



Tổng quan về Du già hành tông

ISSN: 2734-9195

23:40 18/08/2023

Du già hành tông là một trong hai tông phái Đại thừa Phật giáo Ấn Độ. Sự sáng lập tông phái này được quy cho hai anh em ngài Vô Trước và Thế Thân. Nhưng giáo lý và học thuyết căn bản của tông này đã được lưu hành ít nhất là một thế kỷ trước đó.

Du già hành tông chú tâm vào tiến trình tương quan của nhận thức để hàng phục vô minh, để giúp chúng ta thoát khỏi vòng nghiệp báo sinh tử. Hành giả Du già hành tông thường lưu tâm đến những vấn đề như nhận thức, ý thức, ý niệm và nhận thức luận, cung với tuyên bố “thế giới khách quan không hiện hữu”, đã khiến một số người hiểu lầm Du già hành tông như là một dạng chủ nghĩa duy tâm siêu hình. Du già hành tông không tập trung vào thức để khẳng định thức như là thực tại tối thượng (Du già hành tông cho rằng thức chỉ là thực tại quy ước vì nó sinh khởi từng giây phút do nhân duyên biến chuyển), mà đúng hơn, họ xem thức là nguyên nhân tạo nên nghiệp báo và tìm cách chuyển hóa nó. Du già hành tông đã làm sinh khởi nhiều học thuyết mới cho Phật giáo, như giáo lý Duy thức(1), Tam tính, Tam chuyển y, và hệ thống 8 thức (tất cả sẽ được giải thích phần sau). Sự nghiên cứu kỹ lưỡng về thức của các nhà Du già hành tông đã làm phát sinh hai luận điểm quan trọng: một là hệ thống tâm lý học chi ly đã vạch ra những vấn đề của thức cùng cách giải độc cho nó, và một là nỗ lực nghiêm túc về nhận thức luận, dẫn đến sự ra đời một số tác phẩm tinh vi nhất về nhận thức và luận lý chưa từng có trong Phật học cũng như trong tư tưởng Ấn Độ trước đây.

I. Tổng quan về lịch sử

Dù việc khai sáng Du già hành tông theo truyền được quy cho hai anh em ngài Vô Trước và Thế Thân (thế kỷ XIV-XV), nhưng hầu hết những giáo lý căn bản của tông này đều đã được xuất hiện trong nhiều kinh văn từ một thế kỷ trước đó hoặc còn sớm hơn, đáng kể nhất là kinh Giải Thâm Mật(2). Những khái niệm then chốt được giới thiệu trong kinh Giải Thâm Mật là ý niệm về Duy thức (vijñapti-mātra), tam tính (trisvabhāva), a-lại-da thức (ālaya-vijñāna), chuyển y

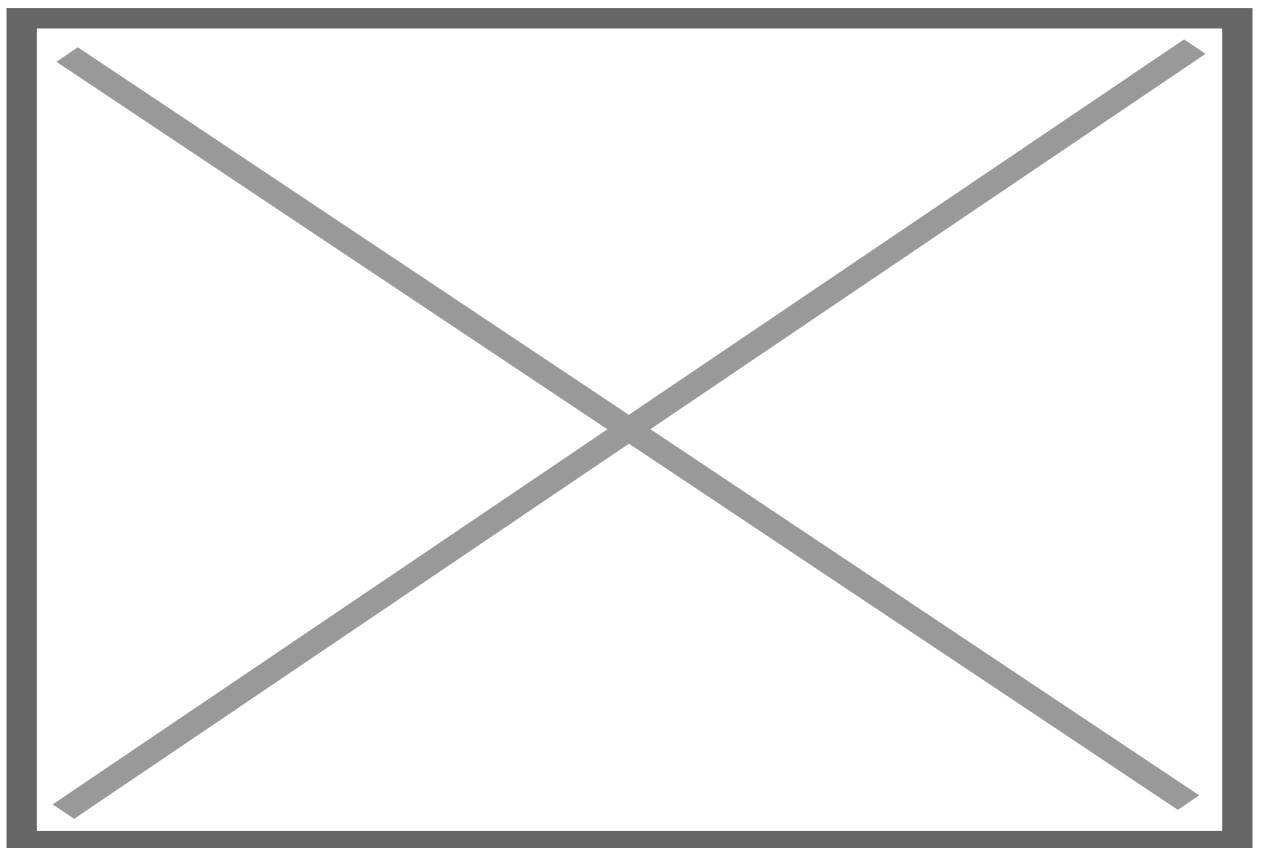
(àsraya-paràvrtti), và lý thuyết về 8 thức. Khi tìm hiểu kinh Giải Thâm Mật, chúng ta thấy giáo lý của kinh ở vào thời kỳ thuyết giáo thứ ba(3). Đức Phật tại thế vào khoảng thế kỷ thứ VI trước Tây lịch, nhưng kinh điển Đại thừa chưa bắt đầu xuất hiện mãi cho đến hơn 500 năm sau. Các nhà Đại thừa Ấn Độ xem những kinh này như tài liệu ghi lại chính lời dạy của Đức Phật. Vào khoảng thế kỷ thứ III hay IV, một khối lượng lớn của giáo lý Đại thừa đã nảy sinh, nhưng bất luận giáo lý nào xuất hiện trong kinh cũng đều được xem là của chính Đức Phật.

Theo tạng kinh nguyên thủy bằng tiếng Pàli, khi Đức Phật thành đạo, Ngài chuyển pháp luân, có nghĩa là bắt đầu giảng dạy giáo lý dẫn đến giác ngộ. Trong khi các Phật tử luôn luôn cho rằng Đức Phật đã hướng giáo pháp thâm diệu cho những căn cơ bậc thượng, cho những thánh chúng đặc biệt, kinh Giải Thâm Mật đã xác lập tinh thần Đức Phật đã truyền dạy là những giáo pháp có ý nghĩa đặc biệt cho những hạng thánh chúng khác nhau căn cứ vào trình độ nhận thức của họ; và những giáo lý khác nhau này đã được dẫn từ sự chữa trị tạm thời (pratipaksa) cho những kiến giải sai lầm đến giáo pháp toàn diện, để cuối cùng hiển bày những gì chỉ được ẩn dụ trong giáo lý nguyên thủy. Theo quan điểm của kinh này, thời thuyết giáo đầu tiên – riêng giáo lý Tứ diệu đế trong tạng Nikàya cùng A-tì-đạt-ma và Trung quán luận đã diễn bày giáo pháp thông qua một hệ thống thiếu hoàn chỉnh nên đòi hỏi phải có nhiều giải thích (neyàrtha) rõ hơn, để có thể hiểu một cách chính xác và có hiệu quả – nhấn mạnh vào các thực thể (pháp, uẩn, v.v...) trong khi “lờ đi” Tính không, nên có thể dẫn đến sự chấp dính ý niệm về thực thể; thời thuyết giáo thứ hai, nhấn mạnh vào tính phủ định trong khi “lờ đi” phẩm tính tích cực của giáo pháp, có thể bị hiểu nhầm là hư vô; thời thứ ba là dung hòa giữa hai thái cực trên để rõ ràng làm cho mọi ý nghĩa được rõ ràng (nitàrtha). Những nhà Du già hành tông đã thể nhập vào giáo lý Phật pháp đồ sộ, có tính tổng hợp và hệ thống đã ra đời từ trước đó, và khảo sát thật tường tận đến từng chi tiết thông thường nhất trong mọi nỗ lực để trình bày chính xác rõ ràng giáo pháp của Đức Phật. Nói cách khác, để có được hiệu quả cho toàn bộ Phật pháp, phải cần có một phương pháp giải thích mới của các nhà Du già hành tông.

Có cái nhìn mới trong sự phân tích về A-tì-đạt-ma, luận lý, vũ trụ quan, phương pháp thiền định, tâm lý học, triết học, và đạo đức học là những đóng góp quan trọng nhất của Du già sư địa luận(4), tác phẩm chính của ngài Vô Trước, là một cuốn bách khoa toàn thư mẫu mực của Phật giáo (phần nhiều được rút ra từ kinh A Hàm – bản tiếng Pàli tương ứng là Nikàya), đã đề xuất quan điểm của các nhà Du già hành tông về tiến trình tu tập đạo giác ngộ. Tác phẩm nổi tiếng của thế hệ trước các nhà Du già hành tông là A-tì-đạt-ma Câu-xá luận(5) cũng cung cấp một cái nhìn toàn triệt và chi tiết về đạo Phật, với sự chú tâm cao độ vào những sắc thái và những quan điểm khác biệt nhau trên bình diện rộng lớn của

để tài.

Dù cả hai anh em đều thuộc dòng dõi Bà la môn, ngài Vô Trước đã sớm có niềm tin và xuất gia tu theo Hóa địa bộ(6), một trường phái ngoài Đại thừa, y cứ rất sâu vào kinh A Hàm. Vô Trước và Thế Thân trở thành “nhà” Du già hành tông đầu tiên, ban đầu mỗi người đều đã cống hiến hết mình cho những trường phái Phật giáo khác. Cả hai đều là những luận sư có rất nhiều tác phẩm, mặc dù ngài Vô Trước đã quy tác phẩm của mình cho Bồ tát Di Lặc(7), một vị Phật tương lai đang ở cung trời Đâu Suất. Ngài Vô Trước sau 12 năm một mình tu tập thiền định trong một hang sâu (có bản chép là ở trong rừng) không đạt kết quả gì, ngay lúc ngài vừa bật ra lời than vãn, định từ bỏ mục đích vì sự khát vọng đau thương của mình thì Bồ tát Di Lặc hiện ra rồi đưa ngài lên cung trời Đâu Suất. Ở đó, Bồ tát Di Lặc dạy cho ngài bản kinh văn trước đây chưa từng biết đến, đó là những tác phẩm của Du già hành tông mà sau đó Vô Trước giới thiệu cho những đồng đạo của mình. Hoàn toàn đúng khi những kinh văn này thiếu xuất xứ rõ ràng, vì truyền thống Trung Hoa và Tây Tạng thường quy nhiều tác phẩm cho Bồ tát Di Lặc.



Theo truyện ký, đầu tiên Thế Thân theo học giáo lý Phật giáo của Tỳ-bà-sa bộ(8), ngài đã viết một tổng hợp mang tính bách khoa về giáo pháp mà mình tu học và đã trở thành một tác phẩm tiêu biểu cho thế giới quan Phật giáo, đó là A-tỳ-đạt-ma Câu-xá. Khi quay sang phê phán giáo lý của Tỳ-bà-sa bộ, ngài viết

một luận giải về tác phẩm trên để phản bác nhiều giáo lý của bộ phái ấy. Ngài biên soạn những tác phẩm khác, trình bày biểu đồ cuộc hành trình của mình sang Du già hành tông từ tác phẩm nổi tiếng nhất của thời kỳ này là Đại thừa thành nghiệp luận(9) và Đại thừa ngũ uẩn luận(10). Những tác phẩm này trình bày những phạm trù rất quen thuộc với tinh thần A-tỳ-đạt-ma, và đã được thảo luận trong luận Câu-xá (Kosa) với nỗ lực chiêm nghiệm lại chúng. Các triết gia và học giả bất đồng ý kiến thời đó cũng đã khảo sát kỹ, lập trường mới của Thế Thân được trình bày hệ thống trong những luận văn này đã làm cho ngài gần gũi hơn với sự quy thúc của các nhà Du già hành tông. Một số học giả hiện đại đã có những tranh luận về căn cứ của những điều mâu thuẫn trong tiểu sử cũ của Thế Thân, họ cho rằng những luận văn cùng với A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận không phải do Thế Thân, một luận sư Du già hành tông trước tác, mà do một người nào đó. Nhưng tiến trình phát triển tư tưởng của ngài lại rất rõ ràng và rất có ấn tượng, và những nét tương đồng trong từ vựng và văn phong của ngài quá hiển nhiên, đã xuyên suốt các luận văn, nên lập luận có hai nhân vật Thế Thân ít có giá trị.

Các tác phẩm của Vô Trước (hoặc là của Di Lặc) và Thế Thân được xếp loại từ dạng tinh yếu bách khoa toàn thư đồ sộ của Phật học (như Du già Sư địa luận, Nhiếp đại thừa luận(11), Đại thừa A-tỳ-đạt-ma tập luận(12), đến những bài kệ tụng súc tích ngắn gọn về những thí dụ trong văn hệ Du già hành tông như Duy thức tam thập luận(13), Tam vô tính luận thích(14), đến những chuyên luận có hệ thống tập trung vào chủ đề Duy thức như Nhị thập duy thức luận(15), Trung biên phân biệt luận(16), cho đến chú giải những kinh văn Đại thừa nổi tiếng như kinh Pháp Hoa, kinh Kim Cương,...

Vì kinh Giải Thâm Mật đưa ra một giáo lý phát triển rất tinh vi, nên rất hợp lý khi nói rằng các ý niệm này đã phát triển trước đó một thời gian rồi, có lẽ là hàng thế kỷ, trước khi kinh này được lưu truyền. Nhưng ngài Vô Trước và Thế Thân lại sống sau một thế kỷ hoặc trước khi kinh Giải Thâm Mật ra đời, nên cũng có lý khi cho rằng những tư tưởng này đã được tinh luyện bởi những tác giả khác trong thời kỳ trung gian. Như thế, tương truyền rằng hai anh em ngài là người sáng lập Du già hành tông chỉ chính xác một nửa. Tương truyền ngài Vô Trước đưa Thế Thân sang Du già hành tông sau khi ngài đã được Bồ tát Di Lặc truyền đạo; ngài Vô Trước đã không được ghi nhận có một đệ tử nào giỏi hơn. Truyện ký ghi nhận có hai đệ tử chính của ngài Thế Thân là ngài Trần Na(17), một đại luận sư và là nhà Nhân minh học, cùng An Huệ(18), một luận sư xuất sắc của Du già hành tông. Không rõ hai người đã gặp ngài Thế Thân như thế nào. Có lẽ họ đã làm đệ tử của chính tư tưởng mình, đã gom được những kết luận từ những trước tác của mình cũng như qua những bậc thầy trung gian vô danh. Hai vị đệ tử này biểu tượng cho hai khuynh hướng giáo lý của ngài Thế Thân sau này.

Sau Thế Thân, Du già hành tông phát triển thành hai khuynh hướng hay hai nhánh:

1. Truyền thống Nhân minh Nhận thức luận, tiêu biểu bởi những nhà tư tưởng như Trần Na, Pháp Xứng (Dharmakīrti), Tịch Hộ (Sāntaraksita) và Ratnakīrti.

2. Truyền thống Tâm lý học A-tỳ-đàm, biểu tượng bởi những nhà tư tưởng như An Huệ, Pháp Hộ (Dharmapāla), Huyền Trang, và Vinītadeva. Trong khi nhánh thứ nhất tập trung vào những vấn đề nhận thức luận và luận lý, thì nhánh thứ hai chuyên nghiên cứu những phân tích về A-tỳ-đạt-ma một bộ luận đã được ngài Vô Trước và Thế Thân phát triển từ trước. Hai nhánh này hoàn toàn không tách rời nhau, và nhiều luận sư Phật giáo đã trước tác nhiều luận giải góp phần cho cả hai nhánh này ngày càng phát triển. Chẳng hạn như ngài Trần Na, ngoài những tác phẩm về Nhân minh Luận lý học ra, ngài còn viết luận giải về A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận của ngài Thế Thân. Điều thống nhất của hai trường phái là sự quan tâm sâu sắc về tiến trình nhận thức, nghĩa là phân tích tư duy, nhận thức của chúng ta như thế nào. Trường phái trước tiếp cận với Nhân minh Nhận thức luận, trong khi trường phái sau theo khuynh hướng tâm lý học và trị liệu. Cả hai cùng xem những vấn đề căn để của con người là nhận thức sai lầm cần phải được điều chỉnh.

Một vài tư tưởng căn bản của Du già hành tông, đến thời kỳ trường phái A-tỳ-đạt-ma thì bị tấn công khắc nghiệt bởi những trường phái Phật học khác, đặc biệt là ý niệm về a-lại-da thức, bị xem là hơi giống ý niệm về àtman (bản ngã thường hằng, bất biến) và ý niệm về prakṛti (bản thể tiên thiên, mọi linh hồn, cảm giác cùng vật chất đều phát sinh từ đó). Cuối cùng, những luận điểm phê bình quá kiên cố đến nỗi trường phái A-tỳ-đạt-ma bị co lại. Đến cuối thế kỷ thứ VIII, luận điểm phê phán ấy bị lu mờ vì tư tưởng của trường phái Nhân minh Luận lý học và trường phái lai tạp kết hợp giữa giáo lý Du già hành tông và tư tưởng Như Lai tạng (tathāgatagarbha). Trường phái Nhân minh Luận lý học từng bước tránh được sự phê phán bằng cách dùng thuật ngữ citta-santāna, “dòng thức” thay cho a-lại-da thức, vì chung quy nó hoàn toàn có ý nghĩa giống nhau, dễ phản đối vì “dòng thức” biểu tượng cho một bản ngã cụ thể. Mặt khác, trường phái lai Như Lai tạng không xa lạ gì với việc nhận ý niệm về ngã vào trong giáo lý của trường phái mình, chẳng hạn, họ đã định nghĩa một cách chính xác Như Lai tạng là “thường, lạc, ngã, tịnh”(19). Thực vậy, nhiều kinh văn xiển dương tư tưởng Như Lai tạng cho rằng sự thừa nhận ý niệm về ngã như là một biểu hiện cho sự thành tựu tối thượng. Trường phái này nỗ lực đồng nhất tư tưởng Như Lai tạng và a-lại-da thức thành một. Kinh văn cú điểm của trường phái lai này là kinh Lăng Già, Thật tính luận(20), và với Trung Hoa là Đại thừa khởi tín luận.

Vào thế kỷ thứ VI – VII, Phật học Trung Hoa chói sáng nhờ cuộc sánh vai của Du già hành tông. Sự chia chẻ chủ yếu giữa các phiên bản kinh luận chính thống Du già hành tông và phiên bản của trường phái lai Như Lai tạng, sau cùng được ổn định vào thế kỷ thứ VIII qua sự ủng hộ các kinh văn của trường phái lai Như Lai tạng, mà sau này tất cả đều trở thành hệ thống kinh luận của Phật giáo Đông Nam Á. Tư tưởng Du già hành tông cũng được nghiên cứu và xếp loại ở Tây Tạng. Dòng Ninh Mã (Nyingma), giáo pháp Đại Cứu Cánh (Dzog Chen) đã y cứ trên bản dịch tiếng Hán tương ứng của trường phái Như Lai tạng. Dòng Cách lỗ (Gelugpas) chia tư tưởng Du già hành tông thành nhiều nhánh nhỏ và xem đó là giáo lý mở đầu để tiến vào nghiên cứu tư tưởng của Đại thừa Quy mâu luận chứng phái(21), mà dòng Cách lỗ xếp vào giáo lý Phật giáo Tối thượng thừa. Tuy vậy, người Tây Tạng có khuynh hướng xem truyền thống Nhân minh Luận lý học khác biệt hẳn với Du già hành tông, thay vào đó, họ thường gọi trường phái này là Kinh lượng bộ hoặc Thí dụ bộ (Sautrāntika).

II. Du già hành tông không phải là chủ nghĩa duy tâm siêu hình

Trường phái được gọi là Du già hành tông (tu tập, thực hành Du già(22)) vì tông này cung cấp một cơ cấu nhận thức cũng như phép tu tập trị liệu để dẫn đến chỗ cứu cánh của Bồ tát đạo, được gọi là giác ngộ. Thiền định được dùng như sự thể nghiệm, qua đó hành giả có thể nhận ra phương thức hoạt dụng của tâm. Du già hành tông tập trung vào những vấn đề của thức từ nhiều lối tiếp cận khác nhau, gồm thiền định, tâm lý học phân tích (tâm phân học), nhận thức luận (cách nhận ra cái biết của mình, hoạt dụng của tri thức ra sao, lấy gì để công nhận giá trị của tri thức), phương pháp nhận thức qua kinh luận và phân tích về nghiệp.

Giáo lý Du già hành tông được tóm tắt trong thuật ngữ vijñapti-mātra, có nghĩa là “tất cả chỉ là sự biểu hiện của thức” (thường được dịch là duy thức hoặc duy tâm), thuật ngữ này đôi khi được hiểu như là biểu tượng cho một dạng duy tâm siêu hình. Du già hành tông có chiều hướng bị hiểu lầm là một dạng duy tâm siêu hình, chủ yếu vì giáo lý của nó đi theo hướng tiền đề bản thể luận hơn là như sự cảnh báo trước của nhận thức về những vấn đề của nghiệp. Du già hành tông tập trung vào sự nhận biết và ý thức phát sinh từ sự phân tích về nghiệp, không phải nhờ vào những suy luận siêu hình. Có hai yếu tố nên làm sáng tỏ để giải thích vì sao Du già hành tông không phải là một dạng duy tâm siêu hình:

- Ý nghĩa của thuật ngữ duy tâm.

- Sự khác biệt quan trọng giữa phương pháp nhận thức triết học của người Ấn Độ và người phương Tây.

1. Về thuật ngữ duy tâm:

Thuật ngữ duy tâm trở nên thịnh hành trong thời kỳ của Kant(23) (mặc dù nó được dùng sớm hơn bởi một người khác, đó là Leibniz(24)) để gọi một trong hai trường phái phát sinh như là sự phản ứng lại triết học Cartesian(25). Descartes(26) đã chỉ rõ có hai nền tảng mà thực thể phân đôi trong vũ trụ: sự mở rộng (thế giới vật thể trong không gian) và tư tưởng (thế giới tâm thức và ý tưởng). Theo đó, mỗi phái đối nghịch chọn thực thể này hay thực thể khác làm bản thể siêu hình cho phái mình. Các nhà duy vật cho rằng chỉ có vật chất là thực tại tuyệt đối, thế nên cho tư tưởng và tâm thức đều phát sinh từ các thực thể vật chất (hóa chất, não trạng v.v...). Chủ nghĩa duy tâm phản đối lại rằng tâm và ý tưởng của nó là thực tại tuyệt đối, và thế giới vật chất đều phát sinh từ tâm (chẳng hạn như linh hồn của Thượng đế, nhận thức tồn tại của Berkeley(27), hoặc từ ý tưởng tiên thiên v.v...). Chủ nghĩa duy vật bị hút về hướng giải thích mang tính cơ giới và vật chất, lý do tại sao và bằng cách nào mà vạn vật tồn tại, trong khi chủ nghĩa duy tâm có khuynh hướng tìm kiếm mục đích – đạo đức cũng như duy lý – để giải thích sự hiện hữu. Duy tâm có nghĩa là chỉ riêng do tâm, thường được hiểu qua nghĩa ý niệm tư tưởng (eidos) của Plato vào thời đó, mệnh danh duy tâm là siêu việt hẳn thế giới vật chất, thế giới cảm giác, miễn là hình thái (eidos) ấy có ý nghĩa và mục đích. Trong khi chủ nghĩa duy vật được củng cố bằng những tiến bộ khoa học vật chất, có được sự công nhận rộng rãi hơn, thì những người nghiêng về mục tiêu tâm linh và thần học ngày càng quay sang hướng duy tâm như là một sự phản ứng(28).

Xu thế chủ đạo của triết học phương Tây từ thời Plato và Aristotle là đã xem bản thể học và siêu hình học như là sự theo đuổi rốt ráo của triết học, với vai trò của nhận thức luận nhỏ bé hơn so với việc đáp ứng sự thể nhập và chứng minh cho sự tận tụy theo đuổi tinh thần bản thể học của con người. Vì nhiều thứ bị phê phán như là hình thái quá độ của triết học – như chủ nghĩa hoài nghi, thuyết duy ngã, lối nguy biện – có thể hoặc bị gán cho là xuất phát từ những vấn đề nhận thức luận tích cực, nhận thức luận thường bị nghi ngờ, và trong vài hệ thống thần học được xem hoàn toàn không cần thiết cho sự thọ nhận đức tin. Bản thể học là chủ yếu, và nhận thức luận hoặc là thứ yếu, hoặc là có thể xem như không có.

2. Sự khác nhau giữa Ấn Độ và phương Tây khi tiếp cận triết học:

Trong triết học Ấn Độ, người ta tìm thấy sự đảo ngược về vấn đề này. Nhận thức luận (pramāṇavāda) là chính yếu, trong cả hai ý nghĩa, nó phải được xem là ưu tiên hơn trong mọi thử thách đối với bất kỳ mọi nỗ lực mang tính triết học khác, và giới hạn của lời tuyên bố siêu hình của con người luôn luôn được ấn định bất khả xâm phạm bởi thông số lập nên do nhận thức của mỗi người. Trước khi con người có sự thỉnh cầu, họ phải đặt lời thỉnh cầu ấy trên cơ sở nó có thể được chứng minh. Người Ấn Độ thừa nhận rằng nếu có người muốn phản bác đối thủ với một quan điểm mới, trước tiên họ phải tìm ra một nhận thức chung làm nền tảng cho cuộc tranh luận. Không như vậy, sẽ không có cuộc tranh luận đầy ý nghĩa diễn ra.

Vì bản thể luận (prameya) của mỗi người tùy thuộc vào nhận thức luận của họ cho phép, nên nhiều trường phái triết học Ấn Độ cố gắng gom mọi thứ vào danh sách những phương tiện tri thức giá trị để tạo thuận tiện cho tuyên bố của trường phái mình. Chẳng hạn Ấn Độ giáo, cho kinh điển của họ là phương tiện giá trị của trí thức; nhưng các trường phái khác, như Phật giáo và Kỳ Na giáo, lại từ chối uy thế kinh điển của đạo Hindu. Thế nên, nếu một tín đồ đạo Hindu tranh luận về đạo Phật hay Kỳ Na giáo, thì họ không thể cầu khẩn uy lực từ kinh điển đạo Hindu, mà họ phải tìm kiếm một nhận thức luận chung làm cơ sở. Đối với Phật giáo thì có thể dùng nhận thức và suy luận, còn trong trường hợp tín đồ Kỳ Na giáo, thì chỉ dùng suy luận. Tất cả mọi trường phái ngoại trừ Kỳ Na giáo đều chấp nhận nhận thức là một phương tiện của tri thức, có nghĩa tri giác là cần thiết (nếu nó có phẩm tính không mê muội, không ảo tưởng, v.v...). Đó là những cái gì hiện thời không được thấy nhưng trên nguyên tắc cái thấy có thể nhận biết được qua suy luận. Dù không thực sự thấy được lửa, nhưng người ta biết chắc có lửa trên đôi khi thấy khói ở vị trí đó, vì lửa và khói đều là những thực thể có thể thấy được trên nguyên tắc, và một vật được thấy cần phải có tương quan hiện hữu giữa khói và lửa, nghĩa là nơi nào có khói thì nơi đó có lửa. Lẽ nào khi một người ở sát gần với lửa, mà họ lại không chắc chắn thấy được lửa. Người ta không thể nào có suy luận hợp lý về cái mà không thể nào nhận thức được, chẳng hạn như con kỳ lân(29), vì không có mối tương quan thiết yếu để thấy được, thế nên người ta không thể suy luận ra có một con kỳ lân trên đời. Khả năng nhận thức, do vậy, là thành phần không thể thiếu được của cả nhận thức lẫn suy luận, và vì thế, đối với Phật giáo, đều thuộc về nhận thức đúng đắn. Để được xem là “thực” (dravya) theo tiêu chuẩn của Luận lý học Phật giáo, một vật phải biểu lộ ra một tác dụng có thể thấy được. Các trường phái Phật giáo tranh luận với nhau về vật thể hiện hữu thực sự hay không khi nó biểu hiện ra cái tác dụng có thể thấy được này (quan điểm của Kinh lượng bộ – Sautrāntika), hoặc là có thể xem là hiện hữu thực sự nếu nó biểu hiện ra tác dụng có thể thấy được này vào một khoảnh khắc nào đó trong quá trình tồn tại

của nó (quan điểm của Nhất thiết hữu bộ(30)). Nhưng tất cả đều đồng ý rằng một vật phải có hiệu quả của kiến duyên (kàrana) để có thể được coi là có thật. Điều này giúp giải thích điểm trọng tâm của ý và thức cho lý thuyết Du già hành tông.

Trường phái Nhân minh Luận lý học của Du già hành tông vạch ra một sự phân biệt rõ nét giữa nhận thức và suy luận. Nhận thức có liên quan đến tri giác duy nhất, tạm thời, những chi tiết trừu tượng. Suy luận thuộc về ngôn ngữ, thế giới của ý niệm, vì ngôn từ chỉ có nghĩa và truyền thông được trong chừng mực nó chỉ định rõ và góp phần vào thành phần phổ cập cùng được chia sẻ và hiểu được bởi người sử dụng ngôn ngữ. Sự suy luận đúng hay sai tùy theo mức độ chính xác hay nhầm lẫn tương ứng với phần tri giác. Nhưng dù khi ngôn ngữ chân xác, thì nó vẫn chân xác chỉ trong sự tương quan với cảm giác mà nó tương ứng. Ngược lại, tri giác (và chỉ có tri giác) thì vượt qua ngôn ngữ. Tri giác không bị che phủ bởi ngôn ngữ hoặc sự khẳng định mang tính lý thuyết (samàropa) là nhận thức đúng đắn và chính xác, là không phỏng chừng, là chân thực (paramàrtha). Trong khi điều này như thế có liên quan với những tuyên bố siêu hình về những phạm trù như chất tử và vũ trụ, cảm giác và ngôn ngữ, nhưng thực ra đó là một yêu cầu chúng ta nên nhận thức sự vật như chúng đang hiện hữu mà không áp đặt bất kỳ một khẳng định siêu hình hay một cơ cấu nhận thức nào khác. Chính kinh nghiệm và tri thức, chứ không phải siêu hình, đang bị lâm nguy. Vấn đề là vượt lên sự miêu tả, không vì nhận thức là cái gì đó không thể tiết lộ, nó ở bên ngoài hay phía sau kinh nghiệm của con người, mà vì nó là cảm giác rất thô trong kinh nghiệm của con người mà thực tại tạm thời đơn nhất của nó không thể giảm đi tính phổ quát, tính vĩnh cửu của ngôn ngữ hoặc là của ý niệm. Để lý giải luận điểm này như là môn siêu hình học đặc thù thì vẫn còn bị mắc trong bẫy định thức khái niệm, và do vậy nên đánh mất tiêu điểm của nó.

Môn nhận thức luận liên quan rất rộng rãi đến triết học Ấn Độ, điều này đặc biệt đúng với triết học Phật giáo. Nhiều kinh luận Phật giáo khẳng định rằng dù có tri thức cao cũng chẳng làm gì được với bản thể học, rằng chú tâm vào phạm trù hiện hữu hay không hiện hữu (asti-nàsti, bhàvàbhàva) của vật thể là một hành vi mê lầm. Điển hình là họ hoán chuyển những đề mục quan trọng – như tính Không và Niết bàn – từ cái nhìn bản thể học, bằng cách tuyên bố rõ ràng đây chẳng có gì để làm với hiện hữu hoặc không hiện hữu, với có hoặc không; và họ còn cảnh báo thêm rằng đây không phải là sự phóng túng tưởng tượng về một cảm quan cao hơn về tồn tại hoặc hiện hữu thành những đề mục như thế để rồi bị đồng nhất vào hoặc bị phủ nhận. Mục tiêu của đạo Phật không phải mong lập nên cấu trúc về một bản thể học hoàn chỉnh hơn. Thay vì vậy, mục tiêu chủ yếu của đạo Phật luôn luôn là chuyển hóa vô minh. Vì thế, nên người Phật tử thường

dừng lại sự suy đoán về bản thể học và siêu hình (tarka), cho nó là vô ích hoặc nguy hiểm. Nhận thức chân chính (Thánh trí; s: samyag-jnàna) khi nào cũng được tán dương. Ngay cả những nhà Trung quán, vốn đặt vấn đề tính khả thi khá nhiều về Nhận thức luận Phật giáo, cũng khẳng định rằng chúng ta phải biết đâu là những sai lầm và hiệu chỉnh liền ngay phương pháp nhận thức. Nói rõ ra, Phật giáo quan tâm đến cái thấy (seeing), chứ không phải cái hiện hữu (being); có nghĩa là quan tâm đến nhận thức học hơn là bản thể học.

Đáng chú ý là không một kinh văn nào của Du già hành tông Ấn Độ nào mà không từng tuyên bố rằng thế giới được tạo ra bởi tâm. Họ tuyên bố vậy vì chúng ta nhầm lẫn phóng ảnh cái hiểu của mình về thế giới vì chính thế giới, nghĩa là đem cấu trúc tinh thần của mình làm thế giới. Thuật ngữ về lĩnh vực này cũng nhiều như sự phân tích về nó: kalpanà (phân biệt), parikalpa và parikalpita (biến kế, biến kế sơ chấp), abhùta-parikalpa (tạp – tưởng tượng một vật ở một nơi mà nó không hiện hữu), prapanca (hý luận)... chỉ xin đề cập chừng đó thôi. Nhận thức đúng đắn (Thánh trí) được định nghĩa là sự chuyển hóa mọi chương ngại ngẫn che khiến ta không nhận ra lý nhân duyên sinh theo đúng như thực (yathà-bhùtam). Đối với Du già hành tông, những nhân duyên này là có thể nhận thức được, không phải là siêu hình; nó là những tướng trạng tâm ý thức mà qua đó, cam giác và tư tưởng biểu hiện, chứ không phải mưu toan siêu hình của một Đấng sáng tạo hoặc của một thực thể bất khả tri. Điều nhận biết được qua nhận thức chân chính, nói chính xác là chân như – tathatà, mà Đức Phật thường chỉ ra ngay không cần qua trung gian. Nay chỉ cần gọi bằng một từ là duy thức – prajñapti-màtra.

3. Tiếp cận triết học Du già hành tông:

Điều chính yếu khi khó hiểu về Du già hành tông là sự chú ý của tông này về những vấn đề tri giác và nhận thức, là sự phù hợp với tư tưởng căn bản của Phật giáo, và sự chú ý này có tính nhận thức luận hơn là siêu hình. Khi một nhà Du già hành tông nói về “vật”, là họ nói về vật thể có liên quan đến nhận thức, chứ không phải là một thực thể siêu hình. Vật thể được nhận thức (cảnh, cảnh giới – viaya) là thật, là phần nguyên toàn của nhận thức, và do vậy nó xuất hiện trong hoạt dụng của ý thức. Trong khi xác quyết cảnh – visaya – như là phần nguyên toàn của nhận thức, thì nó chối từ mọi cảnh – artha (ý muốn nói theo hướng có chủ tâm; nghĩa là một vật thể có trong dự tính) hiện hữu bên ngoài hoạt dụng của ý thức mà trong đó, vật thể được trừ tính. Vật thể được trừ tính chỉ xuất hiện trong tác ý có dự định, nghĩa là ý thức. Nói cách khác, Du già hành tông không tuyên bố rằng chẳng có vật nào hiện hữu ngoài tâm. Trước hết, đối với Du già hành tông, không có cái tâm bao quát chung chung; mà mỗi tâm thức cá

nhân đều riêng biệt. Giáo lý Du già hành tông không phải là thuyết đơn tử như kiểu Leibnizian. Thứ hai, cảnh – artha – không phải chỉ biểu thị một vật “trung tính”, đúng hơn là nhằm đến một tác ý dự tính của tâm thức. Tiêu điểm của dự tính – dự tính là một dạng của ham muốn – là nguyên thể cùng với thực, và, như một tiêu điểm, nó không bao giờ xuất hiện nơi đâu khác hơn là trong tác ý dự tính của tâm thức như thế. Trong Du già hành tông, vật thể được nhận thức (visaya) và vật thể dự tính (artha) đều hiện hữu, nhưng chỉ trong phạm vi tác ý của tâm thức mà nó được cấu thành.

Cao hơn sự cố gắng hiển cho bản thể học, những nhà Du già hành tông nỗ lực khám phá và giải trừ hữu lậu và tùy miên (àsrava, anusaya) đang thúc ép con người sinh khởi và dính mắc vào cấu trúc lý thuyết bản thể học. Do vậy, theo Du già hành tông, tất cả bản thể học đều là cấu trúc nhận thức luận. Để hiểu hoạt dụng sự nhận thức là phải biết tại sao và thế nào mà con người lại dựng lên bản thể luận để họ bám vào. Chấp dính vào bản thể luận là một triệu chứng phóng ảnh nhận thức (pratibimba), là biến kế sở chấp (parikalpita). Khảo sát kỹ kinh văn Du già hành tông mới thấy tông này không hề tuyên bố về bản thể học, ngoại trừ yêu cầu xác định về giá trị của bản thể học. Lý do họ im lặng về bản thể học, có lẽ là muốn đưa ra một dạng siêu hình, dạng sẽ tương ứng với kiến giải của những người, do xu hướng của họ, sẽ phóng ý tưởng vào những gì thực sự mình muốn, vậy nên họ giải trừ khỏi sự mô tả lý thuyết giả định về thực tại. Giảm hóa về phóng ảnh ấy là vấn đề và triệu chứng của hầu hết mọi khuynh hướng gây phiền não cho chúng sinh. Đó là những gì phương tiện của duy thức, nghĩa là nhằm lẫn phóng ảnh của một người với cái đang chiếu rọi. Duy thức tam thập tụng của ngài Thế Thân xác định rằng nếu một người chấp vào phóng ảnh về ý tưởng duy thức, thì người ấy chưa thực sự thể nhập vào sự hiểu biết về duy thức (kệ 27).

Những cuộc tranh luận về Du già tông thường triển khai giống như những cuộc tranh luận của các nhà duy tâm nhận thức luận. Những cuộc tranh luận này đã lôi cuốn những học giả phương Tây đầu thế kỷ XX, họ so sánh Du già hành tông với triết học Kant, và nhiều học giả gần đây bắt đầu nghĩ rằng hiện tượng luận của Husserl(31) ngày càng gần gũi hơn. Quả thực có những tương đồng rất thú vị, chẳng hạn sự mô tả của Husserl về tri giác thuần lý tính và một bên là cơ cấu nhận thức(32), và mặt kia là với sự phân tích của Du già hành tông về năng thủ và sở thủ (grāhaka/grāhya). Nhưng cũng có nhiều điểm khác biệt quan trọng giữa các triết gia phương Tây và các nhà Du già hành tông. Ba điểm chủ yếu là: a) Kant và Husserl xem nhẹ ý niệm nhân quả, trong khi Du già hành tông phát triển hệ thống lý thuyết nhân quả phức tạp này và coi đó là vấn đề quan trọng nhất.

b) Trong triết học phương Tây, không thấy có điểm tương đồng với nghiệp và giác ngộ, trong khi đây là những lý do tồn tại chủ yếu của tất cả mọi giáo lý cũng như pháp thực hành của Du già hành tông.

c) Cuối cùng, triết học phương Tây được phác họa để đáp ứng tối đa khả năng thâm nhập vào thế giới bản thể (tối thiểu là đủ để nhận thức sự hiện hữu thế giới ấy), trong khi Du già hành tông thì phê phán động cơ này trong tất cả mọi biểu hiện của nó.

III. Nghiệp, vật thể, và nhận thức chủ quan

Điểm then chốt của giáo lý Du già hành tông nằm trong ý niệm về nghiệp đã được kế thừa và lý giải một cách rất chính xác. Phật giáo nhằm vào sự hàng phục vô minh và đau khổ thông qua việc chuyển hóa các nghiệp duyên; nên trong Phật pháp, theo biện luận chặt chẽ của các nhà Du già hành tông, chỉ quan tâm đến sự phân tích và hiệu chỉnh bất kỳ điều gì rơi vào trong lĩnh vực nhận thức. Do vì những vấn đề về thực tại tuyệt đối về những gì không-nhận-thức được đều không thích đáng cho việc chuyển hóa nghiệp. Lại nữa, các nhà Du già hành tông nhấn mạnh vào các phạm trù như sắc (rùpa) là những phạm trù nhận thức. Vật chất (sắc) là để gọi màu sắc, dáng dấp, âm thanh, v.v... mà chúng ta cảm nhận được qua tri giác, và sắc ấy chỉ là mức độ mà nó được nắm bắt một cách duy ý chí qua kinh nghiệm, qua nhận thức. Do đó, khi trở thành đối tượng của kiến chấp, thì sắc liền có biểu tượng của nghiệp. Hành vi cố ý cũng có động cơ luân lý và kết quả của nó. Vì kết quả được định hình do từ nguyên nhân của sự việc, nên một hành động với tâm thiện lành sẽ có khuynh hướng gặt lấy những kết quả tốt đẹp, trong khi những ác ý thường làm nảy sinh những kết quả không tốt đẹp.

Đối nghịch với nhận thức về chiều hướng của nghiệp, Phật giáo xem sắc chất (s: rùpa) là nghiệp trung tính. Vấn đề của sắc chẳng phải là chất liệu của chúng, mà là tâm lý chấp thủ (s: upādāna) – ham muốn, tham lam, chấp giữ, dính mắc – đã tràn vào quấy phá ý tưởng và nhận thức của chúng ta về sắc. Chẳng phải là chất vàng đưa đến rắc rối, đúng ra ý tưởng về giá trị của vàng và thái độ, hành xử mà chúng ta nhìn về nó như là kết quả của ý tưởng này. Những ý tưởng này đều có được thông qua những kinh nghiệm đã có từ trước. Bằng vào việc lặp lại sự phơi bày những ý tưởng và nhân thức nào đó mà con người có điều kiện đáp ứng thường xuyên theo một phong cách giống nhau cho một hoàn cảnh giống nhau. Cuối cùng, những thói quen này được thể hiện và trở thành phản xạ và giả định. Đối với Phật giáo, tiến trình từ các điều kiện trở thành biểu hiện này (hành; s: saṃskāra) không phải bị hạn chế trong chỉ một đời, mà tích lũy qua rất nhiều đời. Luân hồi (s: saṃsāra) là nghiệp thông qua sự tái diễn này,

là sự tái hiện những thói quen biểu hiện từ nhận thức trong sắc thân mới và trong cuộc sống mới.

Vì mọi Phật tử đều theo sự tính toán cảm tính đơn thuần này: thích lưu giữ hay lặp lại những cảm giác vui thích. Những cảm giác đau khổ thì chúng ta muốn cắt đứt và tránh xa. Vui sướng hay đau khổ, thưởng hay phạt, tán thành hay chê bai v.v..., đều tùy thuộc vào mình. Tập khí của chúng ta (s: vāsana) được cấu thành theo cách này. Vì tất cả đều vô thường, nên cảm giác vui thích không thể tồn tại hay lặp lại thường xuyên, cảm giác đau khổ (như bệnh và chết) không thể tránh né hoài được. Sự bất hòa giữa kinh nghiệm thực chứng về vô thường của chúng ta với ao ước về những ham muốn thường hằng bất tận càng lớn bao nhiêu thì đau khổ của chúng ta càng lớn bấy nhiêu, và khuynh hướng (s: anusaya) phóng chiếu ham muốn của chúng ta vào thế giới như sự đền bù càng lớn hơn. Mặc dù chẳng có gì là thường, nhưng chúng ta hay tưởng tượng đến những thực thể thường hằng – từ Thượng đế đến linh hồn, đến bản thể – trong một nỗ lực để thoát khỏi phải đối diện với sự kiện là không có ai trong chúng ta có một tự thể thường hằng cả. Hãy nghĩ rằng nếu chúng ta có thể chứng minh một điều gì đó là thường, bất cứ điều gì, thì chúng ta cũng có cơ hội được thường hằng. Mối băn khoăn về quan niệm không có một tự thể, về nhận thức và những trò tinh quái của nghiệp phát sinh đã được Du già hành tông định danh, gồm sở tri chướng (s: jneyavarana), nghĩa là tự ám ảnh ngăn chúng ta nhận ra vạn vật như chúng đang là và tạp (s: abhūta-parikalpa), nghĩa là tưởng tượng ra điều gì đó – gọi là thường hoặc bản ngã – hiện hữu ở một nơi mà nó không có.

Các trường phái Phật học trước đây – đáng kể nhất là Kinh lượng bộ(33) , mà cũng là trường phái A tỳ đạt ma – đã phát triển một từ mang tính ẩn dụ tinh vi để mô tả và phân tích nhân duyên của nghiệp qua thuật ngữ chủng tử(34). Như một thân cây lớn mạnh nhờ phần rễ cắm sâu trong lòng đất không thấy được, nghiệp đã trải qua trước đây cũng đang ray rứt tiềm ẩn trong tâm; tập nghiệp(35), cũng như thân cây mọc từ mặt đất khi được nuôi dưỡng bằng những tố chất riêng, với quy luật nhân duyên, nó lại tự lên tiếng như những cảm nghiệm mới; như cây đến thời kết trái, sinh ra những hạt giống mới rồi được gieo trở lại vào lòng đất, mọc thành rễ và lại bắt đầu trưởng thành một giống cây tương tự, các hành nghiệp tạo ra những quả lành hoặc quả dữ để sau này trở thành những hạt giống thiện hay ác, cùng loại với hành động hay ý thức khi tạo ra nghiệp. Như cây chỉ sinh ra một chủng loại như nó, hành nghiệp cũng tạo ra kết quả thiện hoặc ác theo sau loại nghiệp nó tạo. Chu kỳ này được đáp ứng như một ẩn dụ cho tiến trình của điều kiện nhận thức cũng như vòng luân hồi sinh tử (s: saṃsāra). Vì Du già hành tông công nhận tính tạm thời trong giáo lý Phật giáo nên các hạt giống được xem là chỉ kéo dài trong khoảng thời gian

chúng trở thành cái nhân cho một hạt giống đồng loại kế tục nó. Hạt giống nhất thời được nối tiếp theo quan hệ nhân quả trong chuỗi xích tương tục, mỗi hạt giống nhất thời là một mắt xích trong dòng chuỗi nhân quả của nghiệp.

Các hạt giống được chia làm hai loại: tốt và xấu. Hạt giống xấu thì sẽ nhận lấy những tập quán nhận thức làm chướng ngại tiến trình giác ngộ. Hạt giống tốt – còn được gọi là “thanh tịnh”, “không nhiễm ô” sẽ làm sinh trưởng nhiều hạt giống thanh tịnh khác nữa, sẽ đưa đến gần sự giác ngộ hơn. Nói tóm lại, Du già hành tông phân biệt nội chủng tử (tùy thuộc vào cá nhân) và ngoại chủng tử (tùy thuộc vào những yếu tố khác). Chủng tử của một người có thể điều chỉnh hay ảnh hưởng qua sự giao tiếp với các ngoại duyên (ngoại chủng tử), mà có thể được lợi ích hoặc bất lợi. Giao tiếp với những duyên ô nhiễm làm tăng trưởng chủng tử bất thiện, trong khi tiếp xúc với những duyên “thanh tịnh”, như nghe giảng dạy chính pháp (s: saddharma), có thể khiến chủng tử thiện tăng trưởng, nhờ vậy chủng tử xấu được giảm trừ và nhổ sạch gốc rễ dần.

Một ẩn dụ khác về trạng thái của nghiệp song hành với ẩn dụ chủng tử là huân tập (s: vāsana). Một tấm vải được ướp hương sẽ có mùi thơm. Tương tự, con người bị điều kiện hóa theo tinh thần và sinh hoạt mà họ trải qua. Điều kiện này tạo ra tập nghiệp. Nhưng như mùi hương có thể được tẩy sạch khỏi tấm vải, thế nên hoàn cảnh của con người cũng có thể được thanh tịnh hóa bằng sự huân tập thói quen. Tiêu biểu có ba loại huân tập được đề cập:

1. Danh ngôn tập khí: là thói quen về ngôn ngữ và nhận thức.
2. Ngã chấp tập khí (s: ātma-grāha): tin có ngã và những gì thuộc về cái ngã ấy.
3. Hữu chi tập khí (s: bhavānga-vāsana), nghĩa là nghiệp quả lâu dài được huân tập từ những tạo tác nghiệp đặc biệt (từ nhân trong ba cõi).

Văn học Du già hành tông tranh luận nhiều về sự liên quan giữa chủng tử và huân tập. Một số tác giả cho rằng chủng tử và huân tập thực chất là hai thuật ngữ cho một vấn đề, đó là tập nghiệp. Các tác giả khác cho rằng chủng tử chỉ là kết quả của huân tập, nghĩa là, tất cả mọi nhân duyên đều có được qua kinh nghiệm. Còn những người khác cho rằng “hạt giống” có liên quan đến chuỗi điều kiện tạo ra tập khí mà người ta đã có được (dù có trong đời này, trong đời trước, hay cả từ ‘vô thủy’) trong khi “huân tập” chỉ rõ kinh nghiệm con người trải qua có thay đổi hay ảnh hưởng đến sự phát triển hạt giống của một người. “Vô thủy” có thể được hiểu như một hệ luận trong thuật ngữ “siêu việt” của Husserl, nghĩa là một nguyên nhân tương tục cấu thành một kinh nghiệm hiện tiền của nguyên nhân căn bản còn được ẩn tàng trong chính kinh nghiệm này. Có người cho rằng năng lực giác ngộ của con người tùy thuộc toàn bộ vào

chúng tử họ đã được kế thừa; huân tập chỉ đóng vai trò xúc tác mà không thể cung ứng chúng tử thiện nếu như nó không kế thừa chúng. Thành phần tuyệt đối từ chối chúng tử thiện được gọi là nhất xiển đề(36); hạng người này không bao giờ giác ngộ được. Một số nhà Phật giáo Đại thừa khác nhận thấy điều này trái với châm ngôn cứu độ tất cả muôn loài của mình, nên chống lại thuyết nhất xiển đề.

Nghiệp do căn nguyên là khổ (s: duhkha) đo là tham dục biểu hiện qua hành động (thân), lời nói và tâm ý. Do vậy, Du già hành tông tập trung vào nhận thức và tâm hành trong mối tương quan với ý định của chúng, nghĩa là quá trình hoạt động của thức, vì vấn đề nằm ở chỗ này. Phật giáo luôn luôn nhận diện vô minh và tham dục như là nguyên nhân chủ yếu gây nên đau khổ và luân hồi. Các nhà Du già hành tông vạch ra các hoạt dụng của tâm thức là để khiển trừ nó. Vì khiển trừ dạng tâm thức này cũng chính là sự tạo tác của tâm, nó rất ráo cũng phải được loại trừ trong tiến trình chuyển hóa, nhưng giá trị của việc trị liệu là phải được đáp ứng để mang đến giác ngộ. Quan niệm lợi lạc nhất thời của Phật giáo có thể được tìm thấy ở chính cuộc đời Đức Phật. Các nhà Du già hành tông cho rằng giác ngộ là kết quả của sự chuyển y(37), nghĩa là chuyển hóa mọi nếp nghĩ và tưởng tượng vốn đóng vai trò như là căn bản nhận thức của chúng ta. Đây gọi là chuyển thức (s: vi-jnàna, e: dis-cernment) thành trí (s: jnàna; e: direct knowing). Tiếp đầu ngữ vi – tương đương tiếp đầu ngữ dis – trong Anh ngữ như dis-criminate, dis-tinguish, dis-engage, dis-connect – có nghĩa là chia hai nhánh hoặc tách rời ra. Trí (e: direct knowing) được định nghĩa là trực giác không có sự can dự của ý thức (s: nirvikalpa-jnàna; c: vô phân biệt trí), nghĩa là sự hiểu biết mà không bị bao phủ bởi các sự diễn dịch.

Vấn đề sắc chất rất quan trọng để nhận ra lý do tại sao Du-già hành tông không phải là duy tâm siêu hình. Các nhà Du già hành tông đã đề cập đến sắc chất trong các phân tích của họ. Họ tiếp cận với sắc chất cũng như nó đã được phát sinh từ trong tiền đề Phật pháp. Kinh văn Phật giáo thường xuyên thay thế thuật ngữ xúc(38) bằng thuật ngữ sắc chất (e: materiality). Sự thay thế này nhắc nhở chúng ta rằng sắc chất thuộc về cảm giác, nghĩa là chúng được nhận biết thông qua cảm giác của chúng ta khi tiếp xúc với chúng. Ngay cả các kinh văn Nguyên thủy cũng giải thích bốn yếu tố vật chất cơ bản (tứ đại; s: mahàbhùta) là những đặc tính cảm giác như thô rít, ẩm ướt, nóng, và di động; đặc tính tương đương là đất, nước, lửa, gió được gọi một cách trừu tượng.

Thay vì tập trung vào sự kiện hiện hữu của sắc chất, người ta lại quan sát một vật thể được nhận thức, cảm nhận, tri giác về nó như thế nào. Du già hành tông không bao giờ từ chối những đối tượng tri giác (visaya: cảnh, trần; artha: trần; àlambana: cảnh, sở duyên, duyên), nhưng họ khước từ tạo ra mọi ý hướng nói

về đối tượng nhận thức hiện hành bên ngoài hoạt động của ý thức.

Cho rằng sự hiện hành như thế chính nó là một hành động nhận thức. Những nhà Du già hành tông quan tâm đến việc tại sao chúng ta bị ràng buộc vào sự tưởng tượng như thế.

Mọi điều ta hiểu, biết, tưởng tượng, hoặc là ta nhận thấy, ta biết thông qua nhận thức, kể cả những ý niệm mà thực thể tồn tại độc lập đối với nhận thức của chúng ta. Tâm không làm nên thế giới vật chất, nhưng từ tâm xuất sinh những phạm trù được trình hiện qua sự nhận biết và phân loại thế giới hiện tượng, và tâm làm việc này một cách tròn trịa đến nỗi chúng ta nhầm lẫn cái hiểu của chúng ta về chính thế giới. Những cái hiểu này, là phóng ảnh từ lòng tham và tính nôn nóng của chúng ta, nó trở thành những chướng ngại (s: àvarana)(39) ngăn chúng ta thấy được thực thể của chúng. Nói đơn giản là chúng ta bị che mờ bởi tính vị kỷ, tư kiến (có nghĩa là định kiến) và tham muốn của chúng ta. Nhận thức mê muội là một hành động tương tự. Du già hành tông không nói về chủ thể và khách thể(40), thay vì vậy, họ phân tích nhận thức qua thuật ngữ người chấp thủ(41) và đối tượng được chấp thủ(42).

Đôi khi Du già hành tông có tư tưởng gần giống như duy tâm nhận thức luận. Chủ trương đánh giá cao về thức của Du già hành tông được gọi là Duy thức (s: vijñapti-mātra, e: nothing but conscious construction). Một mẹo lừa phỉnh được hình thành trong cách thể hiện của thức vào mọi thời điểm. Thức phóng chiếu và cấu trúc một đối tượng nhận thức theo cách mà nó tự từ chối sự sáng tạo của nó – giả vờ cho rằng vật vừa tạo dựng ấy là “ngoài tâm” – để đáp lại rằng vật kia có khả năng tồn tại tương ứng. Ngay cả khi những gì chúng ta nhận thức đang diễn ra trong tiến trình nhận thức, thì chúng ta cũng nhận ra nó như thể nó nằm ngoài tầm thức chúng ta. Nhận thức rõ về Duy thức (s: vijñapti-mātra) phơi bày thực chất mẹo lừa phỉnh này cho hoạt dụng của thức, nhờ vậy nên giải trừ được nó. Khi sự lừa phỉnh ấy bị quét sạch ra khỏi lối nhận thức ấy thì không còn được gọi là thức (s: vijñāna; e: consciousness) nữa; nó đã trở thành trí (s: jñāna; e: direct cognition). Thức tiến hành trò lừa phỉnh phóng ảnh, phân ly, và thủ đắc này vì quan niệm không có ngã. Theo Phật giáo, sai lầm nguy hại sâu xa nhất mà mọi chúng sinh mắc phải là quan niệm có một bản ngã tồn tại thường hằng, vĩnh viễn, bất biến và độc lập. Chẳng có cái ngã nào như vậy cả, chúng ta đã hiểu sâu sắc như vậy. Điều này làm cho chúng ta lo lắng, vì rằng nó dẫn đến việc không có bản ngã hay một cá nhân tồn tại mãi mãi. Để làm dịu nỗi lo này, chúng ta nỗ lực tạo một cái ngã, để lấp đầy khoảng trống lo âu, để làm cho một điều gì đó tồn tại. Phóng ảnh của đối tượng nhận thức để đáp ứng là công cụ chính của thức cho công trình này. Nếu tôi còn sở hữu (những thứ như ý tưởng, lý thuyết, cá tính, vật thể...), thì tôi “hiện hữu”. Nếu có những vật

thể mà tôi sở hữu vĩnh viễn, thì tôi cũng tồn tại vĩnh viễn. Để giải trừ sự cố chấp sai lầm trầm trọng này, kinh văn Du già hành tông nói: “Khi khiển trừ ý niệm chấp có vật, thì ý niệm chấp có ngã cũng được trừ” (Trung Biên Phân Biệt luận 1: 4,8)(43).

Các nhà Du già hành tông chối từ vật thể tồn tại thường hằng theo hai ý nghĩa:

1. Trong phạm vi kinh nghiệm quy ước, họ không khước từ những vật thể như: ghế màu sắc, cây cối, mà đúng hơn là họ từ chối tuyên bố rằng những vật ấy hiện hữu ở một nơi nào khác ngoài thức.

Nếu vật hiện hữu bên ngoài tâm thức, thì đó chẳng phải là tự nó, họ không thừa nhận như vậy.

2. Trong khi những vật như thế được thừa nhận theo thuyết quy ước, chính xác hơn là không có tên gọi: ghế, màu sắc, cây... Đây chỉ là ngôn ngữ và khái niệm mà chúng ta thu thập và giải thích những cảm nhận riêng biệt sinh khởi từng lúc trong dòng chảy của tương quan nhân quả. Những thuật ngữ và khái niệm này đều là phóng ảnh của tâm thức.

Vấn đề không phải là đề cao tâm thức, mà cảnh báo cho chúng ta đừng bị lừa phỉnh bởi sự đánh giá cao nhận thức của chúng ta. Tâm giác ngộ được ví như tấm gương lớn, phản chiếu một cách trọn vẹn, bình đẳng tất cả mọi vật có trước gương, chẳng luyến tiếc gì những vật đã đi qua cũng chẳng trông mong gì những vật sẽ đến. Loại đối tượng nào làm cho nhận thức được giác ngộ? Các nhà Du già hành tông từ chối cung cấp lời giải đáp ngoài tuyên bố rằng đối tượng ấy được thanh tịnh hóa từ nghiệp hữu lậu, vì bất kỳ mọi dạng nào mà nó trình hiện đều chỉ có thể bị chấp thủ và làm giảm đi các phạm trù nhận thức thường vốn đã ngăn chúng ta có cái nhìn chân xác.

Dan Lusthaus - Thích Nhuận Châu dịch Nguồn: **Báo Giác Ngộ** ***

(1) (s: Vijnapti-màtra; e: nothing but cognition) còn gọi là Duy tâm. (2) (... ; S: Samdhinirmocana-sùtra; e: Elucidating the Hidden Connections) dịch theo âm Hán Việt là San-địa niết-mô-chiết-na tu-đa-la; một bộ kinh Đại thừa, Giải Thâm Mật là bộ kinh căn bản của Duy thức tông, nói về A-lại-da thức (àlaya-vijnàna). Ngài Huyền Trang dịch vào đời Đường năm 647. (3) Thời Phương đẳng trong Ngũ thời thuyết giáo do tông Thiên Thai lập ra. (4) Du già sư địa luận:...; (S: yogacàrabhùmi-sàstra; e: Treatise on the of Yoga Practice) tác phẩm cơ bản của Duy thức và Pháp tướng tông, tương truyền do ngài Vô Trước (Asanga) viết theo lời giáo hóa của Bồ tát Di Lặc (Maitreya). (5) (s: Abhidharmakosa; e: Treasury of Abhidharma) A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận... (6)... (s: Mahàsàsaka), một bộ phái Tiểu thừa, tách từ Phân biệt bộ (s: vibhajyavàda) trong thế kỷ thứ II và về sau trở

thành Pháp tạng bộ (s: Dharmaguptaka). (7) Theo truyền thuyết, những tác phẩm đó được Vô Trước biên tập sau khi đã thụ giáo với Bồ tát Di Lặc trên cung trời Đâu Suất. (8) Vaibhāsika (s); nguyên nghĩa “Người theo Đại Tỳ-bà-sa luận (Mahāvibhāsa)”; một bộ phái xuất phát từ Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda), cũng có thể gọi là dạng sau cùng của Hữu bộ, lấy A-tỳ-đạt-ma Đại tỳ-bà-sa luận và Tỳ-bà-sa luận (Vibhāsa) làm căn bản. Hai tác phẩm nêu trên là luận giải quan trọng về A-tỳ-đạt-ma của Nhất thiết hữu bộ. (9)... (s: Karma-siddhi-prakarana; e: Investigation Establishing Karma). (10) s: Panca-skandhaka-prakarana; e: Investigation into the Five Aggregates... (11) (s): Mahāyānasamgraha-sāstra của Vô Trước. (12) (s): Abhidharma-samuccaya..., hoặc A-tỳ-đạt-ma tập luận..., ngài Vô Trước (Asanga) soạn, Huyền Trang dịch). (13) Trimsikā. (14) Trisvabhāva-virdeśa... (15) Vimsatikā-sāstra (s); Nhị thập duy thức luận... (16) Madhyānta-vibhāga (s); Trung biên phân biệt luận... (17) Dignāga, Dinnāga (s); dịch nghĩa là Vực Long..., dịch theo âm là Trần Na... (18) s: Sthiramati; An Huệ... (19) (p): nitya, sukha, ātman, suddha; (e): permanent, pleasurable, self, and pure. (20) Ratnagotravibhāga-mahāyānanottaratantra-sāstra (s); Còn gọi: Cứu cánh nhất thừa bảo tính luận...; Thật tính luận... (21) Quy mật luận chứng phái..., s: prāsaṅgika (s); còn gọi Cự duyên tông..., Ứng thành tông...; Quy mật biện chứng phái. Một nhánh của Trung quán tông. (22)...; (s, p: yoga); nguyên nghĩa tự đặt mình dưới cái ách. Có nghĩa là phương pháp để đạt tiếp cận, thống nhất với tuyệt đối,...; S: yogācāra; Một tên khác của Duy thức tông. Danh từ này được ngài Vô Trước (s:Asanga) sử dụng trong các tác phẩm của mình vì có lẽ ngài đặc biệt chú trọng đến việc thực hành Du già. Danh từ Duy thức (s: vijñaptimātratā) hoặc Thức học (s: vijñānavāda) thường được ngài Thế Thân (s: Vasubandhu) sử dụng. (23) Immanuel Kant (1724-1804) Triết gia và nhà siêu hình học người Đức. (24) Gottfried Wilhelm Leibniz. Triết gia và nhà siêu hình học, sinh ở Leipzig, Đức. (1646-1716) (25) Cartesian: Khuynh hướng triết học và khoa học xuất phát từ triết thuyết của Descartes. Thủ lĩnh của nhóm này là Nicolas Malebranche, (1638-1715) người Pháp. (26) René Descartes, triết gia, khoa học gia, nhà toán học người Pháp vào thế kỷ XVII. (27) George Berkeley (1685-1753), triết gia người Ireland, sống tại Anh quốc. Quan điểm triết học của ông là duy tâm siêu hình, vật thể không có gì hiện hữu ngoài cảm nhận, ngoại giới rốt ráo chỉ là sự tập hợp của ý tưởng và cảm giác. Các tác phẩm chính của ông là Philosophical Commentaries, Three Dialogues Between Hylas and Philonous. (28) (Xin phép tác giả lược bỏ một đoạn phân tích về Duy tâm Duy vật, vì tránh gây ngộ nhận) (29) Con vật huyền thoại, giống như con ngựa có sừng mọc trên trán. (30) Sarvāstivāda. (31) Edmund Husserl (1859-1938): triết gia người Đức, trong nhóm chủ trương Hiện tượng luận. Ông sinh trưởng trong một gia đình Do Thái giáo ở tỉnh Prossnitz thuộc Moravia, nhưng cha ông, vốn là thương gia buôn vải, đã có ý muốn gửi con mình đến Vienna vào lúc 10 tuổi để bắt đầu theo học với nền giáo dục cổ

điển Đức. Sau khi thành đạt, ông giảng dạy triết học tại Gottingen từ năm 1901 đến 1916, và dạy tại Freiburg im Breisgau từ 1916 đến 1928. (32) Noesis (consciousness projecting its cognitive field). (33) Sautrāntikas: còn gọi là Thí dụ bộ. (34) Chứng tử (s:bijā). (35) e: karmic habits. (36) (s) icchantikas, (e): incorrigibles. Hán dịch: Tín căn bất cụ. Người không đủ thiện căn. (37) Overturning the cognitive basis (s:āsraya-paravṛtti). (38) e: sensory contact; p: phassa; s: sparśa. (39) āvarana: chướng, cái, cái triền. (40) Nhận thức và đối tượng của nhận thức (năng tri, sở tri). (41) (e: graspers; s: grāhaka). (42) (e: grasped s: grāhya). (43) Madhyānta-vibhāga:... C: zhòngbiàn fēnbié lùn; J: chùben fūnbetsu lùn; còn được gọi tắt là Trung Biên luận (...), Biện Trung Biên luận (...). Là luận văn tinh yếu của Du già hành tông. Theo truyền thống, tác phẩm này được xem của ngài Di Lặc với lời luận giải của Thế Thân, nhưng theo các học giả thì luận giải này có vẻ là tác phẩm biên soạn chung của Vô Trước và Thế Thân hơn. Đặc điểm chính của luận văn này là phân tích của Du già hành tông về sự phân biệt sai lầm (Hư vọng phân biệt...) khi chối từ ý niệm về Không tính, với mục đích giải trừ sự chấp trước vào 2 cực đoan Hữu và Vô. Có 2 bản dịch Hán văn về luận giải này - bản dịch của Huyền Trang gồm 3 tập và bản dịch của Chân Đế (...) gồm 2 tập. Các chữ viết tắt: (e): English; (s): Sanskrit; (p): Pāli.