

TUỆ SỸ

Triết học
về TÂM KHÔNG



NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Table of Contents

[Tánh không luận là gì?](#)

[Chương I: Danh và Sự](#)

[Chương II: Vấn đề luận chứng và phủ định đối với tiền đề Không của Trung quán](#)

[Chương III: Tánh Không và tri lượng](#)

[Chương IV: Tánh Không và dịch hoá pháp](#)

[Chương tổng quát: Tiểu sử về tánh Không luận](#)

[\[1\]](#)

[\[2\]](#)

[\[3\]](#)

[\[4\]](#)

[\[5\]](#)

[\[6\]](#)

[\[7\]](#)

[\[8\]](#)

[\[9\]](#)

[\[10\]](#)

[\[11\]](#)

Chia sẻ ebook : <http://downloadsach.com/>

Follow us on Facebook : <https://www.facebook.com/caphebuoitoi>

Triết học về tánh Không

(Sùnyavàda)

Tánh Không luận là gì?

I.

Wenn am Sommertag der Falter sich auf die Blume niederlässt und, die Flügel geschlossen, mit ihr Wiesenwind schwing... (Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*)

Có thể vay mượn những lời như vậy để khởi đầu cho sự chờ đợi tiếng vọng đáp ứng của những gì đó đang ẩn mình trong bóng tối. Những lời được vay mượn ấy không nhất thiết phải là đồng thanh với những cái sắp đáp ứng. Sự tự thành của những cái đáp ứng này sẽ không xuất hiện trong những tiếng động náo nhiệt. Đây là sự tự thành của một cơn mưa như thác lũ, khi cơn bão mùa hè đã chịu khép lại đôi cánh mỏng để lắng nghe trong thầm lặng hơi thở của cỏ nội. Chờ đợi, kiên trì và dừng lại trong sự bế tắc của một thời chỉ có ánh sáng vĩnh cửu của mặt trời. Kiên trì và dừng lại để chờ đợi trong sự bế tắc là liều lĩnh ký thác mình cho một cuộc chơi ngoạn mục của thiên diễn, là liều lĩnh đứng lại giữa dòng thác đổ của vạn hữu. Đó là một thái độ búống bình, không chịu tiến từng bước vững chắc như những đợt nhảy của con chim hồng: Nhảy bên bờ nước, nhảy đến tảng đá, nhảy trên đất cạn, nhảy lên cành cây, nhảy lên gò cao và cuối cùng bay trong thương khung để lông cánh làm đẹp cho bầu trời [\[1\]](#). Chờ đợi trong sự bế tắc là những bước thụt lùi của con chim hồng, từ trên cành cây rơi trở xuống đất cạn. [\[2\]](#) Từ trên cành cây rơi trở xuống đất cạn để chụp chững như cưu mang một cái gì đó có vẻ ngược ngạo; đó là sự tiến tới bằng những bước thụt lùi, bởi vì thuận theo sự bế tắc. [\[3\]](#)

Mượn một **kinh nghiệm tư tưởng** để nói về một kinh nghiệm tư tưởng, đó là một sự vay mượn nghịch lý ngang ngược: vay mượn đã là một điều bất khả. Bất khả cho nên bế tắc. Bế tắc cho nên không thể tìm thấy một lối trung chính để vào tư tưởng. [\[4\]](#)

Như thế là đã khởi đầu bằng một sự bất chính. Đằng sau sự bất chính này không có che dấu một ẩn nghĩa nào hết để biện minh cho nó. Nhưng, Tánh không luận là gì? "**Khi cơn bão mùa hè dừng lại trên đóa hoa, khép lại đôi cánh, và đóng đưa theo cơn gió của cỏ nội hoa ngàn...**"

II.

Im Denken wird jeglich Ding einsam und langsam. (M. Heidegger)

Từ khi Nàgàrjuna (Long Thọ) xuất hiện ở miền Nam Ấn Độ, đến nay 18 thế kỷ đã qua, và suốt một vòng cung ba phần tư của toàn bộ Á Châu, Tánh không luận (Sunnyavada) đã trở thành một thứ khí giới vô cùng sắc bén được trang bị cho một nền triết lý chuyên môn phá hoại. Với những kẻ chống đối nó, phá hoại là phá hoại. Nhưng những kẻ tán thưởng nó thì nói phá hoại tức là thiết lập. Với cả hai, phá hoại là điều đáng sợ và nên tránh. Chính thực, Nàgàrjuna đã cố ý binh vực cho một chân lý nào bằng khí giới Tánh Không luận? Người ta đã từng nghĩ, chính Tánh Không (Sunya) là chân lý đó. Bởi vì, người ta có thể tìm thấy, với bằng chứng vô cùng xác thực của văn nghĩa, rằng chính Nàgàrjuna đã coi phương tiện và cứu cánh là một. Nói cách khác, chính chân lý của Tánh Không tự bảo vệ lấy nó, tự binh vực cho chính nó, không không một cái gì khác. Và như vậy, với những học giả hiện đại

chuyên môn về Tánh Không luận với những đại biểu có thẩm quyền như T.R.V.Murti, Ed. Conze, J. May, và có thể kể thêm những vị ở ngoài lãnh vực chuyên môn này nhưng được coi như là có thẩm quyền như Stcherbatsky, J. Takakusu, vân vân, đều đồng thanh công nhận Tánh Không luận là biện chứng pháp (dialectique). Những người đi sau bám chặt vào danh từ này – Biện chứng pháp – để hiểu Tánh Không luận, đó quả là một sự đồng thanh tương ứng. Như vậy là "Nghìn tâm gói bóng từng quân" ^[5], tuyết sương che chở cho thân cát đẳng".

Ed. Conze nói đến sự táo bạo của những hiền triết Đông phương là tư tưởng bằng mâu thuẫn. Bởi vì, chính luận mâu thuẫn cho phép người ta nói: phương tiện là cứu cánh, cứu cánh là phương tiện. Phá hủy trong phương tiện, nhưng lại là thiết lập trong cứu cánh. Phá hủy và thiết lập lại là một. Như thế, hình như mâu thuẫn đối chọi với đồng nhất. Đây là lý lẽ mà người ta hay dựa vào đó để phân biệt tính cách dị biệt của tư tưởng Đông phương. Người ta thường lý luận theo một tiêu thức điển hình nhất như sau: với Tây phương = ce qui est est, ce qui n'est pas (của Parménide), đó là tư tưởng trên nguyên tắc mâu thuẫn. Bởi vì, nguyên tắc mâu thuẫn như thế là dung nạp tất cả mọi tương phản, tất cả mọi cái không phải là nó, cho nên người ta nghĩ nếu công nhận rằng Đông phương luôn luôn tư tưởng trên nguyên tắc này thì tư tưởng Đông phương lúc nào cũng có thể dung nạp được tư tưởng Tây phương với tất cả những dị biệt của chính nó. Và ngược lại, vì nguyên tắc đồng nhất không dung nạp những tương phản. Nguyên tắc đồng nhất đưa đến chỗ đòi hỏi sự nghiêm xác của khái niệm. Merleau Ponty nói: "Có cái gì đó không thể thay thế trong tư tưởng Tây phương: (...), sự nghiêm xác của khái niệm...." ^[6].

Hình như chúng ta vừa đưa ra một tràng, ngắn, những lý luận có vẻ rất là mạch lạc. Nếu nói cho chí lý, thì kiểu lý luận này là điều tối kỵ của các nhà Tánh Không luận, kể từ Aryadeva, xuống Buddhapalila, qua Bhavaviveka, cho đến Candrakirti (những truyền nhân của Nàgàrjuna). Nhưng nói vậy cũng không được. Vì đó cũng chỉ là một cách nói áp dụng luật mâu thuẫn một cách mạch lạc. Như vậy, chính mâu thuẫn đã phối trí thành một trật tự mạch lạc để cho mâu thuẫn là mâu thuẫn. Tức là, mâu thuẫn chỉ được thừa nhận như là mâu thuẫn thực sự khi người ta có thể tìm được mạch lạc của nó trong một trật tự nào đó. Bởi vì, nếu không có sự mạch lạc giữa những mâu thuẫn và không mâu thuẫn, làm thế nào là nhận biết đó là mâu thuẫn?

Vậy thì tánh Không luận là gì? "**Trong tư tưởng, mọi sự trở thành cô liêu và lững thững**".

III.

Những vay mượn đã không thể tránh và những thành kiến nặng như chì cũng chưa thể từ bỏ được. "Những con cá lớn trong hồ nước nhỏ này, tất cả chúng đều bị bao phủ trong tấm lưới nhỏ này, dầu chúng có nhảy vọt lên, chúng vẫn bị hạn cuộc bao phủ nơi đây" ^[7] Người học về Tánh Không cũng như kẻ học bắt rắn bằng hai bàn tay không.

Nàgàrjuna là ai?

Những thiên tài lớn đều xuất hiện trong cơn thịnh nộ. Héraclite trong bình minh của Hy Lạp với cơn thịnh nộ như những ngọn lửa tàn bạo; ông đã muốn tống cổ Homère ra khỏi những cuộc chơi chung bởi vì lời cầu nguyện của Homère muốn cho mối bất hòa giữa các thần linh và loài người hãy chấm dứt. Zarathoustra xuống núi, cùng với sự xuất hiện của Siêu nhân, sau khi đã nổi cơn thịnh nộ với mặt trời. Những con sâu con ngủ suốt cả một mùa đông để chờ đợi những tiếng sấm đầu tiên của tiết kinh trập tháng Hai. Nhưng, "Một khi sinh ra, họ muốn sống để rồi chịu đựng sự chết, hay để rồi đi tìm sự yên nghỉ. Và họ để lại những con cháu cùng chia xẻ số phận như vậy" (Héraclite). Những con sâu con chỉ trở mình trong giấc ngủ triền miên, còn phải đợi bao giờ cỏ cây nứt vỏ sau tiếng sấm của tiết kinh trập rồi mới trỗi dậy "giải chi thời đại hỉ tai!" (quẻ Lôi Thủy Giải, Kinh Dịch).

Nàgàrjuna xuất hiện như một con voi dữ trong truyền thống Phật học và tư tưởng triết học Ấn Độ. Đương thời, đối với các nhà hiền triết Ấn Độ, Nàgàrjuna được xếp vào hàng những tư tưởng gia Phật học lỗi lạc bậc nhất. Nhưng ngay trong hàng ngũ này, Nàgàrjuna lại được kính trọng như một tên phá hoại đáng sợ. Người sợ đầu tiên có lẽ

chính cao đệ của ông là Aryadeva. Ngay trong tên gọi đã có sự trái ngược. Cái tên Nàgàrjuna ám chỉ cho một thứ rắn dữ. Bởi vì Naga có nghĩa là rắn dữ. Nhưng Aryadeva lại hàm ý là một thiên thần thánh thiện. Hai thầy trò này, một con khủng long và một vị thiên thần, phải chăng là hai nếp gấp của tư tưởng: huyền chi hựu huyền? Nhiều huyền thoại đã được dựng lên chứng tỏ rằng đã có nhiều phép lạ hiện ra để hạ bớt thái độ ngông cuồng của Nàgàrjuna, khi ông quyết định bỏ cả núi cao, cả rừng rậm và cả đất liền để xuống biển cư ngụ cùng loài rắn dữ. Như vậy người ta mới có đủ lý do để xác nhận rằng ông quả là một tư tưởng gia Phật học chính thống – bởi vì chính thống cũng hàm ý là ngoan ngoãn, khi ông chịu theo khuyến cáo của vua rắn mà trả lại đất liền. Ông quả thực là một tư tưởng gia Phật học chính thống, mặc dù lời xử sự của ông đôi khi có vẻ ngược ngạo. [8]

Từ lúc Nàgàrjuna trở lại đất liền, nhiều vấn đề trong truyền thống Phật học và nền minh triết Ấn Độ được đặt lại: Tánh Không Luận là gì?

Dường như có một sự lửng lơ và bất khả nào đó; lửng lơ như chính đời sống và bất khả như chính tư tưởng. Nàgàrjuna từ sương mù của bình minh và nắng quái xuất hiện rồi biến mất trong sương mù của bình minh và nắng quái.

Yathà màya tathà svapno gandharva-nagaram yathà/
Tathospada tathà sthānam tathà bhanga udāhritah

Như quán năng, như giấc mộng, như thành phố giữa sa mạc: tất cả sự kiện khởi, tồn tục và biến mất đều như vậy. [9]

IV.

Trong Đại tạng kinh Trung Hoa, được ấn hành dưới sự điều khiển của J. Takakusu, một học giả Phật học người Nhật, có một tác phẩm mang tựa đề là "Lão Tử hóa Hồ kinh", được xếp vào loại những tác phẩm ở bên ngoài Phật học (Ngoại giáo bộ) [10]. Tác phẩm đứt đoạn này nói Lão Tử cưỡi trâu bỏ xứ Trung Hoa đi về phía Tây bắc và giáo hóa cho những giống dân man di ở phương này. Môn đệ lớn nhất của ông là Thích Ca. Đó là Kumarajiva. Cái tên này lại ám chỉ cho sự trường thọ của trẻ thơ. [11] Có lẽ Nàgàrjuna hóa thân làm Lão Tử tại đất tàu để nói cho một phân nửa Á Châu nghe lại cái điệp chỉ "huyền chi hựu huyền" trong câu hỏi "Tánh Không luận là gì?".

Và như thế, trước câu hỏi: "Tánh Không luận là gì?" Những vay mượn đã không để gì tránh khỏi và những thành kiến nặng như chì cũng chưa dễ gì từ bỏ được.

"Cũng ví như một người đánh cá lớn trong hồ nước nhỏ này với một tấm lưới sít sao. Người ấy nghĩ: Những con cá lớn trong hồ nước nhỏ này, tất cả chúng đều bị hạn cuộc bao phủ trong tấm lưới này, dầu chúng có nhảy vọt lên, chúng vẫn bị hạn cuộc bao phủ nơi đây".

Đó là những lời kết luận của kinh Brahmajālasutta. Và kinh chấm dứt như thế này:

Imasmim ca pana veyyākaranasim bhannamane sahasi loka-dhātu akampitthāti. (Trong khi kinh này được truyền thuyết, một ngàn thế giới đều rung động).

(31.1.1970)

[1]Thứ tự của sáu hào của quẻ Phong Sơn Tiệm của Kinh Dịch; sơ lục, hồng tiệm vu can; lục nhị, hồng tiệm vu bản; cửu tam hồng tiệm vu lục; lục tứ, hồng tiệm vu mộc; cửu ngũ, hồng tiệm vu lãng; thượng cửu, hồng tiệm vu qui.

[2]Hào cửu tam vào lục tứ của quẻ Phong Sơn Tiệm đảo ngược thành hào lục tam và cửu tứ của Thiên Địa Bĩ.

[3]Quẻ Thiên Địa Bĩ: lục tam, bao tu; cửu tứ, hữu mệnh.

[4]“Bĩ chi phí nhân, bất lợi quân tử trinh, đại vãng tiểu lai, thiên địa bất giao nhi vạn vật bất thông dã”. Lờl tượng của quẻ Bĩ: Thời đại bế tắc không phải là thời của đạo người, sự trinh chính của quân tử chẳng có lợi. Cái lớn đi, cái nhỏ đến, trời đất không giao cảm, nên vạn vật không thông.

[5]Và đây cũng là một đồng thanh tương ứng: “Đời vốn như thế. Ban đầu vào cuộc sống, chúng ta giàu, giàu nhiều, giàu nữa; trong bao năm, chúng ta trồng cây tía hột, nhưng ngày tháng trôi, năm sầu lại; thời gian phá vỡ mất công trình; cây rừng bị chặt; bạn hữu từng người rơi rụng mất. Bóng tùng quân nghìn tầm xiêu đổ, cái con người trơn trụi sẽ còn nghe rõ trong hoang liêu mỗi ngậm ngùi xuân xanh xa mắt. (Saint-Exupery, *Cõi Người Ta*, Bùi Giáng dịch).

[6]“IL y a quelque chose irremplacable dans la pensée occidentale: (...), la rigueur du concept,... ” (MP.*Signes*, Gallimard, p.174)

[7]Kinh Brahamajà-la-sut-ta. T.T. Minh Châu dịch.

[8]Viết theo Long Thọ Bồ Tát truyện của Kumarajiva. DTK.2047 ; tập 50, trang 184 và tiếp.

[9]Nàgàrjuna; *Madhyamika-kàrika*, VII. 34

[10]ĐTK. 2139; Tập 54, tr. 1266 và tiếp.

[11]Đồng Thọ, cũng mừng tượng như chữ Lão Tử.

Vấn đề giá danh và tuyệt đối

Chương I - Danh và sự

Đối tượng của nhận thức không phải là cái cụ thể, mà là cái trừu tượng. Một sự thể, nếu không được biểu thị bằng những thuộc tính, không thể hiện hữu như một đối tượng. Sự kết hợp của những thuộc tính để biểu thị hiện hữu của một sự thể này được duy trì bởi ngôn từ. Một hiện hữu như thế là Không, một thực tại rỗng, không có tự thể, nó là một hiện hữu giả danh. Nhưng chính cái giả danh đó lại làm cho sự thể xuất hiện như một đối tượng của nhận thức. Cái danh biểu lộ cho cái thực. Phi thực không có danh. Mà phi cái danh thì cái thực cũng không có. Ngôn từ không phải chỉ là một khí cụ diễn đạt của tư tưởng mà thôi, nó còn là biểu tượng của một sự thể.

Ngôn từ biểu tượng cho một sự thể, một *khối* hiện hữu được biểu thị bởi những thuộc tính.

Ngôn từ, như vậy, là một hiện hữu trừu tượng. Mỗi thuộc tính cũng có một tên gọi riêng của chính nó, nên mỗi thuộc tính cũng mang trong nó khả hữu tính về một đối tượng. Do đó, dù cái danh có là biểu tượng cho cái thực,

nhưng nó không phải là cái thực. Chân lý mà một nhà luận lý học muốn đạt đến là sự tương ứng giữa tiến trình biểu tượng và tiến trình thực tại. Bởi vì một sự thể, dù là tuyệt đối thể, mà không có biểu thị, nghĩa là không có tên gọi của nó, thì không hiện hữu, nên đối với nhà luận lý học thì Tuyệt đối không phải là sự thể không thể diễn tả, nếu ta hiểu được tiến trình của thực tại trong tương quan với tiến trình của biểu tượng. Như thế, nhà luận lý không phải là kẻ đi chinh phục tuyệt đối mà là chinh phục biểu tượng. Càng khám phá ra những đặc tính của biểu tượng ông càng thấy tiến gần đến thực tại tuyệt đối hơn. Thế nhưng làm sao để chứng thực được mối tương quan này, nếu không giả thiết trước tiên một hình ảnh nào đó về thực tại tuyệt đối? Thực Tại Tuyệt Đối được chứng thực bằng ngôn từ, trong khi ngôn từ là biểu tượng của nó, tất phải dựa vào bản chất của Thực Tại Tuyệt Đối. Nhưng muốn chứng minh bản chất đích thực của Thực Tại Tuyệt Đối, tất phải dựa vào ngôn từ. Luận lý học không thể giải quyết tính chất trùng phức này, nó không thể vượt qua cái gọi là đức tin. Đức tin chỉ có, khi đứng trước một hiện hữu mà không thể chứng minh lý do hiện hữu của nó. Giữa thực tại và biểu tượng của Thực tại, hoặc tin tưởng khả năng của ngôn từ, tin tưởng ấy không thể chứng minh lý do của nó được, nếu không giả thiết bản chất của thực tại, nghĩa là những lý do được viện dẫn không có gì bảo đảm sự chân thực của chúng cả, vẫn là những lý do viển vông.

Ở đây, ta thấy luận lý học kiểu ấy thiếu hẳn tính chất sáng tạo của tư tưởng. Nó không dẫn tư tưởng đi đến một chân trời cao rộng của Tuyệt đối nào cả, mà chỉ quanh quẩn trong cái gọi là nguyên lý hiển nhiên một cách tầm thường và cố nhiên là ngây thơ; tin tưởng một cách ngây thơ vào khả năng của ngôn từ và biểu tượng.

Nếu ta giả thiết Thực Tại Tuyệt Đối là một hiện hữu, thì biểu tượng của nó, tức ngôn từ, cũng là một hiện hữu. Như thế, không những bản chất của Thực Tại Tuyệt Đối là bất khả thuyết, mà chính bản chất của ngôn từ cũng là bất khả thuyết. Giả thiết này được đặt ra khi ta ở bình diện tương đối nhìn lên tuyệt đối. Cái nhìn như thế, không những không đánh mất tinh thể của ngôn từ, mà còn mang lại cho ngôn từ giá trị của nó như là con đường duy nhất để đi về Tuyệt đối. Đó là con đường giữa, nó chứa đựng cả hai chiều: tương đối và tuyệt đối. Cái danh biểu lộ cho cái Thực. Cái Thực không thể là đối tượng cho tri thức nếu nó không được biểu lộ bằng cái danh. Ngôn từ là một hiện hữu tương đối, nó chứa đựng toàn thể kinh nghiệm của nhận thức, nó duy trì kinh nghiệm này. Nhưng đó là những kinh nghiệm được tập hợp tất cả những sai lầm, vọng tưởng. Dù vậy, bản chất của nó vẫn là một hiện hữu tuyệt đối. Thực Tại Tuyệt Đối là vô ngôn, không một kinh nghiệm hiển nhiên nào có thể chứng minh cho hiện hữu của nó. Nhưng biểu tượng của nó là ngôn từ, vì bản chất của ngôn từ cũng là tuyệt đối vô ngôn. Và vì cái danh không phải là cái Thực, cho nên, nó vừa biểu tượng cho Thực Tại Tuyệt Đối mà vẫn không lìa khỏi bình diện tương đối của nó.

Từ đây, chúng ta hãy đi vào định thức duyên khởi mà Nàgàrjuna tích cực phát triển. Một định thức khi được thành lập, không thể vượt qua khung khổ của ngôn từ. Chỉ có ngôn từ mới cho ta thấy định thức ấy được thành lập có một giá trị như thế nào. Định thức được phát hiểu qua mệnh đề. Cú pháp của một mệnh đề là một kết hợp của các ngôn từ. Mỗi một ngôn từ chính nó là Tuyệt đối thể để hình dung một thực tại duy nhất. Gán ghép này không thể tự chứng tỏ những khía cạnh vọng tưởng hay như thực, vì Tuyệt đối thể vượt ngoài mọi diễn đạt. Nó chỉ được chứng thực bằng kinh nghiệm hiển nhiên và lại chứa đựng tất cả những sai lầm, mà tự nó, nó cũng không thể tự chứng tỏ những sai lầm này. Tuyệt đối không thể là đối tượng của tri thức, mà cụ thể hiển nhiên cũng không là đối tượng của tri thức. Chỉ có giả danh mới là đối tượng của tri thức. Do đó, chỉ có giả danh mới làm sáng tỏ những vọng tưởng sai lầm, trong kết cấu văn pháp của nó. Như vậy, kết cấu văn pháp cũng là cơ cấu của mọi hiện hữu, khi hiện hữu ấy là đối tượng của tri thức.

Làm thế nào tìm thấy những sai lầm trong kết cấu của văn pháp? Ta biết rằng một mệnh đề phát biểu về một sự thể gồm chủ thể, động từ và những thuộc tính. Nhưng mỗi thuộc tính đều có khả hữu tính về một chủ thể. Khi chúng biểu thị cho một chủ thể, chúng bị đưa xuống hàng thứ yếu, nhưng không phải vì vậy mà chúng không thể làm một chủ thể trong những mệnh đề khác. Như vậy, kết cấu của văn pháp được đặt trên định thức duyên khởi. Bởi vì, một chủ thể không thể hiện hữu, nếu không có những thuộc tính của nó. Tính chất của duyên khởi là làm sáng tỏ mối quan hệ nhân quả giữa chủ thể và những thuộc tính. Trong văn pháp, mối quan hệ này chính là động từ. Một chủ thể hiện hữu được giới hạn rõ trong một vị trí nào đó của thời gian. Khi bị giới hạn như thế, nó không còn là một Tuyệt đối thể. Tuyệt đối thể không phải đã như thế kia, đang như thế. Nhưng nếu vượt ngoài thời gian, nghĩa là không có tác dụng của động từ, nó không thể hiện hữu. Do đó, vấn đề là trả lại cho động từ tác dụng nguyên của nó,

tức **Thể tính**.

Chúng ta trở lại định thức duyên khởi. Đó không phải là một độc sáng của Nàgàrjuna, mà là trọng tâm những đề tài thuyết giáo của Phật. Trên tuyệt đối, chân lý của thực tại vượt ngoài ngôn thuyết, ngoài tất cả những mô tả, diễn đạt. Nhưng, nhiệm vụ của Phật, như kinh Pháp Hoa đã nói là **Khai thị, Ngộ, Nhập** Tri kiến của Phật cho chúng sinh, nếu Phật không sử dụng tập quán suy tư và nhận thức của chúng sinh, nếu Phật không sử dụng tập quán suy tư và nhận thức của chúng sinh, điều này có nghĩa là tìm ra một định thức căn bản của tri thức. Định thức này vừa là hiển nhiên và vừa bao hàm cả chân lý tuyệt đối, nghĩa là vừa mang đủ tính cách duy nghiệm của tri thức và cả bản chất siêu nghiệm của Trí tuệ.

Đối với chúng ta, cái hiển nhiên là cái mà ta nhận biết "bằng xương bằng thịt", cái hiển nhiên cụ thể, và thực nghiệm; hiển nhiên này không bao hàm nổi chân lý tuyệt đối. Nó là một chấm đen hiện tại được bao phủ một lớp dày tập khí di truyền vừa nội tại vừa ngoại tại.

Về tập khí di truyền nội tại. Trước hết, *nguồn* nhận thức hiển nhiên "bằng xương bằng thịt" là tri giác (*xúc*, thứ 6 trong 12 nhân duyên). Nghĩa là, nếu cơ cấu của giác quan là méo mó bẩm sinh thì nhất định ta không thể có tri giác nào có thể nói là như thật một cách tương đối. Cơ cấu giác quan này lại tùy thuộc sự cấu tạo nguyên thủy về đời sống hữu hình của chúng ta, đó là *danh* và *sắc*, tức "khí chất" của thể xác và tinh thần. Tất nhiên mỗi người có một khí chất riêng biệt ngay từ lòng mẹ, và như thế, mỗi người có một thứ hiển nhiên khác nhau, chỉ tương tự nhau ở cái giả tượng bên ngoài. Cấu tạo của danh và sắc lại còn tùy thuộc vào ý niệm tối sơ của đời sống con người (*kết sanh thức*), nó chứa đựng tập khí di truyền của đời sống quá khứ (*hành*) và chỉ định hướng đi cho đời sống hiện tại. Tập khí di truyền này được hình thành do sự ngu dốt. Sự ngu dốt trong quá khứ chỉ định cho đời sống hiện tại và sự ngu dốt trong hiện tại và sự ngu dốt trong quá khứ chỉ định cho đời sống tương lai.

Không cần nói đến những đời sống của quá khứ và tương lai, mà ngay trong đời sống hữu hình hiện tại, khí chất của chúng ta đã in sẵn vào từng tế bào, từng cảm giác. Kinh nghiệm uyên nguyên chỉ có thể có, trừ phi chúng ta thay đổi toàn bộ cơ cấu danh và sắc này. Như thế ngay cả phần nội tại, chúng ta đã không thể có một kinh nghiệm uyên nguyên nào cả. Cho nên, không thể đem kinh nghiệm của chúng ta để chứng minh cho Tuyệt đối.

Thứ đến, tập khí di truyền ngoại tại. Đó là ảnh hưởng của những cảm nghĩ, cảm xúc theo đà sống của xã hội, ảnh hưởng do tập quán, văn minh, giáo dục, tín ngưỡng. Những thứ này chỉ có thể ăn sâu vào da thịt chúng ta, chứ chưa hẳn đã là thâm nhập cốt tủy. Nhưng vượt ra khỏi nó không phải là điều dễ. Tất cả những thứ này là cái khung của con người. Sự méo mó của tri thức, tùy theo sự méo mó của cái khung ấy.

Như thế, dù là một sát na tri giác hiện tại của dòng thời gian, hiểu theo nghĩa là một thứ hiện tại luân lưu bất tuyệt, mọi nhận thức đều đã bị đóng sẵn vào một khung khổ có hạn định. Chính thế mà chúng ta nói không một nhận thức hiển nhiên "bằng xương bằng thịt" nào có thể bao hàm nổi chân lý tuyệt đối.

Khung hiển nhiên đó là tiêu chuẩn để ta định giá bất cứ một hình ảnh nào dù là tương đối hay tuyệt đối: cái đó phi thực, vì nó *không hiển nhiên*; điều đó là ảo tưởng, vì nó *không hiển nhiên*... Và thêm nữa, hiển nhiên cái này tương đối thì cũng hiển nhiên cái kia là tuyệt đối; hiển nhiên cái đó là như thế này, hiển nhiên cái đó không phải như thế này... Chúng sinh chưa vượt ra khỏi cái khung hiển nhiên này, nếu Phật muốn bày tỏ cho chúng sinh hiểu được những gì Phật nói, một cách tương đối và rất ít (như: nắm lá trong tay so với lá trong toàn thể một khu rừng mênh mông), Phật không thể đưa ra bất cứ một định nghĩa hay một hình ảnh nào ở xa tầm mức của cái khung đó. Bao lâu chúng ta còn kẹt trong cái khung tục đế, thì bấy giờ chân lý Tuyệt đối vẫn là bất khả thuyết. Phải mở ra một cánh cửa, một lối đi, để chúng sinh có thể vượt ra khỏi khung khổ hạn định ấy, để thể nhập cảnh giới Tự chứng của Phật. Con đường đó là định thức duyên khởi, tức con đường giữa, như Trung luận đã viết: duyên khởi tức Không, tức Giả danh, và cũng chính là Trung đạo. Khi nào chúng sinh thấy rõ được lý duyên khởi mới thấy được chân lý Tuyệt đối. Như vậy, định thức duyên khởi chứa đựng cả hai chiều "*lịch sử*": chiều **Lưu chuyển** và chiều **Hoàn diệt**.

Kinh Pháp hoa, qua ngòi bút của La-thập, đã nói rõ về vai trò của định thức duyên khởi ấy như sau: "Chân lý mà Phật tự chứng, không thể nói lên bằng ngôn ngữ, nhưng để mở ra con đường dẫn về đó, sau khi trầm tư về sự chứng ngộ của mình dưới gốc cây bồ đề, Phật đã quyết định đến Ba-La-Nại, thuyết về Tứ Diệu Đế cho năm thầy Tỳ Khuru", Tứ Diệu Đế được thiết lập trên tương quan của định thức duyên khởi: *Khổ* và *Tập*, nhân quả lưu chuyển: *Diệt* và *Đạo*, nhân quả hoàn diệt.

Nàgàrjuna tích cực phát triển định thức này. Trong tinh thần Trung quán, định thức duyên khởi không đóng khung tất cả những lời thuyết giáo của Phật thành những giáo điều độc đoán, thành những chân lý bất di bất dịch, mà các bộ phái Tiểu thừa thường mắc phải trong các cuộc tranh luận, mỗi khi viện dẫn giáo chứng để xác định lập trường của mình; nó cho thấy "phương tiện quyền xảo" trong cách thức khai thông con đường giữa của Phật. Và như thế, Nàgàrjuna nhấn mạnh đến hai khía cạnh tương đối và tuyệt đối của chân lý, tức nhị đế. Một đằng định thức duyên khởi là nguyên lý tối sơ và hiển nhiên nhất của tri thức, đó là Tục đế. Và đằng khác, nó cũng là chân lý Tuyệt đối, siêu nghiệm: Chân đế. Vậy, Nàgàrjuna vừa công nhận nguyên tắc luận lý và khả năng của ngôn từ (khả năng định hướng chứ không phải diễn đạt), và vừa đặt chân lý lên trên chiều Tuyệt đối siêu nghiệm, vượt ngoài mọi định nghĩa.

Ở đây, chúng ta hãy nhận xét về những mâu thuẫn trong sự thành lập nhị đế này: Chân đế và Tục đế nhất thể hay dị thể?

1. Trường hợp nhất thể, Chân đế và Tục đế được coi như là hai mặt của một Thực Tại Tuyệt Đối, đứng bên này là tục và đứng bên kia là chân. Nhưng, nếu thế thì khi Thực Tại Tuyệt Đối hiện hữu như một đối tượng hiện quán của quán chiếu bát nhã, nó không phải là một toàn thể; bởi vì, khi thấy bên này Tục đế tất không thể thấy bên kia Chân đế, và ngược lại. Toàn thể không còn là đối tượng hiện quán, mà được nhận thức bằng suy luận, nghĩa là không tránh khỏi những tiền đề giả định. Chân lý còn mang tính chất của tiền đề giả định không phải là chân lý Tuyệt đối. Thêm nữa, chúng sanh ở bên này Tục đế tất không thể trực quán được Chân đế bên kia đã dành, mà Thánh giả khi chứng Chân đế ở bên kia cũng không thể trực quán được Tục đế ở bên này. Cuộc đối thoại giữa Thánh và Phàm sẽ diễn ra như cuộc nói chuyện của những kẻ điếc. Ở đây, chúng ta cần phải hiểu thế nào là hiện quán. Ngay trong một nhận thức thông thường, nếu sự thể không hiện hữu như là hiện tại, nó không thể là một đối tượng. Một sự thể, dù quá khứ hay vị lai, khi là đối tượng thì bấy giờ nó cũng hiện hữu như là hiện tại. Bởi, cái đã qua không có tác dụng, cái chưa đến cũng không có tác dụng, không thể hiện hữu; cái không hiện hữu, không thể là đối tượng. Theo định thức duyên khởi, nhận thức là tương giao tác dụng giữa chủ thể và đối tượng. Cả hai cùng ở trên một vị trí của thời gian. Nếu chủ thể là hiện tại, nhưng đối tượng là vị lai, đối tượng ấy sẽ không tiếp xúc với chủ thể để phát sinh tác dụng của nhận thức. Nhưng, theo lập trường của Trung quán, hiện tại chỉ là cái sắp đến và sắp đi. Hiện tại cũng chỉ là ước lệ. Như thế, ở hiện quán, cả chủ thể và đối tượng đều không bị chi phối bởi tác động của thời gian. Do đó, nếu là nhất thể, xét như là một tập thể, thì không thể gọi là hiện hữu bằng hai khía cạnh. Vậy, nhị đế có ý nghĩa như thế nào, để có thể nói duyên khởi bao hàm cả hiển nhiên và tuyệt đối?

2. Trường hợp dị thể thì sao? Ở đây, chúng ta hiểu rằng, dị thể như là hai sự thể độc lập. Nếu thế, làm thế nào để hợp nhất, khi muốn nói duyên khởi bao hàm cả hiển nhiên và tuyệt đối?

Chúng ta lấy tỉ dụ ánh sáng và bóng tối là hai dị thể. Ta nói, có ánh sáng là vì có bóng tối, và ngược lại. Như thế, dù là dị thể, cả hai đều biểu thị cho một thực tại. Điều này, như Trung luận đã nói, chỉ là ảo giác của tri thức. Nó dựa trên hồi tưởng về kinh nghiệm của hai giai đoạn tiếp nối xảy ra trong dòng liên tục của thời gian: khi ánh sáng bắt đầu đến thì bóng tối bắt đầu ra đi; ánh sáng xua đuổi bóng tối. Hành động *xua đuổi* này tất phải xảy ra ở hiện tại, nghĩa là cả ánh sáng và bóng tối cùng hiện hữu trong một vị trí của thời gian, và cùng trong một bình diện không gian. Nhưng khi bóng tối đang *hiện diện*, và ở đây, thì ánh sáng đang là vị lai, và khi ánh sáng hiện diện, và ở đây, thì bóng tối đã là quá khứ; như vậy, cả hai không bao giờ hiện diện cùng lúc và cùng chỗ, cho nên, không thể nói cái này xua đuổi cái kia. Thêm nữa, cả hai dị thể vận hành bằng cách nào để tiến đến chỗ phối hợp nhau, tất không thể có sự hợp nhất trong một toàn thể. Trong trường hợp này, nhị đế được thành lập như thế nào?

Những mâu thuẫn trên đây chỉ là mâu thuẫn trong kết cấu của văn tự. Nhưng, một mệnh đề văn tự là phát biểu một ý niệm về Thực tại. Như vậy, mâu thuẫn trong văn tự cũng chính là mâu thuẫn trong tri thức. Đến khi kết cấu của ngôn từ được giải quyết một cách hợp lý, nó chỉ bày tỏ một con đường nào đó không phải là Tuyệt đối. Nghĩa là, cái danh biểu tượng cho cái thực, nhưng danh không phải là thực. Bởi vì danh không phải là thực, nên một sự thể có thể mang nhiều tên gọi khác nhau; mỗi một tên gọi là một tổng hợp, hay tổng thể của một số thuộc tính nào đó. Những thuộc tính này, tự nó là những sự thể, nhưng qua tác dụng trong tương quan nhân quả của định thức duyên khởi. Nói cách khác, một sự thể khi hiện hữu trong các vị trí của thời gian, thì trong mỗi vị trí đó, nó được biểu thị bằng một số thuộc tính nó có thể là như thế kia, trong hiện tại cũng vậy, nó có thể là như thế này, và trong tương lai cũng thế, nó có thể là như thế nọ. Qua những biến thiên bất tuyệt trong dòng thời gian này, sự thể không thường tại ở bản thân, mà tính cách thường tại của nó được bộc lộ ở tên gọi của nó. Cái vô thường không tự hữu như một đối tượng. Do đó, tên gọi mới là đối tượng của tri thức. Và, bản thân của thực tại biến thiên bất tuyệt, nên nó là hiện tượng đa thù sai biệt. Tên gọi của nó không bị chi phối bởi sự biến thiên này, cho nên nó là hiện tượng nhất thể không sai biệt. Như vậy, ngay trong kết cấu của văn tự, tên gọi của một sự thể là cái không sai biệt của những sai biệt, tức bất dị. Không có sự thể thì lại không có tên gọi, do đó, sự thể là những sai biệt của cái không sai biệt, tức bất nhất. Bất nhất bất dị tức Trung đạo.

Trung đạo, như ta thấy, không phải là bản chất hiện hữu của Tuyệt đối, mà là bản chất biểu tượng của ngôn từ trong kết cấu văn pháp. Với bản chất này, khi ngôn từ tìm ra hướng đi tiến về Tuyệt đối, nó không mang lại cho Tuyệt đối một định nghĩa bằng một tên gọi cố định nào. Do đó, khi nói rằng Niết Bàn không đến, không đi, bất nhất bất dị, phi đoạn phi thường, v.v. nói thể tức là vạch ra con đường giữa cho ngôn ngữ để đi về Niết Bàn được định nghĩa là như vậy. Trong những luận thuyết, đáng lý nên phân biệt sự sai biệt và không sai biệt giữa sự thể và tên gọi của sự thể, ta coi cả hai như là một, và từ đó, định nghĩa Tuyệt đối và Trung đạo, thay vì coi con đường giữa đó là con đường của ngôn ngữ.

Ở đây, chúng ta cũng cần nói đến trường hợp tranh luận giữa các đệ tử của Trung Quán và Duy Thức. Mỗi bên đều chia các giai đoạn thuyết giáo của Phật ra làm ba, và đặt học thuyết của mình vào giai đoạn cuối là Trung đạo. Đệ tử của Trung Quán nói, tục đế Có, chân đế Không. Vừa có vừa không là Trung đạo. Đệ tử của Duy Thức nói: Ngoại cảnh phi hữu, nội thức phi vô, phi hữu phi vô tức Trung đạo. Họ đồng ý với nhau là những giai đoạn về trước, Phật thuyết pháp cho hàng Tiểu Thừa và Đại thừa phương đẳng không phải Trung đạo. Nói thế, tất họ đã định nghĩa Niết Bàn là Trung đạo. Thực sự, những đệ tử này hiểu một cách lệch lạc về Trung đạo. Trung đạo không phải là Niết Bàn, mà là con đường đi đến Niết Bàn. Nó là phương tiện chứ không phải là cứu cánh. Cứu cánh Niết Bàn là Tịch diệt tướng, không thể nói bằng lời, nhưng Phật dùng phương tiện để dẫn chúng sinh đi về cứu cánh Niết Bàn. Ngay trong Tứ diệu đế, duyên khởi vừa bao hàm cả hai chiều sanh tử và Niết Bàn, tất nhiên, bước ra ngoài Trung đạo, không thể nhận thức được Tứ diệu đế. Như vậy, tất cả những gì Phật thuyết, dù nói Hữu, dù nói Vô, nếu bước ra ngoài Trung đạo, Hữu và Vô ấy sẽ trở thành những định nghĩa cho cứu cánh Niết Bàn, thay vì coi nó như là phương tiện quyền xảo.

Cái danh phải trở vào một cái thực, nhưng nó là cái đơn nhất, bất biến, do đó nó khoắc cho cái thực một tự tính quyết định, hoặc thường, hoặc đoạn, hoặc nhất, hoặc dị, v.v. Khi đặt cái danh vào định thức duyên khởi, bấy giờ nó là giả danh. Giả danh, nhưng biểu tượng cho cái Thực, dù vậy, vẫn không đóng khung cái thực vào một định nghĩa cố định. Do đó, giả danh cũng là Trung đạo.

Khi đi tìm Tuyệt đối thể, tất nhiên Tuyệt đối thể ấy hiện hữu như một đối tượng, nghĩa là được mắc vào một tên gọi nào đó. Nói cách khác, nó được định nghĩa. Những định nghĩa đều là những suy luận căn cứ trên kinh nghiệm hiển nhiên. Kinh nghiệm đó, như ta thấy, không có bảo đảm chân thực nào cả. Nếu dựa vào đó để tạo dựng lên một hình ảnh gọi là Tuyệt đối thể, hình ảnh đó chỉ là vọng tưởng sai lầm. Tuy nhiên, bất cứ một phát biểu định nghĩa nào đều chứa đựng trong đó tính chất mâu thuẫn. Biểu thị cho chủ thể được định nghĩa là những thuộc tính. Nhưng mỗi thuộc tính đều là một khả hữu chủ thể. Đó là mâu thuẫn giữa tự và tha. Chủ thể không thể tự hữu, nếu không có những thuộc tính. Những thuộc tính này, khi bị đưa xuống hàng thứ yếu để quay vào tâm điểm là chủ thể, thì chúng là những tha thể. Nhưng khi lấy chúng làm trọng tâm, mỗi thuộc tính là một chủ thể, nghĩa là không thể tự hữu.

Đứng ở đây nó là tự. Đứng ở kia nó là tha. Do đó, chính nó, không phải là tự hay tha gì cả. Tự hữu cũng không đúng; tha hữu cũng không đúng; tự tha không thể có và phi tự tha cũng không có thể có. Đây là một tỉ dụ về cách áp dụng duyên khởi để chứng minh tính chất phi thực của một mệnh đề. Điều này cho thấy không một phát biểu về định nghĩa nào mà không chứa đựng những sai lầm nội tại. Chính đó là khuyết điểm lớn nhất của ngôn ngữ, không thể định nghĩa được Tuyệt đối thể. Nhưng khuyết điểm đó lại chính là ưu điểm. Ngôn ngữ là tập hợp những kinh nghiệm, liên hệ chặt chẽ với kinh nghiệm, nhưng kinh nghiệm hiển nhiên không tự chứng tỏ những sai lầm của nó. Nếu ngôn ngữ bất lực trong diễn đạt tuyệt đối tất nhiên không thể dựa vào kinh nghiệm hiển nhiên – cố nhiên là sai lầm vọng tưởng – để mang lại cho Tuyệt đối một tên gọi cố định. Như vậy, chỉ có ngôn ngữ mới mở ra được con đường giữa mà thôi. Đó là con đường duy nhất tiến về Tuyệt đối.

Với định thức duyên khởi, một hiện hữu khi không thể chứng minh được tính cách hiện hữu của nó, hiện hữu đó được gọi là Không. Tỉ dụ, Trung luận viết: "Một sự thể không sinh khởi từ chính nó, từ một cái khác, từ cả hai hợp lại, hay không từ một nguyên nhân nào cả. Sự thể đó là tánh Không. Nói cách khác, có cái này vì có cái kia, do đó, không một cái nào tự hữu; như vậy, pháp do duyên khởi nên Không. Bằng Tánh Không, ta thấy duyên khởi hủy diệt duyên khởi. Cũng thế, trong ngôn ngữ, bằng vào Không tính, thì một mệnh đề khi được thành lập là tự hủy diệt mất giá trị phát biểu của nó ngay. Nhưng chính ở chỗ tự hủy diệt giá trị phát biểu của chính nó, nên nó không bóp méo Tuyệt đối vào một khung khổ định nghĩa nào". Trung luận viết về ý nghĩa này như sau: "Nếu trong luận thuyết, nạn vẫn được đưa ra mà không căn cứ trên Tánh Không thì nạn vẫn ấy bất thành, vì nó không chứng tỏ được mâu thuẫn của vấn đề. Ngược lại, khi trả lời cho một câu hỏi, nếu không y vào Không tính, trả lời ấy cũng chỉ lặp lại vấn đề đã nêu sẵn ở câu hỏi thôi".

Kết luận

Trung luận viết: "Nếu không y Tục đế, thì không thể đạt được Chân đế. Nếu không đạt được Chân đế, thì không thể hiểu được Phật Pháp". Trong phạm vi luận lý, Tục đế ở đây chính là ngôn ngữ. Giá trị của ngôn ngữ không ở chỗ thành công của nó, mà là ở chỗ thất bại của nó trong diễn đạt Tuyệt đối. Chính do sự thất bại này mà ngôn ngữ tựa thành được Trung Đạo. Triết lý vô ngôn của Trung quán không thể hiểu một cách hời hợt là muốn đi về Tuyệt đối, phải loại bỏ triệt để của mọi hình thức của ngôn ngữ.

Nhà luận lý học, khi đi tìm sự thành công của ngôn ngữ, để tạo nên sự tương giữa tiến trình của biểu tượng và tiến trình của Thực Tại Tuyệt Đối, tức là đã đồng nhất danh và sự. Sự đồng nhất này không thể vượt tính chất trùng phức như ta đã thấy. Đây chính là thái độ duy thực ngây thơ, quá tin tưởng vào kinh nghiệm hiển nhiên.

Phân biệt danh và sự, trên cái sai biệt và không sai biệt, đó là lối vào Triết lý của Trung quán. Bởi vì thực tại chỉ có hiện hữu qua giả danh, do đó. Nàgàrjuna thường nói các pháp như mộng, như huyễn. Một đoạn trong *Tiểu phẩm Bát nhã*, Phẩm II: "Thích đề hoàn nhân", cho ta thấy ý nghĩa giả danh, ý nghĩa nói các pháp như mộng như huyễn này.

"Lúc bấy giờ. Các vị thiên tử suy nghĩ như vậy: "Những ai là người có thể tùy thuận nghe những Tu Bồ đề nói?" Tu Bồ đề biết rõ ý nghĩa của các vị thiên tử, nói với họ rằng: "Người huyễn có thể tùy thuận nghe những điều tôi nói sự nghe cũng không, và sự chứng cũng không". Các vị thiên tử suy nghĩ như thế này: "Nếu người nghe mà như huyễn thì chúng sanh cũng như huyễn. Tu đà hoàn quả cho đến Bích chi Phật đạo cũng như huyễn". Tu Bồ đề biết rõ những ý nghĩ này của các vị thiên tử, nói với họ rằng: "Tôi nói chúng sanh như huyễn như mộng: Tư đà hàm quả, A na hàm quả, A la hán quả, Bích chi Phật đạo cũng như huyễn như mộng". Các vị thiên tử nói: "Thưa ngài Tu Bồ đề, phải chăng ngài nói Phật pháp cũng như huyễn như mộng; tôi nói Niết bàn cũng như huyễn như mộng". Các vị thiên tử nói: "Đại đức Tu Bồ đề, phải chăng ngài nói Niết bàn cũng như huyễn như mộng?" Tu Bồ đề nói: "Này các thiên tử, giả tí có pháp nào cao hơn Niết bàn tôi cũng nói là như huyễn như mộng. Các vị thiên tử, huyễn mộng và Niết bàn không hai không khác".

Và chúng ta tạm kết thúc đoạn kinh này bằng tán ngữ của thánh đế hoàn nhân: "Trí tuệ của trưởng lão tu Bồ đề thật là sâu xa, ngài thuyết thật nghĩa mà không hoại giả danh".

Như vậy, chúng ta dù có gọi là triết lý Trung quán là duy giả duy danh, duy vô hay duy thực, duy nghiệm, những điều này thật không can hệ gì đến nó cả. Triết lý đó không có lập trường gì cả. Nếu ta thấy cái đó là thực hữu, cứ đưa nó vào diễn đạt của ngôn ngữ, ta sẽ thấy nó phi hữu. Nếu ta thấy cái là phi hữu, cứ đưa nó vào diễn đạt của ngôn ngữ, tự khắc nó là thực hữu. Về điểm này, Trung quán có vẻ là một thứ triết lý nguy hiểm. Nhưng cái danh không phải là cái thực, triết lý ấy không đi tìm sự thành công của ngôn ngữ, mà là đi tìm sự thất bại của nó, thì bất cứ một danh từ nào vẫn không thể định nghĩa được bản chất của nó.

Chương II

Vấn đề luận chứng và phủ định đối với tiền đề Không của Trung quán

Đối với một nhà Trung quán, Tuyệt đối thể vượt ra ngoài mọi định nghĩa, như thế, ông vẫn không tránh khỏi việc nêu lên một tiền đề. Từ chối định, tức phủ định. Mặt trái phủ định vẫn là khẳng định. Như thế khi từ chối mọi định nghĩa, tất nhiên phải thành lập một tiền đề và tiền đề đó là: "Tất cả các pháp đều không". Bất cứ là hiểu Không tính đó theo kiểu nào. Nó vẫn là một tên gọi được gán cho Tuyệt đối thể, nếu Trung quán không đi đến phủ định tuyệt đối. Nếu phủ định cái Không tính đó, Tuyệt đối thể vẫn được đặt một tên gọi khác là Không Không. Phủ định một lần nữa về Không Không vẫn là một định nghĩa khác về tuyệt đối thể. Có thể đây là một lối chơi chữ, nhưng bất cứ một tiền đề nào mà Trung quán lập ra, hay nói chung là mọi hình thức luận lý, đều phải tránh lỗi "vô cùng" này. Tuyệt đối thể có phải là vậy hay không phải vậy là chuyện khác, nhưng một tiền đề gọi là phủ định triệt để, tức đằng sau phủ định lúc nào cũng ngầm chứa khẳng định, thì tiền đề đó bất thành. Bất thành này không thể đổ thừa cho thất bại của ngôn ngữ. Thất bại của ngôn ngữ, theo quan điểm của Trung quán, là ở hình toàn vẹn nhất của nó, mà với hình thức này, nó vẫn không diễn tả nổi Tuyệt đối thể. Một luận chứng bất thành, không thể làm sáng tỏ sự thất bại của ngôn ngữ trong cố gắng mô tả Tuyệt đối thể. Tiền đề Trung quán là phủ định, nó chỉ có giá trị khi phủ định đó đi đến triệt để. Như thế, luận chứng mà Trung quán đưa ra để thành lập tiền đề Tánh Không là như thế nào và làm sao tiền đề đó có thể phủ định triệt để? Ở đây chúng ta xét qua về vai trò của luận chứng và ý nghĩa phủ định đối với tiền đề: "Nhất thiết pháp Không" của Trung quán.

I. Về luận chứng

Trong một luận chứng, có hai yếu tố quan trọng, đó là ngôn ngữ và luận cứ. Ở tiền đề không, vai trò của ngôn ngữ là phủ định. Tác dụng của nó là từ chối một hiện hữu bất thực. Khi từ chối một hiện hữu bất thực như thế, tự nó, ngôn ngữ đại diện cho một thực hữu nào đó. Tỉ dụ, khi một khách bạo hành bị lạc lối, thì tiếng kêu gọi chỉ đường phải biểu lộ ở trong nó một hiện hữu thực hữu mà khách bị nhầm lẫn. Như thế phủ định chỉ là một cách nói khác của khẳng định. Khi từ chối rằng không phải cái này, tất muốn nói là chính cái khác chứ không phải cái này. Ngôn ngữ trong một mệnh đề luận chứng nếu không chứng tỏ cho một thực hữu tính nào cả, nó sẽ không thể trình bày cho thấy nhận thức sai lầm là phải phân biệt hai yếu tố sai và đúng. Nếu yếu tố đúng không có, thì không yếu tố nào được chứng tỏ là sai. Nếu không chứng tỏ được một sai lầm nào thì tiền đề Không của Trung quán sẽ không có giá trị. Sự thành lập của nó, sẽ là một trò chơi chữ vô ích. Thêm nữa, một luận chứng được dựng phải được chứng minh lý do của nó: lý do này tất phải dựa vào những sự thực hiển nhiên. Nhưng tiền đề của Trung quán phủ nhận mọi sự thực hiển nhiên. Một tiền đề như thế, không có lý do thành lập, nghĩa là, nó cũng chỉ là một trò chơi vô ích mà thôi.

Như vậy tiền đề về Trung quán đã tự mâu thuẫn. Một tiền đề phải mang đủ tính chất phổ quát. Nhưng thừa nhận phổ quát tính của tiền đề Không, thì luận chứng bất thành. Ngược lại, nếu Trung quán, để cho luận chứng có giá trị, thừa nhận thực hữu tính của ngôn ngữ và một số luận cứ, như vậy phổ quát tính của tiền đề sẽ biến mất; bởi vì, tiền đề nói "Nhất thiết pháp Không" nhưng trong đó ngầm thừa nhận một số đó.

Những mâu thuẫn trong thiết định tiền đề này, ở tập Vīgrahavyāvarttanī, Nāgārjuna tự đưa ra sáu mâu thuẫn tất cả:

1. *Thừa nhận hiệu quả của tiền đề tức phủ nhận phổ quát tính của tiền đề*: "Nếu nhà Trung quán đưa ra một tiền đề, nói rằng "Nhất thiết pháp Không" thì ngôn ngữ của luận chứng cũng phải được bao hàm trong cái "nhất thiết" đó. Nếu thế, luận chứng bất thực, nó không gây một tác dụng nào với hiện hữu được nhận thức rằng kinh nghiệm hiển nhiên. Nghĩa là nó không có giá trị phủ định.
2. *Thừa nhận phổ quát tính tức phủ nhận hiệu quả của tiền đề*: Và ngược lại, nếu thừa nhận tiền đề thích đáng thì luận chứng cũng bất lực, vì không có hiệu quả phủ định.
3. *Thừa nhận tiền đề, luận chứng sẽ thiếu luận cứ*: Luận chứng được thành lập tất phải dựa vào những chứng cứ hiển nhiên. Tiền đề nói "Nhất thiết pháp Không" như vậy, không có chứng cứ hiển nhiên nào cả, lấy gì chứng minh là tiền đề đúng hay sai?
4. *Luận chứng thiếu luận cứ, luận chứng bất thành*, vì không thể chứng tỏ đúng hay sai, nên luận chứng không có giá trị.
5. *Nếu thừa nhận luận cứ bất thực, mọi bất thực đều có tác dụng*: Thừa nhận luận cứ bất thực, tức thừa nhận cả phổ quát tính và hiệu quả của tiền đề. Thừa nhận này nói: Nhất thiết pháp không, ngôn ngữ cũng không, luận cứ cũng không. Không tức không hiện hữu bất thực. Nếu nó có tác dụng phủ định thì mọi cái bất thực khác đều có tác dụng, như lửa trong tranh có thể đốt cháy.
6. *Nếu không thừa nhận luận cứ bất thực, tức phủ nhận phổ quát tính của tiền đề*: một tiền đề mà không chứa đựng nổi phổ quát tính, nó không có giá trị. Nghĩa là, tự mâu thuẫn.

Vấn đề được nêu lên ở trên đây có tầm quan trọng đối với sự hiểu biết về thuyết Tánh Không của Nāgārjuna. Nāgārjuna không từ chối rằng đặc tính của Không là chứng tỏ mọi hiện hữu đều bất thực, như huyễn, như mộng.

Những mâu thuẫn đưa ra cho tiền đề Trung quán bắt nguồn từ nhận thức về Không. Theo nhận thức này, Không là Không hẳn, và Có là Có hẳn. Sự thể là một tự thể, nghĩa là có yếu tính quyết định khiến cho nó là nó. Yếu tính ấy hoặc Có hoặc Không.

Ở đây, chúng ta cần tìm hiểu thêm về định thức duyên khởi. Không tính là một phát biểu về đặc tính duyên khởi. Thừa nhận định thức duyên khởi tức thừa nhận sự thể có sinh diệt. Và cũng chính do duyên khởi mà sự thể đó bất

sinh bất diệt, nghĩa là Không. Như Trung luận viết: Vì Không cho nên Có. Không phải vì có cái Không cho nên có cái Có, theo tính chất đối đãi của hiện hữu. Nhưng bản chất của hiện hữu là Không. Ta áp dụng định thức ấy vào mệnh đề luận chứng như sau:

Một mệnh đề luận chứng chứa đựng ba yếu tố ngôn ngữ: chủ thể tác động, sự thể tác động, và cái bị tác động. Ba yếu tố này, nếu chúng là những tự thể dị biệt, làm thế nào chúng cùng kết hợp để phát biểu một ý niệm? Tự thể dị biệt, nghĩa là một sự vật có yếu tính quyết định riêng biệt của chính nó; yếu tính này cho thấy sự sai biệt của tự thể này đối với tự thể khác. Khi nói đến yếu tính quyết định, Trung luận gọi đó là "Tự tính Không", có nghĩa là "Vô tự Tính". Phải chăng do tự thể dị biệt mà ngôn ngữ mới phát biểu được ý niệm, nghĩa là trở vào một sự thể hay sự kiện nào đó, như phát biểu trong mệnh đề về "Nhất thiết pháp Không"?

Tự thể dị biệt, nếu không được nhận thức qua định thức duyên khởi, nghĩa là tánh Không, thì không phải là tự thể dị biệt. Dị biệt là do đối đãi, do so sánh tự thể này với tự thể khác. Tự nó không phải là đồng hay dị. Thêm nữa, phân biệt sự sai biệt tất dựa vào tính cách biểu thị. Như vậy, tự nó dị tính không phải tự hữu, bản chất của nó là Không. Kết hợp của một mệnh đề tất không thể thoát ly tánh Không.

Bản chất của ngôn ngữ là Không. Nó là hiện hữu phụ thuộc rất nhiều điều kiện. Dù có nó dị biệt với sự thể mà nó chỉ tên, nhưng sự có mặt của nó là do sự có mặt của sự thể ấy. Và riêng nó, ngôn ngữ mà thoát ly khỏi tánh Không nó không hiện hữu và như thế, không thể chỉ tên cho một sự thể nào cả. Về sự thể cũng thế. Có cái này là vì có cái kia.

Bản chất của hiện hữu là Không, phải chăng Không là yếu tính quy định của hiện hữu? Nếu thừa nhận điều này, Tánh Không không phủ định triệt để nổi, nó vẫn bao hàm một khẳng định. Như thế tiền đề "Nhất thiết pháp Không" vẫn mâu thuẫn tự nó. Ít ra nữa tiền đề ấy khi sử dụng định thức duyên khởi để phủ định tất cả, như vậy, phải chăng có thừa nhận có duyên khởi? Tiền đề vẫn tự mâu thuẫn.

Để phủ định một sự thể. Trung quán nói, tự thể đó:

1. *Không hiện khởi từ chính nó.* Hiện khởi có nghĩa từ cái chưa có xuất hiện thành có. Tự nó sinh ra tất chứa đựng hai yếu tố; là chủ thể sinh và cái được sinh. Một thể chứa đựng hai yếu tố như vậy, không thể tự hữu, nghĩa là không có tự thể. Trong hai yếu tố sai biệt là năng và sở, một yếu tố là nhân và một yếu tố là quả, hai yếu tố cũng là hai tự thể. Nếu sự thể sinh ra từ chính nó, tất không thể có hai tự thể như vậy. Không thừa nhận điều này thì không có tác dụng hiện khởi. Tác dụng là tương giao giữa năng và sở.
2. *Không hiện khởi từ một cái khác.* Nó là một cụ thể, và cái khác cũng là một tự thể. Mỗi tự thể có yếu tính quyết định của chính nó. Như vậy, khi thừa nhận có hai tự thể dị biệt, tất không thể nói tự thể này sinh ra tự thể khác.
3. *Không khởi lên từ cả hai:* cả hai tức là sự phối hợp của hai tự thể: nó và cái khác nó. Nhưng nếu đã thừa nhận có hai tự thể dị biệt, hai tự thể này không thể phối hợp được. Nếu phối hợp, cả hai sẽ đánh mất yếu tính quyết định của chính nó.
4. *Không khởi lên không do nhân nào cả.* Một hiện hữu là một kết quả. Hiện hữu đó không thể không có nhân của nó.

Trong bốn trường hợp trên, nếu thừa nhận sự thể có yếu tính quyết định của nó thì không thể thừa nhận nó là hiện hữu. Thừa nhận hiện hữu của nó, tất nhiên không thể thừa nhận yếu tính quyết định của nó như vậy, do vô tính nên duyên sinh.

Duyên đó là như thế nào? Những sự thể được gọi là duyên, khi chúng là điều kiện để một sự thể hiện hữu. Nếu không có sự thể hiện hữu này, những sự thể kia không thể gọi là duyên. Như thế, duyên cũng không phải là những tự thể tự hữu. Do đó duyên cũng vô tính. Nghĩa là duyên sinh cũng vô tính.

Sự thể, vì không có tự tính quyết định, nên hiện khởi do nhân duyên. Sự thể hiện khởi do nhân duyên, tức không có tự tính quyết định. Đó là ý nghĩa vô tính duyên sinh và duyên sinh vô tính. Vô tính duyên sinh, nên duyên sinh là

Giả danh. Duyên sinh vô tính, do đó, Duyên sinh là không. Đó là ý nghĩa Trung đạo của định thức duyên khởi.

Tên gọi của một sự thể có yếu tính quyết định của nó, nó không thể biểu tượng cho một sự thể nào cả. Những sự thể gọi là hiển nhiên cũng thế, nếu chúng có yếu tính quyết định, chúng không thể là luận cứ để chứng minh cho một phát biểu nào cả.

Với nhận thức về tánh Không như thế- tánh Không nghĩa là vô tánh- ta thấy tiền đề Trung quán không phải bất thành như vấn đề được nêu lên ở trên.

Ở đây, chúng ta thử áp dụng định thức duyên khởi để nhận thức về Niết bàn. Nhận thức này sẽ cho ta thấy rõ ba mặt tính: Không, Giả danh và Trung đạo của duyên khởi:

Mở đầu chương "Quán Niết bàn" Trung luận phẩm XXV, đặt câu hỏi như sau:

"Nếu nhất thiết pháp Không, tất không có sinh diệt. Nếu thế, đoạn cái gì và diệt cái gì mà gọi là Niết bàn?" Nàgàrjuna tự trả lời lại bằng cách như sau: "Nếu các pháp không phải là Không, tất không có sanh diệt. Nếu thế đoạn cái gì và diệt cái gì mà gọi là Niết bàn?" Chỉ có định thức duyên khởi, tức Tánh Không, mới có thể phát biểu một ý niệm về Niết bàn mà không đóng khung Niết bàn vào một định nghĩa nào cả, như Trung luận tiếp: "Không có chứng đắc cũng không đi đến, không đoạn cũng không thường, không sanh cũng không diệt. Đó là Niết bàn".

Cả ba tụng ngôn trên đây có thể cho ta một hình ảnh khá đầy đủ về diễn tiến của ngôn ngữ khi vươn lên tuyệt đối. Sự hoàn toàn của nó, như tiền đề về Không của Trung quán đã được nói xong, không phải nói là thành công mà là thất bại. Bởi vì, khi một phát biểu của nó đã được thiết lập vững chãi, nó vẫn không vương tới tuyệt đối nổi. Tuyệt đối có thể lừng lơ trên đầu nó. Điều này chính là đặt thù Trung đạo của ngôn ngữ như ta thấy tụng ngôn cuối được trích dẫn trên đây.

II. Về phủ định

Tánh không là một hình thức phủ định, mà ý nghĩa của nó mà như ta đã thấy qua ở trên. nhưng phủ định có ý nghĩa rất đặc biệt. Không những nó chỉ liên quan đến ngôn ngữ dùng để phủ định, mà còn liên quan đến đối tượng phủ định. Đối tượng đó là sự thể hiển nhiên. Bởi vì, ngôn ngữ biểu tượng cho thực tại nhưng chính nó không phải là thực tại, do đó tiền đề Trung quán dù có hợp lý trong sự thiết lập nhưng chưa hẳn vì thế mà nó có giá trị phủ định thật sự đối với sự thể hiển nhiên.

Vấn đề này như đã được chính Long Thọ nêu lên trong tập *Vigrahavyāvartanī* với tụng ngôn như sau: "Nếu pháp không có tự thể, ngôn ngữ sẽ không có đối tượng để phủ định. Nếu không có hiện hữu như là đối tượng mà ngôn ngữ có thể phủ định được thì vô ngôn phủ định được vậy" Tụng ngôn này muốn nói rằng, tiền đề "Nhất thiết pháp Không" một tiền đề như thế không nhằm phủ định một điều gì cả, vì tất cả đều không nên không có đối tượng để phủ định. Phủ định như thế chẳng khác nào nói: lửa không lạnh; nước không cứng. Những mệnh đề này dù là đúng, nhưng chúng không can dự gì đến sự thực hiển nhiên cả. Nghĩa là, tiền đề Trung quán dù có được thiết lập đúng, cũng bằng thừa.

Thêm nữa, một phủ định phải đủ cả sáu đặc tính: trước hết hành động sai lầm, đối tượng bị nhận lầm và chủ thể nhận lầm; và thứ đến là hành động phủ định, đối tượng bị phủ định và chủ thể phủ định. Nhà Trung quán nói rằng vì chúng sinh mê lầm nên ông thức tỉnh họ. Nhưng tiền đề nói "Nhất thiết pháp Không", tất nhiên hành động phủ định Không, đối tượng bị phủ định cũng Không và chủ thể phủ định cũng Không, những vọng chấp kia không bị phủ định gì cả.

Chủ điểm của vấn đề trên là ý nghĩa tương quan giữa chủ thể và đối tượng, đó là tương quan tác dụng. Đáng lý vấn

đề này không cần thiết phải đặt ra đây. Như trên ta thấy, với tánh thuyết Không, hai sự thể tự hữu và dị biệt không thể cùng phối hợp được, bởi vì, một sự thể có yếu tính quyết định của nó và như vậy không một sự thể nào có thể bị đánh mất yếu tính của chính nó để được đưa xuống hàng thứ yếu. Thêm nữa, một sự thể, nếu vượt ra ngoài tánh không, tất không hiện hữu. Không hiện thì không tác dụng. Trong thiết lập mệnh đề, điểm chú trọng là sự kết hợp của ngôn ngữ. Trong ý nghĩa của tiền đề, là ý nghĩa phủ định; điểm chú trọng là tương quan tác dụng. Dù Trung quán có nói do tánh Không nên sự thể hiện hữu. Nhưng ở tương quan tác dụng, chủ thể và đối tượng phải là hai tự thể thực hữu, chúng mới khởi lên tác dụng, như trai và gái, phải là hai dị biệt lập mới có thể đi đến với nhau. Hiện hữu, giả tỉ do tánh Không, nhưng phải thừa nhận tự thể của nó trong tác dụng. nếu một sự thể này không có yếu tính quyết định của nó, làm sao phân biệt với một sự thể khác: Và nếu sự phân biệt này không có, làm sao ta phân biệt được chủ thể và đối tượng trong tương quan tác dụng? Đó chính là điều mà chúng ta sẽ xem xét đến sau đây.

Tương quan này, trước hết, chúng ta xét về khía cạnh đối đãi. Một sự thể khi hiện hữu như là đối tượng của chủ thể phủ định, bấy giờ nó mới được gọi là sự thể bị phủ định. Và ngược lại, một chủ thể khi đứng trước một đối tượng bị phủ định, bấy giờ nó mới được gọi là chủ thể phủ định. Tương quan đối đãi này có thể được xét đến bằng nguyên lý nhất dị, nghĩa là có hai trường hợp, hoặc chủ thể và đối tượng là nhất thể, hoặc cả hai là dị thể. Đặt vấn đề như vậy, phải chăng đã ngầm thừa nhận là chủ và khách thực hữu, như Thanh Mục tự nêu lên trong lời giải thích và tương quan lửa và củi trong chương X của Trung luận – bởi vì, nhưng lông rùa sừng thỏ, không hiện thực nên không thể bị phá hủy? Cứ như sự thấy bằng xương bằng thịt của thế gian, trước hết phải có sự thể thực hữu, sau đó mới có thể tư duy. Tỉ dụ, như có kim khí, sau đó mới có sự thiêu đốt và trui luyện. Cũng thế, nếu không thừa nhận có chủ thể và đối tượng và vấn đề nhất thể và dị thể của chúng được đặt ra để làm gì? Và Thanh Mục giải thích, vấn đề được đặt ra là căn cứ vào tập hoán suy tư của thế tục. Đặt chủ thể và đối tượng vào nguyên lý nhất dị, không phải là thừa nhận chúng. Như muốn phá hủy về cái có và không, tất cả nói đến chúng. Nếu không gọi tên chúng, làm thế nào để nói? Gọi tên một sự thể, không phải là điều kiện tiêu quyết là thừa nhận hiện thực của nó để gọi tên. Nói về một sự thể là nói qua tên gọi của nó. Khi tìm thấy được những mâu thuẫn trong tên gọi, bấy giờ mới chứng thực được rằng sự thể ấy không hiện thực đúng như tên gọi được dùng để quy định phẩm tính của nó. Hiện thực không làm đối tượng co tư duy, mà tư duy chính là tư duy về tên gọi của nó. Hiện thực không là tất cả. Khi gọi hiện thực đó là lửa, khi gọi hiện thực đó là củi, lửa hay củi chỉ là giả danh. Đặt tương quan của những hiện thực này vào nguyên tắc nhất dị, thì gọi nó là lửa cũng không đúng và gọi nó là củi cũng không đúng. Cũng thế, chủ thể và đối tượng chỉ là giả danh, không thể có sự thể hiện hữu như là chủ thể hay đối tượng. Hiện thực phi tương quan đối đãi, phi mâu thuẫn. Đó chính là Tuyệt đối về vô ngôn.

Tại sao hiện thực không là gì cả, không phải lửa hay củi, không phải là chủ thể hay đối tượng?

Nếu chủ thể và đối tượng là một, thì tác giả và tác nghiệp là một. Nghĩa là, như giải thích của Thanh Mục, tác giả tỉ dụ như thợ gốm. Tất nhiên, một người không là gì cả. Nhưng khi ông sản xuất đồ gốm, bấy giờ ông được gọi là thợ gốm. Thợ gốm và đồ gốm đâu có thể là một sự thể đơn nhất?

Và nếu chủ thể và đối tượng, như lửa và củi, nếu là hai dị thể biệt lập, thì không cần có củi mà vẫn có lửa. Như thế, lửa có thể hiện hữu bất cứ lúc nào và bất cứ ở đâu. Đó là một thứ lửa không có tác dụng, nó không đốt cháy thứ gì cả. Ở đây, Ấn Thuận, trong *Trung quán luận giảng ký*, phỏng theo các tạng, phân tích có bốn lỗi về tương quan dị thời này:

1. *Thường*, lửa lúc nào cũng hiện hữu, và hiện hữu bất cứ ở đâu;
2. *Vô nhân*, và như thế, nó không cần đến có củi hay không có củi;
3. *Vô duyên*, nó cũng không cần bất cứ một điều kiện nào cả, như người đốt lửa;
4. *Vô tác dụng*, nó không đốt cháy bất cứ một thứ gì cả.

Trường hợp trên đây gọi là tương quan dị thời, nghĩa là lửa củi hiện hữu trong hai thời hạn khác nhau. Trường hợp khác, là tương quan đồng thời; nghĩa là khi đốt cháy củi, bấy giờ mới có hiện hữu. Nếu thế, lửa và củi không có yếu tính quyết định. Lửa khi có khi không. Củi cũng thế. Bởi vì, một thanh gỗ, khi mới đốt cháy mới gọi nó là củi. Trước khi chưa bị đốt cháy, nó có thể là cái này hay là cái khác, nghĩa là có những khả hữu không phải là củi, không nhất thiết nó sẽ là củi. Chưa bị đốt cháy, nó không phải là củi; nếu nó có yếu tính quyết định, nó không trở thành

củ để bị đốt cháy. Một hiện thực như thế, không phải là củ hay gì cả. Củ là một giả danh. Và như thế, lửa cũng là một hiện hữu giả danh.

Đằng khác, lửa và củ là hai dị thể biệt lập, tất nhiên chúng không thể phối hợp với nhau tạo thành sự đốt cháy. Nghĩa là lửa không đi đến củ để đốt cháy củ. Không có sự đốt cháy của lửa tất cũng không có sự tắt phụt của lửa. Một thứ lửa như vậy là vĩnh cửu, không thể khi có, khi không. Lửa và củ là hai vị thể biệt lập, nhưng lửa có thể đi đến với củ, như người con trai đi đến với người con gái, thế có được không? Tỉ dụ này bất thành. Trai và gái, có thể giả định là hai dị thể biệt lập, nhưng chúng không giống như lửa với củ, bởi gì không có củ thì không có hiện hữu của lửa.

Tương quan giữa hai dị thể biệt lập, dù tương quan dị thời hay đồng thời, như thế đã là bất thành. Nhưng có thể có tương quan khác, không phải như là hai dị thể biệt lập, mà là tương quan đối đãi. Lửa và củ, chúng không biệt lập, nhưng tự thể này hiện hữu do tự thể kia. Trường hợp này có ý nghĩa như thế nào?

Nếu nói, do có củ mà có lửa, và ngược lại, do có lửa mà có củ, thì cái nào có trước và cái nào có sau? Nếu do có củ mà có lửa, tất củ có trước. Nếu do có lửa mà có củ, tất lửa có trước. Nhưng lửa do củ mà có, thì củ cũng do lửa mà có, do đó, không thể nói cái này có trước cái kia. Nói cách khác, giả tỉ rằng củ có trước lửa, nhưng chưa bị đốt cháy, sự thể ấy không thể gọi là củ; nghĩa là, trong giả tỉ này, ta đã mặc nhiên thừa nhận có lửa rồi. Đã có, sau đó là do đối đãi mà có nữa, điều này mắc phải lỗi trùng phức. Trái lại, trong giả tỉ ấy, ta không mặc nhiên thừa nhận rằng sự thể không cần được đốt cháy, không cần đến lửa, mà vẫn hiện hữu.

Trường hợp trên được mệnh danh là tự thể đã được tự thành rồi mới đối đãi. Nó phạm phải hai lỗi như ta đã thấy, trùng phức và mâu thuẫn. Trái lại, ta nói tự thể đã tự thành tất không cần tương quan đối đãi; điều này đã đành là như vậy; nhưng ta có thể nói khác đi được không? Nghĩa là ta nói ngược lại rằng do đối đãi tự thể mà được tự thành. Nếu sự thể đối đãi không có đối tượng để đối đãi với tự thể kia mà tự thành, thì ngược lại, tự thể kia cũng do đối đãi với tự thể này mà tự thành. Điều này hiển nhiên và đã mặc nhận rằng trong hai sự thể, một sự thể chưa tự thành tự thể. Nếu không mặc nhận như thế thì làm thế nào để có đối tượng đối đãi? Đó là một mâu thuẫn.

Dị thể biệt lập bất thành. Tự thể do đối đãi tự thành cũng bất thành. Như thế, chủ thể không có yếu tính quyết định, đối tượng cũng không có yếu tính quyết định. Tên gọi của một sự thể là y cứ vào yếu tính của nó mà gọi. Nay, yếu tính quyết định của nó không có, ta phải gọi nó là cái gì? Hiển nhiên nó là hiện hữu giả danh.

Ý nghĩa về hiện thực giả danh đã cho ta thấy ý nghĩa phủ định của tiền đề "Nhất thiết pháp Không". Để ý nghĩa này sáng tỏ thêm, ở đây, chúng ta có thể cứu xét qua tác dụng của hiện thực. Tương quan chủ khách trong tiền đề phủ định của Trung quán như trên, dù chủ và khách có là phi hữu hay là giả danh đi nữa, nhưng ta không thể từ chối được tác dụng hiện thực của nó, ấy là kết quả mà tác dụng ấy mang đến. Nói cách khác, dù có hay không có tác giả và tác nghiệp, có hay không có vì ta không thể gọi được đích danh chúng là gì, nhưng ta không thể từ chối hiệu quả. Tiền đề không, nếu thừa nhận phổ quát tính của nó, không những từ chối hiện thực của chủ khách, mà từ chối luôn cả hiện thực của kết quả. Như thế, tiền đề có đi ngược với nhận thức hiển nhiên, cụ thể là hiệu quả mà ta có thể tiếp nhận hay không? Nếu không từ chối được hiệu quả hiện thực, từ đó ta suy luận rằng không thể từ chối được tác dụng, và không từ chối được tác dụng, lại không từ chối được hiện thực của chủ và khách. Tiền đề của Trung quán, như vậy là tự mâu thuẫn, và do đó nó bất thành.

Vấn đề được đặt ra như thế, để giải quyết, ta có thể cứu xét tính cách hiện hữu của kết quả. Với thuyết tánh Không, với tiêu đề mà ta đã thấy ở trên, là một kết quả không thể hiện hữu ở chính nó, bởi từ một cái khác hay từ cả hai, hay không từ một nguyên nhân nào cả. Qua bốn trường hợp này, một kết quả, như thế là không thể xác định tính cách hiện thực của nó, tất nhiên nó là phi hữu bất thực. Hiện thực của chủ khách cũng là giả danh mà ta đã thấy, và ở đây hiệu quả cũng chỉ là một hiện thực giả danh. Nhưng ta hãy thử giả tỉ có hiện thực thực hữu của chủ khách, và hiệu quả, điều gì sẽ xảy ra? Đó là tác dụng được tồn tại như thế nào để có thể từ tương giao của chủ khách, dẫn đến

kết quả? Chủ và khách dù là hiện tượng nội tâm, hay là hiện tượng ngoại giới, chúng đều là những hiện tượng vô thường, sát na biến diệt liên li. Dù có thừa nhận thực hữu tính của chúng trong sát na vị lai và quá khứ, nhưng tác dụng của chúng trong sát na này chỉ có thể là tiềm thể chứ không thể là hoạt thể. Tác dụng hoạt thể chỉ có, khi mà chủ và khách đều hiện hữu. Sát na vị lai, chúng chưa hiện hữu, chúng không có tác dụng hoạt thể. Sát na quá khứ, chúng đã biến mất, nên cũng không có tác dụng hoạt thể. Chỉ có tác dụng hoạt thể mới có công năng dẫn xuất kết quả. Như vậy khi chủ và khách hiện hữu trong sát na hiện tại để khởi lên tác dụng hoạt thể, sát na sau đó chúng biến mất, tác dụng này chúng sẽ tồn tại như thế nào để đưa đến sự cảm quả? Nếu tác dụng này cũng biến mất theo chủ và khách, cảm quả sẽ xuất hiện mà không do liên hệ nhân quả nào cả. Một hiện hữu vô nhân, hoặc là nó bất thực hoặc là thường tại. Nó mà thường tại, thì tương quan tác dụng chủ khách không cần thiết. Trái lại nếu tác dụng ấy kéo dài cho đến khi có kết quả, như vậy nó là một hiện hữu thường tại, bởi vì một hiện hữu khi khởi lên mà không biến mất ngay, nó sẽ hiện hữu bất diệt, không bao giờ chấm dứt. Hiện tượng vô thường không phải là đột biến. Nó nối liền nhiều điểm li ti của sát na biến diệt liên li. Cả hai trường hợp ta cũng không thể quy định được tác dụng là hữu hay phi hữu, tất nhiên nó cũng là hiện thực giả danh.

Coi hiện thực là giả danh, có nghĩa là phủ định tất cả những yếu tính quyết định của nó. Những điều mà Phật giáo gọi là vọng chấp, mê lầm, với thuyết tánh Không, chúng chỉ là những hiện tượng như huyễn, như mộng. Nhận thức mà ta gọi là "bằng xương bằng thịt" được đi theo với một tên gọi nào đó; không có tên gọi đối tượng không là gì cả. Đối tượng được đặt tên, không phải là đối tượng trực quán của chân trí. Như thế đối tượng của tri giác không gì khác hơn là giả tượng. Bản chất của trí thức được cấu tạo đã được bằng nhiều giả tượng như thế. Chỉ khi những giả tượng này bị hủy diệt, bản chất của trí thức mới trở thành chân trí. Lúc ấy, sự thể hiện mới xuất hiện như đối tượng hiện quán.

Như vậy đặc tính của phủ định là làm biến mất hiện thực đi. Hiện thực là hiện thực, nó như vậy là như vậy, có Phật hay không có Phật xuất thế, nó vẫn vậy; nó không cần thiết phải là một đối tượng nào đó, nó không cần thiết phải là một đối tượng nào đó cho tri thức mới là hiện thực. Nhận rõ mối quan hệ giữa hiện thực và giả danh, người ta mới thấy ý nghĩa phủ định của thuyết tánh Không được sáng tỏ như thế nào.

Trong tập *Vigrahavyāvartanī*, Long Thụ nói, ngôn ngữ chỉ phát biểu về tính cách hiện hữu của sự vật. Do đó không phải khi nói rằng cái đó có, mà bản chất hiện thực của nó vốn Không, tự nhiên trở thành Có. Và ngược lại, cũng không phải khi nói rằng cái đó Không, mà giả tí là bản chất hiện thực vốn Có, tự nhiên trở thành Không. Long Thụ tỉ dụ rằng, như trong một căn phòng kín, có thiên thần hay không, điều ấy chưa biết; nhưng ở ngoài căn phòng kín ấy, nếu có người nói rằng trong ấy có thiên thần, không phải vì thế mà bỗng nhiên trong đó, tí giả là không có, tự nhiên thiên thần xuất hiện; hay ngược lại. Nếu có cuộc tranh luận ở bên ngoài xảy ra, dù bên trong có hay không có thiên thần, cuộc tranh luận ấy vẫn vô cùng vô tận. Kẻ trí trong đám đó là người im lặng. Dường có "thấy rõ" là trong đó, trong căn phòng kín ấy, có hay không có thiên thần, thì khi mà mọi người, kể cả ông, đều đứng ở bên ngoài, ông không có lý do nào để chứng thực cho sự "thấy rõ" của ông, hơn là đem bản thân, bản tính, uy thế, v.v. của mình để khiến cho người khác tin theo, hay bắt buộc họ phải tin theo.

Với thuyết tánh Không, vì ta không thể đặt tên cho hiện thực, do đó ta không thể phê phán về phẩm tính hiện hữu của nó, là như thế này hay như thế nọ. Như thế, bản chất hiện hữu của thực là Không, "vô tự tính", nghĩa là không có yếu tính quyết định. Đó là chủ nghĩa phủ định trong tiền đề Không của Trung quán.

III. Phủ định và phủ định

Chúng ta bước thêm bước nữa, về ý nghĩa phủ định của Trung quán, trên con đường tiến về Tuyệt đối.

Trên đây, chúng ta thấy giới hạn của ý nghĩa phủ định là như thế này: từ chối tên gọi của bất cứ một hiện thực nào, để trả lại hiện thực ấy ở trên chiều Tuyệt đối của nó. Và vì đối tượng của tri thức chỉ là tên gọi của hiện thực chứ không phải bản thân hiện quán của hiện thực, cho nên phủ định của tánh Không cũng phá hủy luôn mọi cơ cấu của

tri thức.

Đến đây, chúng ta cứu xét về vấn đề này: Hiện thực không là gì cả, vì ta không thể điểm danh nó, nhưng, phải chăng ta vẫn không chạy trốn khỏi giả định như vậy, giả định về hiện thực bất khả thuyết? Gọi là giả định, vì ta không thể gọi đích danh của hiện thực đó nên không thể chứng minh bản chất hiện hữu của nó, qui định yếu tính quyết định của nó. Nghĩa là ta vẫn thấy nó, nghe nó, đụng chạm nó, có điều không gọi tên được nó mà thôi. Tuyệt đối thể một khi vẫn còn nằm trong vòng giả định như vậy, tiền đề "Nhất thiết pháp Không" hiển nhiên không đi đến ý nghĩa phủ định trọn vẹn của nó. Chúng ta để ý một chút khác biệt về giả định này với chấp Không. Như nói, các pháp vô tự tính, nếu thế vẫn có nghĩa rằng nó có tự tính, đó là tự tính vô tự tính. Nói cách khác. khi nói: các pháp Không, như vậy vẫn là có, nghĩa là có Không tính của các pháp. Vấn đề như thế chỉ là diễn tiến phủ định trong một mệnh đề. Ý nghĩa của các mệnh đề là phát biểu, tức là phát biểu về một điều gì đó, về Không tính hay về Hữu tính. Thế thì một mệnh đề, dù phủ định, nó vẫn bao hàm cả đặc tính khẳng định. Bao hàm cả khẳng định và phủ định không phải trung đạo của mệnh đề là đó. Mệnh đề khi nào phủ định triệt để, bấy giờ nó mới sắm nổi vai trò Trung đạo. Tất cả những điều này là nhắc lại sự thành lập của tiền đề Không mà ta đã nói qua ở trên. Còn giả định mà ta đặt ra ở đây, nó không được phát biểu bởi bất cứ một mệnh đề nào cả mà được phát biểu bằng thái độ **Im lặng**.

Chúng ta có thể bước thêm bước cuối cùng trong diễn tiến phủ định của Trung quán này qua ngã đường mà Phật đã mở ra tại vườn Lộc uyển để chúng sinh đi về tuyệt đối Niết bàn: Tứ diệu đế.

Ta đã biết rằng đặc tính của ngôn ngữ là mô tả. Thất bại của nó là không mô tả nổi tuyệt đối Niết bàn. Khi Phật dùng ngôn ngữ để thuyết giáo, điều quan trọng là làm thế nào, với đặc tính mô tả của ngôn ngữ, chúng sinh không nhầm lẫn ngón tay với mặt trăng.

Khổ đế là mô tả về kinh nghiệm hiển nhiên, cụ thể mà chúng sinh phải chịu đựng trong đời sống. Khi nhìn Khổ đế qua thuyết tánh Không, nghĩa là qua định thức duyên khởi, nó không phải là một hiện tượng hữu tính. Nó chỉ là cái tên gọi của hiện thực mà ta thấy phải thoát ly. Kinh nghiệm hiển nhiên, cụ thể, tạo nên ở ta cơ cấu của tri thức để thừa nhận một cách không thể chối cãi rằng ta không thể chịu đựng nổi hiện thực đó, dù nó giả danh hay không phải giả danh. Mười hai nguyên nhân trong Tập đế mô tả cho thấy kinh nghiệm mà ta gọi là hiển nhiên một cách không thể chối cãi đã là sai lầm nguyên thủy. Ta không thể có một kinh nghiệm uyên nguyên nào cả, nếu ta không chuyển y nổi toàn bộ cơ cấu thân và tâm. Với thân và tâm này, mà mê hoặc đã là cốt tủy, mà ta dựng lên một chân lý nào đó, dù có đầy đủ kinh nghiệm hiển nhiên để chứng minh, nó vẫn là một ảo ảnh. Như thế, Đạo đế đã mở ra con đường giữa để dẫn về Diệt đế, tức Niết bàn.

Tứ diệu đế là phương tiện thuyết giáo của Phật. Nó không giả định về một tuyệt đối nào cả. Từ ngữ Diệt đế được dựng lên là do đòi hỏi kinh nghiệm hiển nhiên. Bởi lẽ kinh nghiệm không thể thoát ly được đặc tính hướng về một đối tượng nào đó của tri thức. Khi toàn bộ cơ cấu của thân và tâm này được chuyển y, Tứ diệu đế phải được vượt qua. Mọi giả định đều nằm trong tứ diệu đế. Nhưng tứ Diệu đế không phải là định nghĩa hay mô tả hiện thực tuyệt đối. Do đó, diễn tiến phủ định trong tiền đề của trung quán, vốn dĩ là phương tiện, không chứa đựng một giả định nào về Hiện Thực Tuyệt Đối cả.

Chúng ta có thể thấy rõ diễn tiến phủ định như thế, đặt trên tứ Diệu đế, mà Tâm kinh Bát nhã đúc kết dưới năm nhịp: gate gate pàragate pàrasangate bodhi svahà. Bốn nhịp đầu là đoạn đường vượt qua Tứ đế. Nhịp cuối là bước đi của giác ngộ. Nếu nói theo "nhị trí" nghĩa là Phương tiện trí và Thật huệ trí, bốn nhịp đầu là bước đi của Phương tiện và nhịp cuối là bước đi của Thật huệ. Phương tiện, cho nên có thể nói Có hay nói Không, giả định hay phi giả định. Thật huệ, một khi đã vượt ra ngoài Tứ đế, thì với cơ cấu thân và tâm hiện tại, ta không thể biết Hiện Thực Tuyệt Đối là gì.

Như vậy, Tứ diệu đế có thể được gọi là khung khổ luận lý học của Phật giáo. Ý nghĩa phủ định của Trung quán chỉ thể hiện một cách thấu triệt khi mà ta thấu triệt lý Tứ đế. Đó là giai đoạn đầu tiên trở về Chánh trí, mà các bộ phái Tiểu thừa mệnh danh là Kiến đạo. Thấy được lý Tứ đế, rồi mới khởi hành để vượt qua Tứ đế.

Chương III - Tánh Không và tri lượng

1. Kinh nghiệm và lý tính

Kinh nghiệm là sự tích tập những ấn tượng tri giác quá khứ. Nhận định này sẽ có giá trị để từ đó chúng ta thấy, như trình bày sau đây, ý nghĩa về sự trùng phức trong những nguyên tắc của tri thức, những nguyên tắc thiết lập luận lý học mà bản chất trùng phức của nó chỉ có thể giải quyết bằng cách đưa ngôn ngữ đi đến chỗ toàn vẹn của nó trong công việc diễn đạt thuyết tánh Không nhưng thất bại với khả năng mô tả Tuyệt đối để từ đó làm sáng tỏ vai trò của ngôn ngữ tự thành Trung đạo.

Nhận định về kinh nghiệm như thế chúng ta có thể tìm thấy trong tiến trình sự sống qua mười hai nhân duyên mà ở đó kinh nghiệm uyên nguyên đã bị đánh mất vào bóng tối vô minh và đã tự đóng khung vào những phạm trù của tri thức.

Chúng ta sẽ không cố gắng đưa ra những phạm trù tiên nghiệm của tri thức. Những phạm trù này, nói một cách tổng quát, thật sự, chỉ là những ấn tượng luôn luôn sai biệt của tri giác mà ý thức không vươn đến được. Sai biệt, nhưng do tác dụng của ý thức, chúng ta xuất hiện với tính cách tương tự, và do tính cách này các ấn tượng tri giác có vẻ như xuất hiện trong những khung khổ của lý tính. Nghĩa là những khung khổ ấy không phải tạo nên bằng kinh nghiệm, trái lại, chúng là những phạm trù mà từ đó ấn tượng tri giác được kinh nghiệm. Khái niệm về khung khổ như thế tất nhiên là do kinh nghiệm về sự tiếp nối của các ấn tượng. Ấn tượng này khởi lên và đi qua để nhường chỗ cho ấn tượng khác được tiếp nhận bởi tri giác, và ấn tượng mới này cũng sẽ đi qua để tri giác tiếp nhận ấn tượng khác nữa. Ấn tượng đã qua, chìm vào quá khứ; ấn tượng đã xuất hiện nhưng chưa đi qua thuộc hiện tại; và ấn tượng sẽ xuất hiện nhưng chưa đi qua hiện tại; và ấn tượng sẽ xuất hiện đang ở đang ở vị lai. Trình tự tiếp nối này là một trong những đặc tính thiết lập khái niệm về lý nhân quả, đặc tính vận chuyển của ý thức, khi mà dòng vận chuyển của ý thức được nhận thấy rõ thì mối liên hệ nhân và quả sẽ được sáng tỏ. Ý thức được nói đến ở đây chỉ chung cho tất cả toàn bộ tâm thức, tiềm thức và hiện thức. Nói ý thức là đứng riêng về mặt tác dụng.

Tác dụng của ý thức là tri nhận của những ấn tượng quá khứ, hiện tại và vị lai. Những ấn tượng này khi không được ý thức tri nhận, chúng ẩn vào vùng tiềm thức. Ấn tượng tri giác đi qua, rơi vào tiềm thức, tích tụ thành kinh nghiệm. Như thế, ấn tượng tri giác sinh diệt này tạo thành bản chất của ý thức. Ý niệm hiện hữu với tác dụng như một chủ thể, nó hiện hữu trong tương quan với đối tượng, tức các ấn tượng. Trong giao tế tác dụng này, cả hai, chủ và khách đều hiện tại. Ấn tượng dù thuộc quá khứ, lúc nó được ý thức hoài niệm đến, ấn tượng ấy cũng hiện hữu trong hiện tại.

Những ấn tượng quá khứ được tích lập tạo cho ý thức một thái độ nhận thức đối với những ấn tượng tri giác mới. Do sự tương tự của các ấn tượng, không một tri giác nào hoàn toàn mới mẻ đối với ý thức.

Các ấn tượng tri giác vận chuyển tiếp nối như một dòng sông chảy xiết. Dòng nước trôi chảy liên miên, những giọt nước không bao giờ lặp lại, nhưng tất cả những giọt nước đều có hình ảnh giống nhau. Do đó, dù tự thể của chúng luôn luôn sai biệt, nhưng hình ảnh của chúng không sai biệt, mới lạ, đối với ý thức. Nói cách khác, nó không là hiện tại đơn thuần, mà có vẻ như được lặp lại. Tính cách lặp lại qua thái độ nhìn của ý thức như thế thiết lập nên một khung khổ cố định, để tự vận chuyển của các ấn tượng được lặp đi lặp lại.

Chúng ta không cần phải đi xa thêm đối với dòng vận chuyển của ý thức. Tất nhiên, những điều được nói đến về dòng tâm thức được đặt trên một nguyên tắc căn bản của suy luận và phân tích, mà nguyên tắc ấy không có chứng lý bảo đảm nào ngoài kinh nghiệm nhận thức. Mà như đã nói, kinh nghiệm ấy là sự tích lập của những ấn tượng quá khứ. Chúng được tích lập để tạo thành thái độ tri nhận của ý thức, và thái độ ấy đã nhìn sự vận chuyển của các ấn

tượng, mà ta thấy, với hai tính cách tiếp nối và tương tự; tương tự trong ý nghĩa lặp lại. Thái độ tri nhận này của ý thức đã biến thành kinh nghiệm tích tụ thành lý tính của hiện hữu. Như thế, nguyên tắc căn bản mà ta đặt những suy luận và phân tích trên đó, nguyên tắc nhân quả, chỉ là thiết định của ý thức; thiết định do nhìn tính cách tiếp nối và tương tự của kinh nghiệm, của các ấn tượng tích tụ. Rồi ta sẽ thấy, qua những phê bình về các tri lượng ở sau đây, trong chương này, hiện tượng sinh diệt, dòng vận chuyển của tâm thức, mọi lý tính của hiện hữu, tất cả đều được thiết lập không vượt ngoài giả định và trùng phức. Như thế, khi ta phân biệt mối tương quan giữa kinh nghiệm và lý tính, dù phân biệt với thừa nhận rằng mối tương quan ấy như huyền, ta vẫn không vượt ngoài giả định và trùng phức. Điều này càng cho ta thấy tầm quan trọng của ngôn ngữ trong những mô tả về hiện tượng sinh diệt, mà Trung quán đã đặt cho nó cái vai trò trung đạo. Trùng những mô tả như thế, khi một hiện thực được gọi tên, thì tên gọi ấy đã là lý tính của nó. Một tên gọi tất nhiên là một phát biểu về hiện thực, như thế, nó là một định nghĩa của hiện thực này. Khi một hiện thực được định nghĩa, hiện thực ấy đã được thiết lập lý tính hiện hữu của nó. Và một tên gọi là nơi tích tụ những kinh nghiệm và quá khứ, một quá khứ xa vời của nhân loại. Tên gọi ấy chỉ vào một hiện thực, mà ta phải công nhận là hiện thực ấy biến diệt liên lý; nhưng từ một quá khứ xa xăm cho đến sát na hiện tại, nó chỉ có một tên gọi nào đó; và khi gọi tên này được nói lên, được suy tưởng đến, thì hiện thực được tri nhận không còn là một hiện hữu đơn thuần; nó có lịch sử của nó. Chính nó, tên gọi là: nhất thể của hiện tượng đa thù; và "sử ký" của một hiện thực được lưu truyền từ thế kỷ này đến thế kỷ khác là tên gọi. Như thế, tên gọi của hiện thực đã chứa đựng kinh nghiệm tích tụ về nó, mà cũng chứa đựng luôn cả lý tính về hiện hữu của nó.

Ta thấy, kinh nghiệm được tích tụ do thái độ nhìn của ý thức đối với tính cách vận chuyển của các ấn tượng tri giác là cách thể tồn tại của nó. Cách thể tồn tại như vậy đã gọi lên mối dây liên hệ nhân quả của các ấn tượng. Ấn tượng này đi qua là điều kiện để cho ấn tượng khác xuất hiện. Tính cách lặp lại của ấn tượng quá khứ đối với một ấn tượng tri giác hiện tại là cách thể xuất hiện của ấn tượng tri giác hiện tại này. Ấn tượng tri giác hiện tại ấy như là kích thích sự lặp lại một ấn tượng quá khứ, và ấn tượng quá khứ được lặp lại như là kích thích ý thức tiếp nhận ấn tượng mới. Đó cũng là mối liên hệ nhân quả.

Như thế, đặc tính của khái niệm nhân quả là khái niệm về thời gian. Đó chính là tính cách vận chuyển của ý thức; mà bản chất của ý thức là kinh nghiệm, là sự tích tụ của các ấn tượng tri giác; cho nên, dòng vận chuyển của ý thức chính là cách thể xuất hiện và tồn tại của các ấn tượng tri giác hiện tại sinh diệt liên lý, thì những ấn tượng quá khứ khi hiện hữu như là đối tượng của ý thức, nó cũng là hiện tại. Do đó, một ấn tượng tri giác hiện tại được ý thức tiếp nhận, qua hình ảnh của ấn tượng tri giác không phải là đơn thuần hiện tại đối với ý thức. Hiện tại được chõng chất bởi kinh nghiệm quá khứ, và ấn tượng gọi là tri giác hiện tại thực sự chỉ là hiện hữu bây giờ và ở đây; hiện hữu ấy đã được đặt vào khung khổ cố định của một điểm nào đó trong thời gian và không gian. Điều này cũng cho ta thấy một hiện thực khi hiện hữu như thế đã đánh mất thể tính tuyệt đối của nó. Hiện thực hiện hữu bây giờ và ở đây, một khi ý thức nhìn nó qua phạm trù nhân quả, thì hiện hữu uyên nguyên của nó sẽ được hỏi rằng từ lúc nào và ở đâu. Câu hỏi đó là bước tiến quyết định thiết lập lý tính của hiện hữu. Như thế, đặc tính của khái niệm nhân quả là khái niệm về thời gian. Đó chính là tính cách vận chuyển của ý thức, mà bản chất của ý thức là kinh nghiệm, là sự tích tụ của các ấn tượng tri giác; cho nên, dòng vận chuyển của ý thức chính là cách thể xuất hiện và tồn tại của các ấn tượng tri giác; cho nên, dòng vận chuyển của ý thức chính là cách thể xuất hiện và tồn tại của các ấn tượng quá khứ khi hiện hữu như là đối tượng của ý thức, nó cũng là hiện tại. Do đó, một ấn tượng tri giác hiện tại được ý thức tiếp nhận, qua hình ảnh của ấn tượng quá khứ, thì một ấn tượng tri giác không phải là đơn thuần hiện tại đối với ý thức. Hiện tại được chõng chất bởi kinh nghiệm quá khứ, và ấn tượng gọi là tri giác hiện tại thực sự chỉ là hiện hữu bây giờ và ở đây; hiện hữu ấy đã được đặt vào khung khổ cố định của một điểm nào đó trong thời gian và không gian. Điều này cũng cho thấy một hiện thực khi hiện hữu như thế đã đánh mất thể tính tuyệt đối của nó. Hiện thực hiện hữu bây giờ và ở đây, một khi ý thức nhìn nó qua phạm trù nhân quả, thì hiện hữu uyên nguyên của nó sẽ được hỏi rằng từ lúc nào và ở đâu. Câu hỏi đó là bước tiến quyết định thiết lập lý tính của hiện hữu. Như thế, lý tính là sự thống nhất các kinh nghiệm sai biệt về các cách thể của hiện hữu. Nghĩa là, nó làm nền tảng cho một hiện hữu. Hiện hữu đa thù sai biệt nếu không được thống nhất trên một nền tảng nào đó, chúng không thể trở thành kinh nghiệm tích tụ của ý thức.

Trong khi lý tính là nền tảng thống nhất của kinh nghiệm, thì ngược lại, kinh nghiệm là yếu tố thiết lập lý tính. Kinh nghiệm thì đa thù và lý tính là nhất thể. Cả hai, như ta thấy, không phải đồng nhất, cũng không phải là dị biệt. Điều này làm sáng tỏ đặc tính khuất khúc của lý tính: "Vạn pháp qui nhất, nhất qui hà xứ?" Tất nhiên là "Nhất quy vạn pháp". Và nếu trả lời như thế tức không trả lời gì cả.

Một câu hỏi được đặt ra tất có mục đích muốn mở ra một chân trời mới cho tư tưởng. Tuy nhiên, bất cứ câu hỏi nào, như Long Thụ đã nói, nếu không được thiết lập trên thuyết tánh Không, thì nó đã đóng khung sẵn cho câu trả lời, và như thế, câu trả lời thực sự không trả lời gì cả.

Câu hỏi không được thiết lập trên thuyết tánh Không, nghĩa là được hỏi từ hai vị trí: nhân hay quả. Khi đứng về vị trí kết quả để hỏi về một sự thể, tức hỏi về nhân của nó. Nói cách khác, hỏi về nhân của một sự thể, tức đã mặc nhiên, hoặc vị trí nhân hoặc vị trí quả. Điều này không thể tránh.

Vấn đề trên được Long Thụ đề cập đến trong chương V của Trung luận, dưới hình thức phá "ngũ uẩn" mà phần kết luận của chương này đã nói rõ về cách đặt câu hỏi và trả lời. Ngũ uẩn tức là năm yếu tố kết hợp thành một ngã thể. Ta thử hỏi: "Ngã thể ấy thực hữu hay giả hữu?" Câu hỏi này được chọn vị trí nhân. Với những yếu tố như thế, yếu tố sắc, thọ, hưởng, hành và thức, khi chúng tập hợp lại, thì *kết quả* của sự tập hợp ấy như thế nào? Đó là đứng trên vị trí nhân để hỏi về quả. Câu hỏi này đã chứa đựng một khẳng định mặc nhiên, đó là thừa nhận thực hữu tính của năm yếu tố kết hợp thành Ngã thể. Không một trả lời nào có thể thỏa mãn cho câu hỏi này. Nếu thừa nhận có Ngã thể, ở tổ hợp lớn, còn tổ hợp nhỏ, như tổ hợp sắc, tổ hợp thọ, v.v. lại được thừa nhận. Trả lời như thế là tự mâu thuẫn. Trái lại, nếu thừa nhận có Ngã thể, thì Ngã thể ấy được tìm thấy ở đâu? Nó do sắc, thọ, hưởng, hành và thức cũng thế.

Theo trình bày của Long Thụ trong chương V, ta thấy rằng, khi một câu hỏi chọn vị trí nhân để hỏi về quả, thì ta không cần thiết trả lời về quả ấy, mà phải hỏi nhân được thừa nhận ấy có đủ tư cách làm nhân cho quả được hỏi đến hay không? Như thế, Long Thụ trả lời thẳng vào tư cách của nhân, đó là sắc, thọ, tướng, hành và thức; chúng là hiện hữu giả danh, phi thực, thì làm thế nào có thể xác định về kết quả của chúng, dù xác định kết quả ấy có hay không có.

Do đó, một câu hỏi, đúng với ý nghĩa một câu hỏi đi tìm chân trời mới cho tư tưởng, phải căn cứ trên tánh Không, nghĩa là một nghi vấn mệnh đề không chứa đựng một khẳng định mặc nhiên nào cả. Câu hỏi như thế được diễn ra như thế nào? Một câu hỏi bằng im lặng và trả lời cũng bằng im lặng như đóa hoa trên tay Phật và nụ cười của Ca Diếp.

Một sự thể khi đã được thừa nhận thực hữu tính, thì hỏi về lý tính hiện hữu của nó là điều vô ích. Lý tính được chứng thực do kinh nghiệm, và kinh nghiệm được tri nhận do lý tính. Đó là tương quan nhân quả. Coi một sự thể như là quả, tất nhiên phải có nhân của nó. Như thế, giá trị của nhân được tìm thấy tùy thuộc vào cách nhìn đối với quả. Thí dụ, chứng minh về hiện hữu của một Thần Ngã sáng tạo thế gian. Nếu Thần Ngã ấy được nhìn qua các sự mà người ta có thể thấy: tất cả sự vật này đều có nhân của nó, vậy nhân của Thần Ngã là gì? Ở đây, Thần Ngã được xác định rồi, xác định theo "**Loại thể**" nào đó. Dĩ nhiên, với câu hỏi như thế, bất cứ trả lời bằng cách nào cũng không đúng.

Tương quan nhân quả ấy, nói một cách đại khái, có quả là vì có nhân; và ngược lại. Thừa nhận có sắc, là thừa nhận có những yếu tố của sắc. Gọi đó là những yếu tố của sắc, là vì chúng kết hợp thành sắc. Do đó, "nếu bỏ đi những yếu tố của sắc thì sắc không thể có; và nếu bỏ đi sắc, thì những yếu tố của sắc cũng không có". Như thế, nếu ta nói rằng sự thể hiện hữu phải có lý tính hiện hữu của nó. Mệnh đề phát biểu này cũng bằng thừa. Sự thể ấy đã được khẳng định một cách mặc nhiên. Nhưng lý do của khẳng định mặc nhiên ấy là gì? Cũng sự thể ấy, nếu ta đặt nó trên chiều Tuyệt đối, ta sẽ không thể định nghĩa được nó. Không thể định nghĩa được nó, tất nhiên cũng không thể xác định được lý do hiện hữu của nó.

Lý tính được chứng thực bằng kinh nghiệm và kinh nghiệm được chứng thực bằng lý tính. Mà đó lại là những kinh nghiệm sai lầm! Như thế, mọi thiết định, giả định. Mô tả, diễn đạt của chúng ta đều vô nghĩa. Kinh nghiệm bắt nguồn từ tri giác, mà ta thấy trong tiến trình 12 nhân duyên, tri giác là kết quả của cảm xúc, và cảm xúc tùy thuộc khí chất của mỗi người. Như thế, cả những lý thuyết siêu hình, huyền học đều bắt nguồn từ cảm xúc và tri giác của người. Đó là điều mà Phật đã đề cập đến trong kinh Phạm võng thuộc Trường bộ kinh. Đem kinh nghiệm để chứng thực giá trị cho lý tính bất cứ hiện hữu nào đó đều đã bắt nguồn từ sai lầm căn bản. Điều mà Trung quán nhắm đến, không phải giá trị của kinh nghiệm và lý tính. Mà chính là sự phát biểu chưa đựng cả kinh nghiệm, và tất nhiên phải đặt trên một nền tảng nào đó. Như thế, một phát biểu chứa đựng cả kinh nghiệm và lý tính. Phát biểu đó có nói lên được điều gì không? Trung quán cho thấy nó không nói lên được điều gì cả.

2. Bốn tri lượng

Có bốn tri lượng: hiện lượng, tỉ lượng, thí dụ lượng và chí giáo lượng.

Hiện lượng, nói một cách tổng quát, là tri giác hiện tại. Ở đây, hiện tại được hiểu như thế nào?

Định lý vô thường của Phật giáo được nhìn dưới hai chu kỳ sinh diệt: chu kỳ lớn và chu kỳ nhỏ. Chu kỳ lớn như hiện tượng thành hoại của vũ trụ. Chu kỳ này quá lớn so với đời sống con người. Do đó, chỉ được nhận thức bằng suy luận. Chu kỳ sinh diệt của một đời sống, từ lúc sinh cho đến lúc chết. Đó cũng là một chu kỳ lớn. Nó là đối tượng của tri thức thường nghiệm. Một chu kỳ nhỏ nhất, siêu nghiệm và chính nó mới mang đầy đủ ý nghĩa hiện tượng vô thường, đó là chu kỳ sát na sinh diệt. Vật thể xuất hiện trong vạn vật rất ngắn này mới chính là được nhận thức bằng hiện lượng.

Trong luận Câu xá, Thế Thân định nghĩa "sát na là một hạn kỳ cực tiểu để một thể tính được tự thành và biến mất ngay". Một vật thể khi thể tích của nó tự thành, bấy giờ nó mới có tác dụng. Tác dụng đó là làm đối tượng cho tri giác.

Tính cách tồn tại của một vật thể, trên phương diện không gian, nó được phân tích đến độ không thể phân tích được nữa gọi là cực vi; trên phương diện thời gian cũng thế, hạn kỳ sinh diệt của nó được phân tích đến độ không thể phân tích được nữa, ở mức độ này, hạn kỳ của nó là sát na sinh diệt.

Với đặc tính sát na sinh diệt này, một vật thể, theo các nhà Hữu bộ và Kinh bộ không có sự chuyển động. Một vật thể chuyển động có nghĩa là khởi lên ở chỗ này và biến mất ở chỗ khác. Như thế, hạn kỳ sinh diệt của nó tối thiểu phải là hai sát na. Một sát na khởi lên mà không biến mất ngay để nhường chỗ cho một sát na khác, thì ý nghĩa sinh diệt tiếp nối của các sát na sẽ không có. Vật thể mà tri thức thường nghiệm nhận thấy nó sinh lên từ chỗ này và sẽ biến mất ở chỗ khác không phải là đối tượng của tri thức hiện tại.

Sát na sinh diệt liên lý, nhưng không có chuyển động, do đó, không có tác dụng nhân quả. Tác dụng nhân quả là do thiết định phân biệt của ý thức. Hiện lượng, như Trần Na, định nghĩa trong *Nhân Minh nhập chính lý luận*, là trừu phân biệt. Tri giác đơn thuần không phân biệt vật thể này với vật thể khác. Phân biệt hàm ngụ ý nghĩa tỉ giáo, suy luận, căn cứ vào ấn tượng quá khứ và hiện tại. Phân biệt này, theo các luận sư A-tì-đàm và những nhà luận lý học Phật giáo, khởi lên ở sát na thứ hai, sau sát na của tri giác hiện tại. Như thế, suy luận hay tỉ lượng là căn cứ vào *tổng tướng* để phân biệt, trong khi đối tượng của tri giác là *tự tướng*. Tổng tướng là một vật thể được nhìn qua ba thời: quá khứ, hiện tại và vị lai. Khi các vật thể được nhìn bằng tổng tướng như thế, mối liên hệ nhân quả của chúng mới được phân biệt bởi suy luận. Mối liên hệ nhân quả đó thực sự chỉ là sự tiếp nối của các ấn tượng tri giác.

Sát na sinh diệt không có tác động của luật nhân quả. Đây là quan điểm của Thế Thân được trình bày trong luận Câu xá, mà chắc chắn là do ảnh hưởng thuyết sát na hiện tại thực hữu, quá khứ và vị lai không có thực thể, của Kinh bộ. Quan điểm này được trình bày như sau: Theo Chánh lượng bộ, pháp khi khởi lên, do điều kiện nào đó tác động

và khi biến mất cũng phải do điều kiện nào đó tác động. "Điều kiện nào đó" ở đây là nguyên nhân ngoại tại. Pháp khởi lên và diệt ngay tất nhiên không đủ thời gian tối thiểu cần thiết cho nguyên nhân ngoại tại tác động để biến mất. Thế Thân cho rằng quan điểm đó không đúng. Pháp biến mất là vô thể. Vô thể nên không thể được coi như là một kết quả. Nói cách khác, pháp diệt đi không thể gây nên một kết quả. Tác động của nhân là để lại một kết quả. Nhưng quả không có thì làm gì có nhân. Để bình vực cho quan điểm của mình, Chánh lượng bộ viện dẫn thẩm quyền của hiện lượng. Chứng lý hiện lượng là thẩm quyền không thể chối cãi, vì đó là hiện tượng mà ai cũng thừa nhận. Chứng lý bằng hiện tượng đó là đề cử sự tắt ngúm của lửa. Ai cũng thấy như nhau rằng lửa tắt đi là do hết củi. Đó là nguyên nhân tác động sự chấm dứt của ngọn lửa. Thế Thân nói, điều này là phân biệt sai lầm về hiện tượng. Củi có thể là nguyên nhân khởi lên của ngọn lửa, nhưng nó không phải là nguyên nhân cho sự chấm dứt của lửa. Do hết củi nên tắt lửa, không có nghĩa là chính do củi làm cho tắt lửa. Hai sự kiện "hết củi và tắt lửa" xảy ra như đồng thời. Nhưng vì ta thừa nhận củi là nguyên nhân của lửa, do đó ta thấy hình như lửa tắt là do củi. Dù vậy, nguyên nhân tác động cho sự biến mất. Thí dụ, nguyên nhân tác động tiếng trống khởi là bàn tay chẳng hạn, nhưng khi tiếng trống biến mất, không phải do chính bàn tay làm cho nó biến mất. Suy diễn về quan điểm này của Thế Thân, ta có thể nói, Diệt để không phải do gây những nguyên nhân để tiêu diệt những phiền não thuộc Tập đế; Diệt để vượt ngoài tác động nhân quả. Nhưng những phiền não của Tập đế là hướng tâm thức quay về dòng hoàn diệt. Điều này cho ta thấy rõ ý nghĩa của Tâm kinh: "Không có vô minh cũng không có sự chấm dứt của vô minh, cho đến không có khổ quả là sự già và chết; cũng không có sự chấm dứt của khổ quả là sự già và chết". Ở chỗ này thì Đại thừa hay Tiểu thừa đều có một căn bản nhận thức chung rất sâu xa về tứ đế.

Sau Thế Thân, một luận sư tự mệnh danh là Hữu Bộ chính thống, luận sư Chúng Hiền, đã bác bỏ quan điểm nhân quả của Thế Thân. Ông cũng đồng ý với Thế Thân rằng pháp biến mất không do nguyên nhân ngoại tại, nhưng không phải nó biến mất hoàn toàn không do nguyên nhân nào cả, mà có nguyên nhân, đó là nguyên nhân nội tại. Có nguyên nhân nội tại, do đó, pháp khởi lên và biến mất ngay, không phải chờ đợi với một thời gian tối thiểu để cho nguyên nhân ngoại tại tác động như Chánh lượng bộ chủ trương. Điều này không trái với thuyết sát na sinh diệt.

Qua ý kiến của La Thập, khi trả lời cho một bức thư của Huệ Viễn, hỏi về lẽ sinh diệt nhất thời hay dị thời, nghĩa là trong một sát na hiện tại, hay nhiều sát na, có thể cho ta thấy rõ ý nghĩa của Phật về lẽ sinh diệt. La Thập nói, "Phật dạy thẳng rằng nội thân của con người thì có sinh, lão, bệnh, tử, niệm niệm không đình trú; bên ngoài thì lá vàng cỏ úa rơi rụng điêu linh cũng không phải hằng thường. Bản ý Phật là khiến con người không khởi lên kiến chấp thường tại, nhằm bỏ thế pháp, thực hành chánh đạo mà thôi; thực sự, Phật không nói nhất thời hay dị thời gì cả. Những phân biệt này là do Ca chiên diên đó". Ca chiên diên là người đầu tiên gây dựng hệ thống Hữu bộ.

Những điều được nói ra chỉ là nói theo tri thức thường nghiệm. Phật pháp được nói ra không phải cho Thánh Trí mà là cho thế tục. Do đó, phải nói bằng ngôn ngữ thế tục. Phân biệt theo tri thức thường nghiệm thế tục. Trong tất cả những nhận thức đơn thuần, không bị chi phối bởi kinh nghiệm hay truyền thống và ngay cả đến tư duy nào cả, thì nhận thức đó, nhận thức hiện lượng, có thẩm quyền tối thượng, là chứng lý vững chắc nhất. Nhưng, thẩm quyền đó tối thượng đến mức nào? Đến mức tương đối thôi. Cứ như quan điểm của Nam phương luận bộ, họ cũng thừa nhận rằng đối tượng của năm thức thân nhất định là hiện tại, đó là những tri giác hiện tại, và đối tượng của ý thức có thể là quá khứ, hiện tại, vị lai hay vượt ngoài thời gian, nhưng họ nói năm thức thân (gọi là thức thân, vì sở ý thức của những thức này ở trên thân thể) và kể cả hai tâm: tiếp thọ và suy đạc (chúng là hai giai đoạn tác dụng sơ khởi của ý thức), đều là những dị thực tâm, nghĩa là những tâm thức do ảnh hưởng của nghiệp quá khứ, mà trong đời sống hiện tại, tác động của chúng không hướng về tham, sân, si, cũng không hướng về vô tham, vô sân và vô si (chúng được gọi là vô nhân tâm); tuy thế, chúng không thoát khỏi sự chi phối của nghiệp quá khứ.

Với bản chất như thế tất nhiên tri giác dù đơn thuần cũng không đủ sức đạt đến chân tánh của thực tại. Điều này ta cũng có thể thấy ở những nhà Duy thức học. Theo họ, đối tượng của năm thức thân là Tánh cảnh. Gọi là Tánh cảnh vì bản chất của nó không bị biến đổi bởi năm thức thân. Cảnh đó là tướng phần và năm thức thân là kiến phần. Kiến phần tri nhận tướng phần mà không biến đổi tướng phần là vì mỗi phần đều có chủng tử riêng biệt của nó. Trái lại, đối tượng của ý thức là độc ảnh cảnh. Trong trường hợp này, kiến phần và tướng phần đều có chung một chủng tử, vì tướng phần, do bản chất của ý thức là phân biệt, bị biến tùy theo kiến phần. Như ý thức suy niệm về lông rùa

sùng thờ, tướng phần đó là giả pháp, nó không có chủng tử, mà do thiết định của ý thức, tức kiến phần. Chủng tử khởi lên hiện hành là tướng phần và kiến phần; và hiện hành luân tập lại chủng tử. Do tính cách huân tập này mà ý thức giả định hướng phần của nó là Chân như để suy niệm. Như thế, ý thức khi duyên Chân như, chủng tử vô lậu được huân tập. Chủng tử này được huân tập vào Tàng thức và tồn tại liên tục trường kỳ cho đến khi đạt đến Cứu cánh vị. Tịnh thức thứ tám của Như Lai không chịu sự huân tập này, dù là chủng tử vô lậu; bởi vì ở đây thế lực của thiện pháp quá mạnh. Theo *Thành duy thức*, bảy chuyển thức (A lại gia không phải là chuyển thức), khi huân tập chủng tử, kể cả hữu lậu và vô lậu, có bốn đặc tính:

1. *Hữu sinh diệt*, đặc tính của chuyển thức là vô thường, dòng vận chuyển của chúng sinh diệt tiếp nối. Pháp vô thường mới có tác dụng, và như thế mới có khả năng huân tập. Các vô vị không có khả năng huân tập, vì tiền hậu bất biến nên không có tác dụng sinh trưởng.
2. *Hữu thắng dụng*, bảy chuyển thức, mà đặc tính là sinh diệt, còn có thế lực tăng thịnh: như thế chúng mới có thể dẫn tập khí.
3. *Hữu tăng giảm*, bảy chuyển thức còn có đặc tính tăng và giảm, do đó chúng có thể duy trì và gieo trồng tập khí. Phật quả viên mãn không có đặc tính này, vì ở đó thiện pháp không tăng không giảm: nếu Phật quả mà có tăng và giảm thì Phật quả sẽ có sự hơn và kém ở phút trước và phút sau.
4. *Hữu hòa hiệp*, hòa hiệp với sở huân, tức tàng thức, mà chuyển biến; chúng đồng thời và đồng xứ với sở huân.

Qua bốn đặc tính về khả năng huân tập của các chuyển thức ấy, ta có thể nói ngay rằng, tánh cảnh một khi còn là hiện hành của chủng tử hữu lậu, thì năm thức thân dù là tri giác hiện tại đơn thuần, mà lẽ tất nhiên cũng là hiện hành của chủng tử hiện lượng chỉ có thẩm quyền gọi là tối thượng một cách tương đối.

Phân biệt tự tướng, hay sai biệt tướng, của đối tượng là hoạt dụng của năm thức thân: đó là đặc tính của tri giác, là nhận thức bằng tỉ lượng. Nhận thức này căn cứ trên định luật nhân quả.

Theo các nhà luận lý học Phật giáo sau này, mà người khởi xướng là Trần Na, hình thức của suy luận, được gọi là nhân minh lượng, gồm có ba phần: tôn, nhân và dụ. Trong hình thức suy luận này ta thấy mệnh đề được phát biểu thường được đặt ở vị trí quả. Với hình thức như thế, ta cũng thấy ngay là nó không mô tả nổi tuyệt đối. Nó là sản phẩm của trí năng phân biệt mà sự ly cách giữa chủ thể và đối tượng không thể nào xóa đi được. Khi trí năng phân biệt bắt đầu chứng minh hay mô tả một hiện thực, thì hiện thực đó đã đi qua, đi qua trong từng sát na sinh diệt, cái còn lại để mô tả chỉ là một ấn tượng chết của thực tại mà thôi.

Mặc dù thế, tỉ lượng không phải hoàn toàn vô giá trị, mà trái lại. Chiều dọc của nó hiển nhiên là rất ngắn, nhưng chiều ngang của nó thì rộng lớn vô cùng. Chứng lý của nó được lấy từ các tri lượng kia, hiện lượng, thí dụ lượng và chí giáo lượng, nhưng các tri lượng này sẽ không được phát biểu, nếu vắng mặt nó. Thí dụ, khi Hiền Thủ Quốc sư được Võ Tắc Thiên hoàng đế hỏi về ý nghĩa của mười Huyền môn của Hoa nghiêm tông, ông dùng ngay hiện tượng để phát biểu, là chỉ thẳng vào con sư tử, bằng vàng trước điện vua. Hiện thực của con sư tử vàng đủ cả mười huyền môn, đủ cả ý nghĩa tương tức, tương nhiếp của vạn pháp, đủ cả lý sự vô ngại, sự sự vô ngại. Không riêng gì con sư tử bằng vàng ấy, mà ngay đến một đóa hoa, một cọng cỏ cũng chứa đựng đủ tất cả những yếu lý này. Nhưng nếu không mượn hình thức suy luận để diễn tả, thì những yếu lý ấy không có con đường để hiển lộ. Như thế, chính tỉ lượng đã làm sáng tỏ hiện lượng. Do đó, sau khi chỉ thẳng vào con sư tử bằng vàng, Hiền Thủ quốc sư bắt đầu phân tích cho vua rõ về yếu lý của mười Huyền môn.

Tỉ lượng, tự nó không có thẩm quyền. Nó không được mâu thuẫn với chứng lý hiện lượng và chí giáo lượng. Tuy nhiên, ngay như chí giáo lượng, ý nghĩa của nó cũng nhờ vào tỉ lượng mới được sáng tỏ. Thí dụ, nhà luận lý học Phật giáo không thể nói không có Niết bàn, nói như thế là trái ngược với kinh điển, nhưng ít ra ông phải cho thấy tại sao ông chấp nhận là có Niết bàn.

Tỉ lượng lại không được trái với thí dụ lượng. Chẳng hạn, khi thấy khói ở đầu núi, đó là hiện lượng, và suy luận rằng ở đó có lửa, bởi vì ở đâu có lửa thì nhất định có khói. Suy luận này chỉ có giá trị khi nào một chứng lý có thể thấy được đưa ra. Như chứng lý về ngọn lửa đang bốc khói trong bếp. Chứng lý đó là thí dụ lượng. Nhưng thực sự chứng lý này cũng căn cứ vào hiện tượng. Do điều này, các nhà luận lý học Phật giáo cho rằng chỉ có hai tri lượng là cần thiết thôi, đó là hiện tượng và tỉ trọng; hai tri lượng kia chỉ là thứ yếu.

Mặc dù do tỉ lượng mà hiện lượng được phát biểu, nhưng mọi hình thức suy luận đều đặt trên định luật nhân quả, do đó nó chỉ có giá trị là làm cho kẻ khác tin tưởng rằng mình thấy đúng chứ không thể làm cho đối phương cũng thấy ngay như vậy. Như thế, trong lúc biện luận, nếu một người không đủ sức làm cho đối phương tin mình thấy đúng với hiện tượng, không phải vì khiếm khuyết của quy luận mà người ấy tự nhận ngay điều mình thấy là sai. Điều này phụ thuộc chặt chẽ vào trình độ của hiện lượng. Thí dụ như cuộc tranh luận về thực hữu tính của quá khứ và vị lai giữa Hữu bộ và Kinh bộ. Thế Thân đưa ra những chứng lý của Kinh bộ chứng tỏ rằng qua khứ và vị lai không thực hữu. Hữu bộ chịu thua trước chứng lý chặt chẽ của Kinh bộ, nhưng, theo như Thế Thân kết luận, Hữu bộ nói rằng bản tính hiện hữu của các pháp thật sâu xa, không phải vì chứng lý của Kinh bộ mà tự nhiên chúng không thực hữu.

Như thế, kể cả bốn tri lượng, đúng ra, nên gọi chúng là bốn **Tín** lý hơn là bốn **Chứng** lý.

III. Phê bình các tri lượng

Phê bình hiện lượng

Thay vì từ chối thẩm quyền tối thượng của hiện lượng, mà ta thấy như các nhà Đại thừa Duy thức, bằng cách phân tích tính cách vận chuyển của tâm thức, Trung quán không những chỉ từ chối thẩm quyền mà còn từ chối cả hiện lượng. Hiện lượng đã không thể có thì nói chi đến thẩm quyền của nó là tối thượng hay không tối thượng.

Từ chối như thế, dù có những lý lẽ vững chắc đến độ nào đi nữa trong lối lập luận, mà có thể từ chối được hiện thực của hiện lượng, hay chỉ từ chối trong tính cách kết cấu của luận chứng? Thoáng nhìn, ta thấy phân tích tính cách vận chuyển của tâm lý để từ chối thẩm quyền tối thượng của hiện lượng hình như có lý hơn. Tuy vậy, ta có thể nói một cách vắn tắt rằng: đối với Trung quán, nếu hiện tượng không được phát biểu thì nó không thể trở thành chứng lý cho bất cứ suy luận nào cả, chưa nói đến thẩm quyền của nó. Không phát biểu thì thôi; một khi phát biểu tất không thể không mượn đến hình thức suy luận. Phát biểu như thế thì không tài nào vượt ra khỏi định luật nhân quả, nghĩa là không bao giờ tránh khỏi những mâu thuẫn nội bộ. Hiện tượng mà không thể được phát biểu một cách chính xác thì chứng lý được mượn ở nó tất nhiên không có thẩm quyền.

Như thế, ta không cần biết đến phủ định của thuyết tánh Không có làm cho hiện thực biến mất ngay hay không. Như nói, dù thuyết tánh Không có thành lập luận chứng không thể phi bác được rằng "Nhất thiết Pháp không", nhưng cứ như chứng lý hiện lượng, tôi vẫn thấy rằng có hiện thực đó. Chứng lý hiện lượng khẳng định có hiện thực, vậy có bằng cách nào?

Trong phê bình này, ta hãy giả lập tiến trình của tri giác để phủ định. Tiến trình tri giác diễn ra như sau: Căn và cảnh, sự tiếp xúc giữa căn và cảnh, cảm giác, tri nhận.

Phê bình một cách tổng quát về tiến trình tri giác, ta có hai trường hợp: tiến trình đó tiếp nối và không tiếp nối. Tiếp nối được diễn ra theo thứ tự trước và sau. Cái đi trước làm nhân cho cái đi sau. Như căn và cảnh là nguyên nhân cho sự tiếp xúc. Sự tiếp xúc là nguyên nhân cho cảm giác. Cảm giác là nguyên nhân cho tri nhận. Sự tiếp nối của nhân quả xảy ra trong ba thời: quá khứ, hiện tại và vị lai. Pháp hiện tại là nhân, pháp vị lai là quả. Khi cái này đang là hiện tại thì cái kia là vị lai, và khi cái kia đi đến hiện tại thì cái này đã là quá khứ. Pháp biến mất vào quá khứ không thể làm nhân cho một quả pháp nào cả. Nếu nó không biến mất, tiến trình tiếp nối sẽ không có tương quan

nhân quả. Thừa nhận tương quan nhân quả thì không có tiến trình tiếp nối. Cả hai trường hợp thừa nhận hay không thừa nhận sự tiếp nối, tiến trình của tri giác đều bất thành.

Bước thêm bước nữa, chúng ta cứ xét đến tương quan trong từng giai đoạn của tiến trình tri giác. Bắt đầu từ phủ định tri nhận, cho đến phủ định hiện thực của căn và cảnh.

Tiến trình từ căn và cảnh cho đến cảm giác là đối tượng đã được tiếp nhận, ta tạm gọi là thấy. Sự thấy đó phải được tri nhận mới có thể phát biểu. Tri nhận đã rồi thấy hay thấy đã rồi tri nhận hay cả hai đồng thời? Tri nhận đã rồi mới thấy, làm thế nào có thể ý thức được hay phát biểu được rằng tôi đang thấy?

Hoặc giả, thấy đã rồi mới tri nhận; điều này cũng phạm phải lỗi *trùng thành*. Khi đã ý thức được và đã phát biểu được rằng tôi đang thấy, thì tri nhận là thừa, không cần thiết. Mà nếu không tri nhận thì cũng không thể ý thức được và phát biểu được rằng tôi đang thấy. Giả định cả hai cùng xảy ra trong một lúc; điều này sẽ mất tính cách tương đãi giữa sự thấy và biết thấy (tri nhận). Nghĩa là, phải do có sự thấy mới có tri nhận và do có tri nhận mới biết rằng tôi đang thấy. Cả hai nếu xảy ra đồng thời, ta không thể phân biệt được tri nhận về sự thấy. Như vậy, không có sự thấy cũng không có tri nhận về sự thấy. Nếu thế, làm thế nào có thể ý thức được rằng tôi đang thấy, hay phát biểu được rằng tôi đang thấy?

Sự thấy và tri nhận, vì không thể phát biểu được, nhưng chứng lý hiển nhiên là tôi có cảm giác, không thể vì lý do không phát biểu được mà có thể từ chối được luôn cả cảm giác, cảm giác khó chịu hay thích ý ấy. Thừa nhận có cảm giác, tất nhiên hiện lượng vẫn là chứng lý có thẩm quyền. Vấn đề được đặt ra ở đây có một phạm vi rất rộng. Cảm giác được viện dẫn làm chứng lý hiện lượng, nó hình như không cần đến định luật nhân quả, mà là một thừa nhận cũng một cách tự nhiên. Khi phát biểu, đối phương phải thừa nhận cũng một cách mặc nhiên, chứ không thể đặt nó vào định luật nhân quả. Dù vậy, đã phát biểu thì không thể mặc nhiên, do đó, cũng không phải bắt kẻ khác thừa nhận mặc nhiên được. Vả lại, dù là thừa nhận mặc nhiên, cũng vẫn là thừa nhận. Vấn đề nếu không diễn ra một cách hợp lý, làm thế nào để thừa nhận? Như thế, không cần phải nói đến trường hợp phát biểu cho kẻ khác thấy để bắt nó thừa nhận mặc nhiên, mà ngay với chính tôi, khi tôi thừa nhận một điều, thì tôi cũng thừa nhận điều đó được diễn ra một cách hợp lý như thế nào đó. Nghĩa là, một điều dù chỉ được thừa nhận giữa tôi và tôi thôi, tôi cũng không thể bỏ đi định luật nhân quả để mà thừa nhận. Thuyết tánh Không không thể thừa nhận hay hiểu biết một cách hời hợt, mà nó đòi hỏi một sự thể nhập tận căn đế. Nó không những chỉ có giá trị trong luận thuyết, mà còn có giá trị cả về phương diện thể ngộ Niết Bàn, tức Diệt đế. Mà Diệt đế có nghĩa là phủ định tận căn và triệt đế.

Thêm nữa, cảm giác còn là chứng lý trong những thiết định các thể tài siêu hình. Đọc kinh Phạm Võng trong *Trường Bộ kinh*, ta sẽ thấy điều này. Sáu mươi hai kiến giải khác nhau về nguồn gốc và sự tồn tại của vũ trụ và con người đều lấy cảm giác làm chứng lý hiện lượng.

Nàgàrjuna không phân tích những tác động tâm lý trong cảm giác mà chỉ xét đến sự phát biểu. Cảm giác dù có uyên nguyên hay không uyên nguyên vẫn phải được phát biểu mới có thể trở thành chứng lý hiện lượng.

Cảm giác khi được phát biểu, tất nhiên nó phải được coi như một hiện thực. Hiện thực đó phát sinh từ đâu? Như ta thấy, có bốn nguồn gốc phát sinh: từ chính nó, từ cái khác, từ cả hai và không từ một nguyên nhân nào cả. Trong trường hợp này, sự phát sinh của cảm giác liên hệ chặt chẽ với con người. Toàn thể của một con người do tổng hợp của năm yếu tố, tức ngũ uẩn mà ở đó, tâm pháp cũng như sắc pháp liên lý sinh diệt. Như thế, sát na mà Sắc Tâm bị kích thích đi qua để nhường chỗ cho sự chịu đựng kích thích của Sắc Tâm ở sát na sau. Trong sát na mà Sắc Tâm chịu đựng sự kích thích, Sắc Tâm không tự làm ra sự kích thích đó. Tương quan nhân quả giữa Sắc Tâm của sát na đi trước và Sắc Tâm của sát na tiếp theo nói lên rằng hiện thực cảm giác không phải sinh ra từ chính nó cũng không phải sinh ra từ cái khác. *Tự* đã không có khả tính về nguyên nhân phát sinh và *Tha* cũng không có khả tính về nguyên nhân phát sinh, do đó, cả hai hợp lại vẫn không thể phát sinh vì bản thân của *Tự* và *Tha* đã thiếu mất khả tính như vậy. Hiện thực cũng không thể hiện hữu không có nguyên nhân nào cả. Trong bốn phương diện, ta không thấy có sự phát sinh của hiện thực. Như thế không thể thừa nhận là nó hiện hữu. Nó không hiện hữu, thì lấy gì để

làm chứng lý hiện lượng?

Cảm giác đã không thể phát biểu được rằng có hay không có, nhưng sự tiếp xúc này tất phải thừa nhận tiến trình của tri giác. Nhà Trung quán sẽ đặt câu hỏi như sau: tiếp xúc được diễn ra có giả định rằng căn và cảnh là nhất thể hay dị thể? Nhất thể thì không có sự tiếp xúc. Dị thể cũng không có tiếp xúc; bởi vì căn và cảnh khi được coi như là dị thể, chúng không thể hòa hợp. Căn không thể đi đến với cảnh, và ngược lại. Thừa nhận hai dị thể biệt lập để rồi đi đến với nhau, thì căn hoạt dụng không cần đối tượng là cảnh mà vẫn phải khởi lên nhận thức. Vả lại, pháp không thể nói dị hay bất dị. Điều này như ta đã thấy trong chương trước.

Sự tiếp xúc của căn và cảnh không những không có, mà căn cũng không có khả tính về chủ thể nhận thức, và cảnh cũng không có khả tính về đối tượng nhận thức. Căn chỉ có tác dụng như là chủ thể khi nào nó đứng trước đối tượng. Tác dụng ấy được diễn ra như thế nào? Diễn ra trong quá khứ, trong hiện tại hay trong vị lai? Khi căn chưa đứng trước đối tượng trần cảnh, bản chất của nó không phải là chủ thể. Do hiện hữu của đối tượng trần cảnh, bản chất của nó không phải là chủ thể. Do hiện hữu của đối tượng trần cảnh nó mới được gọi là chủ thể. Như vậy, trần cảnh là nhân và chủ thể căn thức là quả. Nếu căn và cảnh không đồng loại, không có tương quan nhân quả này. Mà chúng đồng loại thì làm sao lại phân biệt được Sắc và Tâm? Vả lại, khi căn chưa đối diện với cảnh, lúc đó bản chất của nó đã không phải là nhận thức thì về sau làm thế nào nó có thể tiếp nhận trần cảnh?

Về đối tượng trần cảnh, một bài tụng trong chương I của Trung luận đã nói rõ rằng pháp đã không thể sinh ra, làm thế nào gọi là đối tượng.

Trong Bách Luận, lập luận của Đề bà, người thừa kế Long Thụ, được diễn ra ba đoạn như sau:

1. Dùng thí dụ về đối tượng trần cảnh cụ thể là một chiếc bình để phủ định khả tính về đối tượng của nó. Toàn thể một chiếc bình không phải chỉ là Sắc, mà là tổng hợp của năm trần cảnh tương ứng với năm căn. Nếu không đủ năm trần cảnh này, chiếc bình sẽ không thể hiện hữu như một toàn thể. Trong năm trần cảnh này, Deva lấy Sắc, là đối tượng của mắt thấy, để lập luận. Khi mắt thấy Sắc tất nhiên không thể thấy luôn cả bốn trần cảnh kia. Như thế nhận thức không bao giờ đạt đến toàn thể của đối tượng. Một hiện thực tất nhiên là hiện hữu trong toàn thể của nó. Mà toàn thể ấy không bao giờ hiện hữu như một đối tượng. Đây là lập luận thứ nhất về trần cảnh không có khả tính về đối tượng.
2. Trong trường hợp trên, toàn thể của chiến bình không được tiếp nhận, mà chỉ có Sắc. Nhưng toàn thể hiện hữu của Sắc trải ra 3 chiều không gian. Thấy được phần này thì không thể thấy được các phần kia. Như thế, toàn thể Sắc không có khả tính về đối tượng.
3. Sau hết là cực vi. Cực vi là yếu tố nhỏ nhất, nhỏ không thể chẻ ra làm hai được nữa, của tổ hợp Sắc. Tổ hợp Sắc, mà toàn thể của nó không có khả tính về đối tượng, thì yếu tố của nó lại có khả tính đó; vì cực vi không có trương độ, nên không thể nói thấy phần này mà không thể thấy được phần kia. Lập luận của Deva trong trường hợp cực vi này ta cũng có thể thấy ở luận Trí độ của Long Thụ, ở các tác phẩm của Đại thừa Duy thức như *Nhị thập luận* của Thế Thân, *Thành Duy thức* của Hộ Pháp, *Quán Sở Duyên duyên* của Trần Na. Chúng ta sẽ chỉ nói vắn tắt theo Deva; vấn đề nên để dành lại cho trình bày về Duy thức sẽ đầy đủ hơn.

Cực vi có nhiều kích hay không? Nếu cực vi có nhiều kích, khi tụ hợp để trở thành thô sắc, tất nhiên có những điểm tiếp xúc, những điểm nhỏ hơn cực vi. Cực vi mà còn có những gì nhỏ hơn thì cực vi không phải là yếu tố nhỏ nhất. Trái lại, cực vi mà không có chiều kích thì bản chất của nó sẽ không phải là chướng ngại. Nhưng, bản chất của thô sắc là chướng ngại, mà bản chất cực vi lại không chướng ngại, làm thế nào các cực vi tụ hợp để trở thành thô sắc?

Hiện lượng đã không thể thừa nhận được rằng nó thực hữu, chứng lý viện dẫn từ nó sẽ không có giá trị.

Từ chối hiện lượng tức là từ chối luôn cả thí dụ lượng, vì như ta đã biết, chứng lý của thí dụ lượng được lấy từ hiện lượng.

Đúng lý ra, cứ như cái nhìn của một nhà Trung quán, hình thức thí dụ không thể có được. Thí dụ là lấy điều đang thấy để chứng minh cái không thể thấy. Như lấy dòng sông chảy để thí dụ cho dòng vận chuyển của tâm thức. Thí dụ như thế là thừa nhận dòng tâm thức và dòng sông tương tự. Nó chỉ có giá trị rất ước lệ. Bởi vì, ta đã không biết dòng tâm thức ấy như thế nào, nay lấy dòng sông để thí dụ, thì ta không có cách gì để quyết đoán thí dụ đó đúng hay sai, ngoài sự suy luận ra. Một khi ta đã thấy rõ được dòng tâm thức, bấy giờ ta có thể biết nó có tương tự với dòng sông hay không, nhưng bấy giờ thì thí dụ lại không cần thiết.

Thanh Mục khi chú thích Trung luận, chương về "nghiệp" cũng nói như vậy. Trung quán nói, nghiệp như huyễn như hóa. Đối phương đặt ra câu hỏi để xác định có nghiệp tồn tại, và thí dụ nó tồn tại như năng lực tồn tại từ hạt giống đến hạt lúa. Thanh Mục chú thích về lời phi bác của Long Thụ rằng, hạt lúa là vật hữu hình, có thể đụng chạm đến được, mà về lẽ tương tục, nghĩa là sự tiếp nối tồn tại của năng lực tác động từ hạt giống đến hạt lúa, ta còn không thể thấy, do đó không thể quyết định về tính cách tồn tại của năng lực đó, hướng chi tâm và nghiệp vô hình, không thể thấy, không thể sờ mó được, làm thế nào để quả quyết tính cách tồn tại của nó như là của hạt giống và hạt lúa?

Ngay ở Luận Đại tì bà sa của Hữu bộ, ta cũng thấy họ nói rằng thí dụ không thể hoàn toàn chính xác. Vật thí dụ và vật được thí dụ không hoàn toàn giống nhau. Khi thí dụ, chỉ lấy một phần thôi. Chẳng hạn, thí dụ Phật như sư tử vương, không có nghĩa là Phật với Sư tử vương hoàn toàn giống nhau, nhưng lấy chỗ đặc thắng, Phật là chủ thể trong loài người cũng như sư tử vương là chủ thể trong các loài thú. Như thế, thí dụ lượng chưa hẳn là một chứng lý có thẩm quyền.

Về điểm này mà nhìn theo Trung quán là rõ nhất. Trung quán phủ định hiện thực của chủ thể, đối tượng và tác dụng của chúng. Thí dụ có thể được viện dẫn từ chứng lý hiện lượng để bắt buộc Trung quán cứu xét lại mệnh đề phát biểu của mình đi, đó là đưa ra vấn đề lửa và nhiên liệu để chứng minh. Tương quan giữa lửa và nhiên liệu đã được trình bày đầy đủ trong chương trước, ở đây ta khỏi nói thêm nhiều.

Lấy đồng lửa đang cháy để làm thí dụ. Nhưng mệnh đề phát biểu về điều đó chứa đựng không biết bao nhiêu là mâu thuẫn nội bộ. Một câu nói đơn giản: "Ngọn lửa đang cháy", dưới cái nhìn của thuyết tánh Không, cũng không thể tránh khỏi những mâu thuẫn nội bộ. Nghĩa là câu nói ấy không có giá trị, không thể lấy đó làm chứng lý được.

Trung quán không phải chỉ phủ định ở hình thức ngôn ngữ mà thôi, mà còn phủ định cả đường lối của suy tư nữa. Điều này thì như đã nói ở trên.

Hoá ra, không những ta chỉ mới mở miệng đã là sai mà chỉ mới móng tâm thôi, không biết bao nhiêu là sai lầm đã khởi theo.

Về Chí giáo lượng, nó chỉ có giá trị như một chứng lý có thẩm quyền đối với những người cùng theo tín điều như nhau. Đối với những người khác tôn giáo, khác tín điều, tự nhiên nó không có hiệu lực. Lời của Phật chỉ để cho Phật tử tin mà thôi.

Về tỉ lượng, một khi hiện lượng và thí dụ lượng đều không có thẩm quyền, thì nó không thể dựa vào đâu lấy chứng cứ để chứng minh cho suy luận của mình. Nói một cách đơn giản, chỉ cần từ chối hiện lượng, thì tất cả những lượng khác cũng bị từ chối.

Dù vậy, tỉ lượng có một chiều ngang rất rộng, đó là nền tảng nhân quả. Nhân quả nếu bị từ chối, bấy giờ tỉ lượng mới hoàn toàn vô hiệu.

2. Phê bình nhân quả

Ta đã thấy không một suy tư, phát biểu hay suy luận nào mà tránh khỏi định luật nhân quả. Trong đoạn này, trình bày của chúng tôi sẽ hoàn toàn ý thức căn cứ vào chương XX của Trung luận, chương nói về nhân quả.

Nhân quả được khái niệm qua tiến trình sinh hóa của vạn hữu, tiến trình này xảy ra tương tục và tương tự, nghĩa là tiếp nối lặp lại. Deva, khi phê bình về nhân quả trong Bách luận, chia làm 2 trường hợp: trong nhân đã có quả và trong nhân không có quả. Đó là những trường hợp nhân và quả tiếp nối nhau hay đồng thời. Trung luận đề cập đến mười trường hợp, bao gồm tất cả những chủ thuyết về tương quan nhân quả.

Chương "Nhân quả" của Trung luận gồm 24 bài tụng. 11 bài tụng đầu phê bình về 10 chủ thuyết nhân quả. 13 bài tụng còn lại, tái xét để phê bình, cũng qua 10 trường hợp khác nữa. Như thế, tổng quát, vấn đề tương quan nhân quả được nhìn, ở Trung luận, qua 20 trường hợp tất cả.

a) Phê bình 10 chủ thuyết về nhân quả

Chủ thuyết 1 và 2: Trong nhân đã có quả và không có quả.

Bài tụng 1: "*Nếu quả đã có trong nhân, và do nhân duyên hoà hiệp mà nó được sinh ra, thì trong hoà hợp đã có sẵn, làm thế nào gọi là nó sinh ra*". Đại ý bài tụng này nói, chủ trương trong nhân đã có quả, chủ trương này mắc phải lỗi *trùng sinh*, vì đã có, nghĩa là đã sinh, nay lại sinh thêm một lần nữa. Theo Thích Cát Tạng, người sáng lập Tam luận tông của Trung hoa, trong *Trung quán luận sớ*, đây là chủ trương của học phái Samkhya và Thượng tọa bộ.

Bài tụng 2: "*Quả do các duyên mà sinh, nhưng nếu trong các duyên này mà không có quả, làm thế nào nói các duyên hóa hiệp sinh quả?*" Cũng theo Cát Tạng, đây là chủ trương của học phái Vaisheshika và Đại chúng bộ. Và Cát Tạng giải thích bài tụng này như sau: "Trong nhân không có quả, cái không đó nào khác với cái không của bầu trời, của lòng rùa sừng thỏ. Hư không và lòng rùa sừng thỏ, dù duyên có hợp lại vẫn không có sự sinh ra. Quả cũng thế. Đặc tính của quả là khả hữu về sự phát sinh. Hư không không có tính chất này; nó là khả hữu về không có. Quả thì không thể không có. Nếu cả hai hư không và quả, đều do đặc tính như nhau, là không có sự sinh khởi; như thế, hư không không sinh mà quả sinh, thì cũng có thể nói ngược lại là hư không có sinh ra mà quả thì không có sinh ra.

Bài tụng 3: "*Nếu ở các duyên hòa hiệp mà đã có quả, thì trong các duyên hòa hiệp đó lý ra phải đủ cả năm trần cảnh. Thực sự, ta không thể thấy được như vậy*". Bài tụng này lặp lại phê bình về chủ trương trong nhân đã có quả. Toàn thể một hiện thực, nghĩa là quả, đủ cả năm khả tính về đối tượng của năm căn. Đó là hình thức hiện hữu của một toàn thể hiện thực. Trong các duyên hòa hiệp, tất nhiên ta không thể tìm thấy năm khả tính này; như hình sắc là khả tính về đối tượng của mắt thấy. Do đó, quả không thể tìm thấy toàn thể hiện thực của nó. Mà dù nếu nó không hiện hữu với thực sắc, nhưng bằng phi sắc ở nhân, thì ít ra ta cũng có thể ý thức được phi sắc đó. Điều này không thể xảy ra. Tóm lại, bất cứ bằng cách nào, quả cũng không có sẵn trong nhân.

Bài tụng thứ 4: "*Nếu quả không có trong các duyên hòa hiệp, thì chẳng khác nào quả có thể sinh ra từ những cái không phải là nhân duyên của chính nó*." Nghĩa là, trong trường hợp này, người ta có thể tìm thấy lửa xuất hiện từ nước đá chứ không phải từ nhiên liệu.

Chủ thuyết 3: Nhân làm ra quả rồi biến mất. Nhân làm ra quả nên không phải là trong nhân không có quả. Khi đã làm ra quả, nhân biến mất, do đó không phải trong nhân nhất định phải có quả. Khi đã làm ra quả, nhân biến mất, do đó không phải trong nhân nhất định phải có quả. Cát Tạng nói, Thành Thật luận chủ trương rằng nhân thuộc hữu vi nên có 2 tính chất: tính diệt và chuyển biến. Do tính diệt, nên khi quả đã đủ điều kiện để phát sinh thì nhân tính diệt đi. Tính chất của pháp hữu vi còn là chuyển biến, do đó khi nhân tính diệt đi, nó chuyển biến thành quả. Đại chúng bộ cũng có thêm chủ trương này.

Bài tụng 5: *"Nếu nhân đưa đến quả, làm xong vai trò của nó rồi biến mất, như thế sẽ có hai nhân thể, một là ác nhân và một nữa là diệt nhân"*.

Nhân biến mất có nghĩa là nó đã đi vào qua khứ. Quả hiện ra, quả ở hiện tại. Nhân mà chuyển biến thành quả, nhân và quả phải cùng ở hiện tại. Như vậy, có hai nhân thể, một nhân thể đã biến mất để nhường cho quả hiện ra (diệt nhân) và một nhân thể nữa đang chuyển biến thành quả (tác nhân). Một sự vật mà cùng lúc có hai thể tính, điều này không thể chấp nhận được.

Chủ thuyết 4: Nhân biến mất trước khi làm ra quả. Chủ thuyết của Thượng Tọa bộ và A tì đàm. Trường hợp trên, quả đã hiện ra, bấy giờ nhân mới diệt, do đó mắc phải thừa nhận có hai nhân thể. Trường hợp ấy cũng có thể gọi là nhân quả gặp nhau. Trường hợp thứ tư này ta có thể gọi là nhân quả không gặp nhau, nghĩa là nhân đã mất rồi quả mới hiện ra.

Bài tụng 6: *"Nếu nhân không gặp quả, nó làm xong vai trò rồi biến mất, bấy giờ quả mới hiện ra; như thế quả ấy không có nhân"*. Nhân đã biến mất tức nhân ấy không có tác dụng hiện tại. Như vậy, khi quả khởi lên ở hiện tại, do tác dụng nào mà nó khởi lên? Chủ trương này đã mắc phải lỗi là có quả mà không có nhân.

Chủ thuyết 5: Nhân quả nhất thời. Hữu bộ chủ trương trong một sát na hiện tại đủ cả ba hình thức sinh diệt là sinh, trụ và diệt. Chủ trương này có thể như tránh khỏi mâu thuẫn của hai trường hợp trên. Vì sinh diệt đồng thời, do đó nhân diệt và quả sinh cùng xảy ra trong một thời gian của sát na hiện tại.

Bài tụng 7: *"Nếu khi chúng hòa hiệp tức thì, ngay lúc đó, quả hiện ra, như vậy năng sinh và sở sinh cùng có một lúc"*. Thanh Mục giải thích, năng sinh thí dụ như cha và sở sinh thí dụ như con; cả hai không thể sinh ra một lần. Cát Tạng giải thích rõ hơn về điểm này. Cứ như đạo lý tương sinh thì năng sinh được coi như là không có. Bởi vì, cái được sinh ra có nghĩa là trước tiên nó chưa có. Mà nói rằng, cả năng sinh và sở sinh đồng thời, đồng thời thì nếu có tất phải có cả hai, không có thì không có cả hai. Có và không không thể cùng thời. Như vậy, nếu thừa nhận cả hai cùng có cả, điều này chỉ có ý nghĩa đối với năng sinh; chứ cái sở sinh thì ý nghĩa của nó là không có. Do đó, thừa nhận cùng thời có thì chỉ có giá trị với năng sinh mà vô nghĩa đối với sở sinh. Ngược lại, thừa nhận cả hai đồng thời không, như thế chỉ có ý nghĩa đối với sở sinh và vô nghĩa đối với năng sinh.

Thêm nữa, cái danh là chỉ vào cái sự. Do sự mà đặt thành danh. Sự đã có ba là sinh, trụ là diệt, như thế thời tính cũng phải có ba. Nếu nhất thời, thì sinh, trụ và diệt là một. Tiến trình sinh diệt chỉ có một, tiến trình đó không thể diễn ra. Cái đã sinh ra nhưng chưa biến mất, nó là hiện tại nữa. Sinh diệt đã không thể nhất thời hiện tại, thì tương quan sinh diệt của nhân và quả không thể gọi là nhất thời được.

Chủ thuyết 6: Nhân quả trước và sau. Trong tiến trình nhân quả, bốn trường hợp đầu, nhân đi trước và quả đi sau. Trường hợp trên đây, nhân quả đồng thời. Trường hợp này, trong tiến trình nhân quả đó, nhân đi sau và quả đi trước.

Ta thấy, trong tứ Diệu đế, Diệt đế đi trước và Đạo đế đi sau. Như thế, quả Niết bàn là một hiện thực đã có, nhưng do nhân tu Đạo đế mà chứng ngộ, hoặc như kinh nói chúng sinh đã có sẵn Phật tính, do nhân tu tập mà thể hiện Phật tính đó. Như thế, phải chăng chính Phật đã thừa nhận quả có trước và nhân theo sau? Phật pháp chỉ có giá trị như phương thức trị liệu, không thể rút ra từ chân lý nhất định của nhân quả.

Bài tụng 8: *"Nếu quả đã có sẵn, sau do các duyên hòa hiệp mà hiện ra như thế, tức quả ấy không có nhân, nó ở ngoài các điều kiện nhân duyên"*. Hiện thực này khởi lên do những điều kiện nào đó, những điều kiện này là nhân duyên và hiện thực ấy là quả. Hay nói ngược lại, những điều kiện này hòa hiệp lại làm sinh ra một kết quả và do đó chúng được gọi là nhân duyên. Với mối tương quan nhân quả ấy, không thể nói là quả đã có trước hay nói quả đi trước nhân.

*Chủ thuyết 7: Nhân biến diệt. Nhân khi biến thành quả, chính là lúc nó diệt. Nói vắn tắt, với chủ trương này, biến tức diệt. Ta để ý chữ *tức*, nó chỉ cho hai khía cạnh tác dụng tức thời của một tự thể. Như thế, nhân biến thành quả *tức* là nhân diệt và nhân diệt *tức* là nhân biến thành quả.*

Bài tụng 9: "*Nếu nhân biến thành quả tức là nhân đi đến với quả. Như thế nhân đã sinh ra từ trước nay lại sinh thêm một lần nữa*". Nhân tức biến thành quả thì nhân thể không diệt, do đó nhân đi với quả, nghĩa là đến tiếp xúc với quả. Biến chỉ là sự thay đổi chứ không phải là mất hẳn. Như thế, khi nhân biến thành quả, quả ấy cũng chỉ là nhân thể. Một nhân thể đã được sinh ra trước khi trở thành quả, đến khi nó trở thành quả, mà thực sự quả đó cũng là một nhân thể, như thế nhân thể lại được sinh ra thêm một lần nữa. Điều này phạm phải lỗi *trùng sinh*.

Về ý nghĩa biến diệt, Thanh Mục giải thích như sau: Trước hết là ý nghĩa tức biến. Đã gọi là biến thì không thể gọi là *tức*. Đã gọi là *tức* thì không thể gọi là *biến*. Ta thí dụ, mồm *tức* là miệng, như vậy mồm chính là miệng chứ không phải cái này biến thành cái kia. Sau đó, đã biến thì không thể gọi là diệt; đã diệt thì không thể gọi là biến. Nhân không hoàn toàn biến mất, mà chỉ có danh tự biến mất, như đất bùn khi biến thành đồ sứ, chỉ có danh tự biến mất chứ thể tính của đất bùn không biến mất; ý nghĩa biến diệt như thế có hợp lý không? Thanh Mục giải thích. Nếu trước tiên đất bùn biến mất rồi đồ sứ hiện ra thì không thể gọi là biến. Bởi vì danh là trở vào sự, nay danh biến mất tất nhiên sự cũng đã biến mất. Thêm nữa, nếu thể tính của đất bùn bất biến, chỉ có tên gọi là biến, thể thì danh đó tự hữu, không do thể mà có.

Giải thích trên của Thanh Mục tương tự với lập luận của Deva trong *Bách luận* nói về trường hợp quả đã có sẵn trong nhân. Deva nói, sự vật hiện hữu dưới năm sắc thái hay năm khía cạnh (không phải năm trần cảnh như trên) là hình thể thời gian năng lực, sở tri và danh. Sự sai biệt năm sắc thái hiện hữu này giữa nhân và quả đã chứng tỏ rằng khi quả hiện ra thì nhân đã biến mất. Hình thể của nhân khác với quả. Thời gian xuất hiện của nhân cũng khác với quả. Năng lực của chúng cũng vậy. Tri nhận về nhân cũng khác với tri nhận về quả. Và sau hết, chúng không có cùng một tên gọi.

Chủ điểm trong các giải thích trên là không thừa nhận rằng thể đồng nhất mà tướng thì dị biệt, do đó không thể nói thể bất biến nhưng tướng và dụng biến diệt. Tướng và dụng là những biểu lộ cho thể tính, nên chúng phải tương ứng với thể tính. Như vậy, khi ta thấy tướng và dụng sai biệt trong những vị trí khác nhau, ấy là vì trong những vị trí đó thể tính cũng đã thay đổi sai biệt. Nếu tướng và dụng biến đổi mà thể tính không biến đổi mà thể tính cùng với tướng và dụng là những dị thể biệt lập. Thừa nhận hiện hữu của những dị thể biệt lập có nghĩa là thừa nhận thể tính sai biệt của chúng. Bởi vì, một hiện thực chỉ có thể hiện hữu bằng thể tính của nó. Với điều này, thể, tướng và dụng mà sai biệt thì bấy giờ tất cả đều là thể tính cả, và rồi thể tính ấy được biểu lộ như thế nào, nếu không được biểu lộ bằng tướng và dụng? Thừa nhận thể tính bất biến mà tướng và dụng thì có biến đổi là điều không thể. Như vậy, trong trường hợp tương quan nhân quả, nếu nói nhân sinh quả, nhân biến thì không phải là diệt, diệt thì thể gọi là biến.

Chủ thuyết 8: Nhân diệt và không biến. Trường hợp trên nói nhân khi diệt tức biến, sự mâu thuẫn bất thành như ta đã thấy. Tiến thêm bước nữa, ở đây giả định rằng nhân diệt nhưng bất biến.

Bài tụng 10: "*Nhân đã diệt mất thì làm thế nào có thể sinh ra quả? Lại nữa, nếu nhân không biến mất nơi quả? Lại nữa, nếu nhân không biến mất nơi quả, thì làm thế nào gọi là nhân sinh quả?*"

Ý nghĩa bất thành của trường hợp này đã có ở trong đoạn trên, về lẽ tức biến thì không thể diệt, diệt thì không thể tức biến. Trường hợp này chỉ là lật ngược chủ trương lại: diệt và không biến đổi. Như thế có nghĩa là nhân mất hẳn. Mất hẳn thì không có gì làm nhân cho quả. Nếu nói thêm, nhân diệt đi để nhường chỗ cho quả nhưng vì tính cách tương tục nên nhân không phải là mất hẳn. Tương tục không mất hẳn, như thế muốn nói rằng nhân tồn tại ở nơi quả. Trong một thời hiện tại, hiện thực chỉ hiện hữu với một thể tính, hoặc chỉ hiện hữu như là nhân thể hay quả thể. Ở đây, cho rằng nhân tồn tại ở quả, nếu thừa nhận quả thể thì không có nhân thể, rồi thì lấy gì làm nhân cho

quả? Hay nếu chỉ thừa nhận nhân thể ở đó, thì nhân ấy lại không có quả.

Chủ thuyết 9 và 10 : Phổ biến và không phổ biến. Đây cũng là trường hợp khác của chủ trương trong nhân đã có quả và không có quả, nhưng dựa trên tính cách phổ biến. Ý nói, toàn thể nhân là quả, như hình thực bên ngoài và ảnh trong gương.

Bài tụng 11: *"Nếu khắp trong nhân đều có quả, thì lại sinh ra quả nào nữa? Nhân thấy quả hay không thấy quả, cả hai trường hợp, nhân không sinh ra quả".*

Tất cả mười trường hợp nhân quả trên đây là những phát biểu khác nhau bởi những kinh nghiệm sai biệt về nhân quả. Như nhân quả trong trường hợp hoa sen khác với trường hợp lúa và cây lúa. Chính do những kinh nghiệm sai biệt đó đã gọi lên những ý niệm hoặc nhân quả đồng thời, hoặc nhân quả dị thời, vân vân.

Mười trường hợp trên được trình bày theo nhân quả được thiết lập bởi kinh nghiệm. Phê bình nhắm vào sự thiết lập đó. Mười trường hợp sau đây, gồm dưới năm song quan luận, sẽ có thể được coi như phương thức phê bình tổng quát của Trung luận mà ta thường gặp, nay được áp dụng vào phê bình nhân quả.

b. Năm song quan luận

1. Hiệp và bất hiệp

Bài tụng 12: *"Nếu trong nhân quá khứ mà có quả quá khứ, quả vị lai, quả hiện tại, như thế chúng không bao giờ hiệp".*

Bài tụng 13: *"Nếu trong nhân vị lai mà có quả vị lai, quả hiện tại, quả quá khứ, như thế chúng không bao giờ hiệp".*

Bài tụng 14: *"Nếu trong nhân hiện tại mà có quả hiện tại, quả vị lai, quả quá khứ, như thế chúng không bao giờ hiệp".*

Bài tụng 15: *"Nếu không hiệp, nhân làm sao có thể sinh quả? Nếu có hiệp, nhân làm sao sinh quả?".*

Hiệp có nghĩa là phù hiệp và phối hiệp. Nhân và quả là hai dị thể thì không thể hiệp. Mà chúng đã là nhất thể thì cũng không có hiệp. Nhân và quả không hiệp nhau, như cát trắng và cơm trắng, không thể tương sinh. Chúng hiệp nhau, như vậy trong nhân đã có quả, cũng không thể gọi là tương sinh.

2. Không và bất không

Bài tụng 16: *"Nếu nhân trống rỗng không có quả, nhân làm sao sinh được quả? Nếu nhân không trống rỗng, nhân làm sao sinh được quả?"*

Bài tụng 17: *"Quả không trống rỗng thì không thể sinh, quả không trống rỗng thì không thể diệt; vì quả không trống rỗng thì không diệt. Vì quả không trống rỗng nên bất sinh bất diệt".*

Bài tụng 18: *"Quả trống rỗng cho nên bất sinh. Quả trống rỗng cho nên bất diệt. Vì quả trống rỗng, do đó bất sinh bất diệt".*

Không hay sự trống rỗng chỉ cho không có yếu tính quyết định. "Nhân trống rỗng không có quả" nghĩa là ở nhân không chứa đựng yếu tính quyết định nào của quả, không chỉ định một quả thể nào cả, vậy quả hiện thực bấy giờ không được chứa đựng trong nhân. Do đó không thể nói nhân ấy sinh ra quả. Và ngược lại, "nhân không trống rỗng" nghĩa là nhân đã có yếu tính quyết định của quả, như thể nhân đã có sẵn quả. Do đó nhân cũng không thể nói

nhân sinh ra quả.

Cũng tương tự như thế, một hiện thực nếu "không phải trống rỗng" (Bất không) tức là đã có yếu tính quyết định. Có yếu tính quyết định tức là tự hữu. Tự hữu thì không do duyên sinh. Và ngược lại, nếu "hiện thực trống rỗng" (Không) tức là quyết định không có. Quyết định không có thì hiện thực ấy bất sinh bất diệt. Pháp bất sinh bất diệt thì không bị chi phối bởi luật nhân quả. Do đó nhân cũng không thể sinh ra quả.

3. Nhất và dị

Bài tụng 19: *"Nhân quả mà là nhất thể; điều này không đúng. Nhân quả mà là dị thể; điều này cũng không đúng".*

Bài tụng 20: *"Nếu nhân quả mà là nhất thể, thì năng sinh và sở sinh là một. Nếu nhân quả mà là dị thể, nhân sẽ không khác với phi nhân".*

Cát trắng là phi nhân đối với cơm.

4. Tánh và vô tánh

Bài tụng 21: *"Nếu quả quyết định có thể tính thì nhân sẽ sinh ra cái gì? Nếu nhân không sinh ra quả thì không có nhân tướng. Nếu không có nhân tướng thì tương quan với cái gì mà gọi là quả!"*.

5. Tổng kết: Duyên hiệp và bất hiệp

Bài tụng 23: *"Nếu do các nhân duyên hòa hiệp, mà có hoà hiệp pháp, thì, tự nó, hoà hiệp thì không có nhân thể. Nhân thể đã không, làm thế nào sinh quả?"*.

Nhân do nhân duyên hoà hiệp mà có, cho nên nó không không có thể tính.

Bài tụng 24: *"Do đó, quả không sinh ra từ sự hiệp hay không hiệp của các duyên; (như thế quả không có) thì pháp hoà hiệp (nhân) sẽ hiện hữu ở đây? (Nếu hiện hữu của nhân không phải là tương quan với quả?)*

Chương IV - Tánh Không và dịch hoá pháp

Tánh Không không phải là một định nghĩa về thực tại, mặc dù trong đó như có hàm ngụ ý nghĩa bản tánh của Thực tại là Không. Thực tại tuyệt đối không thể định nghĩa, mà điều cần thiết là phải nhận thấy rõ những uốn khúc của ngôn ngữ và vai trò của nó. Điều này thì như ta đã thấy. Tuy nhiên, trong đó, ta cũng nên để ý đến tính chất uốn khúc và hàm hồ vô cùng của ngôn ngữ. Những chứng lý của ngôn ngữ nếu được phê bình một cách triệt để dưới ánh sáng của thuyết tánh Không đã chứa đựng không biết bao nhiêu là mâu thuẫn nội bộ. Điều này cho ta thấy đà đi của ngôn ngữ thường vượt ra ngoài sự thể mà nó diễn đạt một cách dễ dàng và quá trớn, mặc dù ngay cả sự thể của tri thức thường nghiệm. Đó là trò chơi leo thang của ngôn ngữ. Trước tiên, ta biết rằng ngôn ngữ không phải chỉ để gọi tên một sự thể không thôi, mà vai trò của nó còn là qui định bản chất hiện hữu của cái được gọi tên nữa. Như thế, gọi tên một sự thể chính là qui định bản chất hiện hữu của sự thể đó trong cách gọi. Chính do để ý vào tính cách qui định này mà chúng ta có thể nhận ra đà đi quá trớn của ngôn ngữ. Chẳng hạn, với thuyết tánh Không, ta chỉ có thể qui định mà không bóp méo sự thể hiện hữu bằng cách đi theo con đường giữa. Ta không thể qui định bản chất của hiện thực như là thường, vì nếu nó thường thì không có sinh diệt, không có sinh diệt thì nó không có hiện hữu; trái lại, ta cũng không thể qui định như là đoạn diệt, đoạn diệt thì không có sinh diệt, và như vậy, nó cũng không hiện hữu. Qui định hoặc thường hoặc đoạn như thế đã trái ngược với bản chất của hiện hữu. Ở đây, ta dễ dàng đi đến kết luận là bản chất ấy không phải đoạn cũng không phải thường. Tuy nhiên, không phải đoạn cũng chính là

thường, và không phải thường lại chính là đoạn; cả hai chỉ khác nhau trong cách gọi mà thôi. Nói khác đi, khi ta thấy có mâu thuẫn nội bộ trong tính cách qui định bản chất hiện hữu như là thường, ta nói nó không phải là thường, như thế tức là đoạn, và đoạn cũng không thể đúng, ta phủ định là không thể đoạn. Đến đây, hoặc giả ta không quay lại tính cách thường, nhưng có thể tìm ra một tên gọi khác, thì tên gọi ấy cũng chỉ khác đi trong cách gọi mà thôi; chúng vẫn chạy quanh trên một vòng tròn lẫn lẩn. Trong những trường hợp như thế, không những người nghe đã bị đánh lừa mà chính người nói cũng đã tự đánh lừa qua cuộc chạy đua của ngôn ngữ.

Ngay chính trong trường hợp của thuyết tánh Không cũng thế, tánh Không có thể đã là nạn nhân của đà quá trớn này của ngôn ngữ. Bởi vì, khi nghe nhà Trung quán, đưa tất cả mọi hiện thực vào tánh Không để phê bình, ta có thể dễ dàng đi đến kết luận rằng bản chất hiện thực là Không. Nói khác đi, ta hiểu rằng hiện thực được qui định, hay đúng hơn là được định nghĩa, bằng tánh Không. Hiểu như thế, không những ta đã làm cho tư tưởng của mình trở nên nghèo đói, mà còn chặn đứng luôn cả con đường tiến về Tuyệt đối, tức là cánh giới tự chứng của Phật đà. Bởi vì ta đã đóng khung lại kết luận cho nhận thức với cảm tưởng rằng mình đã nắm được trọn vẹn thực tại trong tay, trong khi bản thân của nó đang xa vời biên biệt, và cái còn lại trong tay ta chỉ là xác chết của nó. Điều này chính như Long Thụ đã nói, Phật thuyết về pháp Không chỉ là phương tiện đối trị. Nếu pháp Không đó là một định nghĩa về chân Tánh của thực tại thì nhất định Phật đã không nói ra. Như thế, điều cần thiết là phải hiểu rõ nhị đế, tục đế và chân đế, là những diệu dụng của phương tiện và trí tuệ. Long Thụ viết trong Trung luận rằng Phật thuyết pháp bằng phương thức nhị đế. Nếu không hiểu rõ tục đế thì không thể hiểu được chân đế. Không hiểu được chân đế thì không thể hiểu được Phật pháp. Trên phương diện luân lý này ta có thể nói, hiểu rõ tục đế chính là hiểu rõ những đặc tính của ngôn ngữ, hiểu thấu đáo những uốn khúc và hàm hồ của nó, hiểu cả giới hạn và trò của nó.

Đặc tính của ngôn ngữ chỉ có thể được sáng tỏ bằng phê bình theo thuyết tánh Không. Những phê bình này được diễn hình một cách tổng quát trong chương "quán nhân quả" của Trung luận; và tương quan giữa chứng lý của ngôn ngữ với thực tại cũng đã được diễn hình một cách tổng quát trong chương quán "Nhiên khả nhiên", nói về thí dụ lửa và nhiên liệu của Trung luận.

Tính cách phê bình của thuyết tánh Không bao gồm cả hai mặt: phá hủy và kiến thiết, nghĩa là dọn sạch những chướng ngại trên con đường giữa. Con đường giữa khi đã được dọn sạch quang đăng rồi, bấy giờ làm thế nào để bước vào? Luận Trí độ của Long Thụ nói, định lý vô thường là cánh cửa đầu tiên để bước vào tánh Không. Ở đây, chúng ta hiểu vô thường trên một phạm vi bao quát, dù vậy, chúng ta vẫn sẽ không đánh mất nguyên nghĩa của nó như một định lý được nhận thức bằng tri thức thường nghiệm.

Bản chất của ngôn ngữ là tĩnh chỉ. Sự thể của tên gọi có thể biến diệt liên lỉ, nhưng tên gọi của sự thể thì bất biến. Với bản chất đó mà lý tính hiện hữu của sự thể ấy được phát biểu. Mặc dù tên gọi của sự thể là sự phát biểu về sự thể ấy, nhưng nó thường bị cô lập với sự thể mà nó gọi tên. Do đó, khi đặt ngôn ngữ vào tương quan với thực tại, sự phát triển của ngôn ngữ khó tránh khỏi những mâu thuẫn. Bao lâu ngôn ngữ còn bị cô lập với thực tại, thì lúc ấy phê bình của thuyết tánh Không chỉ có giá trị phá hủy chứ không thể có giá trị kiến thiết. Nghĩa là tánh Không chưa được thể ngộ một cách viên mãn. Như thế, cần thiết là phải mang lại cho ngôn ngữ một nội dung, dù có thể chỉ là giả định (phương tiện). Bản chất của ngôn ngữ là tĩnh chỉ mà mang Thực tại sinh động đóng khung vào đó, thì thực tại sẽ chỉ là một xác chết. Mang lại cho ngôn ngữ một nội dung, nghĩa là ta sẽ nhìn nó qua tính chất động. Động là diệu dụng của phương tiện. Với diệu dụng đó, ngôn ngữ sẽ không bóp méo thực tại bằng những định nghĩa. Bởi đó, khi nghe Phật nói thế gian hư vọng vô thường, ta không coi đó như là một định nghĩa về thế gian, và để cố gắng đi tìm một thế giới chân thường ở ngoài thế gian. Sự tìm kiếm như vậy sẽ vô ích và có thể là chúng ta không bao giờ đi đến một thế giới như vậy được.

Đó chỉ là phương tiện thuyết giáo của Phật.

Ở đây, ta sẽ gọi phương cách bước vào tánh Không là "*Dịch hóa Pháp*". Nó chỉ ứng dụng và khai triển định lý vô thường. Chúng ta hiểu một cách tổng quát về dịch hóa pháp rằng đó là tiếng trình đi từ hủy thể đến tướng, hủy tướng đến dụng, hủy dụng đến ngôn từ và phá hủy ngôn ngữ để chuẩn bị cho thể nhập Tuyệt đối. Tiến trình này có

thể tổng quát trong ba giai đoạn: *Không, hủy thể; giả danh, hủy tướng* và *dụng và ngôn ngữ; trung đạo*, tự thành con đường của thể nhập. Sự tự thành này chính là thể hiện ba phương diện của Bát Nhã: *Thực tướng Bát nhã, quán chiếu Bát nhã và văn tự Bát nhã* mà Tăng Duệ, một cao đệ của La Thập cho là được hàm ngụ trong ba chữ *Trung quán luận*, tiêu đề tác phẩm chính yếu của Long Thụ. Mặc dù Tuyệt đối thể vắng bật dấu vết của ngôn ngữ, đã là *Trung* thì không thể *Luận*: mà đã *luận* thì không còn là *Trung* nữa; thế nhưng, như Tăng Duệ nói trong bài tựa *Trung luận* cho bản dịch của La Thập, là "Thực phi danh bất ngộ"; Thực tướng – Trung – không do "danh" thì không thể ngộ. Thực tướng là cảnh giới tự chứng của Phật – Phật không mô tả nó, nhưng chỉ nói lên con đường thể nhập. Phi ngôn ngữ thì không còn phương tiện để truyền đạt con đường đó, tức là *khai* hiển và chỉ *thị* Tri kiến của Phật. Ngôn ngữ được sử dụng như là phương tiện thiện xảo trong tính cách linh động của nó. Điều này nếu không hiểu rõ bản chất của ngôn ngữ trong tương quan với thực tướng thì không thể. Như thế, chính do đạt được thật huệ trí mà phương tiện trí đã thể hiện một cách độc đáo. Bằng vào ngôn ngữ để khai hiển và chỉ thị thật tướng, đó là ở phía người nói, và người nghe cũng bằng ngôn ngữ để thể ngộ và thể nhập Thực tướng. Ta thấy, do phương tiện mà thật huệ được chứng ngộ và từ thật huệ ấy mà tuôn ra vô số phương tiện. Trong mối liên hệ của phương tiện và thật huệ này, chúng ta cũng sẽ nhận ra ý nghĩa của triết lý Trung quán. Điều này ta phải kể là La Thập đã có công lớn nhất trong việc phát huy triết lý Trung quán. Nếu đọc thẳng Phạn văn, chưa hẳn chúng ta đủ khả năng để lãnh hội ý nghĩa quan trọng này. Ai đã từng lưu ý đến nguyên bản Phạn văn và dịch bản Hán văn của La Thập sẽ thấy rõ điều đó.

Tăng Duệ chỉ chú trọng đến phương tiện khai hiển và chỉ thị thật tướng nên chỉ giải thích hai chữ "*Trung luận*" thôi. Ở đây nếu chú trọng vào phương diện thể ngộ và thể nhập thật tướng ta có thể thêm vào chữ "*quán*" đó, nhưng nó đã thành một danh từ thông dụng của Hán văn, và có thể cho ta lãnh hội thêm ý nghĩa của triết lý Trung quán.

Khi Trung được khai hiển và chỉ thị bởi Luận, thì thể ngộ và thể nhập phải do thực hành. Như thế ở phương diện thực hành, Trung như là quán cảnh, là đối tượng được hướng đến. Trong phương diện thực hành này, vì bây giờ Trung là đối tượng quan cảnh, nên thực tại sẽ dễ dàng bị bóp méo, và cố nhiên nó sẽ mất ý nghĩa là Trung đó. Như thế quán trí phải được chuẩn bị tất cả những điều kiện cần thiết để có thể quán chiếu được Trung đạo quán cảnh. Đây là khía cạnh thực hành của triết lý Trung quán được Long Thụ trình bày trong *Thập trụ ti bà sa*. Sự thể hiện mà Bồ Tát theo đuổi trải qua mười giai đoạn, gọi là "Thập địa Bồ tát". Con đường thể hiện này cũng được trình bày trong kinh *Bảo đức Tạng Bát nhã*. Sáu giai đoạn đầu, Bồ tát tu lục độ, như là điều kiện cần thiết để cho giai đoạn thứ bảy là quán Không; và đó là bước đầu tu chứng thật huệ, cho đến giai đoạn thứ mười, trí tuệ này đã viên mãn. Lúc đó sẽ còn chờ đợi bước vào cảnh giới Phật Đà.

Trên đây, *Trung* tương ứng với Thực Tướng Bát nhã; *Quán* tương ứng với Quán chiếu Bát nhã; và *Luận* tương ứng với Văn tự Bát nhã.

Như vậy, ta đã thấy rõ sự quan trọng của vai trò ngôn ngữ. Nếu chưa nắm được ý nghĩa của tánh Không, ngôn ngữ vẫn chưa sắm đủ vai trò quan trọng của nó, mà bây giờ, nó vẫn là khí cụ của những lý luận cạnh tranh. Dịch hoá pháp như là phương cách để thể nhận ý nghĩa của tánh Không đó.

Chúng ta đã nói dịch hóa pháp chỉ là ứng dụng và khai triển định lý vô thường. Trước tiên ứng dụng này được căn cứ vào tri thức thường nghiệm. Trung quán đã chối bỏ tất cả những chứng lý được viện dẫn từ thẩm quyền của kinh nghiệm. Điều này chỉ có ý nghĩa là làm sáng tỏ những bất thành trong mọi phát biểu của ngôn ngữ.

Nó cũng có thể cho ta lãnh hội được ý nghĩa của Không. Nhưng lãnh hội vẫn còn là kết luận hợp lý của nhận thức trí năng, suy luận. Ta có thể công nhận điều này, là mọi thừa nhận được căn cứ trên suy luận đều là những kết luận có đóng khung cả. Trong trường hợp tánh Không mà được thừa nhận cũng thế. Tánh không phủ nhận mọi chứng lý, nhưng khi nó đã được thừa nhận bằng suy luận, nghĩa là đã được đóng khung trong kết luận, bấy giờ nó sẽ là chứng lý cho những phát biểu. Dĩ nhiên, như vậy nó sẽ mang đầy đủ nghĩa như là ý tính của mọi hiện hữu. Bất cứ hiện hữu nào, nếu được thừa nhận là hiện hữu, nó phải hiện hữu tương ứng hay phù hợp với tánh Không. Thay vì phủ định

mọi lý tính, tánh Không mặc nhiên đã thành lý tính. Nói khác đi, với nhận thức về tánh Không theo kiểu đó, thì những phê bình của tánh Không chỉ có nghĩa là thay thế danh từ này bằng danh từ khác. Đây là ngõ cụt của luận lý học, hay là vòng tròn lẩn thẩn mà luận lý học muôn đời phải chạy quanh trên đó. Tánh Không chỉ được thừa nhận bằng suy luận hợp lý không thôi, nó vẫn không thoát khỏi điều này. Chính như Long Thụ đã viết trong Trung luận, học về tánh Không cũng chẳng khác nào dùng tay để bắt rắn; nếu không giỏi chú thuật sẽ phải chịu đựng sự tai hại vậy.

Như thế, bay lượn mãi trên những suy luận về hợp lý của tánh Không, thì tính chất sinh động của nó, là diệu dụng của phương tiện, sẽ không thể nào đạt đến nữa. Nghĩa là khó mà thể nhận ý nghĩa của tánh Không một cách viên mãn. Vả lại dù kinh nghiệm của chúng ta không đủ bao hàm tuyệt đối, nhưng nếu phi kinh nghiệm thì chúng ta có con đường để nhận Tánh không. Thể nhận được đặc tính linh động của Tánh không là cách nói khác đi của cái gọi là kinh nghiệm về Tánh không, chứ không phải thừa nhận nó bằng những suy luận hợp lý. Cho nên vô thường chính là cánh cửa của Tánh không vậy.

Quán về hiện tượng vô thường cho đến khi chúng ngộ được nó, bấy giờ ta mới thấy tương quan giữa tên gọi của hiện thực và bản thân của hiện thực. Đối với chúng ta, đặc tính của ngôn ngữ là tĩnh. Tĩnh cho nên nó hàm hồ. Bởi vì dưới định lý vô thường, hiện thực luôn luôn sai biệt và sai biệt. Khi ta gọi tên nó; ta không thể chỉ vào từng cái sai biệt này mà là chỉ vào tất cả những cái sai biệt đó, nghĩa là ta không thể gọi thẳng vào tự tướng của nó mà chỉ là tổng tướng của nó. Tương quan giữa tên gọi của hiện thực và bản thân của hiện thực nếu được nhận thấy, nói đúng là nếu được thể nghiệm, thì bấy giờ ta mới đủ khả năng gọi tên một hiện thực bằng tự tướng của nó, và bấy giờ ta mới có thể sử dụng ngôn ngữ với đặc tính động như là diệu dụng của phương tiện. Đó là ý nghĩa của dịch hóa pháp được nói ở đây.

Bởi vì Trung quán là phủ nhận hình thức quá khứ, hiện tại và vị lai của thời gian, cho nên ta dễ dàng đi đến kết luận về một vĩnh thể của hiện tượng vô thường. Hiện tượng vô thường phi quá khứ, phi hiện tại, phi vị lai, thì chính hiện tượng vô thường đó là chân thường. Kết luận như thế là đánh mất đi đặc tính động, không thể khởi lên diệu dụng của phương tiện. Quán vô thường chỉ là phương tiện thể nhận tánh Không chứ không phải đi tìm kết luận cho hiện tượng vô thường. Hiện tượng đó mà đã đóng khung vào một kết luận thì tiến trình dịch hóa pháp sẽ bị chặn đứng lại, tánh Không thôi là ý nghĩa; nó không dẫn đến bước đường thể hiện Bát nhã trong những chân trời cao rộng nữa.

Như thế, từ kinh nghiệm về vô thường, ta đi đến chỗ nói về vô thường, ta đi đến chỗ nói về suy luận kinh nghiệm đó. Do suy luận mà kết luận được đóng khung. Tánh Không vẫn có ý nghĩa trong mọi bước đường. Phủ định về những hình thức quá khứ, hiện tại, vị lai của thời gian, ở đây trung quán đúng ra là phủ định những suy luận về thời gian và chứng lý của những suy luận này. Nói thế không có nghĩa là Trung quán đã mặc nhiên thừa nhận ý nghĩa nào đó về thời tính. Vấn đề chỉ được giải quyết khi mà sự thể hiện Bát nhã đã viên mãn. Ở đây tất cả chỉ có giá trị như là phương tiện.

Kinh nghiệm mà không được phát biểu, tất nhiên là phát biểu với hình thức suy luận, thì đó là trạng thái mập mờ của ý thức. Tuy nhiên, nếu kinh nghiệm về vô thường được phát biểu trên căn bản tánh Không, chính là đem lại ngôn ngữ đặc tính động. Ngay cánh cửa đầu tiên này của tánh Không, tánh Không đã chứa đựng cả hai mặt; phá hủy và kiến thiết. Như Long Thụ đã viết trong Trung luận: "Vì tánh Không cho các phép được tự thành. Nếu không tánh Không, tất cả đều bất thành". Không nghĩa ở đây được gọi khác đi là vô tự tính. Pháp nếu có yếu tính quyết định, nó không phải là vô thường. Pháp vô thường luôn luôn sai biệt và sai biệt. Nếu có yếu tính quyết định, nó không có sự sai biệt và sai biệt như vậy. Không có yếu tính quyết định là không có yếu tính quyết định, chứ không phải là có yếu tính nhưng yếu tính đó không quyết định. Như thế, kiến thiết của tánh Không là rút ra con đường chứ không phải xây lên một bức tường chặn lại con đường. Kiến thiết của tánh Không vẫn không thể là kết luận. Ý nghĩa này rất quan trọng với nhận thức về tánh Không.

Pháp vô tự tính cho nên vô thường; Pháp vô thường cho nên vô tự tính. Ta không nên hiểu rằng ở đây không là lý tính của hiện tượng vô thường và hiện tượng vô thường là chứng lý của Không. Kinh nghiệm về hiện tượng vô thường ấy chỉ có giá trị là khiến cho thể tính chất trống rỗng của tên gọi một hiện thực, một hiện thực vô thường.

Như thế, khi tiếp nhận hay phát biểu về tên gọi của một hiện thực, ta không mang lại cho tên gọi ấy một yếu tính quyết định nào. Đây là lần đầu tánh Không được kinh nghiệm. Tánh Không không còn thừa nhận bằng suy luận thuần túy nữa. Và đó cũng là một bước tiến nữa của dịch hóa pháp.

Đến đây, chúng ta có thể cứu xét tính cách phát biểu về hiện tượng vô thường này.

Vô thường là sự khái niệm về sự vận hành của thực tại. Vận hành như thế nào? Với sự phê bình của thuyết tánh Không, như đã được Trung luận nói đến trong chương II thì "Cái đã đi thì không đi. Cái chưa đi cũng không đi. Ngoài cái đã và chưa đi, cái đang đi cũng không đi". "Cái đã đi" chỉ cho một chủ thể mà tác động đã chấm dứt: chủ thể đó không tác động cho nên không thể nói là nó *đi*. Cũng thế, "cái chưa đi" chỉ có một chủ thể mà tác động chưa khởi lên; chủ thể chưa khởi lên tác dụng nên không thể nói là nó *đi*. Gọi rằng "cái đang đi" là do tương quan với quá khứ và vị lai. Nó chỉ có nghĩa là "cái vừa sẽ đi vừa đã đi". Như thế, khi "cái đã đi" và "cái sẽ đi" đều không *đi*, thì, "cái đang đi" cũng không *đi*.

Trong một tụng ngôn như trên, Trung quán và phủ định vận hành tính của hiện thực và phủ định thời tính của hiện thực. Trước hết chúng ta đứng riêng về thời tính mà nói. Thời gian được phân biệt với ba hình thức, hay ba trạng thái. Sự phân biệt cố nhiên do tương quan. Như đứng ở vị trí hiện tại thì trước nó là vị lai và sau nó là quá khứ. Phân biệt như thế chỉ có giá trị rất ước lệ. Bởi vì, bất cứ đứng vào vị trí nào, tất nhiên vị trí đó là hiện tại, và tất cả đều là hiện tại. Quá khứ và vị lai mà không thì hiện tại cũng không. Hoặc nói theo tương quan nhân quả: nhân quá khứ mà có hiện tại là vị lai. Điều này phải có nghĩa rằng trong quá khứ đã có hiện tại và vị lai. Như thế tất cả đều là quá khứ, chứ không có hiện tại và vị lai.

Phê bình ấy chỉ có mục đích chứng tỏ rằng không có thời tính biệt lập với hiện thực. Cái đó chưa đi, gọi là vị lai; đang đi, gọi nó là hiện tại; đã đi, gọi nó là quá khứ. Quá khứ, hiện tại và vị lai không phải là những vị trí hiện thực đi vào vị trí có tên là quá khứ để gọi rằng hiện thực quá khứ.

Để hiểu rõ về ý nghĩa phê bình của Trung quán đối với vận hành tính của thực tại, tối thiểu chúng ta cần phải để ý những hình thức văn pháp trong các từ ngữ. Vận hành tính của thực tại được phát biểu với nhiều khái niệm. Nó được chia ra chủ thể vận hành và tác động vận hành. Chủ thể ấy sẽ không bị chi phối bởi thời gian. Tác động vận hành tất nhiên lệ thuộc vào sự chi phối này. Tuy nhiên, khi nói thực tại vận hành, thì sự vận hành này tất được tác động bởi chủ thể. Do đó ở nơi đây, chủ thể sẽ được nhìn qua hình thức của thời gian: chủ thể hoặc đã, hoặc đang hay hoặc sẽ tác động. Ta nói, chủ thể tác động thì tác động đó hoạt dụng ở thời hiện tại. Bởi vì, chủ thể đã tác động, có nghĩa là hành vi của nó đã chấm dứt. Chủ thể sẽ tác động đồng với nghĩa là hành vi của nó chưa có. Như thế, khi tánh Không phủ định hình thức quá khứ, vị lai của vận hành tính, thì trong đó như đã mặc nhiên thừa nhận rằng chính chủ thể đang tác động ở hiện tại đó là vận hành tính của thực tại. Mặc dù Trung luận đã nói, hiện tại được thừa nhận do tương quan quá khứ và vị lai, thì khi quá khứ và vị lai không có tác động, vận hành tính sẽ không có nghĩa như là tác động đang hoạt dụng ở thì hiện tại. Thế nhưng, nếu thừa nhận có sự chuyển động, vì rằng thừa nhận định lý vô thường, thì vận hành tính phi thời gian vẫn là vận hành, nghĩa là Thực tại vận chuyển với hoạt dụng ở hiện tại, một thứ hiện tại phi thời gian. Hiện tại đó không phải là bây giờ và ở đây. Nhưng là hiện tại hiện tại hóa không ngừng. Chúng ta chú ý đến câu nói "Thực tại vận hành" sẽ thấy rõ điều đó. Nghĩa là, ta phải nhận thức chữ "vận hành" như một động từ nguyên thể. Dù là nguyên thể, bản chất của động từ là chuyển dịch; nguyên thể, nhưng không thường tại.

Bây giờ, chúng ta cứu xét đến mệnh đề phát biểu "Thực tại vận hành". Trong phát biểu này, nó căn cứ vào tác động của chủ thể đang hoạt dụng ở hiện tại để thiết lập vận hành tính của thực tại. Chủ thể đang vận hành, đó là chứng lý cho vận hành tính. Thế nhưng, chứng lý cho chủ thể đang vận hành chủ thể đó là gì? Nói rằng chủ thể đang vận hành, tức là đã mặc nhiên thừa nhận vận hành tính của nó. Và ngược lại thừa nhận vận hành tính là đã mặc nhiên thừa nhận có chủ thể đang vận hành. Cả hai trường hợp chỉ khác nhau trong cách thừa nhận và phát biểu, nhưng cùng chỉ chung vào một sự kiện mà thôi. Do đó, không thể lấy nó làm chứng lý cho chính nó. Trên phương diện suy luận, một thừa nhận và phát biểu mà không có chứng lý thì không có giá trị. Ở đây thừa nhận không có chủ thể đang vận hành hay thừa nhận có vận hành tính cả hai đều không có chứng lý, cho nên suy luận bất thành.

Qua khía cạnh khác, ta không thiết lập vận hành tính của thực tại, nhưng giả định rằng chứng lý cho chủ thể đang vận hành chính là tác động vận hành đang hoạt động ở hiện tại. Ở đây cần phải phân biệt "chủ thể đang vận hành" là biểu từ mang ý nghĩa của một danh động từ hoạt dụng ở thì hiện tại. Như thế ta lấy tác động làm chứng lý do chủ thể. Giả định này đã mặc nhiên thừa nhận chủ thể biệt lập với tác động. Nếu không thừa nhận như thế làm thế nào để lấy tác động chứng minh cho chủ thể? Nghĩa là, ta không thể lấy nó làm chứng lý cho nó như trường hợp trên.

Những phê bình trên là căn cứ vào chủ thể đã có tác động, nhưng tác động chưa chấm dứt. Ta nhớ lại điều này hiện tại chỉ có nghĩa tác động đã khởi và *chưa* biến mất, là một nửa quá khứ và một nửa vị lai, như giải thích của Thanh Mục trong Trung luận. Ta sẽ cố gắng giả định một hiện tại thuần túy không *đã* và *chưa*. Giả định này đứng ngay ở điểm khai phát của hiện tại. Tỉ dụ, trong những trường hợp trên thì ta nói người đi đã cất bước đi nhưng chưa dừng lại; và ở trường hợp này, ta nhắm ngay vào chỗ người ấy *vừa* cất bước: "vừa cất bước" cho nên không phải là *đã* và *chưa* đi. Như thế ta nhìn thẳng vào bước đi của người để giả định một hiện tại thuần túy.

Trong trường hợp này Trung luận viết: "Trong hành động đã đi không có sự kiện vừa cất bước. Trong hành động đang đi cũng không có hành động vừa cất bước. Vậy, vừa cất bước ở chỗ nào?" Người đi mà chưa cất bước tất nhiên là không đi. Nếu người đi đã hoàn tất sự đi, bấy giờ cũng có thể gọi là cất bước. "Vừa cất bước" một cách đơn thuần như thế có nghĩa là *vừa cất bước "mãi mãi" chứ không đi*. Điều này chứng tỏ rằng không có một thứ hiện tại thuần túy nào tồn tại cả.

Pháp vô thường, dù phi quá khứ, phi hiện tại, phi vị lai, cũng không thể giả định một hiện tại không ngừng chuyển biến, cũng không có một hiện tại thuần túy. Như thế kinh nghiệm về vô thường sẽ được *dịch hoá* thành kinh nghiệm về giả danh. Đây là bước tiến thứ hai của dịch pháp hóa. Bước tiến thứ nhất là kinh nghiệm về Không.

Chúng ta chỉ mới nhìn dịch hóa pháp qua khía cạnh vô thường. Trong những phê bình Trung quán, mâu thuẫn nội tại thường được nhắc đến để phá hủy mọi khả năng suy tưởng và suy luận. Mâu thuẫn cũng là khía cạnh khác của dịch pháp hóa. Nó được khai triển từ định lý vô thường. Hiện thực sinh diệt luôn luôn sai biệt và sai biệt, tức là thể tính của hiện thực là hủy thể. Vô tự tính cho nên vô thường. Hiện thực vô tự tính có nghĩa là hiện thực hủy thể. Hiện thực vừa tạo thành thể tính là tự hủy diệt ngay để một thể tính khác được tự thành. Như thế thể tính được tự thành liên lỉ, sinh diệt sinh diệt vô cùng "*sinh sinh bất dĩ*" như thuật ngữ của Phật giáo Trung hoa thường nói đến. Ý nghĩa của sự mâu thuẫn là ý nghĩa của sự hủy thể này, được tượng hình lộ liễu bằng ánh sáng và bóng tối. Nếu không thể ánh sáng sẽ hủy diệt cái gì để có tác dụng chiếu sáng? Bản thân ánh sáng đã có hàm ngụ hiện hữu của bóng tối. Như thế trong bản thân của ánh sáng đã hàm ngụ hiện hữu của bóng tối: hiện hữu của ánh sáng là ý nghĩa của mâu thuẫn nội tại. Ánh sáng hủy diệt bóng tối tức là nó hủy diệt tự thể của chính nó. Hiện hữu của ánh sáng cũng là ý nghĩa của hủy thể.

Đặc tính của mâu thuẫn mà ta vừa nói đến đó thực sự chỉ là suy diễn từ trên kinh nghiệm về vô thường. Căn bản của suy diễn là định luật nhân quả. Nếu căn bản này bất thành thì ý nghĩa của mâu thuẫn cũng bất thành.

Ta hãy để ý đến những khác biệt về ứng dụng ý nghĩa của mâu thuẫn. Khác biệt về ứng dụng ý nghĩa của mâu thuẫn: khác biệt giữa mệnh đề phát biểu và bản thân của thực tại được phát biểu. Khi mang luật mâu thuẫn áp dụng vào bản thân của thực tại, nó sẽ có giá trị kiến thiết hơn là phá hoại. Do hủy diệt tự thể nên ý nghĩa sinh thành của thực tại được thừa nhận. Bản thân của thực tại *được coi như* là động. Động cách nào, đó là chuyện khác, đây ta chỉ nói nó được coi như chứ không phải quyết rằng nó *như* vậy. Điều này thì chúng ta đã thấy ở trên. Chỉ cần biết rằng "được coi như" không phải là "như vậy". Và trung quán có nghĩa là quán trung, là đạt đến cái "như vậy" đó.

Về ngôn ngữ trong mệnh đề phát biểu với sự áp dụng luật mâu thuẫn, ta biết rằng bản chất cố hữu của ngôn ngữ là tĩnh chứ không phải là động. Do đó, mệnh đề mà mâu thuẫn, nó hủy diệt chính nó. Nếu hủy diệt như vậy để sinh thành một hay những mệnh đề khác, bây giờ sẽ có hai trường hợp: hoặc là trùng phức, hoặc là bất thành. Trùng phức, có nghĩa là mệnh đề mới, do hủy diệt tự thể, không phải là mới, đó chỉ là thay đổi mệnh đề này bằng mệnh đề

khác, nội dung vẫn như cũ. Đúng thì cùng đúng cả và sai thì cùng sai cả. Nếu đã đúng, những mệnh đề mới không cần thiết, chỉ gây thêm rắc rối. Nếu sai, thì có bao nhiêu mệnh đề cũng vô nghĩa. Thứ hai, bất thành, có nghĩa là mệnh đề được phát biểu, do mâu thuẫn nên tự hủy diệt; như thế nó không được thừa nhận. Cả hai trường hợp áp dụng luật mâu thuẫn cho mệnh đề được phát biểu, vì bản chất ngôn ngữ của mệnh đề ấy là tĩnh chứ không phải động, cho nên mâu thuẫn ở đây hoàn toàn có giá trị phá hoại chứ không có giá trị kiến thiết nào cả.

Chúng ta nên nhớ lại điều này, Thực tại chỉ thành vấn đề khi được thừa nhận, dù là thừa nhận mặc nhiên, và phát biểu. Như thế, trong khi ngôn ngữ là trở vào Thực tại, thì bản thân của Thực tại ấy bao giờ lại cũng tùy thuộc vào ngôn ngữ. Cho nên, nếu ngôn ngữ được sử dụng như là bản chất tĩnh, thì Thực tại bị coi như là tĩnh; trái lại, nếu ngôn ngữ được sử dụng như là động. Tĩnh có nghĩa là có yếu tính quyết định. Dù ngôn ngữ có uốn khúc, uốn khúc kiểu "trườn lươn", nếu có được dùng để qui định yếu tính quyết định của Thực tại, nó vẫn mang bản chất tĩnh.

Với tương quan giữa ngôn ngữ và thực tại như thế, khi tánh Không sử dụng ý nghĩa mâu thuẫn để phê bình, không phải vì rằng mâu thuẫn là định luật bất di bất dịch. Nhưng bởi vì nó có liên hệ với kinh nghiệm, mà tri thức thường nghiệm có thể nhận ra. Thuyết tánh Không là để cho Tri thức thường nghiệm ấy thông đạt. Chính do đó mà luật mâu thuẫn được sử dụng.

Sử dụng luật mâu thuẫn để phê bình, tự nhiên luật mâu thuẫn sẽ đóng vai trò quan trọng như một chứng lý. Một chứng lý đã được thiết định vững chắc, thì từ suy luận đến đóng khung kết luận không xa chi mấy.

Để bước vào bước thứ ba của tiến trình dịch hóa pháp, chúng ta sẽ nói về chứng lý trong đoạn này mà đáng lý ra nên nói ở "phê bình về tri lượng theo thuyết Tánh Không". Nhưng vì nó liên quan đến tính cách uốn khúc của ngôn ngữ, đến phương tiện sử dụng ngôn ngữ qua hai phương diện động và tĩnh, cho nên nó được đề dành cho đoạn này.

Trong tập *Vigrahavyavartanī*, Long Thụ có đề cập đến vấn đề luận chứng, khi phê bình về các tri lượng. Theo đó một mệnh đề được phát biểu phải cứu xét đến giá trị của nó bằng các chứng lý. Sự kiện này, nếu bắt buộc phải có chứng lý, sẽ dẫn đến hai trường hợp; vô cùng và bất thành. Vô cùng, gọi đủ là "nghịch suy vô cùng" (regression à l'infinie). Các nhà chú thích Trung luận của Trung hoa thường dùng thí dụ như sau. Tỉ dụ, có một chuỗi dây người bệnh, không thể tự đứng lên được. Người bệnh đầu tiên muốn đứng lên phải vịn vào một người bệnh khác. Người thứ hai này cũng là người bệnh, do đó không thể tự đứng lên mà phải vịn vào một người khác. Người thứ ba này cũng không thể đứng lên, vì cũng là người bệnh. Nghịch suy như thế, nếu muốn tránh lỗi vô cùng, thì người bệnh cuối cùng phải tự đứng lên. Tuy nhiên, ở tiền đề được nêu ra, trong đó qui định rằng người bệnh không thể tự đứng lên mà phải vịn vào một người khác. Nếu người cuối cùng tự đứng lên được, người ấy không còn là người bệnh nữa.

Cũng thế, trong trường hợp chứng lý, tiền đề được đưa ra *nhất thiết* phải có chứng lý. Khi phát biểu một luận chứng, luận chứng ấy phải được chứng thành bằng chứng lý. Nhưng rồi, lấy chứng lý nào để chứng thành cho chứng lý ấy? Nếu chứng lý của luận chứng không đòi hỏi chứng lý để chứng thành cho nó, tiền đề được đưa ra không thể chứa đựng chữ *nhất thiết*. Tiền đề như thế sẽ mất tính cách phổ quát, và không có giá trị như một tiền đề có hiệu lực với tính cách phổ quát của nó, ta giả định rằng chứng lý ấy tự chứng thành cho chính nó. Trường hợp này được Trung luận tỉ dụ bằng ngọn đuốc: ngọn đuốc tự chiếu sáng chính nó và chiếu sáng những vật khác. Cũng thế, một chứng lý cứu cánh tự chứng thành cho chính nó và cho những phát biểu khác.

Tính cách sử dụng luật mâu thuẫn trong những phê bình của Trung luận ở trường hợp này mới thật là rõ rệt. Vừa sử dụng luật mâu thuẫn, vừa từ chối mâu thuẫn: phê bình của tánh Không thật là đa dạng.

Nhìn ánh sáng trong toàn thể của nó, nghĩa là nhìn ở điểm mà tác động của ánh sáng đã đi đến chỗ cực thành, thì nhận thức về ánh sáng trong toàn thể của nó như thế tất nhiên bản thân của ánh sáng không phải là bóng tối. Điều này muốn nói rằng, nhận thức hoặc thấy toàn thể ánh sáng hoặc thấy toàn thể bóng tối, chứ không thể vừa thấy sáng vừa thấy tối. Ta nên phân biệt, ánh sáng được nhận thức trong toàn thể, vẫn mang đầy đủ ý nghĩa hiện tại của

nó, tức là, nó đã khởi lên nhưng chưa biến mất. Giới hạn lại trong một phạm vi nhất định của không gian, thì ở đó, lúc chưa có ánh sáng là lúc bóng tối ngự trị của ánh sáng. Ánh sáng và bóng tối được nhận thức trong toàn thể tính như thế, chúng là hai dị thể biệt lập. Hai dị thể biệt lập đó không bao giờ gặp nhau trong cùng một vị trí của thời gian và không gian, cả hai sẽ mất đi ý nghĩa hủy thế. Ánh sáng không đi ra từ bóng tối, do đó bóng tối không mang ý nghĩ tự hủy diệt để trở thành ánh sáng. Và ngược lại, với ánh sáng, cũng thế. Ý nghĩa hủy thế không có, ánh sáng và bóng tối được sinh thành như thế nào? Ánh sáng đã không thể xua đuổi bóng tối, do đó ta không thể thiết lập tác dụng chiếu sáng của ánh sáng; nó không chiếu sáng cho chính nó và cũng không thể chiếu sáng những vật khác.

Với phê bình trên, nếu thừa nhận luật mâu thuẫn thì ta không thể thừa nhận hiện thực có tác dụng chiếu sáng của ánh sáng. Ngược lại, nếu thừa nhận hiện thực thì ta lại không thể thừa nhận luật mâu thuẫn. Tuy nhiên, luật mâu thuẫn thường được kinh nghiệm hiển nhiên thừa nhận như luật tắc sinh thành của mọi hiện thực, do đó tánh Không đã sử dụng luật mâu thuẫn để chứng tỏ hiện thực không hiện hữu. Hiện hữu của nó như mộng, vì Thực tại của mộng không sinh thành trên căn bản một nguyên tắc nào cả. Thực tại của mộng là Thực tại phi lý, thì thực tại mà tri thức thường nghiệm của ta đạt đến cũng không có nghĩa là cái gì hữu lý hơn. Nói cách khác, thừa nhận hiện thực, tất nhiên không thể thừa nhận mâu thuẫn, như là lý tính của hiện hữu, hiện thực đó phi lý.

Toàn thể của ánh sáng vừa được nói đến ở trên thực sự nó được coi như là một toàn thể đặc. Toàn thể đặc, cho nên ánh sáng là ánh sáng, và bóng tối là bóng tối. Ta có thể nhìn toàn thể ấy khác đi, đó là toàn thể rỗng. Như thế, trong toàn thể đó, nó vừa chứa đựng ánh sáng và vừa chứa đựng cả bóng tối, ý nghĩa mâu thuẫn có thể được công nhận trong cách nhìn này. Cách nhìn đó sẽ được quảng diễn như sau: Toàn thể ánh sáng là điểm cực thành của nó; ở điểm này, bóng tối hoàn toàn biến mất. Vậy, không nhìn ở điểm cực thành của nó, mà hãy nhìn ở điểm tối sơ của nó, là lúc ánh sáng và bóng tối vừa giao đầu. Đây là ý nghĩa của một thứ hiện tại đơn thuần mà ta đã thấy ở trên. Nó không phải là lúc ánh sáng đã hoàn thành và *chưa* biến mất. Như thế, trong một vùng ánh sáng cực thành thì hiện hữu của ánh sáng không ngừng tự hủy diệt. Ánh sáng hiện hữu trong một hiện tại đơn thuần, mà ở đó ánh sáng không ngừng xua đuổi bóng tối. Đó là cách nhìn về một toàn thể rỗng của ánh sáng. Cách nhìn này như đã thiết lập luật mâu thuẫn một cách vững chãi.

Về hiện tại đơn thuần, chúng ta đã biết qua ý nghĩa của nó đối với của tánh Không ở đoạn trên. Tuy vậy, chúng ta cũng cần nhắc lại. Trước khởi điểm tối sơ của ánh sáng là vùng bóng tối. Ánh sáng khởi lên mà tự thể của nó chưa tự thành thì không thể hủy diệt bóng tối. Nếu nó đã tự thành, điều này chỉ là nói khác đi của sự cực thành mà thôi. Thể tính của ánh sáng đã khởi, lúc ấy bóng tối đã biến mất. Như thế, dù ánh sáng ở khởi điểm tối sơ, bản thân của nó vẫn không chứa đựng bóng tối. Điểm tối sơ chỉ có nghĩa là ánh sáng đang dở, một thứ ánh sáng chen lẫn với bóng tối. Điểm tối sơ như vậy không thể có. Nói một cách tổng quát là ánh sáng không bao giờ đi đến với bóng tối. Đi đến, có nghĩa là cả hai cùng tiếp xúc trong một vị trí không gian và thời gian duy nhất.

Toàn thể đặc, ý nghĩa của mâu thuẫn đã không thể có. Nhưng toàn thể rỗng, thì chỉ có rỗng được giả định ở đại thể, còn từng chi thể vẫn là đặc. Trong từng chi thể đó, ý nghĩa mâu thuẫn cũng không thể có. Rút lại, nếu bắt buộc phải thừa nhận thực tại, thì bất cứ nhìn cách nào, thực tại ấy vẫn phi lý, như mộng như huyền. Tỉ dụ về ánh sáng và bóng tối này đã cho ta một cái nhìn căn bản và bao quát của phê bình tánh Không, ý nghĩa như mộng như huyền trong triết lý Trung quán. Nói vô minh bị tiêu diệt và trí huệ phát sinh, đó chỉ là khái niệm, nghĩa là giả danh.

Không phải đến đây chúng ta mới biết rằng mọi chứng lý, bất cứ chứng lý nào, dù là hiển nhiên nhất, đều bị Trung quán từ chối. Tuy nhiên, trong tính cách phủ định của Trung quán, mâu thuẫn thường được nại ra và chính mâu thuẫn đã nổi bật ý nghĩa của tánh Không. Từ đó, ta dễ bị tánh Không ám ảnh, coi đó như là một chứng lý cứu cánh. Một chứng lý cứu cánh chỉ có nghĩa là một kết luận đã được đóng khung. Tánh Không không bao giờ là kết luận đó. Nó không phải là chứng lý làm sáng tỏ tính cách hiện hữu của hiện thực, mặc dù tánh Không thường đưa hiện thực vào cái nhìn như huyền, như mộng. Nói thực tại như mộng, đó không phải là một kết luận của tánh Không. Nói sinh tử và Niết bàn không phải tương tức, cũng không phải tương ly, đó cũng không phải là một kết luận của tánh Không. Tánh Không chỉ là một kết luận bỏ lửng.

Tại sao tánh Không không phải là một chứng lý? Và thế nào là ý nghĩa của một kết luận bỏ lửng?

Nhận định tổng quát: bởi vì phê bình của tánh Không là hủy diệt bằng vô tự tính, kiến thiết bằng giả danh, và tự thành ở Trung đạo. Đó là tiến trình của dịch hóa pháp mà chúng ta vừa đi đến điểm thứ ba của nó bằng ý nghĩa một kết luận bỏ lửng của tánh Không.

Luật nhân quả và luật mâu thuẫn là những phát biểu cụ thể của lý tính. Chúng đúc kết tính cách hiện hữu của mọi hiện tượng vô thường thành kinh nghiệm phổ quát, nhưng kinh nghiệm đó không đứng chơi vơi ở ngoài hiện thực. Hiện thực sai biệt là sai biệt, liên li không thể trở thành đối tượng của nhận thức. Hiện hữu của một đối tượng là toàn thể hiện hữu đó, nghĩa là tổng tướng. Đối tượng đi qua, và đi mất, tức mất hẳn, không còn gì lại trong nhận thức cả. Ở đó, chính tự tướng của hiện thực mới mang đủ đặc tính trừu tượng. Nó vượt lên trên tri thức thường nghiệm. Do đó, cái cụ thể không phải là đặc dị tính tức tự tướng sai biệt này của hiện thực, mà là phổ quát tính và đồng nhất tính của hiện thực ấy. Chữ "trừu tượng" và "cụ thể" được nói đến ở đây là nói trong tương quan với tri thức thường nghiệm. Hiện thực được tri nhận bằng tri thức thường nghiệm, hiện thực đó có tính chất cụ thể, và hiển nhiên. Trái lại, hiện thực mà luôn luôn thoát khỏi tầm với của tri thức thường nghiệm, hiện thực ấy mang tính chất trừu tượng. Như vậy, nhân quả hay mâu thuẫn là những định luật phổ quát nhưng có nội dung cụ thể. Vì chúng có nội dung cụ thể, và hiển nhiên, cho nên chúng là chứng lý cho lý tính, và khác biệt chúng là những phát biểu cụ thể của lý tính; hay nói cách khác, bản thân của lý tính chính là những định luật này. Chỉ có một lý tính duy nhất và cứu cánh; nhân quả hay mâu thuẫn là những khía cạnh ứng dụng của một lý tính duy nhất đó. Đây là ý nghĩa của một chứng lý cứu cánh. Ta thấy luật nhân quả và luật mâu thuẫn mà chứng thành cho chính nó. Cũng như người đi là chứng lý là tác động đi, và tác động đi là chứng lý cho người đi. Ta không bao giờ đạt đến một đơn thể được. Đơn thể dù tuyệt đối, nếu được nhận thức, nó đã tự phân hóa: một chủ thể bất biến qua tác động chuyển biến. Nghĩa là, đơn thể ấy tự hủy diệt tính thể bất biến như một chủ thể của nó để trở thành chủ thể trong một sinh thể chuyển biến. Vẫn là tương quan nhân quả và định luật mâu thuẫn.

Thí dụ về người đi và tác động đi như thế hình như đã bộc lộ tính chất Trung đạo của ngôn ngữ trong phát biểu: một đơn thể vừa thường vừa đoạn. Thường cho nên bất đoạn: đoạn cho nên bất thường. Bất đoạn, bất thường phải chăng đó là Trung đạo theo định nghĩa của Trung quán? Hoặc giả, để làm sáng tỏ vấn đề này, chúng ta giả định phát biểu trên qua tiến trình dịch quá pháp, cũng bằng 3 giai đoạn như tính cách phê bình của tánh Không mà không phải là tánh Không đích thực. Trước hết, đơn thể ấy không là gì cả, và do tương quan duyên khởi mà có đi và có đứng, cho nên tính cách hiện hữu của nó cũng là giả danh. Và sau hết, nó vừa biến vừa bất biến, tức bất đoạn bất thường, cho nên nó cũng là Trung đạo. Có gì khác với phê bình của tánh Không hay không? Từ khởi điểm, qua lịch trình, nó không có gì khác với tánh Không cho lắm. Nhưng ở cứu cánh thì khác biệt hoàn toàn. Trung đạo không phải là chẻ một đơn thể ra làm hai để thiết lập ý nghĩa bất thường, bất đoạn. Trung đạo cũng không phải phối hợp hai dị thể thành một để phát biểu ý nghĩa bất thường, bất đoạn, Trung đạo cũng không phải phối hợp hai dị thể thành một để phát biểu ý nghĩa bất thường, bất đoạn, Trung đạo không khởi hành từ bất cứ một tiền đề giả định nào để rồi sau đó chứng minh cho tiền đề ấy. Nó phá hủy tiền đề chứ không thiết lập tiền đề. Một tiền đề giả định được thành lập và được chứng minh là có giá trị bằng chứng lý hiển nhiên, không phải là phê bình theo thuyết tánh Không.

Trong thí dụ trên, ta thấy rõ điều này: tương quan nhân quả và luật mâu thuẫn. Nếu không đặt trên những định luật này, phát biểu, dù có vẻ là xảy ra đúng như tiến trình dịch hoá pháp của tánh Không, vẫn không có căn bản để thiết lập. Để phân biệt sự sai khác, ta hãy lập lại phê bình của tánh Không về nhân quả và về mâu thuẫn, ứng dụng trong trường hợp này.

Về nhân quả, người đi không phải là nhân của sự đi (tức tác động đi), vì nó không thể có trước sự đi, cũng không thể có sau sự đi, và nếu có cùng thời thì nhân và quả chỉ là một; đã là một thì không gọi là có tương quan nhân quả.

Về mâu thuẫn; đơn thể mà được coi như một toàn thể đặc, nó không tự hủy diệt; mà được coi như một toàn thể rỗng, nó cũng không tự hủy diệt. Vì sao? Người đi mà không thể hiện sự đi thì người ấy không đi. Nhưng nếu người

đi mà thể hiện sự đi thì bấy giờ có hai hiện hữu: một là chủ thể hiện và hai là đối tượng bị thể hiện. Hai hiện hữu có thể phối hợp thành một toàn thể rỗng hay không? Thực sự, trong trường hợp như thế, đúng lý là chúng bị nhốt chung lại chứ không phải là kết hợp thành một. Nếu chúng không thể kết hợp thành một, toàn thể được gọi là rỗng ấy mất đi tính cách hiện hữu như một đơn thể. Ngược lại, nếu không thừa nhận có phân hóa giữa người đi và sự đi thì đơn thể ấy không phải là đi hay không đi. Như vậy, biến thì đơn thể không tự hủy diệt được.

Đó là ý nghĩa sai biệt giữa Trung đạo chính thực theo tánh Không và Trung đạo *tương tự*. Một đằng Trung đạo tương tự lấy chứng lý theo tương quan nhân quả và luật mâu thuẫn để thành lập. Đằng khác tánh Không mặc dù ở khỏi điểm cũng như trong lịch trình dịch hóa đều có sử dụng đến những định luật ấy, nhưng bước đi đến chỗ bất thành của chúng.

Trong cả hai trường hợp, ta thấy ngay rằng Trung đạo tương tự đã tự kết luận cho phát biểu của nó bằng chứng lý cụ thể và hiển nhiên. Còn tánh Không đã không đi đến một kết luận nào cả, bởi vì nó thủ tiêu luôn cả chứng lý cụ thể của kết luận. Đến đây, tánh Không không bị tri thức thường nghiệm chặn đứng lại bằng những chứng lý hiển nhiên và cụ thể.

Mặc dù trong phát biểu về thí dụ "người đi" ở trên đã không dẫn đến Trung đạo đích thực, nhưng cũng đã bộc lộ một sắc thái độc đáo của ngôn ngữ: sắc thái Trung đạo. Trung đạo vì nó uẩn khúc và hàm hồ. Uẩn khúc và hàm hồ thường dẫn đến những lý luận quanh co và lẫn lộn. Nhưng cũng chính vì uẩn khúc và hàm hồ mà nó không chỉ định cho một hiện thực cố định. Đồng thời, nó chỉ cho nhiều hiện thực sai biệt và sai biệt. Như vậy, do quán vô thường mà nhận thấy sự trống rỗng của nó. Nhận thức này là kinh nghiệm sơ khởi về Không. Và bởi vì lý tính của Thực tại cũng đồng với phi lý, như mộng và như huyễn. Tuy nhiên, nếu không nhận ra được tính chất phổ biến, tức là cho rằng mỗi tự tướng của hiện thực có một tên gọi dành riêng cho chính nó, đặc hữu của nó; cần thiết phải nhận thức rằng *nhiều* tự tướng chỉ có chung *một* tên gọi, do đó ngôn ngữ mới hàm hồ, và cũng do đó nó mới mang tính chất phổ biến.

Ý thức được sự trống rỗng của ngôn ngữ; ý thức được hiện thực mộng huyễn của thực tại; chừng đó mới có thể sử dụng ngôn ngữ một cách sinh động, như La Thập đã nói: "Quán Không bất chứng, thiệp hữu bất trước", đó là ba đoạn đường của dịch hóa pháp, từ Không đến Giả danh và cuối cùng là Trung đạo. Ý nghĩa Trung đạo như thế đã làm nổi bật hẳn đặc tính sinh động của ngôn ngữ.

Ngôn ngữ không còn là một hình ảnh héo hắt của thực tại sai biệt và sai biệt. Nó không đi chơi vui trên Thực tại, mà đóng vai trò truyền thông như tiếng gọi từ trên một đỉnh trời Tuyệt đối vô tri, từ trên một đỉnh núi nghìn đời bất khả xâm phạm, luôn luôn thách đố bước tiến của con người. Nó đánh mất đi cái cụ thể nghèo nàn trong tầm mắt thường nghiệm của phàm phu để dẫn đến một chân trời rực rỡ của sáng tạo. Khi nói là Không, ý niệm của con người cũng không bị chôn chặt vào cái Hữu. Đó mới chính là ý nghĩa của Trung đạo phi Không phi Hữu.

Ý nghĩa Trung đạo ấy cũng chính là ý nghĩa Bát bất. Bát bất là toàn bộ hệ thống của triết lý Trung quán. Chỉ có tám cái phủ định, nhưng có một chiều kích vừa bao la ở bề ngang và vừa thâm áo ở bề sâu. Nó chính là thoại đầu của triết lý Trung quán. Long Thụ đã ẩn dấu khuôn diện đích thực của mình sau đó mà có lẽ là ngôn từ và khả năng suy tưởng của chúng ta phải đạt đến một cách khó khăn. Nội sự bất đồng ý kiến của các nhà Trung quán về Bát bất đã cho ta thấy điều đó.

Các nhà giải thích Trung luận đều cắt nghĩa Bát bất qua nhị đế. Trong những giải thích này có lẽ Tam luận tông Trung hoa là Cát Tạng đã cắt nghĩa độc đáo nhất.

Trước khi xét đến giải thích của Cát Tạng, chúng ta cũng nên lược qua về sự tương quan của Chân đế và Tục đế. Tương quan này đặt trên con đường hướng về Tuyệt đối. Tuyệt đối dù có được xác định như thế nào đi nữa, vẫn chỉ có ý nghĩa trong tầm với của tri thức thường nghiệm. Chúng ta chỉ có thể đạt đến đó bằng khả năng mà chúng ta có. Khả năng ấy nhất thiết lại bắt đầu bằng sự phân hóa giữa chủ thể và đối tượng. Như thế, chính Tuyệt đối thể, với

chúng ta, đã không vượt ra ngoài tương quan chủ và khách, vì nó là đối tượng mà chúng ta nhắm đến. Ngay dù cho Niết bàn là cảnh giới tự chứng, vẫn có ý nghĩa như một đối tượng mà ta nhắm đến. Chúng ta đã đánh mất Tuyệt đối ngay từ khởi điểm. Ở khởi điểm đó, tương quan của nhị đế cũng còn là tương quan chủ khách. Tục đế là chân lý mà khả năng của ta có thể thừa nhận một cách minh nhiên được. Để cho sự thừa nhận ấy không là bức tường chặn đứng bước tiến, Chân đế được coi như là một viễn tượng chân lý đặt ở ngoài khả năng hiện có và có thể có của ta. Những gì ta đạt được bằng khả năng của mình đều là Tục đế cả. Tương quan này cho thấy cả Chân đế và Tục đế đều là những chân lý giả định. Chúng là phương tiện truyền đạt giữa người nói và người nghe. Người nói nói về cái không thể nói. Như thế, phải biết cách nói. Và người nghe cũng thế, nó nghe về cái không thể nghe. Và như thế, nó cũng phải biết cách nghe. Điều này như Long Thụ đã nói: Phật thuyết pháp bằng bằng phương thức nhị đế và người lãnh hội Phật pháp cũng phải hiểu tương quan của nhị đế. Ý nghĩa này như kinh Pháp hoa đã nói: Phật thuyết pháp, chỉ con đường chấm dứt sự đau khổ cho chúng sanh và nói sự chấm dứt đó là Niết bàn; Niết bàn chỉ là một phương tiện thi thiết.

Nêu lên một chân lý giả định mà không chặn đứng bước tiến của tư tưởng, đó là phương tiện quá ư thiện xảo. Làm thế nào mà khi nêu lên một chân lý như vậy, ta lại có thể không coi nó như một định nghĩa xác thực như vậy thì nó đã nằm trong đôi tay của ta rồi. Trong định nghĩa về Thực tướng, Long Thụ đã cho thấy điều này. Định nghĩa rằng: "Nhất thiết thực phi Thực vừa Thực vừa phi Thực, phi Thực phi phi Thực, vừa Thực vừa phi Thực, phi Thực phi phi Thực. Đó là Phật pháp". Định nghĩa này thực sự không phải là một định nghĩa về cái gì cả. Diệu dụng của tánh Không là ở chỗ đó. Định nghĩa tất là nhắm vào một đối tượng nhưng ở đây đối tượng ấy bị xóa mất. Trong ý nghĩa này, Phật thuyết về vô ngã có một phạm vi rất bao quát. Vô ngã, nói một cách chính xác, là sự từ chối về một hiện hữu như là đơn thể. Do đó, khi từ chối con người không phải là một thực thể ấy tự chúng cũng không phải là Thực tại hữu ngã. Như thế, vô ngã là phủ định triệt để. Không phải nói vô ngã là đã thừa nhận những yếu tố tổ hợp thành hữu ngã. Long Thụ đã xác nhận rằng Trí tuệ Trung quán tức là Trí tuệ vô ngã. Điều này cũng cho thấy ý nghĩa phương tiện của giáo lý Vô ngã: "Thực tướng của các Pháp không phải là Ngã hay phi Ngã". Ngã là một ảo giác, ảo giác về kinh nghiệm những định luật phổ quát. Vô ngã là phương tiện chỉ con đường vượt qua những định luật đó.

Cát Tạng mô tả tiến trình của nhị đế qua bốn lớp. Vấn đề căn bản là Không và Hữu. Ở lớp thứ nhất, chúng sinh chấp hữu, tất cả đều được khẳng định để thỏa mãn những nhu cầu tham ái của mình. Để phủ định, Chân đế được coi là Không. Ở lớp thứ hai, Không chỉ là phương tiện đối trị Hữu, Pháp không nhất thiết là Không hay Hữu; do đó, cả Không và Hữu đều là Tục đế, và Chân đế là phi Không phi Hữu. Ở lớp thứ ba, phi Không phi Hữu cũng chỉ là phương tiện đối trị Không Hữu; Không và Hữu là hai; phi Không phi Hữu là không phải hai; do đó, nhị và bất nhị đều là Tục đế, Chân đế là phủ định cả Nhị và Bất nhị đó. Lớp thứ tư, phủ định này vẫn được diễn tả bằng lời nói, vẫn chỉ là phương tiện thi thiết, do đó vẫn chỉ là Tục đế, Chân đế là thực tại vô ngôn.

Tiến trình của nhị đế ở trên chỉ là để giải quyết những mâu thuẫn của chúng và dẫn về vô ngôn. Tiến trình đó đã đặt ngôn ngữ trên khía cạnh tĩnh. Tương quan biện chứng được sử dụng để phá hoại khả năng chứa đầy mâu thuẫn của ngôn ngữ. Công dụng của tiến trình như thế chỉ là hợp lý hóa và hệ thống hóa tương quan nhị đế, giữa cái nói và cái không thể nói. Trong quá trình biện chứng này, Chân đế được coi như là hợp đế của những mâu thuẫn ở tục đế. Nó làm nổi bật khả năng hữu hạn của ngôn ngữ trên đặc tính tĩnh của ngôn ngữ chứ không làm sáng tỏ khía cạnh linh động của ngôn ngữ. Đúng ra, chúng ta phải đặt tiến trình của ngôn ngữ trên tiến trình của Dịch hóa pháp mới thấy được đặc tính động của nó. Nói Không, không nhất thiết là Không, và nói Hữu cũng không nhất thiết là Hữu, như ta đã thấy thì tương quan của nhị đế không cần phải diễn ra bằng quá trình biện chứng của luận lý qua bốn lớp như vậy. Tuy nhiên, bốn lớp nhị đế ấy cũng có một tác dụng lớn là đẩy ngôn ngữ đi đến tận cùng khả năng của nó.

Tổng quát, nếu sử dụng ngôn ngữ với đặc tính tĩnh của nó thì bốn lớp nhị đế chỉ có vấn đề là Hữu và Vô. Những diễn tiến của nhị đế qua 4 lớp chỉ là thay đổi danh từ của Hữu và Vô. Tỉ dụ, như phủ định Hữu và Vô bằng phi Hữu và phi Vô, thì phi Hữu cũng chính là Vô, và phi Vô cũng chính là Hữu. Thêm nữa, phủ định phi Hữu phi Vô bằng phi phi Hữu phi phi Vô ở Chân đế của lớp thứ Bát bất, thì phi phi Hữu chính là Hữu, phi phi Vô lại chính là Vô. Như thế, Thực tại vô ngôn đã mở ra ngay khi vấn đề Hữu và Vô vừa được nêu lên. Sử dụng ngôn ngữ một cách linh động thì chính ở chỗ nói Hữu hay Vô tức là đã nói mà không nói. Đó là ý nghĩa phủ định trong kinh Kim Cang: "Ta nói chúng

sanh, tức không phải là chúng sanh, đó gọi là chúng sanh".

Bát bất mà được nhìn qua nhị đế tức là đặt vấn đề rằng chúng hoàn toàn là Chân đế hay hoàn toàn là Tục đế. Điều này tùy thuộc vào thái độ nhìn về nhị đế.

Trong tương quan nhị đế vừa trình bày ở trên, Chân đế được coi như là Trung đạo. Như thế, hoặc coi Trung đạo như là phương tiện sử dụng ngôn ngữ bằng đặc tính động của nó, thì Chân đế chỉ có ý nghĩa như là một viễn tượng chân lý. Hoặc coi Trung đạo như một định nghĩa về thực tại vô ngôn, thì Chân đế lại có ý nghĩa như một chân lý cứu cánh. Bát bất bao gồm cả hai cách nhìn này. Bằng cách nhìn nào đi nữa, nhị đế cũng chỉ có ý nghĩa như là phương tiện thi thiết. Do đó, cứu cánh mà được đặt ra cho Chân đế cũng chỉ là cứu cánh giả định. Tục đế là khẳng định, và Chân đế phủ định. Phủ định đó triệt để, không chừa một khe hở nào để cho khẳng định có thể chui ra; như Trung luận viết: "Thế nhập tánh Không thì mọi lý luận đều chấm dứt".

Bát bất là tiến trình tương quan khẳng định và phủ định. Chúng ta biết tính chất hàm hồ của ngôn ngữ. Như thế, khi tên gọi này được phủ định thì tên gọi khác được thay thế để khẳng định. Nó chỉ thay thế ở cách gọi mà thôi. Do đó, Bát bất đã vẽ nên một tiến trình tiếp nối của khẳng định và phủ định. Khi khẳng định và phủ định được nhận ra là đang diễn trên một vòng tròn lẫn lẩn thì toàn bộ tiến trình bị phá hủy.

Tiến trình Bát bất là những chuyển tiếp của các định luật phổ quát, trên căn bản tri thức thường nghiệm. Đưa ra một thực tại để định nghĩa về hiện hữu của nó có nghĩa là phổ quát hóa hiện thực sai biệt và sai biệt. Như thế, Bát bất bắt đầu bằng bất sanh và bất diệt. Định nghĩa về một thực tại trước hết phải nhận thức là nó có hay không có. Nếu thực tại mà Không, thì định nghĩa chỉ là mô tả lông rùa sừng thỏ. Do đó, để định nghĩa điều kiện tiên quyết là phải khẳng định hiện hữu của thực tại. Bấy giờ phủ định mới bắt đầu vai trò của nó: bất sanh cũng bất diệt. Hiện thực không khởi lên cũng không biến mất. Không khởi lên, có khác chi với đoạn, thực tại là hư vô, vì không có gì sanh ra cả. Không biến mất tức là thường, vì không biến mất tức là còn mãi, là thường tại. Đằng sau phủ định là khẳng định Bát bất lại phủ định thêm: bất đoạn cũng bất thường. Hiện thực không có chấm dứt cũng không còn mãi. Nếu không chấm dứt, nghĩa là không gián đoạn, thì toàn bộ tiến trình sinh hóa của thực tại chỉ là một. Nếu không thường tồn, thì toàn bộ tiến trình sinh hóa của thực tại là những sai biệt và sai biệt, nghĩa là đa thù dị biệt. Đó lại là một khẳng định đằng sau phủ định nữa. Phủ định: bất nhất cũng bất dị. Tiến trình sinh hóa của thực tại không đồng nhất cũng không dị biệt. Không đồng nhất, như vậy là công nhận rằng hiện thực từ chỗ kia đến nơi đây; nói cách khác, nhân tồn tại ở chỗ kia, và nó đến đây để khởi lên quả. Không dị biệt, có nghĩa là từ nó sinh ra nó, hiện thực đi ra từ nội thể của chính nó. Thêm một bước phủ định nữa: bất lai cũng bất xuất. Không từ chỗ khác đến, cũng không từ ở trong ra.

Bất lai bất xuất là cuối điểm của vòng tròn Bát bất, từ đó trở lại khởi điểm. Trở lại như thế, bấy giờ mới thấy rằng diễn tiến của định nghĩa ấy chỉ là thay đổi danh từ. Bất lai bất xuất cũng chính là bất sinh bất diệt. Bởi vì, phủ định rằng hiện thực không từ chỗ khác đến, không khởi lên từ bên trong chính nó, như thế, hiện thực ấy không sanh ra từ đâu cả. Đã chưa từng sanh, thì cũng sẽ không có diệt.

Bốn song thế phủ định của Trung quán như vậy là đã hệ thống hoá tất cả những định luật phổ quát của nhận thức, hệ thống hoá đó đặt trên tương quan nhân quả biện chứng (những thành ngữ "quá trình biện chứng" và "tiến trình dịch hóa pháp" đồng nghĩa với nhau, nhưng để phân biệt hai phương diện động và tĩnh của ngôn ngữ, chúng tôi dành riêng "biện chứng" cho phương diện tĩnh trong những diễn tiến của định nghĩa). Nhân quả là định luật căn bản và phổ quát của tiến trình sinh hóa của Thực tại. Tiến trình sinh hoá ấy được phối trí qua hai giai đoạn. Sự phối trí này đã xuất hiện từ tư tưởng A-tì-đàm, và vẫn tồn tại cho đến Đại thừa Duy thức. Hai giai đoạn đó là "Duyên sinh" và "Duyên dĩ sinh". Duyên sinh là tương quan nhân quả về ý nghĩ hiện khởi của thực tại. Nói một cách tổng quát thì duyên sinh là tương quan nhân quả theo hàng dọc, ở đó, nhân và quả tác động lẫn nhau như thế nào trong dòng tiếp nối của thời gian; duyên dĩ sinh là tương quan nhân quả theo hàng ngang; hiện hữu dù đã sinh ra nó không thể tồn tại một cách độc lập, tất nhiên cái này dựa vào cái kia để mà tồn tại. Như thế, một đẳng là tương sinh và một đẳng là tương đãi hay tương thành. Nghĩa là, về phương diện duyên sinh của hiện khởi thì nhân sinh quả và

khi quả này diệt đi là điều kiện để dẫn sinh một quả nữa, do đó, nhân quả sinh diệt tiếp nối. Về phương diện duyên dĩ sinh của tồn tại, thì hiện thực này được xác định trong tương quan đối đãi với những hiện thực khác; tương đãi đó cũng có ý nghĩa tương thành, như dài tác thành cho ngắn, cao tác thành cho thấp.

Thoáng nhìn qua Bát bất, ta thấy hình như có sự phối trí duyên sinh và duyên dĩ sinh như vậy. Để xác định về một hiện thực, trước tiên là khẳng định hiện hữu của nó. Như thế, khẳng định rằng hiện thực đã khởi lên và sẽ biến mất. Tiến trình sinh hóa của khởi lên và biến mất có thể là thường tồn hay gián đoạn. Tuy nhiên, tiến trình đó quá vi tế. Chúng ta có thể nhận thức được nó bằng suy luận hơn là bằng trực kiến. Tỉ như hiện vật mà có thể thấy bằng xương thịt, sự tiếp nối từ hạt giống đến cây trái chẳng hạn, tương quan nhân quả ở đó thuộc phạm vi tiềm thế; nếu đặt nó lên trên phân chiết của luận lý thì khó tránh khi mâu thuẫn, không thể xác định nhân quả đồng thời hay dị thời. Như thế, khẳng định về hiện thực không thể bằng vào phương diện duyên sinh, thì nó chuyển qua phương diện duyên dĩ sinh. Quan hệ nhân quả ở đây chỉ là tương đối, nhưng ti thức thường nghiệm có thể nhận ra cao và thấp. Nhân quả đó dù chỉ là mối quan hệ tương đối ước lệ, nhưng tương đối và ước lệ, nhưng tương đối và ước lệ như thế cũng đã có thể thành lập được định luật nhân quả. Như thế, lấy nhân quả được thành lập bằng tương đãi và tương thành, căn cứ trên tri thức thường nghiệm, để chứng thành cho nhân quả duyên sinh. Đó chính là mang định luật nhân quả tương đối để thiết lập định luật nhân quả bất khả tư nghị, vì ở phương diện duyên sinh này, ta không thể xác định mối quan hệ của nhân quả trong tiến trình sinh hóa như thế nào, nhưng nó vẫn được thừa nhận như là phổ quát và tất yếu, thì hiện thực vẫn có đủ lý do để hiện hữu như một đối tượng, và biên giới ly cách giữa chủ thể và đối tượng vẫn không thể bị xóa bỏ. Như thế, hoạt động của tâm thức luôn vẫn còn quay ra tìm những thỏa mãn của nó, và thực tại luôn luôn còn bị bóp méo để cung ứng nhu cầu của tâm thức, tùy theo dung lượng thâm đạt của tâm thức. Tâm thức vẫn còn bị ràng buộc vào 12 vòng tròn nhân duyên lưu chuyển trong sinh tử. Bất nhất bất dị, bất lai bất xuất là phủ định cả định luật nhân quả được thiết lập bằng ti thức thường nghiệm trên phương diện duyên dĩ sinh. Hiện thực được xác định bằng tương đãi và tương thành, tương quan giữa cái này và những cái này. Nếu chúng đồng nhất thì không thể tương đãi và tương thành. Nếu chúng bị diệt cũng không thể tương đãi và tương thành. Hai phủ định cuối của Bát bất có công dụng từ chối sự khẳng định nhân quả bằng tri thức thường nghiệm để chứng thành cho nhân quả bất tư nghị siêu nghiệm. Như khẳng định lai và xuất, là nhân quả ngoại tại và nội tại. Nhân ở chỗ kia đến đây trở thành quả (hiện thực) hay quả đi ra từ trong nhân. Tương quan nhân quả này không thuộc phạm vi siêu nghiệm, bởi vì hạt giống đã hiện hữu trong quá khứ, khi đến hiện tại này nó là cây là trái; hay nhìn cách khác, cây và trái sinh ra từ hạt giống. Đó là chứng minh bằng kinh nghiệm rằng định luật nhân quả vẫn có giá trị đối với hiện thực. Thế nhưng, nhân từ chỗ kia đến đây để trở thành quả, thì nếu nhân và quả bất thành, bởi vì chúng là một làm sao có thể phân biệt thành hai; chẻ một hiện thực vốn nhất thể ra làm hai để thiết lập định luật nhân quả, nhân quả như vậy không những không thể ứng dụng cho hiện thực mà còn bóp méo hiện thực. Hoặc giả, nhân và quả dị biệt, thì nhân và quả hoàn toàn khác nhau, do đó nhân không thể sinh ra quả. Tương quan nhân quả nội tại chỉ là sửa đổi vị trí nhìn, nội dung vẫn không thay đổi. Cả hai trường hợp, thay vì thiết lập nhân quả để khẳng định hiện thực, chúng làm cho hiện thực trở nên vô lý.

Như đã nói, trên đây chỉ là *thoáng* nhìn về Bát bất qua hai phương diện duyên sinh và duyên dĩ sinh của hiện thực. Gọi là "thoáng nhìn" vì cái nhìn này không đủ để làm sáng tỏ mối tương quan nhị đế của Bát bất, mối tương quan dẫn về Trung đạo để có thể sử dụng ngôn ngữ gồm cả hai đặc tính động và tĩnh của nó. Mặc dù là thoáng nhìn, nhưng đó có thể lại là cái nhìn căn bản, bởi vì biện chứng nhân quả đã bị phá vỡ thì tiến trình sinh hóa của Thực tại sẽ thoát ly ngoài diễn đạt của ngôn ngữ, tất nhiên là ngôn ngữ với đặc tính tĩnh chỉ của nó. Nhưng nếu thoát ly hẳn, thì phương tiện không thể thi thiết được. Thiếu mất phương tiện, tánh Không trở thành nguy biến, đó là một thứ "trầm không trệ tịch", vào thì được, mà đi ra lại không thể. Thực tướng sẽ không có con đường để khai hiển và chỉ thị, cũng không có con đường để thể ngộ và chứng nhập.

Ta thấy rõ, trong lối nhìn về tính cách phối trí của Bát bất như ở trên, hiện thực được khẳng định trên phương diện duyên dĩ sinh để mặc nhiên khẳng định luôn hiện thực trên phương diện duyên sinh. Như vậy, sơ khởi, ta có thể nói "bất sinh bất diệt, bất thường bất đoạn" là Chân đế của khẳng định; và "bất nhất bất dị, bất lai bất xuất" là Tục đế của khẳng định. Ở sơ khởi này, cả Chân đế và Tục đế của khẳng định đều bị phủ định, do đó, Trung đạo chính là phi Chân phi Tục. Bởi vì, phủ định này diễn ra trên phương diện tĩnh của ngôn ngữ, cho nên Trung đạo phi Chân phi

Tục trở thành một định nghĩa về thực tại vô ngôn. Thực tại đã được định nghĩa là vô ngôn, như vậy dù có diễn đạt bằng cách nào đi nữa, vẫn không phù hợp với Thực tại. Thực tại đó là tuyệt đối vô ngôn. Nếu thế, vô ngôn. Nếu thế, vô ngôn hẳn, thì phương tiện sẽ được thi thiết như thế nào, làm sao để nói lên được cái không thể nói?

Do đó, ta phải nhìn Bát bất qua phương tiện động của ngôn ngữ. Trước hết, ta cần nhận định rằng Bát bất bao hàm cả Chân đế và Tục đế. Dĩ nhiên, ta còn nhiều cách nhìn khác như Bát bất chính là Chân đế chẳng hạn.

Bát bất mà bao hàm cả nhị đế, như vậy, ta phải nhìn bát sinh bất diệt qua tương quan với sinh diệt. Đó là tương quan phủ định và khẳng định "Sinh diệt, thường đoạn, nhất dị, lai xuất" là những khẳng định bằng những định luật phổ quát của luận lý trên căn bản nhân quả. Phủ định của Bát bất sẽ diễn ra qua tiến trình dịch hóa pháp, mà ý nghĩa của nó đã được trình bày ở trên.

Điều này, ta thấy, tất cả những trình bày đều chứng tỏ rằng, bất cứ nhìn Bát bất bằng cách nào, hiện thực là Không. Ở đây, Không là một phát biểu về định thức duyên khởi. Hiện thực do duyên khởi, nên nó không có yếu tính quyết định, bản tánh của nó là Không. Như thế, thừa nhận tiến trình sinh hóa của hiện thực, có khởi lên và có biến mất, mà thừa nhận qua lý duyên khởi, thì chính là phủ định hiện thực đó. Vậy, sinh diệt chính là bát sinh bất diệt. Sinh diệt, nhưng là bát sinh bất diệt, đó là ý nghĩa của Giả danh. Nói sinh diệt, không nhất thiết hiện thực phải là sinh diệt; và nói bát sinh bất diệt, cũng không nhất thiết hiện thực phải là bát sinh bất diệt; đó là ý nghĩa của Trung đạo.

Như thế, dù nói rằng hiện thực có biến mất và khởi lên hay không biến mất và khởi lên, có gián đoạn và thường tồn hay không gián đoạn và thường tồn, có đồng nhất và dị biệt hay không đồng nhất và dị biệt, có hiện đến và hiện ra hay không hiện đến và hiện ra; dù có nói cách nào đi nữa, Thực tại vẫn là thực tại, nó như vậy là như vậy, không là gì cả. Đó là lối định nghĩa độc đáo của tánh Không.

Thêm nữa, vì đặc tính tĩnh chỉ của ngôn ngữ, cho nên những định luật phổ quát được phát biểu chỉ làm cho thực tại trở thành phi lý, như mộng huyễn-tức là Không. Nhưng nếu nhận thức chính xác về ý nghĩa Giả danh của Thực tại, thì thực tại mà ta thấy có biến mất có khởi lên, bởi vì, ta gọi nó là giả danh: mà đã là giả danh thì không thể sinh hay diệt. Nói cách khác, thực tại khởi lên như mộng huyễn, biến mất như mộng huyễn, thì chính thực tại đó chưa từng biến mất cũng chưa từng khởi lên. Đó cũng là ý nghĩa của giả danh. Và thực tại mà khởi lên như mộng, biến mất cũng như mộng, thì sinh diệt chính là bát sinh bất diệt và bát sinh bất diệt chính là sinh diệt. Đó cũng là ý nghĩa của Trung đạo. Ở đây, ta nhận thấy tương quan của tiến trình Không, giả danh và Trung đạo.

Về nhị đế, như đã nói, Hữu là Tục đế và Không là Chân đế, nghĩa là Tục đế tức khẳng định và Chân đế tức phủ định, thì trong tiến trình Không, giả và Trung này, sinh diệt là Tục đế và bát sinh bất diệt là Chân đế. Thế nhưng, không phải vì nói sinh diệt hay bát sinh bất diệt mà thực tại đã được đóng khung vào kết luận của định nghĩa. Do đó, thực tướng phi Chân phi Tục. Chân và Tục cũng chỉ là phương tiện thi thiết. Với phương tiện đó, nói hay không nói, đều ở trong thực tướng: "Bất hoại giả danh nhị thuyết thật nghĩa". Tuy nhiên, nói theo tinh thần của kinh Pháp hoa, thì chỉ có Phật mới thông đạt được Thực tướng. Điều đó có nghĩa là không những Phật thể nhận được tổng tướng của thực tại mà còn thể nhận cả tự tướng của nó. Tổng tướng như là tổng những định luật phổ quát và cá biệt này, mới có thể thi thiết phương tiện nổi. Mở đầu Trung luận, Long Thụ đã tán dương Phật như là Bạc nhất trong các hàng thuyết giáo.

Bồ tát khi hành đạo, tuy chưa tự thành phương tiện viên mãn như Phật, nhưng nương theo phương tiện mà Phật thi thiết để hành đạo.

Ở đây, trên phương diện luận lý, mà điều tất yếu là các định luật phổ quát của tri thức phải được thiết lập, thì với phê bình của tánh Không, chúng không phải được thiết lập để khẳng định, như là những chứng lý có thẩm quyền tuyệt đối; mà chúng được thiết lập để phủ định. Phủ định là ý nghĩa của Diệt đế, là chân lý của sự diệt trừ khổ. Thực tại hiện hữu như là đối tượng của nhận thức mà lại đóng kín vào trong những định luật phổ quát bất di bất dịch thì tri thức không còn một lối thoát nào cả. Những gì mà tri thức thâm nhận như thế, kinh nghiệm càng tích tập, bản

ngã càng nói rộng. Mỗi bản ngã là một thực thể đối lập, độc lập với những bản ngã khác. Và như thế, không phải chỉ tri thức thuần túy mới bị đóng khung vào hệ thống mà chính cuộc sống đặt trên sự khoáng trương của bản ngã cá biệt cũng đã tự đóng khung trong một hệ thống. Cuộc sống của bản ngã cá biệt đã là kinh nghiệm tích lập những sự thể gọi là hiển nhiên, mà kinh nghiệm hiển nhiên là những chứng lý thẩm quyền cho cuộc sống, do đó dù có bị trói buộc vào vòng tròn hệ thống, ta vẫn không nhận ra là mình đang bị trói buộc.

Như thế, tùy theo trình độ tư tưởng của ta mà khai thác những ý nghĩa được chứa đựng trong Bát bất Trung đạo của tánh Không, bằng con đường của dịch hóa pháp. Không những chỉ để cố gắng tìm ra những giá trị tuyệt vời của nó trên phương diện luận lý, mà còn là cố gắng tìm thấy sự móc nối của nó đối với cuộc sống. Tuy nhiên, dù ta có thể thấy ngay rằng những phê bình của tánh Không là diễn tiến của tri thức trên một vòng tròn lẫn thẩn, thì không thể vì thế mà chúng ta cũng có thể trực kiến ngay rằng cuộc sống của chính ta cũng đang diễn tiến trên một vòng tròn lẫn thẩn, thì không phải vì thế mà chúng ta cũng có thể trực kiến ngay cuộc sống của chính ta cũng đang diễn tiến trên một vòng tròn lẫn thẩn như vậy. Về phương diện sau này, Bát bất Trung đạo của tánh Không chỉ có thể khiến cho ta tin chắc rằng mình đang bị trói buộc trong vòng luân chuyển muôn đời. Bởi vì kinh nghiệm tích tập đã bị đầu độc bởi truyền thống, bởi tập quán, bởi những nhu cầu cần được thoả mãn. Do đó, nhận thức chính xác về tánh Không không thể hoàn toàn bằng những phân tích của tư tưởng, mà đòi hỏi một công trình thực chứng. Những luận thuyết về tánh Không chỉ có giá trị như là những trang điểm cho tư tưởng mà thôi. Tất nhiên, những luận thuyết như vậy sẽ không bao giờ chấm dứt.

Chương tổng quát - Tiểu dẫn về lịch sử tư tưởng tánh Không

"Nếu dữ kiện kinh nghiệm tất cả là Không, thì không có sự sinh khởi và sự hủy diệt. Như vậy, chắc chắn sẽ không có bốn chân lý cao cả" (MK. XXIV. 1).

"Nếu thừa nhận tánh Không, ngài đẩy đi mất hiện hữu đích thực của (nhân) quả, của những đức lý thiện và ác, và tất cả thật sự thực tiễn (Sa-mvavahàrams) của thế gian" (MK. XXIV. 6).

Nói một cách vắn tắt, tất cả những nan giải được nêu lên cho tánh Không luận là người ta có được quyền coi nó như một *hư vô luận* hay không? Chắc chắn, *tánh Không* và *hư vô* có thể được hiểu như là đồng nghĩa. Như vậy, đến mức độ nào thì thứ hư vô luận này chỉ được coi như là phương tiện để đạt đến một chân lý tuyệt đối nào đó; và trong một mức độ nào thì tánh Không là cứu cánh của phương tiện diễn đạt ấy? Chúng ta không thể không lăm lăm giữa phương tiện và cứu cánh; bởi vì, mối tương quan giữa chúng không gì khác hơn chính là mối quan hệ nhân quả. Nàgàrjuna nhắc nhở: "Như bắt rắn không đúng cách; như dùng chú thuật sai lạc, tánh Không bị hiểu nhầm là điều tai hại cho kẻ trí năng thấy kém" (MK. XXIV. 11)

Nhắc nhở ấy hình như chỉ là lấy lệ. Ai cũng có thể viện dẫn lời khuyến cáo ấy để binh vực cho giải thích của mình về tánh Không. Theo giải thích chung của đa số, trong mức độ mà tánh Không luận chỉ là phương tiện diễn đạt về một tuyệt đối bất khả trí nào đó, thì tánh Không luận cũng đồng với hư vô luận. Ở đây, người ta ưa dùng chữ *Phủ định luận* hơn. Trong mức độ mà tánh Không chính là cứu cánh, người ta sẽ coi nó như một thực nghiệm luận, hay thực hữu luận. Bởi vì, nó thực đến độ người ta phải nhảy vọt qua tất cả hàng rào danh lý để diện kiến trực tiếp, vì đây là nơi: "Chấm dứt tất cả con đường của ngôn ngữ; hủy diệt tất cả con đường tư tưởng". Ở đây, người ta ưa gọi tánh Không luận như một thứ tuyệt đối luận. Nếu kết hợp cả hai, tánh Không vừa là phương tiện và vừa là cứu cánh, ta có một danh từ tập hợp để chỉ cho nó: Tuyệt đối duy danh luận. Tuyệt đối, vì tánh Không là cứu cánh phải đạt đến. Duy danh, vì tánh Không là phương tiện đáng được thể hiện. Nhưng hai chữ này, Tuyệt đối và Duy danh (hay Giả danh), chống đối lẫn nhau, loại trừ lẫn nhau. Nếu Duy danh – như là phương tiện của tánh Không – mà

được khai thác đến triệt để, thì nó tiến đến một hư vô luận ở ngay nơi cứu cánh chứ không chỉ ở phương tiện. Chúng ta giả thiết một quá trình lịch sử về tánh Không để giải thích điều này. Trọng tâm của vấn đề là: từ những dự kiện thực nghiệm, vì những nan giải nào của nhận thức và diễn đạt, mà người ta phải tiến đến một hư vô luận như vậy – bắt xét đó là hư vô luận ở phương tiện hay hư vô luận trong cứu cánh. Vấn đề được rút lại trong câu hỏi: "Cái gì Có và cái gì Không?" Để có thể có một trả lời thích ứng, người ta phải xét đến hai trường hợp: khả tính của phức thể và khả tính của nhất thể. Hai khía cạnh này nhằm xác định một điều: khả tính của đối tượng. Nhận thức về một đối tượng tức là nhận thức về một nhất thể; nhất thể hiểu như là tổng hợp của những phức thể. Thí dụ, vì thể giới của tương quan: "Một chút màu xanh của biển càng xanh khi máu đỏ càng đỏ", nói như là nhà thơ Pháp, Paul Claudel; do đó nhất thể của đối tượng lại được coi như là tổng hợp của những phức thể. Thí dụ khác, vật chất hữu hình mà ta thấy đó là sự kết hợp của vô số cực vi; nhưng lý luận đến kỳ cùng thì sự kết hợp này là điều bất khả; chỉ có tổ hợp hữu hình nhưng không có yếu tố của tổ hợp; giống như một vòng lửa, không có hiện hữu đích thức của nhiều đốm lửa để hợp thành một vòng lửa. Vòng lửa là ảo ảnh về sự liên tục vận chuyển của một đốm lửa. Tất cả mọi tổ hợp đều là rỗng không. Như vậy, do ảo tưởng nào mà người ta hứa hẹn khả tính của nhất thể như là tổng hợp của các thức thể? Chỉ có nhất thể trong tên gọi, đó là lập trường duy danh luận; trong lập trường này, đã hàm ý một hư vô luận.

Trong lịch sử tư tưởng của tánh Không luận, khởi đầu là sự tranh luận về điểm: có nên thừa nhận có một Bản Ngã (Pudgala) hay không? Sự tranh luận này được khởi đầu, vì hình như nguyên thủy, Phật từ chối về một Bản Ngã, nhưng phái Vātsīputriya lại chủ trương phải có Bản Ngã dẫn chứng lời của Phật. Theo lập luận của phái này, nếu không có sự tồn tại của một Bản Ngã, làm sao người ta có thể truy ức về những hoài niệm đã qua? Những hoạt động của các tổ chức vật lý và tâm lý phải chịu sự chi phối của định luật vô thường; nếu không có sự tồn tại của một Bản Ngã ở ngoài định luật này, cái gì duy trì những hoạt động của các tổ chức vật lý và tâm lý để có thể truy ức về một quá khứ của chúng? Vả lại, nếu căn cứ trên định luật nhân quả, với tính cách phổ quát và thường nghiệm của định luật, người ta bị bắt buộc phải thừa nhận tính cách thường tại của một Bản Ngã. Bởi vì, chúng phải có một Bản Ngã vừa là tác giả vừa là thọ giả, người ta mới giải thích được mối tương quan và đồng nhất giữa tác dụng và phản ứng của tác dụng.

Lỗi lập luận trên đây nếu được nói rộng, ta sẽ đi đến một Nhất thể toàn diện và khép kín. Nhất thể đó sẽ là căn nguyên của tất cả vạn hữu. Nó thoả mãn câu hỏi: thể nào là khả tính của một đối tượng? Câu trả lời có thể là: trong tương quan đối đãi với một Bản Ngã thường tại, khả tính của một đối tượng được xác định từ một nhất thể toàn diện. Nói theo thuật ngữ: *ngã pháp câu hữu*; bản ngã và những yếu tố tập hợp thành bản ngã đều được thực hữu. Nhất thể như là tập hợp của tất cả phức thể, cả hai không đồng nhất cũng không dị biệt. Tập hợp của các phức thể thành một nhất thể: Nhất thể không phải là một bản thể hay bản ngã, ở ngoài các phức thể. Nhưng ngược lại, do nhất thể – xét như một bản thể hay bản ngã – mà trật tự của các phức thể được duy trì và chúng có thể tác động theo định luật nhân quả; như vậy nhất thể không thể đồng nhất cũng không dị biệt: các nhà Vātsīputriyas thành lập một Bản Ngã bất khả thuyết.

Chủ trương này bị cực lực phản đối. Lý do chính của sự phản đối này là: bất cứ một chủ trương nào thừa nhận có một Bản Ngã thường tại đều đi ngược với Phật pháp. Trong lý tưởng "tuyệt đối từ khước" không thể dung dưỡng một bản ngã như vậy; dù Bản Ngã được hiểu, trong phạm vi thường nghiệm như một chủ thể tâm lý, hay trong lãnh vực tâm linh như một nguyên lý siêu hình, như một căn nguyên thực tại.

Ngoài ra, chủ trương đòi hỏi có một Bản Ngã thường tại để làm căn nguyên cho vạn hữu không giải quyết được gì cả. Trước tiên, nếu coi bản ngã như một thể tính không chịu chi phối của luật vô thường, nó không thể là căn nguyên của tác dụng nhân quả; vì rằng bất động. Ngược lại, những gì có tác dụng nhân quả đều phải chịu sự chi phối của định luật vô thường. Trong định luật này, không có đồng nhất tính bất biến nào để có thể gọi đó là một Bản Ngã thường hằng. Những lập luận phản đối chủ trương Bản Ngã thường tại không quên trích dẫn lời này của Phật: "*Có tác nghiệp nhưng không có tác giả và thọ giả*".

"Có tác nghiệp, nhưng không có tác giả và thọ giả": Ở đây, tất nhiên từ khước sự hiện hữu của một Bản Ngã, nhưng

có từ khước luôn các yếu tố tập hợp thành ảo giác về một Bản Ngã liên tục, thường tại và đồng nhất hay không? Bởi vì trong tương quan tác dụng, khởi cần có một căn nguyên chung, mà chính do sự giao hỗ của các hiện thể cũng đảm bảo hiệu quả thiết thực của định luật nhân quả và lại không chống trái với định luật vô thường. Nếu thế, phải thừa nhận thể tính của hiện hữu; mặc dù không thể nhận có Bản Ngã của hiện hữu. Thể tính đó tức là tính cách thực hữu của tiền hiện hữu trong giới hạn nào đó của thời gian: chỉ thực hữu trong hiện tại, hay cả trong quá khứ và vị lai? Ở đây người ta bộc lộ một vấn đề công khai và quyết liệt: cái gì có và cái gì không?

Chúng ta có hai quan điểm:

Thứ nhất, đặc trưng là phái Sarvāstivāda: "Cái Có thì *có thấy*; cái Không thì *không thấy*". Thứ hai, đặc trưng là phái Sautrantika: "Cái Có thì *thấy có* ; cái Không thì *thấy không*".

Cái Có thì có thấy; cái Không thì không thấy; tức là, những gì được xác định là có, chúng phải là đối tượng cho nhận thức hay khả hữu của đối tượng; cái không xuất hiện như một đối tượng hay khả hữu của đối tượng, cái ấy là Không và không thể nghĩ hay nói về một cái Không mà không phải là đối tượng như vậy. Trên tổng quát, lập luận của Sarvāstivāda căn cứ ở định thức duyên khởi (pratityasamut-pāda): có cái này vì có cái kia. Khi định thức này được khai triển, thì bản chất của tri thức là truy nhận đối tượng; do đó, nếu thừa nhận hoạt động của tri thức thì phải thừa nhận sự hiện hữu của đối tượng. Nếu đối tượng hoàn toàn bất thực, nó không đủ khả năng tác động sự truy nhận của tri thức. Nhưng trong trường hợp đối tượng chỉ là một ảo giác, nó tác động như thế nào?

Để giải quyết nạn vấn này, các nhà Sarvāstivāda, theo như trình bày của Sanghabhadra, có hai loại hữu:

1. *thật vật hữu* (dravyasat), là tính cách thực hữu; đạt được trong nhận thức trực khởi hay trực giác; thí dụ, từng đốm lửa trong một vòng lửa.
2. *giả danh hữu* (prajñaptisat), là ảo giác đạt được tự tướng của sự hữu. Đó là sự hữu biểu lộ trong từng khoảnh khắc sát na.

Ở giả danh hữu người ta đạt được cộng tướng hay tổng tướng của sự hữu, đó là sự hữu trong một khoảnh khắc sát na nhưng lại biểu lộ như là tất cả mọi thời; thấy sự hữu bây giờ và ở đây như là thấy nó trong mọi lúc mọi nơi. Như vậy, dù đối tượng là ảo giác, nhưng ảo giác ấy không phải là vô căn vô cố. Thí dụ, khi thấy sợi dây ngợ là con rắn; ảo giác này căn cứ sự hữu của chính sợi dây. Nếu diễn dịch cho đến kỳ cùng, thì sự hữu xét như thực vật hữu của sợi dây phải là những cực vi kết tụ. Chính cực vi ấy mới là tự tướng, và chỉ có trong nhận thức trực khởi. Giải thích này cũng để trả lời cho những nạn vấn này, tri thức này vẫn có thể truy nhận được cái không. Thí dụ, vòng lửa không phải là sự hữu. Vả lại, khi một nhà tu thiền lấy màu xanh làm khởi điểm chẳng hạn; đến một lúc nào đó, đối với ông cả thế giới này đều là màu xanh hết. Màu xanh như vậy cũng không phải là một sự hữu. Lại nữa, hoặc như trong chiêm bao, người ta có thể thấy lông *của* rùa hay sừng *của* hổ. Trên tất cả thí dụ này, Sautrantika đưa ra một nạn vấn tổng quát: nếu cái không nhất thiết không thể là đối tượng của nhận thức, tại sao trong ngôn ngữ thường nhật người ta vẫn dùng được những danh từ không chỉ cho một sự hữu nào cả? Đối với những thí dụ như màu xanh phổ biến hay hình ảnh trong chiêm bao mà Sautrantika đề ra, các nhà Sarvāstivāda quả quyết rằng, chính trong dữ kiện kinh nghiệm đã cung cấp cho những hình ảnh ấy. Thí dụ, thực sự ta không hề thấy lông của rùa hay sừng của hổ, nhưng trong dữ kiện kinh nghiệm, đã từng thấy lông và rùa, sừng và hổ. Nói tổng quát, cái giả căn cứ trên cái thực. Với nạn vấn đề những danh từ chỉ trống, họ cho rằng đấy chỉ là mặt phủ định của danh từ; mặt kia vẫn là khẳng định.

Với lối lý luận đặc trưng như trên, các nhà Sarvāstivāda đi đến một chủ thuyết về hữu toàn diện, đúng như tên gọi của nó: *nhất thiết hữu bộ* (Sarvāstivāda); họ chấp nhận luôn đến cả thực tại tính của giấc mộng. Trong truyền thống này, nếu ta thành lập một tánh Không luận, phải chăng đó là cưỡng từ đoạt lý? Bởi vì, tánh Không là một phủ định, mà mặt khác chắc chắn là khẳng định. Như vậy, ta phải hiểu thế nào với giải thích thông thường về tánh Không luận, rằng "vì không cho nên có", để không vướng khỏi cái lưới hữu toàn diện mà Sarvāstivāda đã bủa ra đó?

Bây giờ xét đến chủ trương của Sautrantika: "Cái Có thì thấy có; cái Không thì thấy không". Ở trên chúng ta có nhắc đến một ít nạn vấn mà họ nêu lên cho Sarvāstivāda để buộc phái này phải nhận rằng có thể nhận thức về Không. Nạn vấn của họ hình như được giải đáp thỏa đáng. Chúng ta không có các văn kiện của Sautrantika, cũng trả lời lại cho các giải đáp của Sautrantika. Đối với Harivarman, định thức duyên khởi cố nhiên phải thừa nhận, nhưng bản chất của tri thức là hoạt động liên khởi với đối tượng, thì có thấy rằng Có và Không thấy rằng không, có gì trở ngại? Và lại, căn cứ trên một chút màu xanh mà thấy tất cả đều xanh, thì trong cái thấy ấy, đối tượng trực tiếp của tri thức không phải là cái "màu xanh một chút" nhưng là cái "màu xanh tất cả"; và màu xanh như vậy là một sự trống không. Khi các nhà Sarvāstivāda diễn dịch đến tự tướng cực vi thực ra cũng chỉ là một giả tướng; nó chỉ là hệ luận có vẻ hợp lý của lý luận diễn dịch. Bởi vì, người ta không thể giải thích được tính cách tập hợp của cực vi. Khi truy nhận về một tập hợp sắc, mà tập hợp ấy lại không có các phần tử cực vi tụ hội lại, thì tập hợp ấy há không phải là một tập hợp trống không? Và như vậy, cái không vẫn có thể hiện diện như là đối tượng của nhận thức. Đây là hậu quả hợp lý của một thứ hư vô luận. Nhưng xét cho kỳ cùng, ta vẫn có thể nói ngược lại. Khi các nhà Sarvāstivāda gạt hẳn cái không ra ngoài hoạt trường của nhận thức, rõ ràng họ đẩy hư vô ra khỏi bóng tối để trở thành một thứ duy thực triệt để.

Đây là *kinh nghiệm* rút ra từ *lịch sử của tư tưởng* – một thứ lịch sử giả thiết: khi nói về cái có thì nói trong sự bao dung của cái không; khi nói về cái không thì nói trong sự bao dung của cái có. Cái gì có và cái gì không: có và không là một song quan luận đã điều động tất cả lịch sử tư tưởng Phật giáo. Đây vẫn là một thứ lịch sử của giả thiết. Bên trong giả thiết là môi trường diễn đạt của ngôn ngữ. Và hình như bên trên tất cả sự giả thiết ấy, một chân tính nào đó cần phải được thể nghiệm, mà không thể nói bằng lời. Cái chân tính ấy như là căn nguyên. Rõ ràng đây chỉ là một hệ luận hợp lý, vẫn ở trong vòng chi phối của diễn đạt ngôn ngữ.

"Tất cả đều hợp lý vì hợp lý với tánh Không. Tất cả không hợp lý vì không hợp lý với tánh Không" (MK. XXIV. 14).

Nếu tánh Không được hiểu như một hư vô luận; thì ở đây, mọi hợp lý đều không hợp lý do đối chiếu với một căn tính nào đó, mà hợp lý vì tương quan đúng, vì kết hợp được mạch lạc giữa căn nhân và hiệu quả. Hợp lý không phải vì mọi sự hữu đều có nguyên nhân hiện hữu, nhưng vì tương quan hiện hữu. Như thế, tất cả đều là hữu của giả danh, vì bản tính của hữu là không. Trong phương tiện, trong dữ kiện thường nghiệm, hữu là giả danh. Trong cứu cánh, tính thể của hữu là tánh Không. Ta có kết luận: đây là lý luận đưa đến một tánh Không duy danh luận. Trong con mắt của những nhà Yogācāra, thứ tánh Không luận ấy không thể chấp nhận được. Thứ nhất, nếu đặt nó thành một tiền đề luận lý, tiền đề ấy không thể xác định được đúng hay sai, một tiền đề vượt ngoài tương quan nhân quả. Thứ đến, với thứ tánh Không luận ấy, người ta không thể tạo nổi một nội dung cho giả thiết. Như vậy, mọi luận thuyết sẽ diễn ra như một trò chơi chữ. *Lankavatāra*, với một cố gắng dung hợp hơn, chấp nhận tánh Không luận ấy, nhưng khuyên là đừng nên đặt nó thành Gārijuna nói gì về những nan giải cho tánh Không luận trong Vīgrahavivaratani. Tại sao các nhà Yo-gācāra không xét đến, dù họ là những người đi sau Nāgārjuna? Lại nữa, ngay cả Aryadeva, một đồ đệ thân cận nhứt của Nāgārjuna, cũng yêu sách tánh Không luận phải hội đủ cả hai phương diện là phá hủy và kiến thiết. Chính Nāgārjuna, trong chương XXIV của *Madhyamika-kārikā* hình như cũng nói rằng tánh Không luận gồm đủ cả hai phương diện là phá hủy và kiến thiết. Cuối cùng, người ta không thể giải thích khác hơn là nói rằng tánh Không luận chỉ được hiểu như hư vô luận ở mức độ phương tiện mà thôi. Như thế, tận cùng của lịch sử tánh Không luận vẫn là lãnh vực của một "Nhất thiết hữu", hữu toàn diện. Trong cái lãnh vực hữu toàn diện này, bất cứ dữ kiện thường nghiệm nào cũng có khả năng dẫn khởi hạt giống Giác Ngộ. Nhưng tất cả dữ kiện thường nghiệm đều phải chịu sự chi phối của định luật vô thường; sự dẫn khởi của hạt giống Giác Ngộ lại là sự sáng tạo liên tục; liên tục trong từng ý niệm liên tục.

Trong mọi trường hợp, đối với chúng ta, tánh Không luận chỉ mới được hiểu như là một phương thức tư tưởng, một phương tiện diễn đạt; hay nói gọn, nó chỉ là một pháp thức luận lý nào đó. Nếu ta coi nó như là ngón tay chỉ mặt trăng, vậy thì mặt trăng đang lơ lửng ở phương nào? Trước câu hỏi ấy, ta lại đối đầu với một hư vô luận nữa. Tánh Không là phương tiện; nhưng tánh Không cũng là cứu cánh. Đây là tánh Không duy danh luận trong một lãnh vực Hữu toàn diện? Hay đây là một thứ hư vô luận triệt để, từ đầu đến cuối?

Nguồn: An Tiêm xuất bản, Sài Gòn 1970. bản điện tử Talawas.