

CHÂN NHƯ QUAN CỦA PHẬT GIÁO

(Đặc biệt lấy Bát-Nhã làm trung tâm)

Nguyên tác: Kimura Taiken

Việt Dịch: HT. Thích Quảng Độ

Tiết Thứ Nhất:

Lời Tựa

Tiết Thứ Hai:

Sự Triển Khai- Của Tư Tưởng Chân Như đến Thời Kỳ Bát Nhã.

- 1) Chân- như quan ở thời Nguyên thủy Phật Giáo
- 2) Chân-như quan của các phái tiểu thừa

Tiết Thứ Ba:

Lập Trường Toàn Bộ Của Bát Nhã.

- 1) Hệ thống tư tưởng của Bát-Nhã
- 2) Toàn bộ tư tưởng Bát-Nhã
- 3) Chân-không Diệu-hữu

Tiết Thứ Tư:

Chân Như Quan Của Bát Nhã.

- 1) Tài liệu về Chân-như quan của kinh Bát-Nhã
- 2) Ý nghĩa của Chân Như
- 3) Tương đương của Chân-như
- 4) Chân-như bản nguyện của hiện tượng
- 5) ý nghĩa về Phiếm Thần Quan của Bát Nhã

TIẾT THỨ NHẤT

LỜI TỰA

Trong Phật Giáo, **Chân-như (Tatha)** tuy bao gồm nhiều ý nghĩa, nhưng nói một cách đại thể, thì chân như là chỉ cái tướng chân thực, nghĩa là cái chân tướng bất biến của mọi hiện tượng, hoặc là cái nguyên tắc làm cho hiện tượng giới trở lại trạng thái như như bất động. Đó là cái nguyên ý của danh từ Chân-như.

Lúc đầu, trong triết học Bà-la-môn, khi nói tới thực tại của vũ trụ thường dùng một chữ "Tat" (cái ấy). Chẳng hạn người ta thường nói "cái ấy là cái ấy". Theo triết học Bà-la-môn, bản thể của vũ trụ không thể dùng ngôn ngữ văn tự mà diễn tả được, bởi thế chỉ tạm dùng danh từ "cái ấy" khi muốn chỉ cái trạng thái bất biến bất động của vạn hữu, tức bản thể thực tại của vũ trụ.

Trái lại, Phật Giáo (ít nhất là Nguyên thủy Phật Giáo) vốn không lập ra một nguyên lý cố định nào cả mà chỉ chiếu theo những hiện tượng của vũ trụ nguyên sinh mà khảo sát sự thực, do đó dần dần phát hiện cái quan hệ nhân quả, pháp tắc và động lực nội tại của sự hoạt động của các hiện tượng. Do đó, nếu đem cái động lực, pháp tắc và quan hệ nội tại biểu hiện thành nguyên lý cố định mà gọi là "cái ấy", "cái ấy" thì e rằng không hợp với tâm ý suy cứu.

Như vậy, chung cùng ta có thể gọi cái chân tướng như thực của hiện tượng là "như thế", như thế". Theo ý này, giữa triết học Bà-la-môn và triết học Phật Giáo, ít nhất ở điểm xuất phát, rõ ràng đã có một sự sai khác căn bản về cách dụng ngữ.

Song thật ra, đây chỉ là điểm đại thể thôi. Tuy nói là tư tưởng Chân-như của Phật Giáo, nhưng thật ra chưa hẳn nhất định như thế. Tùy theo sự phân biệt về giáo lý mà nội dung của Chân-như quan cũng chia thành nhiều loại, cho nên không thể nói một cách nhất luật được.

Chân-như, đứng về địa hạt lịch sử mà quan sát thì lúc đầu gọi là cái pháp tắc của mọi hiện tượng, hoặc là cái quan hệ bất biến nhất định, nếu nói theo văn tự thì chỉ miễn cưỡng gọi đó là "như thế, như thế".

Song đến khi hình nhi thượng học của triết học Phật Giáo được triển khai thì dần dần Chân-như quan đã biến thành Thực -thể-luận, và cuối cùng đã trở nên rất gần với Đại ngã (Phạm-thiên) của Upanishads. Chẳng hạn Chân-như quan trong Đại Thừa Khởi-Tín-Luận có thể nói gần giống như Đại Ngã trong Vedanta, rồi Phật Giáo hoá mà thành danh từ Chân-như, đó là tư tưởng có thể tiêu biểu cho sự gần gũi nhất với triết học Bà-la-môn.

Như vậy tư tưởng Chân-như của Phật Giáo đã trải qua những giai đoạn và được triển khai như thế nào? Về phương diện giáo lý sử của Phật Giáo đây là một vấn đề hết sức to lớn, nhất là Đại Thừa Khởi-Tín-Luận được coi như một bộ sách cương yếu thuyết minh căn bản của triết học Đại Thừa.

Tìm hiểu sự phát triển căn bản của triết học Đại Thừa là một vấn đề rất trọng yếu và cũng rất hứng thú. Song đây là một đề mục cực kỳ phiền toái và có những quan hệ hết sức phức tạp, vì tư tưởng Chân-như tuy đã có từ thời kỳ Phật Giáo Nguyên thủy, nhưng mãi về sau có lẽ năm, sáu trăm năm sau Phật nhập diệt mới được triển khai một cách rộng rãi.

Cho nên, nếu đem nghiên cứu vấn đề để tìm ra những quan hệ của sự triển khai đó, thiết tưởng là một việc khó khăn lắm. Nhưng, nếu muốn thấu đáo vấn đề, trước hết ta phải quy định cái địa vị của **Đại Thừa Khởi-Tín-Luận** trong lịch sử Phật Giáo.

Theo truyền thuyết thông thường từ xưa thì Khởi-Tín-Luận đã được Mã-Minh trước tác khoảng một trăm năm trước thời Long-Thụ (khoảng thế kỷ thứ nhất Tây lịch). Nhưng theo kết quả các cuộc nghiên cứu gần đây, nếu đặt **Khởi Tín Luận** trước thời Long-Thụ, đứng trên lập trường lịch sử tư tưởng Phật Giáo phát đạt mà nhận xét, thì điều đó e khó có thể được chấp nhận, nhất là gần đây nhiều học giả Trung Quốc cũng cùng một quan điểm. Bởi vậy, xác định địa vị lịch sử của Khởi-Tín-Luận thật sự là một việc khó khăn.

Vấn đề được đặt ra là: nếu Khởi-Tín-Luận trước thời Long-Thụ thì quan hệ lịch sử giữa tác phẩm đó với lập trường Trung-Quán Phật Giáo của Long-Thụ ra sao? Vấn đề này thật sự đã thành một vấn đề rất khó giải quyết. Cho đến nay, trong giới học giả vẫn chưa có một định thuyết nào cả?

Về tiêu chuẩn triết học, ta có thể nói Chân-như quan là địa vị cực điểm của **Khởi Tín Luận**, nhưng nếu theo dõi lịch trình phát triển của tư tưởng theo thứ tự đến tuyệt điểm Chân-như quan là một vấn đề thiết tưởng không phải dễ dàng. Điều này ai cũng phải thừa nhận.

Ở đây tôi xin đề cập qua đến **Chân-như quan của Phật Giáo**, và mục đích là để tìm ra xuất phát điểm của tư tưởng Chân-như quan: **Tư tưởng Chân-như của Đại Thừa đã xuất phát từ kinh Bát-Nhã**, vì kinh Bát-Nhã không những là căn bản của tư tưởng Đại Thừa, đồng thời còn là mối liên lạc giữa Đại Thừa và Tiểu Thừa. Hơn nữa, về phương diện lịch sử, Bát-Nhã còn là bộ kinh cổ nhất trong các kinh Đại

Thừa. Do đó, nếu nghiên cứu tư tưởng Đại Thừa, bất cứ về bộ môn nào, không nghiên cứu qua kinh Bát-Nhã thì sẽ không có kết quả trọn vẹn .

Song từ xưa đến nay phần nhiều các học giả chỉ nghiên cứu triết học Đại Thừa ở thời kỳ đầu, hoặc đi sâu vào tư tưởng của Long-Thụ là thời kỳ triết học Đại Thừa đã phát đạt, chứ ít ai lưu tâm đến việc nghiên cứu tư tưởng và lập trường của kinh Bát-Nhã một cách khúc triết. Chắc cũng có người cho rằng Đại-Trí-Độ luận của Long-Thụ là phần chú thích của Đại-phẩm Bát-Nhã, vậy nghiên cứu luận Trí-Độ tức là đã nghiên cứu Bát-Nhã rồi.

Nếu nghiên cứu sự phát triển của Phật Giáo mà chỉ lấy các vị Luận-sư hay một vài bộ luận làm trung tâm, hoặc chỉ nghiên cứu kinh tạng rồi một mực cho rằng Phật đã nói tất cả, còn về địa vị lịch sử của kinh, luận, không cần biết đến, thì e rằng phương pháp nghiên cứu chưa được đúng lắm.

Muốn nghiên cứu tư tưởng của Long-Thụ trước hết cần phải nghiên cứu tất cả các kinh điển Đại Thừa đã được thành lập trước thời Long-Thụ.

Không những thế, đôi khi ta cũng phải ngừng lại ở thời Long-Thụ, lấy tư tưởng của Long-Thụ làm tiêu chuẩn, rồi tìm hiểu sự phát đạt qua các kinh điển trước và sau thời Long-Thụ, như vậy ta có thể thấy được một cách rõ ràng hơn những giai đoạn phát triển của Phật Giáo. Đó là điều chúng ta nên ghi nhận.

Ở đây chúng tôi cũng áp dụng phương pháp đó để nghiên cứu Chân-như quan, nhưng không nhất định phải lấy tư tưởng của Long-Thụ làm tư tưởng duy nhất, mà phải nghiên cứu tất cả tư tưởng trong kinh Bát-Nhã trước thời Long-Thụ để tìm xem giữa tư tưởng hồi đó với tư tưởng Chân-như trong Khởi-Tín-Luận sau này có một quan hệ nào không. Đó là thiện kiến của tôi trong việc nghiên cứu tư tưởng Chân-như. Nhưng bản thân tôi xin thú thật rằng, tôi chưa nghiên cứu toàn bộ Bát-Nhã, nhất là nguyên văn bằng tiếng Phạn (sanskrit) thì tôi chỉ mới đọc chừng tám nghìn bài tụng Bát-Nhã mà thôi. Bởi vậy, ở đây tôi xin chỉ giới thiệu một cách đại cương.

TIẾT THỨ HAI:

SỰ TRIỂN KHAI CỦA TƯ TƯỞNG CHÂN NHƯ ĐẾN THỜI KỲ BÁT NHÃ.

1) Chân- như quan ở thời Nguyên thủy Phật Giáo .

Như đã nói ở trên, tư tưởng Chân-như đã bắt nguồn từ thời Nguyên thủy Phật Giáo. Tưởng không cần nói, Chân-như của Đại Thừa sau này, khi còn ở giai đoạn phôi phai, ít ra cũng còn hàm chứa tư tưởng Nguyên thủy Phật Giáo. Mà tư tưởng Chân-như của Nguyên thủy Phật Giáo vốn nằm trong phần giáo lý thâm áo.

Mục đích chủ yếu của đức Phật là làm cách nào để đạt đến cảnh Niết-Bàn giải thoát, mà muốn đạt đến mục đích đó, theo Phật, điều tất yếu là phải hiểu thấu được cái thân tướng của mọi sự vật. Đó là điều kiện thứ nhất.

Tiến thêm một bước nữa, lấy sự hiểu biết ấy làm cơ sở để xác lập cái tướng chân thật của mọi sự vật mà định đoạt thủ đoạn để thực hiện đó là điều kiện thứ hai.

Sự hiểu biết gồm đủ hai điều kiện này mới được cái tướng chân thật của thế gian mới có thể cấu tạo thành cái thế giới lý tưởng xác thật, do đó mà phần trí kiến trở thành vô cùng trọng yếu.

Đứng trên cơ sở của sự quan sát đó, đức Phật đã phủ nhận một đấng Tạo-vật-chủ đã sáng tạo ra vũ trụ, bài xích linh hồn cá thể; vạn hữu là một dòng lưu chuyển không ngừng, chỉ có Niết-Bàn là hằng hữu, đó là giáo lý căn bản của Phật Giáo.

Trong kinh A-Hàm thường gọi cách quan sát này là "như thực" hay "như chân", theo nguyên văn là Yatthata hay Yathabhutam. Tự trung, chữ Yathabhutam là một danh từ rất rõ rệt, chỉ sự nhận thức cái nhân tướng của mỗi sự vật.

Trong các bản dịch của kinh A-Hàm bằng chữ Hán, những chữ đó được dịch bằng "**Như chân**" hoặc "**Chân như**". Nhưng thật ra đó không phải là ý nghĩa về nguyên lý hay pháp tắc, mà trái lại đó chỉ là những danh từ chỉ rõ một thái độ quan sát mà thôi. Ta cần phải nhớ điểm này.

Song Yathata hay Yathabhutam là danh từ trừu tượng cấu tạo thành cơ sở của quan niệm Tathata (Chân-như, như như). Tại sao? Vì nhờ cách quan sát đúng đắn mà thấy được chân tướng của vạn pháp, mà **chân tướng của vạn pháp vốn như như bất động** và đức Phật dùng từ pháp tính (dhamma, dharmata) để chỉ trạng thái như như đó.

Còn về ý nghĩa của nó thì hoặc cho là pháp tính hay Chân-như đều được cả (về pháp tính, xin xem Nguyên thủy Phật Giáo tư tưởng luận). Như vậy, là pháp tính luận của Nguyên thủy Phật Giáo được xây dựng trên cơ sở quan sát như thực và từ đó đã xuất phát toàn bộ Chân-như tư tưởng của Phật Giáo.

Nhưng do đó mà ở đây thành một nghi vấn là: cách quán sát chân thực của Nguyên thủy Phật Giáo là cách nào? Rồi đến pháp tính chỉ cái gì? Đứng về phương diện như thực hoặc Chân-như pháp tính mà nói thì chẳng qua đó chỉ là một danh từ trừu tượng mà thôi chứ không có ý nghĩa nội dung riêng biệt nào cả.

Phật nói thấy cái tướng chân thật của hết thảy các pháp mục đích không phải để phát kiến thực tại hoặc vật như về mặt triết học, mà cũng phải để phát hiện cái pháp tắc của khoa học tự nhiên, như vậy, thuyết chân thực tướng của Phật, làm thế nào để cho thế giới, tức thế gian, của chúng ta có giá trị, và phải thuyết minh và đánh giá thế gian này như thế nào để phát hiện con đường đi đến giải thoát Niết-Bàn?

Nếu trong thuyết chân thực tướng không bao hàm ý nghĩa đó thì thật không thể được nếu giải thích thuyết đó theo một phương thức nhất định thì đó tức là giáo lý Tứ Diệu Đế.

Thế giới này, nói cho cùng cực chỉ là một thế giới khổ đau (Khổ) mà nguyên nhân của khổ đau là do dục vọng (Tập), diệt trừ mọi khổ đau để đạt đến một cảnh giới thường an lạc là lý tưởng của ta (Diệt), và cái phương pháp để thực hiện lý tưởng đó là đạo (Đạo).

Sự thực hiện giáo điều này sẽ trở thành tiêu chuẩn của chân tri kiến của Phật Giáo. Tuy Phật nói là chân trí, nhưng thật ra nó chỉ là sự phù hợp với Chân-như Pháp-tính.

Do đó, cái Chân-như quan cố hữu của Phật Giáo Nguyên thủy tuy nói lấy chân tướng của các pháp làm mục tiêu, nhưng tóm lại thì chỉ đứng trên cơ sở mê, ngộ của nhân sinh quan tôn giáo để thấu suốt chân tướng của mê, ngộ mà thôi.

Phật nói: "**Này các Tỷ Khưu! Tứ Đế này là Chân-như (tathani), là tính không hư vọng (avitathani), tính không biến dị (anannathani)**". Xem câu này ta đủ rõ cái chủ ý chân như pháp tính ở trên. Lại tiến thêm một bậc nữa mà khảo sát, cái nhân sinh quan lấy mê, ngộ làm tiêu chuẩn này vẫn coi sự thật là sự thật mà quan sát vũ trụ nhân sinh; có nắm được cái chân tướng của sự thật đó mới có thể kiến lập một cách xác thực.

Về phương diện này, như đã nói ở trên, đức Phật đã quan sát một cách rất tinh tế. Thêm vào đó, Tứ Đế được thành lập, nếu nói theo nghĩa rộng, trên nền tảng phán đoán giá trị của nhân sinh quan lấy mê, ngộ làm tiêu chuẩn.

Nhưng nếu nói theo nghĩa hẹp thì chẳng qua căn cứ vào sự chung kết của sự phán đoán hình thức chân lý về hai loại sự thực, và lý tưởng bất đồng. Nghĩa là,

Khổ, Tập thuyết minh nhân quả của thế giới sự thực, phán đoán cái gọi là sự tồn tại; Diệt, Đạo, thuyết minh nhân quả của lý tưởng tối cao của nhân sinh, phán đoán cái gọi là đương vi.

Cho nên đạo lý Tứ Đế, về mặt giáo điều, tuy rất đơn giản, nhưng về mặt tinh thần ít ra nó cũng bao gồm hai vấn đề to tát là: vấn đề tồn tại và vấn đề lý tưởng. Mà hai vấn đề này, trong lời dạy của đức Phật gồm có nhiều điểm ám chỉ, còn trong lịch trình phát triển của giáo lý, hai vấn đề đó là nguồn gốc phát sinh ra mọi Chân-như-quan.

Ở đây, do đó vấn đề được nêu ra là: Nguyên thủy Phật Giáo coi Chân-như pháp-tính là một hay nhiều?

Nếu nhận xét theo Tứ Đế thì trên đại thể, vấn đề nên chia thành hai loại mà quan sát có lẽ sát đáng hơn. Nghĩa là Chân-như tập hợp Khổ, Tập làm hiện thực giới và Chân-như tập hợp Diệt, Đạo làm lý tưởng giới.

Về vấn đề trên, đức Phật đặc biệt đề xướng một thuyết rất có tiếng: đó là thuyết **Duyên-khởi**. Theo thường tình của chúng ta thì lấy ý chí làm cơ sở, rồi dần dần khai phát thành lập hiện thực giới mà quan sát mọi mối liên hệ. Song Phật thì lại khác, Phật dùng pháp tắc Duyên-khởi, đặc biệt thuyết minh pháp tính thường trụ, Duyên-khởi, như thực v.v. mà đề cao pháp tắc thường hằng bất biến tính.

Về vấn đề sau liên quan đến lý tưởng giới thì nói thuyết Bát-Chính-Đạo, người ta chỉ cần thực hành tám chính hạnh là ai ai cũng có đạt đến giải thoát Niết-Bàn. Nhất là ngày xưa trong lúc ngồi quán sát các pháp trên bờ sông Ni-Liên-Thiền, đức Phật đã coi cái đạo pháp mà Ngài đã tự giác ngộ là cái đạo Nhất Thừa của chư Phật để xác nhận cái phổ biến tính và nhất ban tính của đạo pháp đó.

Sau này đến các phái Tiểu Thừa, trong các loại Chân-như, đặc biệt nói đến Duyên-khởi-chi-tính Chân-như, cũng vì lý do đó, và chẳng qua cũng không ngoài việc phát huy cái tinh thần trên đây của Phật. Song, nói thật ra thì đó cũng mới chỉ là quan sát tổng quát mà thôi. Nếu lại tiến thêm một bậc nữa mà khảo sát thì trong cái Chân-như quan của đức Phật đã đành có thể chỉ bao hàm một ý nghĩa mà thôi, đây là điểm ta không thể bỏ qua.

Những cái gọi là nhiều chẳng qua cũng cùng một pháp tắc sự thực, không phải chỉ liên quan đến cả bản của mười hai nhân duyên, mà trong tất cả hiện tượng đều có một pháp tắc nhất định.

Về lý tưởng giới cũng thế, không phải chỉ có Bát-chính-đạo khái quát, mà Duyên-khởi Chân-như, Thánh-đạo Chân-như và Niết-Bàn cũng có mối quan hệ tất nhiên, cứ theo lý đó mà suy rộng ra thì ta có thể có nhiều lý do để thành lập nhiều Chân-như quan.

Nhưng nếu khảo sát một cách tóm tắt thì cái gọi là pháp tắc sự thực và pháp tắc lý tưởng, nói theo tinh thần của Phật, thì rốt cục chỉ có thể quy về một cái tâm của ta. Bởi vậy, theo đó, Chân-như chỉ có thể được coi là MỘT mới đúng với tinh thần của Phật.

Theo Phật, nếu truy nguyên cho ra cái pháp tắc đã cấu tạo thành thế giới hiện thực thì đó chính là dục vọng (tức ý chí) của chúng ta, sự khẳng định của chính chúng ta tương đương với cái pháp tắc đã sáng tạo ra thế giới. Còn về pháp tắc cấu tạo lý tưởng giới là sự biểu hiện ý chí phủ định dục vọng của chúng ta, đó là về pháp tắc tạo dựng thế giới mới.

Do đó, tuy có tiêu cực và tích cực khác nhau, nhưng chung cực không ngoài cái pháp tắc đã được kiến thiết bởi ý chí đồng nhất. Từ nguồn gốc đó, về sau các phái triết học Phật Giáo đã lập ra nhiều Chân-như quan, có phái chủ trương nhiều, có phái chủ trương một, cũng có phái lấy Chân-như làm trung tâm.

Tóm lại, nếu đem đối chiếu với những dữ kiện về Chân-như của hậu thế thì ta nhận thấy Chân-như quan của Nguyên thủy Phật Giáo không có một điểm nào trình hiện một cách rõ rệt cả. Tuy nhiên, nếu đi sâu vào những ý nghĩa tiềm tàng trong kinh văn mà suy cứu đến tư tưởng cứu kính để nhận xét thì ta thấy trong đó đã chứa đựng đầy đủ những cái mà đời sau đã khai thác và phát triển về mọi phương diện. Điều này, như ta đã thấy ở trên, đại khái rất rõ ràng.

Bây giờ nếu đem tất cả những điều đã trình bày ở trên mà nghiên cứu một cách thấu triệt thì ít nhất mọi người phải thừa nhận những sự thực sau đây:

a) Vạn hữu tuy là lưu chuyển, song trong cái lưu chuyển đó vẫn có cái pháp tắc thường hằng;

b) Trong lưu chuyển giới này vẫn có Niết-Bàn giới thường hằng bất biến;

c) Dù là lưu chuyển giới hay Niết-Bàn giới, nếu truy nguyên ra thì rốt ráo cũng chỉ là cái tâm của chúng ta;

d) Sau hết, cái chân tướng kể trên chỉ được nhận ra khi nào chính trị và chính niệm đã xa lìa sự thiên kiến và chấp kiến.

Tất cả những điều trên đây là nguồn gốc của Chân-như quan của triết học sau này. Bởi thế, trước tiên chúng ta cần ghi nhận điểm này. Ở thời kỳ Nguyên thủy Phật Giáo, những tư tưởng đó vẫn chưa có sự thống nhất hoặc phân hoá, và đó là cái lý do tại sao được gọi là Nguyên thủy vậy.

2) Chân-như quan của các phái Tiểu thừa.

Người đem cái tư tưởng Chân-như tiềm tàng trong Nguyên thủy Phật Giáo mà khai thác, phát triển là Đại Thừa Phật Giáo. Vì muốn thuyết minh cái chân tinh thần của Phật tiềm tàng trong các kinh điển nguyên thủy mà Đại Thừa được phát động và thành lập, bởi vậy Chân-như là một vấn đề dĩ nhiên phải được đưa ra để nghiên cứu. Nhưng nếu đứng về phương diện văn hiến mà nhận xét, thì đến đây ta thấy vẫn còn một giai đoạn để làm tiêu chuẩn cho Đại Thừa: đó là giáo lý của phái Tiểu Thừa.

Tiểu Thừa Phật Giáo tuy kế thừa Nguyên thủy Phật Giáo, nhưng vì trung thực thái quá cho nên về hình pháp cũng như về giáo lý một, nhất khái đã trở thành chủ nghĩa hình thức, đặc biệt về sự tổ chức giáo lý đã lấy sự cấu tạo một nền thần học cực kỳ phiền toái làm điển đắc ý (sau Phật nhập diệt một trăm năm chia thành Thượng-toạ-bộ và Đại-chúng-bộ, sau Phật nhập diệt từ hai đến ba trăm năm tất cả đã có tới mười tám bộ phái, đó là theo các sử sách còn truyền lại).

Do đó, vấn đề Chân-như tư tưởng tuy không phải đề mục luận cứu của các vấn đề khác, nhưng bất cứ vấn đề nào có liên quan đến nó mà không được khảo sát qua thì quyết không thể nào thấu triệt được nó. Và Vô-vi-pháp là đề mục rất quan hệ với nó, nhất là vấn đề này đã được Đại-chúng-bộ triển khai một cách triệt để.

Về vạn hữu, Phật Giáo chia làm hai loại: Hữu-vi-pháp và Vô-vi-pháp.

Hữu-vi-pháp có sinh diệt chuyển biến. Vô-vi-pháp vắng lặng bất biến. Song Tiểu Thừa Phật Giáo, lúc đầu coi hai loại này đồng thời tồn tại, ngoài Hữu-vi-pháp không thể có Vô-vi-pháp biệt lập tồn tại. Chẳng hạn như Thuuyết-nhất-thiết-Hữu-bộ của Thượng-toạ-bộ-hệ, căn cứ vào luận Câu-Xá, chia vạn hữu thành bảy mươi lăm loại, trong số đó, bảy mươi hai loại thuộc Hữu-vi-pháp, còn ba loại kia (Trạch-diệt-vô-vi, Phi-trạch-diệt-vô-vi, Hư không-vô-vi) thuộc Vô-vi-pháp.

Như vậy, Vô-vi là chân tướng của vạn hữu, và đối với tư tưởng Chân-như pháp-tính, nó không có quan hệ nào đặc biệt cả, còn đối với các hiện tượng nó chỉ chiếm một địa vị ẩn tàng mà thôi. Nhưng đến Đại-chúng-bộ thì quan niệm về Vô-vi-pháp cũng dần dần được khoáng trương. Nghĩa là trong cái pháp tắc sinh sinh động, biến hoá không ngừng của Hữu-vi-pháp, nhưng nhiên nó vẫn có một quan hệ bất biến.

Nếu nhận xét theo Di-Bộ-Tôn-luận thì Thượng-toạ-bộ lập thành ba Vô-vi, Đại-chúng-bộ thành chín Vô-vi, tức là: Trạch-diệt-vô-vi, Phi-trạch-diệt-vô-vi, Hư-không-vô-vi, không-vô-biên-xứ-vô-vi, Thức-vô-biên-xứ-vô-vi, Vô-sở-hữu-xứ-vô-vi, Phi-tưởng-phi-phi-tưởng-xứ-vô-vi, Duyên-khởi-chi-tính-vô-vi, và Thánh-đạo-chi-tính-vô-vi.

Còn vấn đề lấy tứ Vô sắc làm vô-vi biến Tứ-vô-sắc-định thành cảnh giới mà nếu đứng về phương diện biến hoá mà nói, tuy là hữu-vi nhưng cái nguyên lý làm cho Tứ-vô-sắc-định được gọi là Tứ-vô-sắc định nếu truy cứu đến nguyên ủy thì thật ra nó đã phát xuất từ một cái gì bất biến, bất động.

Lại nữa, Duyên-khởi-chi-tính và Thánh-đạo-chi-tính cũng tức là pháp tắc Duyên-khởi pháp tắc sự thực và pháp tắc lý tưởng giới giải thoát đã nói ở trên, đồng thời tuy là tư tưởng của Phật Giáo Nguyên thủy, song chỉ là vấn đề triển khai mà thôi. Duy có điểm đặc biệt là: Hoa Địa-Bộ tuy thuộc về Thượng-toạ-bộ-hệ, nhưng cách lập pháp lại chịu rất nhiều ảnh hưởng của Đại-chúng-bộ.

Nhận xét theo Tôn-Luân-luận cũng vậy, Hoá-Địa-bộ cũng lập thành chính Vô vi : Trạch-diệt-vô-vi, cho đến lại lập ra Thiện-Pháp-Chân-như, Bất-thiện-pháp-chân-như, Vô-ký-pháp-Chân-như, Đạo-chi-Chân-như, và Duyên-khởi-Chân-như.

Từ Tứ-bất-động-Vô-vi thứ tư, sau đến Duyên-khởi-Chân-như và Đạo-chi-Chân-như thì đại khái cũng giống với chính Vô-vi của Đại-chúng-bộ. Song cái đặc sắc của Hoá-Địa-Bộ là căn cứ vào pháp tắc nhân quả bất biến và tất nhiên mà lập nên ba Vô-vi Thiện Ác và Vô-Ký.

Trở lên tuy theo tài liệu của Di-Bộ-Tôn-Luân-luận, nhưng nếu nghiên cứu và so sánh tài liệu này với giáo lý của các phái Tiểu Thừa, khảo sát sử liệu của Nam-truyền-Luận-Sự (kathavatthu) thì ta thấy tài liệu rất dồi dào mà điểm rất thú vị là: tuy căn cứ vào Luận-Sự, nhưng dựa vào Chân-như quan để lập ra các loại Vô-vi, thì tóm lại, lại thuộc về Đại-chúng-bộ, đặc biệt là chủ trương của Ấn-Đạt-La-phái (Andhaka), Bắc-Đạo-phái (Uttarapathaka), Đông-sơn-bộ (Pubbaseliya)v.v. (lúc Hoá-Địa-bộ cũng gia nhập, như trên đã nói, Hoá-Địa-bộ chịu ảnh hưởng của Đại-chúng-bộ rất sâu).

Ở đây nếu đề cập đến tất cả thì tóm lại, thuyết chính Vô-vi của Đại-chúng-bộ hay Hoá-Địa-bộ, tuy có chủ trương phân tán, nhưng trên toàn bộ thì từ trước chưa thấy có một sự kiện nào được thêm thắt vào cả.

Chẳng hạn trước kia tuy có Duyên-khởi-Chân-như, nhưng Tứ-đế-Chân-như kết hợp cả hai, song đến đây Hoá-Địa-bộ lại chủ trương Tứ-đế-Chân-như (Cattarisaccaniasamkhataniti -KA63). Nghĩa là Khổ,Tập,Diệt, Đạo biểu thị cái quan hệ toàn nhất và thường hằng bất biến. Đứng trên lập trường này ta có thể giải thích như sau: muốn đem pháp tắc thực tế và pháp tắc lý tưởng kết hợp thành một nguyên lý duy nhất.

Lại nữa, trước tuy có ý niệm về Chân-như quan thuộc loại này vẫn chưa thấy biểu hiện rõ rệt. Nếu nói theo phái Luận-Sự thì ngay trong phái Tiểu Thừa cũng có chủ trương thuyết đó. Chủ trương của Bắc-Đạo-Phái lập luận thế này : Tất cả pháp Chân-như đều là Vô-vi (Sabbabhammanan tathataasamkha tati K. V. 195).

Thí dụ cây thông, cây trúc chính nó là vật biến hoá, nhưng cái quan niệm về cây thông, cây trúc thì bất biến. Do ý nghĩa đó mà trong Luận-Sự cho nó là một Chân-như. Nói theo nghĩa hẹp của Chân-như quan thực thể thì có thể cho quan niệm trên gần với tưởng pháp của Đại Thừa.

Như vậy, dù căn cứ vào Tôn-Luân-luận, hay căn cứ vào Luận-Sự, các phái Tiểu Thừa, nhất là các phái thuộc Đại-chúng-bộ-hệ, đã hấp thụ tinh thần của Phật Giáo Nguyên thủy liên quan đến các pháp Vô-vi, khai thác các loại Chân-như-quan, hoặc đứng về mặt pháp tắc, hoặc đứng về mặt quan hệ, hoặc dựa vào điểm thực tính để

phát hiện cái quy luật sinh diệt biến hoá của thế giới, hay muốn từ cái căn để của nó mà phát hiện cái thực -thể bất sinh bất diệt.

Dĩ nhiên trong đó thay vì nói cái căn để của hiện tượng thì lại nói đối với ý nghĩa Vô-vi tịnh tồn của hiện tượng cũng có, và mặc dầu vậy, cái phạm vi của Vô-vi sau đã dần dần mở rộng thêm, do đó không bao lâu Vô-vi chính có tuy bất động, nhưng vẫn chứa đựng ý nghĩa về nguyên lý làm cho nó biến động để rồi sau này đã trở thành tài liệu đầu tiên của triết học Chân-như quan.

Song có một điều chưa được thoả mãn là một mặt lập nên các loại Chân-như, mặt khác vẫn chưa thấy có một ý tưởng thu tóm tất cả những ý tứ đó để tạc thành một Chân-như căn bản độc nhất vô nhị. Đứng trên cái lý tưởng Nhất-Thừa-Pháp của chư Phật, thì dù theo giáo lý của Phật Giáo Nguyên thủy, hay theo yêu cầu thống nhất của lòng người, điểm này không thể không làm cho người ta bất mãn.

Đương nhiên, nếu nhận xét theo Tôn-Luân-luận, hay Luận-Sự, ta thấy gần như đã dần dần tiến tới việc thành lập một Chân-như thống nhất. Đại-chúng-bộ hầu hết lập ra bốn Vô-sắc Vô-vi, đến Hoá-Địa-bộ thì lại tập hợp thành một Bất-động Vô-vi duy nhất (Thiện-Pháp, Bất-thiện-pháp, Vô-ký-pháp ba Chân-như).

Theo Từ-Ân thì đó là Tam Thể Nhất Lý). Cũng như Đông-Sơn-Bộ thống nhất Duyên-khởi-chi-tính và Thánh-đạo-chi-tính làm thành Tứ-đế-Vô-vi. Điểm này rất rõ ràng, tuy nhiên đó chỉ là sự thống nhất bộ phận chứ vẫn chưa đạt đến sự thống nhất toàn bộ.

Như vậy, đến Đại-chúng-bộ Chân-như quan tuy đã được thuyết minh rất rõ ràng, nhưng nếu đứng về phương diện Hình-nhi-thượng-học mà nhận xét thì vẫn còn nhiều điểm chưa đề cập tới. Muốn đem thống nhất tất cả về mặt triết học, đó là Chân-như quan của triết học Đại Thừa mà kinh Lăng-Già hoặc Khởi-Tín-Luận đã đạt đến tuyệt đỉnh đó. Còn Chân-như quan của Bát-Nhã thì thật đã được thành hình giữa khoảng từ Chân-như quan của các bộ phái cho đến Chân-như quan của Đại Thừa Khởi-Tín-Luận.

TIẾT THỨ BA:

LẬP TRƯỜNG TOÀN BỘ CỦA BÁT NHÃ.

1) Hệ thống tư tưởng của Bát-Nhã.

Đề cập đến Chân-như quan của Bát-Nhã mà không nói đến lịch sử hệ thống tư tưởng của nó thì quyết không thể được. Vì nếu không làm như thế thì ý nghĩa của Chân-như quan đó không thể được trình bày một cách rõ ràng. Mà điểm này tuy hơi phiền toái, nhưng lại phải bắt đầu từ Nguyên thủy Phật Giáo.

Tưởng không cần nói ai cũng hiểu giáo lý căn bản của Nguyên thủy Phật Giáo là Tứ Đế. Mà Tứ Đế tuy là giáo pháp có tổ chức, song, pháp như đã trình bày ở trên, nếu khảo sát một cách riêng rẽ thì đó là một tổng hợp của hai quy phạm, nghĩa là cái quy phạm thuyết minh sự thực hiện hữu về Khổ Tập và cái quy phạm thuyết minh lý tưởng tương lai về Diệt Đạo.

Theo tinh thần của Phật Giáo Nguyên thủy, muốn thấy được cái tướng chân thực của sự vật tức là phải lý giải cái lý tưởng chân chính một cách chính xác đúng theo đạo trình, hai quy phạm này như hai bánh xe không thể rời nhau. Song nghiên cứu hai quy phạm này cho có thứ lớp là một vấn đề phức tạp, nghĩa là nên nghiêng về loại nào để quan sát? Nói đến vấn đề này, ta thấy không nhiều thì ít cũng có chỗ bất đồng, bởi lẽ các phái chủ trương khác nhau, đó là lý tự nhiên. Thật vậy, sau khi đã chia thành bộ phái, đối với vấn đề này, cách quan sát có chỗ bất đồng, về phương diện giáo lý, đó là một nhiệm vụ trọng yếu. Nghĩa là về phía Thượng-toạ-bộ,

tức là bảo thủ, vấn đề chủ yếu là vấn đề sự thực, nói theo danh từ chuyên môn là đặt trọng tâm về phương diện giải quyết vấn đề luân hồi, tất cả đều hướng về sự quan sát và chỉnh lý để giải quyết nó một cách thích đáng. Còn về phía Đại-chúng-bộ, tức phái cấp tiến, thì ngược lại lấy vấn đề lý tưởng làm chủ, tất cả hướng về giải thoát để giải quyết và chỉnh lý. Bởi thế, lập trường của Thượng-toạ-bộ, trên đại thể, tự nhiên đã trở thành Thực Tại Luận; và phía Đại Chúng Bộ, nếu có, thì tất nhiên đó là Quan Niệm luận. Nói theo danh từ chuyên môn thì phái trước là "Hữu" và phái sau là "Không". Vì Thượng-toạ-bộ chỉ muốn thuyết minh cái thứ tự của sự thành lập luân hồi giới nên đã thừa nhận sự tồn tại của sự vật. Còn Đại-chúng-bộ thì siêu việt hẳn sự tồn tại của luân hồi, nghĩa là lấy giải thoát làm mục tiêu mà quan sát hết thấy, cho nên có vẻ như muốn khuynh hướng về một thể giới quan phủ định hiện tượng. Và lập trường này, căn cứ vào sự bất đồng và ảnh hưởng giáo lý, Phật Giáo sau này ta có thể nhận thấy rõ về mọi mặt.

Tựu trung, điểm đáng chú ý là : Thượng-toạ-bộ lấy thế giới quan Hữu làm bối cảnh để phát khởi những kiến giải về sinh mệnh, rồi cuối cùng đã trở thành nguyên nhân phát sinh ra triết học A-lại-da-thức. Về phía Đại-chúng-bộ thì lấy thế giới quan Không làm bối cảnh để thuyết minh quan niệm "tất cả đều có Phật tính" mà sản sinh ra các loại Chân-như quan đã được trình bày ở trên. Có thể nói đây là điểm tiền phong của triết học A-lại-da-thức. Những tư tưởng như : "Phi tức phi ly uẩn ngã", "Tế ý thức", "Cùng sinh tử uẩn" v.v... đều đã phát sinh từ các phái thuộc Thượng-toạ-bộ-hệ. Còn các thuyết như : Tâm Tính Bản Tịnh, Vô-vi-Hữu-Dụng, Chân-như v.v..., đại để là chủ trương của các phái thuộc Đại-chúng-bộ-hệ.

Về phương diện lấy việc giải quyết vấn đề luân hồi làm chủ, quy định chủ thể của luân hồi là vấn đề rất trọng yếu ; về phương diện lấy vấn đề giải thoát làm chủ, sự phát hiện chỗ y cứ của cái bất biến bất động trở thành một việc rất hệ trọng. Sự bất đồng của hai Bộ-phái là do kết quả của hai lập trường trên đây. Đương nhiên, như Nghiêm Mật đã nói, trong Thượng-toạ-bộ-hệ cũng có phái thâm nạp ý kiến của Đại-chúng-bộ-hệ và ngược lại. Bởi vậy, nếu muốn minh định rõ ràng lập trường của hai phái là một việc rất khó khăn. Tuy nhiên, trên đại thể, lập trường của hai phái như vừa được trình bày trên đây đại khái là một sự thực hiển nhiên.

Như thế thì tư tưởng Bát-Nhã đã phát xuất từ hệ thống nào? Điều này không cần phải nói lại thêm rườm rà, đương nhiên là nó đã phát xuất từ Đại-chúng-bộ-hệ. Nghĩa là, về phương diện giáo lý, căn cứ theo truyền thuyết Chân đế, thì những bộ phái như : Nhất Thiết Bộ, Thuyết Giả Bộ, Thuyết Xuất Thế Bộ v.v... thuộc Đại-chúng-bộ hệ đều chủ trương hết thấy các pháp chỉ là giả danh mà không có thực thể, pháp Vô-vi tuy là có, nhưng hiện tượng giới chỉ là giả danh. Thế giới quan Bát-Nhã thực sự đã được xây dựng và triển khai trên nền tảng của thuyết này. Hơn nữa, Phật thân quan, Tâm-tính-bản-tịnh-quan, và nhiều đề mục đặc thù khác, nếu nghiên cứu ta sẽ thấy giữa tư tưởng Bát-Nhã và tư tưởng Đại-chúng-bộ có sự quan hệ trực tiếp. Về mặt văn-hiến, điểm này có thể được chứng minh một cách rất rõ ràng. Thêm vào đó, về mặt địa dư, khu vực mà Đại-chúng-bộ rất thịnh hành để rồi trở nên căn cứ địa rất gần với tư tưởng Đại Thừa là Nam Ấn Độ, nhất là khu vực Ấn-Đạt-La. Tư tưởng Bát-Nhã ít ra lúc đầu cũng bắt nguồn từ phương Nam. Điều này chính kinh Bát-Nhã cũng đã cho ta thấy rõ. Trong tám nghìn bài tụng Bát-Nhã có ghi việc này : "Kinh Bát-Nhã vốn lưu hành ở phương Nam, từ phương Nam truyền đến phương Tây, từ phương Tây tiến đến phương Bắc, rồi từ đó cuối cùng lan tràn khắp bốn phương". Điều này có phải đã ám chỉ toàn bộ kinh Bát-Nhã, lúc đầu đã phát xuất từ Nam Ấn Độ không? Nói đúng ra thì tư tưởng Bát-Nhã đã thoát thai từ học phái Ấn-Đạt-La thuộc Đại-chúng-bộ-hệ, điểm này ta chỉ suy cứu về quan hệ địa dư

cũng đủ thấy rõ. Kinh Bát-Nhã tuy nói nhiều về Chân-như, nhưng nếu nói theo hệ thống thì chẳng qua chỉ kế thừa tư tưởng của Đại-chúng- bộ -hệ mà thôi.

Tóm lại, tư tưởng Bát-Nhã đã phát xuất từ phép tu dưỡng không chấp trước của Phật Giáo Nguyên thủy. Xây dựng trên nền tảng của chủ nghĩa không chấp trước này để tổ chức và thành lập giáo lý mà kế thừa Đại-chúng-bộ-hệ. Mặc khác, vì sự đối kháng với giáo lý phiền tỏa của Hữu-Bộ mà thành lập. Trong lịch sử giáo lý Phật Giáo, điểm đặc biệt trọng yếu của tư tưởng Bát-Nhã là: nó là sản phẩm đầu tiên của Đại Thừa đồng thời bất cứ nói theo ý nghĩa tịnh hay động, nó đã trở thành cơ sở của tất cả tư tưởng Đại Thừa.

2) Toàn bộ tư tưởng Bát-Nhã.

Tưởng không cần phải nhắc đi nhắc lại, ta đã biết rằng chủ trương nhất quán của Bát-Nhã là ở chỗ phủ định tất cả những quan điểm sai biệt để nói lên cái lý "Vạn pháp tức không". Nếu nói theo lập trường thường thức thì thế giới này tuy có những hiện tượng thiên sai vạn biệt, nhưng đến trên lập trường Đệ-Nhất-Nghĩa-Đế, nếu thấu suốt được cái chân tướng của những hiện tượng đó thì tất cả đều chỉ là giả hiện, tất cả là không, đó là chủ trương căn bản của Bát-Nhã.

Bát-Nhã (Prjaana) nghĩa là trí tuệ, nhưng trí tuệ đây là cái chân quán trí của Đệ-Nhất-Nghĩa-Đế, nói theo danh từ chuyên môn thì nó là "Quán chiếu Bát-Nhã". Sở dĩ kinh Bát-Nhã được gọi là Bát-Nhã vì trong toàn bộ kinh đều chứa đựng và nói lên cái đại trí tuệ đó.

Trí tuệ Bát-Nhã không phải cái trí tuệ do phân loại sự vật sai biệt mà là cái trí tuệ phủ định mọi hiện tượng sai biệt, siêu việt tương đối, trực tiếp thấu suốt được thực tướng của vũ trụ là không. Theo chủ trương của Bát-Nhã thì không những chỉ cái thế giới thường thức của chúng ta đây là giả hiện, không có thực tướng, mà ngay cả đến những yếu tố là những cái chúng ta có thể thấy hay tưởng tượng được mà từ trước đến nay trong Phật học thường quan tâm đến là Ngũ Uẩn, Thập Nhị Xứ, Thập Bát Giới, những đề mục đã do sự quan sát khoa học mà đạt được, tất cả cũng chỉ là hiện tượng giả danh, chính đó không có thực thể, không tồn tại, tất cả chỉ là không. Do đó, tất cả những quy phạm hay pháp tắc liên quan đến sự tụ, tán, ly, hợp của những yếu tố đó cũng đều là giả danh. Cho nên, quá khứ, hiện tại, vị lai, nhân quả, sinh, trụ, diệt v.v..., nếu nói theo lập trường Đệ-Nhất-Nghĩa-Đế, thì tất cả chỉ là hiện tượng mà thôi, chứ tuyệt nhiên không phải chân tướng của các pháp. Thêm vào đó, không những chỉ thế giới hiện thực như thế, mà ngay cả đến cái gọi là thế giới lý tưởng cũng vậy. Những đức mục tu dưỡng là không, cho đến quả vị La Hán, quả vị Như Lai, quốc độ Phật, nếu trực quán cái chân tướng của nó thì rốt ráo cũng chỉ là không. Mà cho đến cả cái tâm của ta cũng chỉ là hiện tượng. Nếu nói một cách đơn giản thì mê, ngộ, thực tế, lý tưởng, tất cả đều là hiện tượng của cái tâm sai biệt của ta, tất cả đều là không, đó là chủ nghĩa của Bát-Nhã. Kinh Bát-Nhã vì muốn tận lực thuyết minh điểm đó nên thường hay nêu lên "Nhị Thập Không" mà đã gần trở thành một định chế vậy.

Kinh nói: **"Nội không, ngoại không, nội ngoại không, không không, đại không, thắng nghĩa không, hữu vi không, Vô-vi không, tất kính không, vô tế không, tán không, vô biến dị không, bản tính không, tự tướng không, cộng tướng không, nhất thiết pháp không, bất khả đắc không, vô tính không, tự tính không, vô tính tự tính không"**.

Những đề mục này đã được thuyết minh đủ trong Thắng Thiên Vương Bát-Nhã (phần thứ sáu của kinh Đại Bát-Nhã) nhưng rất phức tạp cho nên ở đây chúng tôi không bàn đến.

Tóm lại, lập trường của Bát-Nhã là phủ định tất cả để nói lên cái "**không**" nhưng rồi đến **chính cái không cũng lại phải phủ định nốt**, chứ nếu còn chấp trước vào nó thì không thể thấu suốt được chân tướng của các pháp. Lập trường này cũng tương tự như lập trường của Upanishads, vì Upanishads nói : "Chân tướng của pháp chung cùng chỉ là không không (Neti,neti)!".

Như vậy, nói cho cùng, Bát-Nhã đã theo căn cứ nào, và dựa theo điểm tất yếu nào để phủ định tất cả những tướng sai biệt mà chủ trương thuyết không? Điểm này nếu dựa vào bối cảnh lịch sử mà phân biệt thì có thể đưa ra hai lý do sau đây :

a)- Nói theo nhận thức luận thì như các nhà quan niệm luận đã nói, thế giới này là biểu tượng của tâm. Thế giới quan của Phật Giáo Nguyên thủy tuy là thực tại luận, nhưng đối với thế giới của ta, tức là cõi thế gian này, toàn do kết quả của hành động của chúng ta, đó là tư tưởng của quan niệm luận. Và đó cũng là điểm mà Bát-Nhã muốn đạt đến. Điều này được nói đến một cách rõ ràng trong tám nghìn bài tụng của nguyên điểm kinh Bát-Nhã trang 15. Ngài Thi Hộ dịch quyển thứ nhất từ 3b có đoạn văn như sau :

"Này ông Xá Lợi Phất ! Thực ra không có một pháp nào tồn tại, nếu không biết rõ như thế thì tức là vô minh. Những người phạm phu vì không biết như thế nên mới sinh lòng chấp trước, vì chấp trước nên cho tất cả các pháp là có thật, vì cho các pháp là có thật, nên chấp trước nhị biên (chấp thường, chấp đoạn), và vì chấp trước nhị biên nên mới không thấy, không biết cái chân tướng của các pháp. Vì không thấy, không biết nên chấp trước tất cả các pháp hiện tại, quá khứ, vị lai, do đó mới chấp có danh sắc : vì chấp danh sắc cho nên các pháp đều thật có, bởi thế mà không thấy không biết được đạo như thật (Yathabhutam marga); vì không thấy, không biết được đạo như thật nên không siêu việt được tam giới, không thấy rõ được thật tướng của mọi pháp".

Trên đây là đoạn văn của đức Phật giải đáp mối thắc mắc của ngài Xá Lợi Phất cho rằng **các pháp vốn là không mà sao lại có thế giới này?** Và theo ý nghĩa của đoạn trên thì chấp trước và sự hoạt động tình ý, rồi biến kế (biểu tượng) và sự hoạt động nhận thức hỗ tương tập hợp mà tạo ra những hiện tượng của vạn hữu. Ý nghĩa trên đây cũng đã được nói đến trong Trí Độ luận, quyển thứ 39 ; tam giới có là do sự tạo tác của tâm, tất cả đều là biến hiện của thức. Điểm này đã trở thành căn cứ của thuyết **KHÔNG**.

b)- Căn cứ thứ hai là nền tảng tất yếu về sự tu dưỡng, tức là phải thấu suốt tất cả đều là không để thực hiện lý tưởng giải thoát Niết-Bàn. Về chân tướng của Niết-Bàn thì tuy có nhiều nghị luận khác nhau, nhưng tựu trung có một điểm mà tất cả các học phái đều nhất trí thừa nhận, đó là cái cảnh giới mà ở đấy tất cả dục vọng của cá thể không còn tồn tại nữa.

Do đó, quan niệm về không đối với đạo giải thoát là một phương pháp trọng yếu. Đứng về phương diện thực tế mà nói thì quan niệm Không của Bát-Nhã cũng không ngoài phương pháp quán sát này. Về vấn đề đó trong kinh Bát-Nhã có nhiều thuyết ; hoặc nói là : vô sĩ, vô trước, vô văn, vô tự là Bát-Nhã (Thắng-Thiên-Vương quyển thứ II) ; hoặc nói : vô tướng, vô nguyên, vô sinh, vô tác, vô nhiễm, tịch tĩnh là Bát-Nhã (nguyên văn trong tiểu- phẩm Bát-Nhã, trang 341).

Tóm lại, mục tiêu chính của Bát-Nhã là xúc tiến chủ nghĩa không nhiễm trước. Như vậy, nếu đem kết quả cách quan sát về mục đích tu dưỡng của Bát-Nhã và kết quả cách quan sát về nhận thức luận ở trên mà kết hợp lại thì thành ra **hết thảy đều là không**. Điểm này ta có thể coi là một chủ trương rất lớn.

3) Chân-không Diệu-hữu.

Như thế là Bát-Nhã theo lập trường nhận thức luận và lập trường tu dưỡng, phủ định tất cả các tướng sai biệt của mọi pháp mà chủ trương thuyết không. Vậy thì thế giới quan của Bát-Nhã há chẳng phải là một luận thuyết vô-vũ-trụ để rồi đưa đến chủ nghĩa hư vô sao? Đó là câu hỏi thường được nêu ra và đại khái đa số cho là đúng. Nhưng thật ra nhận xét đó chưa đánh trúng vào chủ ý của Bát-Nhã. Đây là điểm ta không thể bỏ qua. Trong phạm vi biểu tượng thì chân ý của Bát Nhã thật sự đều cho là không, nhưng có điều ta cần lưu ý là mục tiêu của Bát Nhã là một **cảnh giới ngoài phạm vi biểu tượng** và chính ở cảnh giới đó Bát-Nhã mới biểu thị chủ ý của nó một cách đích thực.

Trước hết, đứng về phương diện nhận thức luận mà nhận xét thì Bát-Nhã chủ trương rằng tất cả hiện tượng đều là biểu tượng của tâm ta, ngoài tâm ra tất cả đều là không; tuy nhiên Bát-Nhã không hoàn toàn phủ nhận sự tồn tại của hình nhi thượng học. Nói đến sự tồn tại thì tuy Bát-Nhã không chấp nhận danh từ đó, song, dù sao thì Bát-Nhã cũng thừa nhận rằng dưới những lớp hiện tượng có một cái gì bất biến bất động. Mà cái bất biến, bất động đó không thể dùng một danh từ nào thích hợp để diễn tả được, về mặt biểu tượng chỉ có thể gọi đó là cảnh giới khái niệm, như vậy, ngoài chữ "không" ra, không còn phương pháp nào khác để diễn tả cái chân ý của nó. Nhưng cái không đó không phải là cái không trống rỗng, hư vô, chỉ toàn phủ định tính, mà là cái **không linh động**, cái không : "**Diệu-Hữu**". Tuy cái không cũng phủ định ý nghĩa hiện tượng, nhưng một khi đã đạt đến Diệu-Hữu thì lại từ căn đề của hiện tượng làm cho ý nghĩa hiện tượng sống lại. Đó là thuyết mà kinh Bát Nhã mệnh danh là "**Chân Không Diệu Hữu**", là "**thực tướng**" của các pháp. Trên bề mặt tuy ý nghĩa đó chưa hiển trử một cách rõ ràng, nhưng ở bề trong thì nó đã bao hàm đầy đủ, và cái thường được gọi là " sắc tức thị không, không tức thị sắc" chính là để biểu thị ý nghĩa đó. Tư tưởng Chân-như của Bát-Nhã, nếu đứng về phương diện nhận thức luận mà nói thì thật sự đã xuất phát từ điểm này.

Lại đứng về phương diện tu dưỡng mà nói, Bát-Nhã tuy căn cứ vào thuyết không mà xúc tiến chữ nghĩa không chấp trước như đã nói ở trên, nhưng không chấp trước ở đây không phải chủ nghĩa tu dưỡng lấy tiêu cực, ẩn tuẩn làm mục tiêu sinh hoạt, mà, trái lại, không chấp trước vào bất cứ một việc gì để phát huy cái tinh thần hoạt động tự do vô ngại. Chẳng hạn, kinh Kim Cương nói : " Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm" đó là cực điểm tu dưỡng của Bát-Nhã. Do đó ta thấy kinh Bát-Nhã đã đạt qua được cái không để nói lên cái năng lực tự do của nó một cách rất khoáng đại. Thậm chí còn nói cái tác dụng vi diệu có thể lấp biển dời non, cái diệu lực có thể dung nạp trăm nghìn núi Tu Di trong một sợi lông cũng đều do cái năng lực đại tự do đó mà thực hiện được.

Kinh Bát-Nhã cũng đặt nặng vấn đề từ bi cứu khổ. Thế giới quan bình đẳng của Bát-Nhã, về mặt luân lý, có thể nói là vì thương hết thảy chúng sinh mà thực hiện. Nói một cách đơn giản, sự tu dưỡng về không quán của Bát-Nhã không phải là một cái gì tiêu cực, mà là một cái gì đầy tính chất tích cực lấy sự thực hiện sai-biệt-giới một cách cụ thể làm mục đích. Nói cách khác, đối với sai-biệt-giới cụ thể vận dụng tất cả mọi hoạt động Vô-vi, vô-tác để thực hiện Đệ-Nhất-Nghĩa-Không, bình đẳng vô sai biệt: đó là lập trường thực tiễn của Bát-Nhã. Như vậy, **Bát-Nhã không phải lấy chủ nghĩa hư vô, hoặc vô-vũ-trụ-luận làm chỗ lập cước**, mà lập trường của Bát-Nhã là từ **Chân-Không** trở lại khẳng định hết thảy để thành lập Diệu-Hữu. Nếu đứng về phương diện này mà nói thì Chân-như quan của Bát-Nhã đã căn cứ vào giá trị của sự hoạt động cụ thể vô ngại mà được đề xuất.

TIẾT THỨ TƯ:

CHÂN NHƯ QUAN CỦA BÁT NHÃ

1) Tài liệu về Chân-như quan của kinh Bát-Nhã.

Muốn nói đến toàn bộ lập trường của Bát-Nhã, trước hết ta lại phải khảo sát về tư tưởng Chân-như quan. Mà muốn hiểu rõ tư tưởng đó lại cũng cần phải xét qua những tài liệu nghiên cứu của nó. Sở dĩ phải thế là vì chúng tôi muốn cống hiến một chút tiện nghi cho những ai muốn nghiên cứu về vấn đề này một cách xa hơn.

Tưởng không cần nói ai cũng biết rằng trong Đại Tạng kinh có rất nhiều kinh Bát-Nhã. Nhưng trong đó bộ hoàn bị hơn cả là bộ Đại Bát-Nhã gồm 600 quyển do Huyền Trang dịch. Ta có thể nói đó là bộ Bách Khoa toàn thư về loại Bát-Nhã (ở đây không kể đến Nhân Vương Bát-Nhã, vì bộ này có thể là kinh giả). Có điều nên chú ý là mặc dầu kinh Bát-Nhã có nhiều loại song về hình thức cũng như nội dung, Bát-Nhã không phải bất đồng mà chỉ có sự sai khác về cách bàn luận rộng rãi hay tóm lược mà thôi.

Kinh Bát-Nhã có 600 quyển chia làm năm phần. Phần đầu (400 quyển đầu), phần hai (78 quyển kế tiếp) phần ba (59 quyển kế tiếp), phần bốn (18 quyển kế tiếp) và phần năm (10 quyển chót).

Trong số 600 trăm quyển có hơn 500 quyển là sự tập hợp của một tổ chức đồng nhất các kinh văn và chỉ có sự sai khác ở chỗ nói rộng hay nói sơ lược mà thôi. Do đó, ta có thể nói một cách tóm tắt rằng, về hình thức kinh Bát-Nhã tuy to lớn, nhưng về nội dung thì lại rất giản dị. Quyển số tuy có tới mấy trăm, nhưng nội dung tư tưởng, nếu ta nắm bắt được một cách thích đáng và trọn vẹn của một bộ Bát-Nhã nào đó, thì đại khái ta có thể suy ra manh mối của các bộ khác. Điều này cũng rất thích hợp với phương pháp sử dụng tài liệu trong việc nghiên cứu tư tưởng Chân-như của kinh Bát-Nhã.

Vậy thì tài liệu về Chân-như trong số các bộ đó như thế nào? Điểm này trong kinh Bát-Nhã tuy chỗ nào cũng nói đến Chân-như quan, nhưng có một phẩm đặc biệt bàn luận về vấn đề này một cách đầy đủ đó là Chân-như Phẩm (Tathata Parivartta).

Tuy vậy, muốn khảo cứu Chân-như quan của Bát-Nhã, ta cần phải thông qua toàn bộ, đó là điều tất nhiên. Song, như trên đã nói, trong nhiều bộ cũng có nhiều chỗ đại đồng, tiểu dị, cho nên muốn đơn giản thì chỉ cần nghiên cứu một phẩm Chân-như nào đó cũng đủ. Nhưng vấn đề được đặt ra là liệu theo phương châm đó có thích đáng không? Về điểm này tôi cho rằng phần thứ tư, tức là **Tiểu phẩm Bát-Nhã** (nguyên điển : Attasahasrika Praja-paramita) thích đáng cả về nội dung lẫn địa vị lịch sử. Phần thứ tư này, trong các bộ Bát-Nhã dù cho không phải là nguyên bản đi nữa, nó vẫn là một bộ kinh có tổ chức và có lẽ cũng là một bộ kinh cổ nhất. Ngoài ra, **Đại Phẩm Bát Nhã** (Đại Bát-Nhã phần thứ hai : Pancavimsati sahasrika Pr.), Đại Bản Bát-Nhã (Phần đầu của Bát-Nhã Satasahasrika Pr.) chẳng qua chỉ là sự triển khai về nội dung của Tiểu phẩm mà thôi. Không những thế mà trong Tiểu Phẩm còn chứa đựng nhiều tư tưởng liên quan đến triết học Bát-Nhã Đại-Bản, Đại-Phẩm trở lên, cho nên khi nghiên cứu Chân-như quan của Bát-Nhã mà lấy tài liệu trong Tiểu Phẩm làm căn cứ chủ yếu rồi thuận tiện tham khảo bốn phần kia, tức là Đại-Bản hoặc Đại-Phẩm, ta có thể đạt đến mục đích nghiên cứu một cách đại thể. Thêm vào đó, những tài liệu bổ trợ cho vấn đề này ta cũng cần phải chú ý, đó là phần thứ năm trong Đại Bát Nhã (từ quyển 566 đến 574), tức là Chân-như quan của Thắng-Thiên-Vương Bát-Nhã. Một khi đạt đến điểm đó rồi thì phương diện Diệu-Hữu sẽ được

tăng cường, và Chân-như quan cũng sẽ được triển khai một cách rộng rãi, và ta sẽ thấy nó tương tự như chủ thuyết của kinh Lăng Già vậy.

Nếu đứng về phương diện lịch sử mà nhận xét, Thắng-Thiên-Vương Bát-Nhã có lẽ là sản phẩm có sau hết tất cả năm phần đã nói ở trên, và có thể được coi là đại biểu cho tư trào Bát-Nhã khi muốn chuyển hướng dần dần về phương diện "Hữu". Bởi vậy, nếu muốn tìm hiểu sự phát đạt của tư tưởng Chân-như, thiết tưởng ta nên bắt đầu từ Tiểu-Phẩm, rồi lần lượt qua Đại Phẩm hay Đại-Bản, và tiến thêm bậc nữa đến Thắng-Thiên-Vương Bát-Nhã. Ở đây, nếu ta muốn nghiên cứu Chân-như quan, thật sự cũng phải theo lịch trình đó. Nói một cách dễ hiểu hơn, ta bắt đầu từ Tiểu-Phẩm rồi chung kết ở Thắng-Thiên-Vương Bát-Nhã.

2) Ý nghĩa của Chân Như :

Bát-Nhã tuy chủ trương chân tướng của vạn hữu tất kính là không, nhưng cái không đó không phải là cái ngoan không, hư vô, tuy không thể dùng ngôn ngữ để diễn tả được, nhưng trên phương diện thể nghiệm, ít ra nó cũng là một năng tính hoạt động tích cực như đã trình bày ở trên. Song, nếu đem cái tuyệt đối không này mà phiên dịch ra nhận thức luận thì nó có thể được coi là tương đương với cái mà Khang-Đức gọi là Ding-an-sich (sự vật tự nó như thế). Và nếu nói theo hình nhi thượng học thì đó là bản thể của vạn hữu.

Vì muốn biểu thị cái ý nghĩa đó nên Bát-Nhã một mặt gọi chân tướng của vạn hữu là không tín, mặt khác lại dùng nhiều danh từ khác, như: pháp-giới (dharmadhatu), chân tính (tattva), pháp-bất-biến-tính (dharmaniya-mata), thực tế (bhutakoti), tự tính (svabhava-prakti) v.v.

Nhưng bậc biệt có một danh từ mà Bát-Nhã rất hay dùng, đó là **Chân-như** (tathata). Chân-như là một danh từ trừu tượng mà Bát-Nhã dùng mục đích muốn biểu thị cái **bản nguyên** hoặc **pháp tắc bất biến** của hiện tượng vốn tồn tại như thế. Về ý nghĩa này, cách thuyết minh của Bát-Nhã cũng giống như Áo Nghĩa Thư dùng một chữ Phạm vậy. Tuy Áo Nghĩa Thư nói: "không phải không phải" (neti neti), nhưng cuối cùng vẫn phải dùng một chữ "Tat" (cái ấy) để biểu thị sự tồn tại tích cực của vạn hữu, đó là điểm tương đồng rất hứng thú.

Dĩ nhiên theo Bát-Nhã thì những danh từ tích cực đó chẳng qua cũng chỉ là tên khác của cái "**không**", vì một khi đạt đến chỗ cùng cực rồi thì **Chân-như cũng tức là phi Chân-như** (atathata), tự tính tức phi tự tính (asvabhava). Lập trường đó tuy có vẻ như phủ định hoàn toàn. Nhưng, như mọi người đều biết, **bản thể của vũ trụ nếu cho là giống một vật gì cũng không đúng. Mà không, như đã nói ở trên, không phải cái không trống rỗng (không hư)**. Nói một cách khác, quan niệm về không của Bát-Nhã có thể được coi là phương pháp duệ trí về hình nhi thượng học của ta. Do phương pháp này, cuối cùng, đạt đến một cảnh giới đại khái có thể được mệnh danh là "**Chân-như pháp giới có thực tại tính tích cực**". Chính đó mà điều mà trong kinh Thắng Thiên Vương Bát-Nhã đã nói: "*Lấy tâm kính trọng tu tập hạnh không; tu tập hạnh không nên xa lìa mọi chỗ thấy, xa lìa mọi kiến hoặc, nên tu hành chính đạo; tu hành chánh đạo nên thấy được pháp giới*" (Đại Bát-Nhã quyển 567, Đại Chính Tạng quyển 7, trang 929, phần giữa).

Trở lại ta thấy **Chân-như** của Bát-Nhã thật ra chỉ là tên khác của chữ **không**, cho nên nói là Chân-như pháp giới, đứng về quan niệm không, không phải mang một ý nghĩa đặc biệt nào cả, nhưng về cách thay đổi dụng ngữ thì, ít ra trên lịch sử tư tưởng Đại Thừa, nó cũng ngầm chứa một ý nghĩa hết sức hệ trọng, đó là điểm ta cần ghi nhận.

Lập trường của Bát-Nhã tuy là Chân-Không Diệu-Hữu, nhưng nếu chấp trước chữ không một cách thái quá thì tư tưởng đó tự nhiên sẽ có khuynh hướng về mặt

tiêu cực, mà về sau chủ trương của phái Trung Quán, tuy về nội dung thì giống nhau, nhưng do cách dùng lời khác biệt nên gọi là pháp tính, Chân-như, thực tướng, thật đã giúp nhiều về mặt quan sát Diệu-Hữu. Chẳng hạn Chân-như quan của Khởi Tín Luận ít ra cũng đã lấy Bát-Nhã làm điểm xuất phát để quan sát. Kinh Bát-Nhã dùng danh từ Chân-như để triển khai về mặt Diệu-Hữu. Đó là lý do tại sao khi nghiên cứu tư tưởng Bát-Nhã, ngoài thuyết "không" ra, còn phải lưu tâm đến Chân-như quan một cách đặc biệt.

3) Tương đương của Chân-như :

Kinh Bát-Nhã thuyết minh Chân-như như thế nào? Về điểm nào, trong kinh Bát-Nhã có nhiều cách, nhưng trước khi đề cập đến nó, ta phải hiểu thế nào là Chân-như đã. Theo Bát-Nhã thì Chân-như là cảnh giới do quan niệm không mà đạt tới, cho nên tuy nói là bản tính của hết thảy các pháp, nhưng thực thì chỉ chuyên đứng về phương diện nguyên nhân chung (Finan cause) mà nhận xét.

Nghĩa là gạt bỏ mọi hiện tượng giả hiện mà chỉ chú trọng đến cái bản tính bất biến bất động. Thường hằng, an trụ mà thôi. Nhưng cái bản tính đó làm thế nào để hiển hiện trong thế giới hiện tượng? Đến đây lại nảy sinh một vấn đề mà ta cần chú ý, đó là vấn đề năng động nguyên nhân (efficient cause). Nếu nói theo danh từ chuyên môn thì **Chân-như quan của Bát-Nhã chỉ thiên trọng về mặt Chân-như bất biến, chứ về phương diện Chân-như tùy duyên thì vẫn chưa đề cập đến**. Đó là Chân-như quan của Bát-Nhã. Đứng về phương diện triết học mà nói thì Chân-như quan chưa phải là sản phẩm hoàn toàn. Tuy nhiên trong đó cũng có hàm súc một phần nào về mặt tùy duyên, và như vậy, nếu đứng về phương diện tổ chức mà nói, thì **triết học tùy duyên, đến một trình độ nào đó, cũng đã được thành lập rồi**.

Hiểu như thế rồi, nếu lại trưng ra văn hiến mà nhận xét Chân-như quan của Bát-Nhã thì như đã được trình bày ở trên, tuy có nhiều tài liệu, nhưng theo tôi, tài liệu hoàn bị hơn cả là một đoạn trong Thắng Thiên Vương Bát-Nhã. Đoạn kinh hơi dài, nhưng cũng xin trích dịch ra đây để độc giả tiện việc tham khảo.

“...Lúc đó Tối Thắng bạch Phật rằng :

_ Bạch Thế Tôn, thế nào gọi là pháp giới?

Phật trả lời :

_ Này Tối Thắng Thiên Vương! Pháp giới là tính không hư vọng.

_ Bạch Thế Tôn, thế nào là tính không hư vọng?

_ Tính không hư vọng là cái tính không biến dịch?

_ Thế nào là tính không biến dịch?

_ Tức là Chân-như của vạn pháp.

_ Bạch Thế Tôn, Chân-như của vạn pháp là gì?

_ Ông nên biết Chân-như rất thâm diệu, chỉ có thể dùng trí (chân quán trí) mà trực nhận chứ không không phải dùng lời nói mà diễn tả được. Tại sao vậy?

Vì **Chân-như của vạn pháp vượt ra ngoài văn tự, xa lìa vòng ngôn ngữ, tất cả những lời nói không thể nào miêu tả được**. Ngoài cả mọi sự lý luận, tuyệt hết mọi sự phân biệt, không có thử, không có bỉ, xa lìa mọi hình tướng, tìm xét cũng không được, không còn trong vòng phạm phu, vượt ra ngoài mọi ma sự, xa lìa các chướng hoặc, không thể dùng thức mà biết được, nó trụ ở chỗ vô sở trụ, vắng lặng, trong sáng : không có ngã, tìm không thể được, không lấy không bỏ, không nhiễm không trước, trong sạch không bợn, tối thắng đệ nhất tính thường bất biến, dù có Phật ra đời hay không, cái tính đó vẫn thế. Này ông Thiên Vương! Đó là pháp giới vậy.

Tối Thắng Thiên Vương bạch Phật :

_ Bạch Thế Tôn, làm cách nào để chứng được pháp giới đó?

Chỉ khi nào có được cái trí Bát-Nhã xuất thế và cái trí không còn phân biệt mới có thể chứng được cái pháp giới ấy.

Bạch Thế Tôn, giữa nghĩa "chứng" và "được" có gì sai khác?

Cái trí Bát-Nhã xuất thế có thể thấy một cách đúng đắn như thật thì gọi là "**chứng**", còn trí không phân biệt thì có thể thông đạt, cho nên gọi là "**được**" (Kinh Đại Bát-Nhã, quyển 567, Đại Chính Tạng quyển 7, tờ 929, phần trung và hạ).

Căn cứ vào đoạn kinh trên đây thì **Chân-như của các pháp dù có Phật ra đời hay không nó vẫn là cái thực tính không biến dịch** (ở đây ta có thể liên tưởng đến thuyết Tứ Đế Chân-như của Phật Giáo Nguyên thủy). Song cái thực tính đó không thể khái niệm và nhận thức được, duy chỉ nhờ vào cách tu đạo, dùng trí tuệ siêu việt mà trực quán thì mới chứng được, đó là điểm then chốt của đoạn văn trích dẫn trên đây. Đối với vấn đề luận cứu thì cách trình bày trên đây rất có trật tự, và có thể được coi như hoàn bị nhất trong những cách thuyết minh về Chân-như của kinh Bát-Nhã.

Đề cập đến cái tướng của Chân-như, luận Khởi-Tín nói: "**Từ xưa tới nay, nó xa lìa mọi hình tướng ngôn ngữ, văn tự và tâm duyên**"; và "duy chỉ dùng trực quan mà thể nghiệm". Như vậy, ta thấy ý nghĩa trong đoạn kinh trên với câu nói trong luận Khởi-Tín hoàn toàn giống nhau. Theo tôi có lẽ cách thuyết minh của Luận Khởi-Tín đã chịu ảnh hưởng rất nhiều của đoạn kinh trên.

Như vậy Bát-Nhã lập một Chân-như duy nhất hay lập nhiều Chân-như? Điểm này nếu nhận xét theo những văn hiển của Bát-Nhã thì hình như lúc đầu Bát-Nhã chủ trương hết thảy các pháp đều có chân như thực tính. Chẳng hạn về Ngũ Uẩn thì có sắc Chân-như (Rubata - tatha), thụ Chân-như (Vedanatathata) cho đến thức Chân-như (Vijnana-tathata) v.v. Thậm chí còn nói ở Như-Lai có Chân-như của Như-Lai, ở Tu-Bồ-Đề có Chân-như của Tu-Bồ-Đề. Theo ý nghĩa đó thì Chân-như quan của Bát-Nhã có vẻ hơi giống quan niệm của Plato. Vì Plato theo nguyên hình của các hiện tượng để suy cứu đến cái thường tính của quan niệm giới, ta có thể cho đó là một tưởng pháp tương đồng với Bát-Nhã. Mà về sau Duy Thức Tông lập ra nhiều Chân-như chắc chắn cũng đã phát xuất từ điểm này.

Như tôi đã trình bày ở trên, Chân-như quan của Đại-chúng-bộ đã khuynh hướng thống nhất các Chân-như quan thành một Chân-như duy nhất. Thế mà Bát-Nhã nếu so sánh với tư tưởng của Đại-chúng-bộ thì cấp tiến hơn nhiều, tại sao lại chưa có sự thống nhất ấy? Điểm này, nếu ta lưu tâm khảo sát, ta sẽ thấy Bát-Nhã cũng đã biểu thị khuynh hướng thống nhất ấy trong nhiều kinh văn. Chẳng hạn phẩm Chân-như thứ 16 trong Tiểu Phẩm Bát-Nhã nói: "**Chân-như của Như Lai và Chân-như của hết thảy các pháp đều như nhau, không sai khác**", "Chân-như của Như Lai và Chân-như của Tu Bồ Đề là một". Lại nữa: "**Chân-như của Như Lai tức là Chân-như của hết thảy các pháp; Chân-như đó là duy nhất, không có một Chân-như thứ hai** (Yacata-thagatatathata yacasarvadharmatathata eka eva csa tathata advaya. Mitras edition P.3).

Điểm này có vẻ triệt để tương đồng với Áo Nghĩa Thư, vì Áo Nghĩa Thư chủ trương: Phạm (Đại-ngã) là duy nhất, không có cái thứ hai (ekameva advitiyam).

Lại nữa, Tiểu phẩm thứ 17 cũng nói một cách tương tự: "**Này Tu Bồ Đề! Hoặc là phàm phu, Thanh Văn, Duyên Giác, cho đến Phật, hết thảy đều không ngoài Chân-như. Chân-như là một, không sai khác không biến dị, không phân biệt, ngộ nhập Chân-như pháp tính** (Nguyên điển trang 322, Đại Chính Tạng quyển 8, tờ 638, phần trung và hạ).

Theo những ý nghĩa trên đây thì chỉ trên vấn đề hiện tượng mới chia ra Như Lai, Tu Bồ Đề, Thanh Văn, Duyên Giác v.v... và tựa hồ như nhất nhất đều có bản tính Chân-như riêng biệt; nhưng trên vấn đề thực tại thì chỉ có một Chân-như đồng nhất, hết thảy đều quay về bản tính chung cùng, hết thảy đều ở trong Chân-như, bình

đẳng không sai khác. Tóm lại, nếu nói theo Khởi-Tín-Luận thì Chân-như đó là cái đại tổng tướng của nhất pháp giới, là điểm mà cuối cùng Bát-Nhã không đạt đến được thì chưa phải là trọn vẹn.

Cứ theo những ý nghĩa ấy thì Chân-như quan của Bát-Nhã có vẻ giống khái niệm của Plato, nhưng theo tôi nó có thể được coi như gần với quan niệm thực tại duy nhất của phái Tân Plato. Duy có điểm khác biệt là: phái Tân Plato đem cái quan niệm giới tạp đa của Plato tổng hợp thành một thực tại duy nhất để nói rõ về sự khai triển của hiện tượng, điểm này Bát-Nhã vẫn chưa đạt đến (Chân-như của Khởi-Tín-Luận đã đạt đến điểm này).

Đến đây tưởng cũng cần phải nói qua về đương thể của Chân-như: kinh Bát-Nhã nhận xét thế nào về sự quan hệ giữa Chân-như và tâm tính? Nói một cách khác, Khởi-Tín-Luận đặc biệt gọi Chân-như là tâm Chân-như, tuyệt đối tâm để giải thích Chân-như, vậy kinh Bát-Nhã có đứng trên lập trường đó để giải thích không. Đứng về mặt biểu hiện mà nói, nếu căn cứ theo Bát-Nhã thì Chân-như là một cái gì tồn tại ngoài vòng ngôn ngữ, không thể nghĩ bàn được, bởi thế không thể bảo nó là tâm hay vật. Tuy nhiên, nếu sâu vào bề trong mà say luận theo lập trường Bát-Nhã, hoặc căn cứ theo những đoạn văn tản mát ở nhiều nơi mà nói, thì Chân-như của Bát-Nhã chủ yếu là **tâm chân-như**, chung quy không ngoài bản tính của tâm.

Trước hết hãy nhận xét về mặt văn hiến, Phẩm Thập Thâm Nghĩa thứ 19 trong Tiểu Phẩm (Nguyên điển trang 555) có một đoạn văn đối thoại giữa Phật và ông Tu Bồ Đề về quan niệm giữa Chân-như với tâm (Citta). Đoạn đối thoại này tuy không phải là một chứng minh trực tiếp, nhưng nó có thể giúp ta rất nhiều trong việc nghiên cứu, bởi thế tôi xin trích dịch ra đây để độc giả tiện theo dõi.

“...Phật hỏi :

- _ Này ông Tu Bồ Đề! Theo ông thì Chân-như có sâu xa không?
- _ Bạch Thế Tôn, rất sâu xa.
- _ Theo ông thì trong Chân-như có tâm không?
- _ Thừa không.
- _ Như vậy ông có cho rằng tâm tức là Chân-như không?
- _ Thừa không.
- _ Nếu thế thì ông cho tâm và Chân-như là hai cái khác nhau?
- _ Bạch Thế Tôn cũng không phải thế.”.

Căn cứ theo ý nghĩa trên thì **tâm và Chân-như không phải một cũng không phải khác (phi nhất, phi dị)**, nhưng một lập trường của Bát-Nhã, nếu tìm hiểu đến mối quan hệ giữa cái phi nhất, phi dị đó thì rất ráo tâm tính tức là Chân-như. Đó là điểm ta không thể bỏ qua. Bởi lẽ khi nói đến tâm thì chủ yếu là chỉ cái tâm hiện tượng, cho nên nếu nói là một cũng không được, mà nói là khác cũng không thỏa đáng. Song tiến thêm một bước nữa mà tìm bản tính của tâm thì cái bản tính đó phải là một vật gì mà Bát-Nhã gọi là Chân-như : đó là lý do lập thành Chân-như quan của Bát-Nhã. Còn về thuyết Tâm Tính Bản tịnh thì Bát-Nhã cũng cho rằng tâm tính vốn trong sạch, nhưng chỉ vì phiền não che lấp trở thành mê mờ (xin coi Phẩm Pháp Tính trong Thắng Thiên Vương Bát-Nhã).

Tâm tính mà Bát-Nhã chủ trương ở đây không phải là chỉ thuộc phạm vi tâm tính cá nhân, mà cái tâm thanh tịnh đó còn là nguồn gốc của tất cả các pháp thanh tịnh. Về điểm này tôi xin trích dịch một đoạn đối thoại giữa Phật và ông Tu Bồ Đề trong phẩm Thanh Tịnh thứ 8 của kinh Phật Mẫu Bát-Nhã Tiểu Phẩm (nguyên điển Phạm ngữ trang 188-189).

" Ông Tu Bồ Đề hỏi :

- _ Bạch Thế Tôn, Tự-ngã (atman) thanh tịnh cho nên sắc thanh tịnh?
- _ Đúng thế.

— Bạch Thế Tôn, Tự-ngã thanh tịnh nên thụ, tưởng, hành thanh tịnh ; Tự-ngã thanh tịnh nên thức thanh tịnh ; Tự-ngã thanh tịnh nên quả thanh tịnh; Tự-ngã thanh tịnh nên hết thảy trí đều thanh tịnh; Tự-ngã thanh tịnh nên không có gì để được, không có gì để chứng. Tự-ngã vô biên nên sắc cũng vô biên; Tự-ngã vô biên nên thụ, tưởng, hành thức cũng vô biên.

— Rất đúng!

— Trên đây là ý kiến của ông Tu Bồ Đề nhận định từ sự thanh tịnh vô biên của Tự-ngã mà chủ trương ***hết thảy các pháp đều thanh tịnh vô biên***, và đức Phật đã hoàn toàn tán đồng ý kiến đó. Như vậy ta thấy rằng sự thanh tịnh vô biên của vũ trụ hoàn toàn dựa trên sự ***thanh tịnh vô biên của Tự-ngã***. Nếu nói theo lập trường của Bát-Nhã thì cái Tự-ngã đó tức là cái Chân-như vậy.

Nhưng trong Bát-Nhã vẫn chưa có được sự thống nhất về Chân-như như tôi đã trình bày ở trên, tuy nhiên, nếu Chân-như được coi là cái tâm tuyệt đối thì không những nó bao hàm được cả tổng tướng của một pháp giới, mà còn bao hàm cả bốn đức thường, lạc, ngã, tịnh nữa. Theo tôi đây không phải là một nhận xét quá đáng. Hơn nữa, Bát-Nhã thường nói đến danh từ Như-lai (Atahatata), mà Như-lai tức là Chân-như mà ra. Còn trong Thắng Thiên Vương Bát-Nhã thì Chân-như lại còn được gọi là Pháp thân (dharmakaya). Đến Khởi-Tín-Luận thì Chân-như và pháp thân lại được coi là một, nghĩa là ngoài cái tâm tuyệt đối duy nhất ra không có một Chân-như nào khác tồn tại. Đây là tài liệu chứng minh rất cụ thể.

Lại nữa, đứng về phương diện nhận thức luận của Bát-Nhã mà nói thì, như tôi đã nói ở trên, Bát-Nhã coi hiện tượng giới chỉ là sản vật của sự chấp trước của ta mà có. Song bản tính Chân-như của hiện tượng thì chung cục cũng không ngoài cái tâm tính căn bản của sự chấp trước và biểu tượng, bởi vì hết thảy hiện tượng trong vũ trụ đều do tâm tạo tác và Chân-như của hiện tượng tức là Chân-như của tâm, ngoài ra tâm ta không thể tìm kiếm Chân-như ở nơi nào khác.

Như vậy, nếu theo giáo chứng, lý chứng mà tìm cầu chân tướng của Chân-như thì Chân-như của kinh Bát-Nhã chung cùng có thể coi là cái tâm tuyệt đối duy nhất và tư tưởng "***duy thị nhất tâm cố danh Chân-như***" của Khởi-Tín-Luận có thể nói đã phát xuất từ tư tưởng Bát-Nhã. Do đó, nếu giải thích theo một cách khác thì ta có thể cho rằng Chân-như đa nguyên của Bát-Nhã chẳng qua cũng chỉ là cái hình tướng sai khác của cái tâm tuyệt đối duy nhất, thường hằng bất biến đó mà thôi.

4) Chân-như bản nguyên của hiện tượng.

Chân-như của kinh Bát-Nhã như đã nói ở trên chủ yếu là đứng trên ***lập trường lý thể hoặc lý niệm bất biến bất động*** mà giải thích. Theo danh từ chuyên môn là lấy ***bất biến Chân-như*** làm chủ. Do đó tư tưởng coi Chân-như là bản thể của hiện tượng tuy đã được thành lập, nhưng trong kinh Bát-Nhã, tư tưởng đó đã được triển khai như thế nào? Cái gọi là ***Chân-như tùy duyên*** là ***một vấn đề vẫn còn lơ mơ***, và chính vấn đề đó sau này Khởi-Tín-Luận đã đặc thành một vấn đề chủ yếu. Bởi lẽ đặc trưng ***Chân-như quan của Khởi-Tín-Luận là thuyết minh về phương diện tùy duyên***. Điểm này như đã nói ở trên, tuy dựa vào bản thể của vạn hữu để kiến thiết một thế giới lý niệm, nhưng trong thế giới lý niệm đó vạn hữu sinh khởi như thế nào? Về vấn đề này vẫn còn nhiều suy luận, và lập trường Bát-Nhã và Khởi-Tín đại khái cũng giống nhau. nhưng đã lấy Chân-như làm bản thể của vạn hữu thì về nhu cầu luận lý nếu không thuyết minh rõ điểm đó thì quyết không thể nào nắm bắt được ý nghĩa của bản thể đó là điểm mà trong Chân-như quan của Bát-Nhã đã cố đạt đến, song vẫn chưa thực hiện được. Tuy nhiên đó vẫn là một điểm trọng yếu trong lịch trình phát triển của tư tưởng Chân-như sau này.

Nếu căn cứ vào văn hiến thì trong Tiểu Phẩm vẫn chưa nói đến tư tưởng vạn hữu từ Chân như phát sinh. Chẳng hạn trong phẩm Pháp-Tính (kinh Đại Bát-Nhã quyển 569) nói:

"Các pháp tuy sinh Chân-như bất động: Chân-như tuy sinh ra các pháp, Chân-như không sinh, đó gọi là Pháp-thân"(Đại-Chính-Tạng, quyển 7, tờ 937).

Xin lấy một thí dụ nữa. Trong phẩm Hiện Tướng (Đại-Bát-Nhã, quyển 567) có đoạn nói:

"Thiên Vương nên biết, ví như nước từ chỗ cao chảy xuống chỗ trũng, Bát Nhã Ba La Mật cũng lại như thế, **hết thấy các thiện pháp trong thế gian đều từ Chân-như pháp giới mà ra**" (Đại Chính Tạng quyển 7, p. 937).

Theo ý nghĩa của đoạn kinh trên đây thì **Chân-như tuy bất biến nhưng lại có thể sinh khởi các pháp, thế gian này đã xuất phát từ Chân-như**, đó là điểm ta cần phải lưu ý. Ý nghĩa đó tuy chưa hẳn đã lộ rõ, nhưng ta có thể thấy cái mạnh mẽ của tư tưởng **Chân-như tùy duyên đã bắt đầu phát hiện**. Dĩ nhiên ai cũng rằng từ giai đoạn này trở lên. **Chân-như quan của kinh Bát Nhã, vì chưa có sự giải thích tường tận về cái tùy duyên**, cho nên khi khảo sát đến vấn đề đó tuy có chỗ chưa rõ ràng lắm, nhưng dù sau đi nữa thì Chân-như quan của Bát Nhã đến đây, không nhiều thì ít, cũng đã có khuynh hướng về phương diện tùy duyên rồi, đó là một sự thật không còn hoài nghi. Chẳng hạn **Khởi-Tính-Luận**, cho cái lý do của **Chân-như tùy duyên** là do **"hốt nhiên một niệm vô minh sinh khởi"**. Điểm này tưởng không cần phải nói ai cũng biết rằng kinh Bát Nhã vẫn chưa nói đến, nhưng nếu suy cứu cho thật tỉ mỉ thì ta sẽ thấy thuyết đó vẫn có sẵn trong Bát Nhã. Trước hết xin dẫn chứng nhận thức luận của Bát Nhã.

Theo Bát Nhã, thế giới của chúng ta đây vốn lấy vô minh làm căn bản, rồi do chấp trước vào biểu tượng hồ tương kết hợp mà sản sinh ra. Lấy đó làm bản thể để diễn đạt thuyết Chân-như thì cái thế giới hiện tượng này rốt cuộc chỉ là đám mây vô minh che lấp Chân-như, mà đám mây lại do kết quả của một hình thái nhất định nào đã nằm sẵn ngay trong Chân-như sản sinh ra. Và đám mây đó không gì khác hơn là sự chấp trước vào biểu tượng, cho nên chung cục ta có thể quy kết nó vẫn là "hốt nhiên một niệm vô minh sinh khởi" của Khởi Tính Luận.

Như vậy mặc dù **Chân-như của kinh Bát Nhã chủ yếu đứng về phương diện bất biến, song trong đó vẫn có xu hướng về mặt duyên khởi, nếu suy cứu đến cùng ta thấy nó vẫn phù hợp với cách giải thích của Khởi Tính Luận**. Mà điều này, trong lịch sử Tư tưởng Phật Giáo, có một ý nghĩa đặc biệt trọng yếu mà từ trước đến nay chúng ta thường không chú ý mấy về sự quan hệ giữa tư tưởng, thì nay không nhiều thì ít, chúng ta đã phát hiện được.

Nói cho dễ hiểu hơn, Chân-như tùy duyên luận của Khởi Tín cũng lấy tư tưởng của Bát Nhã làm bối cảnh, đó là điều không thể không thừa nhận. Nếu lại hạn cục ở lập trường Chân-như luận mà nói thì như đã nhắc đi nhắc lại nhiều lần, **Khởi Tín lấy Chân-như duyên khởi làm đặc trưng, nhưng Du-Già (tức Pháp-Tướng-Tông) thì lại nói Chân-như yên nhiên không tạo tác các pháp**, không có sức phát triển vạn hữu, và như vậy đã trở thành sự tranh luận trường kỳ của hai phái.

Bây giờ theo Chân-như quan của Bát Nhã mà quyết định thì Chân-như quan của Pháp-Tướng-Tông tuy gần với Bát Nhã, nhưng Chân-như quan của Khởi Tín, thì như đã nói ở trên, cũng đã nằm trong Bát Nhã, vì thế mà Bát Nhã là nguyên nguyên của cả hai phương diện này. Do đó, như một phái theo Huyền Trang nói rằng, tại Ấn Độ không có tư tưởng Chân-như tùy duyên là một điều vô cùng lầm lẫn. Ngoài ra, từ vấn đề này mà suy cứu đến các vấn đề khác còn rất nhiều điểm cần phải được thuyết minh, nhưng sợ quá phiền tạp cho nên chỉ xin nói sơ lược thế thôi.

5) ý nghĩa về Phiếm Thần Quan của Bát Nhã.

Trở lên chúng tôi đã trình bày một cách đại thể về Chân-như quan của kinh Bát Nhã, nhưng vẫn còn vấn đề mà thiết tưởng cũng cần phải bàn thêm, đó là vấn đề ý nghĩa Phiếm-thần-quan của Bát Nhã. Dĩ nhiên, vấn đề này tuy đã được đề cập đến ở nhiều chỗ, nhưng tôi muốn đem đúc kết lại ở mục này cho có mạch lạc hơn.

Như đã nói nhiều lần, Bát Nhã cho rằng hiện tượng giới là sản phẩm của mê vọng, có đầy rồi không đầy, như chớp nhoáng, như chiêm bao, căn cứ vào đó, ta thấy thế giới quan của Bát Nhã hiển nhiên là Vô vũ trụ luận (Acosmism), Duy-hiện-tượng-luận (Phenomenalism), hay tiến thêm một bậc nữa là Ảo- tượng-luận (Illusionism). Tóm lại, khi mang cặp kính vô minh mà nhận xét thì cái ý nghĩa hoặc cái giá trị của thế giới không ngoài việc phá màn vô minh để đạt đến cảnh vực đại Tự-giác. Theo Bát Nhã, thế giới này là do tâm ta tạo nên. Cái tâm đó lấy ngã-chấp, ngã-dục làm nền tảng, tùy theo sự sinh hoạt phân liệt mà thế giới này cũng phân biệt do đó thiếu hẳn vĩnh viễn tính và phổ biến tính.

Nhưng, nếu lại lấy bất biến động Chân-như làm lập trường để bình giá thế giới này, thì cùng với lập trường trên đây nó đã biểu hiện một ý nghĩa hoặc giá trị hoàn toàn bất đồng.

Về lập trường bất biến, bất đồng, giả sử thế giới này là vô minh mà có thì ít ra trong vô minh, Chân-như tự nó cũng có một quy định. Và lại, khi đã phá tan được màn vô minh thì lập tức đã thấy được tự thể của Chân-như và như thế thì tất cả mọi hiện tượng chẳng qua cũng chỉ là những biểu tượng khác nhau của Chân-như mà thôi. Đến đây ta thấy thế giới quan phiếm-thần của Bát Nhã đã thành hình, và như vậy kinh Bát Nhã và thế giới quan của Duy-tượng-luận rất giống nhau.

Nhận xét theo quan điểm trên đây, ta có thể nói **mê cũng được mà ngộ cũng được. Nhưng nếu nói theo Độ-nhất-nghĩa thì mê cũng không có mà giác ngộ cũng không có.** Tại sao? Vì tuy gọi là Chân-như nhưng như đã nói ở trên, căn cứ theo Bát Nhã, rốt cục không ngoài cái tâm tuyệt đối của ta. Cho nên kinh Bát Nhã nói "*Bồ Tát nên nghĩ như thế này: ta nên độ cho vô lượng vô số chúng sinh đến cảnh Niết Bàn. Tuy độ cho chúng sinh như thế nhưng đừng bao giờ có ý tưởng là đã độ chúng sinh cả, mà cũng không một chúng sinh nào được đến Niết Bàn cả. Vì sao vậy? Vì hết thấy pháp tính bản lai vẫn như thế, xa lìa mọi tạo tác*" (Tiểu Phẩm, nguyên điển p.20, Đại-Chính-Tạng, quyển 8, p.590).

Tại sao lại như thế? "**Hết thấy chúng sinh bản lai đều thanh tịnh**" đó là câu trả lời thông thường của Bát Nhã. Về ý nghĩa này, trong phẩm Đại Như của Đại-Phẩm-Bát-Nhã (Đại-Trí-Độ-Luận quyển 72). Long Thụ đã giải thích như sau:

"Trong Bát-nhã-ba-la-mật có lúc phân biệt các pháp là không thuộc về phần thiện (nông cạn), có lúc lại nói các pháp thế gian tức cũng như Niết Bàn thuộc phần thâm (sâu xa); các pháp có sắc tướng đều là Phật pháp".

Ta có thể nói sự giải thích trên đây thật đã đúng với chân lý của Bát Nhã. Tóm lại, thế giới quan của Bát Nhã được thành lập do nhu cầu của hai phương diện:

a)_ **Lập trường hướng thượng.** Muốn đạt đến một thế giới đại tự do thì trước tiên phải phủ định hết thảy mọi hiện tượng, đó lập trường "không". Nhưng một khi đã phủ định đến cực điểm thì tất nhiên nó lại trở thành một sự đại khẳng định (dĩ nhiên đã được canh tân), và đó là Chân-như pháp giới.

Lấy đó làm điểm xuất phát để tìm cầu ý nghĩa của thế giới ấy là:

b)_ **Lập trường hướng hạ.** Nhưng đến đây thì căn bản đã là đại khẳng định rồi, cho nên hết thảy đều đã được khẳng định. Thế giới quan phiếm thần về thực tướng của các pháp chính đã được thiết lập trên căn bản này. Vấn đề này nếu đứng về phương diện cá nhân tu chứng mà nói thì cần diệt trừ hết thảy mọi biểu tượng để

biến thành một năng động thái thuần túy rồi nhờ sự tu dưỡng mà có thể chứng nghiệm được. Song nếu đứng về phương diện nghiên cứu giáo lý mà nói, nhất là kinh Bát Nhã thì vấn đề đó thật vẫn chưa được hoàn thành. Bởi thế ta thấy các giáo phái Đại Thừa đã lần lượt xuất hiện mà đa số đều lấy Bát Nhã làm điểm xuất phát, mục đích muốn hoàn thành tư tưởng hệ của Bát Nhã về mọi phương diện. Chẳng hạn như tư tưởng "thế gian tướng thường trụ" trong kinh Pháp-Hoa; tư tưởng "vô tận duyên khởi" trong kinh Hoa Nghiêm; lập trường "phiền não tức Bồ Đề" của Thiền Tông, cho đến Tịnh Độ pháp môn trong Di Đà bản nguyện.v.v...nếu tri nguyên ra thì tất cả tư tưởng kể trên đều đã phát xuất từ Bát Nhã, tức là không ngoài việc triển khai "Diệu-Hữu quan" của Bát Nhã để đạt đến điểm mà Bát Nhã chưa hoàn thành.