫn còn chưa tiến vào vì còn bận rộn dần thân vào việc giúp cho tất cả chúng sanh đều được giải thoát.

8) Acalà (giai đoạn bất động, bất động địa) – trong giai đoạn này, Bồ Tát trải qua “vô sanh pháp nhẫn” (anutpattika – dharma - ksanti), tức là chấp nhận sự bất sanh của tất cả các hiện tượng; ngài tri nhận sự tiến hóa và thoái hóa của vũ trụ.

9) Sàdhumti (giai đoạn thiện huệ, thiện huệ địa) – trong giai đoạn này, Bồ Tát chứng ngộ được tri thức bao quát mà trí huệ thông thường của nhân loại khó có thể hiểu được. Bồ Tát có thể biết được những dự vọng và tư tưởng của người khác, và có thể giáo dục họ tùy theo khả năng của mỗi người.

10) Dharmameghà (giai đoạn pháp vân, pháp vân địa) – trong giai đoạn này, bậc Bồ Tát chứng ngộ được sự minh tướng một cách viên mãn, biết được sự huyền bí của sự sinh tồn, và được tôn sùng là một bậc hoàn mỹ. Đến đây, Bồ Tát đã thành Phật.

Lý tưởng của Nguyên Thủy là quả vị A La Hán, là sự giác ngộ cá nhân. Lý tưởng của Đại Thừa là sự nghiệp Bồ Tát (Bodhisattvayana). Theo Phật Giáo Đại Thừa thì mục đích của Thịnh Văn Thừa và Duyên Giác Thừa là chỉ cầu đạt tới giác ngộ cá nhân, đó là một lý tưởng hạn hẹp. Nhưng Bồ Tát thì lấy sự giác ngộ của thế gian làm mục đích. Định mệnh của mỗi cá nhân là

trở thành Phật. Lý tưởng Bồ Tát của Đại Thừa thì cao lớn hơn (mahà), và lý tưởng của Nguyên Thủy thì thấp hơn (hìna).

Sự khác biệt giữa hai loại lý tưởng tinh thần này còn được diễn tả bằng một cách khác nữa. Lý tưởng của Nguyên Thủy là Niết Bàn. Lý tưởng của Đại Thừa là trở thành Phật. Đối với Đại Thừa thì Niết Bàn không phải là một lý tưởng tối cao; lý tưởng tối cao là đạt tới Phật tánh, tức là tuệ giác siêu việt (prajñā) và đại từ bi (karuṇā).

4/ Sự khác biệt về phương tiện để đạt tới Niết Bàn

Nguyên Thủy cho rằng nhờ lãnh ngộ “bồ đặc già la vô ngã tánh” (pudgalanairātmya) (vô ngã hoặc vô thực thể tánh của con người) mà ta có thể đạt tới Niết Bàn.

Đại Thừa thì cho rằng, muốn đạt đến cảnh giới Niết Bàn chân chính không những chỉ cần phải lãnh ngộ “bồ đặc già la vô ngã tánh” (pudgalanairātmya) mà còn phải lãnh ngộ “pháp vô ngã tánh” (dharma-nairātmya: tức là các pháp và các thành tố của sự sinh tồn đều không có tánh thực thể, không có thực thể độc lập của chính nó) thì ta mới có thể đạt tới Niết Bàn.

Theo phái Đại Thừa thì muốn đạt tới Niết Bàn cần phải lãnh hội cả “bồ đặc già la vô ngã tánh” lẫn “pháp vô ngã tánh”.

5/ Khác biệt về sự trừ khử những chướng ngại vật (āvaranas)

Có sự liên quan mật thiết đối với vấn đề trên đây là vấn đề khử trừ phúc chướng.

Nguyên Thủy cho rằng sở dĩ người ta chưa thể chứng đắc Niết Bàn là vì Thực Tại bị che dấu bởi cái màn (āvaranas: “chướng”) của những đam mê như sự chấp trước, ác cảm, ảo tưởng (klesāvarana). Klesāvarana là chướng ngại trên con đường đạt tới Niết Bàn. Vì thế, muốn chứng đắc Niết Bàn thì cần phải trừ khử klesāvarana. Tuy nhiên, sự tác động của các klesās (ảo tưởng) tùy thuộc vào sự tin tưởng về một bản ngã đồng nhất (satkāyadrsti). Vì vậy, chỉ có sự lãnh ngộ “bồ đặc già la vô ngã tánh” (pudgalanairātmya, tức là vô thực tại tánh hoặc vô thực thể tánh của một bản ngã cá biệt), mới có thể trừ khử ảo tưởng hoặc những chướng ngại. Và chỉ khi nào ảo tưởng và chướng ngại bị trừ khử hết thì mới có thể đạt được cảnh giới

Niết Bàn. Cho nên, trừ khử ảo tưởng, và chướng ngại và “bổ đặc già la vô ngã tánh” liên quan mật thiết với nhau. Nguyên Thủy cho rằng chỉ cần trừ khử ảo tưởng là đủ để đạt được cảnh giới Niết Bàn.

Nhưng Đại Thừa thì cho rằng Thực Tại không những chỉ bị che phủ bởi ảo tưởng (klesàvaranam) mà còn bị ngăn che bởi “trí chướng” (jneyàvarana), tức là cái màn che phủ lên kiến thức đích thực. Vì thế, trừ trí chướng cũng là điều cần thiết, mà muốn trừ khử trí chướng thì cần phải lãnh ngộ “pháp vô ngã tánh” (dharmanairàtmya) hoặc “chư pháp không tánh” (dharmasùnyata), tức là sự vô ngã và không tánh của tất cả thành tố của sự sinh tồn.

Chính vì tiêu trừ ảo tưởng (klesàvaranam) và lãnh ngộ “bổ đặc già la vô ngã tánh” (pudgada-nairatmya) có sự liên quan mật thiết với nhau, nên việc tiêu trừ “trí chướng” (jneyàvarana) và lãnh ngộ “pháp vô ngã tánh” (dharmanairàtmya) cũng có liên quan mật thiết lẫn nhau. Đại Thừa cho rằng, chỉ dựa vào việc tiêu trừ ảo tưởng thì không đủ để có thể đạt được tự do hoàn toàn, mà việc tiêu trừ trí chướng cũng là một điều rất cần thiết.

6/ Sự khác biệt trong khái niệm về pháp (dharma)

Phái Nguyên Thủy tin tưởng vào một số thực hữu rốt ráo (ultimate reals) gọi là “dharma”. Chữ “dharma” hiểu theo ý nghĩa này rất khó phiên dịch. Có lúc nó được dịch thành “sự vật” (“things” trong Anh ngữ). Nhưng nên chú ý rằng dharma không phải là “sự vật” hiểu theo nghĩa những dữ kiện của tri thức thông thường. Có thể coi những từ ngữ “thành tố của tồn tại”, “thực hữu rốt ráo” là những chữ phiên dịch sát nghĩa hơn. Phái Nguyên Thủy cho rằng thế giới được cấu thành từ sự lưu chuyển không ngừng của một số pháp rốt ráo nào đó – các pháp này đơn thuần, nhất thời và khách quan. Trong đó đa số là “hữu vi pháp” (samkrta), và một số là “vô vi pháp” (asamskrta).

Đại Thừa thì cho rằng những “pháp” này không phải là những thực thể rốt ráo, mà chỉ là những cấu tác của tâm trí. Đại Thừa vạch ra rằng ngay cả những cái gọi là “hữu vi pháp” rốt ráo và “vô vi pháp” rốt ráo là tùy thuộc vào những điều kiện và chỉ là tương đối. Vì là tương đối, cho nên chúng là “sunya” (không có thực thể).

7/ Sự khác biệt trong quan niệm về Phật luận (Buddhology)

Sắc thân (rùpa-kàya) của Đức Phật chẳng qua chỉ là nhục thể có thể trông thấy được. Nguyên Thủy và Đại Thừa đều không coi đây là Đức Phật thực sự.

Phật giáo ở thời kỳ sơ khởi đã từng đề ra ý niệm “hóa thân” (nirmànakàya), đó là một thân xác hư cấu mà Đức Phật có thể dùng phép thần thông yoga để có thể hiện ra tại bất cứ nơi đâu mà ngài muốn. Đối với điểm này, Nguyên Thủy và Trung Quán Phái đã không có qua điểm khác biệt.

Sự khác biệt là do ở khái niệm về ‘pháp thân’ (dharma-kỳya) của Đức Phật. Khái niệm cao nhất của phái Nguyên Thủy liên quan tới phẩm chất (dharmas: các pháp) của đức Phật. Khi một tín đồ qui y với Đức Phật, tức là nói đến sự qui y với Phật-tánh này, chứ không phải qui y với Đức Phật Cồ Đàm (Gautama Buddha) là người đã tịch diệt và không còn nữa.

Trung Quán Phái đã khai triển khái niệm về pháp thân (dharma-kaya) với một phương pháp khác. Ngoài ra, Du Già hành phái (Yogàcàrins) còn đề ra khái niệm về báo thân (sambhoga-kàya). Chúng ta sẽ thâm cứu và thảo luận thêm về những khái niệm về “thân” (kàyas) này, dưới một tiêu đề biệt lập khác.

8/ Nguyên Thủy là tri thức, nhưng với Đại Thừa còn có tín ngưỡng

Nguyên Thủy đã hoàn toàn thuộc về tri thức. Sự quan tâm chính của tín đồ phái Nguyên Thủy là đi theo Bát Chánh Đạo do Đức Phật nêu ra. Phái Nguyên Thủy nhấn mạnh vào phương diện nhân tánh của Đức Phật.

Trong Phật giáo Đại Thừa, đức Phật được xem là vị Thần tối thượng, là Thực Thể tối cao, vì muốn giúp nhân loại nên đã ứng hiện thành thân người để giáng trần. Trong Phật Giáo, khái niệm về Thượng Đế không phải là đáng tạo hóa, mà chỉ là “Từ Bi Thánh Thiện” (Divine Love) đã mượn hình thể con người trần thế để giải thoát cho nhân loại đau khổ. Ngài đã được sùng bái với tín ngưỡng của Phật giáo đồ Đại Thừa thể hiện qua nghệ thuật điêu khắc và hội họa. Những tượng Phật trang nghiêm đẹp đẽ đã được điêu khắc, những bức tranh do trí tưởng tượng tuyệt vời đã vẽ Đức Phật và những phương diện khác nhau của cuộc đời ngài.

Đại Thừa cho rằng con đường gian nan của trí huệ siêu việt (prajna) chỉ dành cho một thiểu số tiến bộ hơn, nhưng đối với những người trung bình thì chỉ cần đặt tín ngưỡng vào Đức Phật cũng có thể giúp họ chứng đắc Niết

Bàn. Đức Phật đã được người đời tôn thờ qua Bồ Tát Quán Thế Âm (Avalokitesvara), qua Phật A Di Đà (Amitàbha) và qua Phật Di Lặc (Maitreya).

9/ Nguyên Thủy thuộc loại chủ nghĩa đa nguyên, Đại Thừa thuộc loại chủ nghĩa bất nhị

Triết học của Phật Giáo Nguyên Thủy thuộc loại chủ nghĩa đa nguyên triệt để, còn triết học của Phật Giáo Đại Thừa thì hoàn toàn là chủ nghĩa bất nhị (advaya).

10/ Nguyên Thủy thiên về lý trí, Đại Thừa thiên về thần bí

Cách để đạt đến chân lý mà phái Nguyên Thủy áp dụng thuộc về chủ nghĩa duy lý đượm màu sắc thần bí, còn con đường của Phật Giáo Đại Thừa thì lấy loại chủ nghĩa siêu lý trí và thần bí thâm sâu.

---o0o---

10. NHỮNG ĐẶC ĐIỂM CHÍNH CỦA TRIẾT HỌC TRUNG QUÁN

1/ Không (Sùnya) và Không Tánh (Sùnyata)

Đặc điểm nổi bật nhất của triết học Trung Quán là sự sử dụng nhiều lần hai chữ “không” và “không tánh”. Vì đây là khái niệm chính yếu của hệ thống triết học này, cho nên, hệ thống triết học này thường được gọi là “Sunyavàda” – có nghĩa là “hệ thống triết học xác định rằng không (sùnya) là đặc tính của Thực Tại.

“Sùnya” là chữ đã khiến người ta cảm thấy vô cùng bối rối trong triết học Phật Giáo. Những người không phải là Phật tử đã giải thích nó như là thuyết hư vô (nihilism). Nhưng, đó không phải là ý nghĩa của chữ này.

Trên phương diện ngữ nguyên thì chữ gốc của nó là “svì”, có nghĩa là “nở lớn, bành trướng”. Có điều đáng lấy làm lạ là chữ “Brahnam” (Bà La Môn) có gốc là “brh” hoặc “brinh”, cũng có nghĩa là “nở lớn, bành trướng”. Căn cứ vào lời dạy của Đức Phật về “Không lý” (Sùnya tattva), và dựa vào đó để suy luận thì chữ “không” (sùnya) này dường như được sử dụng theo nghĩa của tồn hữu học (ontology). Sự bao hàm về ý nghĩa ngữ nguyên của chữ này dường như không được diễn đạt một cách đầy đủ và trọn vẹn.

Có một số học giả cho rằng chữ “sùnyà” không mang một ý nghĩa trên phương diện tồn hữu học, mà nó chỉ một loại ám thị trên mặt “cứu thế học” (soteriological) mà thôi. Nhưng rõ ràng chữ “sùnyà” cũng đã được dùng theo ý nghĩa tồn hữu học, kèm theo ngụ ý của giá trị luận và bối cảnh của cứu thế học.

Theo ý nghĩa của tồn hữu học thì “sùnyà” là một loại “không” mà đồng thời cũng “chứa đầy”. Bởi vì nó không phải là một thứ đặt biệt nào đó, cho nên nó có khả năng trở thành mọi thứ. Nó được xem như là đồng nhất với Niết Bàn, với Tuyệt Đối, với Thực Tại Tối Thượng (Paramàrtha-Sat), với Thực Tại (Tattva). Nhưng, “sùnyà-tattva” (không lý) là gì? Long Thọ phát biểu:

Aparapratyayam sàntam prapàncair aprapàncair

aprapancitam/

Nirvikalpam anànrham etattattvasya laksanam//

(Trung Quán Tụng, XVII, 9)

Không có sự đối đãi (vô đãi), tịch tịnh, hí luận là điều rất khó biểu đạt, vô phân biệt, bất dị (không khác) chính là chân thực tướng.

1) **Không lý vô đãi** (aparapratyayam). Nó chính là một loại kinh nghiệm không thể truyền thụ từ người này sang người khác. Nó phải do chính mình nhận thức.

2) **Không lý tịch tịnh** (sàntam). Nó tịch mịch, không bị tâm trí chi phối.

3) **Không lý không thể hí luận** (Prapancair, aprapancitam) nghĩa là không thể diễn đạt bằng tâm trí qua ngôn ngữ. Nó là phi hạn định.

4) **Không lý là vô phân biệt** (nirvikalpam), nó siêu việt lên trên tư tưởng lan man, tạp loạn.

5) **Không lý là bất dị** (Anànrtham). Nó là phi nhị nguyên.

“Sùnyatà” (Không Tánh) là danh từ trừu tượng bắt nguồn từ chữ “sùnyà” (không). Nó có ý nghĩa là sự tước đoạt, và còn có hàm ý là viên mãn.

Tốt hơn hết, hai chữ “sùnyatà” và “sùnya” nên được hiểu theo tương quan với chữ “svabhàva” (tự tánh). Nghĩa đen của chữ “svabhàva” là “tự kỷ”. Nguyệt Xứng (Candrakirti) cho rằng trong triết học Phật Giáo, chữ này được dùng bằng hai cách:

1) Bản chất hay đặc tính của một sự vật, thí dụ như “nóng là svabhava (tự tánh) hay đặc tánh của lửa”.

“Iha yo dharmo yam padàrtham na vyabharati,
satasya svabhàva iti
vyadisyate, aparàpatibaddhatvat”.

(Ở trong thế giới này, một thuộc tánh luôn luôn đi theo một vật, tuyệt đối bất khả phân ly, nhưng không liên quan hằng cửu với bất cứ sự vật nào khác, đây chính là “svabhàva”, tức là đặc tính của vật ấy).

(Minh Cú Luận, p. 105)

2) Chữ svabhàva (tự tánh) là phản nghĩa của parabhàva (tha tánh). Nguyệt Xứng gọi đó là:

“Svo bhàvah svabhàva iti yasya pedàrthasya
yadàtin - ìyam rùpain tat tasya svabhàva iti”
(Minh Cú Luận, p. 115)

(Svabhàva là tự tánh, chính là bản chất của một sự vật). Long Thọ bảo rằng:

“Akrtrimah svabhàvo hi nirapeksah paratra ca”
(Trung Quán Tụng, 15, 2)

Cái thực sự là “tự tánh” thì không do bất cứ một vật nào khác đem lại, nó là vô tác (akrtrimah), nó không liên hệ với bất cứ cái gì khác hơn là chính nó, nó không tùy thuộc và vô điều kiện (nirapeksah paratra ca).

Trung Quán Phái (Madhyamika) bác bỏ ý nghĩa thứ nhất trên đây của chữ svabhàva (tự tánh), và chỉ chấp nhận ý nghĩa thứ hai. Nguyệt Xứng đã khẳng định một cách minh bạch:

“Krtimasya parasàpeksasya ca svabhàvatvam
nestam”

(Chúng ta không chấp nhận rằng “tự tánh” do vật
nào khác hơn đem lại, hoặc tùy thuộc hoặc liên hệ
vào vật nào khác).

Nghĩa thứ nhất sở dĩ không được tiếp nhận là vì cái gọi là “tự tánh” của một vật hoặc bản chất đặc tính, vẫn là “krtrima” (“giả sử tạo tác” được tạm trú một cách giả tạm) và “sàpeksa” (“sở hữu y quan” có chỗ tùy thuộc và liên hệ). Dù sức nóng là đặc tính nóng của lửa, nó vẫn phải tùy thuộc vào bao nhiêu điều kiện (duyên) như diêm quẹt, thấu kính hội tụ, nhiên liệu, hoặc sự cọ xát của những miếng gỗ, v.v... Vì vậy, svabhava (tự tánh) không phải là ý nghĩa cao nhất của gỗ. Một cách tóm tắt, “tự tánh” là thực tại Tuyệt Đối, còn tất cả mọi thứ khác, mọi hiện tượng đều chỉ là “tha tánh” (parabhava) (là tương đối).

Chữ “sùnya” cần phải được hiểu từ hai quan điểm:

(1) Từ quan điểm của hiện tượng hoặc thực tại kinh nghiệm (empirical reality), nó có nghĩa là “svabhava-sùnya”, tức là “tự tánh không”, hoặc không có thực tại tánh của thực thể tự kỷ độc lập.

(2) Từ quan điểm của Tuyệt Đối, nó có ý nghĩa là “prapanca-sùnya” cũng tức là “hí luận không”, không có sự diễn đạt bằng ngôn ngữ không có hí luận, không do tư tưởng cấu thành, và vô đa nguyên tánh.

Trước hết, chúng ta hãy xét ý nghĩa thứ nhất của chữ “không” này. Chúng ta đã bàn luận chữ “svabhava” (tự tánh) một cách dài dòng để có thể hiểu rõ chữ “sùnya” (không) khi được dùng trong tương quan với thực tại hiện tượng hoặc các “pháp”(dharmas: các thành tố của sự sinh tồn). Trong văn mạch này, chữ “sùnya” đều có nghĩa là “Svabhava” – Sùyna” (tự tánh không), cũng tức là không có thực tại tánh của thật thể độc lập. Trên thế gian này không có một sự vật nào là thật tại tuyệt đối mà không bị hạn định một cách vô điều kiện. Bất cứ sự vật nào cũng đều liên quan với vật khác, đều tùy thuộc, nương tựa vào vật khác và bị vật khác hạn định.

Trung Quán Luận đã thảo luận dài dòng về sự liên quan đến luật nhân quả hoặc duyên khởi (pratitya - samutpada), chỉ vì muốn chứng tỏ rằng trên thế gian này không có sự vật nào nhờ vào chính mình mà tồn tại, không có sự vật nào có một thực thể độc lập của chính nó. Mọi thứ đều bị hạn định bởi

sự vật nào đó (pratityasamutpanna [đều do duyên sanh]). Thế giới này chẳng phải là Thực Tại, nó chỉ là một lãnh vực của tương đối.

Vì vậy Long Thọ đã nói:

“Yah pratiyasamutpàdah’ sùnyatàm tàm
pracaksmahè”

(Không có sanh khởi thực sự; chỉ có sự biểu hiện của một sự vật tùy thuộc vào những nguyên nhân và những điều kiện. Chúng ta gọi sự tương quan có điều kiện này (cộng đồng duyên sanh) là sunyata – “không tánh”)

Giữa các sự vật không có quan hệ nhân quả đích thật, mà chỉ có sự tùy thuộc lẫn nhau giữa mọi sự vật (hỗ tương y tồn); nói cách khác, sự vật không hề có tự ngã độc lập (svabhava: tự tánh). Vì thế, quan hệ nhân quả không phải là một chuỗi thực thể liên tục, mà chỉ là một chuỗi hiện tượng liên tục.

Mọi sự vật trên thế giới này tùy thuộc vào toàn thể những điều kiện (duyên) của nó mà tồn tại. Sự vật chỉ là những biểu tượng. Vì thế, duyên khởi đồng đẳng với “không tánh” hoặc tương đối tánh (hỗ tương y tồn tánh). Thế giới không phải là một tập thể của những sự vật; nó chỉ là một tiến trình, và sự vật chỉ là những sự kiện xảy ra trong đó. Một “sự vật” tự nó “không là cái gì”. Đó chính là ý nghĩa của “không tánh” hoặc sự trống rỗng của tất cả các pháp (dharma) (chư Pháp tánh không).

Tiếp đến, chúng ta thử xem ý nghĩa của không tánh (sùnyatà) là gì, trên quan điểm của Tuyệt Đối. Đứng trên quan điểm này để xét thì “không tánh” là “prapanvair aprapancitam” – hoàn toàn không có cấu tác tư tưởng (anànàrtham), không có đa nguyên tánh. Nói một cách khác “không tánh” (sùnyatà) được sử dụng nơi “tattva” (chân thật, nguyên lý) thì hàm ý rằng:

- (a) ngôn ngữ của nhân loại không thể diễn đạt được.
- (b) nó “là”, “không là”, “vừa là vừa không là”, “chẳng phải là cũng không phải là không là” – phạm trù tư tưởng hoặc thuật ngữ đều không thể áp dụng trong các vẻ trên. Nó siêu việt lên trên tư tưởng.
- (c) nó vô đa nguyên tánh, nó là một tổng thể, không thể phân chia thành những bộ phận.

Tóm lại, ý nghĩa của “không tánh” có thể lý giải bằng 6 phương thức. Trong đó đồng lúc xuất hiện 3 phương thức trong 18 thi cú ở chương 24 của “Trung Quán Tụng” (Kàrikà):

Yah ptattityasamutpàdah sùnyatàm tâm pracaksmahē/
Sà prajnàtirupàdayà pratipat saiva madhyamā//

“Cái gọi là không tánh, chính là duyên khởi, được tạo tác bởi giả danh, trung đạo.”

(1) Đối với tục đế (vyavahàra) hoặc thực tại kinh nghiệm thì không tánh có nghĩa là “vô tự tánh” (naihsvabhàvya), nghĩa là không có tự ngã, không bản chất, vô điều kiện. Nói cách khác, không tánh là chữ bao hàm “duyên khởi” hoặc sự hoàn toàn tương đối, hỗ tương lẫn nhau của sự vật.

(2) Cũng có thể sử dụng một từ ngữ khác để biểu đạt Không Tánh, đó là “upàdayaprajnapti”, có nghĩa là “giả danh sở tác”, sự có mặt của một cái tên không có nghĩa là thực tại tính của sự vật được gọi tên. Nguyệt Xứng đã nói: “Cakràdinyupàdaya rathàngàni rathah prajnàpyate”, nghĩa là cái xe được đặt tên như vậy khi xét tới các bộ phận cấu thành của nó như bánh xe, v.v...; điều đó không có nghĩa rằng chính cái xe có thể là vật gì khác ngoài những thành phần của nó. Đây là một ví dụ khác về tương đối tánh hoặc sự hỗ tương lẫn nhau của sự vật.

Trên phương diện hỗ tương y tồn thì không tánh cũng bao hàm tính chất tương đối và phi tuyệt đối của những quan điểm đặc thù.

(3) Không tánh đã vạch rõ sự điên rồ của việc tiếp nhận bất cứ sự khởi đầu tuyệt đối nào hoặc sự kết thúc hoàn toàn nào; vì vậy không tánh bao hàm “trung đạo” (madhyama pratipat), đối xử với sự vật theo bản chất của chúng, tránh những khẳng định hoặc phủ định cực đoan như “là” và “không là”.

Ngoài ba điểm trên, trong triết học Trung Quán không tánh còn có những ý nghĩa khác.

(4) Đối với “thực tại tối thượng” (Thắng nghĩa đế) (paramàrtha), không tánh còn bao hàm bản chất phi khái niệm của tuyệt đối.

(5) Đối với người tu tập, không tánh có nghĩa là thái độ của “vô sở đắc” (anupalambha), không bám víu vào sự tương đối như là tuyệt đối, cũng không bám víu vào sự tuyệt đối như là sự đặc thù nào đó.

(6) “Đại Trí Độ Luận” (Mahàprajna – paràmità Sastra) đã đề xuất một hàm ý khác về nguyên lý không tánh, đó chính là “pháp cầu” (dharmaisanà), sự khao khát không thể cưỡng chế đối với việc đi tìm Thực Tại, siêu việt lên trên đời sống trần tục biến đổi này.

Ý nghĩa giá trị của không tánh

Chữ không tánh này không phải chỉ có hàm ý tồn hữu học, mà nó còn có hàm ý trên phương diện giá trị luận (axiology). Do tất cả sự vật kinh nghiệm (empirical things) đều không có thực thể, vì thế chúng đều “vô giá trị”. Sở dĩ chúng ta đặt nhiều giá trị vào những sự vật trần tục là vì chúng ta ngu muội. Một khi chúng ta lãnh hội được không tánh một cách chính xác thì sẽ không còn mê cầu những thứ:

“Nhu tuyết rơi trên sa mạc, tan rất nhanh sau đó và chẳng lưu lại dấu vết nào.”

Khi đoạn tuyệt mê cầu, chúng ta thể nghiệm được sự an bình diệu lạc. Hàm nghĩa của cứu thế học không tánh

Không tánh không phải chỉ là một khái niệm trên mặt trí thức. Sự chứng nghiệm, lãnh ngộ không tánh là một phương tiện (phương pháp) để giải thoát.

Nếu nắm vững một cách trọn vẹn, thì nó có thể dẫn đến sự phủ định tánh đa tạp của các “pháp”, có thể giải thoát khỏi sự “thoáng hiện” của những thứ bám dính trong cuộc đời. Thiền quán về không tánh có thể dẫn đến tuệ giác bát nhã (prajna: trí tuệ siêu việt), là thứ đem lại giải thoát cho người hành đạo ra khỏi sự tối tăm tinh thần.

Long Thọ đã diễn đạt được sự tinh túy trong lời dạy của ngài về không tánh bằng câu thơ dưới đây:

Karmaklesa-Ksayànmoksah karmaklesà vikalpatah//
Te prapàncat prapancastu sùnyatayàm nirudhyate//
(Trung Quán Tụng, XVIII, 5)

“Tiêu trừ hành vi và ái dục ích kỷ thì được giải thoát. Tất cả hành vi và ái dục ích kỷ đều bắt nguồn từ những cấu trúc tưởng tượng, chúng coi những sự vật vô giá trị như là ngừng sự vật đầy

giá trị. Sự cấu tác của tưởng tượng (vikalpas) phát sanh từ tác động của tâm trí sẽ chấm dứt khi đã nhận thức được không tánh, sự trống rỗng của sự vật.”

Không tánh như là biểu tượng của những thứ không thể diễn tả

“Không” (sùnya) được sử dụng trong triết học Trung Quán như là một hiện tượng trung của những thứ không thể diễn tả. Khi gọi Thực Tại là “không” (sùnya), triết học Trung Quán chỉ có ý nói rằng nó là “avàcya”, “anabhilàpya”, tức là “bất khả ngôn truyền”, không thể diễn tả được. Ngay trong câu thứ nhất của Trung Quán Tụng (Màdhyamika Karida), Long Thọ đã khiến cho lập điểm của “không luận” (sùnyavàda) nổi bật một cách sáng ngời. Lập điểm này được cấu thành bởi “bát bất” (tám điều không).

Anirodham anutpàdam anucchedam asàsvatam/
Anekàrtham anànàrtham anàgamam anirgamam//

Tức là,

- 1) bất diệt (anirodham)
- 2) bất sanh (anutpàdam)
- 3) bất đoạn (anucchedam)
- 4) bất thường (asàsvatam)
- 5) bất nhất nguyên (bất nhất) (anekàrtham)
- 6) bất đa nguyên (bất nhị) (anànàrtham)
- 7) bất lai (anàgamam)
- 8) bất khứ (anirgamam)

Nói tóm lại, Thực Tại là thứ siêu việt lên khỏi những lý luận nhị phân của trí thức. Nó là điều không thể diễn tả được. Trong triết học Trung Quán, chữ “không” (sùnya) (hoặc không tánh, sùnyatà) thường cũng được dùng để biểu thị “avàcya”, “avyàkrta” (bất khả ngôn truyền).

Không tánh không phải là một lý thuyết (lý luận)

Chúng ta đã thấy rằng Trung Quán Phái sử dụng biện chứng pháp để phê bình tất cả các lý thuyết (drstis), trong khi không có lý thuyết nào của chính nó. Nhờ vận dụng biện chứng pháp, mà nó đã đạt được kết luận rằng

chư pháp (dharma) đều là không hoặc đều vô tự tánh, nghĩa là chúng không có thực tại tánh độc lập và thật thể.

Có thể người ta cho rằng chính không tánh là một lý thuyết. Nhưng, đó là một hiểu lầm đối với lập trường của Trung Quán Phái. Không tánh (sùnya) không phải là một lý thuyết. Nó vừa là ý thức về sự bất lực của Lý Trí trong việc thể nghiệm Chân Lý vừa là sự thúc đẩy để thăng tiến lên một trình độ cao hơn Lý Trí để có thể thể nghiệm ra Chân Lý. Chỉ khi nào kẻ tư duy từ bỏ chỗ đứng của họ trên tư tưởng lan man vọng động, thì lúc đó họ mới có thể có sự thăng tiến lên một trình độ cao hơn.

Trong thi cú dưới đây Long Thọ đã trình bày một cách tốt đẹp ý nghĩa của không tánh:

Atra brùmah sùnyatàyàm na tra vetsi prayojanam/
Sùnyatàm sùnyatàrtham ca tata evam vihanase//
(Trung Quán Tụng, XXIV, 7)

“Người ta không biết ý nghĩa và tôn chỉ của không tánh. Để khỏi làm mất ý nghĩa của nó, không tánh không thể được sử dụng như là một lý thuyết.”

Nguyệt Xứng nói rằng không tánh được dùng để chấm dứt sự tư duy bất tận của tâm trí bằng ngôn ngữ (prapàncastu sùnyatayàm nirudhyata). Chúng ta học về không tánh chẳng phải vì chính nó, mà là sẽ dùng nó để dẫn dắt tâm trí tới Thực Tại, bằng cách ngăn chặn khuynh hướng ý niệm hóa sự vật của tâm trí. Nó chính là sự diễn đạt về nỗi khao khát cao thượng chứ không phải về lý thuyết.

Không tánh không phải là thuyết hư vô

Một số người cho rằng không tánh là thuyết phủ định triệt để, vì nó phê bình và đả kích tất cả lý luận, nhưng chính nó thì lại không đề xuất bất cứ ý kiến tích cực nào. Không tánh chẳng dẫn dắt chúng ta tới đâu cả. Người ta xếp nó vào loại thuyết hư vô.

Thật ra, biện chứng pháp của Trung Quán Phái dẫn đến không tánh không phải chỉ là phủ định luận. Nó không những chỉ phủ định tất cả những xác quyết về Thực Tại mà còn phủ định tất cả mọi phủ quyết đối với Thực Tại. Nó cho rằng Thực Tại không phải là “hữu” (sat), mà cũng không là

“vô” (asat). Nó chỉ xác định rằng Tuyệt Đối là cái gì mà tư tưởng không thể tiếp xúc được; nó không nói rằng Tuyệt Đối là thứ phi tồn tại. Nó chỉ chủ trương rằng Tuyệt Đối được thể nghiệm bằng trí huệ siêu việt. Nó nhiệt liệt đề cao sự thể nghiệm Chân Lý tuyệt đối. Long Thọ từng nói rằng:

“Paramārtham anāgamyā nirvānam nādhingamyate’,

Nghĩa là:

“Chưa lãnh ngộ Chân Lý tuyệt đối thì người ta không thể đạt tới Niết Bàn.”

Trung Quán Phái chỉ phủ định tất cả những quan điểm về Thực Tại chứ không phủ định chính bản thân Thực Tại. Cho nên không thể gọi nó là thuyết hư vô. Như Tiến sĩ Murti đã bảo:

“Khi nói ‘vô học thuyết về Thực Tại’ không có nghĩa là ‘học thuyết về vô Thực Tại.’” “Không tánh chỉ phủ định về tư tưởng, nhưng bản thân của nó lại chính là một loại tri thức phi liên kết về Tuyệt Đối. Thậm chí, nó còn có thể được coi là phổ quát và tích cực hơn cả sự khẳng định.”

(CPB, p. 160)

Nguyệt Xứng đã cực lực phản bác lối nhận xét cho rằng Trung Quán Phái là một chủ nghĩa hư vô (nastika). Ngài cho rằng Trung Quán Phái chỉ vạch ra tính cách tương đối của sự vật, và học thuyết của ngài vượt lên trên cả khẳng định lẫn phủ định.

(Minh Cú Luận, p. 156-157)

Trung Quán Luận đã sử dụng trọn vẹn một chương (chương 24) để thuyết minh về lập trường ấy, tức là, không tánh (sūnyatā) không phải là thuyết hư vô, mà chỉ là tương đối tánh (hỗ tương y tồn tánh) và hạn định tánh; không tánh không phải là sự phủ nhận thế giới biến hóa sanh thành này, mà là sự giải thích về hàm ý nội tại của nó, nghĩa là cái không bị hạn định. Trong câu thứ 14, chương 24 của Trung Quán Tụng, Long Thọ đã trình bày điểm này một cách tuyệt hảo:

Sarvam ca yujyate tasya sūnyatā yasya yujyate//

Sarvam na yujyate tasya sūnyam yasya na yujyate//

“Đối với người lãnh ngộ không tánh thì mọi vật đều đứng tại vị trí đích đáng của nó trong cái toàn thể

hòa hợp; đối với những người chưa lãnh ngộ không
tánh thì mọi vật đều rời rạc sai chỗ (bất tương ứng).”

Long Thọ chỉ chủ trương rằng sự vật tương đối cần phải được coi là sự
vật tương đối, chứ không thể coi là sự vật tuyệt đối, lúc đó mới có phán đoán
thích đáng về giá trị và thẩm định thích đáng về ý nghĩa của nhân sinh. Cái
được gọi là phủ định luận chỉ là một phương pháp trị liệu.

Bản thân không tánh không phải là một mục đích

Long Thọ từng cảnh giác rằng không nên mê tín về không tánh. Bản
thân nó không phải là một mục đích. Nó chỉ là một phương pháp dẫn tâm
thức thăng tiến đến trí tuệ bát nhã (prajna: sự thấu triệt siêu việt) và không
nên nâng cao nó lên thành một mục đích. Trong thi cú dưới đây, Long Thọ
đã diễn đạt một cách tuyệt hảo về nhận xét này:

Sùnyatà sarvadrstinàm proktà nihsaranam jinaih/
Yesàm tu sùnyatà drstistàn asàdhyàn babhàsire//
(Trung Quán Tụng, XIII, 8)

“Đức Phật đưa ra không tánh để phá trừ tất cả nhãn
kiến (nhứt thiết kiến) hoặc “luận thuyết”, những ai
biến không tánh thành một “luận thuyết” khác thì họ
đích thực là vô hy vọng và không thể giúp đỡ.”

Khi Nguyệt Xứng bình luận về câu kệ trên, ngài đã đề cập đến một đoạn
mà Đức Phật nói về không tánh với ngài Ca Diếp (Kàsyapa). Đức Phật bảo
Ngài Ca Diếp rằng:

“Ô, Ca Diếp! Thà chủ trương ngã kiến (pudgala drsti) với tầm cỡ vĩ đại
như Tu Di Sơn (núi Sumeru) còn hơn là vọng chấp quan điểm vô tánh của
kẻ chủ trương hư vô (abhavàbhinivesikasya). Ta gọi người vọng chấp, coi
không tánh như một lý thuyết, là kẻ hết thuốc cứu chữa. Ví như dùng thuốc
men để cho người bệnh hoạn, dù khử trừ tất cả tật bệnh nhưng lại hủy hoại
và làm thương tổn đến ruột và bao tử của người bệnh, như thế có thể gọi là
chữa khỏi bệnh chẳng? Cũng vậy, dù cho không tánh có thể dùng như có thể
dùng như là liều thuốc chữa trị những chấp kiến giáo điều, nhưng nếu một
người bám víu vào nó vĩnh viễn như chính một chấp kiến thì kẻ đó coi như
hỏng.”

Ngoài ra, ở nơi khác, Đức Phật đã từng bảo rằng nên coi không tánh như một cái thang dùng để trèo lên đỉnh bát nhã (prajna: trí tuệ siêu việt). Khi đã đến đỉnh rồi, thì cần phải bỏ cái thang ấy. Trong thi kệ này Bồ Tát Long Thọ rõ ràng đã cảnh giác là không nên sử dụng Không Tánh một cách sai lầm:

Vinàsayati durdrstà sùnyatà mandamedhasam/
Sarpò yathà durgrhito vidyà và dusprasàdhità//
(Trung Quán Tụng, XXIV, 11)

“Như kẻ ngu dân bắt rắn ở phía đuôi con rắn sẽ bị nó giết, hoặc như là nhà ảo thuật làm sai trò ảo thuật sẽ bị nó hại. Cũng vậy, kẻ sử dụng không tánh sai lầm không hiểu những hàm ý của nó sẽ bị nó làm hại.”

Tiền Sĩ R. H. Robinson đã tổng kết toàn bộ vấn đề này một cách tuyệt mỹ:

“Danh từ không tánh này không phải là ở ngoài hệ thống ngôn truyền, mà chính là chữ chủ yếu trong hệ thống ngôn truyền. Kẻ nào định thực thể hóa không tánh quả thật kẻ đó đã làm lẫn hệ thống biểu tượng với hệ thống của sự kiện.”

(Early Mādhyamika in India and China, p. 49)

1/ Thiên Quán Không Tánh (Sùnyatà):

Như đã đề cập ở trước, Không Tánh đã không chỉ là một khái niệm trí thức mà nó cũng còn chính là một nguyện cầu (aspiration) và vì để hoàn thành nguyện cầu này mà chúng ta cần phải minh tưởng (thông quán) đến 20 loại Không Tánh. Vì nó quá nhiều do vậy ở đây sẽ không liệt kê từng điểm một.

2/ Bát Nhã Ba La Mật Đa (Prajnàpàramita: trí tuệ đã vượt qua bờ bên kia)

Điểm trọng yếu thứ hai của Phật Giáo Đại Thừa là thể nghiệm Bát Nhã Ba La Mật Đa (Prajnàpàramitā)

Thiền quán về không tánh chỉ là một loại chuẩn bị nhằm huấn luyện tinh thần về với Bát Nhã Ba La Mật Đa (Prajnàparamitā) mà thôi. Bát Nhã (prajna) là lý tánh siêu việt (superrational). Nó là một loại trí tuệ siêu việt. Bát Nhã nhận thức được thực tại như là chân như (prajna yathabhutam artham prajàtati).

Tiền Sĩ K. V. Ramanan cho rằng chữ “Bát nhã” trong Đại Trí Độ Luận (Mahàprajna Paramitā Sastra) có hai ý nghĩa, (1) bát nhã vĩnh hằng bất biến, và (2) bát nhã tác động cùng với 5 loại Ba La Mật Đa (paramitās: đến bờ bên kia). Loại thứ nhì này là “Bát Nhã Ba La Mật Đa có tác dụng”, trong khi loại thứ nhất là bát nhã thực thể hoặc ổn cố. Loại bát nhã tác dụng chấm dứt trọn vẹn vô minh, và sau đó, bát nhã hằng thường xuất hiện để chủ đạo. Trong bát nhã hằng thường, người ta không thể thấy ngay cả đến sự phân biệt về vô minh và minh. Nó là một loại trí huệ hằng thường rục rờ. Nó là “ánh sáng hằng thường trong tâm của con người”. Những sự vật cá biệt thì có sanh và diệt, nhưng ánh sáng bát nhã này thì quang minh mãi mãi.

Tác dụng tánh của bát nhã là hành động của nhận thức, bao gồm sự phân tích, phê bình và lý giải. Những thứ này chẳng qua chỉ là phương thức của sức mạnh hằng thường của bát nhã. (Mô thức của tác dụng lực của Bát Nhã hằng thường).

Chỉ khi nào đạt được Bát Nhã chúng ta mới có thể tri nhận được Chân Lý; nhưng, Bát Nhã không thể đạt được bởi các học sĩ đa ngôn “bị gò bó trong khuôn mẫu cũ mèm của tư tưởng,” chiếc mũ của một pháp sư. Bát Nhã chỉ có thể đạt được bằng sự khắc kỷ gian khổ và cố gắng tu dưỡng tự ngã. Bát Nhã Ba La Mật Đa (prajna paramitā) thường được phiên dịch sang Anh ngữ thành “perfection of wisdom” (sự hoàn hảo của trí tuệ), nhưng thật ra ý nghĩa của nó là “transcendent wisdom” (prajna paramitā: trí huệ siêu việt).

Có 6 loại đức tính tin thần cần phải đạt được. Danh từ Bát Nhã Ba La Mật Đa là một từ ngữ bao quát dùng cho tất cả những đức tính này. Những phẩm hạnh này là:

- 1) Bố thí (dāna)
- 2) Trì giới (sila: không làm điều gì ác)
- 3) Khoan dung, nhẫn nhục (ksanti)
- 4) Tinh tấn (virya)
- 5) Thiền định (dhyāna)
- 6) Bát nhã (prajna: trí huệ siêu việt)

Bốn loại trước thuộc về đức tính đạo đức. Sự khai triển của chúng ta là để chuẩn bị cho sự thực hành thiền định, mà thiền định là hướng trí tuệ đến bát nhã. Sau khi thực hành thiền định một cách đầy đủ, con người giải trừ được những mê muội và đạt được chánh kiến (vipasyanà), vỏ kén (chrysalis) của tự ngã bị phá vỡ, bóc trần, và tức khắc trông thấy “thứ ánh sáng không hề có trên biển và lục địa.”

Mục đích của Bát Nhã Ba La Mật Đa là chân như (tathatà), pháp giới (dharmadhātu), thực tại tế (bhùtakoti).

Bát Nhã Ba La Mật Đa là tri thức tối cao. Nó là một nguyên lý toàn vẹn bao gồm cả hai phương diện tri nhận và tình cảm, vì thế nó bao hàm cả chân lý và đại từ bi. Nó không những chỉ tiêu hủy sự khao khát khoái lạc cảm quan, mà còn tiêu hủy mọi dục vọng đối với quyền lực và tiền tài.

3/ Lý Tưởng Của Bồ Tát (Bodhisattva)

Trong đoạn bàn về sự khác biệt giữa Nguyên Thủy (Hinayama) và Đại Thừa (Màhàyana) có nói rằng lý tưởng của Phật Giáo Đại Thừa là đạt tới quả vị Bồ Tát.

Chúng ta hãy phân tích chữ “Bồ Tát / Bodhisattva”. Căn cứ vào Đại Trí Độ Luận (Mahàprajnapàramita-sastra), chữ “Bodhi” (Bồ Đề: Trí Giác) có nghĩa là phương pháp, là con đường thành đạo của chư Phật, còn ý nghĩa của “sattva” (“tát”) là bản chất của thiện pháp. Tâm của Bồ Tát coi việc cứu giúp tất cả mọi người vượt qua giòng sông của sanh và diệt làm tâm niệm. Vì thế, “tâm” (citta) hoặc cá nhân mới chính là Bồ Tát.

Ba đức tính trọng yếu của Bồ Tát đó là đại quyết tâm giải thoát tất cả chúng sanh; tư tưởng không thể lay chuyển; và nỗ lực không bao giờ lùi bước.

Khi một người cố gắng tu tập và đạt được “vô sanh pháp nhẫn” (chân lý nhẫn trì vô sanh pháp) (anutpattika – dharma - ksanti), thì người đó nhập vào quả vị đích thực (nyama) của bậc Bồ Tát, và, khi vào được quả vị đích thực này (Bồ Tát chánh định vị) rồi thì trở thành bậc bất thoái chuyển (avaivarta).

Một khi họ ngộ được “vô sanh pháp nhẫn” thì tận trừ được mọi sự khổ đau, và khi họ đạt được Phật quả, thì họ diệt trừ được hết những niệm còn sót lại.

Người cố gắng tu tập để đạt tới quả vị Bồ Tát nhờ hạnh “tối thượng cúng dường” (anuttara puja) – một đường lối tu tập tổng cộng gồm 7 giai đoạn, và thực hành 6 loại Bát Nhã Ba La Mật Đa (prajna paramita) (tức 6 đức tính tinh thần như đã nói ở giai đoạn 2 trên đây). Sự phát triển tối cao của Bồ Tát là đạt được Bồ Đề tâm (Bodhicitta), Bồ Đề tâm này gồm hai khía cạnh, đó là (1) Không Tánh (sunyata) hoặc Bát Nhã (prajna), và (2) từ bi (karuna), chữ karuna thường được giải thích là từ tâm hoặc thương xót, nhưng Suzuki đã dịch sang Anh ngữ là “universal love”, tình thương yêu phổ biến vô bờ bến, và đương nhiên là giải thích như thế có ý nghĩa tốt hơn. Phật tánh được cấu thành bởi bát nhã (prajna: tuệ giác siêu việt) và từ bi (karuna).

4/ Phật Luận (Buddhology)

Theo phái Nguyên Thủy (Theravada), Đức Phật chỉ đơn giản là một con người tự mình nỗ lực để giác ngộ và trở thành một bậc thánh giả. Theo phái Đại Thừa thì Đức Phật là hóa thân của chính sự Thánh Thiện trong vũ trụ ngài giáng trần, như là một sứ mệnh ân sủng, để truyền dạy giáo nghĩa tối cao về vận mệnh của nhân loại. Phái Đại Thừa (Mahayana) đã khai triển khái niệm Phật Đà tam thân, tức là (1) Hóa thân (Nirmanakaya), (2) Pháp thân (Dharma-kaya) và (3) Báo thân (Sambhava-kaya). Khái niệm báo thân (body of bliss) là do Du Già hành phái (Yogacharins) khai triển sau này. Trung Quán phái (Madhyamika) thì chỉ nói về pháp thân và hóa thân.

Chữ “pháp” (dharma) trong Phật Giáo có nhiều ý nghĩa. Nghĩa rộng nhất thì nó là năng lực tinh thần nhân cách bên trong và đằng sau tất cả mọi sự vật. Trong đạo Phật và triết học Phật Giáo chữ này gồm có 4 loại ý nghĩa trọng yếu:

- 1) Dharma có nghĩa là thực tại chung cực (ultimate reality). Nó vừa siêu việt vừa ở bên trong thế giới, và cũng là luật chi phối thế giới.
- 2) Dharma theo ý nghĩa kinh điển, giáo nghĩa tôn pháp, chẳng hạn như “Buddhist dharma” (dharma hiểu theo Phật Giáo).
- 3) Dharma có nghĩa là sự ngay thẳng, đức hạnh, lòng thành khẩn.
- 4) Dharma có nghĩa là “thành tố của sự sinh tồn” (elements of existence). Khi dùng theo nghĩa này thì thường được dùng cho số nhiều.

“Pháp” trong chữ “Pháp thân” (Dharma-kaya) là sử dụng trong ý nghĩa của loại thứ nhất, tức là thực tại chung cực. Chữ “kaya” (thân) ở đây không

dùng theo nghĩa đen là thân thể, mà là theo nghĩa “asraya”, tầng lớp dưới hay nền móng, cũng có nghĩa là nhất thống.

Chữ Dharmakaya (Pháp thân) có nghĩa là “nguyên lý về vũ trụ thống nhất”. Nó không chỉ là một khái niệm triết học trừu tượng, mà còn là một “đối tượng của ý thức tôn giáo”.

A. Pháp thân (Dharmakàya)

“Pháp” (dharma) là bản chất của vật tồn hữu, là Thực Tại chung cực, là Tuyệt Đối. Pháp thân (Dharmakàya) là tánh chất căn bản của Đức Phật. Đức Phật dùng pháp thân để thể nghiệm sự đồng nhất của ngài với Pháp hoặc Tuyệt Đối, và thể nghiệm sự thống nhất (samata) của ngài với tất cả chúng sanh. Pháp thân là một loại tồn hữu hiểu biết, từ bi, sẵn lòng, là đầu nguồn vô tận của tình thương yêu và lòng từ bi.

Khi Đức Phật sắp tịch diệt, đệ tử của ngài là Bát Ca Lê (Vakkali) bày tỏ một cách nhiệt thành sự mong muốn được trông thấy Đức Phật tận mắt. Ngài bảo Bát Ca Lê rằng: “Nếu người thấy Pháp thì đó chính là thấy ta, người thấy ta cũng chính là thấy Pháp.” Qua lời dạy này người ta cho rằng Đức Phật chân chính là “Pháp” chứ không phải nhân vật Cồ Đàm (Gautama) được biết như là Đức Phật trên phương diện lịch sử, và, do đó khái niệm “Pháp thân” (Dharma-kàya) đã được khai triển. Phái Đại Chúng Bộ (Mahasanghikas) cho rằng Phật Thích Ca Mâu Ni (Sàkyamuni) của pháp thân, để truyền đạt thông điệp của Pháp cho nhân loại vô minh.

Pháp thân mới chính là phương diện căn bản siêu việt của Đức Phật. “Pháp tánh” (Dharmatà) là nguyên lý chung cực và phi nhân cách. Pháp thân là nhân cách chung cực và phổ biến. Đấng “Phạn Thiên” (Brahman) và đấng Tự Tại Thiên (Isvara) trong kinh điển Vedànta, Pháp giới (Dharma-dhātu) và Pháp thân của Trung Quán Phái đã có một số điểm giống nhau. Pháp giới (Dharma-dhātu) hoặc chân như (tathatà) giống như Phạn Thiên (Brahman) của Vedànta, và Pháp thân có những điểm giống như Tự Tại Thiên (Isvara) của Vedànta, nhưng cũng có nhiều điểm khác nhau. Trong kinh điển Vedànta, Tự Tại Thiên liên kết với thần Maya để sáng tạo, bảo trì thu hồi vũ trụ. Pháp thân thì không có chức năng đó. Chức năng của Pháp thân xuất phát từ trí tuệ thâm sâu và tình thương bao la để giáng thế như là một vị Phật nhằm truyền dạy chánh pháp và chuyển hóa, giúp nhân loại lầm đường lạc lối được thẳng tiến.

Đó là bậc chí thánh thiện (Divine), nhưng không phải là Thượng Đế (God). Trong bất cứ hệ thống tư tưởng nào người ta cũng gán chức năng sáng tạo vũ trụ cho Thượng Đế. Nhưng, Phật Giáo thì không tin vào loại thượng đế như thế. Suzuki đã bày tỏ khái niệm về Thượng Đế của Phật giáo như sau:

“Đừng phán đoán Phật Giáo như là một thuyết vô thần giải thích về vũ trụ theo đường lối bất khả tri luận và duy vật. Ngược lại, Phật giáo thừa nhận một cách minh bạch sự hiện hữu của một loại thực tại siêu việt vượt ngoài những hạn chế của hiện tượng tánh, nhưng, loại thực tại này nằm bên trong mọi sự vật và tự biểu hiện bằng hào quang rực rỡ của nó, mà trong đó chúng ta sống, di động và tồn hữu.”

(Outlines of Mahàyàna Buddhism, p. 219)

Pháp thân đồng nhất với Tuyệt Đối, nhưng đồng thời nó cũng liên kết với hiện tượng giới. Vì thế, chỉ có Pháp thân mới có thể giáng trần để cứu vớt nhân loại.

Bất cứ khi nào Pháp thân sử dụng hình tướng con người để giáng trần, thì Ngài đều tạo tác một xác thân ảo ảnh được gọi là “Hóa thân” (Nirmàna-kàya). Hóa thân là cái thể xác mà Pháp thân nhập vào khi Ngài quyết định giáng thế để cứu vớt nhân loại. Xuyên qua hóa thân này, pháp thân có hình tướng người nhưng lại là một Đức Phật để làm người cứu vớt nhân loại. Còn nhục thân thực sự của Đức Phật thì được gọi là “Sắc thân” (Rùpa-kàya). Dựa vào quan điểm này, Phật giáo không phải là một thứ tôn giáo trên lịch sử giống như Cơ Đốc Giáo. Nói cách khác, Đức Phật không phải là vị sáng lập ra một tôn giáo. Ngài chỉ là người truyền đạt “Pháp” vĩnh hằng. Trước ngài đã có vô số các vị Phật và trong tương lai cũng sẽ có vô số các vị Phật.

Khi một Phật giáo đồ qui y Đức Phật, là qui y với vị Phật Pháp thân (Dharma-kaya Buddha) vĩnh hằng ấy.

B. Hóa Thân (Nirmàna-kàya)

Trên đây đã nói rằng Hóa thân (Nirmàna-kàya) là hình tướng mà Đức Phật đã sử dụng khi muốn dùng thân hình của một con người để đi vào thế giới này. Pháp thân cũng còn được gọi là “Tự tánh thân” (Svabhàvika-kàya) hoặc thực thể thân, bản nhiên thân của Đức Phật. Còn hóa thân (nirmànakaya) thì là vì mục đích đặc thù của chủng loại nào đó mà tạm sử dụng hình tướng. Sắc thân (Rùpa-kàya) hoặc nhục thân của Đức Phật thì bất

cứ ai cũng đều có thể trông thấy một cách rõ ràng. Nhưng, hóa thân thì chỉ có người có đạo hạnh cao mới có thể trông thấy được.

---o0o---

11. SỰ QUAN TRỌNG CỦA KHÁI NIỆM VỀ TRUNG ĐẠO (MADHYAMÀ PRATIPAD)

Đức Phật thường dạy rằng chân lý không nằm trong sự cực đoan mà là trong trung đạo (madhyamà pratidad). Phật giáo đồ phái Nguyên Thủy (hinayanists) thường áp dụng khái niệm trung đạo trên phương diện đạo đức, chẳng hạn như nói về vấn đề ăn uống, chừng mực không ăn uống quá nhiều hay quá ít, đừng ngủ quá nhiều và đừng ngủ quá ít, v.v...

Trung Quán Phái còn lấy cả ý nghĩa siêu hình (metaphysical sense) để giải thích trung đạo. Long Thọ đã bảo:

Kàtyàyanàvavàde càstìti nàstìti cobhayam/
Pratisiddham bhagavatà bhàvabhàvavibhàvinà//
(Trung Quán Tụng, XV, 7)

Trong kinh “Giáo Thọ Ca Chiên Diên: (Kàtyàyanàvavàda-sùtra), đức Thế Tôn là bậc đã thấu triệt cả hữu tánh (bhàva) lẫn vô tánh (abhàva), và, ngài đã bác bỏ cả lưỡng cực “là” và “không là”.

Khi chú giải về đoạn này, ngài Nguyệt Xứng (Candrakìrti) đã trích dẫn một đoạn văn trong kinh “Giáo Thọ Ca Chiên Diên” mà tất cả các tín đồ Phật Giáo đã chấp nhận là rất giá trị. Trong đoạn văn này Đức Phật nói với tôn giả Ca Diếp (Kàsyapa):

“Ô Ca Diếp, ‘là’ là một cực đoan, ‘không là’ cũng là một cực đoan. Cái được coi là trung đạo (Madhyama), thì không thể sờ thấy, không thể so sánh, không nơi chốn, không hiển hiện, không thể giải thích. Ô, Ca Diếp, đó chính là trung đạo. Nó là sự cảm nhận Thực Tại (bhùta pratyaveksà: Chân thật quán)”.

(Minh Cú Luận, p. 118)

Bồ Tát Long Thọ đã đặc lập trường của ngài trên câu nói đầy uy quyền này của Đức Phật. Không nên hiểu chữ “madhyama” (trung) theo nghĩa đen của nó, như là “ở giữa” hoặc “trung bình giữa hai cái”. Như đã được nói rõ

trong những tĩnh từ “không thể sờ thấy, không thể so sánh, không thể giải thích”, v.v... Trung đạo (madhyamà pratipad) có nghĩa là Thực Tại siêu việt đối với những cách lý luận nhị phân của lý trí và Thực Tại không thể bị hạn định hoặc đóng khung trong những lựa chọn “là”, “không là”. Trên cơ sở này, Long Thọ đã gọi triết học của ngài là Madhyamaka, tức “thuộc về siêu việt” (và các học giả Trung Hoa đã phiên dịch là “Trung Quán”).

Những sự cực đoan trở thành những con đường không có lối thoát của chủ thuyết vĩnh hằng và chủ thuyết hủy diệt. Có những người chỉ bám víu vào “vô”, và có những người chỉ bám víu vào “hữu”. Đức Phật vĩ đại đã sử dụng thuyết Trung Đạo để vạch ra chân lý rằng mọi sự vật trên thế giới này không phải là “hữu” tuyệt đối, mà cũng không phải là “vô” tuyệt đối, mà thật ra mọi sự vật đều có sanh có diệt, tạo nên sự chuyển hóa liên tục không ngừng, rằng Thực Tại là siêu việt đối với tư tưởng và không thể dùng phương pháp nhị phân của tư tưởng nắm bắt nó.

---o0o---

12. TUYỆT ĐỐI VÀ HIỆN TƯỢNG

Triết Học Trung Quán (Madhyamaka) đã sử dụng rất nhiều chữ để mô tả về Tuyệt Đối hoặc Thực Tại: Tathàta (chân như, như thị), sùnyatà (không tánh), nirvàna (niết bàn), adraya (bất nhị), anutpanna (bất sanh), nirvikalpa (cõi vô phân biệt), dharmadhātu hoặc dharmatà (bản chất của vật tồn hữu, bản thể của pháp), anabhilāpya (bất khả diễn đạt), tattva (đích thật như nó đang là), nisrapānca (không diễn tả bằng lời và không có sự đa nguyên hoặc vô lý luận), yathābhūta (cái thực sự đang là, như thật), satya (chân lý), bhūtatathatā hoặc bhūtata (thực tại đích thật, chân lý thật để), tathāgata-garbha (Như Lai Tạng), aparapratyaya (thực tại mà ta phải tự thể nghiệm trong nội tâm), v.v... Mỗi một chữ được sử dụng từ một lập trường đặc định riêng biệt.

Xuyên qua toàn bộ Trung Quán Luận, Long Thọ đã gia công chứng minh rằng Tuyệt Đối là siêu việt đối với tư tưởng và ngôn từ. Cả khái niệm về “hữu tánh” (bhava) lẫn “vô tánh” (abhava) đều không thể áp dụng đối với nó. Long Thọ đã đưa ra lý do dưới đây để giải thích tại sao không thể áp dụng những khái niệm này:

Bhāvastāved na nirvānam jarāmaranalaksanam/
Prasajyetāsti bhāvo hi na jaramaranam vinā//
(Trung Quán Tụng, XXV 4)

“Niết Bàn hoặc thực tại tuyệt đối không thể là “hữu” (bhàva) (hay vật tồn tại), bởi vì trong trường hợp này nó sẽ bị kiểm chế ở nơi sanh, hoại, diệt, không có tồn tại của kinh nghiệm nào có thể tránh khỏi bị hoại diệt. Nếu nó không thể là hữu (bhàva), thì nó càng không thể là vô (abhàva) (hay vật phi tồn tại) bởi vì vô chỉ là một khái niệm tương đối, tùy thuộc vào khái niệm hữu mà thôi.”

Như Long Thọ đã bảo:

Bhàvasya cedaprasiddhirabhàvo naiva siddhyati/
Bhàvasya hyanyathàbhàvam abhàvam bruvate janàh//
(Trung Quán Tụng, XV, 5)

“Nếu chính hữu (bhàva) được chứng minh là không thể áp dụng cho Thực Tại, thì vô (abhàva) lại càng không thể chịu nổi sự soi xét chi li, bởi vì vô (abhàva) chỉ là sự tan biến của hữu (bhàva) mà thôi.”

Khi khái niệm hữu (bhàva: empirical existence: tồn tại thể nghiệm) và khái niệm vô (abhàva) (sự phủ định của bhàva) không thể áp dụng đối với Tuyệt Đối, thì không thể nghĩ tới chuyện áp dụng những khái niệm nào khác, bởi vì mọi khái niệm này tùy thuộc vào hai khái niệm này. Tóm lại, Tuyệt Đối là siêu việt đối với tư tưởng, và, vì siêu việt đối với tư tưởng nên nó không thể biểu đạt.

Nirvrttamabhidhàtavyam nirvrtte cittagocare/
Anutpannàniruddhà hi nirvànāmiva dharmatà//
(Trung Quán Tụng, XVIII, 7)

“Những gì không phải là đối tượng của tư tưởng,
thì chắc chắn không thể là đối tượng của ngôn từ.
Khi Tuyệt Đối là bản chất của tất cả vật tồn hữu thì
nó không sanh và cũng không diệt.”

Nguyệt Xứng (Candrakīrti) bảo rằng:

“Darmārtho hi ayānām tūṣṇībhāvah”
(Minh Cú Luận, p. 19)

“Đối với các bậc thánh giả thì tuyệt đối chỉ là sự im lặng, vì nó là cái gì bất khả diễn đạt, bất khả thuyết”.

Những hiện tượng không có thực tại độc lập, thật thể của chính chúng. Tương đối tánh hoặc sự tùy thuộc là những đặc tánh chủ yếu của hiện tượng, và, một vật là tương đối thì không phải là “thật” (real), hiểu theo ý nghĩa cao nhất của chữ này. Tuyệt Đối là Thực Tại của những hiện tượng.

Tuyệt Đối và thế giới không là hai nhóm thực tại khác nhau đặt ở vị trí đối kháng nhau. Khi hiện tượng được coi là tương đối, chịu sự chi phối của những nhân duyên và những điều kiện cấu thành thế giới này thì chúng là hiện tượng; và khi hiện tượng được coi là phi hạn định bởi tất cả nhân duyên thì hiện tượng là Tuyệt Đối. Tuyệt Đối luôn luôn có bản chất đồng nhất. Niết Bàn hoặc Thực Tại Tuyệt Đối không phải là thứ gì được tạo sanh hoặc thành tựu. Niết Bàn chỉ có nghĩa là sự biến mất hoặc đình chỉ của tư tưởng điên đảo, vọng động.

Nếu Tuyệt Đối là siêu việt đối với tất cả tư tưởng và ngôn thuyết, thì làm sao có thể mô tả nó, và làm sao có thể có những giáo thuyết về nó? Câu trả lời là: hiện tượng không toàn hoàn ngăn cách chúng ta với Thực Tại. Hiện tượng là biểu tượng, và biểu tượng chỉ đường dẫn đến Thực Tại của chúng. Cái màn che phủ tiết lộ một ngụ ý về vật mà nó che phủ.

Nguyệt Xứng đã trích dẫn một câu nói của Đức Phật:

Anaksarasya dharmasya srutih kà desanà ca kà/
Srùyate desyate càpi samàropàdanaksarah//

“Làm sao có thể hiểu hoặc giáo huấn về thứ gì vô ngôn từ (không thể diễn đạt)? Nó chỉ có thể hiểu và giáo huấn bằng samàropa (biểu tượng) mà thôi”.

Hiện tượng là samàropa của Thực Tại. Hiện tượng giống như phong bì chứa đựng bên trong một lời mời của Thực Tại. Tính cách che đậy (samàropa) của hiện tượng che phủ cả bản thể; khi lấy đi bức màn che đậy thì Thực Tại hiện ra. Triết học không tánh (sùnyata) chỉ nhằm mục đích giúp chúng ta lột bỏ tấm màn che đậy này.

13. BIỂU HIỆN CỦA THỰC TẠI (SAMVRTI: THỂ TỤC ĐẾ) VÀ THỰC TẠI TUYỆT ĐỐI (PARAMÀRTHA SATYA: THẮNG NGHĨA ĐẾ)

Phải chăng hiện tượng hoàn toàn không có thật? Bồ Tát Long Thọ cho rằng hiện tượng cũng có một thứ thực tại tánh. Chúng chính là “biểu hiện của thực tại” (samvrti satya: Thể tục đế). Biểu hiện chỉ đường dẫn đến sự vật mà nó biểu trưng. Biểu hiện của thực tại (samvrti) là biểu tượng, là bức màn. Biểu hiện của thực tại là sợi dây tơ nhỏ bay bổng trong chân không, nó che khuất thực tại tuyệt đối (paramàrtha: Thắng nghĩa đế). Long Thọ bảo:

Dve satye samupàsritya buddhàna dharmadesanà /
Lokasamvrtisatyam ca datyam ca paramàrthatah //
(Trung Quán Tụng, XXIX, 8)

“Đức Phật dùng hai chân lý là biểu hiện của thực tại (samvrti-satya, chân lý thực nghiệm) và thực tại tuyệt đối (paramàrtha-satya) để giảng dạy giáo pháp (Dharma)”.

Sự phân biệt này vô cùng trọng yếu, vì thế, Long Thọ cho rằng những ai không biết sự phân biệt này thì không thể nào có thể lý giải được giáo nghĩa của đức Phật.

Ye nayor na vijànti vibhàgam satyaor dvayoh/
Te tattvam na vijànti gambhìram buddhasàsane//
(Trung Quán Tụng, XXIV, 9)

“Những ai không biết sự phân biệt về hai chân lý này thì không thể lý giải được ý nghĩa sâu xa do Đức Phật thuyết giảng”.

Đối với biểu hiện của thực tại (samvrti: thể tục đế), Nguyệt Xứng đã thuyết giảng như sau:

Samantàdvaranam samvrtih Ajànam hi
Samantat-sarvapađarthatattvà vacchàdanàt
Samvrtirityucyate//

(Minh Cú Luận, p. 215)

“Những gì che phủ tất cả là biểu hiện của thực tại (samvrti: thế đế). Samvrti là vô minh (ajnàna) che đậy bản thể của tất cả sự vật.”

Hiện tượng vốn có đặc tính như là biểu hiện của thực tại (thế đế), bởi vì chúng phủ một bức màn lên thực tại. Nhưng đồng thời chúng có nhiệm vụ chỉ đường dẫn đến Thực Tại như là cơ sở của hiện tượng. Samvrti-satya (biểu hiện của thực tại) cũng là vyàvahàrikia-satya, thực tại của thực dụng hoặc thực tại kinh nghiệm. Paramàrtha-satya là thực tại tuyệt đối (Thắng nghĩa đế). Nhưng, hai chân lý này – samvrti và paramàrtha-satya – không ngụ ý hai lãnh vực khác nhau mà chúng được áp dụng. Tuyệt Đối được hiểu qua những phạm trù tư tưởng thì là hiện tượng, và, những hiện tượng khi bị tước bỏ những phạm trù này thì chúng là tuyệt đối.

Nguyệt Xứng đã đề cập đến ba ý nghĩa của biểu hiện của thực tại (samvrti: Thế Đế):

(1) Samantat sarvapadàrthatattvàvacchàdanat samvrvrith
(Minh Cú Luận, p. 125)

Samvrti (Thế Đế) là thứ gì che phủ lên bản tánh đích thực của sự vật. Nguyệt Xứng gọi đó là vô minh (ajnàna). Samvrti bắt nguồn từ ajnàna (vô minh) và tương đồng với nó. Chính vô minh phủ một bức màn trùm lên thực tại.

(2) Parasparasambhavanam và samvrtianyonyasamàsrayena
(Minh Cú Luận, p. 125)

Samvrti là tùy thuộc hỗ tương của sự vật hoặc tương đối tánh của sự vật. Trong ý nghĩa này nó tương đồng với hiện tượng.

(3) Samvrtih samketo lokavyavahàrah.
Sa ca abhidhànàbhi-dheyajnànejyàdilaksanah.

Những tập quán được đa số người tiếp nhận là Thế đế (samvrti).

Tất cả những ý nghĩa trên đây có liên quan hỗ trợ với nhau. Ý nghĩa thứ nhất là ý nghĩa chủ yếu, nhưng mỗi ý nghĩa này đều có một sự quan trọng khi nhìn từ quan điểm của thực tại kinh nghiệm.

Khi samvrti được hiểu theo nghĩa “thực tại thực dụng” thì là phương tiện (upāya) để đạt tới Thực Tại, tức là mục đích (upeya). Long Thọ đề cập một cách minh bạch đến sự quan trọng của vyavahāra (thực tại kinh nghiệm) để đạt tới paramārtha (thực tại tuyệt đối). Ngài bảo:

Vyavahāramansāsritya paramārtho na desyate/
Paramarthamanāgamya nirvānam nādhigamyate//
(Trung Quán Tụng, XXIV, 10)

“Nếu không dựa vào thực tại thực dụng (thế đế) thì không thể giáo huấn về chân lý tuyệt đối (Thắng nghĩa đế). Và, nếu không biết chân lý tuyệt đối thì không thể đạt tới niết bàn.”

Đối với đoạn này, Nguyệt Xứng đã chú giải rằng:

Tasmād nivānādhigamopāyatvad avasyameva
yathāvasthita samvrtih ādāveva abhyupeyā
bhājanam iva salilārthimā//
(Minh Cú Luận, p. 216)

“Vì thế, khi samvrti (Thế Đế) được coi là công cụ để đạt đến Niết Bàn, ta phải nắm lấy nó, như người muốn có nước thì cần phải sử dụng bình để chứa.”

Samvrti (biểu hiện thực tại) là upāya (phương tiện), Paramārtha (chân lý tuyệt đối) là upeya (mục đích).

Samvrti có hai loại: (1) Loka-samvrti (biểu hiện của thực tại trên phương diện nhân gian) và (2) Aloka-samvrti (biểu hiện của thực tại phi nhân gian). (1) Loka-samvrti nói tới những đồ vật thông thường mà mọi người đều coi là thật, thí dụ như một chiếc bình, một miếng vải, v.v... (2) Aloka-samvrti nói đến những thứ mà người ta có kinh nghiệm khi ở trong những điều kiện bất bình thường. Những thứ hư ảo, những nhận thức lệch lạc gây ra những giác quan bệnh hoạn hoặc khuyết tật, những đối tượng

trong chiêm bao, v.v... là thuộc về aloka-samvrti (phi thực nghiệm), vì chúng không có thực.

Dù sao thì chúng ta cũng cần phải nghiên cứu, tìm hiểu về hai danh từ “Phật Giáo Nguyên Thủy” và “Phật Giáo Đại Thừa” thử xem chúng đã được khởi nguyên và lưu truyền như thế nào. Theo nhận xét của R. Kimura thì Đại Chúng Bộ (Mahāsanghikas) là hệ phái đã bảo tồn giáo nghĩa Phật Giáo thông tục, đã có nhiều tiến bộ và tự do hơn Thượng Tọa Bộ (Sthaviras). Trong cuộc hội tập tại Tỳ Xá Ly (Vaisāli), các vị tỳ khuru thuộc Đại Chúng Bộ (Mahāsanghikas) hoặc Vijjian (Bạt Kỳ Tộc) đã bị quở trách và trục xuất vì các thầy tỳ khuru thuộc Thượng Tọa Bộ (Sthaviras) cho rằng giáo nghĩa chính thống và kiến giải của họ đã bị vi phạm bởi những quan điểm dị biệt, và, đã công khai chỉ trích các thầy tỳ khuru thuộc Đại Chúng Bộ là “ác tỳ khuru” (Pāpa Bhikkhus) và “kẻ thuyết phi pháp” (Adhamma vadins).

Đại Chúng Bộ (Mahāsanghikas) vì muốn biểu thị rằng giáo nghĩa của họ là giáo nghĩa ưu thắng, vượt hẳn giáo nghĩa của Thượng Tọa Bộ (Sthaviras), cho nên họ đã đặt ra danh từ “Đại Thừa” (chiếc xe lớn) để làm tên gọi cho hệ phái của họ và họ đã gọi đối thủ là “Nguyên Thủy” (chiếc xe nhỏ). Vì vậy, danh từ Nguyên Thủy và Đại Thừa dần dần trở thành thông dụng và, dĩ nhiên chỉ có Phật Giáo đồ Đại Thừa mới sử dụng nó.

---o0o---

14. CHÂN NHƯ LÀ NHƯ LAI (TATHATA-TATHAGATA)

Chúng ta đã thấy rằng dharma-dhatu hay dharmatā (pháp tánh), hoặc tathata (chân như) là những chữ mà triết lý của Trung Quán Phái dùng để biểu thị cho tuyệt đối. Nguyệt Xứng bảo rằng:

“Yā sà dharmānam dharmata nama
saiva tatsvarūpam”

(Minh Cú Luận, p.116)

“Cái gọi là bản thể của tất cả những thành tố của
sự tồn hữu chính là bản chất của Thực Tại.”

Nó, tathata (chân như: Thực Tại chân chính). Theo Bradley thì chúng ta chỉ có thể nói nó “như thế” mà không thể nói nó là “là cái gì”. Căn cứ theo Nguyệt Xứng thì:

“Tathàbhàvo vikàritvam sadàivà sthàyita”
(Minh Cú Luận, p. 116)

“Nhu tánh của Thực Tại bao gồm trong bất biến
tánh của nó, trong sự giữ vững bản chất của nó
một cách vĩnh viễn.”

Chân như (tathata) là chân lý, nhưng nó là phi nhân cách (impersonal). Để hiển hiện, nó cần có một môi giới. Như Lai (Tathagata) chính là một môi giới của nó. Như Lai là trực ngộ về Thực Tại. Ngài là thực Tại được nhân cách hóa. Đồng thời ngài còn có cả hai loại tính chất của Tuyệt Đối và hiện tượng. Ngài đồng nhất với Chân Như (Tathata), nhưng được thể hiện trong hình dạng của một con người. Đó là lý do tại sao Chân Như cũng còn được gọi là “Như Lai Tạng” (Tathàgatagarbha).

Chữ “Như Lai” (Tathagata) có thể diễn giải là tathà + gata, hoặc tathà + àgata, có nghĩa “như khứ” (đi như thế) hoặc “như lai” (đến như thế), cũng có nghĩa những vị Phật trước đây đã đến và đi. Nhưng, cách giải thích này không rõ ràng khi giải thích khái niệm về Như Lai. Khi tôi đọc “Đại Chiến Thi” (Mahàbhàrata) trong đó có một câu thơ có thể trừ khử hoàn toàn sự thiếu rõ chung quanh chữ này.

Sakuntànimivàkàse matsyànamiva codake /
Padam yathà nadrsyate tathà jnànavidàm gatih //
(Santiparva’ 181, 12)

“Nhu dấu chân chim bay trên bầu trời và cá lội
dưới nước không thể nào trông thấy được:
‘Thế’ hoặc ‘như thế’ là ‘bước đường’ của những
bậc chứng ngộ Chân Lý.”

Chính chữ tathà-gati (chỉ là một lối viết khác của chữ tathà-gata) dùng để chỉ các bậc đắc đạo như trên mà dấu chân của họ không thể truy tìm (“bất khả tầm”)

Trong “Trung A Hàm” (Majjhimanikàya), (Vol. I, p, 140, P.T.S, ed) chữ “bất khả tầm” được dùng để chỉ cho “Nhu Lai”:

“Tathàgatam ananuvejjoti vadàmi”

“Ta bảo rằng Nhu Lai là ananuvejja, nghĩa là dấu vết của ngài không thể truy tìm, ngài vượt lên trên tất cả những nhị nguyên của tư tưởng.”

Trong “Kinh Pháp cú” (Dharmmapada) cũng vậy, Đức Phật được gọi là apada (vô tích) – như trong câu “Tam Buddhamanantagocaram apadam kena padena nessatha (thi cú 179). Và trong thi cú 254 của “Kinh Pháp Cú” (Dharmapada) đã sử dụng chữ Tathagata (Nhu Lai) trong tương quan với àkàse padam natthi (không thể truy tầm dấu tích không trung). Dường như ý nghĩa của “Nhu Lai” chỉ là “như thị khứ” (đã đi như thế), tức là “không có dấu tích”, dấu tích ấy không thể sử dụng phạm trừ tư tưởng để tư duy và truy tầm.

“Đại Chiến Thi” (Mahabharata) được một số học giả coi là đã được sáng tác trước thời đại Phật giáo. Dầu cho bộ sách này xuất hiện sớm hay muộn hơn Phật Giáo, chữ tathagata dường như đã được dùng để chỉ những người đã giác ngộ chân lý mà không thể truy tìm được dấu tích của họ.

Bất luận khởi nguyên của chữ Tathagata như thế nào, chức năng của nó đã rất rõ ràng. Ngài giáng thế để truyền thọ ánh sáng của Chân Lý cho thế nhân và sau đó đã ra đi mà không để lại dấu vết nào. Ngài là hiện thân của Chân Như (Tathata). Khi Đức Phật được gọi là Nhu Lai (Tathagata) nhân cách cá biệt của ngài đã được gác qua một bên, ngài được xem như là một loại “kiểu mẫu điển hình” thỉnh thoảng lại xuất hiện trên đời. Ngài là sự thể hiện trên trần thế của “Pháp” (Dharma).

Bậc Nhu Lai siêu việt lên trên tất cả đa nguyên tánh và phạm trừ của tư tưởng (sarvapràpanca-citta) thì có thể coi là không phải vĩnh hằng mà cũng không phải phi vĩnh hằng. Ngài là bậc không thể truy tìm dấu tích. Vĩnh hằng và phi vĩnh hằng chỉ có thể dùng ở lãnh vực nhị nguyên tánh mà không thể dùng trong trường hợp phi nhị nguyên. Bởi lẽ bậc Chân Như đều giống nhau trong sự hiển hiện, vì thế, tất cả chúng sinh đều có tiềm năng trở thành Nhu Lai. Chính “Nhu Lai tánh” hiện hữu trong chúng ta khiến cho chúng ta khát cầu Niết Bàn và, tối hậu nó sẽ giải thoát chúng ta.

Không tánh (sùnyata) và từ bi (karunà) là đặc tính căn bản của Như Lai. Ý nghĩa chữ “không tánh” ở đây có nghĩa là bát nhã (prajna: trí tuệ siêu việt). Vốn có sẵn không tánh hoặc bát nhã (prajna), cho nên Chân Như (Tathata) hoặc “Không Tánh” (Sùnyata); vốn sẵn có từ bi (karuna) cho nên ngài là đấng cứu độ của tất cả chúng sanh hữu tình.

Khi nói sự “tồn hữu chân chính của Như Lai cũng là sự tồn hữu chân chính của tất cả” là điều bất khả tư nghì. Trong bản chất chung cực của ngài thì Như Lai là “cực kỳ thâm sâu, không thể đo lường”.

Các “pháp” (dharma), những thành tố của sự tồn tại, là bất khả xác định, vì chúng chịu những điều kiện và vì chúng là tương đối. Bậc Như Lai là bất khả xác định hiểu theo một ý nghĩa khác. Như Lai là bất khả xác định là vì bản chất chung cực của ngài, ngài không phải được sanh ra từ nhân duyên. Tính cách bất khả xác định của bản chất chung cực thực sự có nghĩa là “sự bất khả áp dụng của những phương pháp khái niệm.” Long Thọ trong Trung Quán Tụng đã phát biểu một cách tuyệt diệu rằng:

Prapancayanti ye Buddhamprapàncàtìtàm avyayam /
Te prapancàhatah sarve na pasyanti tathàgatam //
(XXII, 15)

“Đức Phật siêu việt đối với tư tưởng và ngôn ngữ, và vô sanh vô tử; những ai sử dụng khái niệm phạm trù để mô tả Đức Phật đều là nạn nhân của prapanca (loại tri tuệ bị ngôn ngữ chi phối, hí luận), như vậy là không thể thấy được Như Lai trong bản thể đích thực của ngài.”

Nguyệt Xứng đã dẫn dụng một thi kệ (câu 43) trong “Năng Đoạn Kim Cang Kinh” (Vajracchedikà):

Dharmato Buddhà drastavyà dharmakayà hi nàyakàh /
Dharmatà càyavijneyà na sà sakyà vijànitum //
(Minh Cú Luận, p. 195)

“Chư Phật được nhìn thấy trong thực tướng của pháp tánh, vì các bậc thầy chí tôn này (của nhân loại) có pháp tánh trong tâm của họ. Nhưng, bản chất của

pháp tánh siêu việt đối với tư tưởng và không thể lãnh hội được bằng tác dụng khái niệm.”

Chân như (tathata) hoặc Thực Tại phi nhân duyên không phải là một thực thể tách rời khỏi Thực Tại bị nhân duyên hạn định. Thực Tại phi nhân duyên là cơ sở của Thực Tại nhân duyên. Nghĩ rằng những sự vật hạn định là vật chung cực và tự tồn trong bản chất riêng biệt của chúng là phạm vào sự sai lầm của vĩnh hằng luận (sàsavata-vàda); và, nghĩ rằng vật phi hạn định hoặc phi nhân duyên hoàn toàn khác với vật hạn định thì lại phạm vào sự sai lầm của phủ định luận.

Đối với Chân Như, “Đại Trí Độ Luận” (Mahàprajnaparamita Sastra) đã chia thành ba loại. Loại thứ nhất là về tánh đặc thù của mỗi sự vật, loại thứ hai là về phi chung cực tánh của những bản chất đặc thù của sự vật, về hạn định tánh hay tương đối tánh của sự vật; và loại thứ ba là thực tại chung cực của mỗi sự vật. Nhưng, thật ra, hai điểm trước được gọi là “chân như” (tathata) một cách miễn cưỡng. Chỉ có bản chất chung cực, vô hạn định (phi nhân duyên) của tất cả sự vật mới được coi là chân như theo ý nghĩa tối cao của chữ này (tathata).

Chân như (tathata) hoặc “bản thể chân thực” (thực tánh) của sự vật ở những cấp độ khác nhau, nghĩa là thể tục hoặc biểu hiện và siêu thể tục hoặc Thực Tại cũng được gọi là dharmatà (pháp tánh) ở hai cấp độ khác nhau.

---o0o---

15. PHÁP GIỚI (DHARMADHÀTU) VÀ THỰC TẠI (BHÙTAKOTI)

Chân Như (Tathata) hoặc Thực Tại cũng được gọi là Niết Bàn (Nirvanà) hoặc pháp tánh (dharmata) hoặc pháp giới (dharmadhātu), chữ “giới” (dhātu) này ý ở đây có nghĩa là bản chất thâm sâu nhất, hay bản chất chung cực.

Chân như (tathata) hoặc pháp giới (dharmadhātu) đều là siêu việt và nội tồn. Nó là siêu việt như Thực Tại chung cực, nhưng nó hiện hữu trong mỗi người như là cơ sở và bản chất thâm sâu nhất của họ.

“Thực tại tế” (bhutakoti) là sự thâm nhập khôn khéo của trí tuệ vào pháp giới (dharmadhātu). Chữ “bhùta” có nghĩa là thực tại không bị nhân duyên hạn định, tức là pháp giới (dharmadhātu). Còn chữ “koti” có nghĩa là

sự khôn khéo để đạt đến giới hạn hay chỗ tận cùng (cực tế); nó nhấn mạnh sự thể hiện (realization), tức là một loại thành toàn. “Thực tại tế” (bhùakoti) cũng được gọi là “vô sanh tế” (anutpàdakoti), có nghĩa là chốn tận cùng (cực tế) ở ngoài cõi sanh tử.

Tất cả sự vật nếu đứng trên phương diện tinh thần để phân tích, thăm dò, nghiên cứu nguồn gốc thì thấy chúng thể nhập, đi vào vô sanh pháp (anutpàdadharmā) hoặc pháp giới (dharmadhātu). Sự đi vào của mọi sự vật vào Thực Tại vô nhân duyên được gọi là “vô sanh tế” (anutpàdakoti). “Vô sanh” (anutpàda) tức là Niết Bàn (Nirvanā), là nơi siêu việt sanh tử. Trong pháp giới (dharmadhātu), chúng sanh đều hóa thành “pháp tánh” (dharma nature).

“Bát Nhã Ba La Mật Đa” (prajñāparamitā) (trí tuệ đến bờ bên kia) đồng đẳng với “pháp giới” (dharmadhātu), “bất nhị” (advaya).

Theo triết học Trung Quán (Madhyamaka) thì Thực Tại là bất nhị. Nếu lý giải một cách thích đáng thì bản chất hữu hạn của các thực thể biểu lộ vật vô hạn định không những như là cơ sở của chúng mà còn như là thực tại chung cực của chính những thực thể hữu hạn. Thật ra, vật bị nhân duyên hạn định và vật phi nhân duyên hạn định không phân biệt thành hai thứ. Sự phân biệt này chỉ là tương đối chứ không phải là tuyệt đối. Đây chính là lý do tại sao Bồ Tát Long Thọ đã bảo:

“Cái được xem là cõi trần thế hay thế gian
(samsara) từ một quan điểm, thì cũng chính là cõi
Niết Bàn khi được nhìn từ một quan điểm khác.”
(XXV, 20)

Chúng ta đã thấy những nét chính yếu của triết học Trung Quán. Nó vừa là triết học vừa là thuyết thần bí. Bằng cách sử dụng biện chứng pháp và chiếu rọi sự phê bình (prasangāpādana) vào tất cả những phạm trù tư tưởng, nó đã thẳng tay vạch trần những khoa trương hư trá của lý trí để nhận thức Chân Lý. Bây giờ người tâm đạo quay sang với thiền định theo những hình thức khác nhau của không tánh (śūnyatā), và thực hành bát nhã ba la mật đa (prajñāparamitas). Nhờ thực hành tinh thần đức hạnh và du già (yoga), người tâm đạo dọn đường để tiếp nhận Chân Lý. Tại giai đoạn sau cùng của Bát Nhã (Prajñā), những bánh xe của tưởng tượng bị chặn đứng, tâm trí vọng động lắng đọng tịch tịch lại, và, trong sự tịch tịch đó Thực Tại (bhūta-

tathàla) cúi hôn lên đôi mắt của người tầm đạo; kẻ đó đón nhận sự tán dương của bát nhã và trở thành hiệp sĩ phiêu du của Chân Lý (hiệp sĩ truyền đạo).

Không có sự chắc chắn nào lớn hơn sự chắc chắn của một nhà thần bí; cũng thế, không có sự bất lực nào lớn hơn sự bất lực đè nặng lên người hiệp sĩ khi chàng muốn bày tỏ Chân Lý mà chàng đã được nhận trên cái đỉnh núi choáng váng đỏ của kinh nghiệm. Đây là một kinh nghiệm thuộc về một chiều khác – một chiều vô không gian, vô thời gian, nirvikalpa (siêu việt lên trên lãnh vực của tư tưởng và ngôn ngữ). Cho nên, nó không thể diễn đạt bằng bất cứ ngôn ngữ nào của nhân loại. Câu hỏi được nêu ra ở giai tầng luận lý của Lý Trí; và siêu lý trí của bát nhã (prajna), giai tầng bát nhã này chỉ có thể đạt tới bằng một cuộc sống trong kỷ luật về đạo đức và tinh thần. Triết học Trung Quán không phải là một chủ thuyết bất khả tri luận. Nó là một mời gọi công khai đối với bất cứ ai muốn trực diện với Thực Tại.

Chúng ta đã thấy ngay từ đầu rằng lý tưởng của Đại Thừa là Bồ Tát (Bodhisattva). Bây giờ, chúng ta sử dụng một đoạn của Tăng Hộ (Sangharakshita) để làm tổng kết về yếu nghĩa của triết học Trung Quán (Madhyamaka):

“Phật giáo có thể ví như một cái cây. Sự giác ngộ siêu việt của Đức Phật là rễ của nó. Phật Giáo cơ bản là cái thân cây, các học thuyết Đại Thừa là nhánh của nó, còn các phái và chi phái của Đại Thừa là hoa của nó. Bây giờ, dù hoa có đẹp đến thế nào thì chức năng của nó là kết thành quả. Triết học – để trở thành điều gì cao hơn là sự suy luận vô bổ – phải tìm động cơ của nó và sự thành tựu của nó trong một lối sống; tư tưởng cần phải dẫn tới hành động. Học thuyết nảy sinh ra Phương Pháp. Lý tưởng Bồ Tát là trái cây hoàn mỹ chín mùi trên cây đại thụ của Phật Giáo. Cũng như trái cây bao bọc hạt giống, vì vậy, bên trong Lý Tưởng Bồ Tát là sự kết hợp của tất cả những thành tố khác nhau, và, đôi khi dường như chia rẽ, của Phật Giáo Đại Thừa.”

(A Survey of Buddhism, p. 432)

---o0o---

HẾT