

# **SẮC TƯỢNG VÀ THẬT TƯỢNG**

## **Vấn Đề Nhị Đế Trong Tứ Đại Thuyết Phái của Phật Giáo**

**Prof. Guy Newland, Ph.D.**

**Tâm Hà Lê Công Đa chuyển ngữ**

---o0o---

**Nguồn**

**<http://thuvienhoasen.org>**

**Chuyển sang ebook 26-7-2009**

**Người thực hiện : Nam Thiên – [namthien@gmail.com](mailto:namthien@gmail.com)**

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

### Mục Lục

LỜI NÓI ĐẦU

LỜI NGƯỜI DỊCH

CHƯƠNG I - VẤN ĐỀ NHỊ ĐẾ TRONG TỨ ĐẠI THUYẾT PHÁI

CHƯƠNG II - TRƯỜNG PHÁI PHÂN BIỆT THUYẾT (ĐẠI TỶ BÀ SA)

CHƯƠNG III - TRƯỜNG PHÁI KINH LƯỢNG BỘ

CHƯƠNG IV - NHỮNG TRƯỜNG PHÁI ĐẠI THỪA

CHƯƠNG V - TRƯỜNG PHÁI DUY THỨC

CHƯƠNG VI - TRƯỜNG PHÁI TRUNG QUÁN

CHƯƠNG VII - ĐỘC LẬP BIỆN CHỨNG PHÁI - TRUNG QUÁN TÔNG

CHƯƠNG VIII - QUY MẬU BIỆN CHỨNG PHÁI - TRUNG QUÁN TÔNG

CHƯƠNG IX - NHỊ ĐẾ VÀ BỒ TÁT ĐẠO

---o0o---

### LỜI NÓI ĐẦU

**GS. Guy Newland, Ph.D**

Nếu có người tìm đến bạn và ngỡ ý muốn tìm hiểu về Phật Giáo, bạn sẽ nên bắt đầu như thế nào? Ta nên trình bày tỉ mỉ với họ thế nào là ý nghĩa của quy y Tam Bảo? Hay là thuyết giảng cho họ nghe về Tứ Diệu Đế, bài pháp đầu tiên của Đức Bổn Sư?

Joshua Cutler (Giám Đốc Trung Tâm Nghiên Cứu Phật Giáo Tây Tạng tại Washington, New Jersey) đã nêu lên câu hỏi này với Đức Đạt Lai Lạt Ma và được Ngài đề nghị rằng, đối với giới Tây phương trong thời đại này, tốt hơn là ta nên bắt đầu với vấn đề Nhị Đế: Tục Đế (Sự thực ước lệ) và Chân Đế (Sự thực rốt ráo). Ngài quan niệm rằng để dẫn dắt con người đến với Giáo Pháp tốt nhất là nên thông qua luận lý triết học và phân tích bản chất của thực tại. Trên căn bản của lời khuyên này, Joshua đã tổ chức một cuộc hội

luyện, mời gọi những bậc thức giả Tây Tạng và phương Tây đến tham dự và trình bày những kiến giải liên quan đến vấn đề Nhị Đế theo truyền thống Phật giáo mà họ nắm vững nhất. Joshua đã gửi đến tôi những cuốn băng này; Tôi đã chăm chú lắng nghe và đó là nguồn cảm hứng để tôi viết lên bản sơ thảo đầu tiên của cuốn sách này dùng tại Trung Tâm. Một số người nhận thấy giá trị của tập bản thảo và đề nghị tôi nên xuất bản nó.

## THẾ NÀO LÀ THỰC TẠI ?

Khi Đức Phật tỉnh thức bước ra khỏi cơn mê mà chúng ta vẫn còn đang chìm đắm, Ngài đã nhận thức được sự thực rõ ràng của muôn vật y như chân tướng của chúng. Thế nhưng, thúc đẩy bởi mối quan tâm đến phúc lợi của toàn thể chúng sanh, Ngài đã hành hoạt trong khuôn khổ của thế giới sắc tướng, ước lệ, vận dụng mọi khả năng của ngôn ngữ ước lệ để dẫn dắt chúng ta đi đúng hướng. Triết lý Phật giáo có ý hướng làm sáng tỏ nội dung triết học và tri thức của một vấn đề cốt tủy của Phật giáo, và cũng là vấn đề muôn thuở của nhân loại: tính hai mặt của thế giới hiện tượng. Trong cái thế giới đa dạng và phong phú này, ta đang sống với những hóa tướng và ước lệ, những tập tục và truyền thống; tuy nhiên điều này không có nghĩa là không có sự thôi thúc ta đi tìm sự bí mật về chân tướng của sự vật, cái thực tại tuyệt đối. Hẳn nhiên là chúng ta không thể tìm ra cái thực tại này ở bất cứ nơi nào khác mà phải ngay chính từ những hóa tướng này. Những triết gia Phật giáo gọi tính hai mặt này là Nhị Đế: Tục đế và Chân đế. Mỗi trường phái triết học Phật giáo đều đã cố gắng đưa ra những lý giải một cách chân xác nhất theo đường hướng của mình về thế nào là Nhị Đế và mối liên hệ giữa chúng như thế nào. Đi vào việc khám phá những trường phái này, chúng ta đang ghé mắt nhìn vào công việc của các nhà tư tưởng Phật giáo đang nắm bắt một vấn đề cơ bản: Thực tại là gì?

Dĩ nhiên đây không phải là một câu hỏi vớ vẩn mang tính trí thức mà là một vấn đề xuyên suốt tận cùng cốt tủy của đời sống tu tập chúng ta. Nếu một sự phân tích thấu đáo về thực tại đưa đến việc không có sự hiện hữu của thế giới vật chất, của bản ngã cá nhân, thế thì chúng ta là ai đây? Và nếu như sự phân tích thực tại đưa đến việc không có sự hiện hữu của một thiết định tuyệt đối về tiêu chuẩn đạo lý, thì cái gì sẽ hướng dẫn ta trong cuộc sống chung với đồng loại? Trong hành trình tu tập, đi xuyên qua giữa cái mờ bồng bồng rối rắm này, một cái gì đó chợt bùng vỡ, thế là ta được giải thoát và giác ngộ.

Thực tại là gì? Đó là một câu hỏi đòi hỏi những phân tích trí tuệ. Tu tập chuyên hoá con người một cách toàn diện, kể cả mặt tinh thần. Đối với một vài tông phái Phật Giáo Tây Tạng, kể cả truyền thống Hoàng Mạo phái của Đức Đạt Lai Lạt Ma, tu tập bao gồm cả việc trau dồi sắc bén trí óc, biến nó thành một lưỡi gươm của trí tuệ viên mãn. Những tín đồ của truyền thống Hoàng Mạo phái khẳng định rằng trí huệ bát nhã không bao giờ là việc rời bỏ vô minh, mê vọng để rơi vào một tình trạng hư không, vô thức. Nếu giác ngộ được quan niệm một cách đơn giản như là chấm dứt dòng suy tưởng nhận thức, thì một nhát búa đánh vào đầu chắc chắn sẽ tạo ra trí tuệ bát nhã ngay lập tức! (1)

Thế thì thay vì chạy trốn khỏi sự rối rắm của tư tưởng nhị nguyên, chúng ta phải đối đầu và tìm cách nhận ra sự vật y như là chân tướng của chúng, vận dụng luận lý để phân tích sự mê chấp của chính mình. Chỉ khi nào chúng ta hiểu rõ được thật tướng của sự vật chúng ta mới có thể bắt đầu thanh lọc trí tuệ bát nhã này để tiến đến tình trạng thể nhập trực tiếp vào cảnh giới vô vi của niết bàn. Thế nên, theo Đức Đạt Lai Lạt Ma và những người thuộc truyền thống Hoàng Mạo phái, vấn đề nghiên cứu một cách nghiêm túc các trường phái triết học Phật giáo không phải là chuyện sinh hoạt học thuật phụ thuộc bên cạnh hành trì tu tập mà đó chính là sự tu tập, cơ bản và sống động nhất. Trong Kinh Lăng Già Tâm Ấn, Phật dạy:

Giáo thuyết của ta có hai dạng:  
Khuyến tấn và những học thuyết  
Đối với kẻ sơ cơ ta cho họ những lời khuyên  
Đối với bậc du già sư, ta cho họ học thuyết. (2)

## NHỮNG THUYẾT PHÁI

Cấu trúc của tứ đại thuyết phái Phật giáo được trình bày ở đây không đặt cơ sở trên sự phát triển theo tính niên đại của các học thuyết này tại Ấn Độ, cũng như nếu ta liên hệ chúng với truyền thống Phật giáo mang tính niên đại của Tây Tạng hay nhìn theo quan điểm của ngành niên đại học Tây phương đương đại (3). Thế nên khi bạn bắt đầu nghiên cứu triết học Phật giáo một cách có hệ thống, bắt đầu bằng tứ đại thuyết phái này, bạn không dùng phương thức tiếp cận của khoa sử học. Bởi lý do này, một số học giả đã lên tiếng chỉ trích việc sử dụng các học thuyết này như là một chìa khóa nhận thức để hiểu biết về triết học Phật giáo. Họ lập luận rằng việc làm này đã xóa nhòa đi những dị biệt giữa các tông sư Ấn Độ có thể đã sống xa cách nhau hàng trăm năm. Họ cũng cho rằng những “thuyết phái” này đã xuất

hiện một cách khúc chiết và mạch lạc qua sự tưởng tượng phong phú của người Tây Tạng hơn là nội dung thực sự của chúng được trình bày dưới thời của các vị Tổ Ấn Độ, nay đã bị họ xếp loại một cách có ý đồ. Họ cũng đặc biệt quan tâm đến việc tránh đùng để cho việc nghiên cứu các nguồn mạch chính thống của chúng ta liên quan đến những kiến thức về triết học Phật giáo bị che mờ bởi các thuyết phái đã bị sắp xếp.

Dĩ nhiên là tôi rất thiện cảm với những phê phán này. Nghiên cứu về các thuyết phái sẽ không là mục tiêu tối hậu của những khám phá về triết học; đây cũng không phải là cách thể lựa chọn tốt nhất thay vì chúng ta có thể đọc thẳng các tác phẩm của các ngài Long Thọ, hay Thế Thân chẳng hạn. Tuy nhiên, tôi nghĩ rằng các nhà học giả Tây phương cũng đã đi hơi quá xa khi phủ nhận các tư liệu của Phật giáo Tây Tạng trình bày về các thuyết phái. Mặc dù nó không dính chặt với lịch sử của những tư tưởng này, thế nhưng nó đã trình bày, công hiến cho ta một khung sườn để suy nghĩ về triết học Phật giáo. Đánh giá thấp sự uyên bác của một số người Tây Tạng trong những phân tích của họ về triết học Phật giáo Ấn Độ, như Jamyang Shayba chẳng hạn, các nhà học giả đã phải bỏ công ra cả hàng năm trời để đi đến những kết luận mà lẽ ra họ có thể đạt đến chỉ trong khoảng vài tuần, vài ngày, thậm chí là vài tiếng đồng hồ.

Như vậy, trừ phi mỗi quan tâm của chúng ta nghiêng về mặt học thuật, ta không thể nào đặt nặng đến khía cạnh lịch sử của những tư tưởng cho đến khi nào ta có thể hiểu được những tư tưởng này là gì. Thế nên tư liệu về các thuyết phái là nơi tốt nhất trang bị cho ta hiểu biết, nhận thức. Và nếu chúng ta lưu ý rằng sự sắp xếp đặc biệt này được hình thành tại Tây Tạng như là một cách thể để cấu trúc một cái nhìn toàn diện mạch lạc, có thể dung hợp được tính cách đa dạng của triết học Phật giáo Ấn Độ, chúng ta sẽ sử dụng nó một cách đúng đắn đầy lợi ích. Tôi muốn bày tỏ lòng biết ơn của mình đối với các nhà học giả Tây Tạng, những người đã làm công việc này, từ vị trí cái nhìn của họ, không phải là không công hiến cho chúng ta nhiều phúc lợi.

Thế cho nên, một điều cũng rất rõ ràng rằng, cuốn sách này không có mục đích trình bày một cái nhìn tổng quát về triết học Phật giáo, càng không phải là một tổng quan về triết học Phật giáo Tây Tạng. Cuốn sách này được viết cho những độc giả đã có một số hiểu biết về Phật giáo và đặc biệt là đối với những ai đang thật tình quan tâm đến việc tìm hiểu những khía cạnh triết học của Phật giáo Ấn Độ hay Tây Tạng nhưng có thể đã bị bối rối trước những dịch phẩm của những tư liệu mang nặng tính học thuật. Những điều mà tôi

muốn trình bày trong tập sách nhỏ này -những tư tưởng cốt tủy của tứ đại thuyết phái được lý giải dưới cái nhìn của Hoàng Mạo phái- hy vọng có thể là một chiếc cầu hay ít ra là một viên gạch lót đường để đưa đến một nhận thức rộng mở và một nghiên cứu sâu sắc hơn.

## **ĐÔI HÀNG CẢM TẠ**

Trong tập sách này, xin được chia xẻ những điều mà tôi đã được học từ những vị tôn sư của Phật giáo Tây Tạng còn sống hay đã qua đời, cũng như từ các đồng nghiệp và các bậc thầy của tôi. Một số vị mà tôi nghĩ là có những đóng góp rất quan trọng cụ thể như Harvey Aronson, Anne Klein, Elizabeth Napper, Joe Wilson, Don Lopez, Dan Cozort, John Buescher, Kensur Yesche Tupden, và Geshe Palden Dragpa. Đồng thời cũng xin được gửi lời cảm tạ đến Susan Kyser (của Snow Lion) và Nathan Lamphier về những góp ý đối với bản thảo. Cuốn sách này sẽ không được hình thành nếu không có những nỗ lực của Jeffrey Hopkins, Joshua Cutler (người thực hiện dự án), Sidney Piburn (người thúc đẩy tôi hoàn thành và xuất bản tác phẩm này), cũng như của Đức Đạt Lai Lạt Ma.

## **GHI CHÚ**

Trong tập sách này, một số thuật ngữ Tây Tạng và Sanskrit được chuyển qua dạng Anh ngữ được trình bày trong dấu ngoặc đơn. Những chuyển ngữ này đặt căn bản trên hệ thống đã được Turrel Wylie giới thiệu trong bài viết , “A standard System of Tibetan Transcription” (Harvard Journal of Asiatic Studies, 22, 1959, 261-276). Ngoài ra, những danh từ riêng Tây Tạng được viết dưới dạng ngữ âm học nguyên thủy, dĩ nhiên không hẳn là giúp người đọc phát âm một cách đúng đắn mà chỉ có mục đích duy nhất là tạo một âm hưởng tương đối gần đúng với tên gọi của Tây Tạng.

GUY NEWLAND

## **CHÚ THÍCH:**

(1) Thí dụ này được gợi ý từ lời chú giải của một vị Thiên sư đương đại, Shengyen: “Không phải khi một người không còn những ý nghĩ phân tán tức là vãn nạn của đương sự đã được giải quyết. Nếu bạn cảm thấy thích thú được ở trong tình trạng như thế, thì cứ việc nhờ ai đó đánh mạnh vào đầu. Có rất nhiều người không phân biệt được giữa trí tuệ chân thực và trạng thái tịch tĩnh. Nếu bạn không hiểu được sự khác biệt này, cho dù là bạn dày công

tu tập, cũng chỉ uổng phí thôi.” -Trích từ Faith in Mind in Deborah Sommer’s Chinese Religion. New York: Oxford, 1995. 337.

(2) Lankavatarasutra (Descent into Lanka Sutra) trích dẫn trong Practice and Theory of Tibetan Buddhism, bản dịch của Sopa & Hopkins. New York: Grove Press, 1976. 53.

(3) Muốn có một thí dụ về những kiến giải theo truyền thống Tây Tạng, có thể đọc thêm: Meditation on Emptiness. Jeffrey Hopkins. London: Wisdom, 1983. 353-364. Muốn có một thí dụ về những kiến giải theo truyền thống kinh viện Tây phương, có thể đọc thêm: Mahayana Buddhism. Paul Williams. New York: Routledge, 1989.

---o0o---

## LỜI NGƯỜI DỊCH

### Tâm Hà Lê Công Đa

Là một Phật tử bình thường có thể chúng ta không cần phải bận tâm đến việc thế giới này là có thực hay hư vọng, cũng không cần phải biết đến Chân đế hay tục đế, hoặc bản tánh chân thực của con người và vạn pháp là cái gì... Đây là những vấn đề thuộc về triết học, nghĩa là những vấn đề dễ làm cho ta nhức đầu, chưa kể một khi đi sâu vào lãnh vực này, nhận chân được tánh Không là thực tướng của muôn vật, người Phật tử sẽ không khỏi hoang mang tự đặt cho mình một câu hỏi: Nếu con người chỉ là một giả lập của những sắc uẩn và tướng uẩn thì những khổ đau của con người cũng chỉ là những huyền giả, tại sao chư Phật và chư Bồ Tát lại phải thị hiện ra giữa cõi đời này, mà mục đích là để giúp đỡ cứu độ cho muôn loài chúng sanh -vốn dĩ không có thật?

Nhưng thưa bạn, Đạo Phật là đạo của GIÁC NGỘ, trừ phi bạn chọn cho mình trở thành một người Phật tử bình thường để có thể dễ dàng quay lưng lại với những vấn nạn nói trên và an vui -cũng như đau khổ- với những đục lạt của cõi thế gian này thì không nói làm gì; tuy nhiên nếu như bạn là một người thiết tha tìm cầu giải thoát và đang là một hành giả cô đơn, nỗ lực tinh tấn trên hành trình vượt đến giác ngộ, trong niềm tin tưởng vững chắc rằng mình có khả năng để vượt đến, thì bất cứ bạn là ai, nếu muốn chạy thoát ra khỏi cái vòng luân quần của luân hồi sinh tử, cũng đều phải vượt qua cửa ải của thực chứng tánh Không. Không có một con đường nào khác. Chư Phật, chư Bồ Tát, chư đại thánh Tăng, tổ sư đều cũng phải đi qua con đường này. Từ đây, trên vách núi cheo leo của Tánh Không, hành giả tha hồ nhảy múa

mà không còn phải sợ hãi phải rơi xuống vực thẳm của chủ nghĩa hư vô, đoạn kiến. Và cũng từ đây, trên đỉnh núi cao của tinh thức và trí tuệ, không còn mây mờ của vô minh che phủ, hành giả có thể phóng tầm mắt nhìn rõ thực tướng của muôn loài, để sẽ không còn như người mê ngủ hoang mang giữa hai bờ Chân đế và Tục đế, để rồi suốt đời cứ phải loay hoay bỏ vọng tìm chân, làm nhọc lòng đến Tuệ Trung Thượng Sĩ , một thiên gia xuất sắc đời Trần phải lên tiếng cảnh cáo:

Người đời bỏ vọng để cầu chân  
Chân vọng tâm kia cũng pháp trần  
Hãy vượt cao lên bờ bên ấy  
Tham cùng đồng tử đối tiền nhân

Nếu Phật đạo có đến tám vạn bốn ngàn pháp môn thì con đường đi vào thực chứng tánh Không cũng có rất nhiều cánh cửa, kể cả cánh cửa trực nghiệm bằng ý thức loại suy, thiên quán phân tích. Tốt hơn hết là ta nên bắt đầu bằng Nhị Đế. Khi đối đầu với vấn nạn triết lý sắc tướng và thực tướng của vạn pháp, tức Nhị Đế, những trường phái triết học lớn của Phật giáo, được biết đến như Tứ đại thuyết phái: Đại Tỳ Bà Sa, Kinh Lượng Bộ, Duy Thức, và Trung Quán- đã đưa ra những lý giải khác nhau. Trong những lý giải này, có những điểm người ta đã đồng ý với nhau, nhưng cũng có những điểm đã gây nên những tranh cãi kịch liệt. Hoàng Mạo phái của Phật Giáo Tây Tạng, một môn phái sở trường về thiên quán phân tích do Đại sư Tông Kha Ba sáng lập mà vị tổ sư thừa kế đương đại là Đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ mười bốn, đã duyệt qua tất cả những kiến giải của tất cả những trường phái này và đưa ra những lý giải, phân tích rất xuất sắc và có hệ thống. Những kiến giải này đã được Tiến sĩ Guy Newland, đương kim Khoa trưởng Phân khoa Triết học và Tôn giáo Đại học Công lập Central Michigan, bang Michigan, tóm tắt lại trong tác phẩm “SẮC TƯỚNG VÀ THẬT TƯỚNG, Vấn Đề Nhị Đế Trong **Tứ Đại Thuyết Phái của Phật Giáo**” do **nhà xuất bản Snow Lion phát hành gần đây và hiện được dùng như là một tài liệu giảng dạy và tham khảo chính trong các Đại học Phật giáo, Trung tâm nghiên cứu Phật giáo Tây Tạng.** Là một nhà sư phạm, GS Newland đã trình bày một cách rõ ràng, khúc chiết về những vấn đề cốt tuỷ của triết học Phật giáo như Nhị Đế, Vô Ngã, Tánh Không thông qua quan điểm của bốn trường phái triết học chính của Phật giáo: Phân Biệt Thuyết (Đại Tỳ Bà Sa), Kinh Lượng Bộ, Duy Thức và Trung Quán, hy vọng sẽ giúp cho người đọc lãnh hội những vấn đề này không mấy khó khăn.



Nhận thấy trong khu rừng tài liệu Phật học tiếng Việt, các tài liệu nghiên cứu về lãnh vực triết học Phật giáo còn rất hạn chế, người dịch -dù khả năng còn hạn hẹp- cũng đã phát tâm chuyển ngữ tác phẩm này sang tiếng Việt, hy vọng đóng góp một phần nhỏ vào kho tài liệu tham khảo cho những người có nhu cầu nghiên cứu. Tuy rằng qua tác phẩm này, Tứ đại thuyết phái đã được nhìn dưới lăng kính của Hoàng Mạo phái, nhưng trừ phi bạn là người có trí tuệ siêu việt, đối với những Phật tử trung bình như chúng ta, cái nhìn của Hoàng Mạo phái có thể được coi như là một khởi điểm tốt để bắt đầu, bởi vì như GS. Newland nhận định: “Cách tiếp cận của Hoàng Mạo phái là cố gắng tránh bớt đi những mâu thuẫn, mập mờ khó hiểu càng nhiều càng tốt, cũng như nói về tánh Không bằng một ngôn ngữ thông tục, ngôn ngữ mà chúng ta trao đổi trong cuộc sống đời thường. Do phẩm tánh hoàn toàn bất nhị của nó, trực nghiệm về tánh không là một kinh nghiệm nhận thức khác biệt tận căn bản với tất cả những gì mà chúng ta đã từng biết qua. Tuy nhiên để có thể xây dựng nên một hệ thống thuyết lý mạch lạc phù hợp với kinh nghiệm đời thường, cũng như nhằm mục đích nhấn mạnh đến tính khả đắc của thực chứng rốt ráo (ngay cả bằng ý thức loại suy), những nhà Hoàng Mạo phái đã thuyết giảng về tánh Không như là cái gì khả tri, có thể nhận biết được, một cái gì đó có thể đạt đến và hiểu thấu được.”

Trong khi dịch thuật tác phẩm này, nếu gặp phải những điểm nào không được rõ ràng cần làm sáng tỏ, chúng tôi đã được may mắn trực tiếp trao đổi với GS. Newland, và như vậy hy vọng nội dung bản dịch của tác phẩm này được truyền đạt một cách trung thực đến độc giả. Chúng tôi vì thế nhân đây xin được bày tỏ sự biết ơn của mình đối với sự chấp thuận và khuyến khích của GS. Newland, cũng là một cao đồ của Đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ mười bốn, trong việc hình thành bản dịch Việt ngữ này. Đối với một số thuật ngữ Phật giáo trong tác phẩm này, chúng tôi vừa sử dụng từ Hán Việt -để quý vị đã từng quen với thuật ngữ Phật giáo dễ lãnh hội- nhưng đồng thời cũng đã diễn giải ý niệm này ra một cách dễ hiểu hơn và không quên kèm theo các danh từ Tạng ngữ, Phạn ngữ và Anh ngữ tương đương để tiện cho việc tra cứu. Tuy nhiên dù có cố gắng đến mức nào đi nữa, chắc chắn là bản dịch này cũng sẽ không tránh khỏi những khiếm khuyết, hy vọng được chư Tôn đức, chư thiện hữu trí thức đóng góp ý kiến để sửa chữa vì phúc lợi chung.

Một điểm cuối cùng cũng xin được nêu ra ở đây là, như quý vị biết, tác phẩm này thuộc bản quyền của nhà xuất bản Snow Lion, bởi vậy nếu như bản dịch này được dùng để làm tài liệu giảng dạy, nghiên cứu, hoặc bất cứ vị Phật tử nào phát tâm muốn ấn tống miễn phí thì không có vấn đề; tuy nhiên nếu bất cứ quý vị hay nhà xuất bản nào có nhã ý muốn xuất bản bản dịch



này đưa vào thị trường sách vở, xin vui lòng thương thảo với nhà xuất bản nói trên.

Trân trọng.

**Tâm Hà Lê Công Đa.**

[lecongda@aol.com](mailto:lecongda@aol.com)

---o0o---

## **CHƯƠNG I - VẤN ĐỀ NHỊ ĐẾ TRONG TỨ ĐẠI THUYẾT PHÁI**

Nhị Đế bao gồm Chân Đế (don dam bden pa - paramarthasatya) và Tục Đế (kun rdzob bden pa - samvriti satya). Những kiến giải liên quan đến vấn đề phân biệt giữa Nhị Đế giữ một vị thế quan trọng trong sự khẳng định nội dung của mỗi một trong bốn tứ đại thuyết phái mà Hoàng Mạo phái của Phật giáo Tây Tạng nhìn nhận như là những phát biểu có hệ thống và chân xác nhất của giáo lý Phật đà. Cũng giống như một nhà công chứng đóng dấu vào một văn kiện công nhận giá trị chân thực của nó, mỗi một bốn tứ đại thuyết phái này đều mang đầy đủ những dấu ấn được coi như phản ảnh một cách trung thực giáo lý Phật đà, đó là tứ pháp ấn:

1. Vô thường: Tất cả các pháp hữu vi đều vô thường.
2. Khổ: Chư hành là khổ.
3. Vô Ngã : Chư pháp đều vô ngã.
4. Niết Bàn: Niết bàn là tịch tĩnh.

Xếp hạng từ cao -tức là mức độ sâu sắc uyên áo nhất- cho đến thấp, bốn đại thuyết phái cùng chia sẻ những quan điểm này, gồm:

Các truyền thống Đại thừa :

1. Trung Quán tông (Madhyamika);
2. Duy Thức học (Cittamatra).

Các truyền thống Tiểu thừa :

1. Kinh Lượng Bộ (Sautrantika);
2. Phân Biệt Thuyết hay Đại Tì Bà Sa (Vaibhasika).

Trung Quán tông cũng được chia ra thành hai bộ phái là Độc Lập Biện Chứng phái và Quy Mậu Biện Chứng phái và Kinh Lượng Bộ cũng được chia thành hai phái là Kinh Thủ và Luận Lý, v.v... Hoàng Mạo phái cho rằng bất cứ ai cho là mình đi đúng theo giáo lý Phật đà đều có thể được xem như

thuộc về một trong bốn đại thuyết phái nói trên. Tuy nhiên điều này không có nghĩa là nó bao gồm tất cả những người theo đạo Phật, bởi vì có rất nhiều người có niềm tin sâu xa vào Tam Bảo -và dĩ nhiên họ là những Phật tử thuần thành- nhưng không tự xem mình thuộc về một thuyết phái nào. Và một điều cũng nên biết rằng để được coi như là hành giả của một thuyết phái, điều cần thiết là phải thực chứng được lý vô ngã giảng dạy bởi tông phái đó. Một cách cụ thể, chẳng hạn như một người không thể trở thành một hành giả của Trung Quán tông cho đến khi nào họ thực chứng được tánh không theo cách lý giải của Trung Quán.

Thế nên danh từ được diễn dịch như là “thuyết phái” ở đây hàm chứa ý nghĩa thành tựu rất rõ ràng, và bởi vậy, để được coi là hành giả của một thuyết phái không phải là người chỉ có thiện cảm với một vài quan điểm của thuyết phái đó mà phải là người nhận thức được rằng đó là chân lý đúng đắn và quyết theo đuổi cho đến cùng. Tuy nhiên những kiến giải được xem như là nền tảng và là kiến thức cơ bản của một thuyết phái lại có thể bị xem như là nông cạn hoặc thậm chí là sai lầm đối với cái nhìn của một thuyết phái cao hơn. Cái ẩn dụ chính đằng sau công cuộc nghiên cứu của Hoàng Mạo phái về các thuyết phái Phật giáo không theo cách nhìn theo lối nhà trường của Tây phương nghĩa là đi theo một trình tự thời gian từ thấp đến cao mà xem đó như là một cái thang mà những bậc thang là những thuyết phái. Mỗi nấc thang cao hơn cho ta một cái nhìn rõ ràng bao quát hơn là những nấc thang dưới thấp, tuy nhiên chỉ khi nào ta đạt đến nấc thang cao nhất - Quy Mật Biện chứng phái của Trung Quán- ta mới có thể thấy được sự vật hiện hữu như chính nó. Nói một cách khác, dù đứng trên bất cứ nấc thang nào cũng đều cho ta một cái nhìn rõ ràng hơn là đứng trên mặt đất. Những thuyết phái thấp hơn, cũng giống như những bậc thang, giúp cho ta phương tiện để vươn đến những bậc thang cao hơn.

Có thể đẩy cái ẩn dụ này xa hơn một chút: Những nấc thang cao hơn có thể nguy hiểm cho những ai chưa được chuẩn bị để đón nhận. Đối với một số người, ở một thời điểm nào đó, có thể điều tốt nhất cho họ là nên an trú với một thuyết phái thấp hơn. Tuy vậy cũng không phải là điều cần thiết để mọi người phải tiến từng bước một từ những nấc thang thấp đến cao của thuyết phái. Khi ta đi sâu vào việc học hỏi những thuyết phái, ta bước từ một thuyết phái này đến một thuyết phái khác, quán chiếu về những gì mà mình đã lãnh hội được từ mỗi mức độ khác nhau. Tuy nhiên, khi đã sẵn sàng để chọn lựa cho mình một thuyết phái và cố gắng triển khai con đường thực chứng tâm linh theo quan điểm của thuyết phái này, một lời khuyên rất cổ điển là bạn nên chọn lựa cái cao nhất có thể được, dĩ nhiên là trong khuôn khổ mà bạn

giữ được niềm tin tưởng một cách vững chắc vào nghiệp lực, và nhân quả. Bạn không nên hành trì theo những thuyết phái thấp hơn vì lý do đơn giản là bạn cảm thấy khiêm tốn.

Chúng ta cần phải phát triển và giữ vững niềm tin rằng tất cả những hành động của chúng ta đều tạo nên nghiệp quả, rằng chúng ta có thể tạo nên những thay đổi, rằng có không biết bao nhiêu người đang trầm luân trong bể khổ, v.v... Những giáo lý này ai cũng có thể cảm nhận được là cơ bản đối với Phật giáo hơn là giáo lý về tánh không. Nếu chúng ta thử để mắt nhìn vào đời sống thực tế để nhìn xem người Phật tử thực sự đang hành trì cái gì nhất, chúng ta sẽ thấy rằng đa số đang hành trì theo các pháp ba la mật bố thí, trì giới, nhẫn nhục, và tinh tấn do thúc đẩy bởi một ý nguyện đơn giản là giúp đỡ tha nhân và hoặc là để cải thiện chính nghiệp quả của mình trong dòng luân hồi. Ý hướng muốn vượt thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử và nỗ lực thực sự để thực chứng tánh không quả thật rất hiếm hoi. Điều này cũng dễ hiểu bởi vì con người thường có khuynh hướng thiên về những gì cụ thể hơn là vô hình, trừu tượng, thế nên niềm tin của một người Phật tử bình thường vào con người, nghiệp quả, giới hạnh, từ bi v.v... đều được trộn lẫn với khuynh hướng cụ thể hóa.

Nhà du già sư như thế phải tìm cách thế để loại bỏ những yếu tố cụ thể này mà không làm thương tổn đến niềm tin vào con người, nghiệp quả, v.v... Nếu đưa người ta vào một pháp tu đặc biệt nào đó đồng thời cũng có nghĩa là thúc đẩy họ vào niềm tin rằng chẳng có gì là quan trọng, chẳng có gì hiện hữu, chẳng có gì thay đổi, ta có hành động hay không cũng vậy... chắc chắn là họ sẽ bỏ đi ngay để tìm đến một thuyết phái “thấp” hơn. Những nấc thang cao hơn nguy hiểm là vậy, bởi vì nó phủ nhận ngay cả những trạng thái vi tế nhất của thực tế và do đó rất dễ có nguy cơ bị rơi vào chủ nghĩa hư vô, đoạn kiến.

Những “quan điểm” kiến giải khiến cho một thuyết phái này được xem như cao hơn một thuyết phái khác bao gồm rất nhiều vấn đề liên quan đến triết học, tâm lý học, mà vấn đề quan trọng nhất là câu hỏi liên quan đến cái gì tạo nên vô ngã, hay Không tánh. Bởi vậy, ta không nên làm lẫn giữa tứ đại thuyết phái và bốn tông phái của Phật giáo Tây Tạng: Hoàng Mạo, Lam Thô, Cổ Mật và Bồ Y phái vốn được phân biệt do các nghi lễ và cách thức thiền định khác nhau. Kensur Yeshe Tupden giải thích rằng trong mỗi tông phái của Phật giáo Tây Tạng vẫn có những người theo đuổi các thuyết phái khác nhau, cũng như một số lớn Phật tử không theo một thuyết phái nào cả.

Trong những chương kế tiếp chúng ta sẽ tìm hiểu nội dung của vấn đề Nhị đế được trình bày bởi tứ đại thuyết phái, bắt đầu bằng giáo lý của trường phái Phân Biệt Thuyết (Đại Tỳ Bà Sa) cho đến Trung Quán tông. Tuy nhiên, một điều cũng nên lưu ý rằng, chỉ có thuyết phái cao nhất, Trung Quán tông mới cho ta một cái nhìn sâu sắc nhất về vấn đề Nhị đế. Phái Phân Biệt Thuyết và Kinh Lượng Bộ đặt nặng sự quan tâm vào Tứ Diệu Đế (Khổ, Tập, Diệt, Đạo), trong khi đó phái Duy Thức chú trọng đến “tam tính” (viên thành thật tính, y tha khởi tính, và biến kế sở chấp tính). Do Trung Quán tông đã có những kiến giải sâu sắc và chi tiết liên quan đến Nhị Đế thế nên khi xoáy sâu vào việc tứ đại thuyết phái đã kiến giải như thế nào về vấn đề Nhị đế, ở một mức độ nào đó ta không thể tránh được việc áp đặt cái nhìn của Trung Quán tông lên trên ba thuyết phái thấp hơn. Điều này có nghĩa là chúng ta sẽ tiếp cận những thuyết phái thấp hơn qua góc độ lăng kính của Trung Quán tông, và bằng cách này chúng ta như dựng lên một tấm “phông” phản chiếu để có thể đánh giá một cách tốt hơn về những kiến giải của Trung Quán tông liên quan đến Nhị đế.

Thánh giả Long Thọ, nhà triết gia tiên khởi của Trung Quán tông, trong tác phẩm Trung Quán Luận của Ngài đã nêu bật tính cách quan trọng của Nhị Đế:

8. Chư Phật y Nhị đế  
Vi chúng sanh thuyết pháp  
Nhất dĩ Thế tục đế  
Nhị Đế nhất nghĩa đế

9. Nhược nhân bất năng tri  
Phân biệt ư Nhị Đế  
Tắc ư thâm Phật pháp  
Bất tri chân thật nghĩa  
(Trung Luận XXIV. 8, 9)

8. Vì chúng sanh, chư Phật đã y cứ vào Nhị đế (hai chân lý) để thuyết giảng giáo pháp. Nhị Đế đó là Thế tục đế và Đế Nhất nghĩa đế (Chân đế).  
9. Nếu người nào đối với Nhị Đế mà không có khả năng tri nhận, phân biệt (để liễu giải toàn vẹn sự hỗ tương quan hệ của nó) thì kẻ đó không thể tri nhận được ý nghĩa chân thật của giáo pháp sâu xa vi diệu (thậm thâm) của chư Phật (Phật pháp).(1)

Trong nỗ lực đi đến một nhận thức thấu đáo về sự phân biệt giữa Nhị đế, người ta bắt đầu bằng một câu hỏi: Hai loại Nhị đế là gì? hay một cách khác hơn, Cái gì khi được phân chia ra thì trở thành Nhị Đế? Jamyang Shayba, tác giả một cuốn sách quan trọng về Trung Quán tông đã đưa ra nhận xét rằng, muốn hiểu được nét cá biệt giữa Nhị Đế mà không có một kiến thức về nền tảng của sự phân chia cũng chẳng khác gì đang trèo trên những nhánh cây không rễ. Đã có rất nhiều ý kiến khác nhau về nền tảng của sự phân chia này, tuy nhiên đối với truyền thống Hoàng Mạo phái, tất cả đều đồng ý rằng nền tảng của sự phân chia chính là sở tri (jneya), tức là những đối thể của nhận thức. Những luận điểm của Hoàng Mạo phái đưa ra sẽ được bàn đến sau này, được trình bày trên quan điểm của Trung Quán tông, tuy nhiên kết luận của nó -những sở tri là nền tảng của sự phân chia của Nhị đế- có thể truyền tạc vào cả ba hệ thống thuyết phái khác.

Một điểm rất quan trọng cũng cần phải lưu ý là Tục đế và Chân đế không phải là hai loại quan điểm hay bối cảnh về hiện tượng giới, càng không phải là hai “mức độ khác nhau của thực tại”, cũng như không phải là hai loại chân lý -như mọi người thoát tưởng. Chúng là những đối thể và do đó có thể được nhận biết. Hữu thể và sở tri là tương đương -có nghĩa là bất cứ cái gì thuộc về cái này cũng đồng thời thuộc về cái kia. Một khi tất cả những gì hiện hữu đều là đối thể của nhận thức, mọi hữu thể phải thuộc về hoặc Tục đế hoặc Chân đế. Nhị đế vì thế không hề bị gò ép vào trong khuôn khổ của những cảnh giới lý tưởng, trừu tượng như chúng ta thường được nghe qua những thành ngữ quen thuộc chẳng hạn như “chân, thiện, mỹ” hay “vén màn chân lý”... Ngược lại chúng ta có thể nắm bắt bất cứ cái gì hiện hữu và nêu lên câu hỏi, Cái này là Tục đế hay Chân đế? Một cái bàn chẳng hạn, đối với các trường phái Trung Quán tông, Duy Thức, và Phân Biệt Thuyết là Tục Đế nhưng là Chân đế đối với trường phái Luận Lý của Kinh Lượng Bộ.

Từ sự khẳng định rằng những sở tri là nền tảng của sự phân chia của Nhị đế, các vị đại sư của Hoàng Mạo phái đưa ra quan điểm rằng ta có thể biết, có thể lãnh hội được Nhị đế. Một vài trường phái thường cho rằng có những bí mật quá thâm diệu, những chân lý quá uyên áo mà tâm của ta, cho dù được rèn luyện và thanh lọc thế mấy đi nữa, cũng sẽ không bao giờ có thể nhận thức thấu đáo được. Đối với Hoàng Mạo phái, không hề có chuyện như vậy. Ngay cả một số vấn đề quan trọng nhất, chẳng hạn như tánh không, được biết là cực kỳ khó khăn để thành tựu, cũng như một số vấn đề khác chẳng hạn như những chi tiết vi tế nhất về mối liên hệ giữa một hành động nào đó với hệ quả luân lý của nó mà chỉ chư Phật mới có thể thấu hiểu được. Tuy nhiên, ngay cả một người trước khi trở thành Bồ tát, điều hiển nhiên là họ

phải thành tựu rốt ráo tánh Không, thực chứng được Chân đế thông qua phương tiện thiện xảo của thiên quán. Hơn thế nữa, mỗi chúng sanh hãy nên mang ý nguyện, cũng như có khả năng chuyển hóa tâm thức của mình thành tâm nhất thiết trí của Phật, tức là tâm thức có khả năng hiểu biết trực tiếp và đồng thời những gì đang hiện hữu -tất cả Chân đế lẫn Tục đế. Và Nhị Đế như thế chính là hai loại hình sự vật mà mỗi một người Phật tử chúng ta đều có thể nhận ra và nên khao khát tìm cầu học hỏi.

*CHÚ THÍCH:*

*(1) Madhyamakasastra (Treatise on the Middle Way), P5224, Vol. 95, ch. 24, vs. 8-9*

*Có thể đọc thêm một bản dịch mới với những chú giải triết học của một triết gia Tây phương: The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Jay Garfield. New York: Oxford, 1995.*

*Đoạn trích dẫn ở trên là bản Việt dịch Trung Luận của TT Thích Viên Lý.*

---o0o---

## **CHƯƠNG II - TRƯỜNG PHÁI PHÂN BIỆT THUYẾT (ĐẠI TỖ BÀ SA)**

Phân Biệt Thuyết hay “Đại Tỳ Bà Sa” là tên gọi một cách tổng quát của tất cả mười tám bộ phái xuất hiện vài thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt. Căn cứ vào số lượng phân phái xảy ra, thời gian chúng xuất hiện và những tên gọi của mười tám bộ phái này mà người ta thấy có rất nhiều truyền thống khác nhau. Danh hiệu “Đại Tỳ Bà Sa” (Mahavibhasa) có vẻ như được dùng để nêu rõ rằng những bộ phái này đều chia sẻ quan điểm chính của Đại Tỳ Bà Sa Luận, một tổng yếu của những giáo lý được kết tập trong bộ A Tỳ Đạt Ma (Abhidharma: Tội thắng pháp), mà chỉ có những bộ phái của Phân Biệt Thuyết là khẳng định rằng đã được thuyết giảng bởi chính Đức Bổn sư. Tuy nhiên trong thực tế không hẳn là toàn thể những tông phái này đều dựa vào Đại Tỳ Bà Sa, chẳng qua chỉ là cách gọi tên một cách dễ dãi các tông phái đã thiết đặt những lý thuyết của mình chung quanh bộ luận này. Bộ Đại Tỳ Bà Sa Luận đã không được dịch qua tiếng Tây Tạng cho đến giữa thế kỷ thứ hai mươi, và bởi vậy chưa tạo được một tác động đáng kể nào đối với sự nghiên cứu học hỏi của Phật giáo Tây Tạng liên quan đến trường phái Phân Biệt Thuyết. Thay vào đó, những kiến giải của Phật giáo Tây Tạng về trường



phái Phân Biệt Thuyết được đặt căn bản trên cuốn “Bảo Tàng Tri Kiến” của Ngài Thế Thân (Vasubandhu). Các truyền thống Tây tạng cho rằng Ngài Thế Thân ban đầu xuất gia theo trường phái Phân Biệt Thuyết, sau đó trở thành một hành giả của phái Kinh Thủ của Kinh Lượng Bộ và cuối cùng đã bỏ theo phái Duy Thức. Nội dung cơ bản của tác phẩm “Bảo Tàng Tri Kiến” đã đặt nền tảng giáo lý căn bản cho Phái Phân Biệt Thuyết trong khi đó những chú giải của Ngài đã phản ánh những giáo lý của bộ phái Kinh Thủ - Kinh Lượng Bộ.

## TỤC ĐẾ

Định nghĩa về Nhị Đế theo trường phái Phân Biệt Thuyết có thể được rút ra từ đoạn kệ sau đây của Ngài Thế Thân trong tác phẩm “Bảo Tàng Tri Kiến”:

Một sự vật sau khi bị hủy hoại hay được tách rời những đặc tánh của chúng ra, khiến tri thức của ta không còn nhận ra chúng thì sự vật đó được coi là thuộc về Tục đế, chẳng hạn như một cái bình, hay là nước. Ngược lại là những sự vật thuộc về Chân đế.

Từ ý nghĩa này, Tục đế có thể được định nghĩa như sau :

Đó là một hiện tượng giới mà nếu khi chúng bị hủy hoại về mặt vật chất hay tách rời các đặc tánh của chúng ra, những nhận thức về chúng không còn hiện hữu nữa.

Để ý rằng qua cách định nghĩa tục đế, với sự hủy hoại về mặt vật chất của sự vật tác động đến nhận thức, đã bao hàm ý tưởng xem Nhị đế là những bộ phận của đối thể nhận thức. Mặc dù Nhị đế là những đối thể (không phải là những phối cảnh chủ quan), định nghĩa này cũng đã chỉ rõ cho ta thấy mối quan hệ mật thiết giữa tâm thức (nhận thức) và đối thể và đây là một chủ đề ngày càng chiếm một tầm mức quan trọng trong những thuyết phái cao hơn.

Ngài Thế Thân đã đưa ra thí dụ về cái bình, một vật thể có thể bị đập vỡ ra thành từng mảnh nhỏ và như vậy loại trừ sự nhận thức của tâm ta về cái bình khi nó bị hủy hoại. Xâu chuỗi hột là một thí dụ khác. Khi ta nhìn một xâu chuỗi, ý thức của ta nhận biết đó là xâu chuỗi. Thế nhưng, khi ta cắt đứt sợi dây nối liền chúng, nhận thức về xâu chuỗi bị xóa bỏ ngay và thay vào đó bằng nhận thức về những hạt chuỗi. Chúng ta đã từng xem qua những phim ảnh diễn tả cảnh phá hủy những tòa nhà chọc trời trong một vài giây đồng hồ bằng chất nổ được gài đặt có tính toán chiến lược. Mới giây phút trước, đây là một toà cao ốc văn phòng bề thế có vẻ như rất thật, rất vững chãi. Chỉ

trong một giây phút sau, những gì còn lại là một khoảng không và một đống gạch vụn. Khi tòa cao ốc bị phá hủy, đống gạch vụn không phải là tòa cao ốc; cũng vậy, khi một cái bình bị đập vỡ, những mảnh vỡ không phải là cái bình, và một xâu chuỗi chưa hoàn tất, những hạt chuỗi không phải là xâu chuỗi. Như thế, nhận thức của ta nắm bắt về cái bình, xâu chuỗi hay tòa cao ốc đã bị loại trừ khi những đối thể này bị hủy hoại.

Ngài Thế Thân cũng đưa ra một thí dụ về “nước”, cho thấy một sự vật mà nhận thức nắm bắt của ta về nó đã bị loại trừ không phải do sự hủy hoại vật chất nhưng là do sự tách rời đặc tánh của chúng thành các hiện tượng giới khác. (“Nước” ở đây nên được hiểu như là một khối lượng nước tổng quát có thể được chứa trong một cái bình chẳng hạn; không nên xem như là một “vật thể phân tử” được đề cập đến trong phần Chân đế sau này). Do mặt hạn chế của thời đại về phương diện kỹ thuật, các môn đồ của trường phái Phân Biệt Thuyết đã không hình dung ra bằng cách nào có thể cắt một khối nước thành ra một vật khác mà người ta không còn nhận ra chúng như là nước (như phương pháp điện giải, hay thổi nước thành sương, v.v... sau này). Khi ta rót một phần nước ra từ một cái bình, nhìn vào bình chúng ta vẫn nhận ra đó là nước. Tuy nhiên, người ta có thể phân biệt được các đặc tánh của nước như mùi, vị, xúc - và những phẩm chất này tự nó không phải là nước. Nước như vậy được nhận biết tùy thuộc vào sự tổng hợp của tất cả những phẩm chất này lại với nhau; khi những đặc tánh này bị tách rời ra, ý thức nắm bắt về nước bị loại trừ.

Tục đế được phân ra làm hai loại: Hình tướng và tổng hợp. Cái bình là một thí dụ về loại hình tướng và nước là một thí dụ về loại tổng hợp. Thật ra, bất cứ cái gì là tục đế cũng đồng thời phải là một tổng hợp. Có những tục đế - như cái bình chẳng hạn- xuất hiện dưới dạng một hình tướng trong khi có những thứ khác -như khối nước- lại không mang hình tướng. Khi một tục đế xuất hiện dưới một loại hình tướng nào đó để được nhận biết thì tâm thức nhận biết sẽ bị loại trừ khi nó bị hủy hoại về mặt vật chất. Như thế, khi ta đập vỡ cái bình bằng chiếc búa, chúng ta loại bỏ cái hình tướng mà cái bình đã phải nương tựa vào để được nhận biết. Ngược lại, khi một Tục đế không cần phải nương tựa vào sự hiện hữu của bất cứ một hình tướng nào, ý thức nắm bắt về nó sẽ không bị loại trừ khi nó bị hủy hoại. Trong những trường hợp như thế, người ta chỉ còn áp dụng phương cách tách rời từng phần đặc tánh của nó.

Để hiểu tại sao những sự vật như cái bình chẳng hạn lại được gọi là “tục đế” (kun rdzob bden pa -samvrti-satya), trước tiên ta cần nên lưu ý rằng danh từ “kun rdzob” của Tây Tạng có ba ý nghĩa khác nhau :

1. phủ che sự nhận thức về thật tướng,
2. duyên sanh; và
3. sử dụng ước lệ bởi thông tục.

Khi từ “kun rdzob bden pa” được dịch thành “tục đế” nó bao hàm ý nghĩa thứ ba ở trên. Tuy nhiên một học giả tên tuổi của Mông Cổ, Ngawang Palden, đã cho rằng ý nghĩa thứ hai của “kun rdzob” là tương xứng nhất đối với trường phái Phân Biệt Thuyết. Cái bình là một “duyên sanh đế” bởi vì khi những hình thể khác nhau của nó -mặt cong của thân bình, mặt bằng của đáy bình, v.v...- duyên hợp lại với nhau, cũng là khi câu nói “cái bình hiện hữu,” trở nên sự thật. Thế nên, trong trường phái Phân Biệt Thuyết, từ “đế” (bden pa, satya) trong “duyên sanh đế” mang ý nghĩa đơn giản như là sự hiện hữu của một đối thể, hay là tính xác thực của lời tuyên bố rằng một đối thể nào đó đang hiện hữu.

Tục đế, hiện hữu công ước (kun rdzob tu yod, samvrti-sat), và hiện hữu giả lập (btags yod, prajnapiti-sat) đều có ý nghĩa tương đương trong Phân Biệt Thuyết.

## CHÂN ĐẾ.

Chân đế có thể được định nghĩa như sau:

Đó là một hiện tượng giới mà nếu khi chúng bị hủy hoại về mặt vật chất hay tách rời những đặc tánh của chúng ra thành những phần khác, những nhận thức về chúng không bị loại trừ.

Thí dụ về loại này có thể kể đến như các hạt định hướng bất khả phân, một sát na tạm thời của ý thức, và hư không giới. Để có thể hiểu được những thí dụ này, thiết tưởng chúng ta cũng cần nên đi sâu hơn một chút vào lý thuyết của Phật giáo về hạt.

Theo các nhà Phân Biệt Thuyết, thể thô của thể giới vật chất bao gồm bởi những hạt (hay phân tử, particles) cực kỳ vi tế không còn chiếm một thể tích không gian nào. Những hạt này được gọi là định hướng bất khả phân bởi vì nó không có mặt đông hay mặt tây, không có phía trên hay phía dưới, v.v... Tuy nhiên, đây chỉ là những định hướng bất khả phân chứ không phải là

hoàn toàn bất khả phân, bởi vì những hạt này là một kết khối (conglomeration) của vài “hạt vật chất” khác. Hiển nhiên ta không thể cho rằng những “hạt vật chất” này là nhỏ hơn những “hạt kết khối,” bởi vì cả hai loại hạt này đều không chiếm một khoảng không gian nào dù nhỏ nhất. Tuy nhiên, hạt kết khối có thể hiện hữu riêng biệt, trong khi đó hạt vật chất luôn luôn hiện hữu cùng với những vật thể phân tử của các loại khác như là những phần tử của một hạt kết khối. Trong cảnh giới của chúng ta, cõi Dục Giới, mỗi hạt kết khối gồm ít nhất tám hạt vật chất kết hợp lại là đất, nước, lửa, gió, sắc, hương, vị, xúc. Nếu hạt kết khối là một phần của cơ thể con người, nó sẽ có thêm hạt vật chất thứ chín tức là thức giác. Nếu nó là một phần của các cảm quan mắt, tai, mũi, lưỡi của con người, nó sẽ có thêm hạt vật chất thứ mười tương ứng với các cơ quan đó. Nếu có sự hiện hữu của âm thanh, hạt vật chất thứ mười một có mặt: thanh âm. Trong cõi Sắc Giới không có sự hiện hữu của những hạt vật chất phân tử hương và vị, thế nên mỗi hạt kết khối có thể chỉ còn bao gồm sáu vật thể phân tử.

Các nhà Phân Biệt Thuyết đã bị thách đố trong việc giải thích làm thế nào để những phân tử không có khoảng không lại có thể tụ đến cùng nhau để hình thành một vật thể hiện hữu trong không gian này. Họ đã trả lời bằng cách giải thích rằng trong khi từng cá thể của các hạt vật chất không mang các đặc tính của “đề kháng” hoặc “tính chần” để có thể giữ hai vật cùng ở chung một chỗ thì các hạt kết khối định hướng bất khả phân mang tính “đề kháng” này. Thế nên, hai hạt kết khối không thể tan vào nhau để chiếm cùng một vị trí, ngược lại chúng có thể xấp vào nhau để tạo nên một thể vật chất ở dạng thô thiển chiếm một thể tích trong không gian. Đến đây thì có lẽ người ta có thể ngạc nhiên tự hỏi là bằng cách nào mà tám hạt vật chất thuộc loại “vô kháng” này có thể tổng hợp lại thành một kết khối “đề kháng” được.

Một câu hỏi khác cũng được đặt ra là: Các kết khối định hướng bất khả phân này có tiếp xúc nhau hay không khi chúng tụ đến cùng nhau như là những khối cấu trúc của một vật thể chiếm một vị trí trong không gian này? Một số môn đồ của Phân Biệt Thuyết cho rằng chúng có khả năng đó. Thế nhưng thật khó để giải thích là làm thế nào mà hai phân tử không có mặt trái hay mặt phải lại có thể tiếp xúc, dính lại với nhau để tạo thành một vị thể trong không gian thay vì xâm nhập vào nhau cùng một vị trí. Một bộ phái khác của Phân Biệt Thuyết, phái Kashmiri, thì cho rằng các phân tử định hướng bất khả phân không tiếp xúc với nhau mà được giữ dính lại với nhau bởi khoảng không.

Cùng một cách thể như vậy, những hành giả của trường phái Phân Biệt Thuyết cho rằng giòng chảy liên tục của ý thức được cấu thành từ các phân tử tạm thời bất khả phân hay là những sát na “phi thời” của ý thức.

Bởi vì chúng (những phân tử này) không còn có thể phân ra được nữa -cho dù là trong định vị không gian hay một cách tạm thời- những phân tử bất khả phân và những sát na vi tế nhất của ý thức này không thể bị phân chia hay kéo rời ra thành từng phần khác, do đó ý thức nắm bắt về chúng không thể bị loại trừ, thế nên chúng được xem là những Chân đế. Hầu như các nhà học giả đều đồng ý rằng theo Phân Biệt Thuyết, cả hai loại khối kết phân tử định hướng bất khả phân và vật thể phân tử đều là những Chân đế. (Vấn đề này lại làm nảy sinh ra nhiều câu hỏi khác, chẳng hạn như, Chúng ta không thể nào tách rời đặc tánh của những vật thể khác nhau cấu thành một khối kết phân tử định hướng bất khả phân? Tại sao điều này lại không thể loại trừ ý thức nắm bắt một hạt kết khối?)

Một thí dụ khác về Chân đế là hư không giới. Cần lưu ý rằng đây không phải là khoảng không gian bỏ trống sau khi ta dời một vật đi nơi khác, hay là khi ta đào một cái lỗ chẳng hạn, nó cũng không phải là khoảng không ở “ngoại tầng không gian.” Hiểu theo ý nghĩa này, từ “khoảng không” liên hệ đến các sự vật có tính vô thường cũng như tùy thuộc vào sự định vị của những đối thể. Ngược lại hư không giới ở đây trải ra mọi hướng mà trong đó có thể có sự hiện hữu của các đối thể vật chất hay không. Đó là sự trùm khắp không biến đổi của thể giới vật chất, không có gì ngăn ngại được. Ngawang Palden cho rằng theo các nhà hành giả của Phân Biệt Thuyết và Kinh Lượng Bộ thuyết phái, hư không giới là bất khả phân (1). Và như vậy, một điều chắc chắn là ta không thể hủy hoại được nó về mặt vật chất. Cho dù ngay cả chúng ta vạch ra những đường tưởng tượng chia cắt nó thành nhiều mảnh khác nhau, những mảnh này cũng không gì khác hơn là hư không giới, thế nên ý thức nắm bắt về nó không hề bị loại trừ.

Ngài Thế Thân cũng cho rằng sắc pháp là một thí dụ của Chân đế. Trong cuốn Bảo Tàng Tri Kiến, Ngài đã luận giải như sau: “Ngay cả khi sắc được phân ra thành các phân tử cực kỳ vi tế, hoặc các đặc tánh của nó được phân ra thành các hiện tượng giới chẳng hạn như mùi vị, sự nhận biết về bản tánh của sắc vẫn tồn tại.” (2) Nếu ta hủy diệt sắc trên bình diện vật lý biến nó trở thành những vật thể khác thì kết cục những phần này tự nó cũng vẫn là sắc, và như vậy ý thức nắm bắt về sắc vẫn không bị loại trừ. Ngay cả nếu ta có khả năng cô lập từng đặc tánh cá biệt của sắc như mùi, vị, xúc, v.v..., ý thức nắm bắt về sắc vẫn tồn tại, bởi vì mỗi một đặc tánh này lại là một sắc.

Như đã trình bày ở trên, Nhị đế không được coi như là một chủ đề quan trọng hàng đầu trong các tác phẩm của Phân Biệt Thuyết, thế nên đối với hầu hết các hiện tượng giới, ta không tìm thấy một lời giải thích nào chỉ rõ rằng chúng thuộc về Chân đế hay Tục đế. Tất cả những gì mà ta có được đều là những nguyên tắc cơ bản. (3) Trên căn bản những hiểu biết cá nhân, tôi muốn được nêu lên một vài điều về vấn đề bằng cách nào ta có thể đem áp dụng những nguyên tắc này vào một vài trường hợp cá biệt. Trước hết, tôi cho rằng mỗi một thành phần của ngũ uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) đều là một Chân đế. Thứ hai, bất cứ tập hợp nào của các uẩn hoặc giòng chảy liên tục trong từng sát na của các uẩn đều là một duyên sanh đế, bởi vì khi đặc tánh của nó bị phân ra thành các thành phần khác, nó không còn được nhận biết như là một tập hợp hay mang tính liên tục. Cuối cùng, mặc dù một “vật thể phân tử” bất khả phân là một Chân đế, một khối kết phân tử định hướng bất khả phân chỉ có thể được coi như là một duyên sanh đế bởi vì các đặc tánh của nó có thể được phân ra thành một tập hợp của các vật thể phân tử cấu tạo khác biệt.

Theo Ngawang Palden, danh từ “Chân” (don dam, paramartha) trong “Chân đế” liên hệ đến cái gì không dính líu đến những sự chia cắt, còn từ “đế” bao hàm ý nghĩa cái gì có thể nhận thức được thông qua luận lý, hay ngược lại. (4) Ông nêu ra quan điểm rằng trên một ý nghĩa nào đó, ngay cả một vật thể phân tử cũng là một duyên sanh bởi vì nó luôn luôn cộng sinh với tối thiểu năm vật thể phân tử khác. Thế nhưng, nó vẫn là một Chân đế bởi vì tâm thức nắm bắt nó không tùy thuộc vào các thực thể khác này. Các vật thể phân tử khác không phải là những thành phần của nó và không được coi như ở trong tập hợp của các vật thể phân tử khác mà nó cộng tồn. Ngược lại, nó hiện hữu như là một thực thể. Một sự hữu (rdzas su yod, dravya-sat) cũng tương đương với một Chân đế, đồng thời cũng tương đương với một hiện thể rốt ráo (don dam du grub pa, paramartha siddha)

## VÔ NGÃ

Tổng quát mà nói, sự khác biệt giữa hai thuyết phái Đại thừa (Duy Thức và Trung Quán) và Tiểu thừa (Đại Tỳ Bà Sa và Kinh Lượng Bộ) là ở điểm hai thuyết phái cao hơn giảng dạy không tánh hay vô ngã của toàn thể pháp giới, trong khi đó hai thuyết phái thấp hơn chỉ giảng dạy về vô ngã của con người. Mặc dù hai thuyết phái Tiểu thừa cũng chấp nhận sự hiện hữu của Bồ tát đạo (con đường dẫn đến Phật quả) của một vài trường hợp hiếm hoi cá biệt, đa phần họ quan tâm đến việc tu chứng nhằm đạt đến đạo quả của một bậc A la hán, giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử, nghĩa là chưa hoàn toàn giác ngộ



như một vị Phật. Con người sở dĩ còn bị trói buộc trong vòng luân hồi sinh tử là do một vài nhận thức lầm lạc về cái “Tôi” của mình. Để chấm dứt, theo Phân Biệt Thuyết, không có một con đường nào khác hơn là phải thực hành thiền quán về sự không hiện hữu của một cái ngã thường hằng, độc lập, bất khả phân của con người. Mười ba trong số mười tám bộ phái của Phân Biệt Thuyết cho rằng đây chỉ là cái ngã thô thiển, trong khi cái ngã vi tế cần phải được thực chứng là cái ngã không thực hữu và không có tự ngã.

Các thuyết phái Đại thừa giảng dạy về lý vô ngã của pháp giới bởi lẽ chỉ ở giai đoạn cuối của hành trình tu tập, khi nào ta thực chứng được thật tánh của toàn thể pháp giới lúc đó ta mới có thể đạt đến được tình trạng nhất thiết trí của Phật quả. Nhất thiết trí ở đây được hiểu như là ý thức nhận biết một cách trực tiếp và đồng thời toàn thể Chân đế cùng Tục đế. Chư Bồ Tát vượt tới nhất thiết trí nhằm viên mãn hóa và gia tăng tối đa năng lực cứu độ tha nhân. Trường phái Phân Biệt Thuyết không giảng dạy về loại nhất thiết trí này, và có thể là do dựa vào những điểm này mà quan điểm của Đại Thừa cho rằng họ đã không trình bày một các hoàn chỉnh lý vô ngã của toàn thể pháp giới. Tuy nhiên, Geshe Palden Dragpa đưa ra lập luận là vấn đề “vô ngã của toàn thể pháp giới” có thể đã được trình bày một cách gián tiếp trong những nghiên cứu chẳng hạn như làm thế nào mà một cái bình hay một khối lượng nước được xem là hiện hữu ở một mức độ nào đó do chỉ được nhận biết dựa vào hình dáng hay là những đặc tánh của chúng. (5)

Sự lý giải về Nhị đế đã mang lại một thông điệp rằng chúng ta đã có một khynch hướng thâm căn cố đế xem rằng cái ngã, cái thể xác của chúng ta như là một khối toàn vẹn đối lập với những đối thể được nhận biết ở ngoài ta. Chúng ta đã không quán chiếu được một sự thật rằng các hiện tượng giới đó chẳng qua chỉ là giả lập của những tập hợp do các uẩn cấu thành. Do nhận thức lầm lạc như vậy mà trong tâm của chúng ta vật thể đã hiện hữu như là những thực thể vững chắc, kiên cố mà thực sự ra không phải như vậy. Với Phân Biệt Thuyết, những Tục đế là đối tượng của sự tan rã, phân hủy thể nhưng chúng ta đã coi chúng là thường hằng, bất biến một cách vô minh. Chúng ta đã vọng tưởng xem chúng như là những thực thể độc lập, trong khi thực sự ra chúng dựa vào các uẩn cấu thành chứ không phải là những hiện hữu tự thân. Tất cả những kiến chấp sai lầm này đã dẫn ta đến các mối phiền não chẳng hạn như dục vọng hay hận thù, và cũng chính những phiền não này lại trở thành đầu mối thúc đẩy những hành động cuốn trôi ta vào vòng khổ đau vô tận.

Nhà du già nhận biết và chứng nghiệm được các vật thể phân tử vi tế nhất cũng như các khoảnh khắc bất khả phân của ý thức. Theo Phân Biệt Thuyết, họ đã loại bỏ được sự nhận thức vô minh về một cái ngã thường hằng, độc lập, bất khả phân cũng như một cái ngã thực hữu và do đó đã thực chứng được Niết bàn, tức là cảnh giới hoàn toàn tịch tĩnh. Bộ Đại Tỳ Bà Sa Luận bao gồm vô số những ý kiến trái ngược nhau liên quan đến mối liên hệ giữa Nhị Đế và Tứ diệu đế, tuy nhiên Hoàng mạo phái trong khi lý giải về Phân Biệt Thuyết đã quyết định xếp loại Niết bàn như là một Chân đế. Điều này không phải vì Niết bàn là mục tiêu tối hậu được đạt đến trên con đường tu tập mà một cách đơn giản là nó đã thỏa mãn định nghĩa về Chân đế được nêu lên trước đây. Một điều cần ghi nhận là trong sự phân biệt giữa Chân đế và Tục đế đã bao hàm ý nghĩa Chân đế có vẻ như được chú trọng hơn, tuy nhiên không có một thuyết phái nào trong tứ đại thuyết phái cho rằng “Chân đế” liên hệ đến mục tiêu rốt ráo của hành trình tu tập.

### **CHÚ THÍCH.**

(1) *Presentation of the Ultimate and the Conventional in the Four System of Tenets, folio 13b.*

(2) *Thế Thân: Abhidharmakosa and Bhasya, 91.20-92.*

(3) *Đây là những điều mà tôi được đọc về những lý giải của Ngawang Palden trong tác phẩm Presentation of the Ultimate and the Conventional in the Four System of Tenets, folio 6b-7a. Các độc giả khác có thể đọc Ngawang Palden một cách khác hơn và một điều chắc chắn là những ý kiến của Ngawang Palden không phải hoàn toàn được chia sẻ bởi các tu viện Phật giáo Tây Tạng, người đọc có thể phân tích những quan điểm này theo ý kiến của mình.*

(4) *Presentation of the Ultimate and the Conventional in the Four System of Tenets, folio 7a.*

(5) *Pháp thoại của Geshe Palden Dragpa tại Ấn Độ, 1985. Quan điểm này cũng đã được trình bày với các học giả làm việc chung với ông.*

---o0o---

### **CHƯƠNG III - TRƯỜNG PHÁI KINH LƯỢNG BỘ**

Những kiến giải của Hoàng mạo phái liên quan đến quan điểm của Kinh Lượng Bộ về Nhị đế thoát tông có vẻ khác thường, nhất là khi trường phái

này cho rằng những vật thể thông thường như cái bàn, cái ghế là những Chân đế, trong khi đó các ý niệm về không tánh, hay vô ngã do thực chứng được trên hành trình tu tập lại là Tục đế. Đã có rất nhiều lý giải khác nhau tận căn bản về Kinh Lượng Bộ của những học giả không thuộc truyền thống Hoàng mao phái tại Tây Tạng cũng như ở Tây phương (1). Tuy nhiên cách tiếp cận của Hoàng mao phái đối với Kinh Lượng Bộ đã đưa ra một số ý niệm cực kỳ quan trọng, chẳng hạn như mối quan hệ giữa hiện lượng - tức nhận thức trực tiếp- và tỷ lượng -tức nhận thức đối đãi phân biệt, mà một phần lớn những nội dung này đã được Hoàng mao phái đưa vào lý giải những quan điểm của trường phái Trung Quán sau này. Thật ra những giáo lý của trường phái Kinh Lượng Bộ đã được chính thức dùng làm nền tảng cho các học trình trong các học viện của Hoàng mao phái. Theo truyền thống, trước khi đi chuyên sâu vào các trường phái cao hơn, các tăng sĩ Hoàng Mạo phái đã phải bỏ ra rất nhiều năm để học hỏi về luận lý học, tâm lý học, nhận thức học của Kinh Lượng Bộ. Thế nên bất cứ ai muốn hiểu rõ cách thức tiếp cận của Hoàng mao phái đối với Trung Quán tông như thế nào, bắt buộc phải hiểu rõ những kiến giải của Hoàng Mạo phái về Kinh Lượng Bộ.

Không ai có thể phủ nhận rằng tất cả mọi trường phái của Phật giáo đều dựa vào kinh tạng. Tuy nhiên chỉ có trường phái Kinh Lượng Bộ -như tên gọi của nó- là nhấn mạnh rằng những giáo lý của mình được chính thức rút ra từ kinh điển. Khác với trường phái Phân Biệt Thuyết (Đại Tỳ Bà Sa), phái Kinh Lượng Bộ cho rằng nội dung của Bảy tập A Tì Đạt Ma là không phải do chính Đức Phật ngôn thuyết. Cũng vậy, theo quan điểm của Kinh Lượng Bộ, những kinh sách Đại thừa cũng không phải là những lời dạy của đấng Bổn sư (2).

Kinh Lượng Bộ còn được chia ra làm hai tiểu bộ phái: Kinh Thủ và Luận Lý. Quan điểm của phái Kinh Thủ đã được ngài Thế Thân tóm tắt trong cuốn Bảo Tàng Tri Kiến. Những kiến giải về Nhị Đế của phái này hoàn toàn tương đồng với quan điểm của trường phái Phân Biệt Thuyết thế nên ta không cần thiết phải lập lại ở đây mà chỉ đặc biệt giới thiệu quan điểm của tiểu bộ phái Luận Lý của Kinh Lượng Bộ về Nhị đế. Như thế để giản dị hóa, từ đây về sau ta tạm thời dùng danh xưng “Kinh Lượng Bộ” để chỉ tiểu bộ phái Luận Lý. Có thể nói nguồn tài liệu nguyên thủy và quan trọng nhất về trường phái này là tác phẩm “Chú Giải về ‘Tập Lượng Luận’ của Trần-Na” (Commentary on Dignaga’s “Compendium on Valid Cognition”) của ngài Pháp Xứng (Dharmakirti).

## NHỮNG THUẬT NGỮ TƯƠNG ĐƯƠNG VÀ CÁC THÍ DỤ

Bất cứ cái gì hiện hữu đều phải thuộc về hoặc Chân đế hay Tục đế chứ không thể là cả hai. Để có một ý niệm ban đầu về ý nghĩa của Nhị đế theo Kinh Lượng Bộ, ta có thể liên hệ chúng với các khái niệm tương đương về hiện tượng giới (3). Các cụm từ sau đây được coi như là có ý nghĩa tương đương với “Chân đế”:

1. sự vật có chức năng (dngos po);
2. hiện tượng giới vô thường (mi rtag pa);
3. cá thể đặc thù thực hữu (tự tướng: rang mtshan);
4. đối thể của hiện lượng (mngon sum gyi snang yul);
5. thiết định một cách chân thật (bden grub);
6. hiện hữu rõ ráo (don dam par yod).

Chân đế cùng cộng hữu với từng ý nghĩa tương đương nói trên. Điều này có nghĩa là, lấy một thí dụ cụ thể, bất cứ cái gì là một sự vật có chức năng thì đó là một Chân đế và ngược lại.

Khi nói đến “hiện tượng giới vô thường,” “vô thường” ở đây không hoàn toàn mang ý nghĩa đơn giản là sự vật rồi sẽ hoại diệt mà bao hàm rằng mọi sự vật đang biến đổi và tan rã trong từng sát na. Ta có thể nêu ra một vài thí dụ về Chân đế: cái bàn, cái ghế, cái nhà, con người, cái bình, các hạt (phân tử), v.v...

Những cụm từ sau đây có ý nghĩa tương đương với “Tục đế”:

1. hiện tượng giới không chức năng (dngos med);
2. hiện tượng giới thường hằng (rtag pa);
3. tổng thể khái quát (tổng tướng: spyi mtshan);
4. đối thể của tỷ lượng (rtog pa'i snang yul);
5. bản thể giả lập (brdzun par grub ya);
6. hiện hữu ước lệ (kun rdzob ty yod).

Những thí dụ về Tục đế có thể kể đến như: hình ảnh gợi ý về một cái bàn, hư không giới (tức là khoảng không hoàn toàn không bị ngăn ngại,) và tánh không của một hữu thể.

## TỶ LƯỢNG (NHẬN THỨC ĐỐI ĐẢI PHÂN BIỆT)

Theo kiến giải của Hoàng Mạo phái về bộ phái Luận Lý của Kinh Lượng Bộ thì vấn đề khác nhau giữa Tục đế và Chân đế có thể được xem như gắn bó chặt chẽ với sự khác nhau giữa tỷ lượng và hiện lượng. Một cách rõ ràng hơn, những đối thể của tỷ lượng luôn luôn là Tục đế trong khi đó, những đối thể của hiện lượng đều là những Chân đế. Như vậy, muốn hiểu ý nghĩa của Nhị đế theo quan niệm của trường phái này ta cần phải hiểu rõ được sự khác nhau giữa hiện lượng và tỷ lượng.

Trong mỗi hình thái nhận thức ta có thể phân biệt ra hai loại đối thể là độc ảnh cảnh (snang yul) và đới chất cảnh ('jug yul). Đối với tỷ lượng thì độc ảnh cảnh và đới chất cảnh là hoàn toàn khác biệt. Cụ thể như khi tỷ lượng ghi nhận một cái bàn thì đới chất cảnh chỉ đơn giản là một cái bàn như ta nhận thấy hay được biết. Tuy nhiên độc ảnh cảnh xuất hiện trong tâm thức ta không phải là một cái bàn mà là một hình ảnh chuyển tải về khái niệm “cái bàn”, một hình ảnh được cô đọng lại trong số vô vàn chi tiết mà ta biết qua hiện lượng. Khi tỷ lượng nắm bắt một cái bàn, lập tức hình ảnh về “cái bàn” được cô đọng lại với những đặc tánh chánh yếu của nó như màu sắc, hình dáng, tánh cách vô thường, thực hữu, v.v...

Có thể phân biệt ra nhiều loại tỷ lượng: Ký ức, sự hình dung và tưởng tượng, lòng hoài nghi, những kiến thức tích lũy, nhận thức do thiên quán, nhận thức vô minh khiến con người bị trôi nổi trong vòng luân hồi, và nhận thức thông thường như biết rằng đây là cái bàn, cái ghế,... Tuy được phân biệt ra như thế nhưng tựu trung tất cả các loại nhận thức này đều giống nhau ở chỗ là không có khả năng nhận thức trực tiếp tất cả những phẩm chất hay đặc tánh (màu sắc, hình dáng, tính cách vô thường,...) về đới chất cảnh của chúng.

Tỷ lượng cũng còn được gọi là “khiển trừ” bởi vì chúng tiếp cận các đối thể một cách gián tiếp bằng cách loại trừ tất cả những gì không phải là chính đối thể đó. Hãy lấy thí dụ về cái bàn. Khi ý thức nắm bắt về cái bàn thì tất cả những gì không phải là “cái bàn” bị loại trừ, nghĩa là những cái ghế, cái đồng hồ, và v.v... bị loại bỏ ra ngoài. Đồng thời nó cũng loại bỏ luôn ra ngoài màu sắc của cái bàn, tính cách vô thường của cái bàn, cũng như tất cả những phẩm chất khác của cái bàn bởi vì tất cả những đặc tính này tự chúng không giống hệt như hình ảnh “cái bàn”. Tuy nhiên khi một cái bàn qua tỷ lượng bị tước bỏ tất cả những đặc tánh của nó để trở thành một hình ảnh biệt lập trong ý thức thì cái còn lại đó thực ra không còn là một cái bàn nữa mà là một “cấu trúc” do ý thức ta tạo ra về hình ảnh của một cái đối-ngịch-với-những-gì-không-phải-là-cái-bàn. Đây là một hình ảnh tương đối trừu tượng,

có tính cách chung chung về “cái bàn” được xuất hiện khi tỷ lượng nắm bắt về cái bàn. Nó được gọi là một tổng tượng, bởi vì, không giống như một cái bàn, nó không được làm bằng gỗ, v.v... và do đó nó không được hình thành với những đặc tính chính của nó. Một cách cụ thể, nó thiếu những chi tiết đặc biệt và đặc tính riêng của một cái bàn cụ thể nào đó.

Tiến trình này thoạt xem có vẻ rất là rắc rối nhưng trong thực tế nó xuất hiện một cách hầu như tự động khi ta liên tưởng đến một vật thể quen thuộc. Để làm quen với những vật thể mới mẻ, những cái mà chúng ta chưa hề biết đến -như tánh không chẳng hạn- tiến trình này được bắt đầu bằng cách tạo dựng ra rồi tinh lọc dần một hình ảnh chung chung về sự vật đó.

Khi ý thức ta nhớ lại hay nghĩ về một cây kem chẳng hạn thì cây kem là một đối chất cảnh và hình ảnh gợi ra ý nghĩa chung về cây kem là một độc ảnh cảnh. Đối với tỷ lượng, hình ảnh chung về kem xuất hiện mặc dù đây là một cây kem mang một hình dáng nào đó. Dĩ nhiên thông thường thì chúng ta chẳng bao giờ phải bối rối đến độ NGHĨ rằng, “cái hình ảnh của cây kem hiện ra này đích thực là một cây kem.” Trên một bình diện khác, tỷ lượng đã dùng những hình ảnh trừu tượng này, vận dụng chúng như chúng là những vật thể thực sự mà chúng biểu trưng. Nói một cách khác, tất cả tỷ lượng (cho dù chính xác hay không) đều hàm chứa một yếu tố của sai lầm bởi vì đã xem những hình ảnh biểu trưng của đối thể như chính là đối thể thực sự.

Loại giả tượng này có thể được so sánh với hình ảnh của một khuôn mặt xuất hiện ở trong tấm gương soi với khuôn mặt thực sự. Bằng cách để cho giác quan của chúng ta bị gạt gẫm một cách nông cạn, chúng ta thu nhận được những thông tin đáng giá về tình trạng của khuôn mặt chính mình. Cũng tương tự như vậy, quả là một điều hệ trọng đối với những kiến giải của Hoàng Mạo phái về lộ trình mà những tỷ lượng có thể nhận ra những đối chất cảnh của chúng, cho dù là giả tượng. Tỷ lượng, theo Kinh Lượng Bộ có khả năng nhận biết mọi loại hiện tượng giới trong khi đó hiện lượng chỉ nhận biết các hiện tượng giới mang tính vô thường.

Các hình ảnh gợi ý nghĩa chung đều được coi là thường hằng bất biến, có nghĩa là chúng không phải là đối tượng của đổi thay, hoại diệt trong từng sát na liên tục. Những hình ảnh này được tồn tại bao lâu mà chúng xuất hiện trong tâm của chủ thể nhận thức và trong suốt thời gian đó chúng không hề thay đổi từ sát na này qua sát na khác (4). Những hiện tượng giới thường hằng này (ví dụ những hình ảnh gợi ra ý nghĩa chung, hư không giới, v.v...) đều là những Tục đế. “Tục đế” ở đây cũng đồng nghĩa với “sự thực đối với



nhận thức vô minh” và trong ngữ cảnh “nhận thức vô minh” này bao gồm tất cả mọi tỷ lượng. Một tỷ lượng được gọi là một “nhận thức vô minh” bởi vì những phẩm tính cá biệt của hiện tượng giới vô thường đã bị ngăn che không thể thấy được. Bị che lấp mang cái ý nghĩa là nó không thể trực nghiệm một cách tổng hợp những trộn lẫn đa dạng của những phẩm tính này. Lấy thí dụ, khi một tỷ lượng nhận thấy một cái bàn như là một đối chất cảnh, tự nhiên là nó không thể kinh qua những phẩm chất cá biệt và đồng nhất của cái bàn đó, thay vào đó tất cả những gì mà nó có được chỉ là hình ảnh chung gợi ra về một khái niệm trừu tượng của một cái bàn, tức là một độc ảnh cảnh.

Cái hình ảnh trừu tượng đó xuất hiện ngay trong tâm trí của một người biết tiếng Anh khi nghe nói đến tiếng “table”. Tỷ lượng của các chúng hữu tình khi hiểu một ngôn ngữ thường liên hệ một hình- ảnh-gợi-ý với một hình-ảnh-gợi-thanh tương ứng với tiếng đó. Tuy nhiên, tỷ lượng không nhất thiết phải đòi hỏi một khả năng về ngôn ngữ. Thú vật chẳng hạn, chắc chắn là có những hình ảnh gợi ý chung liên hệ đến những khái niệm như “đồ ăn” hay “nguy hiểm”.... mặc dù chúng không hề có những từ ngữ liên hệ với những ý nghĩa này. Ngay cả con người cũng vậy cho dù biết một ngôn ngữ nhưng vẫn có những tỷ lượng không cần nương tựa vào yếu tố ngôn ngữ. Einstein chẳng hạn, từng tuyên bố rằng ông ta có thể suy nghĩ mà không cần đến chất liệu ngôn từ. (Phải chăng cái này được gọi là trực giác?)

## **HIỆN LƯỢNG (NHẬN THỨC TRỰC TIẾP)**

Bây giờ chúng ta đi vào những gì không phải là tỷ lượng được biết đến dưới danh xưng là hiện lượng. Các hiện tượng giới vô thường (tức là hoại diệt trong từng sát na) được gọi là Chân đế bởi vì chúng là những chân lý đối với nhận thức rốt ráo. Điều này có nghĩa là chúng hiện hữu, hay một cách khác hơn chúng xuất hiện một cách toàn vẹn đối với hiện lượng. “Nhận thức rốt ráo” ở đây bao gồm tất cả mọi hiện lượng -không phải chỉ riêng những trực nghiệm của nhà du giả mà đồng thời kể cả những nhận thức thông thường, đúng đắn của giác quan về một đối thể như cái bàn chẳng hạn.

Trong trường hợp nhận thức trực tiếp thu nhận một cái bàn, cái bàn là độc ảnh cảnh và cũng đồng thời vừa là đối chất cảnh. Không hề có một độc ảnh cảnh tách rời khỏi một cái bàn cụ thể nào đó mà nhận thức đang chụp bắt. Điều này có nghĩa là một cái bàn cụ thể nào đó đã được ta nhận biết một

cách trực tiếp thông qua sự xuất hiện sinh động của cái bàn đó. Một cái bàn xuất hiện do ý thức nhận ra hình dung của nó và rồi thấu nhận cái hình dáng này. Một cách cụ thể, nhãn thức trực tiếp thu nhận một cái bàn cũng giống như một tấm kính ghi nhận hình ảnh trung thực của cái bàn đó, kể cả tất cả những phẩm chất đặc tánh của nó -như màu sắc, hình dáng, khuôn khổ, sự vô thường, v.v... Chỉ có tự tướng (tức là chân đế, và cũng có nghĩa là hiện tượng giới vô thường) là có khả năng phô ra để ý thức có thể nhận diện được nó, điều này cũng có nghĩa là chỉ có hiện lượng mới có thể nhận ra được những Chân đế một cách rõ ràng dứt khoát.

Một Chân đế, ví dụ như cái bàn, xuất hiện một cách toàn vẹn trước nhãn thức bình thường thấu nhận trực tiếp nó, bởi vì nó xuất hiện cùng một lúc với tất cả những đặc tính, phẩm chất của nó cụ thể như màu sắc, khuôn khổ, v.v... Một hiện lượng vì thế cũng được gọi là một “tập hợp” hay là một “tổng thể” (sgrub’jug) bởi vì nó thu nhận đối thể thông qua sự tập hợp hình tướng của mỗi tự tướng như là một cá thể duy nhất, hay là “một bộ phận khẳng khí” không tách rời của đối thể. Một cái bàn xuất hiện trước nhãn thức với tất cả toàn bộ cá thể của nó gộp lại. Nhãn thức thu nhận cùng một lúc các đặc tánh của một cái bàn cụ thể nào đó trong một thể thống nhất, kể cả cái đặc tánh hoại diệt trong từng sát na của cái bàn này.

Tuy nhiên một điều quan trọng cần ghi nhớ là hiện lượng không nhất thiết phải xác định hay ghi nhận hoặc thực chứng tất cả mọi chi tiết. Ngay cả tính chất vô thường vi tế của cái bàn -tức là cái đặc tánh hoại diệt trong từng sát na- xuất hiện, nó cũng không được ghi nhận hay xác định bởi nhãn thức thông thường đang thu nhận cái bàn. Để nhận ra tính cách vi tế của vô thường bằng hiện lượng, trước tiên người ta cần phải thực chứng nó thông qua tỷ lượng, tức là bằng nhận thức suy luận. Như thế, những kiến giải của Hoàng mao phái về Kinh Lượng Bộ đã trình bày trước cho ta thấy một quan điểm cực kỳ quan trọng trong việc kiến giải Trung Quán Tông sau này: Cho dù với phẩm tính sai lầm của tỷ lượng, không thể chối cãi được rằng những chân tỷ lượng được đạt đến thông qua phân tích thuần lý là những viên đá lót đường không thể thiếu được trong việc dẫn đến hiện lượng của nhà du già.

Sau khi đọc và duyệt qua những thảo luận liên quan đến hiện lượng và tỷ lượng, ta có thể rút ra được ý niệm về sự tương đương như thế nào giữa hiện tượng giới thường hằng, tục đế, độc ảnh cảnh của tỷ lượng và tổng tướng; cũng như sự tương đương giữa hiện tượng giới vô thường, Chân đế, độc ảnh cảnh của hiện lượng và tự tướng. Bây giờ chúng ta hãy xem Hoàng Mao phái đã thực sự định nghĩa về Nhị Đế như thế nào trong Kinh Lượng Bộ.

## NHỮNG ĐỊNH NGHĨA

Ngài Pháp Xứng (Dharmakirti) trong “Chú Giải về ‘Tập Lượng Luận’ của Trần-Na” (Commentary on (Dignaga’s) “Compendium on Valid Cognition”) đã phát biểu như sau :

[Theo trường phái này], cái gì có thể tác hành chức năng của nó một cách rõ ràng, hiện hữu như là một Chân đế; những cái khác [hiện tượng giới không thể rõ ràng tác hành một chức năng] hiện hữu như là một Tục đế. Những điều này mô tả tánh cách của tự tướng và tổng tướng (5).

Một số các học giả của Hoàng Mạo phái đã dùng đoạn văn trích dẫn này như là một nguồn tài liệu để định nghĩa tự tướng và tổng tướng thay vì Chân đế và Tục đế. Tuy nhiên một số khác, cụ thể như Purbujok và Jamyang Chokla Oser đã định nghĩa Chân đế như là :

Cái gì có thể tác hành một chức năng một cách rõ ràng.

Những Tục đế được định nghĩa như là hiện tượng giới không thể tác hành những chức năng một cách rõ ràng.

Thế nào được gọi là tác hành một chức năng? Những Chân đế (hiện tượng giới vô thường) có thể vận hành như là những nguyên nhân, nghĩa là chúng có thể tác hành chức năng dẫn đến những hậu quả. Bởi lẽ chúng hoại diệt trong từng sát na, những chân đế có thể tác hành như là những nguyên nhân cho hiện tượng xảy ra trong sát na kế tục. Thí dụ như một khoảnh khắc của ngọn lửa này có thể sản sinh ra khoảnh khắc của ngọn lửa kế tục và khoảnh khắc của ngọn lửa cuối cùng sản sinh ra hậu quả của khói.

Thêm vào đó, một loại chức năng quan trọng thứ hai mà bất cứ Chân đế nào cũng có thể tạo tác được trong khi đó Tục đế không thể thực hiện, đó là vận hành như là một nguyên nhân để tác tạo ra một thành phẩm được trực tiếp thâm nhập bởi nhãn thức. Ngược lại, một Tục đế -vốn thường hằng, và vô tác- không thể thực hiện một chức năng hay sản sinh ra một hậu quả. Nó không thay đổi từ sát na này qua sát na khác, và nó không có khả năng tạo ra một ý thức nắm bắt nó.

Các hình ảnh tưởng tượng và những Tục đế khác không hiện hữu như là những thực thể có thể vận hành chức năng. Lý do là bởi vì chúng thực ra chỉ là “những cấu trúc” tưởng tượng, những giả lập của tâm thức. Hiểu rõ điều này là nhận thức căn bản của một tiếp cận khác của Hoàng Mạo phái định

nghĩa về Nhị Đế trong trường phái này. Cụ thể như Ngawang Palden đã định nghĩa về Tục đế như sau:

**Đó là một hiện tượng giới được thiết định hoàn toàn do gán đặt bởi tỷ lượng.**

và định nghĩa Chân đế như là:

Một hiện tượng giới hiện hữu từ chính nó, hoàn toàn không bị gán đặt bởi tỷ lượng. (6)

Một hiện tượng giới vô thường như cái bàn chẳng hạn thỏa mãn định nghĩa này về Chân đế bởi vì tự nó có thể khẳng định sự hiện hữu, tách rời khỏi sự gán đặt bởi ý thức. Một cái bàn là một Chân đế. Nó hiện hữu một cách rất ráo bởi vì nó được cấu thành bởi những nhân duyên chứ không phải bị gán đặt bởi trí tưởng, và do đó có thể tạo nên một hình dạng với tất cả những đặc tánh, phẩm chất riêng biệt được thu nhận bởi hiện lượng. Trái lại, những hiện tượng giới thường hằng chẳng hạn như những hình ảnh gợi ý, hư không giới,... là những Tục đế bởi vì nó không được cấu thành bởi nhân duyên mà chỉ do tâm thức gán đặt, không có những phẩm tánh riêng biệt có thể phô ra để được thu nhận bởi hiện lượng. Chúng chỉ hiện hữu một cách ước lệ hoặc bởi gán đặt.

Tuy nhiên, một điều cũng nên lưu ý rằng ngay cả những vật thể chỉ hiện hữu một cách gán đặt, giả lập cũng vẫn hiện hữu. Một sự vật hiện hữu như là một sự gán đặt hoàn toàn do tâm thức không có nghĩa là trở thành phi hữu, tức là chỉ hiện hữu trong tưởng tượng. Chúng ta hãy lấy cái thí dụ về cái “sừng thỏ” thường hay được nói tới trong kinh Phật. Nó không hề hiện hữu như là một gán đặt bởi tỷ lượng, bởi một lẽ đơn giản là trong thực tế nó không hề hiện hữu. Thế nhưng trong tâm thức của một người đang tưởng tượng đến cái sừng thỏ, vẫn hiện ra một hình ảnh gợi ý về cái sừng thỏ. Như vậy cái hình tượng gợi ý này hiện hữu; nó hiện hữu thuần túy do tỷ lượng gán đặt. Trong kiến giải của Hoàng Mạo phái về Kinh Lượng Bộ, người ta xem những vật thể hiện hữu do gán đặt vẫn hiện hữu. Sau này khi ta nghiên cứu về trường phái cao nhất, Quy Mật Biện Chứng Phái của Trung Quán Tông, ta sẽ thấy rằng toàn bộ pháp giới chỉ hoàn toàn là những gán đặt bởi ý thức, ngay cả những sự vật có thể vận hành như là những nguyên nhân.

## NHƠN VÔ NGÃ

Theo trường phái Kinh Lượng Bộ, việc thoát ly khỏi vòng luân hồi sinh tử dựa vào yếu tố thực chứng được rằng con người không là một thực hữu, tức

không phải là một hiện hữu tự thân. Con người là hiện tượng giới vô thường, thế nên chúng là những Chân đế. Chúng có khả năng tạo tác ra nghiệp quả cũng như có thể phô bày ra những nhân dạng khác nhau đối với hiện lượng. Tuy nhiên, không giống như phần lớn những Chân đế khác, chúng không phải là những hiện hữu tự thân bởi vì chúng không thể được nhận biết nếu như không có sự nhận thức của vài bộ phận của tâm hay cơ thể mà chúng được gán đặt. Nói một cách dễ hiểu hơn, một con người thiếu cả “thực thể” vật chất của thân xác lẫn “thực thể” tinh thần của ý thức. Con người thực ra chỉ được gán đặt cho một vài sắc uẩn nào đó của tâm và / hay vật, thế nên tất cả mọi chức năng của nó, kể cả sự vận hành nhằm tạo nên nhân dáng để được thu nhận bởi hiện lượng cũng đều nương tựa vào chức năng của những sắc uẩn này.

Nhận thức vô minh vốn là gốc rễ của vòng luân hồi khổ đau là một nhận thức cho rằng con người là một hiện hữu tự thân, có thực. Theo trường phái Kinh Lượng Bộ, con người đã mang một nhận thức lầm lạc như thế một cách thâm căn cố đế, thế nên, mục tiêu của nhà hành giả du già tu tập theo trường phái này là khai mở trí tuệ siêu việt có khả năng thực chứng tánh không, tức là thấy được rằng hoàn toàn không hề có một con người như là một thực hữu, tự thân.

Tuy nhiên, quả là một điều khó khăn cho con người có được một nhận thức trực tiếp có thể thực chứng một cách rõ ràng về một tánh Không, bởi vì Không tánh như ta biết là một hiện tượng giới thường hằng, một hư không giới. Tánh Không như thế là một Tục đế; và cũng là một tổng tướng. Tánh Không thiếu những phẩm chất, đặc tánh riêng biệt tức là không có tự tướng để có thể phô ra cho hiện lượng thu nhận, và như vậy không thể được nhận biết một cách trực tiếp. Thế nên, trường phái Kinh Lượng Bộ quan niệm rằng trí tuệ siêu việt là một hiện lượng có khả năng nhận chân một cách trực tiếp và rõ ràng các sắc uẩn và tướng uẩn trong một cách thế bao hàm cả sự nhận thức về con người như là một hiện hữu tự thân trong mối tương quan với các sắc uẩn đó.

## KẾT LUẬN

Đi sâu vào những kiến giải của Hoàng Mạo phái về trường phái Kinh Lượng Bộ là những bước chuẩn bị quan trọng cho tâm thức ta làm quen với việc nghiên cứu nội dung của trường phái Trung Quán Tông. Một số chủ đề đã không được đề cập đến ở đây -chẳng hạn như hiện tượng giới định chắc (sgrub pa - vidhi) và khiển trừ (dgag pa - pratisedha), tổng tướng (spyi -

samanya) và tự tướng (bye brag - visesa), cũng như cách sử dụng các ký hiệu luận lý (rtags - linga) trong thiền quán. Thế nhưng từ những lý giải vừa được trình bày ta cũng có thể rút ra được một số điểm được xem như là quan trọng nhất:

Thứ nhất, trường phái Kinh Lượng Bộ đã giới thiệu khái niệm cho rằng Nhị đế là đối tượng của hai hình thái nhận thức: hiện lượng và tỷ lượng. Mặc dù tỷ lượng không phải lúc nào cũng là chân lượng (tshad ma - pramana) nhưng tựu trung cả trí hiện lượng và trí tỷ lượng đều có khả năng biết rõ những đối thể của mình. Khái niệm cho rằng Nhị đế là hai vòng tròn của nhận thức về đối thể, mỗi vòng tương ứng với một loại tâm thức cá biệt và không hề mâu thuẫn lẫn nhau, rất cực kỳ quan trọng trong kiến giải của Hoàng Mạo phái về Kinh Lượng Bộ và là mấu chốt để ta hiểu tại sao Hoàng Mạo phái khẳng định rằng hai khía cạnh của Nhị đế tương hợp một cách thuần lý chứ không hề đối nghịch nhau. Chân đế và Tục đế chỉ là đối thể của một loại tâm thức nào đó và cái này không hề đánh đổ cái kia. Trong Trung Quán tông, Nhị đế (Tục đế và Chân đế) là những đối thể được nhận biết bởi cả trí giác thông tục lẫn rốt ráo, trong khi đó với Kinh Lượng Bộ chúng đều là những thể tướng của tỷ lượng và chân lượng. Sự song hành của hai lối kiến giải này rất đáng cho ta lưu ý. Kiến giải của Hoàng Mạo phái về Kinh Lượng Bộ có thể truyền đạt một sự tin tưởng cơ bản cho môn sinh vào sự tương hợp của Nhị đế, một niềm tin dùng làm cơ sở cho sự nghiên cứu về Nhị Đế của Trung Quán Tông sau này.

Thứ hai, trường phái Kinh Lượng Bộ là một bối cảnh mà qua đó Hoàng Mạo phái giới thiệu cho những môn sinh của mình khái niệm rằng tri thức phân biệt chẳng những không phải là kẻ thù mà còn là một phương tiện tuyệt đối không thể thiếu trên lộ trình giải thoát. Chẳng hạn như tính vô thường vi tế của một cái bàn đã được phô bày ra trước nhãn thức bình thường trực tiếp thu nhận cái bàn; thế nhưng ta đã không nhận ra được tính cách vô thường này và bởi vậy đã vọng tưởng rằng cái bàn giống như nguyên trạng trong từng sát na. Thế nên để hiện lượng có thể trực nhận được tính cách vô thường vi tế này, điều cần thiết trước tiên là phải hình thành một nhận thức phân biệt rằng cái bàn đang thay đổi trong từng sát na. Bắt đầu bằng nghi vấn rằng cái bàn có thể thay đổi trong từng giây phút, sự thiền quán trên tính cách vô thường của cái bàn sẽ từ từ dẫn đến một cảm thức mạnh mẽ, một thừa nhận đúng đắn rằng cái bàn là vô thường. Tiếp tục thiền quán trên đề mục này sẽ dẫn đến một sự khẳng định hoàn toàn vững chắc qua suy luận rằng cái bàn là vô thường. Khởi đi bằng nghi vấn và cuối cùng là tin chắc, tất cả chuỗi vận hành của ý thức đều là nhận thức phân biệt. Bằng cách thiền



quán như thế trên tính cách vi tế của vô thường, ta trở nên quen thuộc sâu xa với nó cho đến một lúc ta thực chứng được tính cách vô thường này một cách rõ ràng bằng hiện lượng. Như thế, ý thức (phân biệt) thoát tiên được sử dụng như là một thanh gươm nhằm chặt bỏ nhận thức sai lầm và rồi được quăng bỏ khi nhận thức sai lầm đã hoàn toàn bị bác khước. Kiểu cách này đã được rập khuôn trong cách miêu tả của Hoàng Mạo phái làm thế nào để thực chứng tánh không trong trường phái Trung Quán Tông. Đại sư Tông Kha Ba (Tsong kha pa) còn nhấn mạnh rằng an trú trong tầng thiền vô phân biệt xử vẫn chưa đủ khi mà ý niệm về hiện hữu tự thân (cùng với tất cả những tỷ lượng khác) chỉ mới bị kiềm chế một cách tạm thời. Thay vào đó, ta phải bắt đầu bằng cách vận dụng thiền quán để nhận diện rồi loại trừ ý niệm về hiện hữu tự thân một cách thuần lý.

Thứ ba, khác với trường phái Phân Biệt Thuyết, Kinh Lượng Bộ bình đẳng hoá giữa bộ phận và toàn thể. Như ta đã biết, Phân Biệt Thuyết cho rằng những sự vật được xem là những thực tại rõ ràng khi nào chúng không còn có thể phân chia ra được nữa ngoài chính chúng. Nói một cách cụ thể, điều này có nghĩa rằng những bộ phận bất khả phân này là thực tướng, trong khi đó cái “toàn thể” hay hợp chất do các bộ phận này cấu thành chỉ là tục tướng. Ngược lại, kiến giải của Hoàng Mạo phái về trường phái Kinh Lượng Bộ cho rằng ngay cả một tập hợp thô của các hạt (phân tử) -như cái bàn, cái ghế, v.v...- hiện hữu một cách rõ ràng bởi vì chúng là những hiện thể (độc ảnh cảnh) của hiện lượng. Anne Klein đã chỉ rõ rằng một trong những nét đặc trưng nhất quán của Hoàng Mạo phái -không giống với Phân Biệt Thuyết và các trường phái khác- kiến giải về Kinh Lượng Bộ là nó chuẩn bị cho tâm thức chấp nhận sự bình đẳng hoá về thực trạng của cái bộ phận và cái toàn thể được giảng dạy trong Trung Quán (7). Trong trường phái Trung Quán Tông, không hề có những hạt bất khả phân, hay là những yếu tố không còn phân chia được nữa. Cái bộ phận cũng không nhiều hay ít chân thực hơn là cái toàn thể bởi vì tất cả đều chỉ hiện hữu một cách quy ước.

Kinh Lượng Bộ, như đã nói ở trên, còn giúp sửa soạn tâm thức để nghiên cứu Quy Mậu Biện Chứng phái của Trung Quán Tông khi đưa ra ý niệm rằng một sự vật nào đó có thể hiện hữu cho dù nó thuần túy chỉ là sự gán đặt của ý thức phân biệt. Chẳng hạn như, khi người môn sinh đã trở nên quen thuộc với ý niệm rằng vô ngã của con người là một “sự gán đặt hoàn toàn bởi nhận thức phân biệt”, họ sẽ không phạm sai lầm khi giả định rằng cụm từ “sự gán đặt hoàn toàn bởi nhận thức phân biệt” liên hệ đến khái niệm về một cái gì đó hình như hiện hữu mà sự thực là không hiện hữu gì cả. Đây giống như một sự chùng ngừa quan trọng cho các tăng sinh nhằm chống lại

sự nguy hiểm của chủ nghĩa đoạn kiến khi học tập về giáo lý của Trung Quán Tông sau này, rằng tất cả mọi hiện tượng giới đều hiện hữu hoàn toàn như là những gán đặt bởi ý thức phân biệt, những giả danh.

Cuối cùng, Kinh Lượng Bộ khẳng định rằng những sự vật chỉ có thể tác hành-nghĩa là có thể thực hiện những chức năng, vận hành như là những nguyên nhân) nếu chúng hiện hữu một cách rõ ràng, nghĩa là tự mình có thể khẳng định sự hiện hữu của chính mình, không phải là những gán đặt bởi ý thức phân biệt. Sự khẳng định này -hoàn toàn khác biệt với quan điểm của Trung Quán Tông- có vẻ như là một mục tiêu mà các vị thầy của Hoàng Mạo phái muốn thiết định lên tâm thức của những môn sinh. Nó vạch một hướng nhìn đưa lối suy nghĩ thế tục, bảm sinh của chúng ta ra khỏi những bóng tối vây bủa để đi vào sự tập trung của ánh sáng tinh thức. Nhờ vậy mà sau này, khi nghiên cứu về Trung Quán Tông, những biện giải của trường phái cao hơn này đã có sẵn một mục tiêu rõ ràng để nhắm tới và dứt điểm.

### **CHÚ THÍCH.**

(1) Xem *Knowledge and Liberation*. Anne Klein. Ithaca: Snow Lion, 1986. và *Recognizing Reality*. Goerges Dreyfus. Albany: State University of New York Press, 1997.

(2) Tuy nhiên theo Jamyang Shayba trong *Great Exposition of Tenets* cho biết là một số luận giải sau này của các thuyết phái Tiểu Thừa đã chấp nhận những kinh sách Đại thừa là những ngôn thuyết của Đức Phật.

(3) *Presentation of the Ultimate and the Conventional in the Four System of Tenets*, 34. và *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, Geshe Lhundup và Jeffrey Hopkins, 93.

(4) Xem *Knowledge and Liberation*, tr. 117, những thảo luận liên quan đến kinh nghiệm (kinh nghiệm thường ngày và kinh nghiệm thiền định) có vẻ như mâu thuẫn với khẳng định của Hoàng Mạo phái cho rằng những hình-ảnh-gợi-ý là thường hằng.

(5) *Dharmakirti*. “Chú Giải về ‘Tập Lượng Luận’ của Trần-Na”. *Commentary on (Dignaga’s)*

“*Conpendium on Valid Cognition*”. (*Pramanavattikakarika*), P5709, Vol 130, 88.3-5. Bản dịch dựa trên *Knowledge and Liberation*. Anne Klein, 71.

(6) *Presentation of the Ultimate and the Conventional in the Four System of Tenets, 34.*

(7) *Xem Knowledge and Liberation. Anne Klein, 31.*

---o0o---

#### **CHƯƠNG IV - NHỮNG TRƯỜNG PHÁI ĐẠI THỪA**

Ngài A Đề Sa trong một tác phẩm quan trọng, “Bồ Đề Đạo Đẳng”, đã phân loại người đời ra ba hạng có căn cơ khác nhau. Hạng hạ sĩ chỉ biết suy nghĩ đến những phúc lợi tạm thời, những an vui, dục lạc trong cuộc sống luân hồi sinh tử. Họ bám chặt với đời sống thế gian và không muốn từ bỏ nó. Đối với hạng người này, phần đông chỉ biết đi tìm kiếm những dục lạc trong cuộc sống thế tục hoặc nếu có theo tôn giáo thì cũng chỉ hời hợt bên ngoài; phần hoặc có một số khác gồm những người biết quan tâm đến chuyện tu hành thì cũng chỉ ở mức độ thấp nhất tức là chỉ tu phước, tu chỉ để mong cầu được tái sanh vào một kiếp sống tốt đẹp hơn trong tương lai. Hạng hạ sĩ vì thế chưa có khả năng bước chân vào lộ trình giải thoát. Ngược lại, hạng trung sĩ chỉ tìm kiếm giải thoát cho riêng cá nhân mình ra khỏi vòng luân hồi sinh tử, lòng chăm chăm hướng đến niết bàn. Tuy nhiên họ đang đi trên con đường Tiểu thừa bởi vì chỉ quan tâm đến phúc lợi của riêng mình mà không chia sẻ gánh nặng cứu vớt chúng sanh. Trong khi đó hạng thượng sĩ với tâm nguyện vị tha rộng lớn, họ chỉ luôn nghĩ đến việc mang lại hạnh phúc cho muôn loài. Khi họ nhận ra khả năng có thể đạt đến giác ngộ, và biết được rằng những năng lực của một vị Phật có thể giúp đỡ tha nhân một cách hữu hiệu hơn, trong ý nguyện độ sanh cao cả, họ quyết định lựa chọn con đường tinh tấn tu tập cho đến bao giờ có thể đạt thành Phật quả. Lòng quyết tâm này là một hạnh nguyện Bồ tát và những ai mang những hạnh nguyện này vào đời, đang bước đi trên con đường của Đại thừa.

Như vậy sự khác nhau giữa Tiểu thừa / Đại thừa là sự khác nhau giữa hai lộ trình tu chứng. Đường tu của Tiểu thừa được thúc đẩy bởi ý nguyện vượt thoát vòng luân hồi sinh tử và đạt đến đạo quả an tịnh giải thoát. Con đường của Đại thừa được thúc đẩy bởi tâm từ bi rộng lớn thương xót toàn thể chúng sanh nhằm đạt đến quả vị viên mãn, cực lạc, nhất thiết trí của một vị Phật. Tuy nhiên một điểm khác cũng cần được lưu ý là ngay từ phần đầu của cuốn sách này ta cũng đã từng đề cập đến sự khác nhau giữa hai thuyết phái Tiểu thừa và Đại thừa. Thế nên chúng ta không nên lẫn lộn giữa hai sự khác biệt này. Một cách ngắn gọn, lộ trình tu chứng của Tiểu thừa và Đại thừa được phân biệt trên căn bản động cơ và ý nguyện tu tập; trong khi đó hai thuyết

phái Tiểu thừa và Đại thừa không phải khác nhau do động cơ thúc đẩy mà là trên quan điểm về vô ngã, hay không tánh.

Không giống như những thuyết phái Tiểu thừa chỉ giảng dạy về vô ngã của con người, thuyết phái Đại thừa giảng dạy rằng bản tánh rốt ráo của thực tại, thể vi tế và quan trọng nhất của vô ngã là vô ngã, hay tánh Không, và đó là bản tánh rốt ráo của mọi hiện tượng giới. Họ khẳng định rằng Bồ tát do hạnh nguyện vị tha cao cả thúc đẩy, đã thiền quán sâu xa trên tánh Không của toàn thể pháp giới, và như thế đã chuẩn bị để bước vào tình trạng nhất thiết trí của Phật quả. Một vài thuyết phái Đại thừa cho rằng những hành giả của phái Tiểu thừa đã không hề nhận chân được tánh Không của pháp giới và do đó không thể nào vượt qua khỏi những chướng ngại nhằm đạt đến nhất thiết trí. Tuy nhiên, thuyết phái cao nhất, Quy Mật Biện Chứng phái của Trung Quán Tông, nhìn nhận rằng các hành giả của Tiểu thừa thực chứng được tánh Không, tuy nhiên lộ trình tu chứng này không thể đưa họ đến tình trạng nhất thiết trí bởi vì trí tuệ của họ không được trang bị bởi tâm lòng vị tha cao cả cũng như đã không được thúc đẩy bởi những hạnh nguyện ba la mật như bố thí, trì giới, nhẫn nhục, v.v...

### **NHỊ ĐẾ NHƯ LÀ MỘT NHẤT THỂ**

Những thuyết phái Đại thừa đưa ra kết luận rằng cái tánh Không vi tế và sâu sắc thực chứng được trên con đường Bồ tát đạo là một Chân đế. Chân đế này là một hiện tượng giới khiên trừ, và hoàn toàn vô ngã (tức là không xuất hiện như một loại hữu thể nào đó). Tuy nhiên những trường phái Đại thừa đã bất đồng quan điểm về loại hữu thể mà tánh Không phủ định. Cụ thể như trường phái Duy Thức cho rằng tánh Không là không có sự khác nhau giữa đối thể và chủ thể nhận thức (tâm) đang nắm bắt nó, của một thực thể; trong khi đó Quy Mật Biện Chứng phái của Trung Quán Tông quan niệm rằng tánh Không là không có hiện hữu tự thân. Tuy nhiên cho dù định nghĩa tánh Không như thế nào đi nữa, các thuyết phái Đại thừa đều đồng ý rằng cái tánh Không rất vi tế này trước tiên là một Chân đế, và là một phẩm tánh hiện hữu trong toàn thể mọi pháp giới. Điều này có nghĩa là, bất cứ cái gì hiện hữu - kể cả tánh Không- đều trống rỗng về bất cứ loại hữu thể nào mà tánh Không phủ định.

Những tục đế bao gồm mọi pháp giới ngoại trừ tánh Không, như cái bàn, cái ghế, v.v... Tất cả những hiện tượng giới này đều rỗng không. Chúng tự nó không phải là những tánh Không, tuy nhiên chúng rỗng không bởi vì chúng thiếu một cách thể hiện hữu nào đó. Khi Tục đế mang phẩm tính rỗng

không cũng như khi tánh Không là một Chân đế, ta đi đến một kết luận rằng Chân đế và Tục đế là những hiện tượng giới khác nhau, nhưng hỗ tương khiến trừ, và bao dung lẫn nhau như là một thực thể đơn thuần bất khả phân. Kinh Giải Thâm Mật (Unravelling the Thought) đã so sánh mối liên hệ giữa Nhị đế với mối liên hệ giữa vỏ sò trắng và tánh trắng của nó, tiêu và tánh cay của nó, bông gòn và tánh xốp của nó và những cặp tương tự. Trong mối liên hệ giữa vỏ sò trắng và tánh trắng của nó, tánh trắng không phải là vỏ sò, cũng như vỏ sò không phải là tánh trắng; thế nhưng cái vỏ sò trắng là luôn luôn trắng (1). Tương tự như thế, Hoàng Mạo phái biện giải rằng không hề có chuyện nghịch lý khi Nhị Đế có thể hỗ tương giao tiếp toàn diện ở trong cùng một cá thể đơn thuần. Cũng giống như tánh trắng và cái vỏ sò trắng, chúng là đặc tánh và đặc tánh sở đắc. Tánh Không là phẩm tánh cao nhất, là bản tánh rốt ráo của toàn thể pháp giới.

## CHÚ THÍCH

(1) *Kinh Giải Thâm Mật - Sutra Unravelling the Thought*

(*Samdhinirmocana-sutra*). P774. Vol. 29. Bản dịch của John Powers (*Wisdom of Buddha*). Dharma Publishing, 1995.

---o0o---

## CHƯƠNG V - TRƯỜNG PHÁI DUY THỨC

Trường phái Duy Thức sở dĩ mang tên gọi này bởi vì nó khẳng định rằng không hề có sự hiện hữu của đối thể ngoại tại mà tất cả đều là những sản phẩm do tâm (thức) tạo. Điều này cũng không có nghĩa duy chỉ có tâm thức là hiện hữu nhưng nó bao hàm ý nghĩa rằng không có cái gì hiện hữu được tách rời ra, nằm ở bên ngoài, cũng như độc lập đối với tâm thức. Thay vì xem tâm thức như là một vật gì đó phản chiếu và đáp ứng với thế giới bên ngoài vốn dĩ đã tồn tại, trường phái Duy Thức xem tâm thức và đối thể của nó chỉ là một hiện tượng giới đồng nhất xuất hiện đồng thời do tác động bởi một nghiệp lực đơn thuần. Vạn pháp trùng trùng duyên khởi trong từng sát na -trên bình diện khách quan lẫn chủ quan- như là hệ quả của những di căn lưu lại trong tâm bởi những tác hành trong quá khứ.

Trường phái Duy Thức bác bỏ sự hiện hữu của những đối thể ngoại tại kể cả sự khẳng định rằng các hiện tượng giới vô thường, có chức năng (như cái bàn, cái ghế, ý thức,...) là thực sự hiện hữu. Trong số những người chia xẻ quan điểm này có thể kể đến những môn đồ của trường phái Kinh Thủ và

Luận Lý. Những người theo Duy Thức thuộc khuynh hướng Kinh Thủ đặt nền tảng trên cuốn Ngũ Luận của ngài Vô Trước, tức là những chú giải về cuốn kinh Giải Thâm Mật (Unravelling the Thoughts). Ngài Vô Trước, theo Hoàng Mạo phái, thọ đến 150 tuổi và trong suốt quãng thời gian hành hoạt này ngài đã dành rất nhiều thì giờ để nâng cao triết thuyết Duy Thức -dù rằng cuối đời ngài đi theo Quy Mật Biện Chứng phái của Trung Quán-, nhằm mục đích cải đổi em ngài là Thế Thân từ Tiểu thừa qua Đại thừa. Trong khi đó những người theo Duy Thức thuộc khuynh hướng Luận Lý đặt căn bản trên những công trình nghiên cứu của ngài Trần Na và Pháp Xứng về lượng (tri giác). Thế nên cụm từ “những người theo trường phái Duy Thức” ở đây thường được dùng để liên hệ đến những người thuộc khuynh hướng Kinh Thủ mà quan điểm của họ sẽ được trình bày sau đây.

### VẠN PHÁP DO TÂM TẠO

Phật giáo quan niệm rằng không hề có sự hiện hữu của một vị Thượng đế quyền năng duy nhất của vũ trụ, đấng sáng tạo ra thế giới và muôn loài. Thay vào đó những người theo Phật giáo tin tưởng rằng dòng chảy thời gian là vô thủy và tất cả mọi hiện tượng giới mà ta trông thấy, kinh nghiệm qua đều chỉ là những hệ quả -trực tiếp hay gián tiếp- của chính tâm thức chúng ta tạo ra. Chính những nghiệp quả mà chúng ta gây ra trong quá khứ quyết định thế giới mà chúng ta được sinh ra. Đa số người Phật tử tin rằng “tác hành” hay nghiệp được cấu thành là do tác ý được thể hiện qua những hành động của thân, khẩu, ý. Bởi vì tác ý cũng là một yếu tố tinh thần, tức cũng là một loại ý thức, thế nên ta có thể nói được rằng TÂM chính là kẻ sáng tạo chính của mọi cảnh, mọi loài. Trong Tương Ưng Bộ Kinh, Phật dạy:

Thế giới được hướng dẫn bởi tâm  
Được vạch ra bởi tâm  
Mọi hiện tượng được điều khiển  
Bởi một hiện tượng giới duy nhất, TÂM. (1).

Và Ngài Nguyệt Xứng trong tác phẩm “Nhập Trung Luận” có nói rằng:

Đức Thế tôn dạy rằng thế giới phức tạp của chúng sanh muôn loài  
Và tất cả môi sinh của chúng đều được thiết định duy nhất bởi TÂM;  
Tất cả những chúng sanh luân hồi do nghiệp quả. (2)

Như vậy, có thể nói được rằng, bằng cách nhìn vào cảnh giới và thân xác mà bạn có hôm nay, bạn có thể biết được tâm của bạn thuộc loại gì trong quá khứ; cũng vậy bạn có thể biết được cảnh giới và thân xác của bạn trong



tương lai bằng cách nhìn vào những gì đang có trong tâm của bạn trong hiện tại.

Trong khi những tâm quá khứ quy định những thể hiện của hiện tại thông qua “luật nghiệp báo”, còn có một cách thức khác mà tâm của ta tác động lên tất cả những gì mà chúng ta trải qua một cách trực tiếp và mau chóng hơn, đó là vô minh. Trong từng sát na của dòng sinh thức, chúng ta đã bị vô minh ngăn che không nhìn thấy rõ thực tại. Vô minh không có nghĩa là không biết gì hết, nhưng là một cái biết điên đảo không nhận thức rõ được thực tướng của mọi vật như chúng hiện hữu. Loại vô minh quan trọng nhất được chúng ta thủ đắc từ thâm căn cố đế, là sự nhận thức làm lạc về sự hiện hữu của hiện tượng giới trong một cách thể trái ngược với sự hiện hữu thực sự của chúng. Trong khi các hiện tượng giới đều thực sự rỗng rang, vô ngã, vì vô minh chúng ta đã nhận thức một cách làm lạc là chúng có ngã, là không trống rỗng. Ngay cả khi sự vật không xuất hiện một cách biểu kiến, vô minh đã hoàn toàn ước định cách thể mà ta nhìn thể giới này. Lối nhìn sự vật hiện hữu một cách cường điệu hoá hay cụ thể hoá quá mức rất cực kỳ độc hại bởi vì nó đã mở đường cho các mối phiền não -tham lam, hận thù, ganh ghét, giận dữ, v.v...- xâm chiếm tâm ta. Các mối phiền não này làm nhiễm độc các tác hành (tác ý) tương ứng và chính là đầu mối dẫn đưa con người đến chỗ luân hồi tái sinh. Như vậy vô minh -một nhận thức làm lạc- là nguyên nhân của vòng sinh tử khổ đau.

Nghiên cứu học hỏi những thuyết lý của trường phái Duy Thức sẽ làm tăng tiến thêm những hiểu biết về giáo lý cơ bản của Phật giáo, rằng Tâm là nguồn gốc của mọi khổ đau và hạnh phúc, là cội rễ của vòng luân hồi sinh tử, niết bàn. Mặc dầu một số thuyết phái khác không chấp nhận quan điểm của Duy Thức khi cho rằng không hề có sự hiện hữu của những đối thể ngoại tại, tuy nhiên tựu trung họ vẫn công nhận giá trị và đánh giá cao trường phái Duy Thức về sự quan tâm đặc biệt của trường phái này về khả năng và tính ưu việt của tâm. Trong tinh thần này, một học giả có trọng lượng của Hoàng Mạo phái, Gung Tang, đã nhận định rằng:

“Quả là điều thích hợp cho những người có nhận thức, thấy được rằng nền tảng của mọi hạnh phúc và khổ đau chỉ là do tâm của chính mình, nương tựa vào thuyết phái này. (3)

## DUY THỨC

Người ta không thể tự hỏi là bằng cách nào mà một tác hành đã xảy ra hàng bao nhiêu năm, hàng kiếp sống hay có khi cả a tăng tỷ kiếp lại có thể chi phối được những gì xảy ra cho chúng ta hiện nay? Như vậy phải chăng để luật nghiệp báo có thể phát huy, những tác hành của quá khứ dứt khoát phải lưu lại những dấu vết và những dấu vết này bằng cách nào đó đã có thể được tiếp nối từ thời điểm tác hành xảy ra cho đến thời điểm phát sanh hậu quả? Để giải quyết câu hỏi này, ngài Vô Trước và những người Duy Thức đã thiết đặt ra một thức đặc biệt gọi là A Lại Da Thức, được dùng như một nơi tồn trữ mà qua đó tác hành có thể truyền đạt những di căn của chúng. Trong khi các trường phái Phật giáo khác thiết đặt sáu loại thức khác nhau (ngũ căn và ý thức), trường phái Duy Thức đã thêm vào một thức thứ bảy là Mạt Na Thức và một thức thứ tám gọi là A Lại Da Thức.

Một tác hành gây ra bởi thân khẩu ý đều để lại một di căn trong A Lại Da Thức. Những di căn này không là thức cũng không phải là sắc mà được xếp vào loại HÀNH. Chúng được gọi là những tập khí (vasana) hay chủng tử (bija) bởi vì chúng có khả năng tạo quả cho những gì sắp đến. Chủng tử tiềm ẩn trong A Lại Da Thức cho đến khi nào hội đủ những nguyên nhân xúc tác cần thiết tụ hội đến cùng nhau và thế là nghiệp quả xuất hiện. Những nguyên nhân xúc tác mang một số chủng tử nào đó đến chín mùi có thể là một số những ý thức khác -trong giòng sinh động nghiệp lực của con người- hay cũng có thể là một chuỗi tâm thức- có khả năng tạo ảnh hưởng đến sự chín mùi của chủng tử trong A Lại Da Thức.

Đa phần các thuyết phái Phật Giáo khác với Duy Thức cho rằng những đối thể mà chúng ta kinh nghiệm qua chính là NHÂN của ý thức nắm bắt chúng. Hãy lấy một thí dụ, giả thử như trong sát na thứ 1 có ba sự việc cùng hiện diện là (1) thị giác, (2) ý thức, và (3) một cái bàn màu xanh. Ba sự việc này đóng vai trò như là những nhân duyên cho sát na thứ 2, tức là nhãn thức đang chụp bắt cái bàn màu xanh. Bởi vì cái bàn thuộc hiện tượng giới vô thường, nó thay đổi và hoại diệt trong từng sát na, thế nên cái bàn xanh được nắm bắt trong sát na số 2 đã không còn hiện hữu trong sát na này mà nó hiện hữu trong sát na trước đó. Bởi vì những đối thể của ý thức chúng ta cũng chính là NHÂN của những ý thức này, và bởi vì NHÂN luôn luôn xuất hiện trước QUẢ, đa số các trường phái Phật giáo quan niệm rằng mỗi một ý thức nhận ra một đối thể vốn đã hiện hữu trong sát na trước đó. Như thế, ý thức nắm bắt và đối thể được nắm bắt phải là hai thực thể hoàn toàn khác nhau bởi vì chúng không hề hiện hữu trong cùng một thời điểm với nhau.

Ngược lại trường phái Duy Thức chủ trương rằng ý thức và những đối thể của nó được duyên sanh cùng một lúc như là kết quả của những di căn đã chín mùi trong A Lại Da Thức. Cái bàn màu xanh đã không hề hiện hữu cũng như là một nhân tố ngoại tại nhằm giúp tạo ra ý thức nhận biết về cái bàn trong khoảnh khắc kế tiếp. Thay vào đó, cái bàn màu xanh và ý thức chụp bắt cái bàn màu xanh là hai yếu tố của một hệ quả đơn thuần được xuất hiện đồng thời. Tất cả mọi ý thức đều là một thực thể hay là một thể thống nhất cùng với đối thể của nó. Điều này có nghĩa là chúng liên hợp không thể phân li, bộ phận này cần thiết cho bộ phận khác. Chúng không là đồng nhất thể nhưng hiện hữu cùng nhau.

Khi nói rằng một đối thể và ý thức nắm bắt nó là một thực thể thống nhất không có nghĩa rằng đối thể là một ý thức (ý thức được định nghĩa như là “một cái gì đó trong suốt, có tánh biết”). Nếu cái bàn màu xanh là một ý thức tức là nó trong suốt và có tánh biết và điều này có nghĩa là nó có khả năng nhận biết đối thể của chính nó, v.v... Như thế, “Duy Thức” không có nghĩa là chỉ có Thức hiện hữu chứ không có sắc tướng hiện hữu, cũng không có nghĩa là chỉ có chủ thể nhận thức hiện hữu mà không có sự hiện hữu của đối thể được nhận thức. Điểm chính yếu là, theo Duy Thức, đối thể và chủ thể duyên sanh, duyên hợp cùng nhau một cách đồng thời trong cùng một thực thể đơn thuần.

Đến đây thì ta đã nhận ra sự khác nhau như thế nào trên quan điểm của các trường phái Phật giáo về mối tương quan giữa chủ thể và đối thể, nó càng khác biệt lớn lao hơn nữa đối với cảm quan, nhận thức của một người bình thường, phi triết học như chúng ta trước vấn đề sự vật đã hiện hữu như thế nào. Trong khi một người bình thường có thể không hề quan tâm đến việc ý thức được phát sanh sau đối thể hay cùng một lúc với chúng, một sự thực không thể chối cãi là đối thể xuất hiện tách rời và cách biệt trước mắt chúng ta. Ta thì đang ở đây, trong khi cái bàn màu xanh đang ở “đàng kia” -tuốt ở góc phòng đàng kia. Điều rất chắc chắn là nó không hề xuất hiện như là một thực thể thống nhất với tâm ta. Nếu cho rằng chủ thể và đối thể thực sự là một thực thể duy nhất, thế thì tại sao chúng lại xuất hiện một cách có vẻ chắc chắn và bền bỉ như thế?

Một số biện giải cho rằng các loài hữu tình mang một số chủng tử nào đó mà khi chín mùi đã thêm vào một ảo tướng xem bất cứ cái gì khác mà chúng ta biết qua gồm chủ thể và đối thể như là những thực thể hoàn toàn khác biệt. Sở dĩ chúng ta thấy những sự vật hiện bày một cách tách rời và cách biệt là bởi vì chúng được duyên sanh do những chủng tử để lại từ các ý thức

trước đây đã nhận thức rằng chúng xuất hiện tách rời và cách biệt như thế. Sự vật đã và đang xuất hiện trong một cách thế như vậy từ vô thủy và, không giống như quan niệm của Cơ Đốc, Phật giáo đã không đưa ra giải thích là bằng cách nào sự vật đã xuất hiện một cách lệch lạc như thế ngay từ điểm khởi thủy.

Nhưng cho dù với bất cứ trường hợp nào đi nữa, một điều rất rõ ràng là ý thức của chúng ta không hề phải bận tâm đến việc sự vật đã xuất hiện như thế nào. Thói quen từ thâm căn cố đế đã cho chúng ta sự chấp nhận về một cái ảo tưởng xem chủ thể và đối thể như là những thực thể hoàn toàn khác biệt. Chúng ta tin tưởng một cách mạnh mẽ rằng đã có một thế giới thực hữu, ngoại tại đang hiện hữu bên ngoài tâm của chúng ta. Tuy nhiên, cái ý thức chấp nhận rằng có một đối thể và một chủ thể nhận thức như là những thực thể khác biệt, theo trường phái Duy Thức, là thể vi tế và nguy hại nhất của vô minh, nó chính là cội nguồn sâu xa nhất của giòng luân hồi sinh tử. Tất cả mọi mối phiền não cột chặt ta trong vòng luân hồi này đều được xây dựng từ trên ý thức chấp nhận về ảo tưởng của sự vật xuất hiện như là tách rời và cách biệt đối với chủ thể nắm bắt chúng.

Cái thực-thể-không-phân-biệt-giữa-chủ-thể-và-đối-thể là một Chân đế, một Không tánh; đây chính là tánh Không vi tế và rốt ráo nhất được thực chứng trên lộ trình tu chứng. Để mở cửa đưa chúng ta vào khái niệm rằng không hề có sự hiện hữu của những đối thể ngoại tại, ngài Vô Trước và những môn đệ đã viện dẫn rất nhiều thí dụ được rút ra từ kinh sách về những trường hợp mà trong đó tri giác vẫn hiện hữu cho dù vắng mặt đối thể ngoại tại. Hãy lấy một thí dụ, trong giấc mơ chúng ta từng trông thấy những đối thể có vẻ như đang hiện hữu trước mắt ta. Vì nhận lầm những đối thể trong giấc mơ này là có thực, chúng ta đã bị lôi kéo vào những tình cảm như ham muốn ước ao, giận dữ, sợ hãi, ghen tuông, v.v... Sự thực, những đối thể trong giấc mơ này đã không hiện hữu tách biệt khỏi ý thức nắm bắt chúng, nhưng điều này đã không ngăn được chúng ta nhìn thấy chúng xuất hiện một cách tách rời và cách biệt, và từ đó làm phát sinh trong ta những mối tình cảm phiền muộn liên quan đến chúng. Như thế, ngay cả trong khi tỉnh táo, những đối thể của tâm thức chúng ta được tiếp giao với nhiều loại phản ứng khác nhau và mặc dù chúng có vẻ như hiện hữu ngoại tại, điều này cũng không hề chứng tỏ được rằng chúng thực sự đã hiện hữu tách biệt với ý thức nắm bắt chúng.

Sự tương đồng này giữa lúc tỉnh và lúc mộng không bao hàm ý nghĩa rằng những đối thể của thực và mộng là giống y nhau. Cũng giống như các thuyết phái Phật giáo khác, trường phái Duy Thức đã phân biệt rõ ràng giữa thực và

mộng. Những đối thể xuất hiện trong giấc mơ khi ta ngủ không hề thực hiện được những chức năng mà lẽ ra chúng có, ví dụ một cái ly trong mộng chắc chắn là không thể đựng được nước thực sự, một khẩu súng trong giấc mơ chắc chắn là không thể bắn được những viên đạn thật, v. v... Đối với trường phái Duy Thức, những viên đạn thật là những viên đạn, trong khi hiện hữu tách biệt với ý thức nắm bắt chúng, vẫn có thể thực hiện chức năng giết một người khác. Như thế, những tác hành mà chúng ta đối đãi với những người hay đối thể ở trong mơ không hề tạo ra nghiệp như khi ta đang tỉnh thức. Nằm mơ thấy giết người chắc chắn không phải là giết người. Giả dụ như trong mơ tôi thấy rằng mình đang giết một người nào đó và nạn nhân ngã lăn ra, tắt thở. Đây chỉ là một giấc mơ bởi lẽ đơn giản là nó không kéo theo một kinh nghiệm tương ứng của người bị giết như là một sinh vật sống động.

Sự biện giải này cho thấy một điều rất rõ ràng rằng trường phái Duy Thức không phải là một hình thái của chủ thuyết duy ngã. Những tha nhân hiện hữu có thể là những người mà tôi sẽ giúp đỡ hay làm hại, yêu thương hay loại trừ. Không có một đối thể nào hiện hữu tách lìa khỏi ý thức nắm bắt nó, thế nhưng đã có một số lượng vô tận các ý thức cá biệt. Điều này đã giúp những nhà Duy Thức giải quyết một bài toán đố cổ điển: “Nếu một cây ngã ở trong rừng và không được ai nghe thấy, như vậy nó có gây ra tiếng động nào không?” Không hề có chuyện cây ngã hay ngay cả hiện hữu được tách rời khỏi ý thức. Không hề có những cánh rừng ở “đàng kia”. Cái nhân chứng ý thức và cái cây ngã được duyên sanh đồng thời với nhau như là QUẢ của những di căn chín mùi trong dòng tương tục của những sinh vật do nhân duyên đã chọn cánh rừng như là môi trường “chung”. Nếu không có con người, thú vật, hay côn trùng chứng kiến cái cây ngã thì chắc chắn cũng phải có những chúng sinh vô hình, như là naga quỷ chẳng hạn hiện diện ở đó.

Sự khẳng định về sự hiện hữu của các ý thức riêng rẽ, mà mỗi một chúng là một thực thể cá biệt có đối thể riêng, đã đưa đến một chuỗi vấn nạn đặc biệt đối với trường phái Duy Thức. Nếu bạn và tôi sở hữu những tâm thức riêng biệt và như vậy tất cả những đối thể mà tôi nhìn như là một thực thể với tâm thức của riêng tôi, và tất cả mọi đối thể mà bạn nhìn với tâm thức riêng của bạn, thì như vậy bằng cách nào chúng ta cùng chia sẻ chung những đối thể? Làm thế nào để chúng ta cùng ngồi chung trong một căn phòng để đối thoại cùng nhau? Những bức tường và đồ đạc mà tâm thức bạn thấy như là một thực thể, được duyên sanh do nghiệp lực của bạn; cũng thế, những bức tường và đồ đạc mà tôi thấy như là một thực thể đều duyên sanh do nghiệp lực của cá nhân tôi. Như vậy có nghĩa là có đến hai căn phòng khác nhau; một cái từ tâm thức của bạn, một cái do tâm thức của tôi. Thế thì tại sao cả

hai chúng ta đều cùng sử dụng chung một cái phòng nhỏ, có thảm, hai cái ghế và những bức tường màu đỏ này?

Để giải thích vấn nạn này, trường phái Duy Thức đã cho rằng những tâm thức cá biệt của mỗi cá nhân nắm bắt những ngoại giới tương tự nhau trong một cách thế không ít thì nhiều mang tính cách đồng bộ. Tuy mang những tâm thức riêng rẽ nhưng chúng ta trong cùng một lúc đã tác tạo ra những ngoại giới rất giống nhau bởi vì mỗi cá nhân sở hữu một số lượng di căn lớn lao tương tự với những loại di căn mà cá nhân khác sở hữu. Sự chín mùi của “cộng nghiệp” này tạo ra sắc tướng của cái thế giới hiện hữu “đàng kia”, cái thế giới mà chúng ta cùng chia xẻ, tách biệt với tâm thức đang nắm bắt. Chúng ta có thể gọi cái hiện tượng giới này là một môi trường “chung”. Mặc dù trên sự thực, đây không phải là một giấc mộng (chúng ta không nằm ngủ, những tác hành của chúng ta vẫn tạo nên nghiệp quả, v.v...), nhưng cái môi trường “chung” này cũng chẳng khác gì một cơn mộng mà tất cả chúng ta đều đang mang cùng một giấc mơ ở trong cùng một thời điểm.

Dĩ nhiên là chúng ta không hề trải qua một “giấc mơ” giống hệt nhau. Hiển nhiên là có những khác biệt trong cách thế mà chúng ta nhận thức sự vật trong cái môi trường “chung” này -thí dụ như sự khác biệt về hình dáng (do góc cạnh nhìn, do khoảng cách), khác nhau về màu sắc, v.v... Theo trường phái Duy Thức, chính những khác biệt này đã chứng tỏ sự không hiện hữu của một ngoại giới mà chúng ta cùng chia xẻ. Tất cả hiện tượng giới mà chúng ta đang trông thấy, có vẻ như rất giống nhau bởi vì chúng ta đã có không biết bao nhiêu những di căn tương tự, tuy nhiên sự chín mùi của những di căn cá biệt đồng thời cũng đóng góp vào những gì mà chúng ta kinh nghiệm qua. Và như vậy, chúng ta đã đổ thêm những yếu tố đặc biệt cá nhân của mình vào cái môi trường “chung” này, những yếu tố không được chia xẻ bởi tha nhân.

Tuy nhiên vẫn còn rất nhiều những vấn nạn, đề tài cần phải giải quyết, chẳng hạn như: Những loại di căn nào là nguyên nhân khiến chúng ta nhìn thấy xác thân của kẻ khác -di căn của cá nhân hay cộng hữu? Làm thế nào để cái khả năng thấu thị và tha tâm thông có thể hoạt động trong một hệ thống vốn cho rằng ý thức của anh và của tôi hoàn toàn biệt lập nhau, trong khi đối thể và chủ thể lại là một thực thể duy nhất? Lộ trình tu chứng hoạt động như thế nào? Tâm của Phật hoạt động ra sao? Bản tánh của “A Lại Da Thức” là gì? Rất tiếc là chúng ta không thể đi sâu hơn vào những đề tài này ở đây, và bởi vậy với sự thảo luận ngắn gọn về Duy Thức như thế này, hình như không thể không mang đến những ngờ vực, nghi vấn.



Những vấn nạn này nên được theo đuổi đến tận cùng. Chúng cần phải được tra hỏi trong tinh thần kiểm tìm sự thật nhằm đưa đến sự hiểu biết đúng đắn về cách thế sự vật đã hiện hữu như thế nào mà không tạo nên thiên kiến cho rằng Duy Thức chỉ là một trường phái “thấp”. Thật là một điều quá ư dễ dàng nếu như người ta chỉ nêu lên một hay hai điều không ổn trong việc trường phái Duy Thức bác bỏ đối thể ngoại tại như thế nào để rồi loại bỏ nó một cách dễ dãi. Một số trong chúng ta thường có thể có khuynh hướng “nhảy vọt qua” Duy Thức như thế, và cho rằng, “Quy Mật Biện Chứng phái của Trung Quán Tông khẳng định sự hiện hữu của ngoại giới, tôi cũng khẳng định như thế.” Kết quả là chỉ tạo thêm một sự củng cố giả tạo về một kiến chấp sai lầm thâm căn cố đế của chúng ta khi cho rằng những đối thể ngoại tại là thực sự hiện hữu.

Một cách tóm tắt, cho rằng Tâm có năng lực lớn lao hơn so với những đối thể và liên hệ một cách mật thiết với chúng, là một nội dung quan trọng của Duy Thức. Duy Thức cũng còn được gọi bằng một tên khác là Du Già Hành Tông (Yogacara). Tên gọi này cho thấy những tư tưởng của Duy Thức có thể đã được phát xuất một phần từ những thực chứng của các hành giả du già đã đạt đến đại định. Cụ thể như ta thường được nghe rằng khi một hành giả nhập đại định, họ có năng lực triển khai một ý thức xuyên suốt đối thể mà họ đang thiền quán. Cũng thế, khi một hành giả thực chứng được tánh Không bằng nhận thức trực tiếp (hiện lượng,) ý thức phân biệt chủ thể đối thể hoàn toàn biến mất. Có lẽ điều này đã đưa trường phái Duy Thức đến sự khẳng định rằng tánh Không là một tự thể không phân biệt chủ thể và đối thể. Bởi vì nó không thừa nhận có những đối thể độc lập thuần nhất tách rời khỏi ý thức, Duy Thức như là một thế giới quan sẵn sàng giải thích cho những thực chứng du già như đi xuyên qua tường chẳng hạn. Thế nhưng ta cũng nên biết rằng Quy Mật Biện Chứng phái không phải là không đặt nặng vai trò của tâm -còn hơn cả Duy Thức nữa là khác. Tuy nhiên khác với Duy Thức cho rằng năng lực tâm thức lớn lao của những hành giả du già đối với thế giới hiện tượng chỉ được thể hiện qua cách xem đối thể và chủ thể nhận thức là một thực thể, Quy Mật Biện Chứng Phái cho rằng năng lực của tâm thức còn lớn lao hơn, đến độ có thể tác động lên cũng như thay đổi được cả ngoại giới. Có một truyền thuyết khá nổi tiếng về ngài Nguyệt Xứng, một trong những vị đạo sư chính của Quy Mật Biện Chứng Phái, là Ngài đã từng đích thân chứng minh sự quan hệ giữa tâm và ngoại giới bằng cách vắt sữa từ một con bò ở trong tranh (4).

## TAM TÍNH

Trường phái Duy Thức được trình bày từ giáo lý căn bản của Phật đà rằng tất cả mọi hiện tượng giới đều mang những đặc tính được gọi là TAM TÍNH (rang bzhin gsum - trisvabhava), đó là: viên thành thật tính (yong grub - parinispanna), y tha khởi tính (gzhan dbang - paratantra), và biến kế sở chấp tính, hay còn gọi là huyễn giác (kun btags - parikalpita). Tuy nhiên, vấn đề Nhị Đế cũng đã được trình bày trong trường phái Duy Thức. Viên thành thật tính được coi như thuộc về Chân đế. Tục đế bao gồm cả y tha khởi tính và hữu thể biến kế sở chấp tính. Những phi hữu biến kế sở chấp vì không hiện hữu cũng như không phải là những đối thể của tri lượng nên chúng không thuộc về Nhị đế.

## TAM TÍNH NHỊ ĐẾ

Viên thành thật -----> Chân đế

Y tha khởi \_\_\_\_\_

|  
Biến kế sở chấp |-----> Tục đế  
hữu thể biến kế sở chấp \_\_\_\_\_|  
phi hữu biến kế sở chấp

TAM TÍNH (giống như Nhị Đế) có thể được tìm thấy trong tất cả mọi hiện tượng giới. Tuy nhiên, trường hợp đơn giản nhất và cũng quan trọng nhất là ta thử lý giải TAM TÍNH qua một y tha khởi hiện tượng như một cái tách chẳng hạn. Chúng ta thấy gì trong một cái tách? Trước hết, đó là Tánh Không của cái tách -để không trở thành một thực thể khác biệt từ nhận thức nắm bắt- nó là một viên thành thật tính. Thứ đến, cái tách tự nó là một y tha khởi tính (do kết hợp bởi nhân duyên). Và cuối cùng, cái tách như là một thực thể được nắm bắt bởi ý thức, đó là một biến kế sở chấp tính quan trọng nhất. Dĩ nhiên đối với trường phái Duy Thức, một cái tách thực sự không phải là một thực thể ngoại tại được nắm bắt bởi tâm thức. Cái tách chỉ mang biến kế sở chấp tính chẳng qua là vì nó bị gán đặt một cách sai lầm hoặc do tưởng tượng, nhận nó là có bởi ý thức vô minh của chúng sanh.

Biến kế sở chấp tính cũng được phân làm hai loại: hữu thể biến kế sở chấp tính và phi hữu biến kế sở chấp tính. Chúng ta có thể kể ra hàng loạt các phi hữu biến kế sở chấp tính, chẳng hạn như những cái sừng thỏ, một ảo số (tức là căn số của một số âm), v.v... Tuy nhiên những phi hữu biến kế sở chấp tính quan trọng nhất là những cái mà do thói quen và kiến chấp sai lầm mà ta

cho rằng chúng hiện hữu: chủ thể và đối thể là những thực thể riêng biệt, những đối thể được thiết định bởi những đặc tánh riêng như là những giả danh, và những bản ngã cá nhân. Những phi hữu biến kế sở chấp này đã không hề hiện hữu. Chúng đã bị tưởng tượng một cách sai lầm rằng hiện hữu và do đó cũng chẳng khác gì những cái sừng thỏ, chúng không phải là những Chân đế cũng không phải là những Tục đế. Bất cứ cái gì thuộc về một trong hai Nhị đế phải hiện hữu; bất cứ cái gì không thuộc về một trong hai Nhị đế, không thể hiện hữu.

Những hữu thể biến kế sở chấp tính là những hiện tượng giới thường hằng - như khoảng hư không, không thuộc về Chân đế. Những hữu thể biến kế sở chấp tính là những hiện tượng giới tổng quát hay trừu tượng tuy hiện hữu, nhưng không được xem là thực hữu hay hiện hữu một cách rõ ràng. Chúng không được cấu thành bởi nhân duyên. Chúng được gọi là biến kế sở chấp tính bởi vì chúng không hiện hữu với những đặc tánh chính của nó, mà chỉ bị gán đặt bởi danh xưng hay ý niệm.

Những y tha khởi -hay phụ thuộc- tính gồm toàn bộ các hiện tượng giới vô thường: cái bàn, cái ghế, thân xác con người, v.v... Trường phái Duy Thức cho rằng những y tha khởi tính hiện hữu một cách chân thực và rõ ràng, bởi vì không giống như biến kế sở chấp tính, chúng được cấu thành bởi nhân duyên. Các hiện tượng giới vô thường cũng được gọi là “y tha khởi tính” bởi vì tự chúng không thể giữ nguyên trạng từ sát na này qua sát na khác. Chúng sanh khởi do các uẩn cấu thành bởi một chuỗi nhân duyên cụ thể nào đó và thay đổi, hoại diệt trong từng sát na. Cụ thể như, cái thân xác của tôi đây, nó hiện hữu trong sát na này bởi ảnh hưởng của điều kiện nhân duyên, kể cả những sát na trước đó của nó, bây giờ đã chấm dứt và không còn hiện hữu. Khi nhân duyên đầy đủ hợp lại cùng nhau, trong sát na đó thân xác của tôi sanh khởi. Bây giờ, do thiếu những năng lực tự thân để có thể chuyển tiếp qua sát na thứ hai, thân xác tôi tan rã. Thân xác mà chúng ta mang ngày hôm nay chắc chắn là khác xa với thân xác của mười lăm, hai mươi năm trước, tuy nhiên những thay đổi đó được xảy ra, không phải là khoảng cách từ sinh nhật này đến sinh nhật khác, mà trong từng sát na, và chúng ta không hề nhận ra.

Những viên thành thật tính có mặt trong hai hình thái vô ngã -nhơn vô ngã và pháp vô ngã. Cả hai đều là những Chân đế. Vô ngã của con người (nhơn vô ngã) đồng thời cũng là tánh Không trong bản ngã của một thực hữu. Thực hữu ở đây cũng đồng nghĩa với “tự thân” tức là khả năng có thể tự đứng vững một mình và tạo tác như là kẻ chỉ đạo của cả tâm thức lẫn thể xác.

Nhơn vô ngã tương đối thô sơ và dễ dàng thực chứng hơn trong hai loại vô ngã, và -theo trường phái Duy Thức- đây chính là mục tiêu thực chứng của đạo lộ Tiểu thừa.

Trường phái Duy Thức cho rằng A Lại Da Thức mới chính là bản ngã thực -tức cũng là cái ngã hiện hữu được tìm thấy trong quá trình tìm kiếm- bởi vì đây là một thực thể tồn tại và chuyển lưu từ kiếp sống này qua kiếp sống khác. Con người tuy là một giả lập bị gán đặt do những sắc uẩn và tưởng uẩn, thế nhưng khi tra vấn chung quanh các uẩn này, ta tìm ra được một cái gì đó -A Lại Da Thức- và đó chính là cái ngã thực sự. Tuy nhiên A Lại Da Thức không phải là một cái ngã tự thân, tự hữu (tự ngã) bởi vì tự nó không thể tạo tác, nói rõ ra là nó không thể hiện hữu tách lìa khỏi các uẩn. Thế nhưng, nó đã bị nhận lầm như là một cái ngã tự thân. Cũng nên nhớ rằng trường phái Duy Thức bên cạnh A lại Da Thức, năm thức giác, cùng với ý thức đã thêm vào một thức đặc biệt là Mạt Na Thức (yid nyon - klistamanas). Sở dĩ có khái niệm về một cái ngã tự hữu là do Mạt Na Thức bám sát A Lại Da Thức và lầm lẫn nhận rằng đây là một cái ngã tự hữu.

Còn riêng về pháp vô ngã - tức vô ngã của hiện tượng giới, không gì khác hơn là tính cách phi hữu giữa chủ thể và đối tượng, và đây là bản tánh vi tế và rốt ráo nhất của toàn thể pháp giới. Đây là Chân Như và là mục tiêu tối hậu trên con đường thực chứng Bồ tát đạo. Thông qua thiền quán sâu xa về tánh Không này, bậc Bồ tát không những thoát ra khỏi vòng luân hồi sinh tử mà đồng thời còn có thể đạt đến tình trạng nhất thiết trí.

Cũng cần phải kể đến một hình thái vô ngã khác của hiện tượng giới: sự phi hữu (non-existence) của hiện tượng chỉ hiện hữu thông qua những đặc tánh của chính nó quan hệ với những danh xưng (giá danh). Đây cũng là một thể vi tế tuy nhiên tương đối dễ nhận biết hơn là tính cách phi hữu của chủ thể và đối tượng mà do vọng tưởng đã xem chúng như là những thực thể khác biệt. Mọi quan hệ giữa hai hình thái vô ngã này của hiện tượng giới cần được quan tâm khảo sát thêm.

## **NGÔN NGỮ VÀ MỐI LIÊN HỆ**

Giống như tất cả các thuyết phái Đại thừa khác, trường phái Duy Thức cho rằng danh xưng chỉ là giả tạo và chẳng qua chỉ là một công ước, khác biệt từ một hệ thống ngôn ngữ này sang một hệ thống ngôn ngữ khác. Hơn thế nữa, trường phái Duy Thức còn khẳng định rằng các hiện tượng giới không hề hiện hữu bởi chính những đặc tánh của nó quan hệ với những danh xưng.

Chúng ta có thể tiếp cận sự khẳng định này bằng cách so sánh với những giảng thuyết của trường phái Kinh Lượng Bộ. Với Kinh Lượng Bộ, mỗi từ ngữ mang hai đối thể liên quan: (1) hình ảnh ngụ ý bên trong, và (2) tự thân đối thể đó. Hình ảnh ngụ ý là mối dây liên hệ chính bởi vì nó mang lại sự móc nối đầu tiên, ngay lập tức giữa ta với từ ngữ đó và do từ những hình tượng này mà chúng ta có thể nói và nghe hiểu. Tự thân đối thể chỉ là mối liên hệ phụ, -một từ ngữ đã “túm lấy nó”, tuy nhiên sau khi đã được thông qua bằng một hình ảnh ngụ ý. Đối thể thực sự, không giống như những hình ảnh ngụ ý, có thể là một hiện tượng giới vô thường, một hiện tượng giới mà theo trường phái Kinh Lượng Bộ tự nó có thể khẳng định sự hiện hữu của chính nó thông qua những phẩm tánh cá biệt. Như thế, những người theo trường phái Kinh Lượng Bộ đã nhận thức một cách rõ ràng rằng mối dây liên hệ chính của một từ ngữ (hình ảnh ngụ ý) không nằm trong bản tánh của một đối thể thực sự. Ngược lại, mối liên hệ phụ của từ ngữ (tự thân đối thể) mới chính là đối thể ngoại tại thực sự.

Những người Duy Thức phủ nhận sự hiện hữu của những đối thể ngoại tại do tâm thức nắm bắt, đã đi sâu hơn vào sự phân tích từ ngữ và những mối liên hệ của chúng. Cụ thể như, lấy thí dụ về một lá cờ. Nhà Duy Thức phân biệt giữa lá cờ thuần túy và ảo tượng về lá cờ được thiết định thông qua những đặc tánh của chính nó quan hệ với danh xưng “lá cờ”. Khi chúng ta nghĩ đến một “lá cờ”, mối liên hệ chính là hình ảnh sẵn có trong tâm thức về lá cờ. Mối liên hệ phụ là một đối thể thực sự, lá cờ, mà chúng ta đã vọng tưởng cho rằng nó đang hiện hữu “đằng kia”, ngoại tại, cách xa và tách biệt với tâm thức chúng ta.

Trường phái Kinh Lượng Bộ cho rằng có một lá cờ hiện hữu ở đằng kia, tách biệt với tâm thức tương ứng với từ ngữ “lá cờ” đang được liên hệ tới. Lá cờ ở đằng kia là mối liên hệ phụ của từ ngữ “lá cờ”. Trường phái Duy Thức ngược lại, phủ nhận một mối liên hệ phụ như thế được thiết định do những đặc tánh riêng của nó nằm trong bản tánh của lá cờ. Điều này có nghĩa là, không hề có một lá cờ hiện hữu bởi chính nó, tách rời khỏi ý thức nắm bắt nó như là bản thể của danh xưng “lá cờ”.

Khi bất cứ sự vật nào xuất hiện được thiết định bởi đặc tánh của nó quan hệ với một danh xưng, ta tưởng rằng nó đã hiện hữu như là, bởi bản tánh, một thực thể khác biệt với tâm thức đang “liên hệ” tới nó, đang nắm bắt nó. Như thế đã có một mối liên hệ mật thiết giữa hai hình thái vô ngã của hiện tượng giới. Thiền quán về tính cách giả danh của hiện tượng giới là con đường tốt

nhất để tiếp cận sự thực chứng về tính cách phi hữu của chủ thể và đối tượng phân biệt.

Không phải chỉ có ý niệm là bị ảnh hưởng bởi ảo tưởng của hiện tượng thiết định thông qua những đặc tánh của chính nó như là những danh xưng mà ngay cả nguyên trạng của một lá cờ đối với nhãn thức cũng đã bị trộn lẫn với sắc tướng của lá cờ như là một thiết định bởi những đặc tánh của chính nó do danh xưng. Những nhà Duy Thức cho rằng đã có một chủng tử tạo tác ra sắc tướng của lá cờ, một chủng tử khác tác tạo ra một sắc tướng như là một thực thể khác biệt với tâm thức đang nắm bắt nó, và một chủng tử thứ ba đồng thời chín mùi tạo ra sắc tướng của lá cờ như là một thiết định bởi những đặc tánh riêng liên hệ tới cái tên của nó.

Chính do ảo tưởng và vọng niệm mà hiện tượng giới được thiết định bởi những phẩm tánh riêng liên hệ đến danh xưng xuất hiện, ngay cả đối với những hiện tượng giới chưa hề có tên gọi. Với một cái gì đó chưa có danh xưng, ta cũng đã có sẵn một cảm thức về sự tồn tại của nó thích ứng một cách tự nhiên trên căn bản cho một cái tên gọi. Như thế, cái ý thức vô minh lầm lạc xem hiện tượng giới như là được thiết định bởi những đặc tánh riêng liên hệ tới danh xưng của nó đã ảnh hưởng đến tất cả mọi chúng hữu tình, ngay cả đối với súc vật, trẻ sơ sinh không hề biết đến ngôn ngữ.

## NHỊ ĐẾ

Trong các thuyết phái Đại thừa, từ “Đế”, hay sự thật (bden pa - satya) nhằm nói đến một vật gì đó hiện hữu đúng y như là nó xuất hiện và xuất hiện giống y như là nó hiện hữu; không huyễn giả, hư vọng. Khi một cái gì đó được gọi là chân lý thì cách thể mà nó xuất hiện trùng khớp với cách thể mà nó hiện hữu. Ngược lại, huyễn giả là một cái gì đó xuất hiện một đằng mà hiện hữu một cách khác. Một cách cụ thể như ta có thể so sánh sự khác biệt giữa một người bạn tốt và một người bạn xấu. Cả hai đều xuất hiện như là những người bạn, nhưng chỉ có một người là bạn thực sự.

Những thuyết phái Đại thừa cho rằng chỉ có những Chân đế mới là sự thật, còn tất cả Tục đế đều là hư vọng. Đối với trường phái Duy Thức, tánh Không (tính cách vô thể của đối thể ngoại tại) là chân lý bởi vì qua ý thức thiên quán trực nghiệm, nó đã hiện hữu y như là nó xuất hiện. Ngược lại, một Tục đế, như là một cái tách chẳng hạn, chỉ là một huyễn giả bởi vì nó xuất hiện như là một thực thể khác biệt với ý thức nắm bắt nó, nhưng sự thực nó đã hiện hữu như là một thực thể đồng nhất với ý thức nắm bắt nó.



Những Tục đế đã hiện bày trước mắt ta như là tách rời và cách biệt một cách giả tạo.

Thế nhưng nếu cái tách hay những hiện tượng giới khác là giả huyền thì tại sao chúng được gọi là những Tục đế? Theo Jangya và Ngawang Palden, chúng được gọi là những Tục đế bởi vì chúng đã hiện hữu trong bối cảnh, hoặc thông qua năng lực, của những định danh, những biểu tượng và những ý thức (5). Thế nên họ cho rằng trong cụm từ “Tục đế”, từ “đế” hoàn toàn chỉ đề cập đến một cái gì đó hiện hữu mà không hề bao hàm ý nghĩa là chúng hiện hữu như là chúng xuất hiện.

Tuy nhiên Jamyang Shayba, căn cứ vào ngữ nguyên của từ “kun rdzob bden pa” Tây Tạng mà chúng ta dịch ra là “Tục đế”, giải thích rằng từ “kun rdzob bden pa” có nghĩa là “chân lý trong một bối cảnh bị ý thức vô minh che lấp bản chất thực của hiện tượng”. (Định nghĩa từ nguyên này đã được toàn thể các thuyết phái Đại thừa chia xẻ, và như thế từ đây về sau cụm từ kun rdzob bden pa có thể được dịch như là “chân-lý-do-phúc-chương” hay là một “phúc-đế”, phúc chương bao hàm ý nghĩa cái thấy bị vô minh che lấp). Cái tách không phải là một thực tướng bởi vì nó không thực sự hiện hữu như là nó xuất hiện. Chỉ là sự vọng tưởng khi cho đó là sự thật bởi vì vô minh đã che lấp cách thế mà sự vật đã thực sự hiện hữu, ngăn trở ta nhìn ra thực tướng. Theo trường phái Duy Thức, cái ý thức vô minh cho rằng cái tách là một thực tướng cũng chính là cái ý thức đã nhìn chủ thể và đối thể như là những thực thể khác biệt. Chỉ với một ý thức (sai lầm) như thế mới tạo cái tách trở thành một cái gì đó và gán cho nó hiện hữu như là nó xuất hiện.

Như vậy cụm từ “kun rdzob bden pa” có thể làm ta liên tưởng đến cụm từ “vàng giả”. Vàng giả chắc chắn không phải là vàng rồi -nó là một cái gì đó mà chúng ta đã bị lừa gạt nhận lầm là vàng. Lúc ở Ấn Độ, một trong những vị bồ đề sĩ của tôi có đưa ra một thí dụ rất sắc cạnh: Chẳng khác gì chúng ta nói rằng cái gì đó thật là thơm đối với con chó (6). Chắc chắn là khi nói “cái thơm đối với con chó” (rác, phân, v.v...) ta không hề có ý cho rằng cái đó thơm thật sự -mà trái lại là đàng khác. Cũng giống như thế, những cụm từ “chân-lý-do-phúc-chương” hay “phúc đế” có ý nêu ra sự không thỏa mãn trong cách thế mà ta nhìn sự vật xuất hiện theo thông tục.

Vô ngã, viên thành thật tính được gọi là Chân đế bởi vì chúng do tâm rốt ráo thực chứng. Tâm rốt ráo ở đây là cái tâm đã thực chứng được quả vị cuối cùng trên lộ trình giải thoát. Một số những người phê phán Phật giáo đã không nắm vững được sự khác biệt giữa tâm rốt ráo và tình trạng rốt ráo -tức

là cái đạt được trên lộ trình này. Chủ thể và đối thể đã không còn phân biệt đối với tâm rốt ráo đã trực nghiệm tánh Không, và không còn gì xuất hiện hay được thực chứng bởi tâm rốt ráo này ngoài tánh Không. Nghe đến điều này, một số người cho rằng Phật giáo có khuynh hướng đạt đến một trạng thái thiền định nhằm rút lui khỏi thế giới sắc tướng để tìm kiếm an nghỉ trong sự tịch tĩnh cô đơn. Thật ra, những thuyết phái Đại thừa đã chỉ rõ rằng trạng thái rốt ráo này chính là Phật quả -tức là tình trạng mà trong đó, một hành giả thiền quán sâu xa trên cả Tục đế lẫn Chân đế, cuối cùng đã có khả năng nhìn toàn vẹn tất cả pháp giới (kể cả tha nhân) từ trong tâm thức thiền định vô phân biệt về tánh Không. Đạt đến tình trạng này không có nghĩa là chấm dứt tất cả mối liên hệ với chúng sanh, nhưng là viên mãn chúng trong một tình yêu thương tự phát, hoàn mỹ trải rộng đến muôn loài.

Những định nghĩa của trường phái Duy Thức về Nhị Đế trong không phải là những định nghĩa nổi bật để ta có nhu cầu cần thiết phải thảo luận về chúng. Tuy nhiên, chắc chắn là nó cũng có những giá trị mà ta phải lưu tâm. Gonchok Jikme Wangpo đã đưa ra một định nghĩa như sau về Chân đế:

Đó là một đối thể được nhận biết do nhận thức đúng đắn phân biệt một đối thể rốt ráo

và định nghĩa Tục đế như là :

một đối thể được nhận biết bởi nhận thức đúng đắn và là một chân tri lượng phân biệt một vật thể quy ước (7).

Những định nghĩa này đưa đến một sự kiện cho thấy Nhị Đế là hai loại hữu thể hỗ tương khiến trừ và được “nhận ra” hay thực chứng bởi hai loại nhận thức khác nhau. Và mặc dầu Tục đế hiện bày trước mắt chúng ta một cách huyền ảo, chúng vẫn hiện hữu và được công nhận ngay cả bởi chư Phật.

Một định nghĩa khác do Jangya và Ngawang Palden đưa ra, xoay quanh sự kiện cho rằng sự trực nghiệm Chân đế của một người có thể có tác dụng như là một sự chùng ngừa đối với một chướng ngại (chướng ngại phiền não hay là một chướng ngại đối với nhất thiết trí) trong dòng tương tục của cá nhân đó (8). Không giống với Tục đế, Chân đế là cái quan trọng nhất được thực chứng trên lộ trình giải thoát. Thực chứng như vô ngã là chìa khoá dẫn đến đạo quả giải thoát trong đạo lộ Tiểu thừa, trong khi thực chứng pháp vô ngã là chìa khoá mở cửa giác ngộ trên con đường Bồ tát đạo.

## TRUNG QUÁN TÔNG VÀ DUY THỨC

Trong số những người theo Trung Quán Tông, đã có rất nhiều ý kiến khác nhau về học thuyết của Duy Thức. Thiện cảm nhất phải kể đến những học giả của phái Du Già thuộc bộ phái Độc Lập Biện Chứng của Trung Quán Tông (cụ thể như Santiraksita và Kamalasila). Họ chấp nhận sự phi hữu của một thực thể khác biệt giữa chủ thể và đối thể, tuy nhiên cho rằng đây là một cái ngã thô sơ của hiện tượng giới.

Ít thiện cảm hơn cả là ngài Thanh Biện (Bhavaviveka), người sáng lập ra hệ phái Y Tự Khởi thuộc bộ phái Độc Lập Biện Chứng của Trung Quán Tông. Ông cho rằng Đức Thế Tôn đã không hề phủ nhận sự hiện hữu của những đối thể ngoại tại. Trong “Ánh Sáng của Luận Lý” (Blaze of Reasoning,) Thanh Biện còn lên án một cách nặng nề rằng học thuyết của trường phái Duy Thức đã được bày đặt ra “một cách vô liêm sỉ” bởi Vô Trước và những kẻ theo đuôi, trên cơ sở hoàn toàn nhận thức sai lầm về một số nội dung kinh điển Phật giáo (9). Một cách cụ thể, ngài Thanh Biện đã lập luận rằng những điều mà Phật thuyết trong Kinh Lăng Già, “Những sắc tướng ngoại vi không hiện hữu”, hay trong Thập Địa Kinh (Sutra on the Ten Grounds), “Ba cảnh giới này là hoàn toàn do tâm tạo”, đã không hề có ý nghĩa bác bỏ những đối thể ngoại tại. Thanh Biện đoán chắc rằng ý nghĩa đích thực rút ra từ những câu kinh này là không hề có những tác hành hoặc thể nghiệm của nghiệp quả có thể hiện hữu tách biệt khỏi tâm. Và như vậy, xuyên tạc giá trị chân thực của giáo lý Phật đà, học thuyết Duy Thức đã không có một chút giá trị gì cả, kể cả giá trị tạm thời. Trong “Ngọn Đèn Trí Tuệ”, Thanh Biện còn tuyên bố rằng lúc đầu đi theo Duy Thức sau từ bỏ theo Trung Quán “cũng giống như ban đầu tự trét bùn mình rồi sau đó đi tắm; chi bằng tốt hơn là ta nên tránh (bùn) từ lúc ban đầu” (10).

Trong khi đó ngài Nguyệt Xứng, người sáng lập Quy Mật Biện Chứng phái -được Hoàng Mạo phái coi như là “nấc thang cao nhất” trong các “bậc thang” thuyết pháp- đã có một quan điểm hoàn toàn khác biệt với Thanh Biện. Nguyệt Xứng và các môn đồ cho rằng chính Đức Thế Tôn đã giảng dạy học thuyết Duy Thức, thế nhưng không coi đây là quan điểm cuối cùng của Ngài. Nguyệt Xứng đã dẫn chứng trong Kinh Lăng Già (11):

Như một y sĩ cho thuốc men

Đối với một bệnh nhân đang lâm bệnh

Thế nên Thế Tôn đã giảng dạy

Giáo lý Duy Thức cho chúng sanh.

Mặc dù những đối thể ngoại tại hiện hữu, Đức Thế Tôn cũng đã giảng dạy về sự phi hữu của chúng trong mục đích giúp cho con người giảm bớt sự chấp trước vào những gì là sắc tướng bên ngoài rồi xem đó như là những hiện hữu tự thân. Theo Quy Mậu Biện Chứng phái, những đối thể ngoại tại hiện hữu một cách quy ước, tuy nhiên cả tâm thức lẫn đối thể của chúng không có cái nào là hiện hữu tự thân. Tánh Không của một hiện hữu tự thân là Chân đế phải được thực chứng trên lộ trình giải thoát. Đối với những hành giả tu tập, cách thức tiếp cận dễ dàng nhất nhằm thực chứng tánh Không là thông qua sự thực chứng rằng không hề có những sắc tướng bên ngoài như là những hiện hữu tự thân. Cũng cần nhấn mạnh thêm một lần nữa là cho dù ngay cả những đối thể ngoại tại hiện hữu một cách công ước, Đức Thế Tôn đã phủ định chúng nhằm giúp cho một số hành giả nào đó đang tu tập giảm thiểu sự chấp trước vào những sắc tướng bên ngoài, tức là những hiện tượng giới đã hiện bày trước mắt chúng ta có vẻ rất là thực này. Thế nên, đối với rất nhiều người, trường phái Duy Thức không hẳn là một sự vấy bùn không cần thiết mà ngược lại đó là những viên gạch lót đường vô giá dẫn đến con đường Trung Quán.

Trong ý hướng giúp đỡ chúng sanh, Đức Thế Tôn đã thuyết giảng những điều có vẻ như không đúng nếu ta quá chấp trước vào văn tự, tuy nhiên khi dạy rằng tất cả những thế giới ngoại tại không hiện hữu mà “chỉ là do tâm tạo”, Ngài đã chuyển giao cho ta một chìa khoá chân lý: Tâm chính là kẻ sáng tạo ra vạn pháp. Thế nên bằng cách rèn luyện tâm qua Giới, Định, Huệ ta dần dần tiến đến tình trạng kiểm soát được mọi loại hình thể xác và môi trường mà chúng ta đang tác tạo ra. Và cuối cùng, mỗi chúng ta sẽ tạo ra cõi Tịnh Độ và trở thành bậc Giác Ngộ.

Những người theo Quy Mậu Biện Chứng phái không xem sự phủ định các đối thể ngoại tại là có thể được chấp nhận trên ý nghĩa văn tự. Họ đưa ra luận cứ rằng ý thức và đối thể nắm bắt là những duyên sanh duyên khởi, không có cái nào có thể hiện hữu nếu không có cái kia. Thế nên, nếu không có sự hiện hữu của đối thể ngoại tại cũng có nghĩa là không có sự hiện hữu của ý thức. Trạng thái biểu kiến bên ngoài của đối thể là một quy ước chung được công nhận để chúng ta nhận thức thế giới này. Không giống với nhận thức về đối thể như là những hiện hữu tự thân, nhận thức về đối thể như là một hiện hữu ngoại tại không hề bị phủ nhận bởi sự phân tích thấu đáo của các hành giả du già. Giống như tất cả mọi vật hiện hữu như thế, các đối thể hiện hữu trong một ý nghĩa quy ước (tha snyad du yod).

Tuy nhiên, Quy Mậu Biện Chứng phái cũng đã ủng hộ quan điểm của Duy Thức khi cho rằng không hề có những hiện hữu tự thân của những đối thể ngoại tại. Cảm quan bình thường của chúng ta về sự vật hiện hữu luôn luôn bị vướng vào ý thức coi chúng là những hiện hữu tự thân, thế nên với cảm quan đó, khi chúng ta khẳng định những đối thể ngoại tại về cách thế mà chúng hiện hữu, chúng ta không những đã không vượt qua được quan điểm của Duy Thức mà trái lại rơi vào một mức độ khá thấp so với quan điểm này. Chúng ta lại một lần nữa tạo thêm một sự củng cố giả tạo về một kiến chấp sai lầm từ thâm căn cố đế của mình khi cho rằng những đối thể ngoại tại là những hiện hữu tự thân.

### **CHÚ THÍCH**

- (1) *Samyuttanikaya (Collection of Related Teachings), 1.39.10-11.*
- (2) *Madhyamakavatara (Supplement to (Nagarjuna's) "Treatise on the Middle Way"), Dharamsala: Council of Cultural and Religious Affairs, 1968.*
- (3) *Trích từ The Meaning of Mind in the Mahayana Buddhist Philosophy of Mind-Only (Cittamatra), Joe Bransford Wilson, Jr. Ann Arbor: University Microfilms, 1986. 206.*
- (4) *Câu chuyện này được kể lại trong phần cuối kết luận của tác phẩm "Bồ Tát Trung Luận" của ngài Nguyệt Xứng.*
- (5) *Presentation of the Ultimate and the Conventional in the Four System of Tenets, 61.3-4, và Presentation our Tenets, Jangya. Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings, 1970. 174.*
- (6) *Trong một thời pháp của Geshe Palden Dragpa tại Delhi, 1985.*
- (7) *Precious Garland of Tenets. Dịch bản của Sopa & Hopkins, Practice and Theory of Tibetan Buddhism, 113-114.*
- (8) *Presentation of the Ultimate and the Conventional in the Four System of Tenets, 61.2-3, 61.6-7, và Presentation our Tenets, Jangya. Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings, 1970. 174.*
- (9) *The Meaning of Mind in the Mahayana Buddhist Philosophy of Mind-Only (Cittamatra), Joe Bransford Wilson. 280.*
- (10) *The Meaning of Mind in the Mahayana Buddhist Philosophy of Mind-Only (Cittamatra), Joe Bransford Wilson. 279.*

(11) Madhyamakavatara (Supplement to (Nagarjuna's) "Treatise on the Middle Way"), Dharamsala: Council of Cultural and Religious Affairs, 1968. 152.1-3.

---o0o---

## CHƯƠNG VI - TRƯỜNG PHÁI TRUNG QUÁN

Thánh giả Long Thọ, người tiên phong của trường phái Trung Quán, trong "Nhập Trung Quán Luận" và những công trình luận giải khác đã biện giải rằng ý nghĩa đích thực những lời dạy của Đức Bổn sư về tánh Không, Chân đế là khi ta phân tích tra vấn đến tận cùng mọi vật có vẻ như có thật, ta không hề tìm thấy chúng. Thế nên, không có gì được gọi là hiện hữu một cách chân thật hay tuyệt đối. Jamyang đã đưa ra một định nghĩa tổng quát về trường phái Trung Quán như sau :

Một người theo Trung Quán là người hoàn toàn phủ nhận biên kiến chấp thường, tức là chấp mọi hiện tượng giới hiện hữu một cách rốt ráo, cũng như hoàn toàn phủ nhận biên kiến chấp đoạn, tức là chấp rằng mọi hiện tượng giới đã không hiện hữu một cách công ước. (1)

Biên kiến chấp thường là thái độ cụ thể hoá hiện tượng giới, gán cho chúng một cách thể hiện hữu mà chúng không hề có. Biên kiến chấp đoạn là thái độ phản bác hiện tượng giới bằng cách phủ nhận một hình thái hiện hữu đã có mặt.

Trong thực tế, mọi thuyết phái Phật giáo đều tuyên bố là mình đi theo con đường trung đạo, ở giữa hai biên kiến chấp thường và chấp đoạn, và mỗi trường phái đều xem các trường phái khác hoặc ngoại đạo là rơi vào biên kiến. Tuy nhiên nhìn một cách bao quát, nếu như ta bước dần lên những bậc thang thuyết phái theo quan điểm của Hoàng Mạo phái, chúng ta sẽ nhận thấy rằng tất cả những gì mà các thuyết phái phủ nhận -chống lại biên kiến chấp thường- ngày càng một nhiều hơn, trong khi đó tất cả những gì mà các thuyết phái khẳng định -chống lại biên kiến chấp đoạn- ngày càng ít hơn.

Phân Biệt Thuyết đã bác bỏ biên kiến chấp thường bằng cách khẳng định rằng tất cả các pháp hữu vi đều tan rã hoại diệt trong từng sát na, đồng thời bác bỏ biên kiến chấp đoạn bằng cách khẳng định rằng mọi sự vật là những hiện thể (substantial established, rdzas grub, dravya-siddha). Phân Biệt Thuyết là trường phái duy nhất phân biệt giữa hiện thể và sự hữu (substantial existence, rdzas yod, dravya-sat). Chỉ có những Chân đế (ví dụ như các hạt bất khả phân hoặc các sát na bất khả phân của ý thức) mới được coi như là



những sự hữu, còn tất cả hiện tượng giới đều là những hiện thể, có nghĩa rằng chúng sở hữu những thực chất của riêng chúng. Phân Biệt Thuyết mạnh mẽ khẳng định rằng tất cả mọi vật phải sở hữu “thực chất” riêng để có thể hiện hữu như là nó được hiện bày.

Phái Luận Lý của Kinh Lượng Bộ đã đi một bước tách rời khỏi khái niệm về thực tính này (biên kiến chấp thường) bằng cách cho rằng một vài hữu thể (cụ thể như hiện tượng giới thường hằng, con người) đều chỉ là những hiện hữu giả lập (btags yod, prajnapiti-sat). Điều này có nghĩa là những sự vật có thể hiện hữu mà không cần phải có thực chất riêng, không cần phải là những tự thể hoàn toàn độc lập. Con người chẳng hạn, chỉ là những gán đặt do những ý niệm nắm bắt các sắc uẩn về tâm-vật lý. Đồng thời, Kinh Lượng Bộ cũng bác bỏ quan điểm biên kiến chấp đoạn bằng cách khẳng định rằng mọi hiện tượng giới được thiết định bởi những phẩm tánh riêng của chúng như là những giả danh, ngôn thuyết và thuần túy khái niệm.

Những người theo Duy Thức bác bỏ biên kiến chấp thường bằng cách phủ nhận một phần nội dung mà Kinh Lượng Bộ xác quyết - sự hiện hữu của hiện tượng giới bởi những phẩm tánh của chúng như là những giả danh và thuần túy khái niệm. Họ cũng bác bỏ biên kiến chấp đoạn vốn cho rằng mọi Chân đế đều được thiết định một cách rất ráo, và hiện hữu do tự tánh của chúng, trong khi đó những Tục đế được gọi là thường hằng cũng chỉ là “thực hữu” ở một mức độ nào đó bởi vì chúng thực ra là sản phẩm cấu thành bởi nhân duyên.

Và cuối cùng, trường phái Trung Quán Tông vốn xem các thuyết phái thấp hơn là rơi vào con đường biên kiến chấp thường, đã bác bỏ thái độ biên kiến này bằng cách khẳng định rằng chẳng có gì được gọi là hiện hữu một cách chân thực hay rất ráo. Trung Quán Tông cũng bác bỏ biên kiến chấp đoạn bằng cách khẳng định mọi hiện tượng giới chỉ hiện hữu một cách công ước. Một khi mà tất cả mọi sự vật hiện hữu chỉ hiện hữu một cách công ước, không có cái gì hiện hữu một cách rất ráo, thì vấn đề quan trọng đặt ra là, (i) ta không nên mơ hồ giữa hiện hữu rất ráo và Chân đế, và (ii) ta cũng không nên mơ hồ giữa hiện hữu thông tục và Tục đế hay phúc đế. Nên nhớ rằng tất cả tứ đại thuyết phái đều coi Nhị Đế là những đối thể của tri lượng, nghĩa là chúng hiện hữu. Chỉ khác một điều là đối với Trung Quán Tông, Nhị Đế chỉ hiện hữu một cách thông tục, không phải hiện hữu một cách rất ráo.

Một điểm nữa, bởi vì tánh Không (Chân đế) là phẩm tánh vốn không có sự hiện hữu rất ráo, thế nên một nhận thức đúng đắn về Chân đế sẽ đưa ta đến

nhận thức làm thế nào để phủ nhận loại hiện hữu được cường điệu (hiện hữu rất ráo) mà do vô minh chúng ta đã nhìn thế giới này như thế. Cũng tương tự như vậy, hiểu biết về phúc đức cũng có nghĩa sẽ đưa ta đến sự hiểu biết bằng cách nào mà con người, những hành động và hậu quả của chúng, cũng như các sắc thái muôn màu của hiện tượng giới thông tục đã hiện hữu một cách công ước như thế. Thế cho nên, Nhị Đế được vận dụng như là một khung sườn để qua đó có thể lý giải được cách thế mà sự vật đã hiện hữu một cách không chân thực và rất ráo.

## **CHÚ THÍCH**

(1) *Great Exposition of Tenets, trích dẫn và dịch bởi Hopkins trong "Meditation on Emptiness". London: Wisdom, 1983. 451.*

---o0o---

## **CHƯƠNG VII - ĐỘC LẬP BIỆN CHỨNG PHÁI - TRUNG QUÁN TÔNG**

Giới học giả Phật giáo Tây Tạng đã phân chia Trung Quán Tông ra làm hai bộ phái, Độc lập Biện Chứng phái (rang rgyud pa, svatantrika) và Quy Mậu Biện Chứng phái (thal'gyur pa, prasangika). Tuy nhiên những từ ngữ này đã không hề được thấy xuất hiện trong các văn bản Ấn Độ như là danh xưng của hai bộ phái nói trên. Có thể là chúng đã được đặt tên bởi các học giả Tây Tạng vào thế kỷ thứ XI, sau khi những tác phẩm của ngài Nguyệt Xứng được phiên dịch qua tiếng Tây Tạng. Một điểm cần lưu ý là do sự đặt nặng trên phương pháp luận lý hệ quả (logical consequences) và những tấn công sắc bén vào quan điểm của ngài Thanh Biện mà ngài Nguyệt Xứng và những người theo trường phái này mang tên là "Quy Mậu Biện Chứng" (Consequentialists), trong khi đó ngài Thanh Biện và những môn đồ của bộ phái này được gọi là "Độc Lập Biện Chứng" (Autonomists). Những danh xưng này đã phản ánh cho ta thấy đã có những quan điểm đối chọi ở trong lòng Trung Quán. Rõ ràng là ngài Thanh Biện cảm thấy rằng ta phải dùng phép tha lượng đoán (syllogism), bằng không ngược lại những hệ quả rồi cũng sẽ được tiếp nối một cách tự nhiên bởi phép luận lý này. Ngài Thanh Biện cũng đã chỉ trích những chú giải của ngài Phật Hộ (Budhapalita) về tác phẩm "Nhập Trung Quán Luận" của Thánh giả Long Thọ, đưa ra lập luận rằng phương pháp luận lý của Phật Hộ là sai lầm bởi vì chỉ biết dựa duy nhất vào phép phản chứng -reductio ad absurdum- và như vậy đã không thể chuyển đổi sang phép lý luận tha lượng đoán tương ứng. Thế nhưng ngài

Nguyệt Xứng đã bênh vực quan điểm của Phật Hộ, cho rằng những hành giả của Trung Quán không nhất thiết phải xây dựng những luận điểm của mình và đi đến kết thúc bởi phép tha lượng đoán.

Đại sư Tông Kha Ba là người đầu tiên đã đưa ra luận điểm rằng sự khác biệt giữa Độc Lập / Quy Mậu không phải chỉ là sự khác nhau trong phương pháp luận mà còn cả ngay trong quan điểm về triết học. Ngài Tông Kha Ba đã chỉ ra rằng sự cố chấp của Thanh Biện trong việc sử dụng phép tha lượng đoán hàm ý rằng những nội dung của tranh luận (những chủ đề, v.v...) “xuất hiện như là một chấp nhận chung” cho cả hai phái, có nghĩa là những hệ thống thuyết lý của cả hai phái ngấm ngấm hoặc công khai chấp nhận rằng cái ý thức công nhận những nội dung tranh luận cũng đồng thời chính là cái ý thức công nhận sự hiện hữu tự thân của những nội dung tranh luận. Từ điểm này, Tông Kha Ba đã suy diễn ra rằng ngài Thanh Biện, không giống như ngài Nguyệt Xứng, đã chấp nhận rằng những hiện tượng giới đã hiện hữu tương ứng với sắc tướng của chúng như là một hiện hữu tự thân (rang bzhin gyis grub pa, svabhavasiddha), cũng có nghĩa là chúng được hiện hữu bởi những phẩm tánh riêng của chúng (tự tướng: rang gi mtshan nyid kyis grub pa, svalaksanasiddha).

Như thế, một người theo trường phái Độc Lập Biện Chứng Trung Quán là một người phủ nhận thực hữu và hiện hữu rất ráo (tức là bác bỏ biên kiến chấp thường), nhưng khẳng định rằng tất cả mọi hiện tượng giới hiện hữu một cách tự thân theo cảm quan thông tục (như vậy có nghĩa là bác bỏ biên kiến chấp đoạn). Trong khi đó những người theo Quy Mậu Biện Chứng phái, ngược lại, phủ nhận việc hiện tượng giới hiện hữu một cách tự thân dù là một cách công ước (như thế tức là cũng bác bỏ biên kiến chấp thường), tuy nhiên chấp nhận sự hiện hữu của hiện tượng giới là hoàn toàn công ước (tức là tránh biên kiến chấp đoạn).

Đối với một nhà Độc Lập Biện Chứng, tánh Không của một thực hữu là một Chân đế. Tánh không này là bản tánh vô ngã vi tế của pháp giới, và đó là một mục tiêu căn bản nhất mà hành giả phải đạt đến trên lộ trình thực hành Bồ tát đạo. Tánh Không của hiện hữu rất ráo và tánh Không của thực hữu thật ra chỉ là hai danh xưng của cùng một sự vật. Thế nên muốn hiểu Độc Lập Biện Chứng phái quan niệm như thế nào về Chân đế, thiết tưởng việc trước tiên chúng ta cần phải nắm vững là, nếu sự vật là một thực hữu hay là một hiện hữu rất ráo thì cách thế mà chúng hiện hữu như thế nào. Và rồi chúng ta có thể hiểu Chân đế như là sự vắng mặt của cái được gọi là thực hữu hay hiện hữu một cách rất ráo trong mọi hiện tượng giới.

## HIỆN HỮU RÓT RÁO

Thế nào là một thực hữu hay là hiện hữu một cách rốt ráo? Theo Thanh Biện trong “Ánh Sáng Luận Lý” (còn được dịch là Hỏa Luận), thì được xem là hiện hữu rốt ráo bất cứ cái gì tự nó có thể khẳng định sự hiện hữu của chính mình sau khi thông qua sự phân tích của một tâm rốt ráo. Nhưng thế nào là một tâm rốt ráo? Tâm rốt ráo là cái ý thức của trí tuệ biện biệt tra tằm toàn triệt cách thế mà sự vật hiện hữu, và nhận ra được bản thể cuối cùng của một hữu thể. Như thế, nếu bất cứ cái gì hiện hữu một cách rốt ráo, nó phải được hiện hữu để cho ý thức phân biệt vi tế này phân tích và tìm thấy được bản thể chân thật cuối cùng của nó. Một cái ghế chẳng hạn, nếu nó là một thực hữu, có nghĩa là khi tôi tra vấn để tìm xem cái ghế đã thực sự hiện hữu như thế nào, cuối cùng tôi có thể tìm ra chính nó. Ngược lại, theo ngài Thanh Biện giải thích, tâm thức của ta khi tra vấn bản thể cuối cùng của cái ghế chỉ tìm thấy tánh Không của cái ghế, có nghĩa rằng phẩm tánh của cái ghế là rỗng rang của thực hữu.

Một điều khá quan trọng là cần nên phân biệt giữa hai ý niệm “được tìm thấy (rnyed) bởi tâm rốt ráo” và “có thể kinh qua được (dpyad bzod thub pa) sự phân tích bởi tâm rốt ráo.” Những Chân đế chỉ được tìm thấy bởi ý thức, trí tuệ phân tích rốt ráo của con người. Ngược lại, không có bất cứ cái gì có thể đứng vững trước sự phân tích bởi một tâm rốt ráo. Vì không nắm vững sự khác biệt này, một vài học giả Tây Tạng trước đây (chẳng hạn như Chaba Chokyi Seige) đã đi đến kết luận rằng tánh Không bắt buộc phải hiện hữu một cách rốt ráo bởi vì nó hiện hữu cho một tâm rốt ráo. Trong khi đó một số khác (ví dụ như Ngok Loden Sherap) đã khẳng định rằng tánh Không không thể hiện hữu một cách rốt ráo và đi đến kết luận là ta không thể nhận biết được tánh Không bởi vì khi tra vấn một cách toàn triệt bởi cả tâm thông tục cũng như tâm rốt ráo ta không thể tìm thấy nó. Tuy nhiên Đại sư Tông-Kha-Ba biện giải rằng tánh Không được tìm thấy, nhận biết và thực chứng bởi một tâm phân biệt rốt ráo vi tế, và bởi thế, nó là một Chân đế. Tuy nhiên, tánh Không không thể hiện hữu một cách rốt ráo bởi vì nó không được tìm thấy bởi tâm rốt ráo đang phân tích chính tự thân cái tánh Không đó. Hãy lấy một thí dụ cụ thể, khi ta lấy cái ghế làm cơ sở chính để phân tích, tâm rốt ráo không tìm thấy cái ghế mà là tánh Không của cái ghế. Thế nhưng khi đem tánh Không của cái ghế để làm cơ sở phân tích, tâm rốt ráo không tìm thấy tánh Không của cái ghế mà là tánh Không của tánh Không của cái ghế... Nói cách khác, ngay cả một tánh Không cũng không thể chống đỡ nổi sự phân tích rốt ráo như bất cứ một cái gì khác. Mọi tánh Không là thể cuối cùng không thay đổi của một vài hiện tượng giới (kể cả Chân đế hay phúc đế.)

nhưng không có tánh Không nào là thể cuối cùng không thay đổi của chính nó.

Như vậy, theo như những diễn giải của Hoàng Mạo phái về Thanh Biện, hiện hữu rốt ráo sẽ đưa đến nhận định rằng sự vật hiện hữu như là bản thể cuối cùng của chính nó, trong khi đó tánh Không của một hiện tượng giới chỉ cho ta thấy tính bất lực không có khả năng đứng vững trước sự phân tích rốt ráo về cái bản thể cuối cùng này. Tuy nhiên, Đại sư Tông-Kha-Ba khi nhìn lại toàn bộ quan điểm của mình một cách hệ thống hoá về Độc Lập Biện Chứng phái, khẳng định rằng vọng tưởng vô minh cho rằng một cái gì đó có thể đứng vững trước sự phân tích rốt ráo về bản thể của nó là sự vô minh giả tạo, là ý niệm sanh khởi do chịu ảnh hưởng của sự giáo dục bởi những học thuyết sai lầm của các trường phái khác. Cách thể suy nghĩ về sự hiện hữu rốt ráo này không được sanh khởi một cách bảm sinh.

Thế nên để có thể tìm thấy ý nghĩa chính về hiện hữu rốt ráo theo Độc Lập Biện Chứng phái, tức cũng là để nhận diện được kiến chấp sai lầm về hiện hữu rốt ráo sanh khởi một cách bảm sinh như là nguồn gốc của mọi khổ đau trong vòng luân hồi sinh tử, Đại sư Tông-Kha-Ba đã quay về một số học giả của Trung Quán Độc Lập Biện Chứng phái Ấn Độ sau này. Từ một trích đoạn của ngài Liên Hoa Giới (Kamalasila), thuộc Trung Quán Tông, Đại sư Tông-Kha-Ba đã suy diễn rằng hiện hữu rốt ráo (nếu như có thể) là phẩm tính của một vật thể có thể hiện hữu dưới dạng riêng biệt của mình và khẳng định được sự hiện hữu của chính nó mà không cần phải dựa vào việc được thiết định do cách thể xuất hiện của nó đối với một ý thức không bị nhiễm trước. Tình trạng thông tục của những đối thể là chúng hiện hữu thông qua cách thể tồn tại của chính mình, tuy nhiên do chỉ nương tựa vào sự xuất hiện đối với một tâm không bị nhiễm trước. Một ý thức không bị nhiễm trước là một cảm thức hay là ý thức không bị ảnh hưởng bởi kiến chấp sai lầm nông cạn hay sâu sắc. Những nguyên nhân nông cạn của sai lầm không do bảm sinh mà là những cảnh huống tạm thời tạo nên vọng chấp hay vọng tưởng sai lầm - ví dụ như sự phản chiếu, tiếng vọng, ảo tưởng, sử dụng ma túy, học tập những trường phái thấp hơn, v.v... Nguồn gốc sâu xa của sai lầm là những tà kiến bảm sinh, chẳng hạn như ý thức vô minh cho rằng mọi vật là những hiện hữu rốt ráo. Hiện tượng giới không được thiết định thông qua sự xuất hiện của chúng đối với kiến chấp sai lầm này, mà thông qua sự xuất hiện của chúng trước chân kiến.

## **MÀN HUYỄN THUẬT**



Có thể xem một thí dụ rất cổ điển về “màn huyền thuật” mà những điểm tương đồng có thể chiếu rọi cho ta thấy rõ thêm những lý giải như thế nào về sự vật hiện hữu một cách công ước do những phẩm tánh riêng của chúng mà không hề hiện hữu một cách rốt ráo. Trước tiên, chúng ta nêu ra một thí dụ tương đồng, rồi giải thích nó một cách ngắn gọn trên quan điểm tổng quát của Trung Quán tông và cuối cùng nghiên cứu một cách kỹ lưỡng hơn để xem bằng cách nào cái thí dụ tương đồng này có thể được dùng để lý giải quan điểm của Độc Lập Biện Chứng phái.

Giả dụ như có một nhà huyền thuật, bằng cách áp dụng một nghệ thuật mà mắt đặc biệt cùng với tụng đọc thần chú đã có khả năng biến một hòn đá nhỏ hiện thành một con voi. Bùa mê của thần chú này đã tác dụng lên cả hòn đá và thị giác của những người có mặt, khán giả cũng như nhà huyền thuật. Khi sự mà mắt xảy ra và thần chú được đọc lên, tất cả những người hiện diện đều như trông thấy một con voi thật xuất hiện trước mắt. Như thế, tất cả khán giả đã nhận lầm con voi huyền giả này là một con voi thật. Trong số này có người có thể lo lắng rằng không biết con voi này có gây ra nguy hiểm hay không, một số khác có thể khởi lên ý ganh tỵ trước tài năng tuyệt vời của nhà huyền thuật, trong khi đó có người lại nghĩ đến chuyện mua hay thuê mượn con voi này để biểu diễn trong dịp lễ hội sắp tới hay giúp đỡ họ vài công việc nặng nhọc của đồng áng. Nhà huyền thuật của chúng ta dĩ nhiên cũng nhìn thấy con voi, tuy nhiên không giống như những khán giả, anh ta biết rằng đây chỉ là một huyền ảo, nghĩa là không hề có một con voi thật đang hiện diện. Trong khi đó lại có một số khán giả đến trễ sau khi màn ảo thuật đã thực hiện và thần chú đã được đọc lên. Không giống như nhà huyền thuật và các khán giả đến trước, những người đến trễ này vì không bị ảnh hưởng bởi thần chú cho nên đã không hề thấy có một con voi hiện diện trên sân khấu mà chỉ thấy một hòn đá nhỏ. Tuy nhiên trong số những người đến trễ này, có một người có khả năng thấu thị, tha tâm thông. Cũng giống như những người đến trễ khác, anh ta nhìn hòn đá và chỉ thấy đó là một hòn đá; anh ta không hề bị vọng kiến cho rằng đó là một con voi, tuy nhiên do vì có khả năng đọc được tâm người khác -những khán giả có mặt từ buổi đầu khi màn huyền thuật xảy ra- thế nên anh ta cũng thấy được trong tâm của họ cả hình ảnh con voi huyền giả mà những người khác đã trông thấy.

Như vậy, trong cái thí dụ tương đồng này đã dính líu đến một cái hòn đá, một con voi và ít nhất là bốn loại người liên hệ: (1) những khán giả bình thường (đã trông thấy con voi giả và tin đó là con voi thật); (2) nhà huyền thuật (cũng trông thấy con voi nhưng biết rằng đó là con voi huyền giả); (3) những người đến trễ (chỉ thấy hòn đá); và (4) nhà thấu thị đến trễ (thấy hòn



đá nhưng đồng thời cũng thấy con voi xuất hiện trong tâm thức của kẻ khác) (1).

Trong ẩn dụ này, hòn đá tiêu biểu cho hiện tượng giới như là một thực hữu không bị che lấp. Con voi tiêu biểu cho cùng một hiện tượng giới này nhưng là một thực hữu đã bị che lấp. Những khán giả bình thường -trông thấy con voi, tin rằng đây là con voi thật rồi khởi sinh ra tâm sợ hãi, tham lam, ganh tỵ., v.v...- giống như tất cả những con người bình thường của chúng ta, nhận thức hiện tượng giới với kiến chấp sai lầm rằng nó hiện hữu một cách chân thật, và rồi bị cuốn sâu vào vòng luân hồi sanh tử. Người đến trễ chỉ trông thấy hòn đá có thể được tượng trưng như là một vị Phật bởi vì tâm của một vị Phật hoàn toàn không bị che lấp bởi những vọng chấp. Trong khi đó người đến trễ với khả năng thấu thị nhìn thấy rõ hòn đá (trong biên cảnh của mình) và con voi (trong tâm của kẻ khác) cũng giống như một vị nhất thiết trí Phật, có khả năng nhìn thấy rõ thực và huyền của hiện tượng giới, tức là cả phúc đế lẫn Chân đế. Cũng trong câu chuyện này, nhà huyền thật được ví như một vị a la hán, người đã vượt qua khỏi nhận thức vô minh lầm lạc về sự hữu của con người và do đó không còn bị lôi kéo vào vòng phiền não nữa mặc dù nhận thức hiện tượng giới hiện hữu một cách chân thật.

Bây giờ, hãy xem cái ẩn dụ này có thể giúp ta được điều gì để hiểu quan điểm của Độc Lập Biện Chứng phái về tánh Không của một hiện hữu rất ráo bao hàm ý nghĩa một cái gì đó thiếu sự hiện hữu bởi sự tồn tại riêng biệt của chính mình mà không cần phải thông qua cách thể xuất hiện được chấp nhận đối với một cái tâm không bị nhiễm trước. Cái nhìn từ hòn đá biến thành con voi sanh khởi là vì tâm của khán giả đã bị ảnh hưởng bởi thần chú, bằng không người ta chỉ thấy đó là một hòn đá. Bên cạnh đó việc trì niệm thần chú đồng thời cũng tác động lên hòn đá. Trong khi một hòn đá bình thường không hề có phẩm tánh làm cho nó có thể hiện ra như một con voi, hòn đá trong màn ảo thuật liên hệ với phép mà mắt và thần chú đã có thêm một trạng thái khách quan cá biệt cho phép nó xuất hiện như là một con voi. Bằng cách phủ thần chú lên hòn đá, ta như hình dung ra nhà huyền thuật đang vẽ lên hình tượng con voi trên một khung vải của không gian ba chiều. Nếu không có sự xuất hiện của hòn đá như là một con voi, khán giả chắc chắn là không bao giờ nhận lầm rằng đó là một con voi thật. Hòn đá dĩ nhiên tự nó không bao giờ có thể biến thành một con voi nếu không nhờ vào tâm của kẻ khác -tuy nhiên hòn đá cũng có cách thể riêng biệt của một hữu thể để hiện bày như là một con voi. Sự xuất hiện của con voi dĩ nhiên chỉ có thể được công nhận bởi tâm thức của những người đã bị ảnh hưởng bởi thần

chú, tuy nhiên đây không phải là một sự ngẫu tạo thiếu cơ sở hay chỉ là một phóng chiếu.

Cũng tương tự như thế, Độc Lập Biện Chứng phái cho rằng hai yếu tố chính góp phần vào cách thể mà sự vật hiện hữu một cách công ước là: (1) dạng khách quan của tồn thể hay là đặc tánh riêng của mỗi đối thể và (2) sắc tướng của đối thể đối với nhận thức phân biệt hay vô phân biệt không bị nhiễm trước. Chỉ riêng một trong hai yếu tố này không đủ để khẳng định sự hiện hữu của một đối thể. Không có cái tính thể khách quan riêng, một hiện tượng giới sẽ không bao giờ được nhận biết bởi một ý thức không bị nhiễm trước. Như thế, từ quan điểm của hành giả Độc Lập Biện Chứng phái, những người Quy Mật Biện Chứng đã rơi vào biên kiến chấp đoạn khi phủ nhận các sự vật như cái bàn, cái ghế, con người, tác hành, v.v... là không có phẩm tánh riêng cho dù một cách công ước. Những nhà Độc Lập Biện Chứng xác quyết rằng phải có một hiện thể cơ bản khách quan cho mọi vật. Nếu ta trông thấy một con voi khi ta nhìn một hòn đá bình thường không dưới ảnh hưởng của thần chú hay ta thấy một con cọp trên một khung vải trống chưa vẽ hình thì con voi hay con cọp này là hoàn toàn hư huyền, giả tướng. Nhưng nếu cho rằng toàn thể hiện tượng giới được thiết định theo một cung cách tương tự nhau, nghĩa là hoàn toàn thuần túy do cấu trúc của tinh thần mà không có một chút nào phẩm tánh riêng của từng đối thể can dự vào, thì - theo những người Độc Lập Biện Chứng- ta không cách nào có thể thiết định được mối liên hệ chắc chắn giữa tác hành và nghiệp quả, không cách nào có thể thiết định rằng con người là tác nhân của các hành động và là kẻ thụ lãnh những hậu quả, không cách nào thiết định được đạo lộ, và v.v...

Trái lại, nhà Độc Lập Biện Chứng cho rằng một hiện tượng giới có được thực thể của mình thông qua năng lực của ý thức không bị nhiễm trước mà qua đó nó xuất hiện. Một bức tranh vẽ con cọp không thể tự nó xuất hiện một cách độc lập như là một con cọp; nó xuất hiện như là một con cọp trong mối liên hệ với tâm của người đang nắm bắt bức tranh. Tương tự như thế, tất cả pháp giới đều có thể dạng đặc biệt riêng của mình, thể nhưng loại hình tồn tại này lại hoàn toàn nương tựa vào sự xuất hiện của chúng đối với chân tri lượng. Nếu như tự chúng có thể khẳng định sự hiện hữu của mình ngay cả không cần sự xuất hiện của chúng đối với chân tri lượng, thì chúng được coi là hiện hữu một cách rốt ráo. Khẳng định rằng một vài -hay toàn thể - hiện tượng giới hiện hữu một cách rốt ráo -như quan điểm của các trường phái thấp hơn- tức là rơi vào biên kiến chấp thường. Bên cạnh những khái niệm về hiện hữu rốt ráo thu thập được thông qua nghiên cứu các thuyết phái, còn có thể kể thêm một loại nhận thức vô minh hình thành từ thâm căn cố đế

trong đầu óc ta về hiện hữu rất rảo, vốn là cội rễ của những khổ đau trong vòng luân hồi sinh tử. Sự vô minh này tức là việc chủ thể nhận thức nắm bắt đối thể như đang hiện hữu một cách khiên trừ từ phẩm tánh riêng của nó -mà không nương tựa vào sự xuất hiện của nó được nhận biết bởi một ý thức không bị nhiễm trước.

## NHỮNG ĐỊNH NGHĨA VỀ NHỊ ĐỀ

Trình bày về Nhị Đề trong trường phái Độc Lập Biện Chứng, học giả Ngawang Palden đã viết như sau (2):

Một Chân đề được định nghĩa như là một hiện tượng giới được thực chứng do hiện lượng nhận biết nó qua sự biến mất của sắc tướng nhị nguyên. Một phức đề được định nghĩa như là một hiện tượng giới thực chứng bởi hiện lượng trong mối liên hệ với sắc tướng nhị nguyên.

Sắc tướng nhị nguyên, trong ngữ cảnh này, có thể được hiểu theo nhiều ý nghĩa khác nhau, bao gồm: (1) sắc tướng của một hình-tượng-gợi-ý, (2) sắc tướng của chủ thể và đối thể, (3) những sắc tướng của thực hữu, (4) sắc tướng phân biệt, và (5) sắc tướng của bất cứ hiện tượng giới nào. Ở đây sự biến mất của sắc tướng nhị nguyên liên hệ đến sự tan biến tất cả mọi hình thái của sắc tướng nhị nguyên. Một cách tổng quát, tất cả các hiện lượng đều thiếu loại sắc tướng nhị nguyên thứ nhất ở trên bởi vì chúng nắm bắt đối thể một cách trực tiếp, không thông qua một hình-tượng-gợi-ý. Một số lớn hiện lượng bao gồm vài loại sắc tướng nhị nguyên khác, và một vài hiện lượng có đủ các loại sắc tướng nhị nguyên còn lại. Nếu một hiện lượng nắm bắt đối thể của nó thông qua bất cứ loại sắc tướng nhị nguyên nào thì đối thể đó chắc chắn phải là một phức đề.

Khi một người trực nhận ra sự vắng mặt của thực hữu, tất cả mọi loại sắc tướng nhị nguyên đều biến mất. Không còn sự đối đãi phân biệt giữa chủ thể và đối thể cũng như không còn sắc tướng của bất cứ hiện tượng giới thông tục nào. Tánh Không và tâm thức thực chứng tánh Không “đồng nhất thể” trong một thực thể rỗng rang của thực hữu. Sự trực nghiệm tánh Không cũng giống như đổ nước lã vào nước lã. Bởi vì sự thực chứng tánh Không sanh khởi trong cách thể hoàn toàn bất nhị, tánh Không là một Chân đề.

Ta cũng có thể thực chứng tánh Không bằng ý thức đối đãi phân biệt, với suy luận. Thực ra, truyền thống Hoàng Mạo phái nhấn mạnh tầm quan trọng của nhận thức tánh Không bằng ý thức suy luận, coi đó như là một viên gạch lót đường dẫn đến việc trực nhận tánh Không, và ngài Thanh Biện trong Ánh

Sáng Luận Lý (Hỏa Luận) cũng đã đưa ra chứng cứ để hỗ trợ cho quan điểm này. Như thế, những định nghĩa về Nhị Đế này cho thấy không hề bao hàm ý nghĩa rằng tánh Không chỉ có thể được trực nhận. Mà ngược lại, điểm chính yếu là trong khi tỷ lượng luôn luôn là một nhị nguyên tính, thì hiện lượng có thể là nhị nguyên hay hoàn toàn bất nhị -căn cứ vào đối thể của chúng là một phúc đế hay là một Chân đế.

Mặc dầu các nhà học giả Hoàng Mạo phái đã không đồng ý về một số điểm quan trọng liên hệ đến một số những định nghĩa khác nhau về Nhị Đế của trường phái Trung Quán Tông, nhưng tựu trung không có gì để ngăn cản những người Độc Lập Biện Chứng hay Quy Mậu Biện Chứng sử dụng loạt định nghĩa này trong trường phái của họ, cụ thể như các học giả Gyeltsap và Jamyang Shayba của Quy Mậu. Những người Quy Mậu tuy bất đồng với Độc Lập về phẩm tánh chính xác của tánh Không nhưng cùng đồng ý rằng tánh Không một khi đã được trực nghiệm bởi con người, được thân chứng trong tình trạng phủ định hoàn toàn mọi sắc tướng nhị nguyên.

Một vị Phật (vì đã loại trừ mọi ngăn ngại nên không còn được xếp vào loại người) vẫn tiếp tục nhận biết mọi hiện tượng giới với tất cả sáu thức lần ý thức một cách đồng thời. Điều này có nghĩa là một vị Phật vẫn sở hữu sắc tướng nhị nguyên (đối với các hiện tượng thông tục) và đồng thời trực nghiệm tánh Không trong cùng một lúc. Tuy nhiên ta không cần phải nêu trường hợp tánh biết của một vị Phật như là một biệt lệ đối với những định nghĩa này bởi vì chư Phật thực chứng mọi Chân đế bằng loại trừ sắc tướng nhị nguyên và tất cả mọi phúc đế bằng hội nhập với sắc tướng nhị nguyên. Cái sắc tướng nhị nguyên sanh khởi ra bởi cái nhìn của chư Phật về thế giới thông tục này không hề ảnh hưởng đến tính đồng thời như đã trình bày ở trên mà trái lại hoàn toàn là một thị kiến bất nhị về tánh Không.

## **PHÂN LOẠI PHÚC ĐẾ**

Những nhà Độc Lập Biện Chứng đã phân chia Phúc đế thành hai loại gồm thực cảnh (yang dag kun rdzob, tathya-samvrti) và huyền cảnh (log pa'i kun rdzob, mitya-samvrti). Jnanagarbha trong tác phẩm “Sự khác biệt về Nhị Đế” đã đưa ra định nghĩa như sau:

**Thực và huyền cảnh được phân biệt do khả năng vận hành đầy đủ chức năng tương ứng như là chúng xuất hiện (3).**

Một ảo tượng, sự phản chiếu (trong tấm gương), huyền ảnh của nhà ảo thuật tạo ra, v.v... đều là những sự hữu và là những phúc đế. Tuy nhiên chúng làm

cho ý thức của ta nhận lầm về sự có mặt của chúng. Người khát nước trong sa mạc trông thấy ảo tượng suối nước, hình ảnh thác nước phản chiếu trong tấm gương, hay ly nước do nhà ảo thuật tạo ra, v.v... có vẻ như là nước thật nhưng thật ra không phải là nước, và như vậy chúng được liệt vào loại những huyền cảnh. Ngược lại nếu nước, một khuôn mặt, một con voi,... thực hiện đúng chức năng như là chúng xuất hiện đối với nhận thức thông thường, chúng được gọi là những thực cảnh.

### **ĐỘC LẬP KINH THỦ và ĐỘC LẬP DU GIÀ** (Sutric Autonomists and Yogic Autonomists)

Khởi đi từ sự phân biệt giữa thực cảnh và huyền cảnh này mà những nhà Độc Lập Biện Chứng -theo như trình bày của Hoàng Mạo pháp- đã đặt một niềm tin lớn lao vào cách thế mà sự vật xuất hiện đối với nhận thức thông thường. Các nhà Độc Lập Biện Chứng -khác với Quy Mậu Biện Chứng- đã tin tưởng rằng thể nguyên dạng thô thiển của sự vật xuất hiện đối với nhận thức thông thường không hề là một giả dối hư ngụy nếu xét cả trên hai bình diện hiện hữu rất ráo hay hiện hữu tự thân (4). Một cách cụ thể, khi ta nhìn một cái bàn màu xanh, cái bàn màu xanh này xuất hiện có vẻ như là một hiện hữu tự thân và thực ra nó thật sự là một hiện hữu tự thân. Nó không xuất hiện như là một hiện hữu rất ráo, và quả thực nó không hề là một hiện hữu rất ráo. Những ảo tượng về sự vật như là những hiện hữu rất ráo được bắt đầu bởi sự sanh khởi của vọng chấp phân biệt. Từ cái ý niệm mơ hồ đầu tiên của tỷ lượng, ngay cả trước khi ta thực sự nghĩ rằng, “Ngay lúc này đây tôi đang trông thấy một cái bàn,” cái bàn có vẻ như đã hiện hữu một cách cố nhiên, tức là một cái gì đó đã có khả năng tự chứng minh sự hiện hữu của mình mà không cần phải nương dựa vào ý thức nhận ra nó.

Mặc dầu những nhà Độc Lập Biện Chứng cùng đồng ý với nhau rằng hiện lượng không hề có vọng tưởng sai lầm cho rằng sắc tướng của sự vật hiện hữu một cách rất ráo (5), nhưng họ đã không đồng ý với nhau ở điểm là những ý thức này có điên đảo sai lầm khi liên hệ đến các đối thể ngoại tại vốn xuất hiện một cách biểu kiến, hiển nhiên hay không. Ngài Thanh Biện và những môn đồ được gọi là Độc Lập Kinh Thủ bởi vì rất giống với Kinh Lượng Bộ, họ khẳng định sự hiện hữu tự thân của những đối thể ngoại tại. Như đã từng được trình bày, quan điểm của ngài Thanh Biện chống đối kịch liệt đối với quan điểm của Duy Thức khi Duy Thức cho rằng đối thể không hề là một thực thể khác biệt đối với tâm thức nắm bắt chúng. Thế nên, nhà Độc Lập Kinh Thủ giữ vững quan điểm cho rằng hiện lượng bình thường không hề vọng tưởng điên đảo trước sắc tướng của các đối thể ngoại tại hay

bất cứ cái gì khác. Bất cứ cái gì xuất hiện trước đôi mắt, đôi tai lành mạnh của tất cả những người bình thường như chúng ta đều hiện hữu, một cách công ước y như là chúng xuất hiện.

Phái Du Già Độc Lập Biện Chứng, về mặt lịch sử mà nói, là bộ phái cuối cùng được triển khai một cách hoàn chỉnh- đã tổng hợp tư tưởng của Trung Quán kế thừa từ các ngài Long Thọ, Thanh Biện và tư tưởng Duy Thức thừa hưởng từ ngài Thế Thân. Mặc dù ngài Tịch Hộ (Santaraksita) không phải là nhà học giả đầu tiên bảo hộ đường lối tiếp cận này, nhưng vẫn được coi là người sáng lập ra bộ phái này vì là người đầu tiên đã hệ thống hoá quan điểm này một cách tỉ mỉ. Cùng với những người kế thừa như Liên Hoa Giới (Kamalasila) và Jnanagarbha, ngài Tịch Hộ khẳng định rằng:

- (1) không có cái gì hiện hữu một cách rõ ràng; và
- (2) ngay cả những hiện hữu công ước, đối thể không hề là một thực thể khác biệt với tâm thức nắm bắt nó.

Chia xẻ quan điểm tổng quát của Trung Quán xem tánh Không của hiện hữu rõ ràng là cái vô ngã vi tế và sâu sắc nhất phải được thực chứng trên lộ trình Bồ tát, trường phái Du Già Độc Lập Biện Chứng của Trung Quán đã xem cái thực thể không khác biệt giữa chủ thể và đối thể chính là cái vô ngã thô thiển nhất của hiện tượng giới. Trong tác phẩm “Trang Nghiêm Trung Luận”, ngài Tịch Hộ đã đề xuất ra điều mà ngài Thanh Biện đã từng đả kích: Trước tiên dùng “Duy Thức” để phủ nhận đối thể ngoại tại, rồi sau đó tiến xa thêm một bước là phủ nhận luôn ý thức như là một thực hữu.

Hai trường phái Duy Thức và Trung Quán cùng song hành hưng thịnh tại Ấn Độ và có rất nhiều cơ hội để tác động lẫn nhau. Trong suốt quá trình phát triển đó, có lúc mối liên hệ này rất hoà điệu chẳng hạn như có những nhà học giả -cụ thể như Thế Thân- đã sáng tác những bộ luận khác biệt cho cả hai thuyết phái; hoặc như những học giả về sau, cụ thể như Tịch Hộ, v.v... đã tổng hợp ý tưởng của cả hai thuyết phái để sáng tạo ra một trường phái mới. Ngược lại cũng không phải là không có chuyện những thành viên của phái này lại tấn công đả kích phái kia.

Trong số những phê bình của Trung Quán đối với Duy Thức, xoay quanh một điểm chủ yếu là, trong khi cất bỏ sự cụ thể hóa mê lầm của chúng ta đối với đối thể ngoại tại, Duy Thức lại có khuynh hướng đi cụ thể hoá cái tâm. Chúng ta đã từng thấy phái Phân Biệt Thuyết cho rằng chỉ có cái gì bất khả phân -tức không còn chia nhỏ ra được nữa- mới được coi là hiện hữu một



cách rốt ráo và cũng đã tấn công cái cảm thức của ta khi nhìn một hiện tượng giới phức hợp mà cho rằng nó là nhất thể, là tổng thể. Thế nhưng một bậc thang tiếp theo trong các nấc thang thuyết phái, Kinh Lượng Bộ, đã không xem cái bộ phận bất khả phân này là thực hơn cái tổng thể phức hợp. Cũng cùng một cách thể phần nào tương tự như vậy, trường phái Trung Quán cho rằng Duy Thức đã có khuynh hướng thiên lệch một cách sai lầm về chủ thể (nhận thức) trong ý hướng phủ nhận đối thể ngoại tại. Những người bình thường như chúng ta thường có thói quen suy nghĩ rằng, nếu bất cứ cái gì không hiện hữu một cách tách biệt ở ngoài tâm thì nó không thể nào hiện hữu được cả. Phái Duy Thức đã tìm cách đẩy ta ra khỏi cái vọng chấp sai lầm này khi cho rằng, vâng, đối thể thực sự hiện hữu nhưng mà hiện hữu trong một thể thống nhất với ý thức đang nắm bắt chúng. Khi lên tiếng phủ nhận việc xem chủ thể và đối thể như là hai thực thể khác biệt để nhằm phủ nhận những đối thể ngoại tại -chứ không phải là phủ nhận chủ thể nội tại (tâm thức)- trường phái Duy Thức đã không tránh khỏi bị cáo buộc là đã đưa ra một thành kiến nghiêng về việc quan niệm rằng ý thức, đặc biệt là A Lại Da Thức, như là một loại thực tướng hơn bất cứ cái gì khác.

Trong Trung Quán, cái toàn thể nương tựa vào cái bộ phận, nhưng đồng thời cái bộ phận cũng nương tựa vào cái toàn thể; quả tựa vào nhân nhưng nhân cũng tựa vào quả; đối thể nương tựa vào chủ thể nhưng chủ thể cũng nương tựa vào đối thể. Không có cái gì được gọi là hiện hữu một cách tự thân, tự tánh, rốt ráo hay độc lập. Tâm vẫn đóng một vai trò đặc biệt trong sự hiện hữu của thế giới thông tục, hiện tượng bởi vì không có bất cứ cái gì của bất cứ loại hình nào được thiết định ngoại trừ những gì được thông qua cái ngõ của hiện bày đối với một cái tâm không nhiễm trước. Ngược lại, không hề có bất cứ cảm thức hay ám chỉ nào cho rằng ý thức là THỰC hơn bất cứ cái gì khác. Ý thức không hiện hữu trong nó hay cho chính nó, nhưng chỉ hiện hữu trong mối liên hệ với các hiện tượng giới khác -như là những tri lượng về những đối thể của chúng và đồng thời cũng xuất hiện như là những đối thể của những ý thức khác (6).

## VÔ NGÃ

Chúng ta đã từng được biết qua những lời dạy của các thuyết phái Tiểu thừa rằng, muốn giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử đòi hỏi một người phải thực chứng được tánh Không của con người, của sự hữu, tức là thấy được tự tánh. Thêm vào đó, các thuyết phái Duy Thức, Độc Lập Biện Chứng của Trung Quán cũng đồng ý rằng đây là cái vô ngã cá biệt, vi tế mà một số những hành giả Tiểu thừa xem đó như là đối tượng chính của thiền quán. Ngoại trừ

Quy Mậu Biện Chứng phái, tất cả các thuyết phái khác đều đồng ý rằng ta có thể đạt đến sự giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử thông qua thiền quán về sự phi hữu của tự ngã. Đã có một số tranh biện trong Hoàng Mạo phái rằng những người theo Độc Lập Biện Chứng phái có xếp loại cái phi hữu của tự ngã này như là một Chân đế hay không, tuy nhiên ưu thế của bằng chứng đã hỗ trợ cho quan điểm xem phi hữu của tự ngã là Chân đế (7)

Trong lòng Độc Lập Biện Chứng phái, những người Kinh Thủ và Du Già cũng đã bắt đồng quan điểm về mục tiêu chính của thiền định đối với những vị Duyên Giác, Bích Chi Phật (Solitary Realizer, pratyeka-buddha), một quả vị tu chứng khác của Tiểu thừa. Bộ phái Kinh Thủ - Độc Lập Biện Chứng một lần nữa khẳng định sự phi hữu của tự ngã, thế nhưng phái Du Già - Độc Lập Biện Chứng khẳng định không có một thực thể khác biệt giữa đối thể và chủ thể nhận thức nắm bắt nó. Trường phái Duy Thức xem tánh Không này là bản tánh vô ngã vi tế của hiện tượng giới chỉ được thực chứng bởi những bậc Bồ tát, tuy nhiên đối với Du Già - Độc Lập Biện Chứng phái thì đây mới chỉ là một thể vô ngã thô thiển của hiện tượng giới do Bồ Tát thực chứng và chỉ được coi là viên đá lót đường để đi đến tánh Không vi tế chứ không phải là đối tượng chính của thiền quán.

Tựu trung, tất cả các nhà Độc Lập Biện Chứng phái đều quan niệm rằng tánh Không của hiện hữu rốt ráo là bản thể vô ngã vi tế của hiện tượng giới và đây là mục tiêu chính của thiền quán trên con đường dẫn đến quả vị Bồ tát.

## **CHÚ THÍCH**

(1) Người có khả năng thấu thị đến trở là chi tiết do tôi thêm thắt vào trong câu chuyện truyền thống này. Nếu như chi tiết này có xuất xứ từ một nguồn gốc nào đó thì là do tôi không còn nhớ rõ.

(2) Ngawang Palden. *Presentation of the Ultimate and the Conventional in the Four System of Tenets*, 111.4-5.

(3) Trích từ *Jnanagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths*, Dịch và hiệu đính bởi M. David Eckel. (Albany: State University of New York Press, 1987). 163.

(4) Theo những truyền thống của Phật học viện Loseling và một số nơi khác. Tuy nhiên Jamyang Shayba là một trong số những người có quan điểm khác biệt.

(5) Như số 4 ở trên.

(6) Ngược lại, trường phái Duy Thức cũng có thể thách đố trường phái Độc Lập Biện Chứng như sau : Trong bộ phái Kinh Thủ của Trung Quán Tông - Độc Lập Biện Chứng phái (cũng giống như trường phái Kinh Lượng Bộ), đối thể và chủ thể nhận thức là những thực thể khác biệt một cách công ước. Điều này cho phép những đối thể hiện hữu trước khi ý thức nắm bắt chúng. Hãy lấy một thí dụ cụ thể: Cái bàn màu xanh trong khoảnh khắc #1 là một duyên sanh cho nhận thức đang nắm bắt cái bàn màu xanh ở khoảnh khắc #2. Thế nhưng, không giống với trường phái Kinh Lượng Bộ, bộ phái Kinh Thủ của Trung Quán Tông - Độc Lập Biện Chứng phái khẳng định rằng những đối thể của hiện lượng là không hiện hữu một cách chân thực hay rõ ràng. Chúng chỉ hiện hữu thông qua sự nương tựa vào ý thức không bị nhiễm trước mà chúng xuất hiện. Những người Duy Thức xem đây là một sự mâu thuẫn: Làm thế nào mà một đối thể có thể hiện hữu do nương tựa vào cái ý thức sẽ không hề trông thấy nó -mà sự thực, ngay cả không hiện hữu- cho đến khoảnh khắc tiếp theo? Cái bàn màu xanh có hiện hữu trong khoảnh khắc #1 hay không? Nếu nó hiện hữu trong khoảnh khắc #1, thì như vậy nó có dạng thể tồn tại riêng của nó ngay cả trước khi một ý thức nhận biết nó ? Nếu nó không hiện hữu trong khoảnh khắc #1, thì làm thế nào nó có thể được nhận biết bởi một ý thức không bị nhiễm trước ở khoảnh khắc #2? Lập luận này có thể được trình bày một cách khác: Nếu, trong khoảnh khắc #1, cái ý thức đang nắm bắt cái bàn màu xanh chưa hiện hữu, và nếu như cái bàn màu xanh không thể hiện hữu bởi chính nó mà không phải nương tựa vào một cái ý thức nào đó, thì như vậy làm thế nào cái bàn màu xanh có thể hiện hữu được ở khoảnh khắc #1?

(7) *The Svatantrika-Madhyamika System of Mahayana Buddhism.* Donald Lopez. (Ann Arbo: University Microfilms, 1982). 315-321.

---o0o---

## **CHƯƠNG VIII - QUY MẠU BIỆN CHỨNG PHÁI - TRUNG QUÁN TÔNG**

Giáo lý đạo Phật dạy rằng do vô minh từ thâm căn cố đế mà chúng ta đã ảo tưởng cho rằng con người cũng như mọi vật là thực hơn là chúng thực sự

hiện hữu. Hầu như tất cả mọi thuyết phái Phật giáo đều đồng ý rằng thể vi tế và thâm sâu nhất của vô minh chính là cội rễ của mọi khổ đau trong cuộc sống này, tuy nhiên họ đã không đồng ý với nhau ở chỗ những cái gốc rễ này đã sâu đến cỡ nào. Những hành giả Phật giáo cũng giống như những y sĩ phẫu thuật, là những người mà, mặc dù vẫn nhận những lời hướng dẫn của những y sĩ già dặn kinh nghiệm hơn, tuy nhiên chính họ phải là người tự mình tiến hành phẫu thuật lấy. Họ phải đưa lưỡi dao mổ đi sâu vừa đủ để loại bỏ gốc nguồn của bệnh tật, nhưng không quá sâu đến độ làm hư hại các bộ phận cơ thể khác -chẳng hạn như đạo đức, từ bi, đạo lộ, Phật quả, v.v... Vết mổ quá cạn có thể mang lại một vài lợi ích tạm thời nhưng chắc chắn là không chữa lành khỏi cơn bệnh. Nhưng vết mổ quá sâu không thể không đưa đến mối hiểm nguy của chủ nghĩa đoạn kiến.

Cái thang thuyết phái của Hoàng Mạo phái đã từng bước dẫn ta đi qua một loạt những gạn lọc nhằm diễn giải vấn đề phải “mổ sâu đến cỡ nào”, tức là loại ngã nào phải được bác khước và loại vô minh nào phải được từ bỏ nhằm đưa con người đạt đến một sức khỏe tối hảo. Trên tận cùng của cái thang này, nhà Quy Mật Biện Chứng biện giải rằng phải cắt sâu vào cái thói quen mà ta nhìn sự vật xưa nay. Như đã từng giải thích trước đây, Quy Mật Biện Chứng phái bác khước hiện hữu tự thân. Học giả Hopkins liệt kê ra mười sáu danh xưng khác nhau mà những nhà Quy Mật Biện Chứng dùng để gọi cái ngã vi tế, tức là đối tượng để phủ định, trong số đó có thể kể (1):

- (i) thực hữu (bden par yoda, satya-sat);
- (ii) hiện hữu rất ráo ( don dam par yoda, paramartha-siddhi);
- (iii) hiện hữu tự thân (hiện hữu bởi phẩm tánh riêng: rang gi mtshan nyid kyis grubpa , svalaksana-siddhi);
- (iv) sự hữu (rdzas yod, dravya-sat)
- (v) hiện hữu do tự tướng (khả năng tự khẳng định sự hiện hữu của chính mình: rang ngos nas grub pa, svarupa-siddhi).

Trong khi những thuyết phái khác bất đồng ý kiến với nhau về ý nghĩa của những từ ngữ này và đưa ra những định nghĩa, khẳng định, bài bác của mình trong những kết tập khác nhau (2), những người Quy Mật Biện Chứng xem chúng là tương đương và hoàn toàn phủ nhận sự hiện hữu của chúng, trên bình diện thông tục lẫn rất ráo.

Nhà Độc Lập Biện Chứng phủ nhận thực hữu (một hữu thể trong dạng tồn tại sau cùng của nó) và hiện hữu rất ráo (một hữu thể được nhận ra bởi tâm rất ráo), nhưng cho rằng trên bình diện công ước, hiện tượng giới hiện hữu

một cách cố nhiên như là một tự thân và được khẳng định bởi tự tướng. Qua cái nhìn của Hoàng Mạo phái thì Độc Lập Biện Chứng phái (và tất cả các thuyết phái thấp hơn) đã không tách rời được hiện hữu tự thân ra khỏi hiện hữu. Những nhà Độc Lập Biện Chứng nhận định rằng nếu ta hoàn toàn phủ nhận sự hiện hữu của đối thể bởi chính tự tướng của nó, cho dù là một cách công ước, ta sẽ không thể nào thiết định được đối thể và như thế có nghĩa là sẽ không có gì hiện hữu cả, không có Phật, không có con người, không có đạo lộ, đạo lý, v.v... Thế nên trong khi phủ nhận việc hiện tượng giới có thể được nhận biết thông qua phân tích rốt ráo, họ khẳng định sự hiện hữu tự thân ở mức độ công ước để tránh khỏi rơi vào chủ nghĩa đoạn diệt.

Cụ thể như ngài Thanh Biện, trong khi khẳng định là không hề có một bản ngã con người hiện hữu một cách rốt ráo thì cũng cho rằng ở mức độ công ước, ý thức chính là ngã, là bản ngã con người. Thật ra đa phần các thuyết phái thấp hơn đều giống nhau ở chỗ là trong khi khẳng định rằng con người không hiện hữu một cách thực tế mà chỉ là giả lập do các uẩn cấu thành thì theo họ, cũng phải có một cái gì đó ở trong hay là ở giữa những uẩn này (chẳng hạn như giòng tương tục của ý thức, A Lại Da Thức, v.v...) chính là bản ngã con người. Hiện tượng giới hiện hữu một cách giả lập là trong cách thể xuất hiện đối với tâm thức, chúng phải nương tựa vào một cái gì khác có phẩm tánh khác biệt. Thí dụ như để hiện hữu, một đội quân phải nương tựa vào những người lính, cánh rừng phải nương tựa và cây, con người phải nương tựa vào các uẩn cấu thành... Trong Độc Lập Biện Chứng phái và những thuyết phái thấp hơn, hiện tượng giới giả lập luôn luôn được nhận diện bởi một cái gì đó dung chứa ở giữa hay ngay trong cơ sở giả lập của nó: một đội quân là một tập hợp của những người lính, một cánh rừng là tập hợp của những cây, một con người là một tổng hợp của các uẩn, của ý thức, hay là giòng tương tục của ý thức, v.v... (Ta thường nghe nói đến câu “nhìn cây thấy rừng” trong một ý nghĩa như thế.) Theo quan điểm của ngài Thanh Biện, tất cả những gì hiện hữu đều có thể được tìm thấy ở giữa những cơ sở định danh của nó (và như vậy tức là hiện hữu một cách tự thân theo ngôn ngữ công ước), nhưng không thể được tìm thấy như là bản tánh rốt ráo của chính nó (và như vậy có nghĩa là không hiện hữu một cách rốt ráo).

Đối với những nhà Quy Mật Biện Chứng, cái được gọi là “hiện hữu công ước” hay “hiện hữu giả lập” của những thuyết phái thấp hơn này thực ra chỉ là những dạng hoá trang của sự hữu, hay là hiện hữu tự thân. Nếu như ta có thể tìm thấy một cái gì đó mang phẩm tánh người ở giữa những cơ sở của định danh về con người, thì đấy chính là một con người hiện hữu một cách tự thân, rốt ráo được tìm thấy bởi phân tích. Khi những người Quy Mật

Biện Chứng cho rằng tất cả mọi hiện tượng giới đều hoàn toàn hiện hữu một cách giả lập, họ có ý nói rằng chúng không hề được tìm thấy qua sự phân tích toàn triệt và như vậy không thể hiện hữu giữa những cơ sở định danh của chúng, cho dù là hiện hữu một cách công ước. Nhà du già tra vấn về bản tánh thật sự của con người qua thiền quán phân tích, cuối cùng chẳng hề tìm thấy cái gì gọi là con người, ngoại trừ tánh Không. Tánh Không vì thế là bản tánh tối hậu, là thực tướng rốt ráo, là hữu thể tính của tất cả những gì hiện hữu.

Theo Quy Mật Biện Chứng, những người Độc Lập Biện Chứng đã rất mâu thuẫn khi một đằng thì khẳng định hiện hữu tự thân, đằng khác lại phủ định hiện hữu rốt ráo. Họ lập luận rằng nếu bất cứ cái gì có thể tự khẳng định sự hiện hữu của chính mình (tự thân), bởi năng lực của chính mình, thì chắc chắn nó phải được tìm thấy qua sự phân tích rốt ráo, có nghĩa là nó hiện hữu một cách rốt ráo. Những nhà Quy Mật Biện Chứng cho rằng những người theo các thuyết phái khác -kể cả những người bình thường như chúng ta- đã thất bại trong việc phân cách giữa hiện hữu và hiện hữu tự thân. Họ tin tưởng rằng duy chỉ có những hành giả Du Già (của Trung Quán Tông) là có khả năng phân cách chúng, để có thể vừa phủ nhận hiện hữu tự thân trong khi vẫn duy trì những mối liên hệ công ước giữa tác hành và hậu quả đạo đức của chúng.

## VẠN PHÁP DO TÂM TẠO

Cái xe và cái bàn ở đằng kia trông rỗng mọi dấu vết khi ta cố phân tích để tìm ra cái bản tánh của nó, nhưng điều này không có nghĩa là chúng không hiện hữu. Trái lại, rõ ràng và dứt khoát là chúng hiện hữu. Tuy nhiên khi ta nói rằng mọi vật hiện hữu thì đây là loại hiện hữu gì trong khi không có một điểm nhỏ nào cho thấy là chúng có thể tự khẳng định sự hiện hữu của chính mình?

Giống như mọi truyền thống Phật giáo, những nhà Quy Mật Biện Chứng cho rằng mọi vật là “trùng trùng duyên khởi”. Chúng hiện hữu trong mối phụ thuộc lẫn nhau, một cách tương đối, như là một bộ phận trong một ma trận (matrix) của nhân duyên. Ba mối liên hệ “duyên sanh” thường hay được đề cập đến là:

(i) Nhân và quả nương tựa hỗ tương lẫn nhau. Thí dụ như lửa và dầu; không có cái này thì không thể có cái kia.



(ii) Bộ phận và toàn thể nương tựa lẫn nhau. Thí dụ như phụ tùng xe hơi và chiếc xe hơi.

(iii) Chủ thể và đối thể nương tựa lẫn nhau. Thí dụ cái bàn và tâm thức đang nắm bắt cái bàn.

Để có thể thâm định quan điểm cơ bản của những người Quy Mật Biện Chứng, chúng ta cần nên lưu ý rằng trong ba mối liên hệ nói trên thì mối liên hệ duyên sanh chủ thể- đối thể được coi như là vi tế và có tính cách quyết định nhất. Tất cả mọi vật chỉ hiện hữu như là “thuần túy danh xưng”, “hoàn toàn giả danh”, hoàn toàn giả lập bởi ý niệm. Cái vấn nạn căn bản của chúng ta không phải là ở chỗ chúng ta tin tưởng vào “những hạt bất khả phân” hay là một đấng siêu nhiên vĩnh hằng đầu tiên đã tạo ra mọi hiện hữu. Những kiến chấp sai lầm như thế còn thô sơ hơn -và trong một cách thế nào đó bắt nguồn từ kiến chấp sai lầm cơ bản, nguồn gốc của vòng luân hồi sinh tử. Cội rễ của tất cả những khổ đau được bắt nguồn từ ý niệm cho rằng mọi vật đều sở hữu bản thể riêng của chúng -hiện hữu một cách tự thân- không qua sự thiết định bởi năng lực của ý thức. Theo Quy Mật Biện Chứng phái, đây là những gì được gọi là cái “ngã” hay “tự tánh” mà người ta thường bám víu vào (3).

Có thể nói rằng đây là một điều rất khó khăn để cho chúng ta nhận thức và hoàn toàn khác biệt với cách thế mà chúng ta đang nhìn thế giới hiện tượng. Để làm sáng tỏ điều này, Đại sư Tông-Kha-Ba đã giải thích như sau :

Hãy lấy một thí dụ cụ thể, trường hợp một người nhận lầm khúc dây thừng là con rắn. Nếu chúng ta để qua một bên nó đã được tưởng tượng ra như thế nào từ bối cảnh của tâm thức đang nắm bắt con rắn, mà chỉ đứng trên bình diện bản tánh riêng của con rắn để cố gắng phân tích xem tự nó giống với cái gì, ta không thể phân tích được nét đặc thù của khúc dây thừng bị nhận lầm là con rắn, bởi một lẽ đơn giản là con rắn không hiện diện trong cái đối tượng được phân tích đó. Cũng một cách thế tương tự như vậy đối với tất cả hiện tượng giới. Giả dụ như ta để qua một bên việc phân tích chúng xuất hiện như thế nào -có nghĩa là chúng xuất hiện như thế nào đối với một nhận thức thông tục- và phân tích đối thể (trong và tự chính nó), rồi nêu lên câu hỏi, “Cái gì là bản thể của những hiện tượng giới này?”. Chúng ta sẽ thấy rằng chúng đã không được thiết định. Thế nhưng vô minh đã không nhìn như thế, nó nắm bắt mỗi hiện tượng giới như là có một bản thể riêng mà qua đó tự nó có thể được nhận biết, không cần phải được thiết định thông qua năng lực của một ý thức thông tục (4).

Nếu như chúng ta hoàn toàn để qua một bên cái hình ảnh cầu vồng xuất hiện đối với một người nào đó đang nhìn lên bầu trời, thì tự thân của cầu vồng là cái gì? Phải chăng đó là một mô hình của ánh sáng? Phải chăng những luồng sóng ánh sáng tự chính nó tạo ra cái cầu vồng, tách biệt với tâm thức của người đang đứng xem ở một điểm nào đó? Và nếu như chúng ta để qua một bên việc ánh sáng đã xuất hiện và được nhận biết như thế nào bởi tâm thức, thì như vậy ánh sáng tự nó và trong chính bản thân của nó là cái gì?

Đây không phải là điều mà mọi vật sở hữu một vài thực tướng của riêng chúng, nhưng bất hạnh thay, chúng ta hình như không bao giờ có thể chớp bắt được bởi vì chúng ta không thể tự mình tách ra khỏi mình và có được “một mắt nhìn vô sở trú” hay là “mắt nhìn của Thượng đế”. Thay vào đó, trên quan điểm của nhà Quy Mật Biện Chứng, vấn đề ở đây chính là cái tâm đồng sáng tạo ra mọi vật đang hiện hữu. Không có gì hiện hữu ngoại trừ là những giả lập bởi tâm phân biệt. Sự thực là như vậy ngay cả đối với tánh Không, hoặc ngay cả đối với cái tâm đang thực hiện sự giả lập.

Theo trường phái Duy Thức, không hề có thế giới ngoại tại hiện hữu biệt lập đối với tâm thức, thế nhưng ở đây, đối với Quy Mật Biện Chứng, hình như cả một thế giới ngoại tại, với đầy đủ chức năng đang hoàn toàn nương tựa vào tâm để hiện hữu. Hãy lấy một thí dụ, khi một vị trời, một con người và một ngạ quỷ cùng nhìn vào một cái bát đựng chất lỏng, vị trời sẽ thấy đó là tiên tử, con người thấy đó là nước, còn ngạ quỷ sẽ chỉ thấy đó là một cái bát chứa đầy máu mủ. Mỗi chúng sanh trong các cảnh giới khác biệt nhận biết cái thể lỏng này một cách hoàn toàn đúng đắn tùy theo những giác quan tương ứng của chúng. Theo cách nhìn của trường phái Duy Thức, đã có ba loại chất lỏng khác nhau hiện hữu trong một cái bát là một chứng cứ rõ ràng cho thấy không hề có sự hiện hữu của đối thể ngoại tại đối với tâm thức. Thế nhưng đối với nhà Quy Mật Biện Chứng, cái thí dụ này cho thấy là đối thể không có tự tánh của riêng chúng; chúng hiện hữu một cách ngoại tại, nhưng hoàn toàn nương tựa vào tâm. Như thế, nhà Quy Mật Biện Chứng kết luận rằng nhận thức của trời, người và ngạ quỷ tất cả đều đúng đắn bởi vì tất cả ba loại chất lỏng này đều cùng có thể hiện hữu một cách đồng thời trong cái bát như là những đối thể ngoại tại. Những nhận định của Quy Mật Biện Chứng về một thế giới ngoại tại không có hiện hữu tự thân quả là điều rất khác biệt với nhận thức bình thường của chúng ta về thế giới này, vốn xem chúng hiện hữu một cách vững chắc và cố nhiên.

Chúng ta thường hình dung rằng thế giới này đã hoàn toàn có sẵn đó, là hoàn toàn có thực, độc lập với tâm thức của chúng ta, như đang đợi chờ ta

khám phá. Nếu không đúng như thế, thì làm sao những nhà Quy Mật Biện Chứng có thể giải thích được những tiến trình tự nhiên xuất hiện vào những thời gian, địa điểm không được chứng kiến bởi những sinh vật -như thí dụ về cái cây ngã trong rừng vắng đã nêu lên trước đây, hay là sự nổ vũ trụ Big Bang? Một số những học giả của Hoàng Mạo phái, khi đối đầu với loại câu hỏi này đã cho rằng đó là cái tâm nhất thiết trí toàn tri, toàn giác của chư Phật. Một số khác đã không hoàn toàn hài lòng với lối giải thích này. Tại Ấn Độ, Geshe Palden Drapa có lần đã giải thích với tôi rằng, chúng ta nên suy nghĩ một cách đơn giản về “hữu thể giả lập bởi ý niệm” như là phương cách để đo lường hay giới hạn mức độ chân thật của mọi vật (5). Lạt ma Kensur Yeshe Tubden cũng đã giải thích một cách tương tự như vậy :

Trong khi ta ngủ có biết bao nhiêu sự vật đã được thiết định bởi tâm mà ta không nhìn thấy. Như thế, bất kể những hiện tượng giới có được trông thấy hay không, chúng vẫn có thể choán đầy cái phạm trù đã được thiết định bởi tâm, không cần thiết là phải có một cái tâm hiện diện ở đó. Hãy lấy một thí dụ, cứ 1,000 gram bơ, ta có một Kg bơ. Trên một bàn cân ta để một hòn đá nặng một kilo làm trái cân và như thế ta có thể đi đến khẳng định rằng ta có một số lượng bơ nặng một kilo ở phía bên kia. Bây giờ nếu ta cất hòn đá đi, cái hạn lượng (của 1Kg bơ) vẫn còn đó, không hề mất đi. Tương tự như vậy, cho dù cái tâm -tức là kẻ thiết định mọi vật- không hề hiện diện (ngay tại lúc đó), phạm trù của thiết định vẫn hiện hữu ở đó, và như thế cũng đủ để chứng tỏ rằng phạm trù của những thiết định này được choán đầy. Như vậy, cho dù không có ai trực tiếp trông thấy một cọng giá mọc lên (trong một cánh rừng sa mạc), nó vẫn được thiết định bởi tâm. (6)

Như thế, được “thiết định bởi tâm” hay “gán đặt bởi ý niệm” không có nghĩa là tâm bắt buộc phải hiện diện một cách đặc thù và cùng một lúc với đối thể mà nó thiết định. Cái “phạm trù đã được thiết định bởi tâm” vẫn được choán đầy ngay cả khi không có sự hiện diện một cách đặc thù của cái tâm thiết định.

Cách giải thích trên không thể không làm nảy sinh một câu hỏi: Như vậy phải chăng phải có một cái tâm đặc thù để không sớm thì muộn sẽ nhận ra một đối thể ? Cái thí dụ về bơ của Kensur Yeshe Tubden có vẻ như ám chỉ rằng không thể nào có một cái tâm đặc thù cho từng sự vật một. Tuy nhiên, ông cũng đã cho rằng:

Khi một sự vật được thiết định bởi ngôn từ hay tâm thức, thì đối thể này, ví dụ như, được gọi là cái “ra-dô” và được nghĩ đến như là một cái “ra-dô” bởi

tâm thức. Cái ý nghĩ này không xảy ra cùng một lúc với sự vật, nhưng xuất hiện sau khi sự hiện hữu của nó được thiết định (7).

Có lẽ ta có thể đem so sánh cái phản-trực-giác phụ thuộc tâm có “hiệu lực hồi tố” này với trường hợp dầu và lửa, một thí dụ khuôn mẫu về hỗ tương duyên sanh giữa nhân và quả. Dầu nướng tựa vào lửa để khẳng định chính nó, cho dù dầu vẫn là dầu trước khi ngọn lửa bốc cháy. Lửa là yếu tính đối với dầu, cho dù dầu đã có mặt trước lửa.

Một người có trình độ về cả vật lý đương đại lẫn Trung Quán Tông, Alan Wallace, đã chia sẻ những hiểu biết của ông với chúng ta về vấn nạn này như sau:

Một giả thiết khá phổ quát... là cho rằng nếu bất cứ cái gì đó hoàn toàn hình thành do ý niệm thì nó không hiện hữu trong thực tế; và nếu như cái gì thực sự có những hoạt động vật lý, nó phải độc lập với ý thức của chúng ta. Quan điểm trung quán ... đã thách đố giả thiết này, cho rằng những thực thể được công nhận bởi các nhà khoa học tác hành những chức năng của chúng...tuy nhiên chúng không hiện hữu một cách độc lập đối với lý thuyết khoa học. Những thực thể như thế được khai sanh qua một tiến trình của ý thức định danh: Chúng ta định danh một số hiện tượng thể nghiệm như là bằng chứng (hiện hữu) của (cái được gọi là) năng lượng, thạch anh, v.v... và một khi mà cái quy ước này được chấp nhận, thế là cái thực thể được định danh kia hiện hữu... Cái ý thức định danh của một đối thể này có “hiệu lực hồi tố”: thí dụ như , một khi các hạt nguyên tử được công nhận, thế là chúng được cho là đã hiện hữu hàng tỷ năm về trước (8).

Tôi cũng đã từng được nghe các đại sư của Hoàng Mạo phái biện giải rằng nỗ lực nhằm “trói chặt” vị trí chính xác của tâm giả lập là một hình thái của sự phân tích toàn triệt. Một cách công ước, sự phụ thuộc của những sự vật vào tâm mà chúng xuất hiện không thể được phân tích và định nghĩa như là một vấn đề tiếp nối theo thứ tự thời gian. Sự phụ thuộc của những sự vật vào tâm chính là cách thế mà chúng hiện hữu như thế nào đối với tâm - một cách công ước hay tương đối- chứ không phải là rốt ráo hay tuyệt đối, ở trong chúng và cho chính chúng. Giống như những cái bàn, cái ghế, cỗ xe ngựa, hay con người không thể đứng vững trước sự phân tích rốt ráo toàn triệt; cũng vậy, cách thế mà những sự vật hiện hữu một cách công ước không thể đứng vững trước sự phân tích rốt ráo toàn triệt. Điều này có nghĩa là khi ta tra vấn để tìm xem sự vật hiện hữu như thế nào, cuối cùng ta không thể tìm ra một vài yếu tính, có tính cách phân tích có thể nhận ra được, trong cách

thể hiện hữu của những sự vật được gọi là “hiện hữu công ước”. Rốt cuộc ta chỉ khám phá ra tánh Không của chúng, bản tánh rỗng rang của tất cả mọi thể chất lẫn yếu tính của chúng. “Hiện hữu công ước” hay “hiện hữu trong mối liên hệ duyên sanh với cái tâm không nhiệm trước mà nó xuất hiện” là những ngôn từ công ước chỉ ra cho ta thấy một vài cách thể nhận thức về hiện tượng giới đã hiện hữu và hành hoạt như thế nào, cho dù ngay cả chúng trông rỗng mọi hình thái hiện hữu khi được phân tích một cách rít rạo. Tuy nhiên, giống như một nhà huyền thuật có thể biết được con voi huyền giả đã hiện hữu như thế nào, bởi vì duy chỉ có anh ta là người đã thấy nó là hòn đá và biết được nó xuất hiện một cách điên đảo như là một con voi, chúng ta chỉ có thể có được một sự hiểu biết toàn diện về sự vật đã hiện hữu một cách công ước như thế nào, khi nào chúng ta thực chứng được thật tánh của nó, TÁNH KHÔNG.

### **TÍNH HIỆU LỰC CÔNG ƯỚC (VALIDITY CONVENTIONAL)**

Ý thức gán đặt (biện kế thức) là điều kiện cần nhưng chưa đủ cho một sự hiện hữu. Toàn thể pháp giới hiện hữu hoàn toàn là những gán đặt bởi ý thức, tuy nhiên sự gán đặt này phải được xuất hiện trong mối liên hệ với một cơ sở tương ứng của sự gán đặt giả lập đó; cũng thế, đã có một sự khác biệt giữa việc nhìn thấy một khuôn mặt thực sự và sự điên đảo vọng tưởng khi xem khuôn mặt phản chiếu trong gương là khuôn mặt thật. Một trong những nền móng cơ bản của những biện giải của Đại sư Tông-Kha-Ba về Quy Mậu Biện Chứng phái là ý niệm cho rằng ý thức bình thường, thông tục của chúng ta có thể là vững chắc, có căn cứ -tức là chân tri lượng (tshada ma, pramana), cho dù đã bị nhiệm trước do hậu quả gây ra bởi vô minh. Hãy lấy một thí dụ, nhãn thức của ta đang trực tiếp nắm bắt một cái mảnh màu xanh. Các nhà Độc Lập Biện Chứng và Quy Mậu Biện Chứng đều đồng ý rằng, đối với cái nhãn thức này, màu xanh xuất hiện như là một cái gì đó hiện hữu một cách tự thân. Tuy nhiên sự xuất hiện này có tương hợp với thực tại hay không, không giống với Độc Lập Biện Chứng, nhà Quy Mậu cho rằng đó là sai lầm vọng tưởng. Thế nhưng, Đại sư Tông-Kha-Ba cho rằng cái nhãn thức đó -mặc dù nhận lầm rằng đối thể của nó hiện hữu một cách tự thân- đối với sự hiện hữu thuần túy của màu xanh là hoàn toàn hiển nhiên có căn cứ. Trong khi với các căn thức của những người bình thường chúng ta có thể lẫn lộn giữa ý nghĩa của hiện hữu và hiện hữu tự thân, tuy nhiên hai cái này có thể được tách rời thông qua sự huấn luyện về luận lý và thiền quán.



Cũng một cách thể tương tự như vậy, một điều có thể thiết định rằng những yếu tố công ước của đạo lộ -đạo lý về mối liên hệ nhân quả, từ bi, tất cả những chúng sanh đối tượng của lòng từ bi của Bồ tát, v.v..- là hiện hữu và có thật. Mặc dù chúng chỉ hiện hữu một cách công ước, thế nhưng hiện hữu một cách công ước cũng là hiện hữu. Bởi vì chúng rỗng rang thực tướng ở bên trong nhưng lại xuất hiện y như là có thật, chúng giống như những giấc mơ, những huyền ảnh tạo nên bởi nhà huyền thuật, những ảo tượng, v.v... Chúng được định danh như là những “hư vọng” (rdzun pa, mrsa). Thế nhưng không giống như những đối thể trong các giấc mơ, chúng hiện hữu và những tác hành có quan hệ tới chúng đều tạo ra những nghiệp quả. Nằm mơ thấy giết người là một chuyện, nhưng giết người thật sự là một chuyện khác. Đại sư Tông-Kha-Ba đã nhìn thấy tính tương hợp giữa Nhị Đế -tức là không có sự mâu thuẫn giữa hiện tượng giới công ước và tánh Không thâm diệu- như là một điểm then chốt đối với trường phái Trung Quán Tông. Trong tác phẩm “Đại Luận Về Đạo Tàng Giác Ngộ”, ngài đã trình bày như sau :

Nét đặc trưng chủ yếu của Trung Quán Tông (Quy Mật Biện Chứng) là tính có thể thu nạp tất cả những giáo lý về luân hồi sinh tử và niết bàn -tác nhân và đối thể của sinh khởi, sự phủ định, chứng cứ, v.v...- trong sự vắng mặt ngay cả một phân tử của bản thể hay tự tánh (9).

Những hành giả Quy Mật Biện Chứng của Hoàng Mạo phái nhìn nhận rằng thực tập phủ định hiện hữu tự thân là một việc làm rất đổi gian nan và cơ may thành công rất là hiếm hoi, chứ không phải là chuyện dễ dàng. Nếu hiện hữu tự thân giống như một cái nón mà người ta có thể đội vào rồi gỡ ra bất cứ lúc nào để trả lại nguyên trạng cho sự vật, thì hành giả du già đã không phải nhọc công để đạt đến tánh Không. Bởi vì hiện hữu và hiện hữu tự thân hoàn toàn đan dính vào nhau trong mọi thể nghiệm thông thường, việc phủ định hiện hữu tự thân thoát tiên cũng giống như thể ta đang cắt lìa chính cái hiện hữu của mình với thế giới bên ngoài. Những hành giả du già thiên quán trên tánh Không có thể cảm giác như là cả thế giới này đang vượt ra khỏi mình và rằng, nếu họ tiếp tục, họ sẽ đánh mất chính mình và tất cả. Chỉ có những du già sư cao thâm may ra mới có thể có khả năng giữ thăng bằng và nhảy múa trên cái bờ vực nhỏ hẹp của Trung Quán, những kẻ mới nhập môn không có con đường nào thoát ra khỏi vô minh mà không phải can đảm chấp nhận bị dòn vào vách núi cheo leo của chủ nghĩa hư vô, đoạn kiến.

Đứng vững trên vách núi cheo leo này, nhà hành giả du già nên cảm nhận rằng y sẽ mau chóng giữ được vị thế thăng bằng và từ đó có thể có khả năng thiết định được sự hiện hữu công ước. Chính Đức Đạt Lai Lạt Ma cũng đã



thường nhắc nhở rằng nếu một hành giả trong khi tu tập, có vẻ như sắp đánh mất tánh Không hay sự hiện hữu của ý niệm về nhân quả, thế thì họ nên từ bỏ việc thiền quán về tánh Không -bởi vì một chân kiến về tánh Không không hề làm thương tổn đến luật nhân quả. Với sự quen thuộc, nhận thức về tánh Không của hành giả ngày càng càng sâu sắc hơn và trên cơ sở đó củng cố những nhận thức về lý duyên khởi của luật nhân quả; nếu không hành giả sẽ có nguy cơ rơi vào chủ nghĩa hư không, đoạn kiến. Hành giả nên tự mình tra dồi một cái nhìn vi tế nhất về tánh Không để có thể hoà điệu với sự hiện hữu công ước của luật nhân quả. Tốt hơn là nên lưu lại trong một nhận thức về tánh Không ở mức độ thô thiển còn hơn là bảo hộ một quan điểm về “tánh Không” xóa bỏ con người, đạo lý, đạo lộ, v.v... Thúc đẩy bởi lòng từ bi vô lượng đối với chúng sanh, Đức Thế Tôn đã giảng dạy về những quan điểm thể hiện trong các thuyết phái thấp hơn để giúp đỡ cho những ai chưa có đủ khả năng lý hội được tính tương đồng của hiện hữu công ước và tánh Không của hiện hữu tự thân.

## NHỊ ĐẾ

Những luận giải của Đại sư Tông-Kha-Ba về Nhị Đế trong Quy Mậu - Trung Quán Tông có ý hướng muốn trình bày cho ta thấy rằng những công ước (tức phúc đế) và tánh Không (tức Chân đế) đã tương đồng như thế nào. Xin được tóm tắt những luận giải này qua những điểm chính sau đây :

- (1) Nhị Đế là một hồ tương khiến trừ và là một sự phân đôi của sở tri (shesbya, jneya), tức là tất cả mọi hiện hữu. Không có bất cứ cái gì có thể vừa là Chân đế, vừa là phúc đế.
- (2) Nhị Đế mặc dù là hồ tương khiến trừ nhưng lại là một thực thể đơn thuần bởi vì tánh Không (Chân đế) là một phẩm tánh được sở hữu bởi hiện tượng giới công ước (phúc đế). Một cái bàn chẳng hạn, nó vừa hiện hữu như là một thực thể đơn thuần với hình dạng của nó, nó đồng thời cũng hiện hữu như là một thực thể đơn thuần với tánh Không của một hiện hữu tự thân.
- (3) Từ ngữ “phúc đế” chỉ cho ta thấy rằng những hiện tượng giới công ước chỉ là những “đế” trong bối cảnh của một ý thức vô minh che phủ thực tướng. Thực ra, những hiện tượng giới công ước không phải là những “đế” mà là những hư vọng, bởi vì chúng không hiện hữu như là chúng xuất hiện.
- (4) Tuy nhiên, cả Nhị Đế đều là đối thể được nhận biết bởi chân tri lượng (tshad ma, pramana). Phúc đế là những đối thể được nhận biết thông qua tri lượng công ước, trong khi Chân đế được nhận biết bởi tri lượng rốt ráo.
- (5) Những phúc đế không thể được phân chia thành thực và huyễn bởi vì tất

cả chúng đều là huyền và vọng trong cái ý nghĩa là chúng xuất hiện có vẻ như hiện hữu một cách tự thân mà thực ra không phải như thế. Tuy nhiên chúng có thể được phân chia ra thành những gì được gọi là thực (ví dụ như nước, lửa, v.v...) và huyền (ví dụ như ảo ảnh) trong mối liên hệ của thế giới thông tục.

(6) Chư Phật là nhất thiết trí. Điều này có nghĩa là các ngài nhận biết tất cả mọi phúc đức và Chân đế trong cùng một lúc một cách rõ ràng không mảy may ngờ vực.

Thực ra những điểm trên, ngoại trừ điểm 5, đều có mặt trong một hay những thuyết phái đã được trình bày qua. Theo Hoàng Mạo phái, điểm thứ nhất là phổ thông trong mọi thuyết phái. Còn các điểm (2), (3), (4) và (6) cũng khá phổ thông đối với ít nhất trong vài kiến giải của tất cả các thuyết phái Đại thừa.

## CƠ SỞ CỦA PHÂN CHIA NHỊ ĐẾ

Bây giờ ta hãy nói qua về điểm thứ nhất. Rất nhiều người lý giải Trung Quán Tông không thuộc Hoàng Mạo phái ở Tây phương cũng như Tây Tạng đã lập luận rằng tánh Không, Chân đế là cái không thể nhận biết được. Đã có rất nhiều đoạn trong một số Kinh sách Phật giáo và Luận giải đã khẳng định điều này, rằng tánh Không không thể nhận biết được, trong số đó phải nói đến một đoạn khá nổi tiếng trong Nhập Bồ Đề Hành Kinh của Ngài Tịch Thiên, một người thuộc phái Quy Mật Biện Chứng:

Tục đế và Chân đế  
Được khẳng định như là Nhị Đế  
Chân đế không hề ở trong phạm trù của ý thức  
Ý thức được khẳng định là một công ước. (10)

Những nhà luận giải của Hoàng Mạo phái đã hiểu cái hàng thứ ba ở trên như là lời chú giải về một đoạn trong Kinh Cha Con Gặp Gỡ (Pitaaputrasamaagmasutra), “Cái rốt ráo là bất khả thuyết, và không phải là một đối thể của tri thức...” và họ đã diễn giải ý nghĩa của nó bằng nhiều cách khác nhau. Cụ thể như những chú giải của Gyeltsap về Tịch Thiên, đã lấy câu này để giải thích rằng tánh Không, không giống như phúc đức, không hề xuất hiện trong một cách thế nhị nguyên đối với hiện lượng (11). Ngược lại, Đại sư Tông-Kha-Ba và những môn đệ của ngài cũng đã trích dẫn Kinh này để cho thấy những đối thể của tri thức là cơ sở của sự phân chia Nhị Đế, và

như thế đã chỉ rõ rằng Chân đế CÓ THỂ được nhận biết: “Cũng vậy, đối thể của tri thức đều cạn kiệt (exhaust) ở cả trong hai, phúc đế và Chân đế.” (12)

Một lý do chính đứng đằng sau quan điểm cho rằng Chân đế không phải là đối thể của tri thức là: Một điều hiển nhiên, Chân đế không thể là đối thể của một tâm thông tục bởi vì cái tâm này chỉ nhận biết phúc đế. Thế nên, nếu như cho rằng tánh Không được nhận ra bởi bất cứ loại tâm nào thì chắc chắn nó phải được nhận biết bởi một cái tâm của phân tích rất ráo. Tuy nhiên, nếu như nó được nhận biết bởi một cái tâm của phân tích rất ráo, thì nó phải hiện hữu một cách rất ráo. Thế nhưng không có gì là hiện hữu một cách rất ráo, do đó không có một loại tâm nào có thể nắm bắt tánh Không như là một đối thể. Như đã từng giải thích trước đây, Đại sư Tông-Kha-Ba đã phản bác lại lập luận này, cho rằng cái tánh Không này được nhận ra bởi một cái tâm của phân tích rất ráo, tuy nhiên nó không hiện hữu một cách rất ráo bởi vì nó không được nhận biết bởi cái tâm đang phân tích nó. Phân tích một cái bàn, ta không tìm ra cái bàn nhưng mà là tánh Không của cái bàn. Nhưng khi phân tích tánh Không của cái bàn, ta không tìm ra được tánh Không của cái bàn mà là tánh Không của tánh Không của cái bàn...

Một số khác cũng đã đưa ra lập luận rằng bởi vì không hề có một hiện hữu tự thân phân cách giữa chủ thể và đối thể, ta không có cách gì để nói về cái rất ráo như là một thực thể được nhận biết bởi tâm. Lập luận này khách quan mà nói, không được vững vàng bởi vì tất cả những kiến giải của Quy Mậu Biện Chứng phái đều sử dụng thuật ngữ công ước; không có gì là hiện hữu một cách tự thân hay rất ráo. Nhị Đế được phân biệt một cách công ước và sự phân biệt giữa chủ thể - đối thể cũng thế.

Một lập luận khác cho rằng cái rất ráo không hề là một đối thể của ý thức bởi vì nó không hề được thể nghiệm như là một đối thể bởi cái tâm duy nhất đã nhận biết nó một cách trực tiếp. Như đã từng giải thích, trực nghiệm về tánh Không là hoàn toàn bất nhị. Thế nên, cái tâm thực chứng tánh Không không hề tự thể nghiệm chính nó như là một chủ thể “ở tại đây” đang nhận biết một cái đối thể “ở đằng kia.” Điều này giúp cho chúng ta hiểu tại sao một số kiến giải của những người ngoài Hoàng mao phái đã đóng khung thuyết phái của họ chung quanh những chứng nghiệm thực sự của những hành giả du già cao thâm, không xem vấn đề phân biệt giữa chủ thể/đối thể là quan trọng, và ngay cả việc cho rằng thực tướng rất ráo cũng chỉ là một loại hình của ý thức.

Hoàng Mạo phái lập luận rằng cái tâm trực nghiệm tánh Không không hề để ý đến sự phân biệt giữa chính nó và tánh Không bởi vì nó chỉ thực chứng duy nhất tánh Không, Chân đế. Sự phân biệt giữa chủ thể và đối thể nằm ở trong phạm trù của cảnh giới thông tục, thế nên nó không hề được nhận ra hay thể nghiệm bởi tâm rốt ráo. Tuy nhiên điều này không có nghĩa là ta đánh giá thấp sự hiện hữu của một sự phân biệt như thế. Tính nhị nguyên của tánh Không như là một đối thể và tâm thực chứng tánh Không như là chủ thể được thiết định bởi một tri lượng công ước nhớ lại một trực nghiệm về tánh Không trước đây.

Cuối cùng Hoàng Mạo phái đã bác bỏ quan điểm cho rằng tánh Không không thể được nhận biết bằng cách liệt kê ra những điểm phi lý trong luận lý như sau (13):

(1) Tịch Thiên đã tự mâu thuẫn với chính mình bởi vì trong tác phẩm “Tập Kinh Luận” (Compendium of Instructions) ngài đã trích dẫn một đoạn Kinh có nội dung nói rằng cơ sở của sự phân chia Nhị Đế là những đối thể của tri thức.

(2) Như vậy cũng chẳng khác gì nói rằng Đức Phật đã giảng dạy về tánh Không nhưng không biết gì về nó cả, bởi vì nó không thể được nhận biết.

(3) Tánh Không không hiện hữu bởi vì nó không thể được nhận biết, do đó, tất cả những Kinh và Luận đã sai lầm khi dạy rằng ta cần phải hy sinh lớn lao để thực chứng tánh Không.

(4) Bởi vì tánh Không không hiện hữu có nghĩa là tất cả sự vật hiện hữu y như là nó xuất hiện; do đó, bởi vì tất cả chúng ta đều nhận biết thực tánh của mọi vật thông qua những tái sinh từ vô thủy, chúng ta không có nhu cầu cần phải được giải thoát ra khỏi luân hồi sinh tử.

Một cách ngắn gọn, cách tiếp cận của Hoàng Mạo phái là cố gắng tránh bớt đi những mâu thuẫn, mập mờ khó hiểu càng nhiều càng tốt, cũng như nói về tánh Không bằng một ngôn ngữ thông tục, ngôn ngữ mà chúng ta trao đổi trong cuộc sống đời thường. Do phẩm tánh hoàn toàn bất nhị của nó, trực nghiệm về tánh không là một kinh nghiệm nhận thức khác biệt tận căn bản với tất cả những gì mà chúng ta đã từng biết qua. Tuy nhiên để có thể xây dựng nên một hệ thống thuyết lý mạch lạc phù hợp với kinh nghiệm đời thường, cũng như nhằm mục đích nhấn mạnh đến tính khả đắc của thực chứng rốt ráo (ngay cả bằng ý thức loại suy), những nhà Hoàng Mạo phái đã thuyết giảng về tánh Không như là cái gì khả tri, có thể nhận biết được, một cái gì đó có thể đạt đến và hiểu thấu được.

## MỐI LIÊN HỆ GIỮA NHỊ ĐẾ

Mối liên hệ giữa Nhị Đế trong Quy Mậu Biện Chứng phái cũng như trong các thuyết phái Đại thừa khác là xem chúng như là những ý niệm biệt lập khác nhau-thực ra chúng là những hỗ tương khiến trừ- hiện diện trong cùng một thực thể đơn thuần. Nói như vậy không có nghĩa là mỗi Chân đế có cùng chung một thực thể với một phúc đế, mà bao hàm ý nghĩa rằng tất cả mọi hiện tượng giới đều phải có một Chân đế và một phúc đế hiện hữu song hành trong cùng một thời điểm, không biên giới chia cách nhưng khác biệt. Sở dĩ như vậy bởi vì tánh Không (Chân đế) là một phẩm tánh được sở hữu bởi những hiện tượng giới công ước (những phúc đế). Giống như một cái bàn, hiện hữu như là một thực thể đơn thuần với hình dáng, màu sắc của nó, nhưng đồng thời nó cũng hiện hữu như là một thực thể đơn thuần với tánh Không của hiện hữu tự thân của nó. Tuy nhiên một cái bàn không phải là cái màu sắc hay cái tánh Không của nó, cũng thế, không phải màu sắc của cái bàn hay tánh Không của cái bàn là cái bàn.

Những người Hoàng Mạo phái đã dùng một đoạn sau đây trong Kinh Giải Thâm Mật để hỗ trợ cho những lý giải của mình:

**Phẩm tánh của một hiện tượng giới phức hợp và phẩm tánh Của rốt ráo không hề là một cũng không hề khác biệt. (14)**

Nội dung này đã xuất hiện trong khuôn khổ của rất nhiều thí dụ liên hệ đến ý niệm “không hề là một cũng không hề khác biệt”, chẳng hạn như vô sò trắng và màu trắng của nó, vàng và màu vàng của nó, ớt và tánh cay của nó, bông gòn và tánh xốp của nó, v.v... Như vậy “không hề là một” có nghĩa là không hoàn toàn giống hệt nhau, “không hề khác biệt” có nghĩa là không thể tách rời.

Khi nói rằng Nhị Đế là những ý niệm biệt lập khác nhau chỉ cốt là để nêu lên sự phân biệt tối thiểu nhất. Khi ngôn ngữ có mặt, ý thức phân biệt có khuynh hướng chạy theo đường bay của ngôn ngữ, và thế nên hai cái danh xưng khác nhau bao hàm hai ý niệm biệt lập khác nhau. Thí dụ như khi nói “Đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ mười bốn” và “Tenzin Gyatso” thì đó là những ý niệm biệt lập khác nhau, mặc dù chúng chỉ là hai cái danh xưng của cùng một con người. Thật ra, những người Hoàng Mạo phái đã phân biệt mạnh mẽ hơn giữa Nhị đế. Họ lập luận rằng Nhị Đế là mâu thuẫn, tức là những hiện tượng giới hỗ tương khiến trừ, cạn kiệt mọi khả năng có thể. Chân đế hiện hữu như là nó xuất hiện; chúng không hề giả dối, hư ngụy. Những phúc

để thực ra rỗng rang hiện hữu tự thân, nhưng chúng xuất hiện có vẻ như là những hiện hữu tự thân, chúng hoàn toàn giả dối. Tất cả cái gì hiện hữu đều phải hoặc là giả dối hay chân thực chứ không thể cả hai, và như thế tất cả mọi sự vật phải thuộc về một trong hai Nhị Đế, không có cái gì có thể thuộc về cả hai. Bởi vì giả dối và chân thực hoàn toàn khiến trừ lẫn nhau, Nhị Đế được gọi là hỗ tương khiến trừ.

Nhưng đồng thời Nhị Đế phải là một thực thể đơn thuần, nếu không thì cái tánh Không của hiện hữu tự thân của cái bàn không thể là bản tánh rốt ráo của cái bàn. Cái bàn, thiếu vắng bản thể của tánh Không, có thể hiện hữu một cách tự thân thực sự. Hỗ trợ cho tính cách nhất thể của một thực thể giữa Nhị Đế là một đoạn trong luận giải “Bồ Đề Tâm Luận” (Essay on the Mind of Enlightenment) của ngài Long Thọ:

Cái như thị không thể được quán sát  
như là khác biệt với hiện tượng giới công ước,  
Bởi vì hiện tượng giới công ước đều có thể được lý giải như là tánh Không  
Và tánh Không là hiện tượng giới công ước:  
Một điều chắc chắn là nếu thiếu cái này, cái kia không thể xuất hiện,  
Cũng giống như sinh khởi và vô thường hoại diệt của sự vật. (15)

Một đoạn kinh nổi tiếng trong Bát Nhã Tâm Kinh cũng nói lên ý này :

Sắc tức thị Không; Không tức thị sắc.  
Sắc bất dị Không; Không bất dị Sắc. (16)

Theo cái nhìn của Hoàng Mạo phái, những đoạn kinh vừa nêu giảng rõ về tính nhất thể của một thực thể giữa Nhị đế; chứ không hề giảng rằng Nhị Đế là hoàn toàn giống y nhau (gcig, eka) hay là đồng nhất thể (don gcig, ekartha). Nếu Nhị đế chỉ là hai danh xưng khác nhau của cùng một sự vật, hay nếu cho rằng Sắc không những trống rỗng hiện hữu tự thân mà tự nó thực ra là một tánh Không, thì như vậy ta chỉ cần hoàn toàn nhìn vào Sắc là cũng đủ để thực chứng được thực tướng rốt ráo của muôn vật. Cũng thế, bởi vì ta đã từng trông thấy Sắc ngay tự thủa nào, thế nên nếu Sắc là thực tướng rốt ráo thì chắc ta đã là những con người giác ngộ từ lâu đời. Và như thế, ta đâu có cần phải thực tập thiền định, ta cũng không cần đến đạo lộ, Phật giáo, v.v... Bởi vì đây là điều phi lý, Hoàng Mạo phái nhấn mạnh rằng tính nhất thể của Nhị Đế là tính nhất thể của một thực thể, không phải là sự hoàn toàn giống y nhau, tương tự nhau.



Ngược lại, như đã từng mô tả ở trên, cảm thức về sự bất tương đồng giữa Nhị Đế sẽ biến mất dần khi hành giả ngày càng tiến xa hơn trên đạo lộ. Sự hiểu biết sâu sắc về sự vật đã hiện hữu một cách công ước như thế nào sẽ dẫn hành giả đến sự quán chiếu về tánh Không, và ngược lại. Như thế, trong thể nghiệm của những hành giả du già cao thâm, Nhị Đế bắt đầu có vẻ như là những cái tương tự nhau (sự vật sinh khởi và vô thường) trong ý nghĩa rằng thực chứng cái này giúp phát triển và nuôi dưỡng cho sự thực chứng cái kia.

## CÁC THUẬT NGỮ “PHÚC ĐẾ” và “CHÂN ĐẾ”

Từ “Phúc Đế” (samvrti-satya) bao hàm ý nghĩa rằng những hiện tượng giới công ước là những ĐẾ trong cái bối cảnh của một ý thức vô minh che lấp thực tướng -tức là ý thức vô minh cho rằng hiện tượng giới hiện hữu một cách tự thân. Thực ra, những hiện tượng giới công ước không hề là “đế” mà chỉ là những hư vọng bởi vì chúng không hiện hữu như là chúng xuất hiện. Chúng xuất hiện một cách giả dối như là hiện hữu một cách tự thân trong khi sự thực chúng trống rỗng tự thân.

Ngài Nguyệt Xứng trong tác phẩm “Trung Quán Minh Cú Luận” (Prasannapada) đã giải thích ba ý nghĩa của từ samvrti (17) như sau:

- (i) có nghĩa là che lấp hay ngăn trở;
- (ii) quan hệ lẫn nhau hay duyên sanh;
- (iii) và, là những công ước thế tục.

Tất cả ba ý nghĩa này đã xuất hiện trong nhiều khung cảnh khác nhau, tuy nhiên đối với trường phái Quy Mật Biện Chứng, từ samvrti-satya được lý giải theo ý nghĩa thứ nhất ở trên. Cụ thể như ngài Nguyệt Xứng trong “Bồ Tát Trung Quán Luận” đã nói rằng:

Qua đó mà chúng sanh bị che lấp không nhìn thấy được thực tướng của mọi vật nên chúng được gọi là cái ngăn ngại -tức vô minh. Cái [vô minh] này do có phẩm tính ngăn chặn nhận thức về bản tánh [rốt ráo]... nên được gọi là phúc chướng (samvrti). Những [hiện tượng giới] mà thông qua phúc chướng [vô minh] này, xuất hiện có vẻ như là THỰC... đều chỉ là THỰC đối với cái phúc chướng sai lầm, thế tục. (18)

Như vậy, từ samvrti-satya được dịch ra là “phúc đế” hay “chân-lý-đối-với-phúc-chướng” tương đối đúng đắn hơn là những từ tương đương đã được chấp nhận như “tục đế” hay “sự thật tương đối”.

Trong khi đó từ “Chân đế” (don dam bden pa, paramartha-satya) có thể dịch ra một cách đầy đủ ý nghĩa thì phải gọi là “đối thể rốt ráo đế”. Cũng theo Nguyệt Xứng trong “Trung Quán Minh Cú Luận”, cả ba phần của cụm từ “đối thể rốt ráo đế” đều liên hệ đến tánh Không (19). Trước tiên, tánh Không là một rốt ráo (parama-còn được dịch là tối thắng-LND) trong cái ý nghĩa đây là bản tánh tốt cùng của hiện tượng, là cách thể hiện hữu thực sự của chúng; nó đồng thời cũng là một đối thể (don, artha) bởi vì đây là một đối thể của tuệ giác; và cuối cùng nó là một ĐẾ bởi vì nó hiện hữu đúng như là nó xuất hiện.

## NHỮNG ĐỊNH NGHĨA VỀ NHỊ ĐẾ

Những định nghĩa về Nhị Đế của Hoàng Mạo phái trong Quy Mật Biện Chứng thường thường miêu tả Nhị Đế như là những đối thể của hai hình thái nhận thức (pramana - tri lượng) khác nhau. Những phúc đế là những đối thể của tri lượng công ước, trong khi đó những Chân đế là đối thể của tri lượng rốt ráo. Đại sư Tông-Kha-Ba trong “Ánh Sáng Của Tư Duy” (Illumination of the Thoughts) đã viết như sau:

Một đối thể được nhận biết thông qua nhận thức luận lý, có nghĩa là nhận thức thấu đáo, thấy ý nghĩa của thực tướng là một NHƯ THỊ, đó là một Chân đế. Còn nếu như được nhận biết bởi một tri lượng thông tục nhận thức một đối thể hư vọng của tri kiến, đó là một phúc đế (20).

Mỗi loại tri lượng vận hành trong phạm vi của các đối thể riêng của nó, và nhìn nhận những đối thể này như là những hữu thể mà không hề phương hại đến sự hiện hữu của những đối thể ở trong phạm vi khác. Đối với các chúng hữu tình, tri lượng công ước luôn luôn là những vọng tưởng mê lầm bởi vì những đối thể của chúng đã hiện bày một cách giả tạo như là đang hiện hữu một cách tự thân. Tuy nhiên, chúng là những tri lượng có thẩm quyền, không chối cãi đối với những đối thể chính của chúng.

Đạt đến cảnh giới thiên quán bình đẳng của tánh Không, tất cả mọi hiện tượng giới công ước đều biến mất. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là với sự thực chứng rốt ráo của một nhà hành giả du già, tất cả hiện hữu của những phúc đế đều bị bác khước. Vấn đề đơn giản là tri lượng rốt ráo của con người không có khả năng nhận thức hiện tượng giới thông thường cùng một lúc với trực nghiệm tánh Không. Chỉ có một vị Phật toàn giác, nhất thiết trí mới có thể duy trì được sự trực nhận được cả Chân đế lẫn tục đế trong cùng một lúc.

Như thế, có thể xem hai tri lượng như là hai lộ trình khác nhau để nắm bắt những cái gì đang hiện hữu -cũng giống như hai làn sóng khác nhau trên một cái máy thu thanh, hay là giữa nghe đối với nhìn, hoặc giữa nhìn phớt qua đối với nhìn chăm chú. Tri lượng rốt ráo nắm bắt những sự vật y như là chúng xuất hiện, tức thể dạng tồn tại cuối cùng của sự vật -nhưng không thể thấy được bản ngã, nghiệp hành và nghiệp quả của chúng hoặc tất cả những hiện tượng giới vốn không hiện hữu như là chúng xuất hiện. Trong khi đó, tri lượng công ước, có thể thấy được các loại hiện tượng giới công ước -tức là những hiện hữu xuất hiện một cách sai lầm như là những hiện hữu tự thân- tuy nhiên không có khả năng nắm bắt tánh Không.

Học giả Jangya đã cho ta những định nghĩa tỉ mỉ hơn về Nhị Đế trong Quy Mậu Biện Chứng (21). Theo ông, một phúc đế là :

- (1) một đối thể được nhận biết do tri lượng công ước, thấu hiểu một đối thể của tri kiến là một vật hư vọng, giả dối; và
- (2) liên hệ đến vấn đề mà trong đó tri lượng trở thành kẻ phân biệt về các hiện tượng giới công ước.

Trong khi đó, một Chân đế là:

- (1) một đối thể được nhận biết do ý thức luận lý phân biệt cái rốt ráo, và
- (2) liên hệ đến vấn đề mà trong đó tri lượng trở thành một ý thức luận lý.

Tất cả những điều này hoàn toàn được đặt căn bản trên một đoạn trong tác phẩm “Ánh Sáng Của Tư Duy” của Đại sư Tông-Kha-Ba mà trong đó ngài đã trình bày lại một cách rõ ràng những định nghĩa của mình “nhằm mục đích bổ sung thêm cách thể tri kiến của một vị Phật” (22). Một mệnh đề thứ hai được thêm vào trong mỗi định nghĩa nhằm mục đích để đưa vào một sự kiện là, tất cả những ý thức của một vị Phật đều có khả năng tri kiến mọi việc. Ngay cả một tri lượng công ước của một vị Phật cũng nhận thức được tánh Không, cũng như một tri lượng thuần lý của một vị Phật nhận biết mọi hiện tượng giới công ước. Tuy nhiên khi một cái tâm toàn tri toàn giác được thiết định như là một tri lượng công ước hay trở thành một tri lượng công ước thông qua tri kiến một phúc đế; nó chỉ trở thành một tâm rốt ráo liên hệ đến vấn đề tánh Không.

Cũng có một vài bất đồng ý kiến trong hàng ngũ giáo phẩm của Hoàng Mạo phái là những định nghĩa “biệt lệ bổ sung” như trên có thực sự cần thiết hay không trong việc lý giải một cách tổng quát về Nhị Đế? Cụ thể như Jamyang Shayba đã lập luận rằng người ta không cần phải mang cái dạng tri

kiến nhất thể của một vị Phật vào những định nghĩa tổng quát về Nhị Đế. Thí dụ như một sắc tướng (rupa-ayatana) được định nghĩa như là đối thể của nhãn thức nắm bắt -cho dù một vị Phật vẫn có thể nắm bắt sắc tướng với một nhĩ thức, v.v...

## PHÂN LOẠI PHÚC ĐẾ

Như đã được trình bày trước đây, những nhà Độc Lập Biện Chứng đã phân chia phúc đế thành hai loại, thực (thí dụ như cái bình, con ngựa, khuôn mặt, nước, v.v...) và huyền (như ảo tượng, hình ảnh phản chiếu, ảo giác, v.v...). Đại sư Tông-Kha-Ba và những người kế thừa sau này đã lập luận rằng sự khẳng định của trường phái Độc Lập Biện Chứng cho rằng cái bình và v.v... (không giống như ảo tượng, ...) là thực (tathya-samvrti) bắt nguồn từ quan điểm chấp nhận hiện hữu tự thân của họ, trong khi sự bác bỏ cái thực của phái Duy Mậu Biện Chứng là do sự bác khước về hiện hữu tự thân (23). Để được coi là THỰC, một cái gì đó bắt buộc phải hiện hữu như là nó xuất hiện. Những nhà Độc Lập và Quy Mậu Biện Chứng đều đồng ý với nhau rằng giác quan thông thường (lục thức) của chúng ta nắm bắt những đối thể như là chúng hiện hữu một cách tự thân, như là tự chúng có thể khẳng định sự hiện hữu của chính mình. Nhà Độc Lập Biện Chứng đã lập luận rằng sự xuất hiện như là một hiện hữu tự thân này đối với các giác quan là hoàn toàn đúng đắn, bởi vì nếu không, các giác quan sẽ không còn là một cơ sở đáng tin cậy của tri kiến. Những nhà Quy Mậu Biện Chứng còn cho rằng các giác quan thông thường này là vững chắc cho dù là vọng tưởng mê lầm, bởi vì sự vọng tưởng mê lầm này chỉ áp dụng đối với trường hợp coi sự vật xuất hiện như là một hiện hữu tự thân mà thôi.

Những nhà Quy Mậu Biện Chứng -không chấp nhận những thực giới-khẳng định rằng tất cả các phúc đế, cho dù là hiện hữu một cách công ước, đều là những hư vọng, huyền ảo. Một con ngựa và một ảo tượng xuất hiện như là một con ngựa qua bàn tay của nhà huyền thuật, một khuôn mặt và cái hình phản chiếu của nó trong gương, tất cả đều hư vọng bởi vì chúng xuất hiện một cách giả dối trên cơ sở của những định danh, trong khi thực sự ra chúng hoàn toàn trống rỗng. Nếu một con ngựa hiện hữu như là nó xuất hiện một cách công ước, thì như vậy một tri lượng công ước có thể có khả năng để xác nhận rằng nó hiện hữu tương ứng với sự xuất hiện như là một hiện hữu tự thân. Điều này không thể chấp nhận được bởi vì tri lượng rất ráo hoàn toàn phủ nhận sự hiện hữu tự thân.

Thế nhưng, điều này không phải là không tạo ra những vấn nạn. Nếu cho rằng con ngựa và con ngựa ảo giác cả hai đều là những hư vọng, và nếu như chúng không thể được phân biệt như là thực hay huyền, thì như vậy làm thế nào để ta có thể phân biệt chúng? Như vậy, nhằm để tránh khỏi rơi vào chủ nghĩa hư không, đoạn kiến, bắt buộc phải có một cách thế để phân biệt giữa cái hoàn toàn ảo tưởng và những tục đế có vẻ như là những ảo tưởng. Ngài Nguyệt Xứng trong “Bồ Tát Trung Quán Luận” đã phân chia phúc đế ra thành những gì được gọi là thực và những gì được gọi là huyền trong mối quan hệ của chúng đối với thế giới hiện tượng:

Những đối thể được nhận thức bởi thế giới hiện tượng [và] được nắm bắt bởi năng lực của lực thức không bị khiếm khuyết  
Đều là chân thật trên [quan điểm của] thế giới hiện tượng. Những gì còn lại được thiết định như là những huyền giả trên [quan điểm của] thế giới hiện tượng. (24)

Như vậy, đối với Nguyệt Xứng, tiêu chuẩn để phân chia phúc đế thành thực và huyền trong mối quan hệ với thế giới hiện tượng chỉ là sự vắng mặt hay hiện diện của một vài khiếm khuyết hay tật bệnh của các giác quan (lục căn) trong ý thức nắm bắt đối thể. Đại sư Tông-Kha-Ba trong tác phẩm “Ánh Sáng Của Tư Duy” đã giải thích rằng trong ngữ cảnh này, giác quan khiếm khuyết đã là nguyên nhân giản đơn của những vọng tưởng, mê lầm (25). Những nguyên nhân giản đơn của vọng tưởng mê lầm đều là ngoại lai, không phải là những yếu tố bẩm sinh mà khi xuất hiện đã gây ra những khiếm khuyết năng lực về thể chất hay tinh thần của giác quan và tạo nên những nhận thức lầm lạc. Những thí dụ cụ thể về những gì mà ngài Nguyệt Xứng và Đại sư Tông-Kha-Ba đã đề cập đến bao gồm cả bệnh mắt bị kéo mây, bệnh vàng da, ăn nhầm trái dâu độc, bị ma nhập, cái gương để ngay trước mặt, la lên trong hang động (tạo nên tiếng vọng giống như tiếng la của người khác), đọc những thần chú đặc biệt hay là sử dụng các chất ma túy tạo nên ảo tưởng, bảo hộ những giáo lý sai lầm, và ngủ mơ. Như vậy khi ta nói đến tục đế, những gì được nắm bắt bởi ý thức bị khiếm khuyết do những nguyên nhân hời hợt của vọng tưởng mê lầm được gọi là huyền giới trong mối quan hệ với thế giới hiện tượng, còn ngược lại, đó là những thực giới trong mối quan hệ với thế giới hiện tượng.

Tuy nhiên, khi sự phân biệt giữa thực giới và huyền giới trong mối quan hệ với thế giới hiện tượng được thảo luận một cách tổng quát hơn, vấn đề không đơn giản như là người ta tưởng bởi vì có một số nhận thức lầm lạc có thể sinh khởi do chịu ảnh hưởng của những điều kiện sâu xa, bẩm sinh hoặc

cũng có thể là tạm thời, hời hợt. Một thí dụ cụ thể như, khi ta tiếp nhận một số ý niệm (được mang lại do học tập một lý thuyết nào đó) cho rằng bản ngã của con người hiện hữu một cách tự thân thì tức là ta chỉ bị tác động bởi điều kiện hời hợt, bởi vì ý niệm này được sinh khởi dưới sự ảnh hưởng của hoàn cảnh ngoại lai do tiếp cận với một triết thuyết sai lầm. Tuy nhiên, cái ý niệm bẩm sinh cho rằng bản ngã con người hiện hữu một cách tự thân lại là một ý thức không bị tác động bởi điều kiện khiếm khuyết hời hợt nào cả, nó được sinh khởi từ một nguyên nhân sâu xa của sự vọng tưởng mê lầm vốn đã hiện hữu từ đời kiếp nào rồi. Trong những trường hợp như thế, khi mà những sai lầm gây nên bởi những khiếm khuyết hời hợt được trùng lặp với những khiếm khuyết sâu xa, làm sao chúng ta có thể xác định được cái nào là thực giới trong mối quan hệ với thế giới hiện tượng?

Đại sư Tông-Kha-Ba lý giải rằng sự khác biệt giữa thực và huyền trong mối quan hệ với thế giới hiện tượng được đặt trên căn bản là sự vật đó có là đối tượng cho sự làm mất hiệu lực bởi một ý thức thế tục hay không khi xét trên bình diện sự hiện hữu của nó tương ứng với xuất hiện như thế nào (26). Một cách ngắn gọn, điều này có nghĩa là nếu ta có thể phủ nhận sự hiện hữu của một cái gì đó như là nó xuất hiện mà không cần phải nương tựa vào sự thực chứng tánh Không, thì nó là huyền trong mối liên hệ với thế giới hiện tượng. Ngược lại, đó là thực.

Cái gì là ý thức thế tục trong mối liên hệ với bối cảnh của sự phân chia phúc đức của Nguyệt Xứng nhằm thiết định phúc đức nào là thực hay huyền? Hầu như tất cả những nhà Hoàng Mạo phái hiện nay đều đồng ý rằng đó phải là tri lượng công ước không trực tiếp đi thẳng tới như thị. Cụ thể như Jangya đã viết:

Một cách hoàn toàn trung thực, ta thấy đây là tư tưởng của Đức Tổ sư (Tông-Kha-Ba) thiết định như là “huyền trong bối cảnh của thế giới hiện tượng” những đối thể, và đối tượng mà một tri lượng công ước không trực tiếp đi thẳng tới tánh Không có thể nhận rõ được rằng chúng là huyền và thiết định như là “thực trong bối cảnh của thế giới hiện tượng” những đối thể, và đối tượng mà [một tri lượng công ước không trực tiếp đi thẳng tới như thị] không thể nhận rõ được rằng chúng là huyền, một điều khá rõ ràng là cái ý thức được mô tả như là “phạm trừ thế tục” phải là một loại ý thức đơn thuần không trực tiếp đi thẳng tới như thị. (27)

Cụm từ “không đi thẳng tới như thị” có ý nghĩa rằng cái ý thức thế tục này là một tri lượng công ước không hề được truyền cho hay ảnh hưởng bởi, hoặc



hành động dựa trên, một sự thực chứng tánh Không trước đây trong dòng tương tục của một cá nhân. Cá nhân này có thể chưa bao giờ thực chứng tánh Không, hoặc đã thực chứng tánh Không nhưng không còn nhận thức hiện tượng giới trong khung cảnh của sự thực chứng này.

Để minh họa, xin được nêu ra một vài thí dụ cụ thể: Một cái bàn là một hiện tượng giới hư vọng, giả dối nhưng nó là thực trong mối liên hệ với thế giới hiện tượng bởi vì ta không thể nào bác khước sự hiện hữu như là nó xuất hiện mà không nương tựa vào sự thực chứng tánh Không. Sự phản chiếu của một khuôn mặt là huyền trong mối liên hệ với thế giới hiện tượng bởi vì bất cứ một người trưởng thành bình thường nào cũng biết rằng nó xuất hiện một cách giả dối như là một khuôn mặt mà sự thực không phải là như thế. Một cái ngã thường hằng là huyền giả trong mối liên hệ với thế giới hiện tượng bởi vì ta có thể bác khước nó thông qua tu tập các thuyết pháp Phật giáo thấp hơn mà không cần phải biết đến tánh Không là gì. Một cái ngã tự thân được xem là thực trong mối liên hệ với thế giới hiện tượng bởi vì nó chỉ được bác khước sau khi ta đã thực chứng tánh Không.

Cho đến nay chúng ta đã bàn thảo qua hai cách thế mà nhà Duy Mật biện chứng dùng để phân biệt giữa một khuôn mặt và sự phản chiếu của khuôn mặt trong tấm gương:

- 1- Phải chăng cái ý thức đang nắm bắt nó bị ảnh hưởng bởi một nguyên nhân hơi hợt của khiếm khuyết (trong trường hợp này là sự hiện diện của tấm gương)?
- 2- Ta có thể nhận ra được là nó không hiện hữu như là nó xuất hiện mà không cần phải dựa vào kinh nghiệm về thực chứng tánh Không?

Một phương cách thứ ba được dùng để phân biệt là nêu lên câu hỏi cái đối tượng được định danh này (trong thí dụ này là cái khuôn mặt) có thích hợp hay tương ứng với cơ sở của sự định danh hay không. Một khuôn mặt giả lập do nương tựa vào phần trước của cái đầu người và một khuôn mặt giả lập do phản chiếu trong tấm gương đều xuất hiện giống như nhau bởi vì cả hai đều hoàn toàn là những giả lập bởi ý niệm. Cả hai không thể tự mình thiết định sự hiện hữu của chính mình như là một khuôn mặt; cả hai không hề được nhận biết qua sự phân tích rốt ráo; cả hai không thể hiện hữu như là một khuôn mặt bởi những phẩm tánh riêng của mình. Ngược lại, chúng ta có một công ước thích hợp để định danh “khuôn mặt” dựa vào một số nét đặc biệt trên phần trước của cái đầu người hơn là sự xuất hiện của nó trong tấm gương soi. Mặc dù các nhà Hoàng Mạo - Quy Mật Biện Chứng pháp giữ

vững quan điểm rằng tất cả hiện tượng giới đều hoàn toàn là những giả lập do ý niệm, họ không cho rằng những giả lập này là có năng lực tự quyết. Do ảnh hưởng bởi nghiệp lực, những đối thể và hoàn cảnh được hình dung đến nhiều lần có khuynh hướng sanh khởi, trong kiếp này hay những kiếp sau. Tuy nhiên, một người bình thường không thể biến một con mèo thành một con chó chỉ bằng thuần túy ý niệm giả lập gán cho nó là cái đó; nếu như cơ sở của sự giả lập không tương ứng với đối thể được giả lập, thì cái ý thức đang nắm bắt đã sai lầm ngay cả nếu nhìn từ quan điểm thế tục.

## **CHÚ THÍCH**

- (1) Xem *Meditation on Emptiness*, 36.
- (2) Xem *Meditation on Emptiness*, 39 & 631-632.
- (3) Tông-Kha-Ba. *Great Exposition of the Stages of the Bodhidattva Path*. (Amdo: mTsho sngon mi rigs, 1985). 643-644 & 661-662.
- (4) Tông-Kha-Ba. *Great Exposition of the Stages of the Bodhidattva Path*, 661.
- (5) *Pháp thoại của Geshe Palden Dragpa tại Delhi, 1985*.
- (6) *Path to the Middle*. Anne Klein. (Albany: State University of New York Press, 1994), 129.
- (7) *Path to the Middle*. Anne Klein, 132.
- (8) *Choosing Reality*. Alan Wallace. (Ithaca: Snow Lion, 1996), 124-125.
- (9) Tông-Kha-Ba. *Great Exposition of the Stages of the Bodhidattva Path*, 584.
- (10) *Bodhisattvacaryavatara (Engaging in Bodhisattva Deeds)*, P5272, Vol. 99, 9.2
- (11) *Explanation of Santideva's Engaging in Bodhisattva Deeds*. Gyelsap. (Sarnath: Gelupa Students Welfare Committee, 1973), 210.12-14.
- (12) Tông-Kha-Ba, *Illumination of the Thought*. (Dharamsala: Shes rig par khang, n.d.), 195.
- (13) Xem *A Dose of Emptiness, Kaydrup*, (Dharamsala: Shes rig par khang, n.d.), 608.3-6. Bản dịch tiếng Anh: *A Dose of Emptiness*. José Ignacio Cabbezón. (Albany: State University of New York Press, 1992).
- (14) *Kinh Giải Thâm Mật - Sutra Unravelling the Thought (Samdhinirmocana-sutra)*. P774. Vol. 29. Bản dịch của John Powers (*Wisdom of Buddha*). Dharma Publishing, 1995.
- (15) *Bồ Đề Tâm Luận (Bodhicittavivarana)*. Long Thọ. 67b-68, P2665 & P2666. Xem bản dịch của C. Lindtner: *Nagarjuniana* (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982), 205.

- (16) *Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh* (*Bhagavatiprajnaparamitahrdayasutra*). Bản Anh dịch: *The Heart Sutra*, P160. Xem thêm *The Heart Sutra Explained*. Donald S. Lopez. (Albany: State University of New York Press, 1988).
- (17) Nguyệt Xứng. *Trung Quán Minh Cú Luận (Prasannapada)* Bản dịch từ Phạn ngữ của Louis de la Vallée Poussin, 492.10.
- (18) *Madhyamakavatara (Supplement to (Nagarjuna's) "Treatise on the Middle Way"*, (*Dharamsala: Council of Cultural and Religious Affairs*, 1968). 107.5.
- (19) Nguyệt Xứng. *Trung Quán Minh Cú Luận (Prasannapada)* Bản dịch từ Phạn ngữ của Louis de la Vallée Poussin, 494.1
- (20) Tông-Kha-Ba, *Illumination of the Thought*. 194.6-195.1.
- (21) *Presentation of Tenets*, 461.4 & 468.15.
- (22) Tông-Kha-Ba, *Illumination of the Thought*. 507.
- (23) *Medium Exposition of the Stages of the Bodhisattva Pat (Dharamsala: Shes rig par khang, n.d.)* 461.
- (24) *Madhyamakavatara (Supplement to (Nagarjuna's) "Treatise on the Middle Way"*, ch. 6, v. 25.
- (25) Tông-Kha-Ba, *Illumination of the Thought*. 199.4-5.
- (26) Tông-Kha-Ba, *Illumination of the Thought*. 201.3-4.
- (27) *Presentation of Tenets*, 464.7-12.

---o0o---

## **CHƯƠNG IX - NHỊ ĐẾ VÀ BỒ TÁT ĐẠO**

Thấu hiểu một thuyết phái Phật giáo có nghĩa là phải thấu hiểu những điểm cơ bản, đạo lộ, và đạo quả tu chứng của thuyết phái đó. Trong những lý giải của Trung Quán Tông về Bồ tát đạo, điều này có nghĩa là ta cần phải thấu hiểu :

- (1) Phúc đế và Chân đế;
- (2) Thực hành phương tiện thiện xảo và trí tuệ ; và
- (3) Sắc thân và chân thân của một vị Phật.

Mặc dù trọng tâm nghiên cứu của cuốn sách này là những xác định chung quanh Nhị Đế, chúng ta cũng đã cố gắng ghi nhận những khẳng định của tứ đại thuyết phái Phật giáo về Nhị Đế trên cơ sở của đạo lộ và đạo quả của từng trường phái một.

Nhận thức rõ những phúc đức được thiết định như thế nào -ví dụ như con người hiện hữu một cách công ước, những nghiệp hành, nghiệp quả, v.v...- có thể làm phát khởi lòng từ bi và tích lũy công đức qua việc thực hành lục độ ba la mật như bố thí, trì giới, nhẫn nhục, v.v... mà tất cả đều được thúc đẩy bởi động cơ chính là lòng từ vô hạn. Nếu một người mất khả năng thiết định phúc đức, rơi vào chủ nghĩa hư vô, đoạn kiến, họ rất dễ dàng bị cuốn hút vào những hành động vô luân mà hậu quả là dẫn đến những tái sinh vào các cảnh giới xấu ác. Mặc dù ta không hoàn toàn hiểu thấu được cái ý nghĩa cho rằng nghiệp hành và nghiệp quả đều là những phúc đức, tức là “những chân lý nhận biết bởi vô minh”, phải đợi đến sau khi ta thực chứng được tánh Không của những hiện hữu tự thân để biết được chúng xuất hiện một cách giả dối, niềm tin vào các hiện tượng giới công ước hiện hữu và hành hoạt các chức năng của chúng là một điều cần thiết ngay từ khởi điểm.

Trong khi một khả năng thiết định phúc đức như con người, nghiệp hành và nghiệp quả, v.v... là điều cần thiết để tích lũy công đức hầu tái sinh vào những cảnh giới tốt đẹp hơn, sự giải phóng con người ra khỏi vòng luân hồi sinh tử là bất khả thi nếu không có tuệ giác thực chứng được Chân đế, tức là tánh Không, cái bản thể rốt ráo sau cùng của mọi hiện tượng giới. Như vậy sự nhận thức vô phân biệt về Nhị Đế cho phép vị Bồ Tát gieo trồng công đức lẫn hạt giống trí tuệ. Hai tập hợp của công đức và trí tuệ mang đến đạo quả thể hiện qua “sắc thân” (sắc tướng xuất hiện trong thế giới này và những thế giới khác để giáo hóa chúng sanh) và “chân thân” (tuệ giác của một vị Phật và tánh Không của tuệ giác đó) của một vị Phật.

Có người có thể cho rằng quả là điều nghịch lý nếu không nói là phi lý khi một vị Bồ tát triển khai lòng đại từ bi đối với những chúng sanh đã không hề tự khẳng định sự hiện hữu, những chúng sanh chỉ thuần là những ý niệm giả lập; tuy nhiên trong thực tế tu tập, từ bi và trí tuệ đã phát huy tác dụng khi được kết hợp một cách viên dung. Thực chứng tánh Không hỗ trợ, củng cố, và hoạt động song hành cùng với từ bi và vị tha trong nhiều cách thể khác nhau:

(1) Khi nhận thấy rằng không có một cái hiện hữu tự thân khác nhau giữa một cái ta và kẻ khác, nhà hành giả Du già xoá nhòa dần lòng thương yêu vị kỷ “chỉ biết tìm kiếm cái số một”, tức là cho rằng có một cái ngã thực sự hiện hữu “ở đây” cần phải được bảo vệ và nuông chiều không cần đếm xỉa đến kẻ khác hoặc ngay cả dưới cái giá phải trả của kẻ khác.

(2) Khi nhận thấy rằng mình chia sẻ cùng tất cả mọi loại chúng sanh một bản thể cơ bản về tánh Không, nhà hành giả Du già cũng cố cảm giác sâu xa về mối thân cận và liên hệ với tha nhân, tức là yếu tố chính của lòng thương yêu và từ bi.

(3) Trong mối khát khao vươn đến Phật quả vì hạnh phúc của muôn loài, nhận chân được rằng điều này đòi hỏi một nỗ lực cố gắng và hy sinh vô cùng lớn lao, nhà hành giả Du già cần được võ trang bằng một niềm tin vững chắc rằng họ có thể trở thành một vị Phật. Niềm tin này lớn mạnh qua sự nhận thức rằng những khả năng hữu hạn của ta để giúp đỡ tha nhân trong hiện tại không phải là bản tánh tự thân -bản tánh đó là tánh Không tinh khiết, vốn có khả năng rộng mở không bờ bến về sự tự chuyển hóa.

(4) Cuối cùng, khi một vị Bồ tát thực hành những hạnh nguyện do lòng từ bi thúc đẩy, cụ thể như bố thí ba la mật, tất cả những hành động này đều được tịnh hoá để trở thành “viên mãn” thông qua tri kiến của vị bồ tát rằng người bố thí, vật bố thí và hành động bố thí tất cả đều trống rỗng hiện hữu tự thân.

Trái lại, tinh thần vị tha nâng cao khả năng phát triển trí tuệ bằng cách hỗ trợ một động cơ thúc đẩy rất tinh khiết và mạnh mẽ cho việc thiền quán tánh Không. Theo trường phái Quy Mậu Biện Chứng, những hành giả của Tiểu thừa cũng thực chứng một tánh Không sâu sắc như một bậc Bồ tát thực chứng, đó là tánh Không của hiện hữu tự thân. Tuy nhiên, những hành giả Tiểu thừa, do được thúc đẩy bởi ý nguyện chính là đạt đến sự giải thoát cho riêng cá nhân mình, đã chỉ tiếp cận tánh Không thông qua một vài lý do hạn định, nhằm vươn đến sự giải phóng an bình một cách cá nhân như là những A la hán. Bậc Bồ Tát, trái lại trong khi tìm kiếm mọi cách để gia tăng tối đa khả năng cứu độ chúng sinh, đã phong phú hoá kinh nghiệm của mình trong trăm nghìn cách tiếp cận việc thực chứng tánh Không. Thúc đẩy bởi lòng vị tha không bờ bến, họ tự trui rèn mình trong việc vun trồng công đức và trau dồi trí tuệ qua không biết bao nhiêu a tăng tỷ kiếp. Với vô lượng công đức được tích lũy này, không những cho phép bậc Bồ Tát vượt qua những trở ngại trên hành trình giải thoát, mà còn cả những trở ngại nhằm vươn đến tình trạng nhất thiết trí, toàn tri toàn giác.

---o0o---  
**HẾT**

