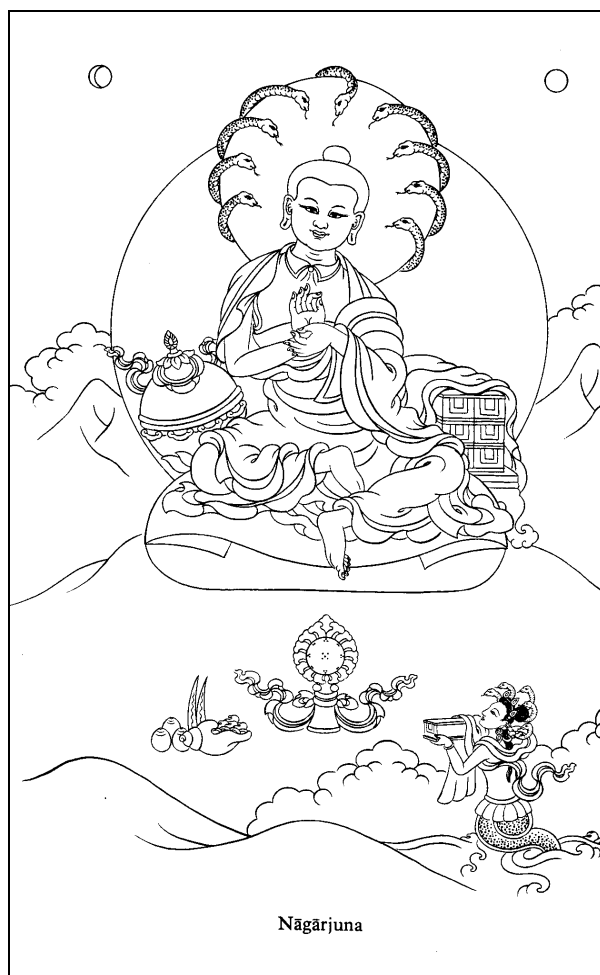


Tìm hiểu Trung Luận
Nhận Thức Luận Phật Giáo
và
Không Tánh Trung Quán Luận



Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Phật lịch 2544

Mục Lục

1. Lời Giới Thiệu của Ban Biên Tập Nguyệt San Phật Học. Trang 3
2. Lời Giới Thiệu của HT. Thích Thiện Siêu cho ấn bản tại Việt Nam 4
3. Tựa của TT. Thích Tuệ Sỹ cho ấn bản tại Hoa Kỳ 6
4. Vài Lời Bày Tỏ của Tác giả Hồng Dương 10

Phần Một: Nhận thức luận Phật giáo

1. Ngôn ngữ và Biện chứng 15
2. Thấy vậy mà không phải vậy ... 26
3. Hãy đến mà thấy! 32
4. Lý Duyên khởi 44
5. Nhận thức luận Phật giáo 54
6. Nhân minh luận 68
7. Biện chứng pháp apoha 81

Phần Hai: Không tánh Trung quán luận

1. Trung quán luận: Phá tà hiển chánh 100
2. Nhị đế: Triết học về Không thuyết và Ngôn thuyết 112
3. Biện chứng pháp Trung quán 127
4. Toán ngữ và Tứ cú 145
5. Mười ba bài tụng chủ yếu của Trung luận 152
6. Tánh Không phủ định cái gì? 164
7. Cái còn lại trong tánh Không 177
8. Tự tính Không và Tha tính Không 191
9. Hỷ luận về Không 205
10. Sinh Mệnh tức Không 224

Phần Ba: Nhận Thức Và Không Tánh

Nhận Thức Và Không Tánh 241

Tài liệu tham khảo 260

Lời Giới Thiệu

*

Tập sách này in lại những bài viết về Trung Quán Luận, đã đăng trong Nguyệt San Phật Học.

Ngài Long Thọ, tác giả Trung Quán Luận và những kinh sách khác, được chư thiên đức xưng tán là Đệ nhị Thích Ca, đã vạch ra thời kỳ chuyển pháp luân thứ hai. Trong những tác phẩm của người, Trung Quán Luận trình bày tánh Không, phần tinh túy của giáo lý đạo Phật.

Do tánh Không nên các duyên tập khởi cấu thành vạn pháp, nhờ nhận thức được tánh Không, hành giả sẽ thấy rõ chư hành vô thường, chư pháp vô ngã, cuộc đời là khổ. Từ đó, hành giả tinh tấn tu tập trên đường giải thoát sinh tử luân hồi.

Tác giả sách này, ông Hồng Dương chịu ảnh hưởng Phật Giáo nơi thân mẫu lúc tuổi hầy còn thơ ấu, vốn là nhà mô phạm đất thần kinh, cũng là nhà khoa học, có học vị Tiến sĩ Toán của Pháp. Ông đã hoạt động ở các lãnh vực cách mạng dân tộc, chánh trị, xã hội, văn hóa giáo dục. Nay về hưu, ông có nhiều thời giờ, đọc thêm những sách của các tác giả tên tuổi viết về Phật Giáo.

Nhờ kinh nghiệm và kiến thức, nên tác giả đã viết những bài trong tập sách này rất có giá trị, xứng đáng có một chỗ trong Thư viện và các tủ sách gia đình. Càng hữu ích cho những ai muốn nghiên cứu về Triết học Phật Giáo.

Nguyệt san Phật Học hân hạnh ấn tống quyển sách này, chính nhờ có được sự ủng hộ của quý độc giả. Xin hồi hướng công đức ấn tống cho tất cả quý độc giả Phật Học.

Louisville Kentucky, 11-11-2000

Nguyệt San Phật Học

Lời giới thiệu

Không luận là nội dung cốt lõi nhất trong Nhận thức luận của Phật giáo. Không tánh là nội dung cốt lõi của Không luận. Trình bày Nhận thức luận Phật giáo để rồi phân tích Không tánh của Không luận, tức Trung Quán Luận là hai phần chính của tác phẩm "Tìm hiểu Trung Quán Luận: Nhận thức và Không tánh" của Hồng Dương Nguyễn Văn Hai.

Đạo hữu Hồng Dương Nguyễn Văn Hai vốn là một nhà giáo dục, tốt nghiệp Tiến sĩ Quốc gia về Toán học tại Sorbonne, Paris, từng giữ chức Hiệu trưởng trường Quốc Học Huế, Giám đốc Học chánh Trung và Cao nguyên Trung phần Việt Nam, Phó Viện trưởng kiêm Khoa trưởng Đại học Khoa học Viện Đại học Huế, Phó Giám đốc Trung tâm Liễu Quán của Phật giáo Huế. Sau đó, Đạo hữu định cư tại Hoa Kỳ và từ năm 1975, là Giáo sư tại Đại học Kentucky. Từ năm 1995, Đạo hữu đã để tâm nghiên cứu chuyên sâu các đề tài Phật học mà nhiều chục năm qua Đạo hữu đã lưu tâm nghiên cứu. Tác phẩm này là phần đầu trong ba phần của một công trình lớn hơn mà tác giả đang nỗ lực hoàn tất, "Tìm hiểu Trung Quán Luận".

Phân tích, trình bày về Trung Quán Luận của Bồ tát Long Thọ là một công việc vô cùng khó khăn bởi vì đây là một trong những bộ luận đặc sắc nhất, lại khó hiểu nhất của Phật giáo. Về căn bản, tác giả có điều kiện tốt để làm công việc này; trước hết, Đạo hữu là một Phật tử chân thành, có niềm tin vững chắc và kiến thức vững vàng về Phật học; lại nữa, Đạo hữu lại là một nhà Sư phạm, nhà Toán học uyên thâm. Trước tiên người đọc dễ dàng nhận thấy tác phẩm có một cấu trúc hợp lý : về Nhận thức luận, tác giả bàn đến ngôn ngữ, biện chứng, đến tính biện chứng siêu việt của Phật giáo, đến lý Duyên khởi; kế đến là Nhận thức luận Phật giáo với Duy thức luận, với phương pháp tư duy biện chứng, đối tượng và hình thái tư duy, đặc biệt về phương pháp luận lý của Nhân minh luận và sau cùng là trở lại vấn đề ngôn ngữ, biện chứng, quan điểm nhận thức và phương pháp tư duy của Trần Na, Thiên Chủ, lấy khiên trừ làm căn bản cho phương pháp giảm trừ (reduction) để tiến đến phương pháp phủ định rồi phủ định tuyệt đối, siêu việt của Long Thọ. Đây cũng là phần chuyển tiếp hợp lý cho phần thứ hai, Không tánh Trung Quán Luận.

Phần thứ hai này rất quan trọng, là nội dung và chủ đề chính của quyển sách. Qua đó, tác giả trình bày về chủ đích của Trung Quán luận, về hai cấp độ của Không tánh, từ Tục đế khả thuyết đến chân đế vô ngôn của cái thực tại vô cùng vi diệu này. Từ đó, tác giả trình

bày về biện chứng pháp Trung quán như là một phương pháp đúng đắn nhất để nhận thức thực tại bao gồm một chuỗi phủ định, đi dần đến cái Không của chân thực. Trong chuỗi tư duy để đi đến nhận thức, hành giả phải đối đãi với tứ cú, của bốn cách nhận định đối tượng, vốn phải được đối đãi bằng một phủ định, rồi một phủ định của phủ định và liên tục như thế. Đến đây, tác giả phân tích ý nghĩa của mười ba bài tụng chủ yếu của Trung Luận, một trình bày về cách nhận thức đúng đắn dựa trên phương pháp tư duy biện chứng của phủ định, để đi đến cái Không tối hậu, cái Không với sự phủ định chính nó. Xuyên suốt ý nghĩa Không này luôn luôn là ý nghĩa phủ định, đó là ý nghĩa của "pháp nhĩ như thị", mọi sự vật vốn là không cho nên phủ định chúng là một phủ định, đồng thời không phủ định gì cả, và từ đó, tinh thần vẫn là "vậy mà không phải vậy". Đây là nhị lý của kinh Kim Cang vậy. Và như vậy, tuy đã được phân tích chi li, Không tánh vẫn có thể bị hiểu lầm, bị vi phạm trong tư duy với chất liệu hữu vi. Tác giả thận trọng bàn về "Cái còn lại" trong Không tánh và trung dẫn kinh Tiểu Không, Lăng già, Luận Duy thức, Luận Đại trí độ để hiểu cái còn lại đây là cái còn lại khi đối tượng bị phủ định, tiến đến ý nghĩa của Chân không Diệu hữu siêu việt khỏi tư duy luận lý.

Tác giả đã nỗ lực tối đa để trình bày Nhận thức luận Phật giáo về Không tánh, lấy nguyên lý Duyên khởi làm cốt lõi, làm căn bản để phân tích Không tánh theo như chỗ y cứ của ngài Long Thọ. Tác giả đã luận giải về một luận giải bằng một hình thức diễn đạt mới, kết hợp chất liệu của kinh luận Phật giáo với của triết học qua ngôn ngữ toán học, vật lý học ... Nỗ lực này của tác giả đôi chỗ có thể không thích hợp với một số độc giả, thậm chí bị xem là gây rắc rối cho một vấn đề rắc rối, hay có chỗ bị xem là rườm rà. Nhưng đối với đông đảo độc giả, tấm lòng chân thật, kiến thức sâu rộng và có cách trình bày mới mẻ, khoa học của tác giả thật đáng trân trọng. Tác phẩm bổ sung cho kiến thức và phương pháp tư duy của người Phật tử trên bước đường tu tập giáo lý giải thoát của đức Phật.

Học viện Phật giáo Việt Nam tại Huế nhận thấy đây là một tài liệu nghiên cứu phong phú về nội dung và khúc chiết, sáng sủa về hình thức, cần thiết cho giới nghiên cứu Phật học và nhất là cho các Tăng Ni sinh của Học viện tại Huế và các Học viện khác, do đó, đã xin được đứng ra thực hiện các thủ tục xuất bản, ấn hành tác phẩm giá trị này và đã được tác giả thuận ý.

Xin cảm ơn Đạo hữu Hồng Dương Nguyễn Văn Hai và trân trọng giới thiệu tác phẩm đến chư độc giả.

Huế, Trọng Xuân Tân Ty, 2001

Hoà thượng Thích Thiện Siêu

Viện trưởng Học viện Phật giáo Việt Nam tại Huế.

TỰA

NHẬN THỨC & TÁNH KHÔNG

Có người nói rằng, cái lý tưởng đại thừa được thắp sáng trên 20 thế kỷ ấy, đã chạy suốt cả một vùng á châu rộng lớn, nhưng rồi, nghèo đói, bất công, áp bức vẫn là bóng tối dễ sợ đang đè nặng, mà ở đó Trí Bát nhã chỉ là ánh lửa đom đóm lập loè không đủ báo hiệu những hiểm họa nào đang rập rình phía trước. Nội hàm của những khái niệm từ bi, bình đẳng, trí tuệ, ... cần phải thay đổi để nhìn rõ hơn, thiết thực hơn, những giá trị phổ quát của nhân loại.

Nhận định ấy tất nhiên không sai. Người học Phật đã quen với tập quán tư duy của mình, thì không hoan hỷ cũng không phản đối. Những tập quán tư duy vốn được huân tập trong nhiều kiếp, cho nên vẫn phải nhìn thế giới theo nhãn quang của mình. Nghĩa là, " pháp như thị." Pháp tính bản lai là như thị, không do Phật xuất hiện hay không xuất hiện mà đổi khác, mà như thế này hay như thế kia. Nhưng thực sự có đổi khác, trong từng sát na, hay trong từng thế kỷ, hoặc thiên kỷ.

Bạn đọc sẽ gặp câu nói của Dharmakirti được Giáo sư Hồng Dương nhắc rất nhiều lần trong tập sách này: " Cái gì thực hữu, cái đó có tác dụng. Cái gì có tác dụng, cái đó thực hữu." Pháp tính mà có thể nhận thức được, bằng hiện lượng hay bằng tỉ lượng, thì tự căn bản pháp tính hiện thực " ở đâu đó." Thế nhưng, " nơi nào đó " có tác dụng, nơi đó pháp tính mới được nỗ lực quán chiếu để phát hiện. Trước Newton vô thủy, và sau Newton vô chung, trái táo, và mọi thứ trái khác, vẫn rơi; cả tâm của chúng sinh cũng rơi. ở phương Tây người ta thấy điều đó. Ở phương đông, người ta cũng thấy như vậy. Trên mặt phẳng của sự rơi, dưới đáy hồ thăm siêu hình của sự rơi, pháp tính vẫn thường nhiên. Trong mỗi pháp được nhận thức, có vô biên điều kỳ diệu. Nhưng chỉ tại một điểm nào đó trong một xứ và một thời nhất định, do tác dụng của tâm trong một định hướng tồn tại nhất định, mà một

quy luật được phát hiện từ pháp tính. Mỗi phát hiện đều có cơ làm thay đổi sắc diện của thế giới. Người ta gieo hạt để thu hoạch những thứ mình cần, hay muốn.

Dầu sao, biện luận như thế cũng không đủ vững để cho biết, vì sao phương Tây, theo một ý nghĩa rất cụ thể, lại phát hiện nhiều quy luật từ pháp tính làm cho đời sống con người "văn minh" hơn?

Phục Hy phát hiện khái niệm nhị phân bằng hai hào. Ông chồng ba bit-hào thành một quẻ; thu hoạch được tám quẻ. Rồi chồng nữa, ông có bộ nhớ 6 bit-hào, nhận được 64 ký tự-quẻ, nói đủ để ghi tất cả mọi hiện tượng, từ thiên nhiên, xã hội, con người. Ghi bất cứ cái gì mà con người có thể suy nghĩ và tưởng tượng.

Nhưng phát hiện của Phục Hy được thấy là hữu ích cho việc bói toán hơn là hỗ trợ bộ óc của con người, như vi tính ngày nay. Tại sao?

Người học Phật chỉ có thể nói: căn, cảnh, thức; ba sự hoà hiệp xúc. Duyên xúc phát sinh thọ. Xúc dị biệt nên cảm thọ dị biệt. Không cùng môi trường "thức" nữa thì không thể nhìn giống nhau được. Hai bờ sông Ngân có hai chòm sao. Từ đông hay Tây, nhìn lên đều thấy. Ở bên này Thái bình dương nhìn lên, đó là Ngưu lang, người chăn bò, và Chức nữ, cô gái dệt lụa. Và một thiên tình sử nào lòng. Còn bên kia đại tây dương nhìn lên, đó là con thiên ung và cây đàn bảy giây. Không có dấu hiệu gì chứng tỏ con chim đang cố vượt sông Ngân để sang bờ bên kia nghe đàn, mà được thấy là đang đi tìm trái tim của vị thần ăn cắp lửa. Cách nhìn khác nhau vạch ra định hướng lịch sử khác nhau, và tạo dựng những nền văn minh khác nhau.

Dù giống nhau ở điểm nào và khác nhau ở điểm nào, ngày nay thế giới vẫn đang tuột dốc, cũng có thể đang lên dốc, theo hướng mà văn minh phương Tây đã chọn. Giá trị phổ quát ở đây có thể rút gọn theo một phát biểu: "Nhất thiết chúng sinh giai y thực trụ." Tất cả chúng sinh đều nhờ thức ăn mà tồn tại. Cho đến một thời điểm lịch sử, thức ăn mà văn minh phương Tây cung cấp có vẻ thích hợp khẩu vị cho số đông. Nền văn minh đó hình như phát triển theo hướng: từ định nghĩa "Con người là một cây sậy biết tư tưởng," cho đến định nghĩa "Con người là loại động vật biết tiêu thụ." Trong cả hai định nghĩa, con người là một thực thể nhị nguyên phát triển đồng thời theo hai hướng khác nhau. Một hướng, từ thực vật đến động vật. Hướng khác, từ khả năng tư duy đến khả năng tiêu thụ. Còn ở phương đông này, cái thời của "an bản lạc đạo" không còn được kính trọng mấy.

Chân lý không nằm ở bên này hay bên kia, nhưng cần biết điểm quy ước của thời đại nằm ở đâu, để trí tuệ quán chiếu có thể tập trung lên đó. Không phải với ước vọng tự thân sẽ là ngọn đèn soi đường cho thế gian. điều khẩn thiết là tự mình thắp sáng ngọn đèn của mình để tự nhìn thấy mình đang ở đâu trong thế giới này, và đang đi về đâu. đó là cần phải quán chiếu pháp giới trong phạm vi tục đế để thâm nhập pháp tính trong chân đế. "Nhận thức và Tánh Không" là một nỗ lực của một nhà khoa học đang cố xác định điểm đứng quy ước của

mình để có thể chiêm quan thế giới. Những "hý luận" trong đây tất nhiên không phải là những đề tài giải trí, được dùng để tiêu khiển cho hết ngày tháng phù du, nhạt nhẽo của đời sống. Cậu bé Tự Tại Chủ ngồi đếm cát trên bãi biển cố nhiên chỉ là "trò chơi của trẻ con." Nhưng không hẳn chỉ dành riêng cho trẻ con, cho nên Thiệu Tài theo dấu chỉ của Bồ tát Văn-thù đã phải bạt thiệp hiểm nguy tìm học cho được cái trò chơi trẻ con ấy.

Một nhà toán học viết: "Nhìn vào số không, bạn chẳng thấy gì. Nhưng hãy nhìn xuyên qua số không, bạn sẽ thấy cả thế giới." (Robert Kaplan, The Nothing that is). Với một người đắm mình trong những trầm tư về tánh Không, điều đó có thể không khiến cho giật mình kinh ngạc. Một bài tụng trong Trung luận cũng có thể đã nói đến một ý nghĩa nào đó gần như thế; và có thể là nói nhiều ý nghĩa hơn thế: "Dĩ hữu Không nghĩa cố, nhất thiết pháp đắc thành." Bạn đọc sẽ thấy phát biểu đó xuất hiện nhiều lần trong tập sách này, và được nhận thức từ nhiều góc cạnh khác nhau. Tần số xuất hiện như vậy rất có ý nghĩa với một nhà toán học. Tôi nghĩ như thế. Bởi vì tác giả là một nhà toán học.

Tuy nhiên, đối với một người chuyên học tánh Không, thì phát biểu số không trong thế giới được nhìn như là cấu trúc của những con số, không khỏi gây ngạc nhiên đầy hứng thú. Rồi từ đó tìm lại những hình ảnh quen thuộc tưởng chừng như khó tìm thấy, hay tưởng chừng như bị cố tình quên lãng, trong thế giới tư duy Phật giáo.

Làm sao tính được điểm khởi đầu của thời gian? Làm sao nhìn suốt tận cùng vị lai của thế giới? Rốt lại, tư tưởng con người bị đong đưa giữa hai cực: "tiền tế vô cùng, hậu tế ninh khắc." để có giải thích hợp lý, phù hợp với tri giác cảm quan thường nghiệm, người ta đề nghị đặt các điểm vô thủy và vô chung trên một đường tròn. Nhưng các Bồ tát trên hội Hoa nghiêm không làm thế. Các ngài đặt thế giới vô tận vào trong một hạt cát. Nhà "toán học trẻ con" Tự Tại Chủ gặt đầu: một hạt cát là một tập hợp vô hạn vi hạt cát.

Chúng ta đang đi lần vào "Nhận thức và Tánh Không." đi từ thế giới trống không, không sinh, không diệt, cho đến thế giới của lăng kính trùng trùng vô tận. Những bài viết của Giáo sư trong tập sách này là cảnh giới tư tưởng được nỗ lực khám phá theo hai nhãn tuyến: tánh Không và tư duy toán học. Nó là điểm giao hội của hai nguồn mạch tư tưởng Đông và Tây, mà lịch sử nhân loại phải thừa nhận là đã đổ xuống không biết bao nhiêu máu và nước mắt nhưng vẫn không tìm ra nghiệm cho một phương trình vi phân chỉ vì chưa ai xác định được điều kiện ban đầu. Cho nên, không ai xác định được văn minh loài người đang ở điểm nào trên đường cong tuột dốc. Tuy vậy, mỗi cá nhân đều phải tự tìm cho mình một giải đáp để có thể sông bình yên, không bị khốn quẫn bởi thực tế đời thường, cũng không bị dày vò bởi những ám ảnh siêu hình.

Nhà triết học Hy-lạp Aristotle nói: "Tự bản chất, mọi người đều muốn biết." đồng thời với ông, Trang Tử lại nói: "Sự sống có hạn mà cái biết thì vô cùng. đem cái hữu hạn đuổi theo cái vô cùng, nguy thay!" Người học tánh Không đang ngồi đếm cát trên bãi biển, nhìn ra

khơi, tự hỏi: "Có cái gì không, ở bên ngoài vô tận kia?" Bất giác nhìn lại lòng tay, giữa hai hạt cát đang đếm, giữa hai con số hay hai điểm lân cận, là một Pháp giới vô biên, vô tận. điều nay có huyền hoặc chăng? Không huyền hoặc hơn quả cam mà Stalin đang bóc vỏ để chứng minh sự sụp đổ của thế giới vật-tự-thân của Kant.

Tuy nhiên như vậy, người học Phật, tin tưởng kho tàng minh triết trong Kinh điển Phật giáo, thì không dâng hiến cả đời mình cho khát vọng hiểu biết chỉ để mà hiểu biết. Dục vọng vật chất, hay khát vọng tinh thần, đều là những vị ngọt của đời sống, là dưỡng chất tất yếu của tồn tại. đó là thực tại không thể từ chối. Cho nên, người học Phật, như Thiện Tài đồng tử, không phải suốt đời lêo đéo theo chân Sư phụ Bồ tát Văn-thù; cũng không suốt đời cô độc trên đỉnh Diệu phong với Đức Vân để mà trầm tư mặc tưởng; nhưng đã dấn thân trong mọi nẻo đường đời. Không phải chỉ học những cái chỉ cần thiết cho mình, mà tất cả những gì cần thiết cho thế gian. Trang nghiêm Phật độ, thành tựu chứng sinh, không phải tự mình gầy dựng một hoa viên để rồi khép cửa vườn hồng, an nhàn tự tại mà tiêu pha năm tháng. Người học Phật vì thế mà không thể dững dưng trước những phát hiện chưa biết là họa hay phúc của loài người, trước những tiến bộ hay thoái hóa của khoa học, của tư duy triết học, trước những thăng trầm trên con đường chính hay tà, thiện hay ác, của các tôn giáo.

Không biết khi nhà toán học trẻ con Tự Tại Chủ mang bọc cát vào chùa, làm phẩm vật cúng dường Tam bảo, có Thầy, Cô, hay Phật tử nào cho là xúc phạm mà xua đuổi đi chăng?

Phật lịch 2545

Quảng Hương Già-lam

Tuệ Sỹ

Cẩn bút.

Vài lời bày tỏ

Bấy lâu tôi có viết một số bài về Nhận thức luận Phật giáo và Không tánh Trung quán để đăng trong Nguyệt san Phật học ở Louisville, Kentucky, U.S.A. Đó là những bài ghi lại những kinh nghiệm học Phật thu tập theo thứ tự diễn tiến với thời gian.

Nhìn lại quãng đời sống gần 80 năm qua nhanh như chớp điểu, tôi thấy mình quả thật hạnh phúc được sinh làm người Việt Nam. Là vì lớn lên và sống trong một giai đoạn đất nước trải qua lắm cuộc bể dâu, tôi may mắn sớm thấy biết tính cách vô thường của vạn hữu. Trên đời này không có cái gì là trường cửu bất biến, cho nên nếu vì tham, sân, si mà bám chặt hay trói buộc mình vào bất cứ sự vật gì thì chắc chắn chỉ rước khổ vào thân. Với những kinh nghiệm như vậy, việc học Phật đối với tôi là điều đương nhiên, nhất là vào giai đoạn lớn tuổi, khi có đôi chút thời giờ tĩnh lặng suy ngẫm về ý nghĩa của cuộc đời sắp mãn.

Học Phật có thể ví như người biết mình bị bệnh đi tìm thầy thuốc chữa trị. Pháp Phật là phương thuốc cứu nguy. Muốn chữa bệnh thì phải thực hành Phật pháp. Nhưng nếu không có cơ duyên gặp được vị lương y là bậc thánh thiện như chư Phật hướng đạo tâm linh và làm nơi nương tựa thì không thể nào thực hành đúng chánh pháp hầu chữa trị khỏi bệnh. Đó là khó khăn lớn nhất tôi đang gặp phải.

Hồi còn học lớp Đồng ấu, Mẹ tôi thường dẫn tôi đến chùa của Tỉnh Giáo hội Phật giáo Quảng Bình, ở Đồng Hới, miền Trung Việt Nam và thường dạy tôi đọc và học thuộc lòng Bát Nhã Tâm kinh. Đầu không hiểu gì nhưng trong cả bài kinh, câu tôi thích nhất và nhớ rõ ràng nhất là câu "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc". Từ đó đến nay câu ấy không ngớt vang lên trong đầu óc tôi, luôn luôn giúp tôi thấy biết rõ ràng những vấn đề nan giải gặp phải trong những cảnh huống éo le trắc trở. Có lẽ vì thế mà tôi có khuynh hướng xem Phật pháp như là linh dược trên đời này mặc dầu vô số lần tôi có cơ hội tốt đẹp tiếp xúc và học hỏi rất nhiều nơi kiến thức và nhân cách của nhiều vị lãnh đạo tinh thần lỗi lạc của những tôn giáo khác.

Tôi nhớ lại lúc Hòa thượng Thích Minh Châu tu học ở Ấn độ mới trở về nước, có hỏi Thầy phải đọc sách gì trước tiên để bắt đầu tìm hiểu Phật pháp. Thầy bảo tôi nên đọc "Những gì đức Phật dạy" của Walpola Rahula. Về sau những tài liệu khai nhãn khác như Luận Chỉ Quán, Luận Khởi tín, Nhiếp Đại thừa luận, Giải thâm mật kinh, Pháp Hoa lược giải của Hòa thượng Thích Trí Quang, Lối vào Nhân Minh Học, Luận Thành Duy thức, Vô ngã là

Niết bàn, Ngũ uẩn Vô ngã, Luận Đại trí độ của Hòa thượng Thích Thiện Siêu, v.. v... là sức gia trì giúp tôi quyết tâm tinh tấn trên đường tu học.

Trên hết, chính những lời khuyên cáo rất tha thiết và thành khẩn trong bài văn Khuyên phát Bồ đề tâm của Đại sư Thật Hiền do HT Thích Trí Quang dịch giải mà tôi đọc được trên Hoa Sen Internet đã làm sáng tỏ lý do và ý nghĩa của sự phát tâm nhập đạo và lập nguyện tu hành. Ở phần tiêu dẫn, Hòa thượng giải thích: "Về lý do phát bồ đề tâm, ngoài nỗi thống khổ sinh tử mà mình mục kích và ý thức, có hai việc mà kinh luận đề cập nhiều nhất, đó là tự biết mình có thể làm Phật, và tha thiết hơn cả, nghĩ đến sự suy tàn của Phật pháp". Theo Hòa thượng, "phát bồ đề tâm, nói đơn giản, là trước hết, lập cái chí nguyện mong cầu tuệ giác Vô thượng bồ đề, kế đó phát triển tuệ giác ấy, cuối cùng phát hiện bản thể của tuệ giác ấy là chân như. Giai đoạn trước hết, chí nguyện mong cầu tuệ giác Vô thượng bồ đề hàm có hai tính chất mà thành ngữ thường nói là thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh."

Tìm hiểu về sự liên hệ giữa hai câu "Thượng cầu Bồ đề, hạ hóa chúng sanh" và "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc" là nguyên nhân dẫn tôi đến với Trung quán luận của Bồ tát Long Thọ. Trong sách này, tánh Không được gắn liền với Duyên khởi để minh giải thuyết Trung đạo theo đúng giáo lý của đức Thế Tôn, tức là phương pháp tu tập để từ bỏ hai cực đoan chấp không và chấp hữu. Mọi phân tích suy lý theo phương pháp biện chứng Trung quán đều hướng đến triển khai tuệ quán vào tánh Không, nhận biết cách thức vạn pháp hiện hữu như thật, đúng như cái thể duyên khởi của chúng. Do đó nếu chỉ đọc Trung quán luận bằng trí năng mà không đồng thời học tập quán tưởng thời không thể nào thông chứng được giáo lý về tri kiến sâu xa của Bồ tát Long Thọ.

Trung quán luận mô tả lộ trình tu tập của những hành giả tiến tu Bồ tát đạo một cách ngắn gọn nhưng rất đầy đủ trong bài tụng XXIV.18: "Các pháp do Duyên khởi, nên ta nói là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung đạo". Duyên khởi là Không, Không là giả danh. Vì giả danh là cái tên gọi được thiết lập y cứ vào một tập hợp nhân duyên, nên giả danh là duyên khởi. Cách phát biểu như vậy theo đúng thứ tự diễn tả tư tưởng Không trong câu "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc" của Tâm kinh.

Trung quán luận sử dụng biện chứng pháp để tiêu diệt hý luận và chỉ đường thức tỉnh chẳng những làm phát khởi cái chí nguyện "thượng cầu Bồ đề" mà còn hỗ trợ sự tinh tấn tu hành cho đến phát minh tuệ giác Vô thượng Bồ đề. Đó là phép quán "Sắc tức thị Không". Đương thể "Sắc" tức Không, đương thể là Không. Không đây là Tự tính Không.

Về mặt "Hạ hóa chúng sanh", Trung quán luận xác quyết Nhị đế, tục đế và chân đế, là diệu dụng của phương tiện và trí tuệ. Tục đế ở đây là ngôn ngữ và luận lý. Ngôn ngữ và luận lý muốn có lợi ích phải tuôn ra từ Chân đế tức Không. Ngài Long Thọ nói: "Do Không mà tất cả pháp được thành tựu và hợp lý". "Không" đề cập ở đây là "Không tức thị Sắc", là Tha

tính Không, là sự xa lìa tất cả nhiễm pháp. Đứng về hiện tánh mà nói thì gọi là Không tánh, nhưng thật thể là Sắc cứu cánh, là bất không.

Trung luận đã phá triệt để mọi vọng tưởng hý luận để minh giải cho thấy giá trị của ngôn ngữ và luận lý không ở chỗ thành công mà là ở chỗ thất bại của nó trong sự diễn đạt Tuyệt đối. Chính do sự thất bại này mà ngôn thuyết tự thành được Trung đạo qua phép biện chứng. Đối với những người được giáo dục theo văn hóa Tây phương thường quen khẳng định sự hữu (existence), phủ định sự phi hữu (non-existence), và triệt để tuân theo luật phi mâu thuẫn của Aristotle: A không thể vừa là A vừa là phi A, thì Trung đạo, nguyên lý bản thể luận Phật giáo, thật là khó hiểu. Bởi vì Trung đạo là không khẳng định không phủ định. Theo Ngài Long Thọ, Trung đạo là một tiến trình tu tập theo biện chứng pháp, chuyển biến phương cách nhận thức thực tại từ có Duyên khởi qua không có Duyên khởi tức Không, rồi trở lại có Duyên khởi dưới hình thức Giả danh.

Vì những lý do vừa nêu, nên trước khi tìm hiểu và viết về từng phẩm một của Trung quán luận, tác giả gia công tìm tòi học hỏi nhận thức luận và quá trình phát triển tư tưởng tánh Không Phật giáo. Các tông phái Phật giáo Trung quán quan niệm rằng các pháp thức suy tư và biết rõ chỗ đúng sai của tư duy suy lý là rất cần thiết cho mục đích tự ngộ. Mặt khác, hiểu rõ các phép tắc biện luận và cách thức trình bày qua ngôn ngữ để giúp kẻ khác thông hiểu chủ trương của mình cũng rất cần thiết cho mục đích ngộ tha.

Trong Phần Một: Nhận thức luận Phật giáo, những nét đặc thù của nhận thức luận Phật giáo được trình bày qua ba bài: Nhận thức luận Phật giáo, Nhân Minh luận, và Biện chứng pháp apoha. Ba bài trước đó, Thấy vậy mà không phải vậy, Hãy đến mà thấy!, và Lý Duyên khởi, mô tả một cách tổng quát phương cách nhận thức khác thường của Phật giáo và đường lối giải thích lý pháp duyên khởi qua các giai đoạn phát triển tư tưởng Phật giáo.

Trong Phần Hai: Không tánh Trung quán luận, bài "Trung quán luận: Phá tà hiển chánh" đặt Trung quán luận vào giai đoạn mà nó có vai trò giáo hóa quan trọng nhất trong quá trình tu chứng. Kế tiếp, bài "Nhị đế: Triết học về Không thuyết và Ngôn thuyết" đưa ra nhận xét về sự tương tự giữa hai hình ảnh tuyệt đẹp là sự im lặng của đức Phật và điểm nguyên thủy của vũ trụ.

Trong công việc nghiên cứu các quan điểm khác nhau về cách trình bày tánh Không, hai bài "Mười ba bài tụng chủ yếu của Trung luận" và "Tánh Không phủ định cái gì?" đề cập Không tánh Trung quán và những luận cứ dùng để phản bác sự ngộ nhận Bồ tát Long Thọ chủ trương hư vô luận. Bài "Cái còn lại trong tánh Không" tìm cách chứng minh rằng tuy cả hai học phái Trung quán và Du già đều lấy kinh Đại Phẩm Bát nhã làm cơ sở tư tưởng, nhưng Du già còn tựa trên kinh Tiểu Không để thuyết minh tánh Không. Bài "Tự tính Không và Tha tính Không" nêu ra một bên là Trung quán và Du già y cứ từ nhân duyên sanh pháp, hư vọng sanh pháp để luận về tính siêu việt tổng hợp đối lập của tánh Không, và

bên kia, kinh Thắng Man, kinh Lăng già, luận Khởi tín y cứ từ Như Lai tạng tính mà thuyết minh nghĩa tánh Không là "không và bất không". Do đó mà phát hiện thuyết Tha tính Không liên quan mật thiết với các pháp môn tu tập thiền quán như các giáo pháp Minh sát thiền, Thiền tông, Đại thủ ấn, và Đại toàn thiện.

Bài đầu "Ngôn ngữ và Biện chứng" và bài cuối "Hý luận về Không" dùng nhãn quan và ngôn ngữ Phật giáo để phân tích một số thành quả của Vật lý học hiện đại. Cuối cùng, mục đích của bài "Biện chứng pháp Trung quán" là để biện minh luận chứng căn cứ trên tứ cú của Ngài Long Thọ không phạm lỗi lầm đối với luật phi mâu thuẫn và luật triệt tam của logic Aristotle mặc dầu có tính chất siêu việt luận lý. Những điều nói đến trong bài này sẽ được lặp lại với nhiều chi tiết hơn khi giải thích ý nghĩa của từng Phẩm.

Tập sách này mới là phần đầu của quyển "Tìm hiểu Trung quán luận" mà tác giả dự định viết. Phần giữa sẽ gồm những bài giải thích 27 Phẩm của Trung quán luận và phần cuối sẽ trình bày về các tông phái Phật giáo Trung quán.

Quyết định viết bàn về một tác phẩm có tiếng khó hiểu như Trung quán luận tất có sự khích lệ và hỗ trợ lớn lao của nhiều bậc thiện tri thức. Số là ở Louisville, tiểu bang Kentucky, Hoa Kỳ, nơi tôi cư ngụ, hơn thập niên nay, có một nhóm Phật tử trẻ tuổi hơn tôi nhiều, tuy bề bộn với nghề nghiệp chuyên môn và đời sống gia đình, nhưng thường xuyên phát hành đều đặn một nguyệt san biểu không lấy tên là Phật học, thực hiện một Trang nhà trên Mạng nhện Toàn cầu, www.phathoc.org, đăng nhiều tài liệu tham khảo có giá trị về Phật giáo, ấn hành nhiều sách Pháp luận và phát hành nhiều băng giảng pháp, tổ chức mời Thầy về nói Pháp và giảng Thiền ở địa phương những mùa lễ lớn, đóng góp công lực và tài lực vào Phật sự khắp nơi, v.v.. Đối với tôi, không những đó là tấm gương sáng chói mà còn là một công trình lợi ích khó thực hiện gấp trăm ngàn lần học đọc thông hiểu và viết ra những bài luận bàn về Trung quán luận. Lại được quý vị trong nhóm yêu cầu và khuyến khích tôi mới mạnh dạn ghi lại và nói lên những kinh nghiệm học Phật trong thời gian qua.

Tôi chân thành cảm tạ và tỏ lòng biết ơn quý vị xa gần đã bỏ thời giờ đọc và phê phán những bài tôi viết bấy lâu được đăng trong Phật học. Riêng đối với nhóm Phật học ở Louisville, để khỏi phụ lòng thương yêu và tin tưởng của quý vị, tôi nguyện tinh tấn tu học và tiếp tục viết ra những kinh nghiệm thấy biết bản thân hầu đóng góp phần nào vào công việc hoằng dương Phật Pháp mà quý vị đang chí tâm thực hiện.

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Tháng mười một, 2000

Phần Một: Nhận thức luận Phật giáo

1. Ngôn ngữ và Biện chứng 15
2. Thấy vậy mà không phải vậy ... 26
3. Hãy đến mà thấy! 32
4. Lý Duyên khởi 44
5. Nhận thức luận Phật giáo 54
6. Nhân minh luận 68
7. Biện chứng pháp apoha 81

1. Ngôn ngữ và Biện chứng

Trong Bích Nham Lục có kể một câu chuyện như sau, với tựa đề Chí Đạo Vô Nan của Triệu Châu. Triệu Châu dạy chúng tôi, "Đạo lớn không khó miễn đừng so đo. Vừa có ngôn ngữ lập tức có lựa chọn và dính mắc, có minh bạch. Lão tăng này chẳng ở nơi minh bạch. Các ông có còn trì giữ gì chăng?"

Lúc ấy có ông tăng hỏi, "Không ở nơi minh bạch, thì thầy trì giữ cái gì?"

Triệu Châu nói, "Tôi cũng chẳng biết nữa".

Ông tăng nói, "Hoà thượng đã không biết, có sao còn nói là không ở nơi minh bạch?"

Triệu Châu nói, "Hỏi về vấn đề là đủ rồi. Mau lạy rồi trở lui."

Trong lời Triệu Châu, câu "Đạo lớn không khó, miễn đừng so đo" vốn là từ bài Tín Tâm Minh của Tam tổ Tăng Xán. "Đạo lớn chẳng gì khó, Cốt đừng chọn lựa thôi. Quý hồ không thương ghét, Thì tự nhiên sáng ngời."

Tại sao vừa có ngôn ngữ lập tức có lựa chọn dính mắc, có sáng ngời minh bạch? Tại vì ngôn ngữ là hình thức của tư duy và tư duy thông thường dùng giác quan và ý thức phân biệt mọi sự vật có hình tướng khác nhau để nhận biết. Từ đó hoặc khởi sinh thương ghét, chấp trước, ái thù, hoặc xuất hiện sự cố gắng vươn lên dùng trí tuệ thấu suốt tất cả mọi sự vật đều giả hợp, thể nghiệm được lý vô thường, vô ngã và tiến tới giác ngộ.

Khi Triệu Châu bảo "Lão tăng này chẳng ở nơi minh bạch", câu ấy có nghĩa là Triệu Châu không đắm nhiễm trụ vào bất cứ một cái gì, ngay cả cái minh bạch, giác ngộ. Nhưng khi hỏi "Các ông có còn trì giữ gì chăng?", Triệu Châu biết trước thế nào cũng có người thấy chỗ sơ hở trong câu hỏi đó và phản ứng dồn ông vào chỗ lúng túng. Sơ hở là vì đã bảo rằng mình đặc mà như không đặc, mình có tinh thần vô trụ, vô ngã, thế mà vẫn còn dính mắc vào cái tư tưởng trì giữ. Quả vậy, ông tăng kia bước ra hỏi thẳng thừng "Hoà thượng đã không ở nơi minh bạch thì còn trì giữ cái gì nữa?" Triệu Châu cũng hay, chẳng bao giờ dùng đến gậy hay hét, chỉ nói một cách gọn gàng, "Tôi cũng chẳng biết nữa." Ông tăng kia không chịu tha cho Triệu Châu rút lui yên ổn mới hỏi dồn, "Hoà thượng đã không biết, có sao còn nói là không ở nơi minh bạch?" Qua câu "Hỏi về vấn đề là đủ rồi. Mau lạy rồi trở lui", Triệu Châu cho ông tăng kia hay cuộc bàn luận đến đó đã đủ, chấm dứt là vừa.

Công án này gọi ra hai vấn đề sẽ được đề cập trong bài này. Đó là ngôn ngữ và phương pháp từng tướng nhập tánh. Bài sẽ trình bày một sự song hành giữa một bên là kinh nghiệm tìm tòi học hỏi Khoa học do bản tính tò mò về chân lý vũ trụ, và bên kia là đường đi của một kẻ tìm cách thông suốt Phật pháp qua cửa phương tiện. Cửa kia là chân thật môn, nghĩa là cánh cửa mở ra con đường trực tiếp cho những ai bản tâm thanh tịnh đầy đủ khả năng trực nhận thật tướng các pháp. Nếu đem so sánh hai quá trình ấy với nhau trên phương diện thực dụng thì con đường chỉ bày phương pháp ức chế phiền não, phát huy chân trí để cuối cùng đạt đến tự do giải thoát là con đường nhiều hứng thú hơn và tối cần thiết cho một đời sống an nhiên tự tại.

Ngôn ngữ có thể xem như là bộ khung kết hợp và sắp đặt thành hệ thống những biểu tượng sự vật và tương quan nhân quả giữa sự vật nhằm diễn đạt sự vận hành của những cơ cấu và tiến trình duyên sinh trong vũ trụ. Trên thực tế, ai cũng biết sử dụng ngôn ngữ thông tục, một thứ ngôn ngữ phát xuất từ tri thức thường nghiệm và được qui định bởi tập quán và công ước. Đó là thứ ngôn ngữ cần thiết cho sự truyền đạt tư tưởng trong quần chúng. Trên bình diện cao hơn, lời dạy của đức Phật thuật lại trong Kinh hay lời các Tổ giải bày trong Luận là một thứ ngôn ngữ khác. Đó là ngôn ngữ tình thương, phát xuất từ tâm Đại Bi, nhằm chỉ cho chúng sanh con đường tu tập tuy biết rằng giáo pháp Phật chứng ngộ là không thể dùng tâm ý mà suy xét cho cùng (bất khả tư nghị) và không thể đem lời nói mà diễn đạt cho đúng (bất khả thuyết). Khác với ngôn ngữ tình thương (ngôn ngữ kinh điển), ngôn ngữ của Khoa học chính là toán ngữ, một loại ngôn ngữ cô đọng dùng toàn ký hiệu ước định. Toán ngữ là một cố gắng trình bày thí nghiệm khoa học một cách khách quan. Bởi sau khi biểu tượng sự thể bằng ký hiệu toán học, áp dụng phương pháp diễn dịch với những quy tắc làm toán hình thức trên những ký hiệu ước định, lý luận trở nên máy móc và chính xác, dẫn từ tiền đề đã xác nhận đến kết quả tất nhiên không thể nào chối cãi được. (Quý vị có thể so sánh sự thay thế những sự thể bằng ký hiệu toán với trường hợp đi đánh bạc đem tiền đổi thành chips trước khi vào sòng). Chính vì cái lỗi lý luận không dựa trên thực tế ấy mà nhiều người rất sợ toán học cũng như đa số cho rằng Kinh Luận rất khó hiểu mặc dầu toán ngữ hay ngôn ngữ tình thương cả hai đều phải nói ra theo ngôn ngữ thông tục.

Toán ngữ là gì? Thực ra thường ngày tất cả chúng ta sử dụng toán ngữ một cách rất thuần thực mà không hay biết. Chẳng hạn, ai cũng biết cộng trừ tiền của, so sánh thời gian sinh hoạt với đời người ngắn ngủi. Mỗi lúc xem tin tức trên TiVi chúng ta chứng kiến mọi sự so sánh và đổi thay đều được nói lên bằng những con số. Quý vị không để ý tại vì xướng ngôn viên dùng ngôn ngữ thông tục. Ngay cả với ngôn ngữ thông tục, cần phải đề phòng dùng lầm lẫn danh với sự. Khi dùng ngôn ngữ này để nói lên một sự thể, thì vai trò của ngôn ngữ là biểu tượng cho sự thể, chứ không phải là thay thế sự thể. Danh và sự hoàn toàn khác nhau. Hiện thực với tính cách vô thường luôn luôn sai biệt và sai biệt. Bởi thế khi gọi tên một hiện thực thì tên gọi đó là một tổng xưng vì nó nói đến tổng tướng của hiện thực

tức là tổng cộng tất cả những cái sai biệt, chứ không chỉ vào từng cái sai biệt, nghĩa là không gọi thẳng vào tư tưởng của hiện thực. Điều này thấy rõ trong đời sống hằng ngày với lối sử dụng những con số thống kê (statistics) để diễn tả tình hình kinh tế, chính trị, hay xã hội, liên hệ đến số đông. Những con số thống kê ấy không đã động gì đến sinh hoạt của bất cứ một cá thể nào trong số đông mặc dầu rất có ích trên phương diện cho thấy tính chất biến chuyển tổng thể của một quần chúng.

Khi một hiện thực có thể nhận thức bằng tri thức thường nghiệm, ta bảo hiện thực ấy có tính chất cụ thể và hiển nhiên. Trái lại, nếu hiện thực đó thoát khỏi tầm với của tri thức thường nghiệm thì mang tính chất trừu tượng. Bởi vậy chúng ta thấy toán ngữ khó hiểu và khó học. Ở cấp tiểu học, con số thường đi kèm với tên một vật thể: ba con bò, chín cái bánh. Ta gọi đó là những số cụ thể (concrete numbers). Lớn lên, ta học cộng trừ nhân chia với những con số trừu tượng (abstract numbers), chẳng hạn, cửu cửu bát nhất, bát cửu thất nhị. Rồi tai nạn lớn xảy ra khi lên bậc trung học nghe thầy bảo dùng chữ x hay y để biểu tượng cho một con số có thể thay đổi và gọi chữ x hay y ấy là biến số (variable). Từng quen sử dụng mười ký hiệu 0, 1, 2, ... , 9 với cách sắp chúng thành số, nay bỗng nhiên thầy lại bảo dùng chữ cái a, b, ..., z làm con số mà lại không biết đó là số gì, thì thiệt là điên cái đầu! Cho nên có nhà toán học nói đùa rằng khi bọn toán gia nói chuyện, chúng thực sự không biết chúng đang nói cái gì. Tuy vậy tiến trình trừu tượng hóa không dừng ngang đây. Hầu được hữu ích hơn Õ và giá trị của toán học là ở chỗ hữu ích Õ toán học phải biết diễn tả những tương quan nhân quả. Do đó mà khai sinh khái niệm hàm số (function). Hàm số cho ta biết sự thay đổi của một sự thể A dẫn đến sự thay đổi một sự thể B như thế nào và bao nhiêu. Chẳng hạn như khi đang lái xe bạn nhìn đồng hồ chỉ giờ, cái kim chỉ tốc độ, và số miles của đoạn đường bạn đã chạy xe, bắt đầu từ số 0. Nếu bạn giữ tốc độ không đổi, chẳng hạn 60 miles một giờ, thời sau 1 giờ, bạn thấy khoảng đường chạy là 60 miles. Sau 2 giờ, khoảng đường ấy là 120 miles,... Sau vài giờ nhận xét như vậy bạn tìm ngay ra một hàm số: Số miles chạy xe bằng tốc độ nhân với thời gian: Khoảng đường = Tốc độ X Thời gian. Thời gian ở trong trường hợp này gọi là biến số độc lập. Phép nhân tốc độ là hàm số cho biết kết quả khoảng đường chạy xe tương ứng với thời gian chạy xe. Khoảng đường chạy xe gọi là thuộc số vì nó phụ thuộc vào biến số độc lập. Vùng từ đó xuất phát những biến số độc lập được mang tên là xuất xứ (domain), và vùng chứa những thuộc số được gọi là lai xứ (range). Hàm số biểu trưng cho sự tương quan hỗ tác giữa hai vùng, xuất xứ và lai xứ. Một điều hay của hàm số là trong nhiều trường hợp đơn giản ta có thể hình dung được sự tương quan nhân quả bằng hình vẽ thay thế những hệ thức ký hiệu khó hiểu. Hình vẽ có thể là một đường thẳng hay một làn sóng. Nhưng nên nhớ đó chỉ là giả hình, nghĩa là hiện thực không phải có hình thù như vậy. Đó chỉ là một cách giúp đỡ trí nhớ hình dung trong trí óc một sự tương quan nhân quả. Tất cả đều là phương tiện giúp ta đến gần hiện thực chứ không phải là hiện thực chân như.

Đọc kinh Phật hay nghe lời Tổ giải cũng vậy. Y kinh giải nghĩa, tam thể Phật oan. Thay vì hiểu biết trên bề mặt của ngôn từ (tức là theo nghĩa đen) ta nên hiểu kinh như là những lời chỉ dẫn mới nắm bắt được những giá trị nội dung thông điệp của đức Phật (chân lý). Trong đề tựa cho bản dịch Trung Luận của La Thập ngài Tăng Duệ có nói, "Thực phi danh bất ngộ". Nghĩa là, một sự thể nếu không có tên gọi thì sự thể ấy không được biết đến mặc dầu sự thể và tên gọi của nó hoàn toàn khác nhau. Cái dụng của ngôn ngữ trong Kinh Luận không phải ở khả năng diễn đạt mà là ở khả năng chỉ dẫn. Ngoài ra, ngôn ngữ kinh điển còn có giá trị giải thoát, nghĩa là hàm chứa mục tiêu của sự truyền đạt. Phật dùng ngôn ngữ là để khai thị, giải minh thật tướng, chứ tự thể thật tướng Phật không bao giờ nói ra mà ta chỉ tìm thấy nơi sự im lặng cao thượng của Ngài. Chẳng hạn, trong kinh thường dạy, niết bàn không đến không đi, bất nhất bất dị, phi đoạn phi thường, chẳng sanh chẳng diệt. Nói như vậy không phải là để định nghĩa niết bàn, mà chỉ vạch con đường giữa cho ngôn ngữ để đi về niết bàn. Con đường ấy không phải là bản chất hiện hữu của thực tại mà là bản chất biểu tượng của ngôn từ. Nói tóm lại, trình độ thông hiểu ngôn ngữ càng cao thì khả năng nhận diện chân lý càng sâu và mức độ giải thoát càng bao quát.

Trong phạm vi Khoa học, khoa học gia thường bị bắt buộc phải dùng ngôn ngữ thông tục để mô tả hiện tượng không phải bằng luận lý hay phân tích toán học mà bằng một hình ảnh gợi ý. Theo Einstein, "hầu hết tư tưởng thiết yếu của khoa học có bản tính đơn giản và trên nguyên tắc, có thể diễn đạt bằng một thứ ngôn ngữ mà ai cũng hiểu được." Werner Heisenberg tin rằng "ngay cả với nhà vật lý học, sự diễn tả bằng ngôn ngữ thông tục sẽ trở thành một tiêu chuẩn để nhận ra trình độ hiểu biết thấu đạt."

Khi làm thí nghiệm, nhà khoa học cắt xén thực tại thành từng mảnh, giới hạn thu hẹp mỗi mảnh trong một khuôn khổ nhỏ để dễ bề định nghĩa và biểu tượng bằng ngôn từ, cho nên mọi lý thuyết khoa học vì căn cứ trên biểu tượng ngôn từ, nếu thành tựu tốt đẹp, thì sự thành tựu ấy chỉ là một thành công tối đa chứ không phải là một thành công viên mãn. Tiến trình biểu tượng cố gắng rập khuôn theo tiến trình thực tại nhưng không thể nào thay thế cho tiến trình thực tại. Một bên là những khái niệm khô cứng, tĩnh tịch, một bên là sinh động biến đổi liên li. Theo Einstein, không một lý thuyết khoa học nào được gọi là viên mãn trừ phi khi mỗi phần tử của thực tại vật lý phải có một đối phần tương ứng trong lý thuyết vật lý ấy. [Whatever the meaning assigned to the term complete, the following requirement for a complete theory seems to be a necessary one: every element of the physical reality must have a counterpart in the physical theory.] Trong hoàn cảnh nào Einstein đã phát biểu như vậy? Để hiểu ý nghĩa câu nói đó, ta cần nhìn lại từ đầu những biến cố lớn lao đã xảy ra trong lịch sử khảo cứu khoa học thuộc phạm vi vật lý học.

Khảo cứu vật lý là làm những việc gì? Dựa trên giả thuyết các vật lý gia làm thí nghiệm để thiết lập những luật nhân quả và thử xem giả thuyết có đúng với thực tế hay không. Nếu đúng thì sẽ đem những luật được khám phá ra áp dụng để giải đáp thắc mắc về một số hiện

tượng trong vũ trụ. Đọc đoạn văn sau đây của Einstein có thể giúp ta hiểu biết thêm về công việc các nhà vật lý đang theo đuổi.

"Các khái niệm vật lý hoàn toàn do tâm (human mind) tự do tạo ra và tuy thấy như là nhưng không phải duy nhất tùy thuộc thế giới ngoại tại. Trong cố gắng tìm hiểu thực tại chúng ta giống như một người đang thử tìm hiểu máy móc của một chiếc đồng hồ. Người ấy thấy mặt đồng hồ và hai kim đang chạy, nghe cả tiếng tíc tắc, nhưng không có cách nào mở hộp vỏ ra được. Nếu kỹ xảo người ấy có thể hình dung ra một bộ máy tưởng tượng chịu trách nhiệm về mọi điều người ấy quan sát, nhưng không bao giờ tin chắc được bộ máy tưởng tượng ấy là bộ máy duy nhất khả dĩ giải thích mọi điều quan sát. Người ấy không bao giờ có thể so sánh bộ máy tưởng tượng với bộ máy có thật và không thể hình dung được khả năng thể hiện của ý nghĩa về một sự so sánh như vậy."

Như Einstein nói, nhà vật lý chỉ có một cách duy nhất là nhìn hình tướng bên ngoài để thông hiểu thực tánh bên trong của sự vật. Tuy nhiên mọi phương cách tri nhận hình tướng đều do tâm chi phối. Vì tâm chúng ta thường xuyên vẫn đục như nước ao hồ bị khuấy động nên tri giác do tâm không cho ta thấy đúng như thật. Hai câu chuyện sau đây cho thấy tâm bị vẫn đục như thế nào.

Câu chuyện thứ nhất là Hoàng đế mặc áo quần mới. Một ngày nọ, Hoàng đế dạo khắp nẻo đường trần trường như nhộng. Trước hôm đó dân chúng đã được báo cho biết Hoàng đế sắp đi dạo với một bộ áo quần mới thật đẹp. Bởi vậy tuy thấy Hoàng đế trần trường, mọi người tự ám thị mình để tin rằng Hoàng đế quả đang dạo chơi với một bộ áo quần mới thật đẹp. Chỉ trừ một cậu bé la lớn "Ê, Hoàng đế ở trần ở trường."

Tâm của cậu bé được ví như tâm của một kẻ mới học Thiền. Tâm này "trống không, không bợn tật quen của một chuyên viên, sẵn sàng thấu nhận, hoài nghi, và mở rộng đón tiếp mọi điều có thể xảy đến." (Trong lời Baker Roshi đề tựa sách Zen Mind, Beginner's mind)

Câu chuyện thứ hai là Một thiền sư tiếp chuyện một giáo sư Đại học. Một giáo sư đến gặp một thiền sư để hỏi về thiền. Thiền sư dọn trà. Ông đổ đầy chén trà của khách và cứ tiếp tục rót. Ông khách nhìn nước chảy tràn cho đến lúc không còn giữ được im lặng. Ông nói "Chén đã quá đầy. Chẳng có gì vào thêm trong chén được nữa!". Thiền sư liền bảo "Giống như cái chén này, ông đầy ắp ý kiến và ức đoán. Làm sao tôi chỉ ông thiền trừ phi khi ông trút sạch chén ông trước đã."

Chính thế, đầu óc của bất cứ nhà vật lý nào cũng chứa đầy những điều đã học hỏi và những vấn đề, phương pháp, mục tiêu mà họ đã bỏ công nghiên cứu lâu ngày. Nhưng khoa học chỉ tiến bộ khi các nhà làm khoa học cởi mở biết loại bỏ mọi thành kiến ngăn trở sự đón nhận những ý kiến mới.

Trong khi nghiên cứu lịch sử khoa học nhà vật lý Thomas Kuhn đề nghị một phương pháp phân chia những cơ cấu lý thuyết và hình thức luận lý khoa học thành loại dựa trên 'paradigm', dịch là mô thức. Sự phân chia này tương tự như sự phân chia thành nhiều bộ phái và tông phái trong Phật giáo vì kiến giải bất đồng về giáo nghĩa, tu hành, và quả vị.

"Một mô thức là những gì các thành viên của một cộng đồng khoa học san sẻ với nhau, và ngược lại, một cộng đồng khoa học là bao gồm những thành viên cùng san sẻ một mô thức." Như thế, một mô thức có thể là một quan điểm hay mô hình sự diễn tiến tư duy liên quan đến một vấn đề khoa học. Thí dụ: Tiến trình biến hóa của sự vật căn cứ vào nguyên lý về sự chọn lọc tự nhiên là một mô thức. Không thời gian tượng hình như một môi trường liên tục (continuum) do Einstein đề nghị là một mô thức khác. Khi một mô thức mới xuất hiện, một số vấn đề chưa được các mô thức khác giải quyết thời nay được giải quyết. Nhưng đồng thời, mô thức mới làm phát sinh thêm nhiều vấn đề, nhiều câu hỏi mới. Ngay cả những vấn đề tưởng như đã giải quyết thực ra chỉ giải quyết được phần nào, không đầy đủ, còn thiếu sót. Đó là lý do để tiếp diễn cuộc tìm kiếm những mô thức có nhiều khả năng giải thích hữu hiệu hơn. Nhưng đến bao giờ mới chấm dứt được cuộc tìm kiếm? Theo ngài Long Thọ, một câu hỏi, đúng với ý nghĩa một câu hỏi là đi tìm chân trời mới cho tư tưởng, phải căn cứ trên thuyết tánh Không, nghĩa là một nghi vấn mệnh đề không chứa đựng một khẳng định mặc nhiên nào cả. Nếu không được thiết lập trên thuyết tánh Không thì câu hỏi đã đóng khung sẵn cho câu trả lời và không một trả lời nào có thể thỏa mãn câu hỏi. Như vậy cuộc tìm kiếm một mô thức khoa học toàn năng sẽ không bao giờ thành công vì bất cứ mô thức nào cũng xuất phát từ những khẳng định. Sau đây là một số mô thức rất quan trọng vì được dùng làm nền tảng giải thích sự tiến bộ của Khoa học.

Mô thức I. Thuyết tương đối của Albert Einstein (Theories of relativity).

Trước hết, Einstein giả định rằng tốc độ ánh sáng không phụ thuộc vào sự chuyển động của quan sát viên hay của nguồn sáng và là một hằng số. Tốc độ ấy hữu hạn nhưng rất lớn, 186,000 miles mỗi giây nếu đo trong khoảng trống. Đó cũng là tốc độ tối đa có thể đạt được ở thế gian này.

Để theo đúng nguyên lý tương đối buộc mọi luật vật lý phải có giá trị trong tất cả mọi hệ qui chiếu chuyển động đều (uniform motion), thời cần phải thay thế hai khái niệm riêng rẽ không gian và thời gian bằng một cái khung mới, gọi là không-thời-gian. Không-thời-gian là một môi trường liên tục (continuum), nghĩa là một vật thể mà cấu tử ở sát cạnh nhau đến nỗi không có chỗ hở giữa chúng thành ra không thể nào phân biệt phần này với phần kia. Trong không-thời-gian mọi biến cố hiện ra như vậy là như vậy chứ không triển khai (develop) với thời gian như trong cơ học cổ điển. Toàn thể sự vật hiện hữu như vậy là như vậy trên nền không-thời-gian giống như hình trong tranh họa chứ không diễn biến trước mắt theo dòng thời gian. Tất cả quá khứ, hiện tại, và vị lai đồng loạt hiện hữu. Xin nhắc lại đây là những phát biểu do sự dùng ngôn ngữ thông tục để nói ra ý nghĩa của suy luận bằng

toán học. Xét cho cùng, bởi vì không có cách trình bày nào đúng hơn khi dùng ngôn ngữ thông tục nêu lên sự tương quan nhiếp nhập của hai khái niệm không gian và thời gian nên Einstein mới gọi thời gian là 'chiều thứ tư'. Nói đúng hơn, 'chiều thứ tư' là tên gọi, nhãn hiệu gán cho sự tương quan giữa không gian và thời gian. Một giáo sư của Einstein, Hermann Minkowski, quá thích thú về sáng kiến của ông học trò, liền nghĩ ra được một cách diễn dịch bằng phương trình toán học những tiến trình diễn biến trên nền không-thời-gian, tương tự công thức Pythagoras mà người ta thường dùng để tính cạnh huyền của một tam giác vuông khi biết chiều dài hai cạnh kề góc vuông. Theo công thức Minkowski, khoảng không-thời-gian cách xa hai biến cố, như là sự nổ bùng của hai vì sao, luôn luôn là như vậy, không biến đổi, dù cho đo khoảng đó từ một hành tinh chuyển động chậm hay từ một hỏa tiễn phóng rất nhanh. Ngạc nhiên và thích thú nhất là công thức Minkowski cho thấy đối với mỗi cá nhân, ba thời quá khứ, hiện tại, và vị lai tụ lại tại một điểm, gọi là 'bây giờ' (now). Điểm này được đặt vào một vị trí xác định rõ rệt, gọi là 'tại đây' (here) mà ta không tìm thấy ở một chỗ nào khác ngoài vị trí hiện tại của quan sát viên. Trong Thiên Luận, tập hạ, vấn đề này được thiền sư D. T. Suzuki đề cập trong khái niệm viên dung, một trong tất cả, tất cả trong một, khi trình bày về kinh Hoa Nghiêm.

Một hệ quả rất quan trọng của thuyết tương đối hẹp là sự đồng hóa hai khái niệm, khối lượng và năng lượng, bấy lâu tách biệt. Sự đồng hóa ấy được viết thành một công thức toán học, tuy đơn giản nhưng hết sức công hiệu: $E = mc^2$. Nói như Einstein, "năng lượng có khối lượng, và khối lượng tiêu biểu năng lượng". Nếu ví khối lượng với thân và năng lượng với tâm, thời cái mô thức thân tâm phân biệt được Descartes xác nhận bằng câu nói bất hủ "Tôi suy nghĩ, vậy là tôi hiện hữu" không còn chút giá trị nào nữa. Chính nhờ công thức đồng hóa khối và năng lượng mà người ta thông hiểu vì đâu sao trên trời liên lý phát ánh sáng một cách đều đặn. Sự hiểu biết về vận hành của vũ trụ bao gồm những vật thể rộng lớn như thiên hà, sao, hành tinh hay vi tế như những hạt lượng tử tiến triển rất mau nhờ vào công thức này. Tiếc thay bom nguyên tử, bom khinh khí cũng bắt nguồn từ công thức ấy mà ra.

Khối và năng là hai hình tướng của sự vật, chúng còn sinh ra nhiều hình tướng khác, nhưng tựu trung theo luật bảo tồn khối-năng lượng thì dù chúng đổi từ hình tướng này sang hình tướng khác, tổng số khối-năng lượng trong vũ trụ luôn luôn vẫn như vậy, không thay đổi. Nói cách khác, toàn vũ trụ luôn luôn tìm cách giữ thế cân bằng, kết dết hay đồng nhất mọi sự vật trong "sự sự vô ngại pháp giới", nghĩa là cốt tạo thành một toàn thể nhip nhàng do sự tương dung tương nhiếp theo quan điểm viên dung của kinh Hoa Nghiêm.

Sau này, Einstein bổ túc thuyết tương đối hẹp bằng cách mô tả không-thời-gian với những vùng lồi lõm tương ứng với sự tác dụng của sức hút vạn vật (gravity). Độ cong của những lồi lõm lớn hay bé tùy theo tại vùng đó có nhiều hay ít khối lượng. Khi một hành tinh chạy quanh mặt trời thì nó chạy quanh một vùng lồi có độ cong rất lớn tương ứng với sự hiện diện của khối rất lớn của mặt trời. Quỹ đạo của hành tinh là con đường hành tinh theo một

cách tự nhiên và cũng là con đường ngắn nhất. Phương trình Einstein thiết lập để mô tả sự vận hành của vũ trụ không biểu diễn sự chuyển động mà trái lại, biểu diễn một vùng địa phương của không-thời-gian tại đó quan sát viên đang làm thí nghiệm. Einstein tin rằng vật chất chính là độ cong của những lồi lõm trên nền không-thời-gian. Đó là điều ông suốt đời ước ao chứng minh được bằng toán học. Những khái niệm như khối, năng lượng, rớt cuộc chỉ là độ cong của những lồi lõm trên không-thời-gian. Như vậy cuối cùng chỉ còn lại hai khái niệm là không-thời-gian và chuyển động. Nhưng vì chuyển động là con đường tự nhiên và ngắn nhất quanh những lồi lõm trên không-thời-gian, cho nên không-thời-gian và chuyển động là không hai (phi nhất phi dị). Tóm lại, tất cả chỉ là giả danh! Những ai tu pháp môn bất nhị chắc không lạ gì về điều nhận xét này.

Hiện nay các nhà thiên văn học áp dụng thuyết tương đối của Einstein để giải thích sự hỗ tương tác dụng và sự chuyển động của các thiên hà, sao, hành tinh, hệ tinh trong không trung. Căn cứ vào thuyết ấy, họ dự đoán có thể tìm ra nào là lỗ đen, nào là chất tối, nào là nhiều vũ trụ khác đồng thời hiện hữu với vũ trụ của chúng ta, v.. v..

Mô thức II. Cơ học lượng tử (Quantum mechanics)

A. Thuyết bổ sung của Niels Bohr (Theory of complementarity).

Một lượng tử (electron, v..v..) có lúc thì có vẻ là hạt nhưng lúc khác lại phải được mô tả như sóng. Theo Bohr, vấn đề "A và chẳng phải A" đó không thể giải quyết bằng cách tìm kiếm một khái niệm mới thay thế, có khả năng chụp bắt được thật tính của hệ thống. Những gì các nhà vật lý kinh nghiệm được (electron như sóng hoặc như hạt) là một phần bất khả phân của, hoặc bị qui định, khuôn nắn bởi, toàn thể trạng huống của thí nghiệm. Trạng huống này không những bao gồm những dụng cụ máy móc, sự thể được thí nghiệm, mà còn kể cả quan sát viên làm thí nghiệm nữa. Do đó cách giải thích là cặp khái niệm tương phản này phải được sử dụng đúng trạng huống và xem chúng như bổ khuyết cho nhau để có được một hình ảnh đầy đủ về hệ thống. Quan hệ tương phản nhưng bổ khuyết của hai khái niệm, sóng và hạt (thí dụ cụ thể khác là hai đại lượng vật lý như xung lượng và vị trí, năng lượng trong một tiến trình vật lý và thời gian tiến trình này xảy ra, v..v..) được Bohr gọi là bổ sung (complementarity).

Thuyết bổ sung nhắc ta nhớ đến phương pháp tứ cú ngài Long Thọ thường hay dùng để bác bỏ chủ trương sự vật có tự tính. Bốn câu ấy là: 1. Hữu nhi bất vô (Có mà chẳng không); 2. Vô nhi bất hữu (Không mà chẳng có); 3. Diệc hữu diệc vô (cũng có cũng không); 4. Phi hữu phi vô (chẳng phải có, chẳng phải không).

Đem dùng những từ luận lý (logical words) như: và (and), hay (or), chẳng phải (not) của luận lý hình thức, bốn câu trên có thể viết lại như sau theo luận lý hình thức: 1. A; 2. Chẳng phải A; 3. A và chẳng phải A; 4. Chẳng phải (A và chẳng phải A).

Triết lý Phật giáo chủ trương xét giá trị đúng hay thực của một tiền đề căn cứ trên thực nghiệm và suy luận. Nếu câu thứ nhất thực (sacca, truth) đức Phật cho rằng câu thứ hai và câu thứ ba là vọng (confusion, musa), đối đãi chứ không sai (sin, kali). Ngược lại câu cuối sai. Lý do: Phật cho rằng khi phủ định một điều gì thực theo kinh nghiệm, thì sự phủ định không bắt buộc dẫn đến sự sai tuyệt đối, mà chỉ dẫn đến một trường hợp tương phản mà thôi. Tiêu chuẩn để nhận biết giá trị sai là điều đó phải mâu thuẫn với một sự thực tuyệt đối hay mâu thuẫn với một mệnh đề được thành lập có tính chất phổ quát (universal). Thí dụ: Câu "Tất cả thiên nga đều trắng" và câu "Một số thiên nga không trắng" được xem như là mâu thuẫn nhau. Bởi vì câu đầu xem như là một sự thực tuyệt đối. Do đó, khi đọc kinh Phật ta hãy lưu ý đến hai điều. Một, khi Phật dùng chữ 'nhất thiết' (tất cả), Phật luôn luôn giới hạn tất cả vào các sự thể được thực nghiệm. Hai, Phật không bao giờ nói trống như là "Tất cả đang khổ đau", mà luôn luôn nói "tất cả những thứ này đang khổ đau". Trở về câu thứ tư của tứ cú trong đó có sự đồng thời bác bỏ cả khẳng định lẫn phủ định, Phật không cho đó là một cách phát biểu nguyên tắc triệt tam (law of excluded middle) mà là một sự từ chối hoàn toàn kiến thức (knowledge) và mô tả (description). Như vậy Phật bác bỏ quan điểm của những người theo giáo lý Upanishad (Áo nghĩa thư) và theo giáo phái Kỳ Na (Jaina) cho câu thứ tư là thực.

Thuyết bổ sung có thể xem như tượng trưng cho câu thứ ba. Nghĩa là một lượng tử vừa là hạt và vừa chẳng phải hạt tức sóng.

Khi A thực mà chấp nhận câu thứ hai (chẳng phải A) và câu thứ ba (A và chẳng phải A) không sai, chính đó là một điểm rất ưu đặc biệt của suy luận Phật giáo. Ta thường quen lý luận theo lối nhị biên, không sai thì đúng, không đúng thì sai. Để phá kiến chấp nhị biên tương đối, Phật chấp nhận thêm lối suy luận đối đãi, tương phản, như trong hai câu thứ hai và thứ ba của tứ cú. Quyển sách Fuzzy Thinking của Bart Kosko sẽ giúp hiểu thêm rất nhiều về vấn đề này trên phương diện toán học và mạng lưới thần kinh (neural networks) của máy tính.

B. Nguyên lý bất định của Heisenberg. (Uncertainty principle of Heisenberg)

Trong cơ học lượng tử, dẫn dụng cụ, phương pháp, và người đo lường hoàn hảo đến mức độ nào đi nữa, ta không bao giờ có thể đồng thời biết được chính xác cả vị trí lẫn xung lượng của một hạt đang chuyển động, cũng như cả thời gian lẫn năng lượng liên hệ đến một biến cố. Đó là nguyên lý bất định của Heisenberg. Sau đây là một thí dụ áp dụng nguyên lý ấy để thông hiểu lời dạy "sắc tức thị không, không tức thị sắc" của đức Phật trong phạm vi vật lý.

Theo nguyên lý bảo tồn khối-năng lượng, ta không thể từ không làm ra có (No free lunch). Nếu chỗ này được thêm một số năng lượng thì chỗ kia sẽ mất đi một số tương đương. Trong các phòng vật lý lượng tử, các nhà vật lý quan sát thấy rằng các hạt thường xuyên

biến chuyển, phát sinh ra những hạt loại khác, thường gọi là hạt ảo, rồi tức thì hấp thụ những hạt ảo ấy lại ngay khi chúng phát khởi. Thí dụ: electron với những ảo photon. Proton với những ảo pion. Đó là hiện tượng sinh diệt trong sát na, nói theo thuật ngữ của Phật giáo. Để giải thích hiện tượng, trước hết phải lưu ý thời gian của biến cố rất là ngắn ngủi. Chỉ độ một trong ngàn tỉ phần của một giây đồng hồ hay chóng hơn nữa. Ngược lại nếu nhìn vào năng lượng của biến cố ta thấy cả một đại lượng. Đó là theo nguyên lý Heisenberg. Nương vào tính cách bất định của sự đo lường nên dẫu có sinh ra một số năng lượng trái với luật bảo toàn, nhờ biến mất trong nháy mắt nên số năng lượng sinh ra từ không đó nằm trong khoảng bất định của hệ thức Heisenberg. Năng lượng càng lớn, nghĩa là hạt ảo sinh ra càng nặng, thì thời gian sinh hoại phải càng ngắn hơn.

Lại có hiện tượng các hạt thường xuyên tự biến thành các hạt loại khác rồi tức thì trở lại trạng thái cũ. Thí dụ: proton biến ra hoặc một cặp proton-pion, hoặc một cặp neutron-pion. Neutron biến ra hoặc một cặp neutron-pion hoặc một cặp proton-pion âm. Như vậy hạt nào cũng có thể xem như là tổng thể của một số tổ hợp của các hạt loại khác. Đây là một hiện tượng nhắc đến lý viên dung của Hoa Nghiêm. Trong cơ học lượng tử tổ hợp nào cũng có khả năng xuất hiện, tức là có một xác suất sinh khởi nào đó. Xác suất của mỗi một tổ hợp có thể tính được chính xác, nhưng tổ hợp nào sinh khởi thì còn tùy cơ duyên không định trước được.

Các nhà vật lý thường cho các hạt va chạm nhau để tìm ra hạt loại mới hay để khảo sát tính chất vật lý của các hạt đã biết. Họ quan niệm rằng sau mỗi va chạm các hạt nguyên thủy tự diệt và từ đó khởi sinh ra những hạt khác. Nhưng có điều kỳ lạ là lắm lúc không có va chạm mà quan sát viên vẫn nhìn thấy không biết từ đâu, tại một điểm, đồng thời sinh khởi hai hay ba hạt tác dụng lẫn nhau rồi biến mất ngay tức khắc không chút dấu vết. Phải chăng sự sinh diệt từ hư không như vậy tượng hình cho hình tướng sắc sắc không không của "chân không diệu hữu"?

Kết luận.

Trở lại câu hỏi trong hoàn cảnh nào Einstein đã nói "không một lý thuyết khoa học nào được gọi là viên mãn trừ phi khi mỗi phần tử của thực tại vật lý phải có một đối phần tương ứng trong lý thuyết vật lý ấy"? Đó là lời bài bác thuyết lượng tử. Bởi vì thuyết này không dự đoán được từng biến cố riêng biệt trong tiến trình biến chuyển của các hạt, trái lại chỉ ước tính xác suất của những biến cố có thể sinh khởi mà thôi. Như vậy trong thuyết lượng tử không có phần tử đối ứng với mỗi một biến cố riêng biệt hiện hữu. Vì thế cho nên theo Einstein thuyết lượng tử không được viên mãn như nhiều nhà lượng tử học (trong đó Bohr là đầu tàu) đã tưởng tượng.

Sống trong một xã hội đề cao vật chất và tiêu thụ, con người thường đặt lòng tin vào các nhà khoa học và trao cho họ cái nhiệm vụ mà đáng lẽ phải tự mình gánh vác là minh giải

tính cách bí mật của sinh, thành, hoại, diệt trong đời sống này. Nhưng sau hơn ba thế kỷ tìm tòi, thí nghiệm, họ tin cho chúng ta biết họ không hiểu gì hơn chúng ta về thực tại. Tuy nhiên với những dữ kiện thâm nhập họ bảo rằng họ có bằng chứng cái chìa khóa để thông hiểu vũ trụ chính là ở nơi chúng ta. Họ dùng toán học và luận lý để thấu đạt một sự thật mà đức Phật đã thấy mấy ngàn năm về trước: Mọi cái gì ở 'ngoài đó' đều phụ thuộc vào cái gì mình quyết định ở 'trong đây'. Hiện nay ngôn ngữ của vật lý, nhất là của cơ học lượng tử, dần dần có tính chất huyền bí. Con đường đi vào thế giới vật lý là thực nghiệm. Mọi thí nghiệm có chung một mẫu số là cái ta, cái ngã nói theo chân lý công ước (tục đế). Ta làm thí nghiệm. Như vậy cái ngoại tại mà ta tìm hiểu thực ra là sự tương tác giữa ta với ngoại tại chứ không phải ngoại tại. Đặc tính bổ sung của hạt và sóng trong thuyết ánh sáng là đặc tính của sự tương tác giữa ta với ánh sáng. Chính ta có thể lựa chọn loại thí nghiệm để minh chứng ánh sáng là sóng hay hạt. Như vậy, nhìn vào những việc các nhà khoa học đang làm và những kết quả họ đã và đang gặt hái, không thấy cái gì là cứu cánh mà tất cả chỉ là phương tiện. Để kết luận bài này xin trích dẫn lời của Tuệ Sĩ giải thích ý nghĩa của quán về hiện tượng vô thường trong Triết Học về Tánh Không.

"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 hơn 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."

Phật Đản 2543

2. Thấy vậy mà không phải vậy...

Thông thường chúng ta hay nói: "Thấy vậy mà không phải vậy!" Câu nói này có thể áp dụng để tìm hiểu hai khía cạnh tương đối và tuyệt đối của chân lý, tức nhị đế, đề cập trong Trung Luận của Bồ Tát Long Thọ. Một đằng là tục đế hay chân lý ước định có thể dùng tri thức thường nghiệm để thông đạt. Đằng khác là chân đế hay chân lý tối thượng, cảnh giới tự chứng của Phật, người thường không thể nắm bắt được. Tại sao? Tại vì cái thấy, cái biết của phàm phu đã bị vọng niệm, vọng tưởng làm rối loạn. Phần lớn là do vô minh với thực chất là sự ngu dốt, mê lầm đã huân tập vào tâm thức từ vô thủy. Lại nữa, đà sống xã hội, tập quán, văn minh, giáo dục, và tín ngưỡng cũng góp phần bao phủ cái biết một lớp bợn nhơ dày đặc. Do đó cái biết của phàm phu là cái biết điên đảo: trong thế gian, các pháp đều vô thường mà cho là thường; chúng sinh chịu mọi thứ khổ đau mà cho là vui, sướng; vốn không có cái ta, cái của ta mà chấp là có ngã, có ngã sở; các pháp đều bất tịnh mà cho là tịnh.

Trên phương diện luận lý, khi nhìn vào thế giới thực tại, vọng tưởng phân biệt hay biến kế chấp tạo cho ta một thế giới biểu tượng. Và thế giới biểu tượng ấy với ngôn từ dùng làm khí cụ biểu thị hiện hữu của sự vật trở thành đối tượng của nhận thức. Thực tại khách quan bị cắt ra từng mảnh, mỗi mảnh được gọi là một pháp, chiếm cứ một vị trí trong không thời gian, sắp vào khuôn một khái niệm, và cuối cùng được gán cho một nhãn hiệu, đặt cho một tên gọi. Vì biến kế chấp, ta nhận thức sự vật không đúng với tính cách 'như thị' của chúng, gán vào chúng những đặc tính và thuộc tính chúng không có. Ta đã nhìn vào sự vật một cách sai lạc méo mó dưới lăng kính phân biệt vọng tưởng. Đáng tiếc hơn nữa, ta ngây thơ tưởng rằng biểu tượng của cái thực chính là cái thực và mù quáng tin tưởng những hiện hữu giả danh ấy như có thực.

Quan niệm sai lầm lớn nhất là cho rằng sự vật có bản ngã chân thực và có tự tính thường hằng. Phật giáo là tôn giáo độc nhất trong lịch sử tôn giáo của nhân loại đã phủ nhận sự hiện hữu và tồn tại của bất cứ một thực thể bất biến nào. Giáo lý đức Phật dạy không thể lý chứng được một nguyên lý bất biến tuyệt đối hay cái ngã vĩnh cửu được. Mọi nhận thức về thực tại cần phải xây dựng trên nguyên tắc vô thường và vô ngã. Mọi sự vật đều biến chuyển vô thường cho nên chúng không có tính cách đồng nhất hay ngã. Như vậy có nghĩa là trong thế gian không thể có pháp riêng biệt độc lập, không thể có pháp thường ngã khả dĩ cách ly khỏi những pháp khác. Các pháp không thể tồn tại một mình riêng rẽ mà nương vào nhau để tồn tại. Sự sinh, trụ, diệt của một pháp tùy thuộc sự sinh, trụ, diệt của tất cả các pháp khác. Sự vật hiện hữu theo cách thức của chúng, chuyển biến không ngừng. Chúng không thể hình dung bằng khái niệm khô cứng và không thể diễn tả bằng ngôn từ ước định. Chúng là thế, như thị, tức là không thể miêu tả được. Chỉ có những người tu thiền (hành giả) không để khởi lên vọng niệm nơi cái chỗ thấy, nghe, hiểu, biết, mới thể thường tỉnh sáng nhìn thẳng vào thực tại tự thân của vạn hữu. Nhờ quán sát phân biệt các điều kiện duyên các pháp tác thành, tồn tại, tan rã, và đoạn diệt, họ nhận chân khái niệm y tha khởi được ghi lại như sau trong kinh Phật Tự Thuyết, Tiểu Bộ I:

Cái này có thì cái kia có
Cái này không thì cái kia không
Cái này sinh thì cái kia sinh
Cái này diệt thì cái kia diệt.

Đó là công thức của giáo lý Duyên khởi, một giáo lý căn bản rất thâm sâu mà tầm quan trọng trong việc tu học đã được đức Thế tôn nhấn mạnh như sau: "Chính vì không giác ngộ, không thâm hiểu giáo pháp Duyên khởi này mà chúng sinh hiện tại bị rối loạn như một tổ kén, rối ren như một ống chỉ, giống như cỏ munja và lau sậy babaja, không thể nào ra khỏi khổ xứ, ác thú, đọa xứ, sinh tử." (Kinh Đại Duyên, Trường Bộ III)

Trung Luận y cứ vào lý duyên khởi để chứng minh vì sao sự thể không tự sinh tự hữu. Luận chứng nêu ra bốn lý do dưới hình thức tuyệt đối phủ định. Sự thể không tự sinh tự hữu bởi vì sự thể không hiện khởi (1) từ chính nó; (2) từ một cái khác; (3) từ cả hai hợp lại; và (4) không do nhân duyên nào cả. Ba lý do đầu áp dụng vào trường hợp sự thể phụ thuộc nhân duyên. Lý do cuối dành cho sự thể không phụ thuộc nhân duyên. Tuyệt đối phủ nhận có nghĩa là phủ định mà không hàm ý khẳng định đằng sau. Nói cách khác, bảo rằng không có cái này không hàm ý rằng còn có cái khác. Khi sự thể được nhìn nhận là không tự sinh tự hữu tất nhiên sự thể ấy không có tự tính quyết định. Như thế, duyên khởi làm sáng tỏ thực tính của các pháp. Thực tính ấy là vô ngã tính hay vô tự tính. Triết lý Đại thừa cũng như giáo lý Nguyên thủy đều nhấn mạnh điểm "Chư pháp vô tự tính", nghĩa là đề cao sự vô ngã của các pháp (dhamma-nairātmya) cũng như vô ngã trong con người (pudgala-nairātmya). Trung Luận gọi vô ngã tính hay vô tự tính là tánh Không. Tánh Không còn được diễn tả bằng nhiều từ ngữ tương đương: không có tự tính, không có quyết định tính,

vạn hữu là Không, không có tự tướng, hết thấy đều là hiện hữu giả tạm, hết thấy đều là hiện hữu do tập hợp của các nhân. Đặc tính của Không là chứng tỏ mọi hiện hữu đều bất thực, như huyễn, như mộng. Trong kinh Kim Cang cũng ghi lời Phật dạy như vậy:

Tất cả pháp hữu vi
Như mộng, huyễn, bọt bóng,
Như sương cũng như điện,
Nên khởi quán như thế.

Bồ tát Long Thọ thành lập những phương thức lý luận mới mẻ để phân tích và luận giải thực tại và sự vận hành của thực tại. Theo Ngài, tuy thấy sự thể hiện hữu như riêng biệt độc lập, có tự thân thường tại, nhưng kỳ thực không phải là như vậy. Mặc dầu là Không, nghĩa là không có tự tính, sự thể không hẳn là không có. Nó vẫn có theo nghĩa ước định, theo tục đế. Nói Không, không nhất thiết là Không, vì tuy là Không theo chân đế, nhưng mà Có theo tục đế. Nói Có, không nhất thiết là có, vì tuy là Có theo tục đế, nhưng mà Không theo chân đế. Bồ tát Long Thọ được xem như là người đầu tiên đã gắn liền tánh Không với lý duyên khởi bằng con đường nhị đế. Cái có theo tục đế không có tự tính, không tự sinh tự hữu. Sở dĩ có là vì hội đủ các điều kiện sinh khởi sau đây:

(1) Nhân và duyên tác thành cái có. Về điểm này kinh nghiệm cho thấy mọi sự thể và vận hành trong nhân sinh và vũ trụ tất cả sinh khởi do nhân duyên hòa hợp.

(2) Một nền tảng gồm một số yếu tố tổ hợp tác dụng trong tương quan nhân quả với cái có theo công thức duyên khởi. Theo điều kiện này, khi các yếu tố hợp đủ số thì có cái có. Nếu không hợp đủ số thì không có cái có. Thí dụ: Thân và tâm là nền tảng của con người. Nhưng tâm riêng hay thân riêng thời con người không có.

(3) Một chủ thể nhận thức với khả năng nhìn thấy tổng thể và tác dụng của cái có. Cái có phụ thuộc chủ thể nhận thức trên giả danh tức là trên cái tên gọi đặt cho nó. Thí dụ: Trong đêm tối sự nhận lầm một sợi dây gai ra thành con rắn. Trong trường hợp này, con rắn dĩ nhiên là có, theo tục đế. Nếu nói đến lông rùa hay sừng thỏ thì tất nhiên không có, bởi vì hai thứ này không có tác dụng nào cả.

Hiểu được tánh Không thì không bao giờ chấp rằng 'tôi không có ngã' (tức là thuyết đoạn diệt) hay chấp rằng 'tôi có ngã' (thuyết thường tồn), bởi vì cả hai quan niệm sai lầm ấy đều trói buộc mình vào ý tưởng sai lầm 'tôi có'. Đúng ra nếu tỉnh sáng nhìn vào sự vật, ta sẽ thấy cái mà ta gọi là 'tôi' chỉ là sự kết hợp của các uẩn vật lý và tâm linh trong một dòng hiện tượng tâm lý liên tục chuyển biến tương quan liên hệ tới các hiện tượng sinh lý và vật lý khác. Thế thì hằng ngày khi ta nói tôi, anh, linh hồn, ... , các từ ngữ ấy không có chút nghĩa lý gì cả hay sao? Có chứ, nếu hiểu rằng ngôn từ ta dùng thường ngày là thuận theo quy ước của thế gian. Nhưng sự thực tối hậu là hoàn toàn không có cái tôi, cái anh, cái linh hồn, ... đúng như nghĩa ta chấp nhận theo tập quán hay thông lệ. Kinh Mahàyāna -

Sutralànkàra (Kinh Lăng Già) dạy: "Một cá thể (hay bản ngã, pudgala) nên được xem là chỉ có trong ấn định (prajnapti) [nghĩa là: Gọi như quy ước thì có một cá thể hay một bản ngã] chứ không phải có trong thực tại [hay trong bản thể, dravya]."

Kinh Ca Chiên Diên Thị (Kaccàyanagotta), Tương Ưng Bộ, Thích Minh Châu dịch, thuật lại như sau lời Phật dạy tôn giả Kaccàyanagotta về sự y chỉ vào Có và Không khi vị này hỏi Phật như thế nào là chánh kiến.

Này Kaccàyana, thế giới này phần lớn y chỉ vào hai cực đoan này: có và không có.

Này Kaccàyana, ai với chánh trí tuệ thấy như chơn thế giới tập khởi, vị ấy không chấp nhận thế giới là không có. Này Kaccàyana, ai với chánh trí tuệ thấy như chơn thế giới đoạn diệt, vị ấy không chấp nhận thế giới là có.

Này Kaccàyana, chấp thủ phương tiện và bị thiên kiến trói buộc, phần lớn thế giới này là vậy. Và ai với tâm không trú trước, chấp thủ phương tiện ấy, không chấp thủ thiên chấp tùy miên ấy, không có chấp trước, không trú trước, vị ấy không có nghĩ: "Đây là tự ngã của tôi". Khi khổ sanh thời xem là sanh, khi khổ diệt thời xem là diệt; vị ấy không có nghi ngờ, không có phân vân, không duyên vào ai khác, trí ở đây là của vị ấy. Cho đến như vậy, này Kaccàyana là chánh trí kiến.

"Tất cả là có", này Kaccàyana, là một cực đoan.

"Tất cả là không có" là cực đoan thứ hai.

Xa lìa hai cực đoan ấy, này Kaccàyana, Như Lai thuyết pháp theo trung đạo: Vô minh duyên hành. Hành duyên thức. Thức duyên danh sắc. Danh sắc duyên lục nhập. Lục nhập duyên xúc. Xúc duyên thọ. Thọ duyên ái. Ái duyên thủ. Thủ duyên hữu. Hữu duyên sinh. Sinh duyên già chết, sầu, bi, khổ, ưu, não. Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này tập khởi.

Nhưng do ly tham, đoạn diệt vô minh một cách hoàn toàn, nên các hành diệt. Do các hành diệt nên thức diệt. Do thức diệt nên danh sắc diệt. Do danh sắc diệt nên lục nhập diệt. Do lục nhập diệt nên xúc diệt. Do xúc diệt nên thọ diệt. Do thọ diệt nên ái diệt. Do ái diệt nên thủ diệt. Do thủ diệt nên hữu diệt. Do hữu diệt nên sinh diệt. Do sinh diệt nên già chết, sầu, bi, khổ, ưu, não diệt. Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này đoạn diệt.

Trong tinh thần phá kiến chấp nhị biên tương đối bắt nguồn từ sự y chỉ sai lầm vào hai cực đoan Có và Không, Bồ tát Long Thọ thiết lập Nhị đế Trung đạo để khai thông con đường giữa của Phật. Tục đế hay chân lý ước định là chân lý mà khả năng của phàm phu có thể thông đạt một cách tự nhiên, không cần suy luận mà được. Chân đế hay chân lý tối thượng là chân lý bất khả thuyết, là thực tại vô ngôn, một viễn tượng ngoài tầm với của khả năng

phàm phu hiện có hay có thể có. Như vậy nhị đế Õ tục đế và chân đế Õ là chân lý giả định, một phương tiện thi thiết. Hãy xem nhị đế như là phương tiện giao tiếp giữa thầy với trò. Thầy nói về cái không thể nói nên phải biết cách nói, nghĩa là dùng phương thức nhị đế chỉ đường tu tập ra khỏi vô minh ngộ nhập Phật tri kiến. Trò nghe về cái không thể nghe, nên cần tu học phát sanh tam huệ (văn tuệ, tư tuệ, và tu tuệ) mới biết cách nghe cho thấu hiểu tương quan của nhị đế để nhìn thấy con đường giữa. Rõ ràng đức Phật đã diệu dụng nhị đế để khai thông Trung Đạo. Chính đức Phật theo tục đế giảng rằng tất cả các pháp ở thế gian do duyên hợp giả có. Nhưng theo chân đế thì tất cả các pháp đều Không, nghĩa là không thật, không có tự tính. Nói tóm lại, nhị đế cho thấy thầy cũng như trò đều phải bằng vào ngôn ngữ để truyền đạt và tiếp nhận. Thầy bằng vào ngôn ngữ để khai hiển và chỉ thị thực tướng, cảnh giới tự chứng của Phật. Trò cũng bằng vào ngôn ngữ để thể ngộ và thể nhập thực tướng. Hãy đọc Tuệ Sỹ viết trong Triết Học về Tánh Không: "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 Trung Luận trong hai chiều như thế. Trung được khai hiển và chỉ thị bằng Luận, rồi do Luận mà thể ngộ và thể nhập Trung. Hai chữ Trung Luận thôi, tiêu đề ấy đã nói lên đầy đủ 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."

Tuệ Sỹ nói thêm: "Nếu chú trọng vào phương diện thể ngộ và thể nhập Thật tướng ta có thể thêm vào chữ 'quán', mặc dầu chữ Madhyama của tiếng Phạn không có nghĩa của 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 bấy giờ Trung là đối tượng quán 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.

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."

Trong đoạn văn vừa đề cập Tuệ Sỹ cho thấy rõ sự quan trọng của vai trò ngôn ngữ dùng biểu tượng cho tánh Không, Nhị đế, và Trung đạo.

Tiến trình của Nhị đế Trung đạo được Cát Tạng mô tả qua bốn lớp, dùng hai cực đối nghịch Hữu, Vô làm căn bản và phương pháp phủ định để đả phá chấp kiến nhị biên. Phủ định không phải là làm biến mất hiện thực đi. Bởi vì hiện thực là hiện thực, có Phật xuất

thể hay không, nó như vậy là như vậy, vẫn như vậy. Phủ định ở đây có nghĩa là tuyệt đối phủ định tất cả những yếu tính quyết định của hiện thực giả danh được biểu thị bằng ngôn ngữ qua tên gọi. Ở lớp thứ nhất, chúng sinh chấp Hữu vì nhu cầu tham ái, nên Hữu là tục đế. Để phá chấp Có, nên phủ định Hữu. Chân đế được xem là Vô. Ở lớp thứ hai, Vô chỉ là phương tiện đối trị Hữu, pháp không nhất thiết là Vô hay Hữu. Do đó, cả Vô lẫn Hữu đều là tục đế. Chân đế là phủ định cả Hữu lẫn Vô: phi Vô phi Hữu. Ở lớp thứ ba, phi Vô phi Hữu cũng chỉ là phương tiện đối trị Vô Hữu. Vô và Hữu là hai, phi Vô 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: phi phi Vô phi phi Hữu. Đến lớp thứ tư, phủ định ở lớp thứ ba vẫn được diễn tả bằng lời nói, vẫn chỉ là phương tiện thi thiết, do đó vẫn chỉ là tục đế. Chân đế là phủ định tất cả phủ định ở lớp thứ ba: phi phi bất Vô phi phi bất Hữu.

Càng tiến lên cao, cứ mỗi lần ta chấp nhận một quan niệm hay một nhóm quan niệm, chúng mãi mãi bị phủ định. Sự tiếp diễn phủ định sẽ vô cùng cho đến khi màu sắc của tục đế được tẩy sạch hoàn toàn. Khi ấy, ta đến cửa thực tại vô ngôn. Con đường tu tập theo tiến trình vừa mô tả gọi là Nhị Đế Trung đạo.

Một đoạn trong sách Các Tông Phái của Đạo Phật, Tuệ Sỹ dịch, nói rõ thêm về ý nghĩa của nhị đế Trung đạo: "Tiêu cực hay phá hủy chỉ là phương pháp để đạt được trạng thái bạch tịnh thay cho trạng thái ô nhiễm mà chúng ta thường có, đắm trước vào và không thể xả ly được. Một lần nữa, đây cũng là lý vô đắc. Sau cùng luyện tập bằng sự phủ định có nghĩa là không có tri kiến cực bộ, không ẩn trú ở định kiến nào, không trừu tượng hóa cái Không, không đắm trước vào thành tựu đặc hữu, không thừa nhận tự tính, và không mong cầu phước lợi nào cả."

Trước đây, sư Thanh Nguyên Duy Tín đã trình bày một kinh nghiệm giác ngộ của mình như sau: "Sãi tôi, ba mươi năm trước, khi chưa học Thiền, thấy núi là núi, thấy nước là nước. Sau nhân theo bậc thiện tri thức chỉ cho chỗ vào, thấy núi chẳng phải núi, thấy nước chẳng phải nước. Rồi nay thể nhập chốn yên vui tịch tĩnh, y nhiên, thấy núi chỉ là núi, thấy nước chỉ là nước." (Truyện Đăng Lục, Quyển 22; trích từ Thiền Luận, Tập Thượng, D. T. Suzuki, Trúc Thiên dịch) Phóng theo lối nói đó, phần kết luận xin mượn ngôn ngữ tức phi, thị danh (tức chẳng phải, tạm gọi là) của kinh Kim Cang để nói lên ý nghĩa phá chấp của triết lý Trung Quán và hoàn thành câu nói chọn làm tiêu đề cho bài này: "Thấy vậy mà không phải vậy, tạm gọi là vậy".

Tháng Tư, 1999

3. Hãy Đến mà Thấy!

Cái tuyệt vời của đạo Phật là mời chúng ta đến để mà thấy (ehi-passiko), chứ không phải đến để mà tin. Thực ra, tin tưởng không cần thiết một khi thấy rõ, biết rõ, và hiểu rõ. Giống như trường hợp mở nắm tay ra cho thấy viên ngọc dẫu trong đó thì sự tin tưởng có viên ngọc dẫu trong tay tự nhiên biến mất. Trong sự tu tập và tìm sự giải thoát cho chính mình, trước hết phải giải tỏa mình ra khỏi hoài nghi, một trong năm món ngăn che: tham dục, sân nhuế, thùy miên, trạo hối, và nghi pháp. Nghi pháp là một trở ngại cho sự hiểu biết chân lý và cho bất cứ sự tiến bộ nào trong việc tu hành. Trong Phật giáo không có tín điều cho nên hoài nghi không phải là một "tội lỗi". Hoài nghi cũng là một điều không tránh được khi ta chưa hiểu rõ, thấy rõ. Nhưng làm sao đoạn trừ hoài nghi hầu thực hiện tiến bộ? Nếu tự buộc mình phải tin tưởng và chấp nhận một điều mình không hiểu biết rồi nói "tôi tin", "tôi không nghi", làm như thế chắc chắn không giải tỏa được hoài nghi chút nào. Kinh Anh Võ, Trung A-Hàm, thuật lại lời Phật nói đến tu pháp "phân biệt như vậy, hiển thị như vậy" (tức là quan sát và phân tích phê bình) và khuyến cáo rằng tụng tập, thọ trì, học hỏi kinh điển vẫn chưa đủ để nói lên kết quả của chúng, nếu không "tự tri, tự giác, tự tác chứng". Đức

Phật nhấn mạnh trên sự tự chính mình thấy, biết, và hiểu rõ, vì đó là phương cách hữu hiệu để làm biến mất hoài nghi. Đã có lần Ngài khuyên những người thuộc bộ tộc Kalama ở Kesaputta như vậy: "Này các Kalama, chớ có tin vì nghe lời thuật lại, chớ có tin vì theo truyền thống, chớ có tin vì nghe những lời đồn. Đừng để bị dẫn dắt bởi uy quyền của kinh điển, bởi luận lý siêu hình, hay bởi sự xét đoán bề ngoài. Đừng để bị lôi cuốn bởi những gì có vẻ đáng tin, bởi thích thú trong những quan niệm võ đoán, hay bởi ý nghĩ 'Đây là thầy ta' ... Nhưng này các Kalama, khi nào các người tự mình biết rằng các pháp ấy là thiện, là tốt, được người có trí tán thán, các pháp này nếu được chấp nhận và thực hiện thì sẽ đem lại hạnh phúc và an lạc " (Tăng Chi Bộ Tập I, Kinh Các vị ở Kesaputta).

Nhận thức và luận lý trong giáo lý của đức Phật.

Khắp trong kinh điển, những lời Phật dạy luôn luôn nêu rõ hoặc hàm chứa ý nghĩa và lợi ích của sự thấy biết và hiểu biết. Như kinh Pháp Hoa đã nói, mục đích của chư Phật chỉ vì một việc trọng đại duy nhất mà ra đời, đó là khai thị cho chúng sanh ngộ nhập tri kiến Phật. Những lời Phật nói đều xuất phát từ sự đại tự giác, từ kinh nghiệm chứng ngộ sau một quá trình thanh luyện tâm thức của Ngài chứ không do sự kế thừa truyền tập nào cả. "Như Lai từ đêm chứng ngộ Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác cho đến hôm nay sẽ vào tịch diệt cảnh giới Niết bàn; trong khoảng thời gian ở giữa đó, nếu những gì được nói ra, được ứng đối tự chính miệng của Như lai, thì tất cả những điều ấy đều là chắc thật, không hư vọng, không ra ngoài Như lai, không phải là điên đảo. Đó là sự chắc thật, là sự chân thật." (Kinh Thế Gian, Trung A-hàm) Nói một cách khác, đức Phật minh định cái biết bắt nguồn từ thể nghiệm và chứng ngộ là cái biết thông suốt, chân thật, và không hư dối.

Bác sĩ Kimura Taiken trong quyển Nguyên Thủy Phật Giáo tư tưởng luận do ông viết có đưa ra một giả thiết đáng chú ý để giải thích vì sao một lúc đã quyết định không thuyết pháp độ sinh, Phật lại đổi ý định mà bắt đầu chuyển pháp luân. Đó là vì có vị Phạm Thiên nói về tình trạng hỗn loạn trong tư tưởng giới ở vùng Magadha nơi Phật cư ngụ, "nếu Ngài không thuyết pháp thì hiện nay thế gian sẽ hư hoại thật đáng thương xót, ngưỡng mong đức Thế tôn hãy kịp thời giảng dạy chánh pháp, chớ để chúng sanh đọa lạc vào đường khổ." (Kinh Đại Bốn duyên, Trường A-hàm) Phật không nỡ ngồi nhìn các nhà tư tưởng mới trong các đoàn Sa Môn với xu thế cực đoan nguy hiểm gây nguy hại cho thế đạo nhân tâm và cũng muốn dẫn dắt họ trở về con đường chính đáng.

Quả vậy, kinh Phạm Võng, Trường A-hàm, có ghi lại tất cả sáu mươi hai luận chấp tịnh hành, bao hàm tất cả các vấn đề và giải đáp những vấn đề ấy của thời bấy giờ. Có mười tám luận chấp về quá khứ: bốn chủ trương thuyết thường trú, bốn chủ trương thuyết vừa thường trú vừa vô thường, bốn chủ trương thuyết hữu biên và vô biên, bốn chủ trương thuyết nguy biến, và hai chủ trương thuyết không có nhân quả. Có bốn mươi bốn luận chấp về tương lai: mười sáu chủ trương là còn tri giác sau khi chết, tám chủ trương là không còn tri giác sau khi chết, tám chủ trương là không phải còn cũng không phải không còn tri giác sau khi

chết, bảy chủ trương thuyết đoạn diệt, và năm chủ trương thuyết hiện tại là niết bàn. Sau khi trình bày những sai lầm của sáu mươi hai luận chấp, đức Phật nói: "Hàng trăm hàng ngàn học thuyết đang hiện hành và tranh chấp lằng xằng trong giới triết học và tôn giáo hiện nay đều nằm kẹt trong cái lưới của sáu mươi hai luận chấp ấy, không thể nào vượt thoát ra nổi. Các vị khất sĩ! Đừng đi vào trong cái lưới mê hồn ấy để mất hết thời giờ và cơ hội tu tập đạo giải thoát. Đừng đi vào cái lưới của sự hý luận. ... Tất cả những luận chấp kia đều phát sinh do sự lừa gạt của tri giác và của cảm thọ. Vì không tu tập chánh niệm, vì không quán chiếu nên người ta không biết được chân tướng của tri giác và cảm thọ, do đó đã bị tri giác và cảm thọ lừa gạt. Nếu thấy được nguồn gốc và bản chất của tri giác và cảm thọ, người ta sẽ thấy được tự tính vô thường và duyên sinh của sự vật, người ta sẽ không bị vướng vào lưới tham ái, lo âu, và sợ hãi, người ta sẽ không bị vướng vào cái lưới của sáu mươi hai luận chấp."

Kinh Phạm Võng cho thấy rằng tất cả sáu mươi hai luận chấp về bản tính của ngã và ngoại giới bắt nguồn từ hai tri lượng (pramàna, source of knowledge): kinh nghiệm và suy luận. Sự khác biệt giữa hai phái cực đoan, duy lý và duy nghiệm, là ở điểm phe duy lý không chấp nhận phương pháp thực tu thực chứng mà chỉ dùng lý trí và suy luận.

Như lời giải thích trong kinh, tất cả những sai lầm căn bản của các kiến giải nói trên là do không ý thức được con đường Trung đạo, không chịu xa lìa nhị biên, và có khuynh hướng chấp thủ cực đoan. Cái biết đức Phật nói đến là cái biết với thiên định (thắng tri, abhinnattha), cái biết rốt ráo trọn vẹn (liễu tri, parinnattha), cái biết có khả năng thấy được nguồn gốc và bản chất của tri giác và cảm thọ, thấy được tự tính vô thường và duyên sinh của sự vật. Cái biết như vậy có nghĩa là đoạn tận (pahànattha), có khả năng đoạn diệt tham ái, lo âu, và sợ hãi.

Một số bài kệ sau đây trích từ Kinh Tập (Sutta Nipàta) giúp ta nhận thấy quan điểm của đức Phật về ngôn thuyết, văn tự, tranh luận, trí thức, và cuồng tín.

"Các Sa Môn tranh luận,
Có đến 62 thuyết,
Các ngôn thuyết văn tự
Y đây, các tướng khởi." (538)

"Ai thiên trú trong kiến,
Xem kiến ấy tối thắng
Ở đời đặt kiến ấy
Vào địa vị tối thượng.
Người ấy nói tất cả
Người khác là hạ liệt,

Do vậy không ai vượt khỏi
Sự tranh luận ở đời." (796)

"Không phải từ tri kiến,
Từ truyền thông, từ trí
Không phải từ giới cấm,
Thanh tịnh được đem đến." (839)

"Người đã có cuồng tín,
Không đưa đến thanh tịnh.
Vi đã có thiên vị,
Với tri kiến tác thành." (910)

Kinh Tăng chi bộ, Phẩm Rohitassa, Chương IV, Tập I, HT Thích Minh Châu dịch từ nguyên bản Pàli, có ghi lại lời đức Phật chỉ cách thức để trả lời các câu hỏi.

"Này các Tỷ kheo, có bốn cách thức để trả lời câu hỏi. Thế nào là bốn?"

Có câu hỏi, này các Tỷ kheo, đòi hỏi câu trả lời nhất hướng (một chiều dứt khoát); có câu hỏi, này các Tỷ kheo, đòi hỏi một câu hỏi phản nghịch; có câu hỏi, này các Tỷ kheo, cần phải để một bên; có câu hỏi, này các Tỷ kheo, cần phải trả lời một cách phân tích."

Trong Lối vào Nhân minh học, Phần Khởi nguyên của Nhân Minh, HT Thích Thiện Siêu

ghi lại đoạn ấy rõ ràng với nhiều chi tiết hơn cũng từ kinh Tăng chi bộ, bản 1988, tập I, trang 223:

"Với sự tranh luận, một người có thể biết được là có khả năng nói chuyện (kaccha) hay không có khả năng. Nếu người nào khi được hỏi một câu, không trả lời một cách dứt khoát một câu hỏi cần phải trả lời dứt khoát, không trả lời một cách phân tích một câu hỏi cần phải trả lời một cách phân tích, không trả lời một câu hỏi ngược lại một câu hỏi cần phải trả lời với một câu hỏi ngược lại, không có gạt qua một bên một câu hỏi cần phải gạt qua một bên, một người như vậy không có khả năng để thảo luận. Nếu người nào trả lời một cách dứt khoát một câu hỏi cần phải trả lời một cách dứt khoát, trả lời một cách phân tích một câu hỏi cần phải trả lời một cách phân tích, trả lời một câu hỏi ngược lại một câu hỏi cần phải trả lời với một câu hỏi ngược lại, gạt qua một bên một câu hỏi cần phải gạt qua một bên, một người như vậy có khả năng để thảo luận.

Nếu một người khi được hỏi một câu không xác nhận là đúng hay không đúng, không xác nhận là một giả thuyết, không xác nhận là quan điểm của một bậc trí, không xác nhận là sở hành thường làm, mà người ấy vẫn trả lời, người như vậy không có khả năng thảo luận. Ngược lại là người có khả năng thảo luận.

Nếu một người khi được hỏi một câu, tránh câu hỏi ấy với một câu hỏi khác, hướng câu chuyện ra ngoài, bày tỏ sự phẫn nộ, sân hận, bất mãn, người như vậy không có khả năng thảo luận. Ngược lại là người có khả năng thảo luận.

Nếu một người khi được hỏi một câu, lại mắng chửi, đánh đập, nhạo báng, chụp lấy chỗ sơ hở, người như vậy không có khả năng thảo luận. Ngược lại là người có khả năng thảo luận."

Bốn cách trả lời Phật dạy trong đoạn kinh vừa trích ra trên đều được ghi lại trong kinh Trường A-hàm, kinh Giải Thâm Mật, Luận Đại Trí Độ, Luận Du già, Luận Tỳ Bà Sa, Luận Câu Xá, và có thể tóm tắt như sau.

1. Nhất hướng ký (hay quyết định trả lời) tức trả lời một cách dứt khoát.
2. Phân biệt ký (hay giải nghĩa đáp) tức trả lời một cách có phân tích rõ ràng.
3. Phản vấn ký (hay phản chất đáp) tức trả lời bằng cách hỏi ngược lại người hỏi.
4. Xả trí ký (hay trí đáp) tức trả lời bằng cách im lặng, gạt qua một bên những vấn đề trừu tượng vô bổ.

Ý nghĩa quan trọng của các Luận thư Phật giáo.

Những đoạn văn kể trên cho ta ý thức được rằng trong các buổi nói pháp, chủ yếu của đức Phật không nhằm thỏa mãn yêu cầu luận lý và triết học mà là mở ra cho người nghe pháp con đường giải thoát chính Ngài đã thể nghiệm. Tuy vậy, giáo pháp của Ngài luôn luôn bao hàm cả phương diện triết học lẫn tôn giáo cũng như lý luận lẫn thực tế. Nếu muốn áp dụng phương pháp phân tích để tìm hiểu tư tưởng Phật giáo, trước tiên ta cần khảo sát và nghiên cứu giáo lý của đức Phật trên hai phương diện nhận thức và luận lý, nhưng không bao giờ quên rằng dấu xét dưới hình thức luận lý hay triết lý, giáo lý của đức Phật luôn luôn lấy thực tế làm cơ sở. Ba câu hỏi căn bản thường xuyên được đặt ra: Làm thế nào để biết một sự việc nào đó là thật, có giá trị? Tại sao phải chấp nhận giáo thuyết, hay kiến giải này mà lại bác bỏ những giáo thuyết, hay những kiến giải khác? Lấy gì làm chứng lý để thuyết minh một vấn đề đang khảo sát hay đem ra tranh luận trước đám đông? Mấy câu hỏi ấy giải thích sự cần thiết và tầm quan trọng của các luận thư đối với sự nghiên cứu vấn đề nhận thức (knowledge) và luận lý (logic) trong kinh điển Phật giáo.

Luận thư được trước tác là để bàn luận về các vấn đề triết lý, nhận thức, luận lý, tâm lý, đạo đức, siêu hình mà đức Phật nói trong các kinh. Kinh tạng là do sưu tầm những lời dạy của đức Phật cho từng trường hợp, từng hoàn cảnh, từng cá nhân, nhiều khi không có liên hệ tương quan. Các Tổ sư và luận sư Phật giáo đã gia công diễn đạt bản ý của đức Phật và kiến lập thành hệ thống tư tưởng đặc thù phù hợp với những lời Phật dạy. Sự cố gắng hệ thống hóa những lý thuyết và phương pháp tiềm ẩn rải rác trong kinh tạng và đặt những hệ thống ấy trên một bối cảnh chung giúp chúng ta có một cái nhìn tổng quát và quán xuyên về đạo Phật. Luận dùng ngôn ngữ của triết học, trừu tượng, khô khan, khó hiểu. Kinh dùng

ngôn ngữ thông thường, đơn giản, đôi lúc mộc mạc, tương đối dễ hiểu hơn. Người ta thường ví việc trì tụng kinh như bơi thuyền trên mặt hồ rất thơ mộng. Trái lại, suy ngẫm, nghiên cứu về những triết lý cao thâm vi diệu trong Luận chẳng khác nào lặn sâu xuống đáy hồ để tìm vật báu. Một số người cho rằng mục đích tu Phật là dùng trí tuệ nhìn lại tâm mình, "không thuộc tín ngưỡng tôn giáo, không vì ham chuộng ưa thích, không do học hỏi lắng nghe, không dụng suy tư về phương pháp, không cần cố gắng kham nhẫn, không biện luận vì thích thú biện luận, chỉ dùng trí tuệ mà biết." (Tương Ưng Bộ, Kinh Có pháp môn nào?) Vậy đâu cần phải biện luận cho giỏi, lý lẽ cho hay, tạo ra luận giải, thử hỏi có lợi ích gì? Ngài Long Thọ trong Phương tiện Tâm luận đã giải thích như sau: "Thánh đệ tử tạo luận không phải vì hơn thua, lợi dưỡng, hay vì danh vọng, mà chỉ muốn làm rõ các tướng thiện ác, đúng sai. Đòi nếu không có luận thì sự mê loạn tràn lan, bị cuồng hoặc bởi sự xảo biện của tà trí, mà khởi sinh các nghiệp ác bất thiện, phải chịu quả báo luân hồi trong các cõi ác. Nếu tạo luận, thời có thể tự phân biệt được các tướng thiện ác, đúng sai, không còn bị người tà kiến làm mê hoặc, chướng ngại nữa."

Các giai đoạn phát triển tư tưởng Phật giáo.

Theo một số đông học giả, triết học Phật giáo có thể chia làm ba thời kỳ, gọi là ba lần chuyển xe pháp. Tuy nhiên, suốt lịch sử Phật giáo không có một tông phái nào thành lập mà không có thiền định. Thiền (samàdhi) là một trong sáu Ba la mật. Không có thiền thì không thể đạt được Phật tri kiến. Đối với Phật giáo, hành động đúng có nghĩa là suy tư chân chánh.

A. Thời kỳ chuyển xe pháp lần đầu còn gọi là thời kỳ **Thắng pháp** (Abhidhamma, Luận thư). Đây là thời kỳ Phật giáo phân chia thành nhiều tông phái khác nhau. Các quan điểm về giáo lý của Phật được trình bày thành hệ thống triết luận tư tưởng riêng biệt của từng tông phái trong các luận thư. Đáng kể là bộ Thắng pháp tập yếu luận (Abhidhammatthasangaha), tương truyền do ngài A Nậu Đa La (Anurudha) trước tác. Sách được trình bày một cách gọn ghẽ súc tích những phân tích rất tinh tế và tỉ mỉ các tâm và tâm sở, đồng thời giải thích rất cặn kẽ lộ trình của tâm. Vào thời gian xuất hiện Thắng pháp luận, luận lý học chưa đến mức độ trở thành một hệ thống riêng biệt cho nên không thể tìm ra phần luận lý học trong luận tạng này. Tuy vậy Thắng pháp luận vẫn được xem như là một trong những nền tảng triết học cơ bản nhất của Nam phương Thượng Tọa bộ (Theravàda).

Tông phái này y cứ Kinh chứ không y cứ Luật tạng và Luận tạng, vì cho rằng Luật là Phật tùy căn cơ, khi khai khi giá không nhất định. Còn Luận là giải thích Kinh văn, thường đi quá sự thật, chỉ có Kinh tạng là căn bản, không bị các khuyết điểm đó. Về sau, khuynh hướng trọng tư biện lý luận lấy Luận tạng làm căn bản mà coi nhẹ Kinh dẫn đến sự thành lập Nhất thiết Hữu bộ (Sarvastivàda) ở phương Bắc. Hữu bộ liên hệ chặt chẽ với bộ phái chính truyền là Thượng tọa bộ, nhưng về sau tách biệt hoàn toàn trở thành phái Phân biệt thuyết (Vaibhàsika, Ti bà sa). Hữu bộ quan niệm rằng tất cả các pháp đều thực hữu trong

quá khứ và trong vị lai cũng như thực hữu trong hiện tại, nhưng không kéo dài từ thời gian này đến thời gian khác. Đó là chủ trương "Pháp hữu Ngã vô", nghĩa là không có bản ngã lưu tồn mà chỉ có thực tại tính của các pháp. Thể tính thực hữu ở đây có nghĩa là một hiện hữu sát na hay tương tục tính của những hiện hữu sát na riêng rẽ.

Kinh lượng bộ (Sautrāntika) là bộ phái theo Kinh tạng nguyên thủy, chống lại chủ trương Thực hữu luận của Hữu bộ, thừa nhận chỉ có hiện tại là thực hữu còn quá khứ và vị lai thì vô thể; ngoài ra còn chủ trương Ngã Không và nhất thiết pháp Không, và thừa nhận có hai chân lý: chân đế và tục đế.

Sau đây là tóm tắt những đặc điểm của thời kỳ Thắng pháp.

- (1) **Đa nguyên luận.** Các tông phái trong thời kỳ này chủ trương tất cả sắc pháp hay vật chất hữu hình đều do nhiều yếu tố tổ hợp mà thành [Bốn đại chủng: đất Õ cứng, nước Õ lỏng, lửa Õ nhiệt, và gió Õ động] chứ không phải là một thể thuần nhất, độc lập, và cố định. Nhân cách hay ngoại giới cũng vậy đều do nhiều yếu tố hợp thành (ngũ uẩn), gồm có tâm [thọ Õ tri giác, tưởng Õ khái niệm, hành Õ ý chí, và thức] và vật [sắc Õ gồm bốn đại]. Chỗ khác nhau là ở nhân cách thì tâm nổi bật mà ở ngoại giới thì vật nổi bật.
- (2) **Sát na sinh diệt.** Mỗi một yếu tố như vậy sinh diệt biến chuyển trong từng sát na, nghĩa là trong chớp nhoáng. Hiện tượng tâm lý hay vật lý chỉ là sự tương tục của những hiện hữu sát na riêng rẽ, không bao giờ đứng yên ở cùng trong một trạng thái. Trong sự biến chuyển đó, không có tồn thể, không có bản ngã cá biệt thường tồn, không có linh hồn, không có đáng sáng tạo, không có nguyên lý uyên nguyên của vũ trụ.
- (3) **Nhân duyên luận.** Tất cả sinh thể và sự thể hiện hữu như là những quan hệ hay những tụ tập nhân quả, theo nguyên lý duyên khởi. Mọi biến dịch đều phát xuất từ nguyên lý hoạt dụng nhân quả và hiện hữu trong những tác hợp nhân quả. Trong thuyết nhân duyên, mỗi giai đoạn là một nhân khi nhìn từ hiệu quả của nó. Nếu nhìn từ nhân đi trước thì nó là một hiệu quả. Như vậy có thể nói trong quả có nhân và trong nhân có quả, không có gì cố định trong lý thuyết này.
- (4) **Hành và Nghiệp.** Điều kiện để kết hợp năm uẩn là ý chí sinh tồn mù quáng nguyên thủy, tức năng lực vô minh. Vô minh duyên hành (saṃkhāra), tức căn đế của ý chí. Hành là những tác động vô thức của ý chí sinh tồn theo hướng vô minh, tương giao tương liên với những uẩn kia để phát sinh nghiệp quả nơi thân, khẩu, và ý. Rồi nghiệp lại làm căn bản để lại khiến cho năm uẩn hoạt động, cứ như thế mà chuyển tâm thức trôi chảy như một dòng sông. "Hữu tình lấy nghiệp làm tự thể, là sự tương tục của nghiệp".
- (5) **Con người, một sinh thể tự tạo.** Con người chẳng qua là một thực thể tạm thời, chỉ sống trong tương tục tính của sát na. Ảnh hưởng của các hành động do ý muốn (nghiệp,

karma) luôn luôn tồn tại dưới hình thức một năng lực tiềm ẩn gọi là nghiệp cảm. Chính nghiệp cảm quyết định cuộc sống sinh tồn kế tiếp. Quá khứ hình thành hiện tại và hiện tại hình thành tương lai. Như thế con người là một sinh thể tự tạo vì nó tự quyết định bản chất và hiện hữu cho chính nó bằng các hành động do ý muốn của nó. Tùy theo bản chất hành động tự tác, một sinh vật như con người có thể thác sinh vào nhiều cảnh ngộ và trong bất cứ hình thái nào, từ loài vật cho đến loài trời. Sự biến hóa hình thái đời sống do ảnh hưởng của các hành động về trước tái diễn nối tiếp vô thủy vô chung, gọi là luân hồi (samsàra). Trong sự biến chuyển như vậy không có một yếu tính nào bất biến bởi vì bản ngã hiện tại là hậu quả của nguyên nhân mà ta gọi là bản ngã quá khứ, và trong vị lai, bản ngã của chúng ta cũng không biến mất vì chúng ta là những sinh thể tự tạo.

(6) **Khổ và Đạo.** Lý vô thường, vô ngã cho thấy rằng thế gian này không có gì ngoài sự đau khổ. Cái cảm thông khổ đau ấy lại là động cơ thúc đẩy con người tìm đến sự giải thoát. Để đạt đến cảnh giới triệt để giải thoát và rốt ráo yên ổn phải là người có trí mới biết được con đường đưa đến an lạc và hạnh phúc. Chỉ có trí tuệ (pañña) mới là phương tiện duy nhất đưa loài người đến bờ giải thoát và giác ngộ. Phát triển ba tuệ: văn, tư, tu là phương cách hữu hiệu đi vào kiến đạo (darshanamàrga), giai đoạn đầu của tam đạo. Nhưng phải thiền định mới có thể đạt được tu tuệ. Tuệ và thiền cần có giới hạnh mới hoàn thành giai đoạn thứ hai là tu đạo (bhàvanamàrga). Sau đó, dứt sạch sự sai lầm do lục căn mê chấp và tham trước (kiến tư hoặc) thì vào được vô học đạo (ashaikshamàrga) tức giai đoạn cuối của tam đạo. Lúc ấy, hành giả đắc được quả vị A la hán, quả vị cao nhất của giác ngộ.

B. Thời kỳ chuyển xe pháp lần thứ hai còn gọi là **thời kỳ Học thuyết về Trung đạo** (Madhyamika) hay **Không luận** (Sùnyavàda). Trong thời kỳ này, phong trào phục hưng và phát triển một đường lối Phật giáo mới, về sau được gọi là Đại thừa (Mahayana), đã được phát tự do thừa kế Đại chúng bộ vận động mở đường hầu khôi phục tinh thần của Phật tổ để thích ứng với hoàn cảnh của thời đại. Ở Trung Hoa, tông này được biết dưới danh hiệu là Tam Luận tông và ở Nhật Bản, là San Lun hay Sanron. Tam Luận là tên ba luận thư căn bản chuyên về học thuyết Trung đạo chỉ trích nghiêm khắc những kiến giải sai lầm của Bà La Môn và các Tông phái tiền Đại Thừa cũng như Đại thừa đương thời. Đó là hai tác phẩm Trung quán luận (Màdhyamikasàstra) và Thập nhị Môn luận (Dvādasadvāra) của Long Thọ (Nāgārjuna), và tác phẩm Bách luận (Satasàstra) của Đề Bà (Aryadeva). Sau này, một phái mới, Tứ luận tông (Shih-lun, Shiron), thêm vào luận thứ tư của Long Thọ để bổ khuyết duy tâm luận phủ định của Tam luận tông có tính chất quá tiêu cực. Đó là Đại Trí Độ luận (Prajnàpāramitāsàstra) trong đó Ngài Long Thọ thiết lập quan điểm nhất nguyên của mình một cách xác quyết hơn trong bất cứ tác phẩm nào khác.

Về mặt nhận thức luận (epistemology), có một sự thay đổi đường lối chứng minh, trước kia chú trọng nhiều đến cách căn cứ vào giáo lý (giáo chứng), nghiệp thức luận, và nhận thức

luận (lý chứng) nay chuyển qua thiên trọng phép suy lý biện chứng (dialectic investigation). Sau đây là những đặc tính tổng quát của thời kỳ này.

- (1) **Khuynh hướng thông tục hóa Phật giáo.** Muốn được viên mãn như Phật, cần phải tu hạnh Bồ tát, trên cầu đạo Bồ đề, dưới phát đại nguyện hóa độ chúng sanh. Các vị Bồ tát xả thân hoạt động cứu thế chứ không tịch tĩnh tiêu cực. Không nhất định phải xuất gia làm sa môn mới tu hành được, trái lại, những người tại gia chỉ cần phát tâm Bồ đề cũng có thể dự phần vào hàng Bồ tát.
- (2) **Siêu nhân hóa hình ảnh của Thế tôn.** Phật xuất hiện ở thế gian để nói Pháp chẳng qua vì nguyện cứu độ chúng sanh. Đó là giả hiện (thị hiện) chứ thật ra Phật vốn ở trên cung trời Đâu Suất. Đức Thế tôn trong Phật giáo Nguyên thủy được trình bày như là Ứng thân (Rùpakàya, Sắc thân Õ Nairmànikakàya, Hoá thân) và trong Phật giáo Đại thừa như vừa là Pháp thân (Dharmakàya; còn gọi là Svabhàvikakàya, Tự tính thân), vừa là Báo thân (Sambhogikakàya, Thọ dụng thân). Phật thân thanh tịnh vô lậu. Phật là toàn trí, toàn năng, hiểu biết hết thảy, và chuyển vận hết thảy tùy ý. Phật chỉ dùng một tiếng mà có thể nói được hết thảy mọi pháp, đúng lúc, đúng chỗ, hợp với căn cơ, trình độ, và tư tưởng của đối tượng.
- (3) **Chư pháp vô tự tính.** Lý thuyết vô ngã bắt nguồn từ kết quả thiền quán về Không tánh của vạn hữu đã có từ thời Phật giáo Nguyên thủy. Nhưng lần này Bồ tát Long Thọ đặc biệt căn cứ trên phương pháp phủ định biện chứng để quả quyết tất cả các pháp đều không có tự tính, nghĩa là "chư pháp vô ngã".
- (4) **Tứ cú và Tám không** (Bát bất). Ngài Long Thọ dùng Tứ cú [Hữu, Vô, Diệc hữu diệc vô, Phi hữu phi vô] và Tám không [không sinh, không diệt, không thường, không đoạn, không giống, không khác, không đến, không đi] làm luận cứ cơ bản của phép phủ định biện chứng để rửa sạch mọi ý niệm chấp trước bám víu vào có, không, sinh, diệt, thường, đoạn, đồng, dị, khứ, lai. Từ đó, Ngài xây dựng lại nguyên lý Trung đạo, mà đức Phật đã giải bày trong kinh Ca Chiên Diên Thị (Kaccanagotta), Tương Ưng Bộ.
- (5) **Nhị đế, một phương tiện để Phật tuyên thuyết giáo lý của mình.** Chính theo tục đế (samvriti-satya) mà đức Phật giảng rằng các pháp sở dĩ có là do nhân duyên. Nhưng theo Chân đế (paramàrtha-satya) thì tất cả các pháp đều không, nghĩa là không có tự tính.
- (6) **Duyên khởi và Tánh Không.** Duyên khởi là hình tướng của tánh Không và tánh Không là bản thể của Duyên khởi. Như vậy Duyên khởi là "Vô tự tính". Tánh Không và Duyên khởi cùng là lý tính đặc thù của Trung đạo, tánh Không thì ở phía tiêu cực mà Duyên khởi thì ở phía tích cực.

C. Thời kỳ chuyển xe pháp lần thứ ba còn gọi là **thời kỳ Nhất thiết duy tâm**. Vào thời kỳ này hệ thống Trung quán đã trở thành một thứ bản thể luận hoàn toàn tiêu cực. Hệ thống Du già luận của Vô Trước (Asanga), sau được Thế Thân (Vasubandhu) cải tiến thành Duy thức luận xuất hiện và có phần tích cực hơn. Tông này đặt Phật giáo trên nền tảng duy tâm luận tổng hợp từ Nguyên thủy đến Đại thừa, được gọi là Pháp tướng tông vì lấy sự khảo cứu về bản tính và sự tương của vạn hữu làm đối tượng. Tông chủ trương vạn hữu sinh khởi do tâm và chỉ có tâm (vạn pháp duy tâm) và minh giải rằng không có pháp nào tách biệt khỏi thức được (ly thức vô biệt pháp).

Sau đây là tóm tắt những chủ trương đặc biệt của thời kỳ Nhất thiết duy tâm.

- (1) **A lại da thức** (Alayavijnana) hay **Tàng thức**, căn nguyên của nghiệp. Học thuyết duy thức chia thức thành tám công năng: nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạn na thức, và a lại da thức hay tàng thức. Tàng thức thường bị mạn na thức ngộ nhận là ngã tính vĩnh hằng (ngã ái chấp tàng). Vô Trước và Thế Thân lấy tàng thức làm trung tâm để luận chứng rằng hết thảy đều do thức biến hiện. Tàng thức có công năng bảo tồn và duy trì hiện hữu của các pháp hoặc trong trạng thái hiện hành, hoặc trong trạng thái chủng tử (năng tri). Bởi vậy tàng thức được ví như là nền tảng để tâm phát triển, được xem như là tự tướng hay thể của tâm. Tàng thức cũng có công năng phát hiện hiện tượng từ chủng tử thành hiện hành (năng biến). Các hiện hành rơi trở lại thành chủng tử và như vậy tất cả các pháp đều đang trở thành (becoming) không lúc nào ngưng nghỉ. Những chủng tử cố hữu, những hiện hành, và những chủng tử mới tiếp tục sinh hoạt theo định luật nhân duyên và nghiệp báo. Sinh mệnh (căn thân) và môi trường trong đó sinh mệnh sinh hoạt (thế giới tánh cảnh) là những phát hiện của tàng thức và được xem như là kết quả của hành động tức nghiệp. Do đó tàng thức cũng được nhận định là bản thân của nghiệp.
- (2) **Cái biết có nhận thức có đối tượng**. Nhận thức hay hình thái (phương cách) nhận thức được gọi là lượng hay tri lượng. Đối tượng của nhận thức được gọi là cảnh. Có ba tri lượng:
 - (a) **Hiện lượng** (pratyaksapramàna) là hình thái nhận thức trực tiếp, không qua trung gian suy luận hay diễn dịch. Tác dụng nhận thức chỉ là thuần túy cảm thọ, không có tính cách phán đoán và ước lượng. Chân hiện lượng là hiện lượng đúng.
 - (b) **Tỷ lượng** (anumànapramàna) là sự nhận thức có tính cách phân biệt suy đoán. Tác dụng nhận thức là so sánh, phân biệt, ước lượng, và suy luận. Chân tỷ lượng là tỷ lượng đúng.
 - (c) **Phi lượng** (abhàvapramàna) là hiện lượng sai (tợ hiện lượng) hay tỷ lượng sai (tợ tỷ lượng). Thí dụ: lượng của mạn na là phi lượng vì luôn luôn nhận thức sai lầm có cái bản ngã đồng nhất bất biến với tính cách chủ thể.

Có ba cảnh liên hệ mật thiết đến tam lượng.

- (a) **Tánh cảnh** là lĩnh vực bản chất của thực tại, là cảnh giới của thực tánh. Vô chất tánh cảnh là bản thể của tánh cảnh, chỉ có thể là đối tượng của vô phân biệt trí, hay Bát nhã trí, hay vô lậu trí, nghĩa là bằng loại trí tuệ nhận thức trực tiếp, sáng tỏ không phân biệt và tỷ giáo. Hữu chất tánh cảnh là hiện tượng của các pháp căn cứ trên vô chất tánh cảnh và tuân theo luật tương quan duyên khởi. Chỉ có chân hiện lượng mới nhận thức được lĩnh vực này.
- (b) **Đối chất cảnh** là lĩnh vực của các ý tượng (representation). Đây là thế giới tạo ra bởi thức ô nhiễm trên căn bản tánh cảnh và là đối tượng của ý thức.
- (c) **Độc ảnh cảnh** là thế giới ảnh tượng do ý thức tạo ra khi nó hoạt dụng độc lập với năm thức đầu; chỉ có trong tâm thức chứ không có trong thực tại. Độc ảnh cảnh chỉ có thể là đối tượng của ý thức mà thôi.

Ý thức cũng như năm thức đầu có đủ ba tánh: thiện, ác, và vô ký. Thiện ở đây có nghĩa là hành động tạo nhân tốt. Ác có nghĩa trái lại. Vô ký là không thiện cũng không ác. Như vậy, chẳng những đối tượng của ý thức bao gồm cả ba cảnh mà tác dụng của ý thức có thể hoặc dẫn dắt con người đến vô minh hay giác ngộ, luân hồi hay niết bàn, bởi vì chính ý thức tạo nghiệp (hành động) về ý để đưa tới hành động về thân thể và ngôn ngữ.

(3) **Tam tính Tam vô tính.** Cái nhìn như thật (Yathabhutam) được phóng chiếu trên hai quan điểm, Hữu và phi Hữu. Theo quan điểm Hữu thì hiện hữu được nhìn thấy là hữu vi và chia thành ba loại tương ứng với ba tính (trisvabhàva) :

- (a) Những hiện hữu có tướng, hiện không thật và đồng thời không có một bản thể (adravya), do đó không có tự tính (asvabhàva). Tính tương ứng là tính **biến kế sở chấp** (parikalpita laksana), tính của vọng tưởng phân biệt.
- (b) Những hiện hữu có sinh, giả tạm hay nhất thời do nhân duyên, không tự hữu, và không thường tại, do đó không có tự tính. Tính tương ứng là tính **y tha khởi** (paratantra laksana), tính của sự nương dựa vào nhau.
- (c) Những hiện hữu siêu việt, có thắng nghĩa, nghĩa là xa lìa tất cả tướng không thật và giả tạm (vô tướng). Chỉ có tàng thức khi nào trút bỏ hết phiền não, mê dục thì mới có được diêu trí để nhận thức nó. Đây chỉ là cái lý niệm bình đẳng, không sai biệt, nên không có tự tính. Tính tương ứng là tính **viên thành thật** (parinispanna laksana), tính của thực tại tối hậu. Viên thành thật có nghĩa là sự vắng mặt của biến kế chấp nơi y tha khởi. Viên thành thật với y tha khởi không phải một mà cũng không phải khác.

Theo quan điểm phi Hữu, hiện hữu được nhìn thấy thấu tận bản thể vô vi, nghĩa là bất sinh bất diệt. Ba tính nói trên trở thành ba Vô tính (abhava):

- (a) **Tướng vô tính**, tức không có bản thể, định tính nào cả.
- (b) **Sanh vô tính**, tức không sanh, không tự tính, không hiện hữu, mặc dầu có vẻ như là hiện hữu.
- (c) **Thắng nghĩa vô tính**, tức thoát ly ngoài và thoát hiện khỏi tương đối tính, giả định tính, và y duyên tính. Hiện hữu là Chân như, là thực tại tuyệt đối, bất khả thuyết, và bất khả tư nghì.

Khái niệm tam vô tính dính liền với khái niệm tam tính là một đường lối khác để nói lên cái khái niệm vô không (asūnyatā) bên cạnh khái niệm không (sūnyatā) trong hệ thống Bát nhã. Đó là sự ngăn ngừa không cho hành giả khái niệm hóa thực tại tuyệt đối và là nội dung của Nhị đế, tức Trung đạo.

- (4) **Đạt quả chuyển y**. Chuyển có nghĩa là chuyển đổi vọng tưởng biến kế chấp thành sự phát sinh mọi thanh tịnh. Y có nghĩa là lấy nguyên lý duyên sinh (y tha khởi) làm nơi nương tựa. Vô Trước và Thế Thân đã hệ thống hóa tư tưởng Duy thức, lấy thực tu và thể nghiệm làm tiêu chuẩn cho lý luận để phát huy một giáo lý mạch lạc và sáng tỏ. Nhờ vậy hành giả biết được những gì phải quán tưởng, những nhận thức nào là tà kiến, những tiềm năng nào của kiến chấp còn lưu lại trong vô thức phải tiêu diệt, những loại chướng ngại nào phải loại trừ, và những bước đường tu chứng và thể nghiệm phải trải qua để cuối cùng trí tuệ viên mãn chuyển tám thức thành bốn trí [Thành sở tác trí, Diệu quan sát trí, Bình đẳng tánh trí, và Đại viên cảnh trí]. Lúc ấy, hành giả có thể nhìn thẳng được vào bản thể thực tại từ quan điểm hiện tượng học (tùng tướng nhập tánh).

Tháng bảy, 1999

4. Lý Duyên Khởi

Tính nhất quán trong quá trình phát triển tư tưởng Phật giáo.

Muốn thấu triệt tính nhất quán trong quá trình phát triển tư tưởng Phật giáo, thời cần theo dõi những đường lối giải thích pháp duyên khởi qua các giai đoạn phát triển. Lý duyên khởi là một phương tiện độc đáo để Phật giải thích bản chất của sự hữu (bhava), lấy nhân sinh quan làm nền tảng, và không sa vào hai cực biên thường kiến (Eternalism) và đoạn kiến (Nihilism). Theo lý duyên khởi, thế giới hiện tượng là một mạng lưới 'nhân duyên sinh' vĩ đại trong đó hết thảy hiện tượng đều là tương đối, quan hệ chằng chịt với nhau, nương vào nhau mà tồn tại. Không một sự vật nào trong đó có thể tách rời mối quan hệ nhân duyên mà có thể tự tồn. Tuy đề cập đến toàn thể hiện tượng thế giới nhưng chủ yếu của lý duyên khởi là để khảo sát các hoạt động sinh mệnh, đặc biệt là hoạt động tâm lý của con người. Trong kinh Đại Duyên (Mahànidāna Sutta), Trường Bộ, có thể xem như đại biểu cho những kinh thuyết minh về duyên khởi rõ ràng và tinh tế nhất, đức Phật diễn tả quá trình phát kiến duyên khởi đầu tiên nhờ đó mà thấy được nguyên nhân của sinh tử và phương pháp giải thoát sinh tử. Ngài đã dựa vào mối quan hệ hỗ tương tồn tại giữa thức và danh sắc để lấy thức làm chủ thể nhận thức như điểm xuất phát, rồi xem danh sắc như là khách thể, và từ đó nói rõ cái thứ tự phát khởi của những hoạt động tâm lý lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, ... được xem như là những yếu tố kết hợp cá nhân với thế giới (hữu). Mối quan hệ đồng thời giữa thức và danh sắc ấy chính do đức Phật phát minh. Đó là kết quả Phật gặt hái nhờ chuyên chú quan sát những hoạt động hiện thực của tâm và thân để làm sáng tỏ những hoạt động hiện thực khác dùng làm căn bản thành lập hình thức thuyết minh duyên khởi quan.

Lý duyên khởi trong thời kỳ Thắng pháp.

Đến thời kỳ Thắng pháp, nhân duyên luận trở thành một vấn đề trọng yếu trong các luận thư. Lý do chính là vì các luận sư đã áp dụng một hệ thống phân tích sắp loại và chia cấp các pháp rất tinh tế và tỷ mỉ trong đó mỗi yếu tố tâm hay tâm sở đều được thống kê xem liên hệ với bao nhiêu yếu tố khác đồng hay khác loại. Chẳng hạn, trong Pàli Abhidhamma, "hỷ tâm sở có mặt trong 51 tâm, xả tâm sở khởi lên trong 70 tâm, và một tâm giản dị như tiểu sanh tâm cũng có đến 12 tâm sở cùng khởi lên một lần" (Thắng pháp tập yếu luận. Thích Minh Châu. Lời nói đầu). Tập luận này còn giải thích sự diễn tiến của tâm thức khi bị kích thích bởi ngoại trần hay nội tâm ngang qua lục căn và miêu tả Kiết sanh thức liên hệ từ đời này qua đời khác. **Tất cả những cố gắng tìm đủ mọi mối quan hệ giữa những yếu tố của những gì có thể gọi là thế giới khách quan như vậy là một phương cách minh giải rất cụ thể về thuyết duyên khởi.**

Khi quan niệm một sự vật hiện khởi và tồn tại do từ nhân duyên, tức mối quan hệ giữa nhiều yếu tố cấu thành, thời tất nhiên phải đứng trên nhiều lập trường để quan sát mới mong tìm thấy chính xác mối quan hệ đó. Vì vậy các luận sư A tì đàm chia nhân duyên và quả thành từng loại để quan sát. Bắc phương bàn đến Tứ duyên luận và Lục nhân luận, còn về phía Nam phương thì áp dụng con số hai mươi bốn duyên nói đến trong Đại phẩm loại luận. Quả luận cũng được khảo xét trong luận Bà sa và Câu xá. Nói tóm lại thuyết nhân duyên trong thời Thắng pháp có công dụng của lý duyên khởi trong thời Nguyên thủy Phật giáo.

Ngoài ra, từ tư tưởng A tì đàm xuất hiện quan điểm tiến trình sinh hóa của thực tại là sự phối trí qua hai giai đoạn. Đó là **duyên sinh** (pháp làm duyên) và **duyên dĩ sinh** (pháp do các duyên sinh). Duyên sinh là **quan hệ tung** tức tương quan nhân quả về ý nghĩa hiện khởi của thực tại. Nhân và quả tác động lẫn nhau trong dòng nối tiếp của thời gian. Duyên dĩ sinh là **quan hệ hoành** về ý nghĩa tồn tại của thực tại. Hiện hữu dù đã sinh ra không thể tồn tại một cách độc lập, cái này dựa vào cái kia để tồn tại. Như thế, một đấng nhân quả sinh diệt tiếp nối, tức là tương sinh. Đấng khác, hiện thực này được xác định trong tương quan đối đãi hay tương thành với những hiện thực khác.

Thực ra, khi thuyết minh thuyết duyên khởi đức Phật đã căn cứ trên kinh nghiệm các pháp do duyên sinh (duyên dĩ sinh) như sinh, lão tử mà tìm ra cái lý nhất quán chi phối hết thảy hiện tượng thiên sai vạn biệt vô thường biến thiên. Chẳng hạn như đoạn văn sau đây trong kinh Duyên (S.ii, 25; Tương ưng bộ, Tập 2).

"Này các Tỳ kheo, thế nào là duyên khởi? Do duyên sinh, này các Tỳ kheo, già, chết khởi lên."

Và này các Tỳ kheo, thế nào là duyên sanh pháp? Già chết, này các Tỳ kheo, là vô thường, hữu vi, duyên sanh, biến hoại tánh, biến diệt tánh, ly tham tánh, đoạn diệt tánh."

Về sau, các luận sư A tì đàm giải thích duyên khởi như danh từ biểu thị là phát sinh, tức là hàm ngụ ý nghĩa thời gian trong đó. Bởi thế vào cuối thời Thắng pháp các luận thư thiên trọng về quan hệ dị thời trong sự giải thích mười hai nhân duyên xuyên qua tam thế để nói rõ trạng thái hoạt động và tồn tục của hữu tình (luân hồi luân).

Lý duyên khởi trong thời kỳ Không luận.

Đến thời kỳ Không luận, Bồ tát Long Thọ bác bỏ lối giải thích thu hẹp thuyết duyên khởi thành luật nhân quả chỉ chú trọng đến vấn đề tương sinh mà quên phần tương đãi tương thành.

Duyên khởi Phật giáo trước hết là một thuyết khởi hiện (emergence), nghĩa là quả (kàrya) không có trước khi duyên sinh, sau nữa thuộc loại mà tiếng Phạn (Sanskrit) gọi là asatkàranavàda (asat = điều vô; kàrana = nhân), theo đó cả quả lẫn nhân đều không thật có. Sự vật không tự hiện hữu. Khi duyên hợp đủ thì sinh, khi duyên tan biến thì diệt. Sự vật hiện hữu trong một cái lưới nhân duyên rộng lớn vô biên, lớp này lớp khác trùng trùng vô tận, một làm duyên cho tất cả, tất cả làm duyên cho một. Do cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh, cái này không nên cái kia không, cái này diệt nên cái kia diệt. Đạo Phật nói đến vô thường, biến đổi không ngừng, nhưng không chấp nhận khái niệm một thực thể này chuyển thành một thực thể khác hay cùng là một bản thể mà có hình tướng này biến sang một hình tướng khác. Bất cứ hiện hữu nào cũng là một nhân, hiểu theo nghĩa là hiện hữu và nhân đều có khả năng tác dụng (efficiency). Sự thể không có tác dụng không thể hiện hữu. Như vậy, nếu hỏi: "Khi bảo quả (phala) tùy thuộc nhân (hetu) thời sự tùy thuộc ấy có nghĩa là gì? Khi bảo nhân sinh ra quả thời sự sinh ra ấy có nghĩa là gì?" thời trả lời: "Sự tùy thuộc của quả vào nhân là sự kiện quả luôn luôn theo sau khi nhân xuất hiện. Sự sinh ra từ nhân là sự kiện nhân luôn luôn có trước lúc quả xuất hiện." Cả sự tùy thuộc lẫn sự sinh ra đều không có tự tính, nghĩa là không có bản chất cá biệt, đặc thù nào cả. Cả hai sở dĩ được nói đến là do sự có mặt của hai hiện hữu tương sinh mà ta gọi là nhân với quả. Tùy trường hợp, nhân được xem như quả và ngược lại. Tuy nhiên cả hai đều không thật có.

A. Tánh Không.

Đáng kể hơn hết là cuộc cách mạng tư tưởng Phật giáo mà Bồ tát Long Thọ thực hiện ở nơi phương pháp lý luận, đặc biệt phép biện chứng dùng để đả phá chủ trương của Nhất thiết Hữu bộ cho rằng tất cả những yếu tố tạo thành hiện tượng giới đều thường hằng tồn tại trong ba thời quá khứ, hiện tại, và vị lai. Biện chứng phủ định còn đi xa hơn thuyết Chân Không của kinh Bát Nhã. Chính cái Không cũng là Không, vậy thì trở về lại cái thế giới giả danh để điều hữu hóa nó. Qua bài tụng Trung Luận, XXIV.18 : "**Các pháp do duyên khởi (pratītyasamutpàda), nên ta nói là Không (sūnyatà), là Giả danh (upādāya-prajñapti),**

và cũng chính là Trung đạo (madhyamà pratipat)", Bồ tát Long Thọ minh định rằng duyên khởi là đồng nghĩa với Không, với Giả danh, và với Trung Đạo.

Trong bài kệ, có bốn danh từ chính yếu: duyên khởi, Không, giả danh, và Trung đạo. Ngài Nguyệt Xứng (Candrakīrti) cho rằng Không, giả danh, và Trung đạo là những tên gọi khác (visesa-samjñā) của duyên khởi. Chính ba danh từ đồng nghĩa với duyên khởi ấy đã gợi ý ngài Huệ Văn, thủy tổ của Thiên thai tông, chọn Chân lý Tam đế: Không, Giả, Trung làm lý thuyết căn bản cho tông này.

Tư tưởng "Không" bắt nguồn từ bộ kinh Bát Nhã (Prajñāpāramitā Sūtras) là bộ kinh tối cổ và căn bản nhất trong các kinh Đại thừa. Điều đáng lưu ý trong các kinh Bát Nhã là có rất nhiều câu văn được đặc biệt kết cấu nhằm hiển minh ý nghĩa của tư tưởng Không. Chẳng hạn, câu "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc" trong Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm kinh và các câu dùng ngôn ngữ tức phi, thị danh (tức chẳng phải, tạm gọi là) trong kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật như

"... .. Phật nói Bát Nhã Ba La Mật tức không phải bát nhã ba la mật, ấy gọi là bát nhã ba la mật."

"... .. Ta nên diệt độ tất cả chúng sanh, diệt độ tất cả chúng sanh rồi mà không có một chúng sanh thật diệt độ."

"... .. nói là pháp tướng đó, Như Lai nói tức chẳng phải pháp tướng, ấy gọi là pháp tướng."

Các câu văn trên diễn tả tánh Không như là biện chứng phủ định, phủ định tiêu cực trước, rồi phủ định tích cực theo sau. Trong phần đầu câu "Sắc tức thị Không", 'Không' có nghĩa là không thật có; như vậy là phủ định tiêu cực. Nói cách khác, 'Không' phủ định Sắc, Sắc không thật có. Nhưng sự phủ định này hàm chứa một ý nghĩa khác nêu ra trong phần câu còn lại "Không tức thị Sắc". Lần này 'Không' là một phủ định tích cực, nghĩa là một khẳng định gián tiếp suy từ phủ định trước mà ra. Sắc được khẳng định là 'có theo qui ước' sau khi bị hoàn toàn phủ định là không thật có. Như vậy, nếu xét toàn câu thời trong nghĩa phủ định của chữ 'Không' hàm chứa thêm nghĩa 'khẳng-định-thanh-lọc-qua-phủ-định'.

Đến lượt xét các câu văn trong kinh Kim Cang, mặc dầu không có chữ 'Không', ta vẫn thấy hai khái niệm tương phản nói trên sắp theo thứ tự 'phủ định - khẳng-định-thanh-lọc-qua-phủ-định'. Trong câu văn, trước tiên nói đến sự thể, Bát Nhã Ba La Mật, hay diệt độ tất cả chúng sanh, hay pháp tướng. Thứ đến là phủ định sự thể ấy cho là Không, nhưng cuối cùng vớt lại bằng một khẳng-định-thanh-lọc-qua-phủ-định và đặt một Giả danh cho sự thể được khẳng định. Như vậy, câu "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc" có thể viết lại mà không làm mất ý nghĩa của nó: "Sắc mà không phải Sắc, tạm gọi là Sắc".

Đặc biệt những ngôn thuyết và chương cú diễn tả ý nghĩa chữ Không luôn luôn chứa đầy nghịch lý. Chẳng hạn, Sắc Không tương phản với nhau trong "Sắc tức thị Không", "Không tức thị Sắc". Phủ định tiêu cực và phủ định tích cực mâu thuẫn với nhau trong mệnh đề "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc". 'Thấy vậy mà không phải vậy' trong các câu văn trích từ kinh Kim Cang như vừa nêu trên. Kẻ phàm phu không tu tập không thể nào hiểu nổi thứ ngôn ngữ kỳ lạ ấy. Thứ ngôn ngữ chứa đầy nghịch lý là phương tiện các vị hành thiền thường dùng để nói ra những điều họ chứng ngộ. Đối với hành giả, phủ định tiêu cực có nghĩa là **thấy không có tự ngã** và phủ định tích cực là **thấy không có gì để chấp trước bám víu**. Mặt khác, trong nghịch lý nêu trên, thứ tự đi một chiều từ phủ định tiêu cực đến phủ định tích cực không thể đảo ngược được vì khẳng định phải bắt nguồn từ phủ định trước. Như thế nghịch lý "Không", con đường tuệ tri Không, siêu việt cả phủ định tiêu cực lẫn phủ định tích cực.

B. Không và Nhị đế.

Vì muốn phân định Tuyệt đối với hiện tượng Bồ tát Long Thọ khởi xướng thuyết Nhị đế, hai khía cạnh tương đối và tuyệt đối của chân lý. Tục đế hay chân lý ước định có thể dùng kinh nghiệm và lý luận thông thường để thông đạt. Chân đế hay chân lý tối thượng thời phải tu tập thiền định để chuyển thức thành tuệ mới chứng ngộ được. Đặc tính của Nhị đế là không bao giờ tục đế trở thành chân đế và chân đế luôn luôn siêu việt tục đế. Nói cách khác, cái biết có hai thứ. Một thứ biết do tu tập mà tự mình chứng nghiệm và ngộ đạt, không phát biểu bằng ngôn từ được. Cái biết đó nằm trong cảnh giới tự chứng của Phật, thuộc chân đế. Khi muốn diễn tả cái biết bất khả thuyết đó bằng ngôn ngữ, hay khi chia sẻ cái biết qua cảm giác và ý thức của mình với tha nhân thời cái biết trở thành cái biết thông thường, thuộc tục đế. Cái biết loại này đã bị tập quán và suy luận làm ô nhiễm nên không phải là cái biết "như thật". Vấn đề được đặt ra là làm thế nào để nhận chân được sự quan hệ giữa hai thứ biết ấy, giữa thức và tuệ, giữa luận lý và giác ngộ, mà thuyết Nhị đế đã phân cách hẳn ra hai hướng ngược nhau một cách tuyệt đối.

Dựa trên thuyết duyên khởi chủ trương sự tương quan đối đãi hay tương thành của các hiện thực, Bồ tát Long Thọ dùng danh từ **vô tự tính** (nihsvabhāva) để biểu tượng tính chất tương đối của mọi hiện thực, tức là của duyên khởi. Vô tự tính có nghĩa là sự vật không có thể tự nó tồn tại độc lập riêng biệt không tương quan đối đãi với các sự vật khác. Từ đó, tự tính (svabhāva) được định nghĩa là "cái không do duyên sinh ra, cũng không do cái khác mà hình thành." (Trung Luận, XV.2). Tự tính là yếu tính quyết định của một hiện thực. Như vậy nếu chấp nhận một hiện thực có tự tính tức là phủ nhận thuyết duyên khởi. Tự tính cũng là bản tính của ngã bởi vì tự tính tồn tại đồng nhất bất biến. Do đó, vì Không là vô ngã nên Không là vô tự tính. Sự nhận thức rằng cả duyên khởi lẫn Không đều vô tự tính dẫn đến kết quả

Duyên khởi (pratītya-samutpada) = **Không** (sūnyatā).

Dấu '=' trong phương trình có nghĩa là cả hai vế Duyên khởi và Không đều vô tự tính như nhau.

Trong Trung Luận, với mục đích phá chấp, Bồ tát Long Thọ dùng mọi hình thức luận lý, nhất là phép biện chứng, phủ định giá trị biểu tượng tiến trình thực tại của ngôn ngữ và phủ định cả đường lối suy luận thông tục nữa. Ngài xác chứng rằng luận lý không thể dẫn ta đến Không, nhiều nhất là đến chân trời vô tự tính của thế tục. Trái lại, luận lý muốn có ích lợi phải tuôn ra từ Không. Ngay cả luận lý cũng vô tự tính, nghĩa là thuộc tục đế. Lập trường chủ trương tánh Không vô tự tính cũng vô tự tính nốt. Do đó, mọi cơ sở diễn đạt tư tưởng đều bị hủy diệt. Khi đối phương chỉ trích rằng nếu tất cả đều Không, thời suy luận, giáo pháp, tu tập, và đạo quả đều trở nên vô nghĩa, Ngài bảo: "Vì tánh Không mà các pháp được thành lập, nếu không có tánh Không, thì tất cả pháp không thể hình thành." (Trung Luận, XXIV.14) Tại sao như vậy?

Tại nhờ trí quán Không, càng biết rõ hết thấy hiện tượng đều vô tự tính, càng tuệ tri chân đế là thực tại tuyệt đối tối thượng, thời càng thấy rõ thế gian này chỉ toàn ước định giả tạm, đầy vọng tưởng và phiền não. Nói cách khác, tánh Không khẳng định vai trò của tục đế là giải thích sự tồn tại của vạn pháp mặc dầu vạn pháp đó không có tự tính. Chính vì thế mà thế giới quan của triết học Đại thừa có thể tóm tắt trong bốn chữ có tính chất mâu thuẫn: Chân Không Diệu Hữu.

C. Nhị đế, Giả danh và Trung đạo.

Trung Luận nói rằng Phật thuyết pháp bằng phương thức Nhị đế. Nếu không hiểu rõ tục đế thì không thể hiểu chân đế. Không hiểu chân đế thì không thể hiểu được Phật pháp. (Trung Luận, XXIV.8-9) Như vậy, ta có thể nói, hiểu rõ tục đế tức là thấu hiểu những đặc tính của ngôn ngữ, thông đạt giới hạn và vai trò của nó. Ngôn ngữ vô tự tính vì phụ thuộc rất nhiều điều kiện. Sự có mặt của nó là do sự có mặt của sự thể. Sự thể cũng vô tự tính. Có cái này là vì có cái kia. Nói về một sự thể là nói qua tên gọi của nó. Tên gọi đó là giả danh vì tên gọi đó chỉ biểu tượng cho sự thể chứ không phải bản thân thực tại của sự thể. Bản thân của sự thể biến thiên không ngừng, mà tên gọi thì không bị chi phối bởi sự biến thiên này. Nó lại còn khoắc cho sự thể một tự tính quyết định, hoặc thường hoặc đoạn, hoặc nhất hoặc dị, v.v.. Sự thể vì vô tự tính nên hiện khởi do nhân duyên. Vô tính duyên sinh nên duyên sinh là giả danh. Vì vậy khi đặt cái danh vào định thức duyên khởi thời đó là Giả danh, nghĩa là chỉ có trên danh ngôn chứ không có trong thực tế.

Nói tóm lại, trong bài kệ "Các pháp do duyên khởi (pratīyasamutpāda) nên ta nói là Không (sūnyatā), là Giả danh (upādāya-prajñapti), và cũng chính là Trung đạo (madhyamā pratipat)", duyên khởi nói ngay ở đầu bài là duyên khởi ai ai cũng kinh nghiệm được trong đời sống hằng ngày, một đời sống mà bản chất không mấy ai thấy được là Không. Kế tiếp, tánh Không tiêu cực phủ định duyên khởi ở phần thứ hai của bài, nhưng ngay sau đó khẳng

định lại Duyên khởi là Giả danh ở phần thứ ba của bài kệ. Đó là thứ tự diễn tả tư tưởng Không đã thấy được trong "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc" của Tâm kinh. Phần cuối bài kệ xác định Duyên khởi "chính là Trung đạo".

Trung đạo là không chấp Có không chấp Không, không khẳng định không phủ định. Theo Trung Luận, Trung đạo chính là sự chuyển biến từ có Duyên khởi qua không có Duyên khởi tức Không, rồi trở lại có Duyên khởi dưới hình thức Giả danh. Trung đạo di chuyển biến chứng từ khẳng định qua phủ định rồi trở lại khẳng định. Trung đạo không phải là một điểm ở trong khoảng giữa của hai cực đoan mà là một tiến trình tu tập theo dịch hóa pháp, "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, tựu thành con đường của thể nhập." (Triết học về tánh Không, Tuệ Sỹ)

Lý duyên khởi trong thời kỳ Nhất thiết duy tâm.

Vào thời kỳ này, Duy thức tông (Vijnaptimàtrata) của Thế Thân (Vasubandhu) phát triển và hoàn toàn tán đồng học thuyết Trung đạo, không chấp nhận chủ trương cực đoan của hữu luận và vô luận. Vì phát xuất từ hệ thống Du già do Vô Trước (Asanga), anh ruột của Thế Thân sáng lập, Duy thức tông thiên trọng sự thực hành về pháp quán tưởng (Yogàcàra, quán hạnh). Thêm vào hai nguyên lý có tính chất tổng thể phổ quát (universal), Duyên khởi là Không và Nhị đế, của Trung Luận, Duy thức tông thiết lập một đạo lý mới có tính chất cá thể đặc thù (particular) chuyên khảo về Thức và nghiên cứu phương pháp thực hành phát triển khả năng của Thức, chuyển Thức thành Trí để có thể hiểu biết Chân lý tuyệt đối. Tuy với danh xưng là duy thức, tuy luận thuyết lập nên là để minh giải tất cả các pháp bằng cách này hay cách khác luôn luôn liên hệ với thức, nhưng kỳ thật cơ sở căn bản của luận thuyết Duy thức là **thuyết tam tính** (trivabhava): Biến kế sở chấp, Y tha khởi, và Viên thành thật. Tam tính này một mặt liên hệ chặt chẽ với **thuyết tri thức** (theory of cognition), mặt khác là đối cảnh sở duyên của chỉ quán (object of yogic contemplation), tức là **thuyết quán tưởng** (theory of yogic praxis).

A. Thức: Trí còn phân biệt chủ khách.

Theo thuyết tri thức, thức là một trong hết thảy pháp y tha khởi, hiện hữu nhờ các duyên, chứ không phải là cái gì thật có riêng ngoài mọi pháp. **Thức có năng lực đặc biệt phân biệt biết được cái khác và tự biết được mình.** Bản thể của thức là liễu biệt. Liễu là liễu tri, tức hiểu biết rốt ráo trọn vẹn, biệt là biệt chĩnh cảnh. Tức liễu tri mỗi mỗi cảnh riêng biệt, như nhãn thức liễu tri sắc, nhĩ thức liễu tri thanh v.v.. Từ bản thể ấy khi chuyển biến thì hiện ra hai phần, một phần có khả năng phân biệt nhận biết, gọi là **kiến phần**, phần kia không có khả năng phân biệt, chỉ làm đối tượng cho kiến phần gọi là **tướng phần**. Hai phần đó, phần biết (nhận thức) và phần bị biết (đối tượng) cùng sanh cùng diệt, có phần

này thì có phần kia, phần này không thì phần kia không. (Luận Thành Duy Thức, Thích Thiện Siêu dịch và chú). Trong thức luôn luôn bao gồm cả phần chủ thể lẫn phần đối tượng. Nói cách khác, cảm giác, tri giác, hay ý thức phải luôn luôn là cảm giác về một cái gì, tri giác về một cái gì, hay ý thức về một cái gì. Không thể có chủ thể riêng biệt với đối tượng.

B. Biến kế chấp: Chiếc bè đậu ở bến mê.

Tự hai phần của thức không có chi là ngã là pháp. Nhưng phàm phu mê muội cứ dựa vào kiến phần (chủ thể) **chấp cho là ngã**, dựa vào tướng phần (đối tượng) **chấp cho là pháp**. Như vậy, ngã và pháp dựa vào hai phần kiến tướng của nội thức mà **giả lập**, nên chúng chỉ có nghĩa theo tục đế, tức là giả dối, không có. Do đó thế giới hiện tượng bị nhìn sai lạc méo mó dưới lăng kính phân biệt hư vọng. Đây là biến kế sở chấp, sự vật hiện có một cách sai lầm. Biến kế là ảo trạng của phàm phu ngộ nhận, như ngộ nhận sợi dây là con rắn; biến kế này chính là ngã và pháp do phàm phu vọng chấp mà có. Vì vậy, **biến kế là vọng hữu**. Ngã và pháp của phàm phu hoàn toàn do vọng tưởng bịa đặt ra chứ không dựa vào một thực thể nào cả (vô thể tùy tình giả).

Thực ra, sự vật trong thực tại hiện hữu theo cách thức của chúng. Chỉ vì không nhận thức đúng thật tánh, thật tướng của sự vật là y tha khởi, là duyên sinh vô ngã, nên mới nhận lầm thế gian này thành một **thế giới vọng tưởng**.

C. Viên thành thật: Chiếc bè chuyển qua bến ngộ.

Thế gian này, cái thế giới thân thiết nhất của ta, thế giới trong đó ta sinh trưởng, già chết, và trong đó ta đang sống, **luôn luôn là như thế** (yathabhùta, như thị). Cũng nhìn vào thế gian này nhưng sau một hành trình tinh tấn tu hành thành đạt chứng quả, Thánh nhân thấy ra một **thế giới viên thành**, có một cách đích thực. Viên thành là thực thể của các pháp hữu vi, như thực chất của sợi dây là chất chỉ gai. Viên thành chính là pháp tánh chân như, do tuệ giác chứng ngộ. **Viên thành là thực hữu**. Thánh nhân đã chứng ngộ các pháp đều là y tha khởi, là duyên sinh. Khi Phật nói đến năm uẩn, mười hai xứ, mười tám giới, v.v..., ở đó không có gì chuẩn đích là ngã, là pháp cả. Vì dễ tiện việc hóa độ chúng sinh nên Phật mới **giả** nói đến ngã đến pháp (hữu thể thi thiết giả). Khi nhận thức, Thánh nhân và đối tượng là một. Đó là lối nhận thức của Thiền, "đi ngay vào chính đối tượng và có thể nói, nhìn nó từ bên trong. Biết đoá hoa là trở thành đoá hoa, là đoá hoa, nở như đoá hoa, và hân thưởng ánh sáng mặt trời cũng như mưa rơi" (Thiền sư D. T. Suzuki, Giảng thuyết về Thiền).

Công phu tu tập của Thánh nhân đã chuyển Thức thành Trí. Vì vô minh nên Thức không thấy được mặt mũi chân thật của vạn pháp, mà chỉ vọng tưởng phân biệt (biến kế sở chấp) về vạn pháp. Trí là tuệ giác trong đó không có còn chủ thể và đối tượng. Chỉ có Vô phân biệt trí mới nhìn thấy thực tại tự thân của vạn pháp (viên thành thật), nghĩa là thấy thế giới như thật.

D. Y tha khởi: Chiếc bè giải thoát.

Theo như trên, cũng đều là một thế giới, nhưng khi chấp duyên khởi là có thời hiện ra thế giới vọng tưởng, khi chứng ngộ duyên khởi là Không thì hiện ra thế giới viên thành. Như vậy thực tính của thế giới ấy là gì mà có thể khi thì chuyển biến thành thế giới vọng tưởng của kẻ phàm phu, khi thì chuyển biến thành thế giới viên thành của bậc Thánh trí? Chính **y tha khởi là thực tính của vạn hữu**. Y tha khởi (paratantrasvabhàva) có nghĩa là không sự vật nào có thể hiện hữu độc lập với những sự vật khác, không có gì vượt khỏi luật tương duyên tương sinh. Thế giới y tha khởi (thế giới với bản tính y tha khởi) có một cách tương đối; y tha là do yếu tố mà có, như sợi giây do chỉ gai và mọi hỗ trợ mà thành; y tha này chính là các pháp hữu vi, do chúng tử nơi a lại da nhờ các trợ duyên mà hiện hành; y tha là **giả hữu**. Nhưng thế giới y tha khởi không thể thấy bằng lý luận, chỉ có các bậc Thánh trí mới tuệ tri được. Như vậy y tha khởi là duyên khởi hiểu theo ý nghĩa của tánh Không, nghĩa là sau khi phủ định sự có ngã pháp thời vọng chấp sẽ không còn có lý do gì mà tồn tại nữa và tri giác sẽ chuyển từ thức vô minh qua trí tuệ sáng suốt hoàn toàn.

Với khả năng chuyển biến của tánh Không như vậy, **tính y tha khởi không những có thể xem như là sở y (àsraya, nơi nương tựa) của hai tính kia, mà hơn nữa làm chiếc bè giúp hành giả chuyển từ bến mê (biên kế chấp) sang bến ngộ (viên thành thực)**. Nói một cách cụ thể hơn, khởi đầu, hành giả quán tưởng Không, tức tính y tha khởi của ngã và pháp, để tiêu diệt kiến chấp ngã pháp, trên bề mặt cũng như trong địa hạt vô thức. Theo đó mọi ô nhiễm như phiền não chướng và sở tri chướng cũng bị tiêu diệt, mọi chúng tử cũng được chuyển từ bất tịnh sang tịnh và hành giả chứng đắc Vô phân biệt trí (nirvikalpa-jnàna). Có Vô phân biệt trí thời mới thấu đạt bản thân tính y tha khởi, tức là viên thành thật. Bài kệ thứ 22, Duy thức Tam thập tụng, Thế Thân, nhấn mạnh rằng chân tướng của thực tại, tức viên thành thật, cũng chính là y tha khởi: "Viên thành thật có nghĩa là sự vắng mặt vĩnh viễn của biên kế chấp nơi y tha khởi. Do đó nó (viên thành thật) với y tha khởi không phải một mà cũng không phải khác. Liên hệ giữa hai cái cũng giống như liên hệ giữa vạn vật vô thường và tính cách vô thường của vạn vật: không thể thấy cái này nếu không thể thấy cái kia".

Thế giới có ba mặt tương hợp với ba tính nói trên được gọi là **thế giới duy thức**. Do thức là một pháp y tha khởi và vì mọi pháp đều duy thức nên thế giới duy thức có thể chuyển biến gỡ bỏ vĩnh viễn biên kế chấp ra khỏi y tha khởi để hiển lộ viên thành thật. Theo Nhiếp Luận của Vô Trước, ngay sau khi chứng đắc Vô phân biệt trí hay **Đại trí** hành giả cũng chứng đắc **Hậu đắc trí** (tat-prsthalabdha-jnàna). Đại Trí "không tác ý, tầm tư, và thọ tưởng" và có đối tượng là "pháp tánh ly ngôn, tức chân như vô ngã". Tích cực hơn, Hậu đắc trí suy tư và phân biệt theo năm cách: "**thông suốt**, tức quán chân như bằng ấn tượng mà thông suốt chân như; **tùy nghĩ**, tức theo sự thông suốt mà truy niệm chân như; **thiết lập**, tức thiết lập danh tướng mà tuyên thuyết cho người về chân như; **tổng hợp**, tức tổng hợp các pháp mà quán sát; và **đúng ý**, tức muốn gì cũng biến hóa được". Trí Hậu đắc có thể xem như là **thức đã được thanh lọc qua Đại trí**. Nó là một pháp hữu vi, thuộc tục đế.

Điều này giải thích tại sao một người phàm phu và một thiền sư ngộ đạo không nhìn thực tại giống nhau. Trở lại với tam tính của Duy thức, sự phát hiện Hậu đắc trí ngay sau khi chứng đắc Đại Trí tương ứng với sự chuyển biến viên thành thật ngược trở lại y tha khởi. Nói cách khác, y tha khởi sống trở lại trong Hậu đắc trí. Như vậy trên đường tu chứng, hành giả bắt đầu quán tưởng tính Không của ngã và pháp để tìm **không thấy có** ngã và pháp. Sau khi chứng được quả chuyển y, hành giả trở lại thế gian hoạt động độ sinh và bằng cặp mắt giác ngộ (Hậu đắc trí) nhìn **thấy không có** tự tính nơi mọi sự vật, tất cả đều sinh, thành, hoại, diệt theo luật duyên khởi.

Để kết luận, ba tính: biến kế sở chấp, y tha khởi, và viên thành thật có ý nghĩa không khác gì ý nghĩa Không, Giả danh, và Trung đạo nói đến trong bài tụng Trung Luận, XXIV.18. Ngài Long Thọ đứng trên chân không vô tướng, tức viên thành thật mà phá biến kế chấp. Ngài Thế Thân thời đứng trên Duy thức y tha khởi để phá biến kế chấp. Cả hai Ngài đều dùng một phương thuốc trị liệu là lý duyên khởi để cùng chữa một căn bệnh, bệnh ảo tưởng về thật ngã, thật pháp.

Tháng tám, 1999

5. Nhận thức luận Phật giáo

Nhận thức và hành động.

Nói đến nhận thức thì phải nói đến hành động, ngôn ngữ, và lý luận. Điều này được thấy rõ trong Tứ Diệu đế, một mô thức biện chứng trình bày quan hệ giữa tri nhận và mô tả, nhận thức và hành động, luận lý và thực tiễn. Tứ Diệu đế là khuôn mẫu ngôn ngữ và luận lý của những ai muốn thuyết trình về một vấn đề khoa học:

- (1) Đây là những kinh **nghiệm nhận thức** của tôi về những sự kiện tôi đang tìm hiểu và xin mô tả như thế này;
- (2) Theo tôi, đây là những **nguyên nhân** liên hệ đến những sự kiện ấy mà tôi đã dùng kinh nghiệm và suy luận để tìm thấy;
- (3) Do những sự thấy biết như thế nên tôi nghĩ rằng **mục tiêu** cần phải thực hiện và thấu đạt phải như thế này; và
- (4) cuối cùng, đây là những **phương pháp** tôi **đã** áp dụng, nhờ đó mà tôi **đã** thành tựu và chứng nghiệm được mục tiêu.

Khởi đầu thuyết trình về Nhân Minh học, để minh định mục đích và phạm vi của khoa nhận thức và luận lý do Ngài chủ trương, Thiên Chủ (Dharmakīrti) nói: "Mọi hành động thành công là nhờ trước đó nhận thức đúng, vì vậy chúng ta bắt đầu khảo sát điều đó". Như vậy, nhận thức luận Phật giáo chú trọng khảo sát những tác dụng và hành động phát hiện trong mối quan hệ giữa nhận thức và đối tượng nhận thức.

Về vấn đề nhận thức, các câu hỏi sau đây thường được đặt ra. Làm sao biết rõ tiến trình nhận thức? Nếu phân loại những gì mình nhận thức được thời có bao nhiêu thứ đối tượng được lượng biết (prameya) tất cả? Bằng cách nào mình lượng biết được những thứ đối tượng ấy (pramāna, hình thái nhận thức)? Kết quả của sự lượng biết tức **lượng quả** còn gọi là **trí**. Làm thế nào để biết rõ lượng quả là đúng? Nếu cần phải luận chứng để xác nhận lượng quả là đúng, thời luận chứng như thế nào và căn cứ vào đâu?

Định nghĩa thực tại (reality).

Hằng ngày phải tiếp xúc và phản ứng với nhiều sự kiện và biến cố, hầu hết chúng ta đều tin tưởng có một thế giới khách quan hiện hữu ở ngoài ta dẫu ta có nhìn vào nó hay không. Rồi cái cảm giác về sự hiện hữu khách quan đó được nói rộng ra cho phẩm tính của sự vật. Ta cho rằng sự vật có kích thước, có khối lượng là điều hiển nhiên mặc dầu ta không hề có ý nghĩ đem những phẩm tính ấy ra đo lường. Tiến thêm một bước trừu tượng nữa, ta gán cho sự vật một thể tính khách quan, một bản chất tự nhiên. Đã từ lâu với tập quán tin tưởng như vậy, ta luôn luôn cho rằng cái gì ta kinh nghiệm qua giác quan hay tưởng đã kinh nghiệm trong quá khứ đều **thật** (real). Bởi vậy, khi muốn biết rõ sự vật thời ta thường đi tìm hiểu phẩm tính hay thể tính của sự vật mà ta nghĩ là thật "ở ngoài đó".

Lỗi quan niệm thực tại là bản chất của sự vật như vậy được nhiều thế hệ triết gia từ xưa đến nay, từ Đông qua Tây, đem ra bàn cãi với nhiều kiến giải khác nhau. Vấn đề có hay không có thực tại khách quan không bao giờ có thể giải quyết được bởi vì những người tranh cãi không chịu đồng ý chọn một số tiêu chuẩn giống nhau để đem áp dụng. Thêm vào đó, có cả một chuỗi dài quanh co lý luận, suy tưởng, và thẩm định giữa những gì quan sát thấy được và những gì là thành quả kết thúc. Từ xưa đến nay chưa có một nỗ lực nào như bên phía Phật giáo tìm cách định nghĩa rõ ràng những tiêu chuẩn khảo sát và phê bình tính xác đáng và quan trọng của từng hiện tượng tâm vật lý nối tiếp sinh khởi, bắt đầu từ tác ý, đến xúc, thọ, tưởng, tư, đến cuối cùng, kết luận về hiện hữu là gì.

Thay vì hỏi "Thật là gì?" ta cần tìm kiếm những tiêu chuẩn khả dĩ áp dụng để minh xác sự thật của thực tại khách quan. Chẳng hạn như "Căn cứ trên thứ kinh nghiệm nào để nói là một sự vật nào đó thật?" Theo Thiên Chủ, **sự vật thật là sự vật có khả năng tính tác dụng nơi ta để trở thành đối tượng của một chuyển thức** (pravṛtti). Chuyển thức là từ bản thể liễu biệt của thức "khi chuyển biến thì hiện ra hai phần, một phần có khả năng phân biệt nhận biết, gọi là kiến phần, phần kia không có khả năng phân biệt, chỉ làm đối tượng

cho kiến phần gọi là tướng phần." (Luận Thành Duy thức, Thích Thiện Siêu dịch và chú). Nói cách khác, sự vật thật phải có khả năng tính phát động tri giác cho đến khi nhận biết rõ nó. **Cái thật phải có khả năng tính tác dụng theo luật nhân duyên.**

Cái biết: có nhận thức có đối tượng.

Giả dụ ta ngắm nhìn một đóa hoa trong một thời gian. Ta có cảm tưởng là cảm giác, tri giác, và ý thức ta về sự có mặt của đóa hoa cũng tồn tại lâu bằng thời gian ta đứng ngắm. Thực ra, không phải chỉ có một cảm giác, một tri giác, và một ý thức mà cả một loạt những cảm giác, tri giác, và ý thức nối tiếp nhau. Với mỗi cảm giác chẳng hạn, trong thời gian sát na của nó, vừa lúc đóa hoa phát động tác dụng và trở nên đối tượng của nó, đối tượng này là ảnh tượng của đóa hoa truyền đạt qua con mắt. Đứng vào lúc này, ảnh tượng của đóa hoa liền được huân tập trở thành một tâm huân chủng tử và được hiện hành trở lại ngay sau đó để làm bối cảnh hồi tưởng cho sự hiểu biết, tức tuệ phát sinh do sự tác động tư duy của tâm sở cuối (tư, cetana) của năm tâm sở biến hành (tác ý, xúc, thọ, tưởng, và tư). Tri giác này được tạo ra do một ảnh tượng mới của đóa hoa mà con mắt mới chuyển đạt vào. Vô số ảnh tượng như thế được tiếp nối truyền đạt vào trung khu cảm giác, vô số đối tượng tiếp nối nhau, và vô số hiện tượng cảm giác và tri giác xuất hiện nối tiếp nhau. Như thế **thức là một dòng tâm sở liên tục, lưu chuyển biến đổi từng sát na**, chứ không phải là một thực thể tâm lý bất biến.

Nhận thức: dòng tiếp nối cảm giác và phân biệt.

Quả vậy, nhận thức là tác dụng tâm lý lấy năm căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân) làm điểm tựa để phân tích và quan sát sự thật. Đoạn kinh sau đây ghi lời đức Phật giải thích nhận thức và những gì có thể làm cho nhận thức sai lầm.

"Chư Hiền, do nhơn con mắt và các sắc pháp, nhãn thức khởi lên. Sự gặp gỡ của ba pháp này là xúc. Do duyên xúc nên có cảm thọ. Những gì người ta cảm thọ thời người ta tưởng tri. Những gì người ta tưởng tri thời người ta suy tầm. Những gì người ta suy tầm thời người ta hý luận. Với những gì người ta hý luận làm nhơn, tưởng tri và vọng tưởng đượm màu hý luận quấy nhiễu một người với các sắc pháp quá khứ, tương lai và hiện tại do con mắt nhận thức [With what one has mentally proliferated as the source, perceptions and notions tinged by mental proliferation beset a man with respect to past, future, and present forms cognizable through the eye].

Do nhơn lỗ tai và các tiếng, nhĩ thức khởi lên. Do nhơn lỗ mũi và các hương, tỷ thức khởi lên. Do nhơn lưỡi và các vị, thiệt thức khởi lên. Do nhơn thân và xúc, thân thức khởi lên. Do nhơn ý và các pháp, ý thức khởi lên. Sự gặp gỡ của ba pháp này là xúc. Do duyên xúc nên ... (như trên) " (Majjhima Nikaya; Madhupindika Sutta: Sutta 18 Ở Kinh Mật hoàn)

Điều đáng chú ý là thay vì **dùng ngôn ngữ nhân duyên** để mà nói "Do duyên thọ, tưởng sanh khởi" (Dependent upon feeling arises perception), trong phần kinh này có chỗ đức Phật dùng **ngôn ngữ chủ động**: "Những gì người ta cảm thọ thời người ta tưởng tri" (What one feels, that one perceives). Với lối ngôn thuyết như vậy, Ngài muốn nhấn mạnh đến tầm quan trọng của ảnh hưởng tai hại do cảm thọ tác dụng trên hình thái tưởng tri làm sinh vọng tưởng về ngã. Cái mà ta tưởng tri như thế này đã bị những gì ta cảm thọ như ưu, hỷ, khổ, lạc, xả đánh lạc hướng qua phía khác và đồng thời làm sinh vọng niệm 'Ta'. Suy tầm tiếp theo tưởng tri là cơ hội để xét xem tưởng tri dẫn đến phiền não khổ lụy hay dẫn đến tự do giải thoát. Phải nhận định ngay ở đây rằng tưởng tri và suy tầm là những tác dụng tâm lý phát hiện theo luật nhân duyên chứ không do một chủ thể nào cả. Trái lại, nếu tin vào một tự ngã thường hằng bất biến rồi căn cứ trên vọng niệm tự ngã ấy mà tưởng tri và suy tầm thời tất nhiên khởi sinh hý luận, tức là bàn luận sai lầm do ba phiền não mê hoặc là tham (tham dục cho mình), mạn (tự cao), và tà kiến (ý kiến sai lầm).

Ngoài ra, hý luận làm sinh vọng tưởng về đối tượng tưởng tri. Vì vọng tưởng cho nên tưởng rằng đối tượng thường tại không biến chuyển hư hoại qua ba thời quá khứ, tương lai, và hiện tại. Kết hợp với vọng tưởng về đối tượng tưởng tri, hý luận quấy nhiễu thân tâm làm mờ ám sự nhận thức.

Mặt khác, đoạn kinh trên đây cho thấy những tâm sở biến hành (tác ý, xúc, thọ, tưởng, và tư) tiếp nối nhau theo luật nhân duyên, tạo thành cảm giác tri thức, không một **ngã** nào hiện hữu trong dòng hiện tượng tâm lý liên tục chuyển biến. Chính **tác dụng của thức** tri nhận sự vận chuyển **tiếp nối sinh diệt** của những ấn tượng tri giác như một dòng sông chảy xiết. Giống như một phim hát bóng đang chiếu trên màn ảnh, các ấn tượng tri giác liên miên xuất hiện, luôn luôn sai biệt, không bao giờ có hai ấn tượng đồng nhất trong hai sát na tiếp nối nhau. Nhưng do tác dụng của thức chúng xuất hiện tiếp nối với **tính cách tương tự, có vẻ như được lặp lại**. Thức chuyển biến, hiện ra hai phần đối nhau. Một chủ thể hiện hữu tương quan với đối tượng tri nhận, tức các ấn tượng. Trong giao thế tác dụng như vậy, chủ thể và đối tượng đồng thời hiện hữu trong hiện tại. Khi một ấn tượng được nhớ lại, dù thuộc quá khứ, ấn tượng ấy cũng hiện hữu trong hiện tại. Sự vận chuyển **tương tục và tương tự** của ấn tượng tri giác là hình thức tồn tại của nó. Cách thế tồn tại đó gọi lên mỗi **tương quan nhân quả** của các ấn tượng. Quả vậy, ấn tượng này đi qua là điều kiện để cho ấn tượng khác xuất hiện. Hình ảnh của ấn tượng quá khứ đã duyên cho một ấn tượng tri giác hiện tại xuất hiện. Như vậy kinh nghiệm quá khứ chồng chất lên hiện tại và ấn tượng tri giác hiện tại thực sự chỉ hiện hữu bây giờ và ở đây.

Thực tập tỉnh thức: phương pháp theo dõi tiến trình nhận thức.

Mục đích của thực tập tỉnh thức (mindfulness/awareness practice) là giúp đạt được một sự hay biết rõ ràng, trong sáng, chính xác, và thâm sâu về những gì đang xảy ra trong thân tâm. Muốn kinh nghiệm một cách gián tiếp thế nào là tỉnh thức, hãy để ý những lúc đang

thực tâm làm một việc gì đó mà trí óc bận rộn về nhiều chuyện khác. Những khi như vậy, thân và tâm thật sự không được hòa hợp, và ta không có mặt trong hiện tại, bây giờ và ở đây.

Có nhiều trường phái thiền và phương pháp thiền khác nhau, nhưng tựu trung hành thiền là lấy tâm để quán sát chính nó. Thiết yếu có hai hình thức thiền: Thiền Chỉ hay Thiền Định dẫn đến sự an tĩnh vắng lặng và Thiền Quán hay Thiền Tuệ tiến tới sự trực nghiệm bản chất của sự vật và trí tuệ giải thoát. Một mặt, định tâm để đạt được sự an tĩnh. Mặt khác, hướng tâm an tĩnh vào một đối tượng của thân (sắc) và tâm (danh) như hình sắc, âm thanh, mùi vị, sự đụng chạm, và suy nghĩ. Tiến bộ đầu tiên là ngạc nhiên thấy rõ sự phân lập con người với kinh nghiệm đang tự thân tỉnh giác, thấy tri giác đối lập với kinh nghiệm, tâm riêng biệt với thân. Thoạt đầu thấy rõ **đặc tính riêng của tâm**, tức là sự nhận biết đối tượng bao gồm cả xúc, thọ, cùng các trạng thái và phản ứng của tâm như yêu, ghét, buồn, vui, an tĩnh, chánh niệm, ..., và **đặc tính riêng của thân**, tức là tứ đại: sự cứng mềm (đất), sự nóng lạnh (lửa), sự chuyển động (gió), và sự kết hợp và tính chất lỏng (nước). Sau đó là thấy rõ **đặc tính nhân duyên**, tức là thấy thân và tâm đều có giai đoạn khởi lên, kéo dài, và chấm dứt. Cuối cùng mới nhận thấy rõ **đặc tính chung** của thân và tâm là vô thường, khổ não, và vô ngã. Như vậy, bản chất thực sự của các hiện tượng tâm vật lý, ý nghĩa thực sự của cuộc đời sẽ hiển lộ nhờ vào những kinh nghiệm trực tiếp này.

Thường nói đến hành thiền là nói đến ngồi kiết già một cách an tĩnh ở một nơi vắng vẻ yên tĩnh. Nhưng theo kinh nghiệm của nhiều thiền sư, hành thiền theo Bát Chánh đạo không bắt buộc phải sống rời xa cuộc sống hằng ngày. Hằng ngày nếu thực tập tỉnh thức, nghĩa là biết liên tục nỗ lực ý thức và tỉnh giác trong mọi lúc và thực hiện mọi tác động luôn luôn trong tỉnh giác thời chánh kiến và chánh niệm sẽ được phát triển. Đức Phật dạy rằng vạn hữu vận hành theo đường lối riêng của chúng và khuyên đừng bao giờ tìm cách thay đổi chúng theo chiều hướng của mình ưa thích mà chỉ cần nhìn chúng, để chúng diễn biến một cách tự nhiên. Thực tập tỉnh thức là biết rõ phạm vi hoàn cảnh của đối tượng xuất hiện ngay trong hiện tại, ghi nhận và giác tỉnh. Ta không ngừng theo dõi sự tác dụng của tham, sân, si trong sinh hoạt thường nhật, cứ để cho mọi sự đến và đi một cách tự nhiên, mà không chấp trước nắm giữ, vì nhận chân được đặc tính vô thường, khổ não, và vô ngã của chúng. Khi chánh niệm đi liền với giác tỉnh thì trí tuệ sẽ xuất hiện và nhờ đó ta có thể hiểu biết rõ ràng tiến trình của nhận thức.

Tự tướng và Tổng tướng: hai thứ đối tượng nhận thức.

Đối tượng của nhận thức không phải do chủ thể của nhận thức tạo ra. Cả chủ thể (kiến phần) lẫn đối tượng (tướng phần) nương vào nhau mà hiện hữu và xuất hiện đồng thời như là **đối tượng chuyển hiện của thức**. Thức là nền tảng bản thể cho cả chủ thể và đối tượng. Đối với Trần Na (Dignāga), trên phương diện tương trạng, nghĩa là không đứng trên quan

điểm chân lý tối hậu, đối tượng nhận thức chỉ có hai thứ: **tự tướng** (svalaksana) do cảm giác trực nhận và **tổng tướng** (samānyalaksana) do suy luận mà thông đạt.

Tự tướng có nghĩa là cái không thể vịn vào cái nào khác để định nghĩa nó trừ ra chính nó. Nó có thể thực nghiệm được trong một khoảnh khắc. Ngay trong sát na được thực chứng, nó không có phẩm tính, danh tính, thuộc tính, ..., nghĩa là thoát ra ngoài mọi thi thiết diễn tả. Đặc tính của tự tướng là hiện hữu (actual), độc đáo (unique), đặc thù (particular), tồn tại chớp nhoáng (instantaneous), thật có (real; true), và không do phân biệt vọng tưởng (non-conceptual). Tự tướng không bắt buộc phải là một vật lý thể. Thí dụ, tiếng khóc của một đứa bé trong một đám đông hay từ xa vọng lại.

Tổng tướng là sự hữu trong một khoảnh khắc sát na nhưng lại biểu lộ như là ở tất cả mọi thời: thấy sự hữu bây giờ và ở đây như là thấy nó trong mọi lúc và ở mọi nơi. Ngoài tính chất tổng quát, tổng tướng còn có đặc tính khả truyền đạt (communicability), nghĩa là có thể đem chia sẻ giữa nhiều cá thể, có thể định nghĩa, và có thể phát biểu qua ngôn ngữ. Tuy trên nguyên tắc, tổng tướng là do vọng tưởng phân biệt, nhưng tổng tướng không hoàn toàn ảo, như hoa đóm giữa trời. Nó liên hệ đến lý luận kết cấu chặt chẽ (coherent ratiocinativity), thuộc lãnh vực các vật thể như lý khả thi thiết (coherently conceivable) và khả hữu (possible).

Hai thứ đối tượng nhận thức, tự tướng và tổng tướng, thuộc hai lãnh vực hoàn toàn độc lập nhau, đối tượng này không thể biến đổi thành đối tượng kia. Thực ra, đó là hình tướng khác nhau của sự vật tùy thuộc phương cách nhận thức sự vật khác nhau.

Hiện lượng và tỷ lượng: hai hình thái nhận thức.

Tương ứng với hai đối tượng, tự tướng và tổng tướng, theo Trần Na, chỉ có hai hình thái nhận thức đối tượng: **hiện lượng** (pratyaksa) và **tỷ lượng** (anumāna).

Câu văn Ngài dùng để định nghĩa hiện lượng trong Nhân Minh nhập Chính Lý luận được xem là ngắn gọn nhất từ trước đến nay so với tất cả những định nghĩa hiện lượng hiện có trong văn học Phật giáo. Câu văn ấy định nghĩa như thế này:

"Hiện lượng là trừ phân biệt" [pratyaksam kalpanā'podham].

Rất quan trọng ở đây là chữ **kalpanā**, dịch là **phân biệt** (conceptual construction). Phân biệt hàm ngụ ý nghĩa so sánh, suy tầm, căn cứ vào ấn tượng quá khứ và hiện tại. Vậ hiện lượng là tri giác đơn thuần không phân biệt vật thể này với vật thể khác. Hiện lượng tri nhận vật thể **chưa từng** được nhận thức. Sự tri nhận bắt đầu ngay ở sát na đầu tiên của quá trình nhận thức, **sát na hiện tại**. "Sát na là một hạn kỳ cực tiểu để một thể tính được tự thành và biến mất ngay." (Luận Câu xá, Thế Thân). Đứng vào sát na đầu tiên đó chớp lên vật thể được tri nhận. Thật vật hữu xuất hiện trong hạn kỳ rất ngắn này chính là **tự tướng**

(svalaksana), đối tượng của hiện lượng. Tri nhận tự tướng là hoạt dụng của năm thức thân [thấy, nghe, nếm, ngửi, và xúc chạm gọi là thức thân vì chúng nương tựa trên thân thể] của từng cá thể riêng biệt; đó là đặc tính của tri giác hiện tại, là nhận thức bằng hiện lượng.

Tỷ lượng là dùng trí phân biệt, so sánh, loại suy để biết, và thường dựa vào sự kiện được biết, được thấy mà suy biết những sự kiện chưa biết, chưa thấy. Tỷ lượng căn cứ vào tổng tướng để phân biệt. Phân biệt tổng tướng là hoạt dụng của ý thức; đó là đặc tính của suy luận, là nhận thức bằng tỷ lượng. Có năm cách tỷ lượng:

1. Tướng tỷ lượng, là bằng vào sự tướng bên ngoài của sự vật mà suy đoán, như thấy khói mà suy biết có lửa.
2. Thể tỷ lượng, là bằng vào sự thể của sự vật, từ một phần mà suy biết toàn thể, như thấy cái vòi mà suy biết con voi; thấy hôm nay mặt trời mọc phương Đông mà suy biết ngày hôm qua và ngày mai mặt trời cũng mọc phương Đông.
3. Nghiệp tỷ lượng, là suy đoán bằng vào động tác của sự vật, như thấy cây cỏ lay động mà suy biết có gió.
4. Pháp tỷ lượng, là thấy một phẩm tính (pháp) này của sự vật thì suy đoán phẩm tính quan hệ khác, như biết sự vật là do tạo tác mà suy ra sự vật sẽ hư hoại và biến đổi.
5. Nhân quả tỷ lượng, là thấy nhân mà suy biết có quả hay ngược lại, như biết hạt giống lúa tốt mà suy biết cây lúa sẽ mọc ra to, hoặc thấy người có đạo đức mà suy biết người ấy đã có nhân tu.

Lý do phân biệt hai cách lượng biết.

Hai cách lượng biết này có tác dụng hoàn toàn khác nhau, không bao giờ lẫn lộn với nhau. Nghĩa là, hiện lượng không thể nhận thức tổng tướng và tỷ lượng không thể tri nhận sát na sinh diệt. Trên thực tế, hai cách lượng biết đó không làm sao có thể phân biệt được. Quả vậy, với cảm giác, hình ảnh của đối tượng được trực quán, sắc sảo rõ ràng (visadābha). Với suy luận, hình ảnh của đối tượng được tri nhận gián tiếp qua những dấu hiệu đặc trưng, mờ mờ (asphuta), hay vô hình. Nếu một ngọn lửa nằm trong tầm mắt thì tức khắc được nhận thức trực tiếp. Đó là cảm giác. Nếu sự hiện hữu của nó được truy nhận qua cảm giác thấy khói thì đó là nhận thức gián tiếp bằng suy luận. Trong cả hai trường hợp, đều có một cốt lõi cảm giác và một hình ảnh thi thiết. Nhưng trong trường hợp hiện lượng, cảm giác chiếm ưu thế thì hình ảnh sắc sảo rõ ràng. Trong trường hợp tỷ lượng, trí thức chiếm ưu thế thì hình ảnh trở nên mờ mờ hay vô hình.

Đã biết không thể phân biệt hai cách lượng biết trên thực tế thì tại sao cần phải phân biệt chúng làm gì? Phân biệt bằng cách nào? Bởi vì nhận thức hiện lượng là một thứ nhận thức đơn thuần, không bị chi phối bởi tập tục, truyền thống, và tư dục nên có thẩm quyền tối

thượng, là chứng lý vững chắc nhất. Cho nên cần phải phân cách với tỷ lượng, một lối nhận thức bằng trí năng liễu biệt, chủ thể luôn luôn ly cách với đối tượng. Tỷ lượng tự nó không có thẩm quyền. Nó không được mâu thuẫn với chứng lý hiện lượng. Tuy nhiên, chính nhờ tỷ lượng mà hiện lượng được phát biểu.

Muốn phân chia hiện lượng và tỷ lượng thời phải siêu việt mọi kinh nghiệm thế tục, và giả thiết sự dị biệt giữa chúng là một sự dị biệt ngoài thế gian, mắt trần không thể thấy được.

Sự khác biệt giữa hiện lượng và tỷ lượng giúp ta nhận chân giới hạn của sự hiểu biết thông tục. Giới hạn đó là ta không thể dùng luận lý thế gian để siêu quá kinh nghiệm trực quan của cảm giác. Ta sẽ hỏi: "Như thế thì làm sao giải thích được chủ trương đại ngã đạo đức, lý tưởng giải thoát, thuyết y nghiệp luân hồi, hay ý nghĩa Niết bàn, tất cả các vấn đề ấy đều siêu quá cảm giác?" Đối với các vấn đề siêu quá cảm giác, lập trường và lời dạy của đức Phật rất rõ ràng chính xác. Chẳng hạn như đoạn kinh sau đây:

"Này các tu sĩ! Đừng bao giờ chấp nhận lời dạy của ta chỉ vì do lòng tôn kính! Hãy để cho các bậc có học phân tích lời dạy của ta như thể vàng được công nhận sau khi đốt, cắt, và chà xát." [Theo Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, tu sĩ Tây tạng nói trích đoạn này trong Kinh Ghana Sutra. Nhiều tác giả khác nói dẫn trích từ bài kệ Jnānasārasamuccaya, 31].

Trong lời phát biểu, đức Phật muốn ám chỉ đốt vàng là trực tiếp kiểm chứng, tức là dùng giác quan trực quán nội dung của lời Phật dạy. Chà xát là gián tiếp kiểm chứng, tức là dùng suy luận phân biệt nội dung của lời Phật dạy. Cuối cùng cắt chia thành mảnh vụn là để thấy rõ không có mâu thuẫn nào trong nội dung của lời Phật dạy. Theo lối giải thích như vậy thời có tất cả ba loại sự vật Phật nói đến: hiện có, hiện vắng, và siêu hữu. Nếu hiện có, thời phải trực quán như thử vàng bằng cách đốt. Nếu sự vật hiện vắng và nếu có dấu hiệu gì của nó hiện hữu thời phải dựa vào dấu hiệu mà suy luận kỹ càng như thử vàng bằng cách chà xát. Trong trường hợp sự vật siêu hữu như các vấn đề siêu quá cảm giác nêu ra trong câu hỏi trên thời phải suy luận minh định tính chất phi mâu thuẫn của nó. Ngay cả trong trường hợp này dù có kinh văn đáng tin cậy đề cập sự vật siêu hữu, ta vẫn phải suy luận để nhận chân sự vật như thật chứ nhất thiết không tin tưởng vào kinh văn.

Nói tóm lại, tính phi mâu thuẫn (non-contradiction) là chứng lý tối hậu của thực tại và chân lý.

Sát na sinh diệt (the point-instant).

Theo hai cách nhận thức hiện lượng và tỷ lượng, ngoại giới có hai diện. Diện đặc thù (particular) tương ứng với cảm giác và diện phổ quát (universal) tương ứng với suy luận.

Diện đặc thù gồm toàn sát na sinh diệt tức là những chớp năng lượng sinh khởi (flashes of energy). Cảm giác tri nhận đối tượng ngay ở sát na sinh diệt đầu tiên của quá trình nhận

thức, **sát na hiện tại**. Trong một sát na hiện tại đủ cả ba hình thức sinh diệt là sinh, trụ, và diệt. Hết thấy sự vật đều là những chuỗi sát na sinh diệt, tức thời, riêng biệt. Thực tại tối hậu là tức thời, là sát na sinh diệt hiện tại.

Diện phổ quát là phủ định diện đặc thù và ngược lại. Nếu diện đặc thù là thật (vastu), có hiệu năng (samartha), không giả lập (nirvikalpaka), không phát biểu được, không truyền đạt luận thuyết được, không sai biệt (abhinna), siêu phàm, thực tại tối hậu, vô hình dung (nirākāra), thì ngược lại, diện phổ quát là không thật, vô hiệu năng, giả lập, khả ngôn thuyết, có thể truyền đạt biện luận, sai biệt, phàm tục, thực tại kinh nghiệm thông tục, có hình dung.

Thuyết sát na sinh diệt thích hợp với chủ trương của Pháp tướng tông, "Tam pháp triển chuyển, Nhân quả đồng thời." Tam pháp đây là chủng tử, hiện tượng, tức các pháp hiện hành, và tân huân chủng tử. Triển là xoay nửa chùng. Chuyển (parināma) theo luận sư An Huệ (Sthiramati) trong bản chú số Tam thập tụng (Trimsikā-bhāṣya) được giải thích là:

1. sự biến chuyển **nhân diệt quả sinh** do đó mà có sự khác biệt, và
2. sự biến chuyển nhân diệt quả sinh cùng xảy ra trong một thời gian của sát na hiện tại, tức là **sinh diệt đồng thời** (samakāla; simultaneous).

Lưu ý nhân quả ở đây là kārana và kārya chứ không phải hetu và phala. Với kārana xem như là tác động, (chẳng hạn, thấy, nghe, ...) và kārya xem như kết quả của sự tác động, (cái bị thấy, được nghe, ...) cho nên mới có sự khác biệt giữa tác động với kết quả của tác động. Khác với hetu và phala nhất định luôn luôn là nhân và quả, kārana và kārya có thể lúc thì kārana xem như là "nhân" với "quả" là kārya, lúc thì kārya là "nhân" với "quả" là kārana. Trong mọi triển chuyển, An Huệ phân biệt nhân chuyển (hetu parināma) với quả chuyển (phala parināma). Trong nhân chuyển, hiện tượng, nguyên là phala, thời bây giờ là kārana, và chủng tử, luôn luôn là hetu, thời bây giờ là kārya. Nhân chuyển còn gọi là **huân tập** (vāsana). Trong quả chuyển, chủng tử là kārana và hiện tượng là kārya. Quả chuyển là **sự phát hiện hiện tượng** từ chủng tử thành hiện hành. Như vậy kārana và kārya có thể chuyển từ cái này qua cái kia và ngược lại. Nhân chuyển và quả chuyển phát sinh dị biệt và xảy ra đồng thời, đó là ý nghĩa của câu "Tam pháp triển chuyển, Nhân quả đồng thời".

Theo thuyết sát na sinh diệt, **tồn tại** (duration) là sát na sinh diệt nối nhau sinh khởi không có gián đoạn, **trương độ** (extension) là sát na sinh diệt sinh khởi đồng thời và tiếp cận nhau, và **chuyển động** (motion) là sát na sinh diệt sinh khởi tiếp cận và tương tục. Không có thời gian và không gian nằm riêng ngoài sự vật. Trí phân biệt thường nhìn vào sự vật như hiện hữu trong không gian hay qua thời gian, cả không gian lẫn thời gian được xem như bình chứa. Sự thật là khi tách không gian và thời gian ra khỏi sự vật thời chúng không có chút khả năng tác dụng nào cả. Có thể nói rằng mỗi sát na sinh diệt là một hạt thời gian,

một hạt không gian, hay một cảm tính. Nhưng đó là vọng tưởng, chứ sát na sinh diệt **không có phẩm tính, không tồn tại, và không thể phân.**

Ngoài ra, với đặc tính sát na sinh diệt, một vật thể **không có sự chuyển động** mặc dầu sát na sinh diệt sinh khởi tương tục bất đoạn cho ta cảm tưởng một vật thể đang chuyển động, giống như một dây đèn lần lượt chuyển ngọn lửa liên tục từ đèn này đến đèn kế tiếp cho ta cảm tưởng một ngọn lửa đang di động. 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 là hai sát na. Một sát na khởi lên mà không biến mất thì ý nghĩa sinh diệt trong sát na sẽ không có và vật thể không còn là đối tượng của cảm giác nữa.

Thực ra, không có thực thể di chuyển mà chỉ có tác dụng liên tục. Chính ngay **vật thể là chuyển động**. Hai sát na sinh diệt kế tiếp nhau là hai sát na sinh diệt khác nhau, sát na sinh diệt này biến mất không liên hệ chút nào với sát na sinh diệt kế tiếp. Điều này được chứng minh bằng cách khảo sát sự rơi của một vật thể.

Mọi vật thể đều gồm bốn yếu tố, đất, nước, lửa, và gió, mỗi yếu tố biểu trưng một phẩm tính. Đất là tính bền bỉ rắn chắc, nước là kết hợp liên hợp, lửa là tính nóng lạnh, và gió là tính động hay nặng nhẹ (laghutva = ìranàtmaka). Nếu vật thể khi nóng khi động, khi đặc khi lỏng đó là tùy thuộc vào cường độ năng lượng và điều kiện nhân duyên mà yếu tố này hay yếu tố kia trở thành nổi bật. Dưới mắt một nhà khoa học thì bốn yếu tố căn bản đó có thể xem tương đương với những lực (forces) hay năng lượng tử (quanta of energy). Khi một vật thể rơi, tại mỗi điểm không gian và thời gian, tốc độ của vật thể thay đổi, năng lượng tử và trọng lượng của vật thể cũng thay đổi. Nghĩa là ta có những vật thể khác biệt nhau sau mỗi sát na đang rơi nối đuôi nhau chứ không phải cùng một vật thể rơi từ đầu đến cuối.

Được Huệ Viễn (lãnh đạo nhóm tín đồ Niệm Phật ở Trung Hoa đầu tiên là Bạch liên xã) hỏi về lẽ sinh diệt trong một sát na hiện tại, hay nhiều sát na, Ngài La Thập trả lời: "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 điều 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." (Tuệ Sĩ. Triết học về tánh Không). Ca Chiên Diên là người đầu tiên gây dựng hệ thống Hữu bộ.

Toán vi phân với sát na sinh diệt.

Có người cho rằng bàn về giáo lý của đức Phật mà đem toán học vào thì quá ngây ngô. Trước hết xin trích một chú thích đáng lưu ý trong Th. Stcherbatsky. Buddhist logic, I, lặp lại nhận xét của triết gia Pháp nổi tiếng, Henri Louis Bergson, được giải Nobel văn chương

năm 1927, về sự giống nhau giữa thế giới của nhà toán học và thế giới sát na sinh diệt của Phật gia.

"Ông H. Bergson xác định rằng thế giới của nhà toán học quả thật là một thế giới tức thời, thế giới đó cũng là ksanika như thế giới của Phật gia. Ông ấy nói (Cr. Ev., trang 23-24): "thế giới nhà toán học đương đầu là một thế giới biến diệt và tái sinh mỗi khoảnh khắc, thế giới mà Descartes đã nghĩ đến khi nói về sáng tạo liên tục". Ý nghĩ đó quả thật có tính cách Phật giáo, tưởng như là đã viết bằng tiếng Phạn: "ye bhavà nirantaram àrabhyanta iti mahàpandita-sri-Dhekaratena vikalpitàs, te sarve jyotir-vidyà-prasiddhah pratiksanam utpadyante vinasante ca". Đó là lời của Bergson được dịch ra tiếng Phạn, đọc nghe như trích dẫn từ một bản văn Ấn độ. Cũng đáng chú ý là một trong những chữ đồng nghĩa với tư tưởng hay thi thiết là 'làm tính' (sankalana). Do đó, tư tưởng, ảo tưởng sáng tạo, và toán học trở nên liên hệ mật thiết với nhau, samàkalayet = vikalpayet = utprekseta."

Mặt khác, đa số các nhà nghiên cứu lịch sử toán học xác nhận ký hiệu của số không tức zero được tìm thấy đầu tiên ở Ấn độ. Thêm nữa, các nhà thiên văn học Ấn độ thời xưa đã quan niệm đơn vị thời gian như là một hạt thời gian bất khả phân trong đó không có bộ phận nào liên hệ đến thời gian trước và thời gian sau (pùrva-apara-bhàga-vikala). Họ gọi chuyển động của một vật thể trong một thời khoảng là "chuyển động chỉ trong thời gian đó (tat-kàlikì gatih)". Nói theo thuật ngữ toán học hiện đại, chuyển động ấy là chuyển động tức thời (instantaneous motion) và cái thời gian đó chính là vi phân của kinh độ của một hành tinh (differential of a planet's longitude). Nhiều nhà bác học người Anh đã viết thư đòi Hàn lâm viện Hoàng gia công nhận toán vi phân (Differential calculus) là do người Ấn độ phát minh. (Th. Stcherbatsky. Buddhist logic, I).

Trở lại với thuyết sát na sinh diệt, các luận sư Phật giáo cho rằng tính cách tức thời của sự hiện hữu, tức là sát na sinh diệt, là một sự thật tối hậu, chứ không phải là một phương tiện toán học. Trong vũ trụ sự vật duy nhất không do vọng tưởng, không do ảo tưởng thành lập là sát na sinh diệt, cơ sở của mọi thi thiết. Có thể dùng khái niệm "điểm" trong toán học để biểu trưng sát na sinh diệt. Điểm không có kích thước trong không gian và thời gian. Sát na sinh diệt cũng thế không tồn tại và không có tương độ. Nhưng chính xác hơn nữa, sát na sinh diệt hiện tại hay tự tướng có thể so sánh với vi phân của cảm giác (The Thing-in-itself has been compared with a "Differential of Sensibility" by S. Maimon. Trong Th. Stcherbatsky. Buddhist logic, I). Giống như nhà toán học thành lập vận tốc từ vi phân, tâm của con người ví như một nhà toán học tự nhiên, tạo ra sự tồn tại từ những sát na cảm giác tương tục sinh khởi. Tưởng cũng nên biết rằng khái niệm vi phân trong toán học là dùng để biểu tượng sự di chuyển tiến đến một giới hạn. Thường toán học vẽ một đường thẳng vô tận ở hai đầu là để tượng trưng dãy số thực. Đặc tính của nó là giữa bất kỳ hai số thực nào cũng có một số thực khác. Như vậy, đường thẳng số có thể dùng để hình dung một chuỗi sát na sinh diệt tương tục, hai sát na kế tiếp nhau không có khoảng cách, chúng khác nhau vì tương ứng với hai số khác nhau. Đường thẳng ấy có thể biểu tượng ba thời quá khứ, hiện

tại, và vị lai. Bất cứ điểm nào trên đó cũng có thể chọn làm gốc, dùng biểu tượng hiện tại. Thường thì điểm zero, tức số không, được chọn. Mọi phân biệt vọng tưởng có thể biểu tượng bằng một điểm trên đường thẳng số. Như thế, thực tại tối hậu trú tại điểm gốc, tức hiện tại, được xem như điểm giới hạn của mọi vọng tưởng phân biệt xuất xứ từ suy luận.

Thực nghiệm và tính xác thực của nhận thức.

Theo trên, nhận thức bắt nguồn từ kinh nghiệm giác quan và ý thức. Cái gọi là thế giới kinh nghiệm chẳng qua chỉ thành lập trên quan hệ nhận thức giữa sáu căn và sáu cảnh. Trong Phẩm Tất cả, Kinh Tương Ứng Bộ, Tập IV. 15, đức Phật minh định nếu không có cơ quan cảm giác thì không thể có thế giới kinh nghiệm.

Vì bắt nguồn từ kinh nghiệm, những điều được nhận thức bằng hiện lượng hay tỷ lượng tự chúng không có tính cách xác thực, nên cần phải đem kiểm chứng. Theo Thiên Chủ, có **ba tiêu chuẩn** phải được **đồng thời áp dụng** những khi phán xét nhận thức có đúng hay không.

Thứ nhất, các dữ kiện do nhận thức đúng mang lại phải kết hợp chặt chẽ và **không mâu thuẫn** với giáo lý của đức Phật và những dữ kiện đã thu góp về trước (avisamvādatva). Thứ hai, những điều hiểu biết mới nhận thức thêm sau phải có **tính chất mới lạ** (avijnātārtha-prakāśatva). Tiêu chuẩn này giúp phát triển sự hiểu biết và tránh khỏi cái biết trong vòng luẩn quẩn và thái độ cứng rắn đối với những kiến thức hiện đại. Thứ ba, cái biết phải có **tính cách thực dụng** (vyavahartavyatva). Tiêu chuẩn này đáp ứng mục đích thực dụng của tâm lý luận Phật giáo: Sự cần phải biết rõ những hoạt động tâm lý một cách như thật là nhằm vào mục đích diệt trừ phiền não, phát huy chân trí để đạt đến giải thoát.

Nói trên là những tiêu chuẩn xác thực chung cho cả hai hình thái nhận thức. Riêng đối với hiện lượng, cần phải thêm một tiêu chuẩn nữa về **tính như thật** của điều được nhận thức. Lý do: sự hiểu biết bằng hiện lượng có ảnh hưởng đến thế giới hiện hữu (realm of actuality) còn sự hiểu biết bằng tỷ lượng chỉ ảnh hưởng đến thế giới như lý khả hữu (realm of coherent possibility). Theo tiêu chuẩn đúng như thật, **cái gì thật đều có khả năng tính tác động** (arthakriyāsāmarthyā). Một sự thể thật bao giờ cũng hàm chứa tiềm năng thúc đẩy một hành động nơi ta cho đến khi ta nhận biết rõ nó. Nói như thế có nghĩa là **khi nhận thức đúng** ta đạt tới một điểm tựa dùng làm điểm phát xuất hành động. Điểm phát xuất này là của một thực tại có tác dụng (ārtha-kriyā-ksamam vastu; efficient reality) và hành động đạt tới điểm phát xuất ấy là phát động tri giác thành tựu. Do đó phát động tri giác thành tựu thiết lập một sự tương quan giữa **hiệu quả** của nhận thức đúng, tức là kết quả mà tác dụng của sự thể ấy mang đến với **sự thật hữu** của sự thể. Nhận thức đúng là nhận thức có khả năng đem lại kết quả. Những điều nhận thức đúng đều có năng lực tác dụng theo luật nhân duyên (ārtha-kriyā, causal efficiency). Thí dụ: chứng lý để biết một đóa hoa thật hữu là khả năng đóa hoa ấy phát động tri giác để trở thành đối tượng của nhận thức đúng. Nhận thức

đúng đóa hoa có nghĩa là đạt đến cái điểm thật hữu của nó, cái điểm của thực tại có tác dụng. Từ điểm ấy có thể phát hiện những hành động như là đứng lặng yên nhìn đóa hoa hay ngắt nó và cầm nó trong tay.

Áp dụng những tiêu chuẩn trên ta có thể chứng nghiệm tính xác thực bằng phương pháp diễn dịch suy định để tìm xem những điều nhận thức có phù hợp với kinh nghiệm hay không. Nhận thức đúng là nhận thức không bị kinh nghiệm phản chứng gây mâu thuẫn phi lý. Chẳng hạn, nếu có một người nói lên sự thật và về sau nếu kinh nghiệm luôn luôn cho thấy chẳng bao giờ có điều gì xảy ra trái ngược với lời người ấy nói, thì người ấy có thể được xem như là nguồn gốc của nhận thức đúng hay nói cách khác, người ấy là chánh tri kiến. Khoa học cũng quan niệm nhận thức đúng theo kiểu ấy. Mọi nhận thức không vấp phải mâu thuẫn khi diễn dịch suy định đều là nhận thức đúng.

Định nghĩa nhận thức đúng một cách thiết thực như vậy cho thấy nhận thức đúng không phải là sự nhận thức một Tuyệt đối, mà là sự biết rõ nguồn gốc, chân tướng, và tác dụng của cảm giác hay tri giác trong sinh hoạt thường ngày. Hằng ngày người phàm tục nhận thức nhờ vào giác quan hay bằng suy luận. Họ tin rằng có một sự liên hệ giữa giác quan và đối tượng nhận thức. Hoặc nhiều lúc họ chỉ thấy dấu hiệu của một sự vật quen biết hiện đang nằm ngoài tầm giác quan của họ. Tuy thế, vì tin rằng dấu hiệu đó liên hệ với sự vật quen biết mà họ hiện không thấy, cho nên họ suy luận để biết rõ sự vật tương ứng với dấu hiệu họ thấy. Chẳng hạn khi thấy khói ở đầu núi, họ suy luận rằng ở đó có lửa. Nhờ vậy, họ dựa vào điều đang thấy để tìm biết cái không thể thấy. Tuy nhiên, họ cũng cần đến kinh nghiệm thấy ngọn lửa đang bốc khói trong bếp để chứng lý cho suy luận.

Theo chủ trương của Pháp Xứng, bất cứ vật thể nào trở thành đối tượng của nhận thức đúng đều có khả năng tác dụng theo luật nhân duyên (causally efficient) và đều được xem là thật. Bởi vậy phương pháp thích ứng nhất để chứng nghiệm tính xác thực là tìm xem những điều được nhận thức có hay không có tác dụng nhân duyên. Thí dụ: Lửa nào đốt cháy và nấu ăn được là lửa thật. Mỗi khi hiện hữu, lửa đó có tác dụng vật lý và hiển thị chói sáng dầu ở tận một nơi xa mà mắt còn nhìn thấy được. Lửa không có mặt, do trí tưởng tượng mà có, không đốt cháy, không nấu ăn được, và không tỏa ra ánh sáng là lửa không thật.

Hiện tại, "cái bây giờ (the now)", "cái ở đây (here)", "cái này (the this)" đều thật. Mọi điều gì thuộc quá khứ, tương lai đều không thật. Mọi khái niệm, tưởng tượng, vắng mặt, phổ quát, tổng tướng, đều không thật. Mọi quan hệ pháp tắc đều không thật nếu được tri nhận riêng biệt với những sự vật liên hệ. Thực tại tối hậu (ultimate reality) là không gì khác ngoài sát na hiện tại của tác dụng nhân duyên.

Để giúp hiểu rõ nhận thức luận Phật giáo, tương cũng nên nói đến nhận thức luận và phương pháp biện chứng kỳ lạ của **phái Kỳ Na** (Jainism). Trên đại thể, giáo lý Kỳ Na thiên

về trí tuệ hơn là về sự thờ phượng, vì thế giáo lý Kỳ Na gần với giáo lý của nhà Phật. Nhưng về phương diện nhận thức và luận lý thì phái này có chủ trương hoàn toàn khác biệt. Theo phái này, có hai hình thái nhận thức: nhận thức sự vật như thật (pramana; knowledge of the thing as it is in itself) và nhận thức sự vật qua quan hệ (naya; knowledge of a thing in its relation). Nhận thức sự vật qua quan hệ có thể nói là sự tri nhận bất cứ một hiện tượng nào trong vô số hiện tượng của sự vật. Trong trường hợp này, tính xác thực của nhận thức có tính chất tương đối, tùy thuộc hình thái nhận thức của mỗi cá thể riêng biệt. Do đó, hình thái nhận thức qua quan hệ được xem như bao gồm hết thảy mọi thẩm định của hết thảy mọi quan điểm cá thể riêng biệt. Như vậy, tính chất cố hữu của mỗi sự vật là hữu thể, mà cũng là vô thể. Thuộc tính nào của sự vật cũng một phần thực, một phần không thực. Phái này đem chuyện con voi với sáu người mù ra làm thí dụ để giải thích quan điểm thuyết nhận thức tương đối của họ. Mỗi một người mù nói đúng điều họ sờ biết, lầm lẫn một phần con voi với toàn thể con voi. Mọi chuyện ở thế gian này cũng đều có tính cách tương đối như vậy. Thực tại là một phức thể vô biên bao dung hết thảy mọi quan điểm tương đồng và tương đãi. Vì thế thực tại là hữu là vô, là đặc thù là phổ quát, là thường là đoạn, là đồng là dị. Tóm lại, khi xác nhận một điều gì là đúng hay sai thời phải nói rõ thêm là đã nhận thức theo hình thái nào.

Khác hẳn với phái Kỳ Na, Trần Na chủ trương là chỉ có hai cách lượng biết sự vật hoàn toàn khác biệt và không xen lẫn nhau: hiện lượng và tỷ lượng. Đối tượng nhận thức có hai thứ. **Tự tướng**, cốt lõi như thật, do hiện lượng tức cảm giác đơn thuần nhận biết và **tổng tướng**, quan hệ danh tính và thuộc tính của sự thể do tỷ lượng tức phân biệt so sánh mà suy biết. Trên bước đường tu học với mục đích tự ngộ và ngộ tha, cả **hiện lượng trí** lẫn **a** đều cần dùng để hiểu biết rõ sự lý, hiểu biết rõ nguyên nhân kết quả, và hiểu biết rõ cách dùng ngôn ngữ cùng phép tắc lý luận hầu chia sẻ sự hiểu biết với kẻ khác.

Tháng chín, 1999

6. Nhân Minh luận

Lượng đoán: Nhận thức thực tại.

Nhận thức luận theo Trần Na và Pháp Xứng hoàn toàn căn cứ trên sự phân định giữa hai thứ đối tượng là tự tướng và tổng tướng. Mỗi đối tượng tương ứng với một hình thái lượng biết riêng biệt, hiện lượng nhận thức tự tướng và tỷ lượng nhận thức tổng tướng. Bên này là vật tự thân đặc thù, là thực tại điểm có khả năng tính tác dụng, kích thích phân biệt vọng tưởng, làm phát khởi khái niệm mà phàm phu chấp cho là thật. Bên kia là cộng tướng tổng quát, là ảnh tượng hay khái niệm vọng suy, kết quả của phân biệt vọng tưởng. Tính cách của vật thể hai bên hoàn toàn khác biệt. Trên thực tế **nhận thức thực tại** tổng hợp kết nối hai vật thể nhân quả liên hệ ấy lại với nhau, mặc dầu chúng hoàn toàn khác biệt tính cách.

Sự tổng hợp bắc cầu nối kết tự tướng với tổng tướng, khả năng tính tác dụng với suy luận phán đoán gọi là **lượng đoán** (Judgment). Mọi nhận thức thực tại đều có tác dụng là thi thiết khái niệm để giải thích cảm giác đơn thuần. Rốt cuộc, nhận thức thực tại tóm thu lại chẳng qua chỉ là lượng đoán. Có hai cách lượng đoán. Một là **tướng đoán** (ekatva- adhyavasàya; perceptual judgment), sự quyết định đồng nhất **một** khái niệm với cảm giác đơn thuần tức thực tại điểm. Hai là **tự lượng đoán** (svārthanumāna; inferential judgment), sự kết nối quy hợp hai khái niệm về với thực tại điểm.

Tưởng đoán: Cái này là cái ấy.

Bắt đầu qua khoảng giữa tự tướng và tổng tướng là một tiến trình hoạt động tâm lý khởi đầu từ lúc cảm giác trực nhận sự hiện hữu của vật thể (vật tự thân) trong tâm nhận thức. Tiếp đến là sự thành lập một ảnh tượng của vật thể, rồi ảnh tượng ấy được khái niệm hóa. Cuối cùng là **tưởng đoán**, sự quyết định đồng nhất khái niệm với vật tự thân nhằm tạo nên sự lượng biết. Tiến trình ấy được diễn tả như sau.

Hiện lượng có tác dụng là cảm tri sự có mặt của một vật thể trong tâm nhận thức. Tự tướng, tức vật tự thân (Thing-in-Itself), đối tượng của hiện lượng, chỉ có tác dụng trong sát na hiện tại, cho nên còn gọi là **thực tại điểm** (point-instant of reality), không thể hình dung và nắm bắt bằng tri thức thường nghiệm được. Nói theo Duy thức thì thực tại điểm có thể xem như là hữu chất tánh cảnh, hiện tượng của các pháp căn cứ trên tinh thể của thức (vô chất tánh cảnh). Thiên Chủ cho biết có thể dùng phương pháp nội quan (pratyaksena = sva-samviditena; introspection) để thể nghiệm cảm giác đơn thuần và hiện quán thực tại điểm. Tiếp ngay sau sát na tri giác hiện tại là sát na **tác ý** (manasi-kāra). Trên phương diện nhận thức, sát na tác ý vẫn còn có tính cách bất khả tư nghì và bất khả thuyết. Nhưng sát na tác ý là điểm khởi đầu của **phân biệt**. Trí giác phân biệt sinh khởi đúng vào lúc trực giác hoàn tất nhiệm vụ cảm nhận đối tượng. Vào thời điểm bắt đầu phân biệt này, thực tại điểm, tức tự tướng, phân ngay làm đôi. Một bên là **chủ thể cảm thọ** và bên kia là **ảnh tượng của tự tướng**, đối tượng và nguyên nhân của sự cảm thọ. Những gì cảm thọ sẽ làm duyên cho **ý chí hành động** (cetanā; tư) sinh khởi và đối tượng nhận thức trở nên có tính cách đáng ưa thích hay không đáng ưa thích. Do tác dụng tổng hợp của **tâm** (vitarka; sự quan sát thô) và **tứ** (vicāra; sự quan sát tế), tuệ hiện khởi [tuệ đây là tâm sở biệt cảnh tuệ, có nghĩa sự đoan chắc, sự cho rằng mình biết, chớ không phải là tuệ của trí tuệ giải thoát], vọng tưởng phân biệt, tô điểm ảnh tượng thành **khái niệm**, và **định danh** cho khái niệm vừa được thi thiết. Ngay sau đó, **tưởng đoán đồng nhất khái niệm với thực tại điểm** theo mô dạng của câu nói: **"Đây là con bò"**. Chữ **"Đây"** chỉ vào tự tướng, thực tại điểm mà tri thức thường nghiệm không thể hình dung và nắm bắt. Từ ngữ **"con bò"** chỉ vào tổng tướng, một khái niệm có tên gọi, được tưởng đoán đồng nhất với thực tại điểm. Tưởng đoán là một quyết định **tổng hợp thống nhất hai phần khác biệt**, đưa đến dạng thức **"cái này là cái ấy"** (tad eva idam; this is that). Cái này là đơn thuần, đặc thù, không nói lên được. Cái ấy là vọng tưởng đa thù, tổng quát, phát biểu dễ dàng.

Tưởng đoán: Nhịp cầu nhận thức "x = a"

Dùng ký hiệu toán học, chữ **x** biểu trưng thực tại điểm xem như một ẩn số, chữ **a** thay thế khái niệm xây dựng bằng vọng tưởng phân biệt dựa trên ảnh tượng của thực tại điểm, và đồng nhất thức (identity): **x = a** mô tả sự đồng nhất giữa hai sự thể hoàn toàn dị biệt là thực tại điểm đặc thù và khái niệm tổng quát. Nếu giải thích đồng nhất thức như là một mệnh đề (proposition), thời về đầu **x** gọi là **chủ từ** (the subject) biểu trưng thực tại điểm tức

vật tự thân và về sau a gọi là **thuộc từ** (the predicate) biểu trưng **thuộc tính** của vật tự thân. Thông thường khi thực hiện một lượng đoán, chỉ có thuộc tính là được đặt tên, còn vật tự thân vì không định tính được nên khỏi cần nhắc đến trong ngôn thuyết. Chủ từ có thể phát biểu bằng một điệu bộ hay bằng một đại danh từ (pronoun). Cách lượng đoán như vậy có thể đã phát sinh từ thời tư tưởng nhân loại mới bắt đầu phát triển. Hãy nhìn một đứa bé tưởng đoán khi nhận ra một con thú trong sách. Nó chỉ vào hình và nói tên con thú đó. Điệu bộ chỉ tay vào hình chính là để phát biểu vật tự thân của con thú. Nói tên con thú chính là mô tả khái niệm về con thú ấy. Nói tóm lại, tất cả mọi lượng đoán đều là sự kết nối một phần tử không thể định danh với một khái niệm có tên đặt.

Xét riêng từng về, x riêng, a riêng, thời chả có về nào đem đến sự hiểu biết rõ ràng về vật thể cả. Nhưng tổng hợp chúng lại thời có sự nhận thức thực sự. Thí dụ khi nhìn một con bò trước mắt, trước hết con bò ấy có cá thể dị biệt so với những con bò khác. Chẳng hạn như nó đang ở vào một vị trí đặc biệt trong thời gian và không gian với thân tướng đặc thù khác với những con bò đã thấy trước đây. Tuy vậy, con bò ấy cũng có cộng tướng chung cho loài bò để cho thấy biết ngay nó là một con bò như những con bò khác.

Phía trực giác x cho ta nhìn thấy vật thể có khả năng tác quả (artha-kriyà-sakti), dị biệt cá tính (asadr̥sa; specific, individual), không thể bày tỏ bằng ngôn ngữ (sabdasyàvisaya), và có thể thấy biết mà không cần đến ngôn ngữ hay khái niệm. Phía khái niệm a cho ta thấy biết đặc tính của vật thể là cộng tướng (sàmànya-laksana; generality) chung cho và đồng thời hiện hữu nơi mọi cá thể đồng loại, không có vị trí nhất định trong thời gian và không gian, cần đến tưởng tượng, ngôn ngữ, hay luận lý để phô bày và miêu tả.

Tóm lại, tưởng đoán có thể xem như là sự quy chiếu một khái niệm về với vật tự thân liên hệ, đem một sự thể có thể phát biểu thành lời qui hợp về với một sự thể không thể bày tỏ bằng ngôn ngữ.

Tự lượng đoán: Biết cái không thấy nhờ cái thấy.

Như trình bày trên đây, lượng đoán là giải thích cảm giác đơn thuần bằng thi thiết khái niệm. Tưởng đoán là tổng hợp **kết liên cảm giác với một khái niệm**. Dạng thức phát biểu tương ứng là "Cái này màu xanh" hay "Tại đây có khói".

Tự lượng đoán là tổng hợp kết liên cảm giác với hai khái niệm, theo dạng "đây là khói do lửa sinh ra" hay "Ồ đó có lửa, bởi vì có khói". Trong trường hợp này, "đây là khói" là một tưởng đoán. Lửa không được nhìn thấy. Nhưng cứ bảo rằng "Ồ đó có lửa", thời chính do lượng đoán bằng tỷ lượng. Biết được có lửa là nhờ gián tiếp nhận thức qua trung gian 'khói', một biểu tướng của 'lửa'. Vật tuy không thấy nhưng biểu tướng của nó thời thấy được, và biểu tướng này ngay chính nó cũng là biểu tướng của một thực tại tiềm ẩn. 'Khói' và 'lửa' tương quan liên hệ theo **luật nhân quả** (tadutpatti; Principle of Causality; Non-identity of the underlying reality).

Một thí dụ khác về tự lượng đoán: "Tại đây có cây, bởi vì có nhiều simsapà" hay "Cái này là cây, bởi vì nó là simsapà". Hai khái niệm 'cây' và 'simsapà' chỉ khác nhau trên phương diện luận lý. Chúng cùng quy hợp về chung một thực tại điểm, biểu hiện qua các từ ngữ 'Tại đây', 'Cái này'. Đó là sự tương quan liên hệ theo **luật đồng quy nhất** (tàdātmya; Principle of Identity). Đồng quy nhất có nghĩa là cả hai khái niệm 'cây' và 'simsapà' đều quy hợp về cùng chung một thực tại điểm, chung một căn **bản hữu pháp** (dharmī; substratum) [Hữu pháp là chỉ vật tự thân, còn gọi là tự tánh, tự thể của sự vật].

Ở đây mấy chữ 'Principle of Identity' được dịch là luật đồng quy nhất thay vì luật đồng nhất. Lý do là để tránh hiểu lầm với luật đồng nhất áp dụng trong Tam đoạn luận, theo đó mỗi sự vật, hiện tượng luôn luôn đồng nhất với chính nó, A là A, B là B. Cũng nên nhắc lại rằng theo Phật giáo, cùng một cây simsapà mà ở vào hai thời điểm khác nhau thời được xem như là hai vật thể hoàn toàn khác biệt, tuy cả hai được biểu tượng bằng một khái niệm chung là simsapà. Hai sát na sinh diệt của simsapà tương quan liên hệ theo luật nhân quả, giống như trường hợp 'khói' và 'lửa'.

Tưởng đoán là nhận thức thực tại điểm x qua trung gian biểu tượng của nó là khái niệm a. Tự lượng đoán là nhận thức thực tại điểm x qua trung gian cặp biểu tượng a và b. Cặp khái niệm a và b tương quan liên hệ hoặc như nhân với quả hoặc do luật đồng quy nhất. Vì chủ từ x không thể định tính được nên khi phát biểu, khỏi cần nhắc đến. Tuy vật tự thân x không được nói đến mà người ta vẫn hiểu là nó hiện hữu như **căn bản hữu pháp** (substratum) của hai **pháp** a và b [pháp là chỉ thuộc tính của vật tự thân]. Do đó, mô dạng của tự lượng đoán tưởng chừng như chỉ còn có hai khái niệm mà thôi, khái niệm này dùng làm chứng cứ để đoán định khái niệm kia.

Tự lượng đoán: Suy tưởng nghĩa để phát biểu thể.

Như đã nói ở trên, theo Trần Na chỉ có hai thứ đối tượng nhận thức. Tự tướng, thứ có tính cách đặc thù (particular) nhận thức bằng hiện lượng tức cảm giác đơn thuần (perception). Tổng tướng, thứ có tính chất cộng hữu (universal, general) nhận thức bằng tỷ lượng tức suy luận (inference). Tỷ lượng có đối tượng là một ảnh tượng vọng suy, chẳng hạn như một ngọn lửa tưởng tượng, bởi vì tỷ lượng nhận thức một vật thể không trực tiếp thấy, chỉ bằng vào sự tưởng bên ngoài của ấn vật mà vọng tưởng.

Tuy nhiên ngọn lửa mà sự hiện hữu được suy đoán vẫn có tính dị biệt đặc thù giống như ngọn lửa nhận biết trực tiếp bằng mắt. Ta không thể nhận ra một ngọn lửa đặc thù nếu ta không biết đến những phẩm tính cộng hữu của ngọn lửa đối tượng và đồng thời của tất cả các ngọn lửa khác trên thế giới. Cũng thế, ta không thể biết được ngọn lửa ta suy đoán là một hiện thực, nếu ta không quy hợp ngọn lửa ấy bằng trí tưởng tượng về với một thực tại điểm.

Như vậy, tự lượng đoán là quy hợp ngọn lửa tưởng tượng về với một thực tại điểm, chẳng khác nào tưởng đoán nhận biết một thực tại điểm nhờ vào thi thiết khái niệm. Bằng cảm giác, nhận thức nắm bắt cái đặc thù và thi thiết khái niệm. Bằng suy luận, nhận thức nắm bắt khái niệm và thi thiết cái đặc thù. Tưởng đoán và tự lượng đoán chỉ khác biệt nhau chừng đó. Tựu trung hai cách lượng đoán ấy biểu hiện sự tổng hợp cảm giác với trừ cảm giác (sensation and non-sensation), thi thiết khái niệm với trừ thi thiết khái niệm (conception and non-conception), vọng tưởng với trừ vọng tưởng (imagination and non-imagination). Nói cách khác, lượng quả nhận thức, tức sự vật bị thấy biết, bao gồm hai mặt: **mặt thể**, tức là tự thể của sự vật trực nhận bằng cảm giác và **mặt nghĩa**, tức là nghĩa lý, tính cách của sự vật do suy luận vọng đoán. **Thể còn gọi là tự tánh, hữu pháp, và sở biệt** (bị phân biệt). Đối ứng với ba tên ấy của thể, **nghĩa có ba tên khác là: sai biệt, pháp, và năng biệt** (năng lực phân biệt). Khi cả thể và nghĩa gọi chung thời lượng quả nhận thức có tự tánh và sai biệt, hữu pháp và pháp, sở biệt và năng biệt.

Do đó, tự lượng đoán không phải là một phép diễn dịch mà là một phương cách nhận thức thực tại bắt nguồn từ sự kiện là thực tại có biểu tượng. Cái đích nhắm suy đoán là một điểm của thực tại với biểu tượng của nó. Thí dụ, một trái núi với ngọn lửa không thấy, mà suy đoán lửa có ở đó. Ngọn lửa này là biểu tượng của một thực tại điểm. Nó không phải là cái đích của sự suy đoán. Cái đích suy đoán là thực tại điểm mà biểu tượng là ngọn lửa không thấy. Vậy qua tác dụng nhân quả của hai khái niệm, 'có khói thời có lửa', tự lượng đoán đem sự thể có thể phát biểu thành lời qui hợp về với một sự thể bất khả ngôn thuyết.

Trong trường hợp "Tại đây có cây, bởi vì có simsapà", cái đích suy đoán là thực tại điểm, căn bản hữu pháp chung của hai khái niệm 'simsapà' và 'cây'. Áp dụng luật đồng quy nhất vào hai khái niệm ấy, tự lượng đoán tổng hợp nối kết hai khái niệm để đi đến sự nhận thức thực tại. Trong trường hợp này, tự lượng đoán cũng đem sự thể có thể phát biểu thành lời qui hợp về với một sự thể bất khả ngôn thuyết.

Nếu thu gọn phạm vi của tư duy lại chỉ gồm toàn lượng đoán, thời nhận thức có thể xem như có đặc tính là kết hợp phần tử dùng lời phát biểu được với một phần tử bất khả thuyết. Hoặc có thể xem nhận thức như là sự quy chiếu một hay hai khái niệm về với vật tự thân liên hệ. Riêng về tự lượng đoán, hai khái niệm liên hệ cần phải tương quan tương liên với nhau hoặc do luật nhân quả, hoặc do luật đồng quy nhất. Như vậy, mọi lượng đoán, hay nhận thức, đều là vọng tưởng quy hợp về với thực tại. Thuần vọng tưởng là hoàn toàn tưởng tượng mà không có thực tại. Thuần thực tại là thực tại mà không có phân biệt vọng tưởng. Nhận thức là vọng tưởng quy chiếu về với thực tại khách quan. Như vậy, nhận thức luôn luôn đem sự thể có thể phát biểu thành lời qui hợp về với một sự thể bất khả ngôn thuyết.

Ba ngôn từ lượng đoán.

Theo trên, tự lượng đoán là nhận thức sự vật bằng phương pháp suy luận chưa chuyển đạt thành ngôn ngữ. Tuy quy hợp một sự thể có thể bày tỏ bằng lời về với thực tại điểm bất khả ngôn thuyết, nhưng kỳ thật tự lượng đoán chưa truyền đạt chia xẻ sự hiểu biết với chung quanh. Nếu được phát biểu thời mô dạng phát biểu tự lượng đoán gồm có ba ngôn từ: chủ từ tức vật tự thân, thuộc từ tức thuộc tính, và nhân hay lý do, có tác dụng kết nối nhân quả hai ngôn từ kia lại với nhau.

Thứ nhất là **chủ từ** (paksa; logical Subject). Chủ từ có thể là vật tự thân hay là một phẩm tính.

Nếu chủ từ là vật tự thân thời chủ từ luôn luôn là một thực tại điểm, không có tên để gọi, mà chỉ có thể dùng những từ như "đây", "cái này", "cái ấy", thay thế để tiện dụng khi phát biểu. Mọi thi thiết vọng tưởng phân biệt đều thành lập trên căn bản vật tự thân.

Nếu chủ từ là một phẩm tính, thời đó là một khái niệm suy từ vật tự thân, dùng làm căn bản hữu pháp cho sự lượng đoán kế tiếp. Như thế, phẩm tính chủ từ hiện thân như một vật thể để thay thế vật tự thân. Thí dụ: Trong mệnh đề "Ở đây có lửa, bởi vì ở đây có khói", chủ từ "Ở đây" biểu tượng vật tự thân. Trong mệnh đề "Núi có lửa, bởi vì núi có khói", chủ từ "Núi" là khái niệm suy từ vật tự thân. Nó còn là căn bản hữu pháp của 'khói' và 'lửa'. Trong trường hợp này, chủ từ là một phức thể, bao gồm một địa điểm đặc biệt hiện thấy và một phần không thấy phải suy đoán mới thấy. Phần phải suy đoán này là thực tại điểm có biểu tượng là lửa.

Vật tự thân không bao giờ giữ vai trò thuộc tính của bất cứ một vật thể nào khác.

Thứ hai là **thuộc từ** (sādhya; logical Predicate). Nó biểu trưng phẩm tính, thuộc tính của chủ từ nhờ suy luận mà biết. Tuy được phát biểu bằng một danh từ như "lửa" (fire), nhưng đó là "phẩm tính lửa" (fireness) của chủ từ "ở đây". Chẳng hạn, mệnh đề "bất cứ chỗ nào có khói, thời chỗ ấy có lửa" có thể phát biểu một cách chính xác hơn là "bất cứ chỗ nào có phẩm tính khói (smokeness), thời chỗ ấy có phẩm tính lửa (fireness)".

Thường khi tổ chức luận thức, người lập luận **kết hợp chủ từ với thuộc từ để lập tôn**, nghĩa là để nêu lên tôn chỉ, mệnh đề, hay chủ trương của mình. **Mệnh đề tôn** gồm có hai phần. Phần trước chủ từ gọi là **tiền trần hữu pháp**, phần sau thuộc từ gọi là **hậu trần pháp**. Cả tiền trần lẫn hậu trần đều gọi là **tôn y**, nghĩa là tài liệu, yếu tố để y cứ vào đó mà tổ chức mệnh đề tôn. Khi kết hợp tiền trần với hậu trần lại với nhau thời mệnh đề thống nhất gọi là **tôn thể**. Tôn thể là mệnh đề được thành lập (tôn sở lập), là chủ trương đưa ra để thuyết phục đối phương công nhận.

Thứ ba là **lý do** hay **nhân** (hetu; reason) dùng chứng minh thành lập tôn sở lập. Nhân được phát biểu trong một mệnh đề theo dạng thức "**Chủ từ = Thuộc từ, bởi vì Nhân**". Thí dụ: "Ở đây có lửa, bởi vì có khói", "Tại đây có cây, bởi vì có simsapà". Thông thường vì

không cần phải nói đến chủ từ cho nên trong tỷ lượng chỉ còn lại hai ngôn từ là nhân và thuộc từ: "Simsapà là một cây", "sự có khói có nghĩa là sự có lửa", hay "khói là do lửa sinh ra".

Ngoài ra, sự thành lập tôn sở lập là do quy nạp từ những sự trạng riêng nhờ kinh nghiệm bản thân thu thập. Mỗi sự trạng riêng là một ví dụ của tôn sở lập. Bởi vậy để làm tăng giá trị của luận chứng, nhân phải đèo theo dụ, tức những ví dụ thích hợp. Mỗi ví dụ chẳng những là một trường hợp riêng của tôn sở lập mà còn bao hàm trong nó tính cách của nhân. Nhân và dụ là năng lập, nghĩa là động lực, nguyên liệu, lý lẽ để thành lập chủ trương tôn sở lập (bị thành lập). Thí dụ: "Ở đây có lửa, bởi vì có khói. Ví như trong bếp", "Tại đây có cây, bởi vì có simsapà. Ví như bạch mã là một con ngựa".

Cả hai cách lượng đoán, tướng đoán và tự lượng đoán, đều quy hợp khái niệm về với vật tự thân. Tuy vậy, tự lượng đoán khác biệt với tướng đoán vì tự lượng đoán có chứa một lý do để giải thích sự quy hợp về với vật tự thân. Thí dụ: Khi tổng hợp kết liên một thực tại điểm với hình ảnh của một ngọn lửa không nhìn thấy, thời phải giải thích lý do tại sao thực hiện một sự quy hợp như vậy. Lý do là vì thấy khói. Khói là sự tướng bên ngoài của sự có lửa, bởi vậy kết luận có lý do chánh đáng.

Ba tướng của Nhân: điều kiện cần để chơn tỷ lượng.

Theo trên, tự lượng đoán là cái biết bằng cách so sánh, loại suy. Do phân biệt so sánh mà có lập luận. Muốn lập luận không sai lầm để hiểu biết một cách đúng (chơn tỷ lượng), thời phải biết do đâu mà xác chứng rằng nhân, tức lý do, luận cứ dùng minh giải là đúng hay sai. Nhân đúng, không phạm sai lầm, đủ khả năng thành lập được tôn, gọi là **nhân chơn năng lập**.

Nhân chơn năng lập phải hội **đủ ba tướng** (trirùpatva), tức ba mối liên kết:

- một, nhân phải quan hệ đầy đủ với tôn tiền trần hữu pháp, nghĩa là nhân phải là một thuộc tính của tôn tiền trần hữu pháp (Paksa-sattva. Biến thị tôn pháp tánh). Thí dụ:

Tôn: Âm thanh là vô thường.

Âm thanh có nhiều thuộc tính như vô thường, vô hình, do tạo tác mà có, ... Vậy nhân phải là một thuộc tính trong đó. Chẳng hạn,

Nhân: Do tạo tác mà có.

- hai, nhân phải liên hệ với một tập hợp con, nghĩa là một số chứ không phải toàn bộ, các sự thể đồng phẩm tính với tôn hậu trần pháp (Sapaksa-sattva. Đồng phẩm định hữu tánh). Trong thí dụ với tôn: Âm thanh là vô thường, vô thường là tôn hậu trần thuộc tính. Tập hợp con các sự thể đồng phẩm tính với tôn hậu trần bao gồm một số sự thể như bình, bàn, ...

Số vật thể này gọi là **tôn đồng phẩm**, đều vô thường như âm thanh. Vậy "Nhân: Do tạo tác mà có" liên hệ với tập hợp con các tôn đồng phẩm vì các sự thể của tập hợp con này đều do tạo tác mà có.

Cần lưu ý rằng ở đây điều kiện là chỉ cần liên hệ với một **tập hợp con** các tôn đồng phẩm mà thôi. Chẳng hạn, "Nhân: Do tạo tác mà có" không liên hệ gì với những hiện tượng tôn đồng phẩm như sấm sét, gió, mưa, mặc dầu chúng đều vô thường như âm thanh nhưng không do tạo tác mà có.

Lấy một tôn đồng phẩm đem ra làm ví dụ thời vật thể ấy gọi là **đồng dụ**.

- ba, nhân phải hoàn toàn không liên hệ gì với toàn bộ những sự thể khác phẩm tính với tôn hậu trần pháp (Asapaksa-asattva. Dị phẩm biến vô tánh). Trở lại với thí dụ trên:

Tôn: Âm thanh là vô thường.

Nhân: Do tạo tác mà có.

Tôn hậu trần pháp là vô thường. Vậy toàn bộ những sự thể khác phẩm tính với tôn hậu trần pháp gồm tất cả những sự thể thường còn. Đó gọi là **tôn dị phẩm**. Tất cả những gì thường còn thời không do tạo tác mà có. Do đó nhân không liên hệ với toàn bộ tôn dị phẩm.

Lấy một tôn dị phẩm đem ra làm ví dụ thời vật thể ấy gọi là **dị dụ**.

Nhìn qua sự quan hệ giữa Nhân với hai ngôn từ kia, Chủ từ và Thuộc từ, rõ ràng là Nhân đóng vai trò chủ yếu trong mọi tự lượng đoán.

Tha lượng đoán (Paràrthànumāna; syllogism).

Trần Na phân biệt tự lượng đoán với tha lượng đoán. Tự lượng đoán là nhận thức hiểu biết về một sự vật có thể truyền đạt bằng ngôn ngữ nhưng chưa truyền đạt. Tha lượng đoán không phải là một hình thái nhận thức, mà là ngôn luận tức một số mệnh đề của người lập luận sắp đặt để truyền đạt sự hiểu biết về sự vật đã được nhận thức. Như vậy tha lượng đoán là nguyên nhân trực tiếp phát sinh trí hiểu biết của người nghe. Bởi thế tha lượng đoán được định nghĩa là "ngôn luận dùng để truyền đạt ba ngôn từ tự lượng đoán cho người khác".

Ba ngôn từ tự lượng đoán, Chủ từ, Thuộc từ, và Nhân hay Lý do, được sắp thành ba chi, **tôn** (pratijñā), **nhân** (hetu), **dụ** (drstanta) và phải nghiệm đủ **hai điều kiện liên kết**, một là giữa Nhân với Thuộc từ (vyāpti), và hai là giữa Chủ từ với Nhân (paksadharmatā). Hai điều kiện quan hệ này đã được nêu ra trong ba tướng của Nhân.

Cách tổ chức luận pháp và các lỗi lầm lập luận liên hệ đến tự lượng đoán và tha lượng đoán được Nhân Minh luận của Trần Na và Pháp Xứng thu tóm trong tám môn cốt yếu. Bốn

môn nhằm mục đích ngộ tha: **chơn năng lập**, tức lập tôn đúng, nhân đúng, và dụ đúng; **tợ năng lập**, tức lỗi lầm lập tôn sai, nhân sai, và dụ sai; **chơn năng phá**, tức lập một luận thức đúng đủ cả ba phần tôn, nhân, và dụ để phá bỏ chủ trương của đối phương; và **tợ năng phá**, tức lỗi lầm lập luận để đả phá hay chỉ trích không đúng cách luận thức của đối phương. Bốn môn nhằm mục đích tự ngộ: **chơn hiện lượng**, **tợ hiện lượng**, **chơn tỷ lượng**, và **tợ tỷ lượng**, đề cập đến những tiêu chuẩn nhằm xét biết khi nào hiện lượng và tỷ lượng là sai hay đúng.

Nhân Minh luận.

Theo Pháp Xứng, hiện lượng trí, tức kết quả của sự lượng biết bằng hiện lượng, tuy rất cần cho sự hiểu biết, nhưng không phải là điều kiện tiên quyết của tỷ lượng trí, tức kết quả lượng biết bằng tỷ lượng. Luận chứng để minh định tính xác thực của tỷ lượng trí cũng không cần phải căn cứ trên hiện lượng trí. Sự khác biệt quan trọng giữa hai trí là ở chỗ hiện lượng trí vì liên kết với tự tướng nên không phát biểu được, trái lại, tỷ lượng trí vì kết liên với tổng tướng cho nên có thể truyền thông với kẻ khác. Tuy nhiên, sự có mặt của kẻ khác không phải là một điều kiện cần để lượng biết bằng tỷ lượng. Đó là những điểm tiêu biểu của tỷ lượng mà mọi hành giả với mục tiêu **tự lợi**, **lợi tha** cần phải đặc biệt lưu tâm. Thật vậy, hành giả rất cần hiểu biết rõ những vấn đề tương quan tương liên với tỷ lượng, nhất là vấn đề sử dụng ngôn ngữ và luận lý. Chẳng những biết rõ các pháp thức suy tư và biết rõ chỗ đúng sai của tư duy suy lý là cần thiết cho mục đích **tự ngộ**, mà hiểu rõ các phép tắc biện luận và cách thức trình bày qua ngôn ngữ để giúp kẻ khác thông hiểu chủ trương của mình cũng là cần thiết cho mục đích **ngộ tha**.

Khế kinh tuy thường ghi lại những cách thức lập luận của đức Phật [chẳng hạn trong kinh Sáu sáu, kinh số 148, Trung Bộ kinh, đức Phật áp dụng phép phản chứng (reductio ad absurdum) để chứng minh rằng khi quan niệm ngã là một bản thể thường hằng bất biến và khi hết thủy năm uẩn tạo nên hữu tình đều sinh diệt, thời đồng nhất hóa bất cứ uẩn nào với ngã tất nhiên dẫn đến kết luận phi lý là ngã cũng sinh diệt] nhưng tuyệt nhiên trong Tam tạng Kinh điển không thấy trình bày nhận thức và luận lý theo một hệ thống nào rõ rệt. Phải đợi đến thời kỳ chuyển xe pháp lần thứ hai và lần thứ ba mới xuất hiện nhiều tác phẩm về luận lý học. Các phương thức lý luận do Túc Mục [Aksapàda, còn có tên là Gotama, Cồ Đàm; được xem như là vị tỳ tử của Chánh lý phái (Nyàya), một trong Lục Phái chính thống của Bà la môn giáo nổi tiếng về luận lý học] trình bày trong kinh Chánh Lý (Nyàya Sutra) đã được Long Thọ và Đề Bà của Tam luận tông cùng với Vô Trước và Thế Thân của Pháp tướng tông phỏng theo và chỉnh lý để dùng trong các cuộc tranh luận với các giáo phái khác.

Nhân Minh luận, một tên gọi khác của luận lý trở thành một môn học chính thức của Tăng Ni kể từ thời Trần Na (Dignàga, Đại Vực Long), một môn đệ của Thế Thân (Vasubandhu), vào giữa thế kỷ thứ năm. Trong số các luận thức Nhân Minh do Ngài viết, có cuốn Chánh

Lý Môn Luận là quan trọng nhất, trong đó Ngài tóm tắt và cải tạo lại hết thầy phương pháp Nhân Minh của đời trước. Sau đó, học trò của Ngài là Pháp Xứng (Dharmakirti) và Thiên Chủ (Sankaraswamin, Thương Kiệt La Chủ) tiếp tục hoàn chỉnh công trình của thầy lập thành môn Nhân Minh học có hệ thống chặt chẽ. Cuốn Nhân Minh nhập Chánh Lý luận (Nyaya-bindu) của Thiên Chủ do Tam tạng Pháp sư Huyền Trang dịch ra Hán văn tuy tóm tắt nhưng đầy đủ yếu nghĩa Nhân Minh đã được lưu truyền đến bây giờ. Hiện nay, sách tiếng Việt về Nhân Minh học có quyển Giới thiệu Nhân Minh học của Pháp sư Thích Trí Độ, và quyển Lối vào Nhân Minh học do HT Thích Thiện Siêu soạn. Sách của Thầy Thiện Siêu giảng giải rõ ràng rọt ráo luận thức Nhân Minh với rất nhiều thí dụ cụ thể sáng tỏ. Để có một ý niệm khái quát về quy tắc luận lý của Nhân minh, xin trích ra đây một vài đoạn của sách ấy.

Danh nghĩa và chủ đích của Nhân Minh.

Môn học về phương thức lý luận được gọi tên là nhân minh học là vì những lý do như sau.

(1) Nhân minh là một trong ngũ minh học, năm môn học bao gồm hết thầy mọi vấn đề mà Phật giáo và các tôn giáo khác ở Ấn độ rất chú trọng vào thời bấy giờ: Nội minh, nghiên cứu giáo nghĩa của tôn giáo mình; Nhân minh, nghiên cứu phương thức lý luận, tức luận lý học; Thanh minh, nghiên cứu ngôn ngữ, văn tự, cú pháp, tức ngữ học; Y phương minh, tức y học; và Công xảo minh, nghiên cứu công nghệ, kỹ thuật, khoa học.

(2) Nhân, là nguyên nhân, là điều chính yếu được môn học này chú trọng nghiên cứu phát minh. Nhân minh là thông hiểu minh bạch về nguyên nhân ấy. Nhân có hai thứ.

(a) Sanh nhân là nhân trực tiếp. Người lập luận dùng sanh nhân là ngôn ngữ chặt chẽ, xác đáng để làm phát sinh trí hiểu biết của người nghe.

(b) Liễu nhân là nhân gián tiếp. Trí của người nghe là liễu nhân làm cho ngôn luận của người lập luận được sáng tỏ.

Cả hai, sanh và liễu nhân, đều cần thiết cho việc lý luận được thành. Sanh nhân thuộc của người lập luận, còn liễu nhân thì thuộc của người nghe.

"Tất cả luận lý đều nhằm mục đích tự ngộ và ngộ tha. Tam đoạn luận của Aristotle là pháp thức suy tư, chú trọng ở chỗ đúng sai của tư duy suy lý, lấy nguyên lý chung đã được hiểu rõ diễn dịch suy định để hiểu đến bộ phận riêng, mục đích là tự ngộ. Còn Nhân minh là luận thức biện luận, chú ý ở chỗ đúng sai của biện luận nhằm mục đích ngộ tha. Muốn ngộ tha phải nhờ đến biện luận, nhưng nếu biện luận không có phép tắc thì chỉ tạo ra sự hiểu biết sai lầm cho người nghe, chứ không thể ngộ tha được. Do mục đích ngộ tha đó, Nhân minh rất chú trọng chỗ đúng sai trong pháp biện luận Lập và Phá.

Theo Nhân minh, người lập luận nêu ra chủ trương để tranh luận với người khác, nên sự đúng sai không phải chỉ do mình quyết định mà còn do người đối luận và người làm chứng quyết định. Thế nên, muốn lập luận trước phải dùng hiện lượng trí và tỷ lượng trí để hiểu rõ sự lý, hiểu rõ nguyên nhân kết quả và hiểu rõ cách dùng từ, phép lập luận, nghĩa là trước phải có trí tự ngộ rồi sau mới lập luận để ngộ tha. Nếu trước không tự ngộ thì khó có thể đạt được mục đích ngộ tha. Trí hiện lượng và trí tỷ lượng là hai khả năng hiểu biết vừa trực tiếp vừa kinh nghiệm suy lý, vừa cảm tính vừa lý tính. Luận lý Nhân minh được xây dựng trên trí hiện lượng và trí tỷ lượng nên có thể đưa người nghe đi xa, hiểu thấu chỗ đích thực của sự vật, chứ không bị cục hạn trong suy lý trừu tượng như Tam đoạn luận hay Biện chứng pháp Tây phương. Triết gia Đức hiện đại Karl Jaspers đã nhận định rằng biện chứng pháp của Hegel là một thứ biện chứng pháp của tư duy, còn biện chứng pháp của Đông phương là biện chứng pháp của kinh nghiệm thực hiện."

Vì Nhân minh học được Trần Na và Pháp Xứng cải cách đổi mới rất hoàn chỉnh nên Nhân minh học từ đời Trần Na trở đi được gọi là Tân Nhân minh. Còn Nhân minh trước kia thì gọi là Cổ Nhân minh. Các bộ luận Phật giáo ra đời sau này chịu ảnh hưởng rất lớn của Tân Nhân minh và được viết trên thể thức luận lý của Nhân minh, chẳng hạn như Thành Duy Thức luận của Hộ Pháp (Dharmapala), Chương Trần luận của Thanh Biện (Bhāvaviveka). Nếu không hiểu Nhân minh thì khó mà hiểu thấu lý nghĩa của những bộ luận này.

Thí dụ về luận thức Nhân Minh.

Trong bài Nhân minh Tổng luận (Tập chí Viên Âm, 1939) đăng lại trong phần phụ lục của sách Lối vào Nhân Minh học, cư sĩ Tâm Minh Lê đình Thám viết:

"Đại phàm muốn lập một lý luận thì cần phải đủ ba điều kiện.

A. Nói điều mình đã nhận biết để cho người khác cũng nhận biết. Như mình nhận biết cái chớp do điện lực tạo thành và nói ra cho ai ai cũng nhận biết như vậy. Điều ấy gọi là tôn.

B. Song nếu chỉ nói suông cái tôn của mình, thì chắc người khác không chịu công nhận, nên cần phải nói rõ nguyên nhân vì sao mà lập ra cái tôn ấy. Đó gọi là nhân.

C. Đã chỉ rõ cái tôn và nhân rồi, thì cần phải lấy những sự hiện thiệt mà ai ai cũng đều công nhận làm chứng cứ cho cái tôn và nhân của mình, có cả chứng cứ về mặt phải và chứng cứ về mặt trái nữa thì càng tốt. Đó gọi là dụ."

"Nói tóm lại, phàm lập một thuyết gì cần phải đủ ba phần là tôn, nhân, và dụ. Thiếu tôn thì không có tôn chỉ, thiếu nhân thì không có nguyên do, thiếu dụ thì không có bằng cứ. Ba phần thiếu một thì không thể thành lý luận đúng đắn. Song về cái dụ thì cốt nhất cần phải có đồng dụ, còn không lập dị dụ cũng không có lỗi."

Sau đây là một số thí dụ về lập luận theo quy tắc Nhân Minh.

Thí dụ 1:

Tôn: Tiếng là vô thường.

Nhân: Vì bị làm ra.

Đồng dụ: Lý dụ hay dụ thể: Nếu cái được làm ra, (phối hợp với nhân) thì thấy nó vô thường (phối hợp với tôn).

Sự dụ hay dụ y: Đồng dụ như cái bình.

Dị dụ: Lý dụ hay dụ thể: Những cái thường đều không bị làm ra.

Sự dụ hay dụ y: Dị dụ như hư không.

Thí dụ 2:

Bài kệ trong kinh Lăng Nghiêm dưới đây cho thấy rõ tính cách Nhân minh trong kinh Phật.

Chơn tánh hữu vi không,
Duyên sanh cố như huyễn.
Vô vi vô khởi diệt,
Bất thật như không hoa.

Phần một:

Tôn: Chơn tánh hữu vi không

(Đúng theo thật tánh, các pháp hữu vi là không thật có)

Nhân: Duyên sanh cố (Vì do duyên sanh).

Đồng dụ: Sự dụ hay dụ y: Như huyễn (Ví như trò ảo thuật).

Phần hai:

Tôn: Chơn tánh, vô vi bất thật

(Đúng theo thật tánh, các pháp vô vi là không thật)

Nhân: Vô khởi diệt cố (Vì không có tướng sanh và diệt).

Đồng dụ: Sự dụ hay dụ y: Như không hoa (Ví như hoa đốm giữa không).

"Phép lý luận Nhân minh rất công bằng xác thực. Nhờ đồng những pháp lý luận công bằng như trên, nên ngày xưa ở Ấn độ đã có thể khai những Vô Giá đại hội để cho các nhà tôn giáo, các nhà triết học cùng nhau biện luận công khai; bên nào thua, bên nào được, đều

nương theo luận Nhân minh mà xét đoán. Lại trong các Vô Giá đại hội kia, bên nào lập một cái lượng có lỗi, hoặc không thể bác những cái lượng trái với tôn chỉ của mình thì phải chịu thua ngay, không được nói qua việc khác để tránh né, nên không có những sự cãi cọ dây dưa như các xứ khác.

Có người nói: "Lý luận chỉ là những tư tưởng thế gian, không thể nương theo đó mà bình phẩm các sự huyền bí"; song họ nói như vậy thì họ đã tự nhận các cái huyền bí ấy là vô lý rồi; lại họ tự đặt ra ngoài vòng lý luận thì chính cái thuyết đó của họ cũng không còn giá trị gì; mà đã không còn giá trị thì phép lý luận theo Nhân minh vẫn đủ giá trị để bắt bẻ những thuyết sai lầm của họ.

Phép Nhân minh còn có những cách hỏi lại bên địch, hoặc phân tích từng bộ phận cho rõ ràng để tránh các sự hiểu lầm."

Tổng kết.

Đứng về mặt luận lý mà nói, trong khoảng hai trăm năm sau Vô Trước và Thế Thân, nền triết học siêu hình của Phật giáo có thể xem như phát triển đến gần như hoàn bị. Những luận thức Nhân minh là phương tiện tuyệt hảo rất cần thiết để chống đỡ với sự phát triển lấn áp của truyền thống Bà La Môn. Tuy nhiên, vì sự nghiên cứu phương thức lý luận quá tinh vi và sự phát triển triết học siêu hình quá coi trọng, cho nên các vị bồ tát đã rời bỏ một phần khuynh hướng bất khả tri của Phật giáo Nguyên thủy. Mặt khác, Đại thừa mất đi một phần nào tính cách thông tục và giá trị tôn giáo thực tiễn giảm thiểu rất nhiều. Đó là một bài học quý báu để nhận thức được rằng tinh thần Trung đạo của Phật giáo sẽ bị đánh mất một khi lý luận và thực tiễn không được nhất trí, tình ý và trí tính không được điều hòa và thăng bằng.

Tháng mười, 1999

7. Biện chứng pháp apoha

Cá thể đặc thù và tổng thể khái quát.

Trên phương diện luận lý học, trong các câu "Đây là cái bàn", "Đó là màu xanh", các danh từ 'cái bàn', 'màu xanh', không phải để chỉ vào cá thể đặc thù, mà là tên gọi những phẩm tính do biến kế chấp tạo và gán ghép cho cá thể đặc thù. Cá thể đặc thù là thực tại điểm vô ngôn không có danh xưng nên phải dùng đại danh từ 'đây', 'đó' để chỉ vào.

Trần Na (Dignàga), một môn đệ của Thế Thân (Vasubandhu), chủ trương chỉ có hai thứ đối tượng lượng biết. Một là cá thể đặc thù thực hữu gọi là **tự tướng** (svalaksana; particular) và hai là tổng thể khái quát không thật gọi là **tổng tướng** (samanyalaksana; universal). Sự phân biệt bản thể của sự vật như vậy dùng làm nền tảng cho một thứ nhận thức luận chỉ chấp nhận hai hình thái lượng biết, **hiện lượng** (pratyaksa; perception) và **tỷ lượng** (anumana; inference). Hiện lượng **trực tiếp nhận thức** tự tướng bằng cảm giác đơn thuần; tỷ lượng gián tiếp nhận thức tổng tướng bằng suy luận.

Tự tướng là thực tại điểm, nên không có thể chất nhưng lại có lực tính (forces), nghĩa là có khả năng tính tác dụng trên thức để phát sinh tri giác và suy luận. Tổng tướng là hiện tượng nhất thể không sai biệt, hoàn toàn vọng tưởng, không có thật tính như tự tướng, nghĩa là không có khả năng tính tác dụng. Tuy nhiên tổng tướng không huyền ảo như hoa đóm giữa trời hay mộng mị như trong giấc mơ.

Các thuyết khác nhau về tổng tướng thường được ví như những cách giải thích khác nhau về sự hiện hữu và nhận thức một chiếc áo. Theo phái Chính luận (Nyaya), chiếc áo có ba đơn vị: chỉ dệt, phẩm tính áo, và tính hòa hiệp tự nhiên (inherence) của tính áo trong các chỉ dệt. Cả ba đơn vị ấy đều thật có, hiện hữu riêng biệt, và mắt có thể nhìn thấy. Phái Thắng luận (Vaisesika) chủ trương rằng tính hòa hiệp tự nhiên không thể thấy được mà phải do suy luận mới biết được. Các phái Kỳ Na (Jaina) và Số luận (Sankhya) không chấp nhận tính hòa hiệp tự nhiên.

Đối với các luận sư Phật giáo như Trần Na và Thiên Chủ, chỉ có một thực tại điểm duy nhất là tự tướng của chiếc áo, và do tác dụng của điểm này mà biến kế chấp vọng tạo ra hình ảnh chiếc áo. Thuyết tổng tướng này được gọi là **thuyết tương hợp** (sàrupya-vāda; theory of Conformity) có công dụng kết nối hai sự vật dị loại là thực tại với vọng tưởng.

Trạng thái có hay không và thật hay giả của tổng tướng là một vấn đề rất quan trọng được triết gia Ấn độ cũng như Tây phương đem ra bàn cãi từ mấy thế kỷ nay. Ngoài phương pháp nhận thức luận, đại khái còn có hai đường hướng kiến giải khác. Một là đứng trên phương diện bản thể luận tìm xem tổng tướng có thực hữu hay không. Hai là đứng trên quan điểm triết lý ngôn ngữ tìm xem ý nghĩa của những từ tổng quát [tức là những từ có ý nghĩa khái quát như 'cây', 'khói', 'lửa', những từ dùng làm danh xưng cho chủng loại như 'con bò', 'cái bàn', .., cho phẩm tính như 'trắng', 'dài', .., v.v..] liên hệ như thế nào với trạng thái của tổng tướng. Phái Nyāya và phái Mīmāṃsā, hai trong sáu tông phái chính thống của Bà la môn giáo, chủ trương tổng tướng thực hữu và cần tổng tướng phải thật có thời mới giải thích được ý nghĩa của những từ tổng quát. Ngược lại, theo Trần Na tổng tướng không thật, nghĩa là không có khả năng tính tác dụng. Nhưng vì cho rằng tổng tướng là đối tượng của tỷ lượng, một phương cách lượng biết được công nhận, nên Trần Na chấp nhận sự hữu của tổng tướng. Trần Na lập ra thuyết apoha [apoha có nghĩa là khiếm trừ; exclusion, elimination, negation, repudiation], sau này được môn đệ là Thiên Chủ (Dharmakīrti) hoàn chỉnh, với mục đích chứng minh rằng dầu tổng tướng không thật, các từ tổng quát vẫn có ý nghĩa như thường.

Bản thể luận liên hệ chặt chẽ với vấn đề có hay không có tổng tướng. Thông thường người ta dễ chấp nhận cho rằng những vật thể đặc thù, như 'cái bình', 'TiVi', ... đều thật có. Nhưng khi nói đến chủng loại như 'người', 'cây', .. hay đến phẩm tính như 'tròn', 'trắng', .. thời ngay cả trong trường hợp chấp nhận những sự thể ấy hiện hữu đi nữa chúng cũng vẫn có tính cách trừu tượng và tổng quát. Chúng được gọi là tổng tướng. Đối với những người thuộc phái thực tại luận (Realism) tổng tướng là thật có. Ngược lại hai phái duy danh luận (Nominalism) và quan niệm luận (Conceptualism) chủ trương tổng tướng có mà không thật bởi vì tổng tướng là do phân biệt vọng tưởng. Về phía bản thể luận tổng tướng có thể xem như là thuộc tính của cá thể đặc thù. Về phía triết lý ngôn ngữ tổng tướng được gọi tên bằng những ngôn từ có nghĩa tổng quát.

Vấn đề tổng tướng.

Thế nào là vấn đề tổng tướng? Hầu hết mọi người đều tưởng rằng thế gian này gồm không phải những cá thể biệt lập biến đổi liên lý mà là những vật thể tự tồn cùng chia sẻ với nhau một số tính chất cộng hữu. Thí dụ ta nhìn vào một đóa hoa và nhận xét nó có màu sắc tương tự như màu của một lá cờ đỏ bên cạnh. Màu của đóa hoa có đồng nhất với màu của lá cờ hay không? Hai vật thể ấy có chia sẻ một cái gì cộng hữu hay không? Câu trả lời đầu là cả hai đều có màu đỏ. Đến khi trả lời câu hỏi tính 'đỏ' có phải là tính cộng hữu của hai

vật thể ấy hay không thời phái thực tại luận có ý kiến khác với hai phái đối nghịch là duy danh luận và quan niệm luận. Theo thực tại luận, đóa hoa và lá cờ chia xẻ chung ít ra là một tính chất. Tính chất cộng hữu 'đỏ' là một tổng tướng thật có. Nó hoàn toàn tự nhiên, không quan hệ với tâm thức con người. Hai phái kia không chấp nhận điều này, chủ trương rằng tính chất cộng hữu chỉ là thành quả của sự tương giao tác dụng giữa thực tại với tâm thức.

Để hiểu rõ thêm tầm quan trọng của sự liên hệ giữa tổng tướng và phương cách ta tương giao tác dụng với ngoại giới, hãy đặt câu hỏi "Làm sao biết được màu của đóa hoa và lá cờ là đỏ?" Hình như đó là một câu hỏi vớ vẩn. Tình cờ ta thấy lá cờ đỏ, đóa hoa đỏ và nhận biết ngay chúng có màu đỏ thời đó chỉ là do quen thuộc tự nhiên mà biết. Thường ta tin chắc lắm điều mà ta cho là hiển nhiên ngay nơi sự vật. Sự thật không phải vậy. Biết một sự vật không phải là biết được chính tự thân sự vật, mà chỉ là biết sự vật qua tác dụng hay thuộc tính của nó. Muốn biết được lá cờ có một hình thể và màu sắc nào đó hay tác dụng theo một cách nào đó ta cần phải có sẵn một khái niệm khá phức tạp về cờ nói chung. Nếu ta đủ khả năng nhận xét về một sự thể là vì ta đã sẵn có khái niệm về sự thể ấy trong đầu óc.

Tường cũng nên nói đến tính cách khác nhau giữa phái duy danh luận và phái quan niệm luận, là hai phái đối nghịch với phái cực đoan thực tại luận. Tuy cả hai phái đều cùng một chủ trương là tổng tướng không thật, nhưng mỗi phái giải thích theo một cách tính tổng quát hay tính cộng hữu. Phái duy danh cực đoan hơn cho rằng tính ấy không thực hữu, và hoàn toàn do sử dụng các từ tổng quát mà có. Trong thí dụ nêu trên, tính cộng hữu 'đỏ' không ở trong đóa hoa, cũng không ở trong lá cờ. Sở dĩ có cái 'đỏ' chung là tại vì từ tổng quát 'đỏ' được ứng dụng vào trường hợp này. Lẽ tất nhiên có màu đỏ trong đóa hoa cũng như trong lá cờ. Nhưng màu đỏ của đóa hoa tương tự giống màu đỏ lá cờ, chứ không phải một màu đỏ đồng nhất. Phái quan niệm luận giữ lập trường biện chứng, không thiên cực đoan như hai phái kia. Phái này chủ trương sự ứng dụng ngôn từ tổng quát phải qua trung gian khái niệm. Theo Thiên Chủ, khái niệm là giả thiết một tổng tướng chung cho một số sự vật phát xuất từ kinh nghiệm thấy biết các sự vật ấy và từ tập quán sử dụng ngôn ngữ công ước để mô tả và phát biểu những kinh nghiệm ấy.

Trạng thái có mà không thật của tổng tướng.

Vì khái niệm quan hệ với kinh nghiệm nhận thức cho nên vấn đề hiểu biết trạng thái tổng tướng trở nên cần thiết cho sự giải thích làm sao ta có thể biết được những khái niệm như 'người' hay 'màu tím' chẳng hạn có quan hệ với tâm thức hay không. Như vậy vấn đề trạng thái tổng tướng là một trong những con đường chính yếu đi tìm hiểu ngoại giới, tìm hiểu phương cách nhận thức và những chuẩn tắc cần thiết để phân loại khái niệm về thế giới này. Ta dựa trên ba quan điểm để xét trạng thái tổng tướng: bản thể luận, triết lý ngôn ngữ, và nhận thức luận.

Trên quan điểm bản thể luận, vấn đề tổng tướng được đặt ra như thế này. Cái gì là trạng thái thực hữu của các sự thể có tính tổng quát? Nếu tính cộng hữu nói trong thí dụ ở đoạn trên là thật có, thời bản chất của tính cộng hữu ấy là gì? Các nhà thực tại luận chủ trương rằng các sự thể như phẩm tính và chủng loại chẳng hạn, đều có tính chất tổng quát và thực hữu. Ngoại giới chẳng những không thu hẹp lại thành tập hợp các cá thể đặc thù mà còn chứa những phẩm tính cộng hữu nữa. Phía đối nghịch chủ trương ngược lại: ngoại giới chỉ gồm toàn cá thể đặc thù và những cá thể đặc thù này là những thực tại điểm biệt lập, không chia sẻ tính chất cộng hữu nào cả.

Theo Thiên Chủ, là tự tướng tức là có đủ điều kiện để tự nó định nghĩa nó. Điều kiện đây là khả dĩ xác định vị trí trong không thời gian và phát biểu tính cách dị biệt của nó. Nói cách khác, tự tướng phải chiếm cứ một khoảng không gian nhất định, hiện hữu vào một lúc có thể xác định, và có riêng độc nhất một tập hợp đặc tính như màu sắc, hình thể, và mùi vị. Tổng tướng là một vật thể tổng quát không hội đủ những điều kiện nêu trên nên bị loại bỏ ra khỏi khu vực thực tại độc lập với tâm thức. Tuy có tiêu chuẩn phân biệt tự tướng và tổng tướng, nhưng trên thực tế rất khó phân cách rõ rệt tự tướng với những vật thể khác loại. Chẳng hạn như màu sắc có thể chấp nhận như là tự tướng ở một mức độ phân tích bản thể nào đó. Nhưng cuối cùng phân tích đến mức độ cực vi thì màu sắc không còn là tự tướng nữa.

Trên quan điểm triết lý ngôn ngữ, ta cần nhận biết sự liên hệ giữa tổng tướng với ngữ nghĩa (semantics). Một trong các đặc tính của ngôn ngữ là có khả năng ứng dụng tổng quát vào nhiều trường hợp. Điều này chỉ thực hiện khi từ (word) quan hệ với tổng tướng. Nếu từ chỉ có ý nghĩa trong quan hệ với tự tướng thời ngôn ngữ chỉ là một bảng danh mục do âm thanh hợp thành trở thành vào các sự vật hiện diện. Không có cách nào nói một điều gì giống nhau ở vào những thời điểm khác nhau và cũng không có cách gì nói đến một vật thể khi nó vắng mặt. Kẻ này kẻ kia cũng không thể nói cùng một điều giống nhau.

Trong trường hợp ứng dụng tổng quát ý nghĩa của từ, cần phải nghĩ đến một yếu tố độc lập với thời gian để giúp nghe hiểu ý nghĩa của tiếng nói, đó là **mệnh đề** (proposition). Một mệnh đề thường gồm một **chủ từ** ghép với một **thuộc từ** biểu trưng thuộc tính của chủ từ. Thí dụ: "Lassie là con chó rất khôn". Chủ từ 'Lassie' là chỉ một cá thể đặc thù và thuộc từ 'chó' là một từ tổng quát. Nó dùng để gọi tên một tổng tướng. Từ 'chó' không tác dụng làm hiển hiện một tự thể riêng biệt nào cả, trái lại từ 'Lassie' chỉ đích danh một cá thể. Từ 'chó' tác dụng bằng cách định phẩm tính cho một tự thể đã được gọi tên. Do đó có câu hỏi: Ý nghĩa các từ tổng quát là gì?

Phái thực tại luận giải thích rằng những tính chất tổng quát là những vật thể có thật nên có ý nghĩa và ý nghĩa các từ tổng quát là ý nghĩa của những tính chất tổng quát được phát biểu. Thiên Chủ không chấp nhận tính cách thật có của các tính chất tổng quát. Tuy không thật (real) nhưng tổng tướng hiện hữu (being) và khác với tưởng tượng và mộng寐. Khác

là tại tướng tượng và mộng寐 chỉ xác thực (true) đối với cá nhân liên hệ mà thôi, còn tổng tướng do phân biệt vọng tướng thời xác thực đối với một số nhiều cá nhân. Như vậy, vai trò của các từ tổng quát là gọi tên tổng tướng và biểu thị thuộc tính của tự tướng.

Trên quan điểm nhận thức luận, tổng tướng được xét xem quan hệ như thế nào với hình thái nhận thức. Theo phái Chánh Lý (Nyàya), tổng tướng liên hệ với mọi hình thái lượng biết. Nghĩa là hiện lượng chẳng hạn, cũng tri nhận tổng tướng chứ không riêng tỷ lượng. Thiên Chủ chủ trương ngược lại là hiện lượng chỉ nắm bắt tự tướng mà thôi, và tỷ lượng mới là hình thái nhận thức có đối tượng là tổng tướng. Hiện lượng không liên quan với tổng tướng và tỷ lượng không liên hệ với tự tướng. Như thế thì làm sao giải thích được sự thành công của tỷ lượng mà không cần tổng tướng phải thật? Làm sao để giải thích có sự hỗ tương tác dụng giữa tư duy với thực tại? Đó là công dụng của thuyết apoha.

Tổng tướng: hiện tượng nhất thể không sai biệt.

Tổng tướng là sự hữu hoàn toàn khác biệt với **tự tướng**, hay **tự thể**, tức **vật tự thân**. Tự tướng có tính cách đặc thù và thoát ra ngoài mọi thi thiết diễn tả. Theo Trần Na, hoạt dụng của năm thức thân tức cảm giác chụp bắt được tự tướng của sự vật ngay ở sát na đầu tiên của quá trình nhận thức. Đó là nhận thức bằng **tri giác hiện tại**, hay **hiện lượng**. Tự tướng có tính cách không được xác định (aniscita; indefinite), là một thực tại điểm vô ngôn, và sinh diệt trong sát na hiện tại.

Ngay sau sát na hiện tại là sát na **tác ý** (manaskàra; tác ý tức là chú ý), điểm khởi đầu của **phân biệt**. Phân biệt chuyên biến đổi tượng cảm thọ thành hai phần, phần nội tại chủ thể (gràhakàra) và phần ngoại tại của đối tượng cảm thọ. **Cảm thọ** (vedanà) tác dụng trên **tướng tri** (samjñà) làm phát sinh ý chí hành động (cetanà). Phần ngoại tại của đối tượng cảm thọ thực ra là một **biểu tượng** của sự vật (gràhyàkàra). Biểu tượng ấy trở nên có tính cách đáng ưa thích hay không đáng ưa thích. Mặt khác, **tâm** (vitarka; sự quan sát thô) và **tư** (vicàra; sự quan sát tế) điều khiển những tác dụng phán đoán và suy lý, **ức niệm** nhớ lại những ấn tượng tri giác quá khứ tạo nên một thái độ nhận thức đối với biểu tượng đó. Khi ấy **tuệ** (prajñà) hiện khởi. Sự thấy biết bắt đầu với sự nhận thức trở lại (recognition) và **thấy biết sự vật là thấy biết biểu tượng của sự vật đó**. Như vậy, trong trường hợp tướng tri (perception) là trường hợp sự vật tương giao tác dụng nhân duyên với cảm giác, biểu tượng là thành quả sinh khởi trực tiếp từ sự vật.

Trong trường hợp **tư duy** (kalpanà; conceptual cognition; còn dịch là phân biệt) thấy biết sự vật cũng là thấy biết qua trung gian biểu tượng của sự vật. Tuy nhiên, khác với tướng tri, biểu tượng tư duy là biểu tượng không sinh khởi trực tiếp từ tác dụng của sự vật mà do sự liên hợp chặt chẽ với ngôn từ. Khi ta có khái niệm về một sự vật, như cái bình chẳng hạn, ta không trực tiếp thấy biết cái bình, mà chỉ thấy biết biểu tượng của cái bình ví như hình ảnh của cái bình trong gương. Thiên Chủ định nghĩa **tư duy là tác dụng tâm lý liên kết**

thích hợp một biểu tượng với một ngôn từ. Nói cách khác, tư duy nhận biết sự vật bằng cách phối hợp biểu tượng của sự vật với một ngôn từ. Đó là để phân bác chủ trương của phái Mīmāṃsā cho rằng biểu tượng tự nhiên hòa hợp (inherent) với ngôn từ, và sự liên kết ấy có tính cách không biến đổi (permanent).

Theo Thiên Chủ, sự liên kết thích hợp đó một mặt tùy thuộc **tình ý của người nói** và mặt khác do công ước **cộng đồng quy định** chứ biểu tượng không nằm sẵn trong ngôn từ. Thường bằng vào ngôn ngữ ta nhận biết những cá thể đặc thù quen thuộc. Như vậy là do ta liên hợp sự vật với ý nghĩa vọng tưởng. Sống trong cộng đồng với những quy ước ngôn ngữ, ta thụ huấn được khả năng gọi tên hay đặt tên cho một số sự vật ta kinh nghiệm. Ngôn ngữ thường được dùng theo công ước để phân loại và gọi tên một số thành quả nhận thức. Thí dụ: hiện nay trên mạng lưới Internet, ta thấy nhan nhản những từ như địa chỉ ảo, cộng đồng ảo, thực tại ảo, ... Nếu không có ngôn ngữ thì không có một kinh nghiệm nào trong thực tế có thể làm phát sinh được những khái niệm như vậy. Ngôn ngữ giúp tư duy theo dõi nhận biết sự vật dù sự vật phức tạp đến bất cứ mức độ nào.

Tác dụng của tư duy là **khái niệm hóa biểu tượng sự vật qua trung gian của các cấu từ.** Do đó khái niệm và ngôn ngữ tương quan phụ thuộc vào nhau rất chặt chẽ. Tư duy tạo và áp đặt trên biểu tượng của sự vật một **khái niệm**, đồng thời gán cho nó một **danh xưng**, và do đó tổng tướng được xác định. Lượng biết tổng tướng bằng trí phân biệt như vậy được gọi là **tỷ lượng**.

Hai câu hỏi sau đây được đặt ra: "Làm sao tự tướng là những hiện tượng đa thù sai biệt có thể tác dụng phát sinh một tổng tướng nhất thể không sai biệt? Tự tướng, một hiện thực đặc thù được kết nối như thế nào với tổng tướng, một tác vật của phân biệt vọng tưởng?" Nên biết rằng cả hai không cùng có chung một chất liệu nào, bởi vì cả hai đều không có thể chất. Sự nối kết được thực hiện là do tự tướng tuy là những năng lực hoàn toàn riêng biệt nhưng tất cả chúng đều có khả năng tính kích thích cảm giác. Sự giao hỗ tác dụng giữa kích thích của tự tướng với cảm giác tác thành những kết quả tương tự giống nhau. Chính **những kết quả tương tự giống nhau do tự tướng đa thù sai biệt hỗ tương tác dụng với cảm giác tạo thành một nhất thể tổng tướng của vật thể.**

Thí dụ: cây gùdùci được biết là thứ cây thuốc có tính trị liệu hạ sốt. Về thể chất hay hình thù cây này không giống chút nào những cây khác như cây harikata hay cây abhaya cũng có tính trị liệu hạ sốt. Như vậy các cây ấy giống nhau không phải là vì có thể chất giống nhau, hình thù giống nhau mà thực ra là vì hết thảy chúng đều có hiệu quả tác dụng hạ sốt giống nhau. Trong trường hợp này, tính trị liệu hạ sốt là tổng tướng do tự tướng các cây đồng loại với cây gùdùci tác dụng nhân duyên mà nhận thức được.

Tuy nhiên, tính chất trị liệu hạ sốt thay đổi cấp độ với từng cây một, tùy theo nơi vun trồng, các thứ phân bón v.v.. Tính trị liệu hạ sốt của cây này không hề giống tính trị liệu hạ sốt

của bất cứ cây nào khác cùng loại. Như vậy mặc dầu các cây cùng loại có tính tương tự về tính chất trị liệu hạ sốt nhưng chúng vẫn dị biệt. Do đó tổng tướng không thể phụ thuộc vào một thể tính đồng nhất bởi vì đã đồng nhất thời không thể có nhiều cấp độ tương tự. Tính tương tự đây chỉ do so sánh mà có chứ không phát xuất từ một thực thể đồng nhất. Như thế có nghĩa là tổng tướng đã được thi thiết dựa trên những thực hữu tuy tương tự nhưng khác biệt nhau.

Tác dụng lưỡng phân của phân biệt vọng tướng.

Trên phương diện nhận thức luận Trần Na phân biệt hai thế giới tuyệt đối khác nhau là thế giới thực tại khách quan và thế giới phân biệt vọng tướng. Trần Na nhấn mạnh nhiều đến bản chất vọng tướng và ngôn ngữ của tổng tướng mà không bàn đến cội nguồn khách quan của nó. Chẳng hạn như khi bàn về tỷ lượng, Trần Na diễn tả thế giới vọng tướng như là một giới vực mà danh từ luận lý học gọi là **vũ trụ ngôn thuyết** (universe of discourse), trong đó tập hợp tất cả vật thể chỉ liên quan đến luận lý và ngôn ngữ mà thôi. Trên thực tế, rất khó phân biệt những gì xảy ra trong đầu óc khi suy luận, một bên là **tiền trình tư duy khái niệm** và bên kia là **tiền trình thiết lập danh xưng** khả dĩ phát biểu thành lời nói. Lý do là vì khi ta nghĩ đến điều gì thời tự nhiên ta có khuynh hướng phát biểu ngay điều đó bằng cách này hay cách khác.

Do tác dụng của sự vật tổng tướng sinh khởi, rồi duyên tác dụng tâm lý mà tạo ra khái niệm về sự vật và danh xưng sự vật ấy. Chính qua trung gian của khái niệm và danh xưng mà sự vật trở thành đối tượng của phân biệt vọng tướng. Điều này có thể đem áp dụng vào trường hợp tướng đoán như khi nhìn một thực hữu đặc thù X và phát biểu 'Đây là A'. Trước tiên do tác dụng của X, tư duy tạo ra khái niệm về A nhờ đó danh xưng A mới có nơi y cứ. Thứ tự khái niệm trước, định danh sau, cho thấy rõ tiến trình bắt đầu từ lúc thực tại điểm tác dụng nhân duyên, dẫn đến tư duy tạo khái niệm, rồi đến định danh tức dùng ngôn ngữ để phát biểu, là một sự kết nối thực tại với ngôn ngữ qua ngõ tư duy. Vấn đề trở nên phức tạp khó khăn hơn khi phải suy đoán một tổng tướng từ một tổng tướng khác, như trong trường hợp thấy khói đoán ra lửa chẳng hạn. Phức tạp khó khăn bởi vì tổng tướng là không thật, thời căn cứ vào đâu mà suy đoán từ tổng tướng này ra tổng tướng kia?

Tổng tướng là nội bộ của khái niệm. Danh xưng là chỉ cái đương thể của khái niệm đó khi dùng đến ngôn ngữ để phát biểu. Danh xưng thời phát biểu, còn khái niệm thời do tư duy áp đặt. **Mỗi khái niệm hay mỗi tên gọi luôn luôn phân chia vũ trụ ngôn thuyết làm hai nhóm đối lập không cân nhau.** Một nhóm gồm một số tương đối có giới hạn những sự vật tương tự, còn gọi là đồng phẩm và nhóm kia gồm vô số những sự vật **không tương tự hay dị phẩm**. Hai nhóm tương đối mâu thuẫn nhau. Nghĩa là khi nghĩ đến hay nói đến sự vật của nhóm này tức là đã khiển trừ, phủ định tất cả những sự vật của nhóm đối lập kia. Không có sự vật nào nằm ngoài hai nhóm tương phản đó.

Để hiểu thêm về nghĩa của 'tương tự' và 'không tương tự', ta trở lại với sự phát biểu qua mệnh đề. Như đã nói trên, một mệnh đề thường gồm một chủ từ kết nối với một thuộc từ. Khi phát biểu "Đây là con bò", thời chủ từ 'Đây' chỉ vào tự tướng chủ thể, một thực tại điếm vô ngôn, nghĩa là không thể diễn tả bằng ngôn ngữ được. Thuộc từ 'con bò' là một từ tổng quát dùng để chỉ phẩm tính 'bò' (cowness). Từ 'con bò' chia vũ trụ ngôn thuyết làm hai: một nhóm có cùng phẩm tính 'bò' và một nhóm tương phản gồm toàn những sự vật có phẩm tính 'không bò' (non-cowness). Nói rằng một sự vật tương tự (đồng phẩm) với sự vật chủ thể có nghĩa là nó có phẩm tính giống như phẩm tính nêu ra trong thuộc từ. Nói cách khác, hai sự vật tương tự khi chúng có cùng một thuộc tính. Vì vậy thuộc từ luôn luôn là một tổng tướng. Trong mọi suy luận vật thể được lượng biết luôn luôn là một phẩm tính và có tính chất tổng quát.

Đối nghịch với phẩm tính 'bò' là phẩm tính 'không bò'. Đó là trường hợp xảy ra khi vắng mặt phẩm tính 'bò', hoặc khi xuất hiện một phẩm tính sai khác, hay một phẩm tính mâu thuẫn với phẩm tính 'bò', chẳng hạn như phẩm tính 'cây'. Vậy một sự vật không tương tự là khi nào thuộc tính của sự vật chủ thể nói đến trong mệnh đề vắng hẳn, sai khác, hay mâu thuẫn với phẩm tính của sự vật không tương tự ấy. Dựa vào tính lưỡng phân của phân biệt vọng tưởng, danh xưng 'con bò' có thể được định nghĩa như là khiến trừ mọi vật thể có phẩm tính 'không bò'. Nói chung và vắn tắt, **'A' là khiến trừ 'không A'**.

Luận thức Nhân minh và Ngôn ngữ diễn đạt.

Theo đúng giáo pháp thực tế và cụ thể của đức Phật, Trần Na không sử dụng tam đoạn luận pháp của Aristotle. Lý do là vì tam đoạn luận pháp của Aristotle chỉ chú trọng đến suy lý thuần túy. Ngài thiết lập **luận thức Nhân minh** gồm ba phần, **tôn**, **nhân**, và **đụ** (ngôn tam chi) và minh định **ba tướng** của nhân trong luận pháp (nghĩa tam tướng). **Nhân** là một trong ba ngôn từ luận lý mà mọi suy luận sử dụng và có nhiệm vụ liên kết hai ngôn từ kia là **chủ từ** và **thuộc từ**. Chủ từ và thuộc từ đã được đề cập trong phần trên của bài này khi nói đến **mệnh đề**. Mệnh đề còn gọi là tôn, lập ra để nêu lên chủ trương của người lập luận, và cũng có thể là tiêu đích của cuộc tranh cãi. Sau đây là một thí dụ luận thức Nhân minh với ba chi để giải thích ba tướng của nhân.

Thí dụ 1.

Tôn: Âm thanh là vô thường.

Nhân: Vì do tạo tác mà có.

Đồng dụ: Những gì do tạo tác mà có đều vô thường (**lý đồng dụ**) như cái bình (**sự đồng dụ**, hợp tác pháp).

Dị dụ: Những gì chẳng phải vô thường đều không phải do tạo tác mà có (**lý dị dụ**) như hư không (**sự dị dụ**, ly tác pháp).

Tôn là mệnh đề kết hợp chủ thể 'Âm thanh' với thuộc tính 'vô thường'. Nhân 'do tạo tác mà có' là để giải thích lý do lập tôn, tại sao ghép thuộc tính 'vô thường' với chủ thể 'Âm thanh'. Theo Thiên Chủ, nhân phải hội đủ ba tướng thời luận thức mới đúng.

Ba tướng đó là:

1. **Biến thị tôn pháp tánh.** Nghĩa là nhân cần phải hiện diện trong toàn thể chủ từ. Nói cách khác, nhân phải là một trong các thuộc tính của chủ thể. Điều này ít nhất phải được định công nhận khi lập luận dựa theo ý kiến của đối phương để phá họ.

2. **Đồng phẩm định hữu tánh.** Nghĩa là nhân cần phải hiện diện trong một tập hợp con gồm chỉ một số, chứ không phải tất cả, vật thể tương tự với chủ thể. Nói cách khác, nhân phải liên hệ với một số vật thể đồng phẩm với chủ thể.

3. **Dị phẩm biến vô tánh.** Nghĩa là nhân cần phải khiếm diện hoàn toàn trong một tập hợp gồm hết thảy vật thể không tương tự với chủ thể. Nói cách khác, nhân phải hoàn toàn không liên hệ với hết thảy vật thể dị phẩm với chủ thể.

Trong thí dụ trên, nhân 'do tạo tác mà có' hội đủ ba tướng. Trước hết, nhân 'do tạo tác mà có' cũng là một thuộc tính của âm thanh. Vậy nhân có biến thị tôn pháp tánh. Thứ đến, một số vật thể đồng phẩm (vô thường) với âm thanh như cái bình, ... do tạo tác mà có đều vô thường cả. Vậy nhân có đồng phẩm định hữu tánh. Hãy lưu ý trường hợp sấm, sét, ... tuy đồng phẩm (vô thường) với âm thanh nhưng không do tạo tác mà có. Điều này giải thích tại sao tướng thứ hai của nhân chỉ buộc nhân hiện diện trong một tập hợp con các vật thể đồng phẩm. Cuối cùng, 'do tạo tác mà có' không phải là thuộc tính của bất cứ vật thể nào thường hằng, dị phẩm đối với âm thanh. Vậy nhân có dị phẩm biến vô tánh.

Dụ gồm có lý dụ và sự dụ. Lý dụ, còn gọi là dụ thể, là một mệnh đề tổng quát do ứng dụng quy nạp pháp (induction) **tổng quát hóa lý nghĩa của sự quan hệ giữa nhân và thuộc từ**. Sự dụ, còn gọi là dụ y, là chỉ sự vật cụ thể được nêu làm ví dụ, làm chỗ tựa của lý nghĩa.

Đồng dụ là chứng minh thuận tất phải thuận hợp với nhân và thuộc từ, nên còn gọi là hợp tác pháp. Dị dụ là chứng minh nghịch, tất phải trái ngược, xa lìa với thuộc từ và nhân, nên còn gọi là ly tác pháp. Trên hình thức luận lý, phủ định lý đồng dụ thì ta có lý dị dụ và ngược lại. Nói cách khác, lý dị dụ là phủ định lý đồng dụ và ngược lại, lý đồng dụ là phủ định lý dị dụ. Chẳng hạn khi phủ định lý đồng dụ, trước hết phủ định nhân và phủ định thuộc từ. Sau đó đảo ngược thứ tự trong mệnh đề, đem 'phủ định thuộc từ' đặt trước 'phủ định nhân'. Mệnh đề lý dị dụ được gọi là **đảo vị** (contraposition) của mệnh đề lý đồng dụ và ngược lại.

Nhận thấy tác dụng của từ trong ngôn ngữ diễn đạt không khác tác dụng của nhân trong luận thức Nhân minh, Trần Na **đồng hóa ngôn ngữ diễn đạt với luận thức Nhân minh**. Trong thí dụ 1, nhân 'do tạo tác mà có' chứng minh tính chất 'vô thường' của âm thanh bằng cách khiến từ âm thanh ra khỏi tập đoàn tất cả mọi sự vật dị phẩm với âm thanh. Như được phát biểu trong lý dị dụ, những gì chẳng phải vô thường đều không phải do tạo tác mà có.

Ngôn ngữ diễn đạt cũng thế. Tên gọi có tác dụng giống như tác dụng của nhân trong luận thức Nhân minh. Nhờ tên gọi mà vật thể được tri nhận. Quan hệ giữa tên gọi và thuộc từ là quan hệ đồng quy nhất (tādātmya; Principle of Identity) vì cả hai cùng chung một căn bản hữu pháp (dharmī; substratum). Tên gọi hội đủ điều kiện ba tướng của nhân:

1. Vật này gọi là cái bình. (biến thị tôn pháp tánh)
2. Những gì tương tự vật này đều gọi là cái bình. (đồng phẩm định hữu tánh)
3. Tên gọi chẳng bao giờ áp dụng vào cái 'không bình' (dị phẩm biến vô tánh)

Như vậy, tên gọi định nghĩa 'cái bình' bằng cách khiến từ tất cả những gì là 'không bình'.

Thực tại, ngôn ngữ, và thuyết apoha.

Từ có hai thứ đối tượng: thể và nghĩa. **Thể của từ** là chỉ về tất cả các cá thể đặc thù áp dụng từ vào hợp cách. Thí dụ: thể của từ 'đóa hoa' là hoa hồng, hoa cúc, .. **Nghĩa của từ** là phát biểu ý nghĩa cộng tướng tổng quát. Nghĩa của từ 'đóa hoa' là màu sắc tươi, chóng tàn, .. Câu hỏi đặt ra là ngôn ngữ thiên trọng cách dùng từ theo phía nào, biểu thể hay biểu nghĩa? Nếu thiên trọng về biểu thể, thời ngôn ngữ có thể dùng làm hiển lộ những cá thể đặc thù. Theo nhà ngôn ngữ học Ấn độ Vyādi, thuộc phái **biểu thể** (denotationism), sở dĩ từ 'bò' có ý nghĩa là tại nó có khả năng chỉ về một con bò riêng biệt. Từ 'bò' không chỉ thẳng hay qua trung gian của một tổng tướng mà bằng cách khiến từ mâu thuẫn của 'bò', tức khiến từ 'không bò' (non-cow): 'Bò' là khiến từ 'không bò'. Nói theo một nhà ngôn ngữ học khác, "ý tưởng từ nêu ra là bheda (khác biệt; difference) hay sự hỗ tương khiến từ phản nghĩa của từ". Từ 'đen' trong cụm từ 'con bò đen' không chỉ vào sự liên hệ với phẩm tính đen. Nó được dùng để khiến từ không cho con bò có bất cứ màu nào khác màu đen.

Theo Trần Na và Thiên Chủ từ mô tả ý nghĩa của tự tướng không trực tiếp mà qua trung gian của khái niệm. Nếu từ bị buộc mô tả trực tiếp cá thể đặc thù, thời với mỗi cá thể đặc thù phải dùng một từ mới. Chẳng hạn như từ 'bò' nếu chỉ định một con bò đặc thù nào đó thời không thể dùng để chỉ một con bò khác. Khi nó đi mất, từ 'bò' không còn công dụng nữa. Do đó, ngôn ngữ được dùng là để phát biểu khái niệm chứ không phải phát biểu cá thể hiện thực. Ví như ta học cách nhận biết một con bò, một khi thuần thục với khái niệm 'bò' ta có thể áp dụng khái niệm ấy cho những con bò khác. Ngôn ngữ vì thế mà cần phải có tính khả ứng dụng một cách tổng quát.

Nếu thể của từ không phải là một cá thể đặc thù mà là một tập hợp các cá thể đặc thù, thì khi đó ta phải đi tìm nhận biết hết thấy những cá thể ấy mới hiểu được ý nghĩa của từ. Đó là một điều không thể thực hiện. Trong trường hợp này ta không bao giờ có thể hiểu được ý nghĩa của những từ tổng quát. Nói tóm lại, ý nghĩa của sự vật đặc thù hay của tập hợp các sự vật đặc thù đều không do từ phát biểu một cách trực tiếp.

Phái **biểu nghĩa** (connotationism) cho rằng dùng từ trước hết là để phát biểu những cộng tướng tổng quát. Chẳng hạn như từ 'bò' phát biểu phẩm tính tổng quát 'bò' (cowness). Các con bò riêng biệt được xem như là những biểu hiện của tính tổng quát 'bò' trong trạng huống nào đó. Như vậy, dùng từ để biểu nghĩa là chính, để biểu thể là phụ. Mô tả thuộc tính tổng quát là tác dụng quan trọng của từ. Nhưng theo Trần Na khái niệm về tổng tướng cũng như tổng tướng đều là không thật. Do đó khái niệm và tổng tướng không thể làm sở y cho ý nghĩa của ngôn ngữ nương tựa để mô tả thực tại. Thế thì ngôn ngữ căn cứ vào đâu để có ý nghĩa?

Nguyệt Xứng (Candrakīrti), một nhà chú giải rất xuất sắc các tác phẩm của Bồ tát Long Thọ, cho rằng ngôn ngữ có tính cách hoàn toàn công ước không cần dựa vào bất cứ một hiện thực nào để có ý nghĩa. Ý nghĩa là do sự thực hành sử dụng ngôn ngữ mà có. Thí dụ: câu nói "Đã đến đây một con bò" có ý nghĩa là do mô tả ý định của người sử dụng câu nói chứ tự nó ngôn ngữ không có ý nghĩa gì cả. Trần Na và Thiên Chủ không hoàn toàn đồng ý về điểm này và quan niệm rằng nhận thức luận chẳng những mô tả sự thành công sử dụng ngôn ngữ mà còn phải giải thích làm thế nào và tại sao ta thu hoạch được kết quả bằng lời nói.

Nhà ngữ học biểu nghĩa Ấn độ Bharthari chủ trương đơn vị ngữ nghĩa (unit of meaning) là câu (sentence) chứ không phải từ (word). Khi nghe một câu nói, trực giác chụp bắt tức thời ý nghĩa toàn câu mà không cần nhờ vào sự hiểu biết từng từ một trong câu. Câu và ý nghĩa toàn câu không thể ly cách. Đối tượng của trực giác trong trường hợp này là **ý nghĩa toàn câu** và được Barthari xem như là đơn vị ngữ nghĩa, gọi nó là pratibhā, dịch là **ý thuyết**. Còn ý nghĩa của mỗi từ trong câu thì phải suy đoán từ kết cấu văn pháp của toàn câu.

Chịu ảnh hưởng của nhà ngữ học Bharthari thuộc phái biểu nghĩa, Trần Na chấp nhận ý nghĩa toàn câu, tức ý thuyết, là một hiện thực có tính cách khẳng định. Mặt khác, mặc dầu không chấp nhận chủ trương biểu thể, Trần Na vẫn định nghĩa theo cách phủ định như nhà ngữ học Vyādi, **A là khiến trừ 'không A'**. Đó là phương pháp Ngài đã sử dụng trong phần lý dị dụ của luận thức Nhân minh.

Để giải quyết vấn đề làm thế nào dùng ngôn ngữ mô tả sự vật không qua trung gian của tổng tướng, Trần Na đề xướng thuyết apoha hòa nhập hai tư tưởng đối nghịch: nghĩa của từ thì phủ định để xác quyết và nghĩa của câu thì khẳng định thật có. Điểm chủ yếu của thuyết apoha là **ngôn ngữ không mô tả thực tại một cách khẳng định qua trung gian**

các tổng tướng, mà trái lại mô tả thực tại một cách phủ định bằng phương pháp khiến trừ (apoha; exclusion). Thí dụ: Trong câu "Lassie là con chó rất khôn", từ "chó" mô tả Lassie không qua trung gian một tổng tướng (phẩm tính 'chó'; dogness), trái lại bằng cách khiến trừ một cá thể đặc thù (Lassie) ra khỏi một tập đoàn gồm những cá thể 'không chó' (non-dog). Như vậy, theo Trần Na mỗi danh xưng phân chia vũ trụ ngôn thuyết ra làm hai: một bên là những sự vật có thể đặt dưới danh xưng và bên kia là những sự vật không thể đặt dưới danh xưng. Tác dụng của danh xưng là khiến trừ đối tượng của danh xưng ra khỏi tập đoàn gồm các vật thể mà danh xưng không áp dụng được. Nói cách khác, tác dụng của danh xưng là xác định vị trí của đối tượng danh xưng bên ngoài tập đoàn các vật thể mà danh xưng không áp dụng được. Hình thức ngôn ngữ làm ta lầm tưởng rằng vật thể được **sắp loại** theo danh xưng của tính chất, nhưng sự phân tích cho thấy các từ chỉ có công dụng là **khiến trừ** vật thể ra khỏi tập đoàn mà chúng không phải là đoàn viên. Trần Na đã áp dụng thuyết apoha để định nghĩa 'hiện lượng' một cách rất vắn tắt: "Hiện lượng là trừ phân biệt" (pratyaksam kalpanà'podham).

Thuyết apoha và công phu triển khai tuệ quán.

Vì tư duy tác dụng bằng cách khiến trừ những gì không phải là đối tượng của nó nên để triển khai tuệ quán vào những đối tượng thâm diệu như tánh Không hay Vô ngã, trong những bước đầu tiên trên Đạo lộ, điểm then chốt là phải xác định cái gì phải khiến trừ, cái gì phải bác bỏ. Chẳng hạn, muốn xác quyết nhận "Vô ngã", thời trước hết phải nhận ra cái "Ngã" rồi mới khiến trừ nó được. Ta có thể sử dụng một số lý luận để xác định cái Ngã, nhơn ngã (chấp chủ thể có tự tính) cũng như pháp ngã (chấp đối tượng có tự tính). Nhưng đối tượng của sự khiến trừ vẫn chưa nhận diện được nếu ta chưa xác định được nó bằng những kinh nghiệm tâm linh cá nhân sống động và thực thụ. Lấy thí dụ ta muốn tìm cái nhơn ngã tức là "cái tôi" để khiến trừ. Ta phải tra tìm cái cách "cái tôi" xuất hiện trong tâm theo bản năng và cái cách tâm bám lấy "cái tôi" ấy. Cái tôi bản năng xuất hiện rõ rệt khi ta gặp cảnh vui hay buồn, khi được ca tụng hay bị chỉ trích. Chính vào những lúc đó, "cái tôi" vươn lên một cách sáng chói và nó là đối tượng để khiến trừ. Mỗi khi tư duy này xuất hiện trong bất cứ hoàn cảnh nào làm ta vui, buồn, thích, ghét, và mỗi khi sự chấp thủ theo bản năng phát sinh mạnh mẽ thời ta phải quán xét ngay tại chỗ cái cách "cái tôi" xuất hiện. Nếu "cái tôi" xuất hiện như một cái gì tự tồn, biệt lập, chính là cái cách đối tượng để bác bỏ thò đầu ra cho ta thấy.

Từng bước từng bước một ta vun đắp một biểu tượng về cái "Ngã" cần phải khiến trừ trước khi xác quyết nhận cái hiện tượng tuyệt đối phủ định "Vô ngã". Tuyệt đối phủ định có nghĩa là phủ định mà không hàm ý khẳng định một hiện tượng nào khác. Cái hiện tượng tuyệt đối phủ định "Vô ngã" không chi khác hơn là sự vắng mặt của cái vọng niệm "Ngã". Vô ngã hay tánh Không rất khó tuệ tri bởi vì thuộc lĩnh vực siêu hình quá tinh tế, mỏng hơn sợi tơ nằm giữa hai khuynh hướng cực đoan lần áp kéo tư duy vào thế chấp thủ rất dễ dàng:

khuyh hướng đoạn diệt khiến trừ tất cả và khuyh hướng thường tồn thực tại hóa mọi sự vật.

Một đặc điểm của nhận thức luận Phật giáo theo thuyết apoha không tìm thấy trong bất cứ hệ thống nào khác là chủ trương cái cách sự vật xuất hiện trước mắt chúng ta cũng là **cái cách mà đối tượng để khiến trừ xuất hiện**. Nói cách khác, **đó là cách mà sự vật được cho là thực hữu xuất hiện**. Hành giả phải tra tằm toàn triệt với một tâm phân biệt rất vi tế mới nhận diện đúng cái đối tượng để khiến trừ. Khi biết đã nhận diện đúng cái đối tượng để khiến trừ thì luận lý sẽ giúp làm sụp đổ ngọn núi chấp hữu và sự trực ngộ thực tại chân không sẽ thể hiện không mấy khó khăn.

Nguyên nhân tư tưởng phủ định.

Nguyên nhân nào đã ảnh hưởng Trần Na trong chủ trương ý nghĩa của từ luôn luôn được phát biểu qua sự khiến trừ mâu thuẫn của nó? Theo giáo sư Nakamura, một chuyên gia về triết lý Ấn độ và Phật giáo tại Đại học Tokyo, đặc tính của người Ấn độ là quan tâm suy tằm các tổng thể khái quát (universals) nhiều hơn là nghĩ đến các cá thể đặc thù (individuals). Họ thiên trọng đường lối phủ định trong sự mô tả khái niệm. Đối với họ, phủ định không nhất thiết phải chỉ một trạng thái tiêu cực. Phủ định có tính cách tích cực và khẳng định nữa.

Trong Kinh Luận Phật giáo, Niết bàn thường được diễn tả bằng những từ ngữ phủ định. Trong Niết bàn kinh, quyển 33, Phật dùng rất nhiều tiếng để gọi Niết bàn trong đó có nhiều danh từ phủ định như: vô sanh, vô xuất, vô tác, vô vi, vô úy, vô thối, vô tướng, vô nhị, vô ám, vô ngại, vô tranh, vô trước. [Phật học từ điển. Đoàn trung Côn].

Trong Luận Đại thừa khởi tín của Bồ tát Mã Minh có đoạn giải thích định nghĩa 'Chân như' bằng phủ định như sau:

"Tất cả những lời nói, đều do vọng niệm phân biệt mà sanh, chỉ có giả danh chứ không có thật thể. Cho đến danh từ Chân như cũng không thực; chẳng qua là một danh từ tủng cùng của lời nói, **dùng để trừ bỏ các danh từ khác** (vọng) mà thôi (**nhơn ngôn khiến ngôn**)".

Nói cách khác, Chân như là khiến trừ vọng nhiễm (tức là 'không Chân như') [Luận Đại thừa khởi tín. Thích Thiện Hoa]

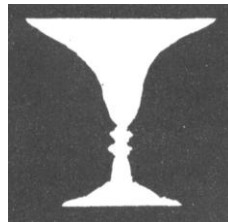
Bồ tát Long Thọ đã dùng **Tám không** [không sinh, không diệt, không thường, không đoạn, không giống, không khác, không đến, không đi] làm luận cứ cơ bản của phép phủ định biện chứng để rửa sạch mọi ý niệm chấp trước bám víu vào có, không, sinh, diệt, thường, đoạn, đồng, dị, khứ, lai. Ngài đã dùng danh từ phủ định '**vô tự tính**' để biểu nghĩa tính chất tương đối của mọi hiện thực, tức là mọi **duyên khởi**. Vô tự tính có nghĩa sự vật là do duyên sinh, không có thể tự nó tồn tại độc lập riêng biệt không nương tựa vào các sự vật khác. Vô tự

tính là phủ định tự tính. Từ đó, Trung Luận, XV.2, định nghĩa **tự tính** (svabhàva) là phủ định vô tự tính, tức là "cái không do duyên sinh ra, cũng không do cái khác mà hình thành".

Nguyên nhân chính của thuyết apoha là để phản bác những chủ trương cho rằng từ có năng lực (sakti) dùng tiếng nói truyền đến sự vật cái khái niệm ta có về sự vật ấy, hay có năng lực phát biểu thực thể của sự vật. Đối với nhiều tông phái ngôn ngữ hợp với giác quan và suy luận là nguồn cội cứu cánh của mọi sự thấy biết. Theo Trần Na, sự thấy biết do ngôn từ đem lại cũng chỉ là sự thấy biết nhờ tư duy suy đoán. Từ không trực tiếp quy chiếu một thực thể. Chẳng hạn khi nói "cây" thì tiếng "cây" nghe có tính cách khẳng định, nhưng kỳ thực từ "cây" không chỉ vào phẩm tính "cây" mà lại phát biểu sự khiến trừ mọi sự vật không phải cây.

Bản tính phủ định của tư duy và ngôn ngữ hiện rõ trong tiến trình tâm lý của sự học hỏi. Giả như muốn học định nghĩa của từ "cây" để biết cây thời trước hết phải biết rõ nghĩa của những câu từ trong mệnh đề định nghĩa. Chẳng hạn theo định nghĩa, cây là gồm có lá, cành, thân, và rễ. Nhưng cái gì là lá, là cành? Cái gì là thân, là rễ? Trên thực tế, muốn biết 'cây' ta cần phải học loại dần dần những gì không phải là cây. Làm như thế tức là phân chia sự vật thành hai loại tương phản: loại tương tự cây và loại không tương tự cây. Căn cứ trên sự lưỡng phân biện chứng như thế, ta vọng tạo một phẩm tính "cây".

Một thí dụ khác. Hãy nhìn cái hình sau đây thường được dùng trong tâm lý học để giải thích sự thấy.



Hình thể của cái bình không thể tự nó hiển hiện mà phải nhờ bối cảnh. Như thế muốn nhận ra cái bình tức hình thể của nó, tất phải bỏ cái phần bao quanh nó ra. Vậy khi nói "Đó là cái bình", tiếng "bình" nghe có tính cách khẳng định, nhưng thực ra hiện tượng tiếng ấy phát biểu là một hiện tượng phủ định, khiến trừ mọi cái "không bình" tức bối cảnh của cái bình.

Trên phương diện toán học, trong một mặt phẳng chẳng hạn, nếu ta chỉ vào một điểm nào đó để biểu hiện một sự thể, thì ngay sự biểu hiện đó chia các điểm của mặt phẳng thành hai loại, loại gồm độc nhất điểm chọn và loại thứ hai nằm trong phần còn lại của mặt phẳng. Để xác định vị trí điểm chọn không có cách nào khác hơn là phải bằng vào những điểm khác nó thuộc phần còn lại của mặt phẳng. Nói cách khác, điểm chọn là điểm nằm ngoài phần mặt phẳng gồm những điểm 'không chọn'.

Xác định ý nghĩa ngôn từ với phương pháp apoha.

Thí dụ luận thức tam đoạn luận sau đây cho thấy sự ích lợi của phương pháp apoha.

Thí dụ 2.

Ký hiệu luận lý học

- | | |
|--|----------------------------|
| 1. Nếu tôi là Tổng thống, thì tôi có danh tiếng. | 1. $P > Q$ (Đại tiền đề) |
| 2. Tôi không phải Tổng thống. | 2. $\sim P$ (Tiểu tiền đề) |
| 3. Vậy tôi không có danh tiếng. | 3. $\sim Q$ (Đoán án) |

So với luận thức Nhân minh thời đại tiền đề của tam đoạn luận tương ứng với lý dụ, cả hai đều là mệnh đề tổng quát. Luận thức tam đoạn luận nói trên sai nếu áp dụng vào trường hợp sau:

- | | |
|---|----------------|
| 1. Nếu Rockefeller là Tổng thống thời ông ấy có danh tiếng. | (Đại tiền đề) |
| 2. Rockefeller không phải Tổng thống. | (Tiểu tiền đề) |
| 3. Vậy Rockefeller không có danh tiếng. | (Đoán án) |

Theo luận lý hình thức, luận thức này sai vì đoán án sai. Sai không phải tại đoán án không suy ra từ đại và tiểu tiền đề hay tại ngoài đời Rockefeller có danh tiếng. Sai là vì nghĩa của từ 'có danh tiếng' trong đại tiền đề không cùng một nghĩa của từ 'có danh tiếng' trong đoán án. Qui ước ngôn ngữ không nói rõ nghĩa đích thực của từ 'có danh tiếng'. Một cá nhân có thể 'có danh tiếng' vì cá nhân đó là Tổng thống, vì rất giàu có, vì cá nhân ấy rất có ảnh hưởng trên mọi quyết định của Tổng thống, v...v... Muốn sửa sai luận thức, cần phải giới hạn nghĩa của từ 'có danh tiếng' bằng cách áp dụng thuyết apoha.

- | | |
|--|--|
| 1. Nếu Rockefeller là Tổng thống thời ông ấy có danh tiếng. | |
| 1apoha. Nếu Rockefeller không có danh tiếng thời ông ấy không là Tổng thống. | |
| 2. Rockefeller không phải Tổng thống. | |
| 3. Vậy Rockefeller không có danh tiếng. | |

Khi cả hai mệnh đề 1 và 1apoha được chứng nghiệm thì nghĩa của từ 'có danh tiếng' thu lại chỉ còn một nghĩa là 'có danh tiếng' vì làm Tổng thống. Nghĩa của từ 'có danh tiếng' trở nên chính xác. Như vậy, hai mệnh đề liên quan đến tổng tướng và tổng quát hóa \tilde{O} tức là đại tiền đề của một chứng giải diễn dịch tam đoạn luận và lý dụ của một chứng giải quy nạp Nhân minh \tilde{O} không được xác thực nếu cả hai không đồng thời được chứng nghiệm. Nhận xét này giải thích vì sao cần phải áp dụng phương pháp apoha để ý nghĩa của ngôn từ trở nên cụ thể và sát với thực tế hơn.

Quá trình phát triển và giới hạn của biện chứng pháp apoha.

Pháp lý luận biện chứng đã nảy sinh từ thời Phật giáo Nguyên thủy. Phật tử chối không trả lời mười sáu câu hỏi siêu hình được kê ra như sau trong kinh Bồ Tra Bà Lâu (Potthapàda) và kinh Thanh tịnh (Pàsàdika), Trường A Hàm [kinh Cùlamàlunkya và kinh Aggivacchagotta, Trung Bộ kinh chỉ kê mười câu mà thôi]: (1) bốn câu hỏi về Ngã và Thế gian là thường còn, vô thường, là cả hai, không phải cả hai; (2) bốn câu hỏi về Ngã và Thế gian là hữu biên, vô biên, là cả hai, không phải cả hai; (3) bốn câu hỏi về mạng sống và thân thể là một, là khác, không phải khác không phải không khác, là không có mạng không có thân; và (4) bốn câu hỏi về Như lai đoạn diệt, không đoạn diệt, là cả hai, không phải cả hai.

Mười sáu câu hỏi trên có thể tóm tắt lại thành hai vấn đề: vấn đề Vô hạn (Problem of Infinity) và vấn đề Tuyệt đối (Problem of the Absolute). Đối với hai vấn đề này không thể trả lời có, hay không, hay vừa có vừa không, hay chẳng phải có chẳng phải không. Đó là những bài toán tâm trí con người luôn luôn vẫn vương nghĩ đến mặc dầu không thể tìm ra lời giải. Mọi luận chứng để lý giải hai vấn đề ấy đều tự mâu thuẫn với chính nó.

Trong kinh Ânanda (Tương Ưng bộ, IV.400) đức Phật đã dùng biện chứng pháp để giải thích cho tôn giả Ânanda thái độ im lặng của Ngài khi du sĩ Vacchagotta hỏi là có tự ngã hay không.

"Này Ânanda, nếu được hỏi: 'Có tự ngã không?', và Ta trả lời là 'Có tự ngã', như vậy, này Ânanda, thuộc về phái các Sa môn, Bà la môn chấp thường kiến.

Và này Ânanda, nếu được hỏi: 'Có phải không có tự ngã?', và Ta trả lời là 'Không có tự ngã', như vậy, này Ânanda, thuộc về phái các Sa môn, Bà la môn chấp đoạn kiến.

Lại nữa, này Ânanda, nếu được hỏi: 'Có tự ngã không?', và Ta trả lời là 'Có tự ngã', như vậy, câu trả lời của Ta có phù hợp với trí khởi lên rằng: 'Tất cả các pháp là vô ngã'?

- Thừa không, bạch Thế tôn.

Lại nữa, này Ânanda, nếu được hỏi: 'Có phải không có tự ngã?', và Ta trả lời là 'Không có tự ngã', như vậy, này Ânanda, lại làm cho du sĩ Vacchagotta càng ngỡ ngác bối rối hơn nữa: 'Trước đây ta có tự ngã, nay không có tự ngã nữa'".

Đọc đoạn câu 'chỉ như vậy là chơn, ngoài ra là hư vọng' được nhắc đi nhắc lại mỗi lần vấn hay đáp những câu hỏi siêu hình ta nhận thấy phương pháp apoha đã hàm ý trong đó. Chẳng hạn trong kinh Aggivacchagotta, Trung bộ kinh, mười lần du sĩ ngoại đạo Vacchagotta hỏi "Tôn giả Gotama, phải chăng Tôn giả Gotama có tri kiến như sau: 'Thế giới là thường trú, chỉ như vậy là chơn, ngoài ra là hư vọng?', 'Thế giới là vô thường, chỉ như vậy là chơn, ngoài ra là hư vọng?',, 'Như lai không có tồn tại và không không

tồn tại sau khi chết, chỉ như vậy là chơn, ngoài ra là hư vọng?"', mười lần đức Phật khẳng định **"Ta không có tri kiến như sau:... .., chỉ như vậy là chơn, ngoài ra là hư vọng"**.

Không thừa nhận câu nói đó là của Ngài, đức Phật từ chối không xác quyết nhận những kinh nghiệm nhận thức - Thế giới là thường trú, Thế giới là vô thường,, Như lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết - là có hay không . Đoạn đầu câu 'Chỉ như vậy là chơn' hàm ý một tướng tri đơn thuần (a pure perception). Từ 'như vậy' chỉ vào kinh nghiệm nhận thức. Từ 'chỉ' cô lập kinh nghiệm nhận thức, nghĩa là cắt đứt hết mọi quan hệ giữa kinh nghiệm nhận thức với mọi sự thể khác. Do đó, vấn đề được giới hạn trong vòng những kinh nghiệm nhận thức nêu trên mà thôi.

Đoạn cuối câu "ngoài ra là hư vọng" có thể xem như diễn tả một tiến trình khiến trừ (apoha) của tư duy để đi đến sự hiểu biết chính xác hơn về ý nghĩa của danh từ "chơn". Tiến trình khiến trừ này làm sáng tỏ ý nghĩa phẩm tính 'chơn'. Như vậy, **'chơn' là khiến trừ mọi 'hư vọng'**.

Đến thời kỳ Trung luận, theo nguyên lý "nhất thiết pháp không", tính chất mâu thuẫn nội tại được nói rộng ra cho toàn phân biệt vọng tưởng, cho mọi khái niệm, cho mọi mệnh đề phát biểu. Tất cả sự vật trong vũ trụ do trí óc con người nhận biết đều là tương đối. Với lối lý luận nhị biên có/không, đúng/sai, từ chỗ tương đối phát sanh mâu thuẫn và từ mâu thuẫn ắt phải sanh ra khổ não. Do đó nên cần phải phủ định tương đối, khiến trừ hư vọng, tức là phá Ngã chấp, Pháp chấp, Không chấp để chứng minh tuyệt đối tức là phát huy Chân như.

Đến thời kỳ Trần Na và Thiên Chủ, các luận sư Nhân minh đồng quan điểm với phái Trung luận chấp nhận biện chứng hay phủ định là bản tính của mọi phân biệt vọng tưởng, nhưng không đồng ý là mọi đối tượng nhận thức đều không thật. Trần Na chủ trương chỉ tư duy thuần túy (Pure Reason) là hình thái nhận thức có tính cách biện chứng nên mới cần phủ định. Ngược lại cảm giác đơn thuần (Pure Perception) là hình thái nhận thức trực giác nên có tính chất khẳng định. Đối tượng được khẳng định là vật tự thân tức thực tại điểm sinh diệt trong một sát na.

Sự thấy biết của chúng ta không trực diện thực tại mà qua trung gian của khái niệm. Chẳng hạn khi ta nhận biết một vật gì đó là cây thì chính là nhờ có khái niệm sẵn về cây. Khái niệm cây là do phân biệt vọng tưởng thi thiết bằng vào biểu tượng của sự vật, thế mà ta lầm tưởng đó là một phẩm tính 'cây' có thật. Nếu tìm cách chứng nghiệm xem câu 'cây hiện hữu' có xác thực hay không thì phương pháp duy nhất là bằng cách khiến trừ: 'cây' là khiến trừ 'không cây'. Chất liệu của khái niệm là tổng tướng do tâm thức liên kết với ngôn ngữ mà vọng tạo khi duyên với tác dụng của những hiện thực đặc thù sai biệt. Do đó, tổng tướng có thể xem như là thể chất của khái niệm và vì thể chất ấy được phát biểu bằng ngôn từ nên Thiên Chủ cũng xem thể chất ấy như là ý thuyết (pratibhā) trong tư tưởng Trần Na.

Mặt khác, tổng tướng còn được quan niệm là một phẩm tính. Cái phẩm tính đó xuất hiện như là một hiện thực nhưng kỳ thực nó là một vọng niệm. Phương pháp duy nhất chứng nghiệm tính xác thực của nó là bằng cách khiến trừ. Bởi thế cái phẩm tính đó còn được gọi là một khiến trừ (apoha; elimination).

Cách Thiên Chủ giải thích tổng tướng như vậy không những đúng theo tư tưởng Trần Na, mà ngoài ra còn minh chứng được thực tại nối kết với khái niệm và ngôn ngữ. Thực vậy, ngôn từ dùng phát biểu khái niệm tương quan liên hệ gián tiếp với tự thể của sự vật. Đó là nhờ biểu tượng của sự vật một mặt là đối tượng của nhận thức và mặt khác là phản ảnh tự thể của sự vật. Như vậy, khi ngôn từ phát biểu sự tướng của biểu tượng tức khái niệm thời cũng gián tiếp phát biểu về tự thể của sự vật tức thực tại.

Tóm lại, những cố gắng của Thiên Chủ trong việc hoàn chỉnh luận thức Nhân minh và biện chứng pháp apoha là để tìm cách minh chứng vai trò cần thiết của tư duy trên bước đường tu dưỡng thiền định. Đến nay ở Tây Tạng có phái mũ vàng Geluk do Tsong-ka-pa sáng lập vào thế kỷ 14 dùng khái niệm và tranh biện làm phương pháp căn bản để thiền sinh triển khai loại tuệ quán siêu thế là tuệ quán đặc biệt phân tích ý nghĩa tánh Không và Vô ngã. Đó chính là đường lối chủ trương của Duy thức học cho rằng tuy khái niệm không chuyên chở được thực tại, nhưng nó có khả năng giúp ta nương vào đó để tìm tới thực tại. Điều kiện là cuối cùng ta phải biết đập tan bất cứ khái niệm nào mà ta có thể có về thực tại để cho thực tại hiển lộ chân tướng.

Đối tượng của tư duy là đối tượng chuyển hiện của thức nên không thật. Mặt khác những khái niệm thi thiết không có hiện tượng tương ứng trong thực tại bởi vì bản thân của thực tại thời biến thiên bất tuyệt mà khái niệm và tên gọi thời không bị sự biến thiên này chi phối. Một bên là hiện tượng đa thù sai biệt và bên kia là hiện tượng nhất thể không sai biệt. Cho nên phân biệt vọng tướng luôn luôn dẫn đến nhận thức sự vật không đúng với tính cách như thị của chúng. Dầu sao trên phương diện thực dụng tỷ lượng vẫn là một cách nhận thức có phần đích xác trong những hoàn cảnh không thể thực hành thể nghiệm trực quán.

Tháng 12, 1999

Phần Hai: Không tánh Trung quán luận

1. Trung quán luận: Phá tà hiển chánh 100
2. Nhi đề: Triết học về Không thuyết và Ngôn thuyết 112
3. Biện chứng pháp Trung quán 127
4. Toán ngữ và Tứ cú 145
5. Mười ba bài tụng chủ yếu của Trung luận 152
6. Tánh Không phủ định cái gì? 164
7. Cái còn lại trong tánh Không 177
8. Tự tính Không và Tha tính Không 191
9. Hý luận về Không 205
10. Sinh Mệnh tức Không 224

1. Trung quán luận: phá tà hiển chánh

Bồ tát Long Thọ viết rất nhiều sách, nhưng bộ sách căn bản chuyên về tánh Không là bộ Trung quán luận (Mùlamadhyamakakàrikà; Học thuyết Trung đạo). Còn có hai bộ luận khác bàn về tánh Không hiện lưu hành ở Tây tạng là Lục thập tụng Như lý luận (Yuktisasthikà-kàrikà) và Thất thập tụng Không tính luận (Sunyatàsaptatikàrikà).

Bộ Trung quán luận gồm 27 phẩm, 446 bài tụng (tính bốn câu một bài; trong bản Phạn ngữ con số bài tụng nhiều hơn, 450 bài), bao quát hầu hết các vấn đề liên quan đến thế giới luân hồi và thế giới giải thoát. Bồ tát Long Thọ không những bác bỏ một số kiến giải sai lầm của trường phái A tì đàm hay của các triết gia kể chung, mà còn bác bỏ tất cả những quan niệm duy thức và đa nguyên để gián tiếp thiết lập học thuyết nhất nguyên về tánh Không (Sùnyavàda; Không luận).

Trung quán luận cũng là một trong ba tác phẩm căn bản chuyên về học thuyết Trung đạo của Tam luận tông ở Trung Hoa và Nhật bản. Hai tác phẩm kia là Thập nhị môn luận (Dvādaśa-dvāra) cũng của Bồ tát Long Thọ, nhằm kiêu chính những sai lầm của chính các nhà Đại thừa và Bách luận (Satasāstra) của Đề bà (Arya-deva), đệ tử của Ngài, chủ đích bác bỏ những tà kiến của Bà la môn giáo. Vì Trung quán luận quá thiên trọng về duy tâm luận phủ định, nên thường bị hiểu lầm là chủ trương hư vô luận (nihilism). Khác với Trung luận dùng biện chứng phủ định để thuyết minh lý chân không, trong Đại trí độ luận là bộ luận giải thích kinh Đại Phẩm Bát nhã, Bồ tát Long Thọ giảng về lý thật tướng diệu hữu một cách xác quyết hơn. Vì thế hai bộ luận này bổ túc cho nhau đối với ai muốn thông hiểu tư tưởng Không của Bát nhã.

Trung quán luận sử dụng phương pháp biện chứng không những nhằm đả phá triệt để mọi vọng tưởng hý luận và mê lầm tà kiến để hướng dẫn nhận thức giáo lý tánh Không mà thực ra còn có mục đích giáo hóa chỉ đường tu tập để thực chứng trí Bát nhã nữa. Nguyên bản Phạn ngữ hiện vẫn còn tồn tại. Bản Hán văn do Cưu ma la thập (Kumārajīva) dịch mang tiêu đề Trung quán luận. Chữ Madhyama của tiếng Phạn không có nghĩa của chữ "quán". Chữ "quán" thêm vào đã thành một danh từ thông dụng của Hán văn và làm sáng tỏ học thuyết Trung quán trên khía cạnh thực hành. Tuệ sĩ nhận xét rằng Ngài La Thập với cách chọn lựa tiêu đề như vậy đã nói lên đầy đủ ý nghĩa của triết lý Trung quán. Điều này "phải kể là La Thập đã có công lớn nhất trong việc phát huy triết lý Trung quán". Tuệ sĩ giải thích, "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 bấy giờ Trung là đối tượng quán 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". Nếu ví với sự thể hiện ba phương diện của Bát nhã trong sự tự thành con đường thể nhập Tuyệt đối, thì 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**.

Vì Tuyệt đối không thể định nghĩa cho nên tánh Không không phải là một định nghĩa về thực tại mặc dầu khi nói đến tánh Không ta thường có cảm tưởng bản tánh của thực tại là Không. Nếu bản chất hiện thực là Không thì hóa ra ta đã nắm được trọn vẹn thực tại trong tay và mất hết hứng thú tu tập tiến đến cảnh giới tự chứng của Phật. Trung quán luận cho rằng đức Phật thuyết về pháp Không như là **phương tiện đối trị** và đã tuyên thuyết giáo lý của mình cho chúng sinh bằng phương tiện **Nhị đế**. Chính theo tục đế mà đức Phật giảng rằng tất cả pháp đều có là do nhân duyên; nhưng theo chân đế thì tất cả các pháp đều không, nghĩa là **bản tính của tất cả các pháp là không có tự tánh**.

Mặt khác, đối với sự vật, không nên quan sát và phân tích theo lối nhị biên, chủ đối với khách, tự đối với tha, nhân đối với quả, v... v... , mà trái lại cần phải áp dụng phương pháp Nhị đế, nghĩa là dựa trên hai lập trường chân đế và tục đế. Trung luận đã đứng trên lập

trường chân đế để phá sự quan sát và phân tích sai lầm của Tục đế. Bởi vậy Trung luận muốn ta hiểu rõ Nhị đế, tục đế và chân đế, là những điều dụng của phương tiện và trí tuệ.

Hiểu rõ tục đế chính là hiểu rõ những đặc tính của **ngôn ngữ**, vai trò và giới hạn của nó. Sử dụng ngôn ngữ mà không hiểu rõ sự tương quan giữa tên gọi của hiện thực và bản thân của hiện thực là nguyên nhân của mọi **hý luận** (prapanca). Hý luận ở đây có nghĩa là: (1) mệnh đề phát biểu, (2) ý niệm hay quan niệm, (3) nghiệp phát biểu, (4) sự thể được phát biểu, và (5) toàn thể thế giới hoạt dụng của ngôn ngữ tức là cấu trúc bao gồm hết thảy bốn nghĩa vừa kể và cả tri lượng nữa. Hý luận sinh ra bởi tại **không hiểu lý duyên khởi**: "cái này có thì cái kia có; cái này không thì cái kia không; cái này sinh thì cái kia sinh; cái này diệt thì cái kia diệt". Hý luận phát xuất từ nhận thức điên đảo do vô minh và khát ái sinh ra, **lầm cái không có thành cái có**: vô thường mà cho là thường, khổ đau mà cho là lạc thú, vốn không có cái ta, cái của ta mà chấp là có ngã, có ngã sở, các pháp đều bất tịnh mà cho là tịnh. Lại có khi nói hết thảy các pháp đều không, không có gì, người tà kiến lại **chấp thủ hý luận về tướng không** của các pháp. Bài tụng Trung luận, XXII.15 nói rõ: "Đức Như Lai đã siêu việt qua mọi hý luận, thế nhưng con người cứ sanh khởi ra hý luận. Vì hý luận phá hủy tuệ nhãn nên không thể thấy Phật." Do đó, tiêu diệt hý luận (nisprapanca) là cốt để đoạn trừ nguồn gốc của mê hoặc phiền não. Trung luận trình bày rất chi tiết cặn kẽ vấn đề tiêu diệt hý luận trong suốt hai mươi bảy phẩm.

Cứu cánh "vô hý luận, ngôn vong lự tuyệt" chỉ thấu đạt khi đặc tính của ngôn ngữ cũng như sự tương quan giữa ngôn ngữ và thực tại được minh giải bằng phê bình theo thuyết tánh Không. Đó là ý nghĩa của bài tụng Trung luận, XVIII.5: "Nghiệp và phiền não diệt nên gọi đó là giải thoát. Nghiệp và phiền não là những cái không có thật. Một khi thâm nhập tánh Không (nhập Không) thì mọi hý luận đều bị tận diệt." Phương pháp phê bình theo thuyết tánh Không dựa trên những tương quan nhân quả biện chứng hay trên những tiến trình dịch hóa pháp. Chân lý chỉ có thể đạt được bằng phủ định hay bài bác các tà kiến và những sai lầm. Phá và chỉ có phá mới có thể dẫn đến cứu cánh chân lý.

Nếu căn cứ trên nhận thức luận để giải thích về thế giới hiện tượng thời bất luận kiến giải nào nhìn theo thuyết tánh Không cũng không ngoài sự nhận lầm cái không có làm có, cho nên, hết thảy rốt cục cũng chỉ là không. Không những thế mà thôi, đến ngay cái biểu tượng của cái không cũng lại là không nốt. Chủ ý của Trung quán luận là muốn **đem thuyết Chân Không của Bát nhã thành lập trên phương diện biện chứng luận**. Theo Bồ tát Long Thọ, chân không có nghĩa là hết thảy hiện tượng chỉ là hiện hữu tương quan, do đó không có tự tính. Tuy vô tự tính nhưng vạn pháp vẫn tồn tại hiện hữu. Đó là diệu hữu. Chân không và diệu hữu không bao giờ xa lìa nhau. Bởi vậy, cái không của Bát nhã không phải là cái không trống rỗng tiêu cực, mà là cái **chân không diệu hữu**. Liên với cái chân không phủ định luôn luôn có cái diệu hữu khẳng định theo sau.

Qua bài tụng Trung luận, XXIV.18 được xem như có giá trị mô tả tiến trình tu chứng: "**Các pháp do duyên khởi** (pratityasamutpada), **nên ta nói là Không** (sūnyatā), là Giả danh (upādāya-prajñapti), **và cũng chính là Trung đạo** (madhyamā pratipat)", Bồ tát Long Thọ xác nhận rằng duyên khởi là đồng nghĩa với Không, với Giả danh, và với Trung Đạo.

Ngay ở đầu bài tụng các pháp được nói đến là do duyên khởi ai ai cũng kinh nghiệm được trong đời sống hằng ngày, một đời sống mà bản chất không mấy ai thấy được là Không. Lý duyên khởi có thể giải thích sự hiện hữu của vạn pháp vô tự tính, đưa đến xác tín rằng duyên khởi loại trừ cực đoan chấp không. Vậy tánh Không bao hàm Duyên khởi. Mặt khác, với duyên khởi dùng làm lý lẽ, Trung luận áp dụng biện chứng pháp bác bỏ cực đoan chấp hữu cho rằng sự vật là có tự tính và biệt lập với sự vật khác. Như vậy Duyên khởi bao hàm tánh Không. Do đó mà tánh Không và Duyên khởi đồng nghĩa.

Ngôn ngữ vô tự tính vì phụ thuộc rất nhiều điều kiện. Sự có mặt của nó là do sự có mặt của sự thể. Sự thể cũng vô tự tính. Có cái này là vì có cái kia. Nói về một sự thể là nói qua tên gọi của nó. Tên gọi đó là giả danh vì tên gọi đó chỉ biểu tượng cho sự thể chứ không phải bản thân thực tại của sự thể. Ngài Long Thọ nói trong Đại Trí độ luận: "Lụa tuy không như sừng thỏ lông rùa hoàn toàn không có, nhưng do nhân duyên hội hợp cho nên có, nhân duyên tan rã cho nên không, như đám rừng, như toán quân, các thứ ấy đều là có mà không thật. Ví như người tuy có tên gọi là người mà không thể tìm ra pháp người. Lụa tuy có tên gọi cũng không thể tìm ra lụa thật." Duyên khởi có tên mà không thật cho nên duyên khởi là giả danh. Vì vậy khi đặt cái danh vào định thức duyên khởi thời đó là Giả danh, nghĩa là chỉ có trên danh ngôn chứ không có trong thực tế.

Bài tụng Trung luận, I.1 y cứ vào lý duyên khởi nêu ra bốn lý do để **phủ định tự thể** tức sự thể có tự tính dị biệt. Nếu có tự tính dị biệt thời sự thể không hiện khởi (1) từ chính nó, (2) từ một cái khác, (3) từ cả hai hợp lại, và (4) không do nhân duyên nào cả. Trong trường hợp (1), nếu tự thể sinh ra từ chính nó thời nó chứa đựng hai tự thể là nhân tức chủ thể sinh và quả tức là cái được sinh. Điều này không thể có được. Trong trường hợp (2), nó là một tự thể, cái khác cũng là một tự thể. Đã thừa nhận hai tự thể dị biệt tất không thể nói cái này sinh ra từ cái khác. Trong trường hợp (3), hai tự thể dị biệt không thể phối hợp với nhau được, vì nếu phối hợp thời mỗi một tự thể đánh mất tự tính của chính nó. Trong trường hợp (4) cuối cùng, tự thể mà hiện hữu thời đó là một kết quả. Như vậy hiện hữu đó không thể không có nhân của nó.

Sự thể vì vô tự tính nên hiện khởi do nhân duyên. Vậy **vô tính duyên sinh** nên duyên sinh là Giả danh. Đẳng khác, sự thể hiện khởi do nhân duyên thời không có tự tính dị biệt. Do đó **duyên sinh vô tính** nên duyên sinh là Không. Đó là ý nghĩa Trung đạo của lý duyên khởi.

Trong câu đầu của bài tụng Trung luận XXIV.18 vừa khi các pháp do duyên khởi được nêu ra, tánh Không phủ định Duyên khởi ngay ở câu thứ hai, nhưng liền khẳng định lại Duyên khởi là Giả danh ở câu thứ ba. Đó là thứ tự diễn tả tư tưởng Không đã thấy được trong "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc" của Tâm kinh hay trong ngôn ngữ "tức phi, thị danh" của kinh Kim Cang.

Câu cuối của bài tụng xác định Duyên khởi "chính là Trung đạo". Dem so với hai danh từ tánh Không và Duyên khởi, thời danh từ Trung đạo có tính cách khẳng định hơn, nhưng tựu trung đó cũng chỉ là một lối phát biểu của Bồ tát Long Thọ để phủ định tính thực hữu của thế giới hiện tượng mà thôi.

Trung đạo là không chấp Có không chấp Không, không khẳng định không phủ định. Theo Trung quán luận, Trung đạo chính là sự chuyển biến từ **có Duyên khởi** qua **không có Duyên khởi** tức Không, rồi trở lại **có Duyên khởi** dưới hình thức Giả danh. Trung đạo di chuyển biện chứng từ khẳng định qua phủ định rồi lại khẳng-định-thanh-lọc-qua-phủ-định. Trung đạo không phải là một điểm ở trong khoảng giữa của hai cực đoan mà là một tiến trình tu tập theo dịch hóa pháp, "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, tựu thành con đường của thể nhập." (Triết học về tánh Không, Tuệ Sĩ).

Mặc dầu chữ Trung (madhyamaka) dùng trong bài tụng XXIV.18 này là nguồn gốc của tên sách Madhyamakakàrikà (Trung quán luận) và mặc dầu chủ ý của Trung quán luận là trình bày thuyết Trung đạo, trong suốt quyển sách chữ Trung đạo chỉ hiện ra rõ ràng một lần ở bài tụng này mà thôi. Một lần khác, Trung đạo được đề cập một cách gián tiếp trong bài tụng XV.8 nhắc đến kinh Ca Chiên Diên Thị (Kàtyàyanàvavàda Sùtra), Tương Ưng bộ. Kinh này trình bày về việc đức Phật giáo hóa tôn giả Ca Chiên Diên về chánh tri kiến nên xa lìa cả Vô lẫn Hữu. Đức Phật nói đến Trung đạo: "**Xa lìa hai cực đoan ấy, này Kàtyàyana, Như Lai thuyết pháp theo trung đạo**". Tiếp theo, đức Phật thuyết minh lý duyên khởi thu gọn trong mười hai nhân duyên dùng làm nền tảng lập cước cho pháp môn Trung đạo của Ngài. Nói cách khác, lý duyên khởi chính là Trung đạo.

Phải chờ đến phẩm XXIV mới thấy rõ quan điểm "**Tánh Không của Không** hay Không Không" (emptiness of emptiness) của Bồ tát Long Thọ qua quan hệ giữa Không, Giả, và Trung đã được hàm ý trong bài tụng tán khởi. Lý do là trước hết Ngài phải thuyết minh **hết thấy mọi pháp đều không, ngay cả cái không cũng không nốt** trong suốt hai mươi ba bài tụng đầu. Sau đó tánh Không mới đương nhiên hiển lộ. Trung luận xác quyết tánh Không là bản thể của Duyên khởi và Duyên khởi là hình tướng của tánh Không, cả hai đều là lý tính đặc thù của Trung đạo.

Về mặt tu dưỡng, phát triển trí tuệ một cách thích đáng trong dòng tâm thức để **liễu tri tánh Không là một phương pháp đối trị vọng tưởng ngã chấp**. Nói cách khác, để thấy cái tôi không thực hữu thời cần phải thành đạt thứ trí tuệ hiểu được hình thức bản năng của sự chấp thủ cái tôi. Nhờ thế mới có thể nhổ tận gốc sự chấp ngã theo bản năng tức là cắt đứt gốc rễ của sinh tử. Theo Đại thừa, bồ đề tâm là cửa ngõ duy nhất của con đường đến giải thoát, là pháp tu căn bản để đạt được tuệ quán đặc biệt chứng ngộ tánh Không.

Phương pháp căn bản để thực hiện tư tưởng "chân không diệu hữu" của Đại thừa được nhắc đến một cách rất tha thiết và thành khẩn trong bài văn **Khuyến phát bồ đề tâm** của Đại sư Thật Hiền do HT Thích Trí Quang dịch và giải. Ở phần tiêu dẫn, Hòa thượng viết: "**Đối với người học Phật, phát bồ đề tâm không những là bước đầu mà còn là căn bản, không những là căn bản mà còn là cứu cánh**", và giải thích: "Phát bồ đề tâm, nói đơn giản, là trước hết, lập cái chí nguyện mong cầu tuệ giác Vô thượng bồ đề, kế đó phát triển tuệ giác ấy, cuối cùng phát hiện bản thể của tuệ giác ấy là chân như. Giai đoạn trước hết, chí nguyện mong cầu tuệ giác Vô thượng bồ đề hàm có hai tính chất mà thành ngữ thường nói là **thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh**."

"Về lý do phát bồ đề tâm, ngoài nỗi thống khổ sinh tử mà mình mục kích và ý thức, có hai việc mà kinh luận đề cập nhiều nhất, đó là **tự biết mình có thể làm Phật**, và tha thiết hơn cả, **nghĩ đến sự suy tàn của Phật pháp**."

Đặc sắc của sự thể hiện tinh thần "thượng cầu bồ đề, hạ hóa chúng sanh" là tuy có hai phương diện nỗ lực, mưu cầu sự giác ngộ cho chính mình và mưu cầu sự giác ngộ cho kẻ khác, nhưng tựu trung chúng cùng một thể, không thể chia ra làm hai mà phải luôn luôn hợp nhất mới hội đủ điều kiện tất yếu để đi đến chỗ hoàn thành cái đại thể nguyện của Bồ tát. Do đó, một số câu hỏi được đặt ra. Làm sao các bậc đã thành tựu tuyệt trừ mê lầm ảo kiến về tự ngã, chứng ngộ Phật tánh, và thực hiện giải thoát có thể trở lại lăn lộn và hòa đồng với thế gian đầy dẫy phân biệt, hư vọng, ái dục, và chấp trước? Trí thức thường nghiệm và tư duy lượng đoán của con người có khả năng đến mức độ nào để thông đạt sự quan hệ căn bản giữa vọng tâm và tịnh tâm? Làm sao giải quyết sự căng thẳng giữa một bên là khuynh hướng muốn mô tả tự tính, tự thể của sự vật và bên kia là ý thức về giới hạn biểu tượng và diễn đạt của ngôn ngữ? Trung luận giúp ta phần nào tìm thấy kiến giải cho những vấn đề nêu ra trong các câu hỏi đó.

Về mặt giáo hóa nhằm mục đích thành đạt chí nguyện mong cầu tuệ giác Vô thượng bồ đề, nếu nhìn một cách tổng quát cấu trúc của Trung luận thời chỉ thấy vòm vện bài XXIV.18, một trong số 446 bài tụng, là có đề cập vấn đề "hạ hóa chúng sanh". Hầu hết các bài tụng khác đều hướng về "thượng cầu bồ đề", triệt để phủ định để phá chấp và tiêu diệt hý luận trong quá trình tu dưỡng, tích cực phủ định giá trị biểu tượng tiến trình thực tại của ngôn ngữ, và phủ định luôn cả đường lối suy luận thông tục nữa.

Để tìm hiểu Ngài Long Thọ theo lập trường Bát nhã đã căn cứ vào điểm tất yếu nào để phủ định tất cả những tướng sai biệt mà chủ trương tánh Không, Kimura Taiken đưa ra hai lý do. Một là dựa trên nhận thức luận mà cho rằng thế gian này hoàn toàn là biểu tượng của tâm, ngoài tâm ra tất cả đều không. Hai là căn cứ vào nền tảng tất yếu về sự tu dưỡng để thực hiện lý tưởng giải thoát niết bàn mà thấu suốt tất cả đều là không. Tuy nhiên, trên phương diện nhận thức luận cái không tuy phủ định ý nghĩa hiện tượng, nhưng một khi đạt đến diệu hữu thời hiện tượng bị phủ định được sống trở lại với ý nghĩa giả danh. Về phương diện tu dưỡng, cái không tuy phủ định để thấy không có tự ngã nhưng vì thế mà khẳng định thấy không có gì để chấp trước, và do đó phát huy được cái tinh thần hoạt động tự do vô ngại, đúng như kinh Kim Cang đã nói: "Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm".

Trung quán luận xác chứng rằng luận lý không thể dẫn ta đến Không, nhiều nhất là đến chân trời vô tự tính của thế tục. Trái lại, luận lý muốn có ích lợi phải tuôn ra từ Không. Ngay cả luận lý cũng vô tự tính, nghĩa là thuộc tục đế. Lập trường chủ trương tánh Không vô tự tính cũng vô tự tính nốt. Do đó, mọi cơ sở diễn đạt tư tưởng đều bị hủy diệt. Khi đối phương chỉ trích rằng nếu tất cả đều Không, thời suy luận, giáo pháp, tu tập, và đạo quả đều trở nên vô nghĩa, Bồ tát Long Thọ bảo: "Vì tánh Không mà các pháp được thành lập, nếu không có tánh Không, thì tất cả pháp không thể hình thành." (Trung luận, XXIV.14) Trả lời như vậy có nghĩa là gì?

Có nghĩa là phải có khả năng tri nhận tánh Không, nhân duyên của Không tánh, và cả Không nghĩa nữa thì mới thấu hiểu sự hình thành của vạn pháp. (Trung luận, XXIV.7). Nhờ trí quán Không, càng biết rõ hết thấy hiện tượng đều vô tự tính, càng tuệ tri chân đế là thực tại tuyệt đối tối thượng, thời càng thấy rõ thế gian này chỉ toàn ước định giả tạm, đầy vọng tưởng và phiền não. Không nghĩa bao trùm cái thế gian này của tục đế trong đó ngôn ngữ đã được dùng để mô tả chân đế. Nói cách khác, tánh Không khẳng định vai trò của tục đế là giải thích sự tồn tại của vạn pháp mặc dầu vạn pháp đó không có tự tính. Cái thế gian của tục đế cũng là cái thế giới mà hành giả ngay khi đạt được căn bản Vô phân biệt trí hòa đồng hoạt động độ sinh, hướng dẫn những ai phát tâm bồ đề tu tập thành đạt tuệ giác.

Đoạn văn sau đây trong Nhiếp luận của Vô Trước, HT Thích Trí Quang dịch giải, sẽ làm sáng tỏ ý nghĩa chân lý Tam đế: Không, Giả, Trung gọi ra trong Trung quán luận.

"Trí vô phân biệt không nhiễm như hư không, là vì (**phần gia hành** của nó) chuyển được các ác nghiệp cực nặng, nhờ vào sự tin hiểu (chân như vô phân biệt).

Trí vô phân biệt không nhiễm như hư không, là vì (**phần căn bản** của nó) thoát ly mọi sự chướng ngại, được gọi là thích ứng với sự được và thích ứng với sự thành.

Trí vô phân biệt như hư không, là vì (**phần hậu đắc** của nó) thường đi trong thế gian mà không bị mọi sự của thế gian làm cho ô nhiễm."

Ba phần gia hành, căn bản, và hậu đắc của trí vô phân biệt tuần tự ví "như người chưa hiểu luận văn mà muốn hiểu, như người hiểu được, như người hiểu được mà dạy được."

Trong Trung luận, tiêu diệt hý luận để thượng cầu bồ đề tương ứng với phần gia hành. Thành tựu công trình thực chứng tánh Không tương ứng với chứng đắc Vô phân biệt trí hay Đại trí. Khẳng định lại duyên khởi là giả danh để hòa đồng với thế gian nỗ lực hóa độ chúng sanh tương ứng với chứng đắc Hậu đắc trí.

Như vậy vai trò giáo hóa của Trung quán luận quan trọng nhất là vào lúc hành giả bắt đầu tu tập trí tuệ liễu tri tánh Không. Trên phương diện tu dưỡng, tánh Không của Trung luận là để diễn tả lý tưởng giải thoát và đồng thời chỉ đường tu chứng thị hiện bồ đề. Mọi công trình tu chứng đều nhằm tuệ giác Không tướng hay còn gọi là Thật tướng của vạn pháp. Trong bài tụng Trung luận, XVIII.9, Bồ tát Long Thọ giải thích Không tướng là "tự tri bất tùy tha" tức là chính mình thể nghiệm, không theo luận thuyết của kẻ khác mà tín giải; "tịch diệt vô hý luận" nghĩa là tịch tĩnh, không thể nghĩ bàn, "vô dị vô phân biệt" tức là không sai khác, không phân biệt.

Có hai đường lối quán Không. Một lối là thể nhập trực tiếp tánh Không không thông qua phân tích bằng luận lý và ngôn ngữ. Đó là pháp hành thâm Bát nhã hay pháp chiếu kiến ngũ uẩn giai không của Quán Tự Tại Bồ tát nói đến trong phần mở đầu Tâm kinh. Theo lối **thể không quán** này, hành giả không quán sát ngoại giới và nội tâm nên thường khi năng lực duy trì tịnh chỉ bị suy giảm, niềm xác tín sẽ trở nên mơ hồ và tình nghi hoặc sẽ sinh khởi.

Lối thứ hai gọi là **tích không quán**, tức là dùng quán sát và phân tích để thấy các pháp không tự có mà là do nhân duyên hòa hợp mới có, nghĩa là hiện hữu không có tự tánh. Tâm kinh mô tả pháp này trong mấy câu: "**Xá lợi tử! Sắc bất dị không, không bất dị sắc; Sắc tức thị không, không tức thị sắc; Thọ, tưởng, hành, thức, diệp phục như thị.**" Thường người ta nghi ngờ làm sao có thể dùng phân tích và lý luận mà thấu triệt được tánh Không hay Vô phân biệt trí theo lối tích không quán, vì nhân và quả không cùng bản tính. Theo Bảo Tích kinh (Ratnakūta Sūtra) đức Phật đánh tan sự nghi ngờ này trong lời giảng dạy tu sĩ Kashyapa: "**Này Kashyapa, thí dụ, ông cọ xát hai que củi với nhau làm sinh ra lửa thời hai que củi ấy bị thiêu rụi ngay trong tiến trình sinh lửa. Cũng như thế, này Kashyapa, vọng tưởng phân biệt đích thực làm phát sinh năng lực thành đạt trí Bát nhã và trí Bát nhã chứng ngộ tức thì tiêu diệt vọng tưởng phân biệt đích thực.**"

Nhưng tuệ giác đạt được tánh Không chưa phải là nguyên nhân quyết định để chứng ngộ Vô thượng bồ đề. Bởi vì như đã nói ở trên, hai nỗ lực "thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh" phải luôn luôn hợp nhất mới đủ điều kiện tất yếu hoàn thành đại thệ nguyện của Bồ tát. Trung luận có thể xem như là một **pháp môn tích không quán hướng thượng**. Như cọ xát hai que củi phát sinh lửa để rồi lửa thiêu rụi hai que củi, quán hết thấy những khái niệm

về lý tính của thực tại là không và sự chuyển hóa vọng tưởng phân biệt thành Đại trí hủy diệt hết thảy mọi khái niệm. Trí tuệ ba la mật, ba la mật cuối trong lục độ ba la mật, bao hàm tuệ giác chứng ngộ tánh Không. Trong thực tế, còn có nhiều pháp môn tu tập khác để thành đạt tuệ quán đặc biệt này.

Trong Giải Thoát Trong Lòng Tay, sách ghi chú những lời giảng dạy của vị lạt ma mũ vàng nổi tiếng Pabongka Rinpoche, Thích Trí Hải dịch, có kể câu chuyện về ngài Hastikopava đã phạm một lỗi lầm khi dạy một ông vua tu tập. Thay vì đầu tiên phải giảng dạy **tâm bồ đề tương đối** tức là pháp tu bốn tâm vô lượng (từ, bi, hỷ, xả), Ngài lại giảng dạy phương pháp tuệ quán đặc biệt để liễu tri **tâm bồ đề tuyệt đối** (tên gọi khác của tánh Không). Ông vua đã sai giết ngài trước khi ngài có cơ hội tiếp tục giảng phần còn lại của giáo lý, nói về tâm bồ đề tương đối hay tâm Đại bi.

Hai loại tâm bồ đề, tương đối và tuyệt đối, được Ngài Nguyệt Xứng (Chandrakirti) ví như đôi cánh chim bay băng hồ qua bờ các đấng hoàn toàn giác ngộ trong bài kệ sau đây:

Con ngỗng chúa dang đôi cánh trắng
Một cách tương đối, một cách chân như;
Bay đầu đàn ngỗng
Được đẩy mạnh bởi gió Phước
Băng qua hồ Thiện đức
Đến bờ các đấng Chiến thắng vô thượng.

Về sự song hành tu tập phước đức và trí tuệ, Kimura Taiken viết trong Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận: "Cái không ấy (chỉ cái "chân không diệu hữu") không thể dùng ngôn ngữ mà diễn tả được, chỉ khi nào thể nghiệm được nó bằng trực quan (intuition) ta mới có thể hiểu được một cách hoàn toàn. Nhưng điểm khế cơ của cái không đó là ở chỗ nhân cách hoạt động, đặc biệt lấy việc từ thiện (bố thí), đức hạnh (trì giới), nhẫn nại, nỗ lực (tinh tấn), tinh quán (thiền định), nghĩa là lấy Lục Ba la mật để thể hiện."

Quả vậy, **phước huệ song tu** là pháp hàng phục vọng tâm để nhất đề thành Phật đạo. Tu hành bố thí, trì giới, nhẫn nhục, là diệu dụng của **phương tiện trí**. Tu học tăng thượng định và đi đến thực hành tăng thượng tuệ học là diệu dụng của **thật huệ trí**. Muốn phát triển tuệ quán đặc biệt liễu tri tánh Không thì phải nhân nơi thiền định môn, và muốn có thiền định môn cần phải nhờ đến sức đại tinh tấn. Vấn đề đặt ra là những khi xuất khỏi thiền chứng hoạt động độ sinh thời làm thế nào để giữ thái độ mọi sự là như huyễn. Điều này cho thấy ý nghĩa và diệu dụng của Nhị đế. Khi ra khỏi thiền chứng, cuộc sống trở lại với thế giới giả danh của tục đế. Đối với trí tuệ vô nhiễm đã liễu tri chân đế thời bất cứ lúc nào, bất cứ những gì xuất hiện, bất kể đó là thứ gì, vạn pháp đều là những hiện tượng ảo hóa khởi lên từ tâm, tất cả đều do duyên khởi và vô tự tính. Mặt khác, ba yếu tố từ bi, trí tuệ, và an lạc của tánh Không biểu lộ thành tâm an vui, linh động tràn đầy tình thương yêu và sự hiểu

biết chân thật. Tuy nhiên đạt đến Phật quả chưa phải là đã thành đạt cứu cánh. Dầu đạt đến trạng thái giải thoát đi nữa thời trạng thái ấy cũng chỉ có mặt trong chốc lát rồi tan biến. Chỉ nhờ vào nỗ lực không ngừng tu dưỡng và sống đầy đủ giới hạnh thời tâm giác ngộ mới trở thành viên mãn ở mọi thời và mọi nơi như đức Phật.

Trong Vật lý học, có một phương trình vi phân diễn tả sự dao động tắt dần (Damping oscillations) khá dễ ví với đạo lộ tu dưỡng của một hành giả. Phương trình này nguyên là để diễn tả một số hiện tượng vật lý học. Chẳng hạn, treo một vật nặng ở đầu một cái lò xo đính trên cao, rồi lấy tay kéo vật nặng xuống ít nhiều, xong thả tay ra. Vật nặng sẽ dao động lúc đầu khá mạnh, nhưng vì không khí cọ xát nên dao động tắt dần. Dẽm biểu thị hiện tượng bằng một đồ thị, ta sẽ có hình như sau.



Nhìn từ trái qua phải, trước hết ta thấy có một đoạn đường đi lên có thể dùng biểu trưng cho sự cố gắng của người đã phát tâm bồ đề, tinh tấn tu tập để tiêu trừ phiền não. Đó là đoạn đường Trung quán luận nói đến nhiều nhất qua pháp môn tiêu diệt hý luận. Cuối đoạn đường gia hành đó, là một điểm, chỉ một điểm mà thôi, cao nhất. Điểm này tượng trưng cho sự chứng đắc Vô phân biệt trí, tức là sát na tánh Không được thực chứng.

Có một ngành toán học mới gọi là logic mơ hồ (Fuzzy logic) rất ích lợi thiết thực trong việc sản xuất các bộ máy điện tính có tính chất thông minh (neural networks). Thứ toán này biểu diễn tánh Không bằng một phương trình rất đơn giản: $A = \text{phi } A$ ($A = \text{not-}A$). Điều này không có gì lạ từ khi người Ấn độ tìm ra được con số zero (0) vì ai cũng biết con số zero có đặc tính là $+0 = -0$ tức $A = \text{phi } A$. Một thí dụ dễ hiểu: Đổ nước vào một cái ly vừa đủ đầy một nửa. Bảo rằng nửa ly đầy có nghĩa là nửa ly không và ngược lại nửa ly không tức là nửa ly đầy. Do đó, trên phương diện toán học ta có thể viết:

nửa ly đầy = nửa ly không, hay $A = \text{phi } A$.

Liền ngay sau khi đạt đến điểm cao nhất đường biểu diễn đi trở xuống, tương ứng với giai đoạn hậu đắc trí. Hành giả trở lại với thế gian hoạt động độ sinh. Nhưng nhờ không ngừng tu dưỡng và tiếp tục sống đầy đủ giới hạnh cho nên từ đây trở đi đường biểu diễn lên xuống không cách xa tọa độ cao nhất của điểm chứng đắc tánh Không. Đoạn đường dao động tắt dần này biểu trưng cuộc sống của một vị bồ tát.

Đọc đến bài tụng cuối cùng, Trung luận, XXVII.30:

Cồ Đàm Đại Thánh Chủ
Lân mẫn thuyết thị pháp
Tất đoạn **nhất thiết kiến**
Ngã kim khê thủ lễ.

ta không thể không lưu tâm đến cách phiên dịch cụm từ "**nhất thiết kiến**" trong bản chữ Hán hay cụm từ "**sarva-drsti**" trong bản chữ Phạn. Chữ Việt, chữ Tây tạng, hay chữ Anh hầu hết đều dịch và thêm nghĩa vào thành "vô minh kiến chấp" hay "kiến chấp sai lầm". Điều này dễ hiểu vì bài tụng này cũng là bài tụng cuối của Phẩm XXVII: Quán Tà Kiến trong đó đề cập và bác bỏ mọi tà kiến. Theo cách phiên dịch như vậy, ta không bao gồm quan điểm của Bồ tát Long Thọ trong số kiến chấp sai lầm cần phải bác bỏ. Quan điểm của Ngài được tóm tắt trong tám cái phủ định và lời tán thán đức Phật "năng thuyết thị nhân duyên, thiện diệt chư hý luận", ngay trong bài tụng tán khởi mở đầu Trung luận.

Theo quan điểm ấy, một mặt trên lập trường tục đế, lý duyên khởi được sử dụng để giải thích sự hiện hữu của vạn pháp vô tự tính qua vọng tưởng phân biệt và ngôn ngữ thông tục. Mặt khác, chân đế tức tánh Không chính là lý duyên khởi được đặt trên chiều Tuyệt đối siêu nghiệm, không có phẩm tính, thuộc tính, danh tính,... .. nghĩa là vượt thoát ra ngoài mọi thi thiết diễn tả. Điều này được nêu rõ trong các bài tụng, XVIII.7: "Thật tướng của các pháp thì đoạn bất, cắt đứt cả tư duy và ngôn ngữ, không sanh cũng không diệt, tịch diệt như Niết bàn"; XVIII.9: "tự mình tri nhận chứ không phụ thuộc vào kẻ khác, tịch diệt không hý luận, không còn có sự sai khác và phân biệt"; XXII.12: "Ngay trong tướng tịch diệt vốn không có thường và vô thường v..v.. theo tứ cú. Ngay trong tướng tịch diệt cũng không có biên, vô biên v..v.. theo tứ cú."; XXV.23: "Làm gì có sự đồng nhất và sai biệt? Làm thế nào có thường và vô thường? vừa thường vừa vô thường và chẳng phải thường chẳng phải vô thường?" Trên phương diện nhận thức luận, giáo lý Nhị đế xác nhận vai trò cần thiết và hữu ích của phép quán sát và phân tích bằng luận lý và ngôn ngữ.

Nhưng trên phương diện tu dưỡng, ngoài cách hiểu Trung luận theo lối trên, ta cũng có thể hiểu "nhất thiết kiến" trong câu "Tất đoạn nhất thiết kiến" là bao gồm luôn cả quan điểm của Ngài Long Thọ nữa. Như thế, quan điểm của Ngài sau khi được thông hiểu thấu đáo và đem ra ứng dụng có kết quả cũng phải đoạn tận giống như tất cả pháp khác. Đó là ý của lời đức Phật giảng pháp trong kinh Ví dụ con rắn (Trung bộ kinh, số 22): "**Ta thuyết pháp như chiếc bè để vượt đò qua, không phải để nắm giữ lấy. Chánh pháp còn phải bỏ đi, huống nữa là phi pháp**". Chánh pháp ở đây có nghĩa những sự chứng đạt tâm linh cao cả, những ý tưởng và quan niệm thanh khiết. Ngài Long Thọ cũng cùng một ý nghĩ như vậy khi nói lên trong bài tụng Trung luận, XIII.9:

Đại Thánh thuyết Không pháp
Vi ly chư kiến cố

Nhược phục kiến hữu Không
Chư Phật sở bất hóa.

Dịch là: Đấng Đại Thánh (tức đức Phật) dạy rằng: Không pháp là viễn ly các kiến chấp, nhưng nếu trở lại chấp thấy có cái Không (kiến chấp về Không), thì chư Phật cũng không thể hóa độ.

Hiểu như vậy tức là hiểu quan điểm "Tánh Không của Không" của Trung luận. Ngoài ra, Trung luận xác quyết "Nếu không y cứ Tục đế thì không đạt được Đệ nhất nghĩa đế. Nếu không đạt được Đệ nhất nghĩa đế thì không chứng được quả vị Niết bàn" (Trung luận, XXIV.10). Bởi tại Chân đế và Tục đế là hai mặt Đại trí và Đại bi của Vô thượng Bồ đề nên y cứ Tục đế để đạt Đệ nhất nghĩa đế hầu chứng được quả vị Niết bàn cũng có nghĩa là "Bồ đề tâm khởi lên từ tâm đại bi; nếu không vậy, chẳng thể là Phật pháp" (Thiền luận, D. T. Suzuki, Tập Hạ, Tuệ Sĩ dịch). Nói cách khác, Đại trí hay Chân đế là do bởi lòng Đại bi hay Tục đế mà phát sanh ra. Theo tục đế tức là do lòng đại bi muốn hóa độ tất cả chúng sinh mà Phật diệu dụng luận lý và ngôn ngữ giả nói đến ngã đến pháp. Nhưng đối với người tu học tuy luận lý và ngôn ngữ rất cần thiết để vượt qua đạo lộ chuẩn bị, mọi ý định dùng ngôn thuyết tức ngôn ngữ và luận lý để ấn định và miêu tả đặc tính của chân đế nhất quyết phải buông bỏ, vì chân đế là tuyệt đối vô ngôn, đòi hỏi tinh tấn hành thiền vượt qua các tầng mức của minh sát tuệ mới chứng ngộ được. Để kết luận, xin mượn lời của Tuệ Sĩ trong Triết học về tánh Không: "Nhận thức chính xác về tánh Không không thể hoàn toàn bằng vào 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."

Tháng giêng, 2000

2. Nhị đế: Triết học về Không thuyết và Ngôn thuyết

Ý nghĩa của Nhị đế có thể tóm thâu trong ba bài tụng Trung luận XXIV.8, 9, và 10 sau đây.

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

9. Nhược nhân bất năng tri
Phân biệt ư Nhị đế
Tắc ư thâm Phật pháp
Bất tri chân thật nghĩa.

10. Nhược bất y Tục đế
Bất đắc Đế nhất nghĩa
Bất đắc Đế nhất nghĩa
Tắc bất đắc niết bàn.

Dịch là:

8. Vì chúng sanh, chư Phật đã y cứ vào Nhị đế (hai chân lý) để thuyết giảng giáo pháp. Nhị đế đó chính là Thế tục đế và Đế nhất nghĩa đế (còn gọi là Chân đế).

9. Nếu người nào đối với Nhị đế mà không có khả năng tri nhận, phân biệt (để liễu giải toàn vẹn sự hỗ tương quan hệ của nó) thì kẻ đó đã không thể tri nhận được ý nghĩa chân thật của giáo pháp sâu xa vi diệu (thậm thâm) của chư Phật (Phật pháp).

10. Nếu không y cứ (nhờ) Tục đế, thì không đạt được Đế nhất nghĩa đế. Và nếu không đạt được Đế nhất nghĩa đế thì không chứng được quả vị Niết bàn. (Trung luận, Thích Viên Lý dịch)

Chân đế: Tuyệt đối Vô ngôn.

Kinh Thánh cầu, Trung bộ kinh (Ariyapariyesanà Sutta), thuật lại lời đức Phật nói với một số đồng Tỳ kheo đang hội họp tại tịnh thất của Bà la môn Rammaka: "Này các Tỳ kheo, khi các người hội họp với nhau, có hai việc cần phải làm: luận bàn đạo pháp hay giữ sự im lặng của bậc Thánh". Thế nào là sự im lặng của bậc Thánh?

Đức Phật im lặng trong nhiều trường hợp với những lý do khác nhau. Ngay khi mới thành đạo đức Phật tự nhiên muốn im lặng thâm nhập vào Niết Bàn không mở Pháp. Đoạn kinh sau đây [Kinh Tương Ưng bộ, Tương ưng Phạm thiên (S.I, 136)] thuật lại lý do:

"Rồi Thế tôn, trong khi Thiên định độc cư, tư tưởng sau đây được khởi lên:

'Pháp này do Ta chứng được, thật là sâu kín, khó thấy, khó chứng, tịch tịnh, cao thượng, siêu lý luận, vi diệu, chỉ người có trí mới cảm nhận! Còn quần chúng này ưa ái dục, khoái ái dục, ham thích ái dục, thật khó thấy định lý này, tức là y duyên tánh duyên khởi pháp. Thật khó thấy định lý này, tức là tất cả hành là tịch tịnh, tất cả sanh y được từ bỏ, ái tận, ly tham, đoạn diệt, Niết bàn. Nếu nay Ta thuyết pháp mà các người khác không hiểu Ta, như vậy thật mệt mỏi cho Ta, như vậy thật bức phiền cho Ta.'

Thế tôn với suy tư như vậy, tâm hướng về thụ động, không muốn thuyết pháp."

Nhưng sau đó, với ba lần thỉnh cầu của Phạm thiên Sahampati, "Bạch Thế tôn, hãy thuyết pháp! Bạch Thiên Thệ, hãy thuyết pháp! Có những chúng sinh ít nhiễm bụi trần sẽ bị nguy hại, nếu không được nghe chánh pháp", Thế tôn vì lòng thương xót đối với chúng sinh nhìn quanh thế giới với Phật nhãn, thấy chúng sinh tuy căn cơ khác nhau, giống như sen ở dưới hồ, nhưng tựu trung vẫn bình đẳng nơi Phật tánh. Ngài liền mở rộng tâm Đại bi, chấp nhận lời thưa thỉnh của Phạm thiên Sahampati với bài kệ:

"Hãy rộng mở cho họ,
Cửa trường sanh bất tử,
Hỡi những ai có tai,
Hãy giải thoát tà tín,
Ý thức sự nguy hại,
Ta sẽ có thuyết giảng
Pháp tốt đẹp vi diệu,
Giữa nhân loại, chúng sinh,
Ôi Phạm thiên Sahampati!"

Kinh Pháp Hoa, Đoạn thứ hai của phẩm 2: Phương tiện, thuật lại một trường hợp im lặng tương tự như vừa kể trên. HT. Thích Trí Quang lược giải đoạn ấy như sau:

"Đây là đoạn thứ hai của phẩm 2, gồm có ba lần hỏi đáp để tiếp tục mở đầu pháp thoại Pháp Hoa. Lần thứ nhất, ngài Xá lợi phất nghe Phật nói Thanh văn thừa là do phương

tiện của Phật tùy nghi thiết lập thì liền biết tự hoại nghi đạo quả La hán của mình, nên xin Phật giải thích sự thể ấy; Phật từ khước bằng cách nói rằng giải thích sự thể ấy thì cả thế giới đều nghi ngại. Lần thứ hai, ngài Xá lợi phát thừa đại hội này có những người trình độ thích đáng và nghe thì kính tin; Phật lại từ khước bằng cách nói rằng giải thích sự thể ấy thì những kẻ tăng thượng mạn cho mình đã cứu cánh sẽ rơi xuống hố lớn. Lần thứ ba, ngài Xá lợi phát thừa, đại hội có những người như ngài đã lăm đời hưởng được sự hóa độ của Phật nên nghe thì có thể kính tin và ổn định. Bấy giờ Phật mới chấp nhận giải thích. Giải thích sự phương tiện thiết lập là có nghĩa La hán thì cần phải rời bỏ và Phật đà thì có thể bước tới, nên những kẻ cho niết bàn của La Hán là cứu cánh thì tự rời khỏi đại hội Pháp Hoa."

Đây là chánh văn đoạn kinh kế tiếp:

"Khi ấy đức Thế Tôn bảo tôn giả Xá lợi phát, tôn giả đã thiết tha thỉnh cầu đến lần thứ ba, nên Như Lai không thể không nói. Vậy tôn giả hãy lắng nghe, hãy khéo nghĩ, và khéo nhớ! Như Lai sẽ phân tích giảng giải cho tôn giả. Khi đức Thế Tôn dạy như vậy, trong đại hội có đến năm ngàn tỷ kheo và tỷ kheo ni, ưu bà tắc và ưu bà di, tức thì đứng dậy khỏi chỗ họ ngồi, đánh lễ đức Thế Tôn mà lui ra. Những người này gốc rễ tội lỗi về tăng thượng mạn thật là sâu nặng, chưa được tự cho đã được, chưa chứng tự cho đã chứng, lăm lăm đến thế nên họ không ở lại. Đức Thế Tôn cũng yên lặng mà không ngăn cản."

Tại sao phải ba lần thỉnh cầu mới chấp nhận giải thích?

HT. Thích Thiện Siêu giảng:

"Đến hội Pháp hoa khi Phật sắp sửa nói, Ngài lại muốn thôi, chính vì nghĩ đến hạng tăng thượng mạn này: "Chỉ chỉ bất tu thuyết, Ngã pháp diệu nan tư, Chư tăng thượng mạn giả, Văn tất bất kính tín." Dịch là: "Thôi thôi chảng nên nói, Pháp Ta vi diệu khó lường, những kẻ tăng thượng mạn, nghe sẽ không kính tin." (Đại cương kinh Pháp Hoa, trong sách Vô ngã là Niết Bàn, Thích Thiện Siêu)

Thiền sư Thích Thanh Từ giảng:

"Để cho lòng thiết tha mong mỏi của người nghe lên cao tột rồi, khi nói, họ mới lưu ý nghe để lãnh hội. ... Sau này các Thiền sư áp dụng thủ thuật này triệt để. Các ngài còn bạo hơn; các thiền sinh đến tham vấn, các ngài hét hoặc đánh chớ không nói, thậm chí đánh nhiều lần dồn người hỏi vào chỗ bế tắc, để khi họ nhận ra chỗ các ngài muốn chỉ thì đời đời không quên. Điển hình nhất là sư Thần Quang đến cầu Tổ Đạt Ma. Ngài vẫn ngồi xây mặt vào vách mặc cho Thần Quang đứng ngoài tuyết lạnh tới sáng; tuyết đã ngập tới gối, mà Tổ còn cho đó là khổ hạnh con con; đến khi sư Thần Quang chặt một

cánh tay dâng lên để tỏ ý chí thiết tha cầu đạo, chùng đó Tổ mới gặt đầu." (Kinh Diệu Pháp Liên Hoa giảng giải, Thích Thanh Từ)

Một sự im lặng khác gây thắc mắc là một bậc đại từ đại bi sắp nói pháp nhiệm mầu, đáng lý khuyên những người bỏ ra về nên ở lại nghe, đức Phật lại im lặng để cho họ đi, không khuyên không ngăn lại. Về vấn đề này, đức Phật nói:

"Đại hội này của Như Lai nay không còn trấu lép, mà chỉ toàn là hạt chắc. Xá Lợi Phất, tăng thượng mạn như những người kia thì lui ra cũng tốt."

Ý của đức Phật là nếu có giữ những người tự mãn ở lại thời chỉ tăng thêm lòng kiêu mạn, tự họ không lợi ích gì. Phật ví những người như vậy như nhánh lá, vụn vặt, trấu lép đối với hạt chắc.

Sau đó, giống như lần Ngài nói lên bài kệ chấp nhận lời thỉnh cầu của Phạm thiên Sahampati, đức Thế tôn bảo tôn giả Xá lợi phất:

"Cái pháp tinh túy này Như Lai thỉnh thoảng mới nói, như hoa ưu đàm thỉnh thoảng mới xuất hiện một lần. Xá lợi phất, chớ vội hãy tin lời Như Lai nói không trông rỗng dối trá. Xá lợi phất, Như Lai tùy nghi thuyết pháp, ý hướng khó hiểu. Tại sao? Vì Như Lai hoạt dụng vô số phương tiện, trong đó gồm có các thứ yếu tố, ví dụ và lời chữ, mà diễn đạt về pháp. Pháp ấy không phải tư duy phân tích mà lĩnh hội được. Pháp ấy chỉ có chư Phật Như Lai mới chứng biết."

Nhiều lần đức Phật sở dĩ im lặng không muốn thuyết giảng là vì Ngài biết phàm phu thường y ngôn thuyết mà chấp như xem ngón tay. Bài kệ sau đây trong kinh Giải thâm mật, Thích Trí Quang dịch giải, cho thấy rõ đức Phật không tin rằng ngôn ngữ có thể chuyển đạt đúng ý nghĩa của thật pháp:

Thức a đà na
cùng cực vi tế,
tất cả chủng tử
như dòng nước mạnh.
Như Lai không nói
cho kẻ phàm ngu,
sợ họ phân biệt
chấp làm bản ngã.

Ngài muốn nói a lại da là cốt phủ nhận bản ngã và tự ngã. Nhưng phàm phu nghe lời nói không hiểu đúng như sự thật thời có thể xem a lại da như bản ngã và tự ngã.

Đức Phật luôn luôn lưu ý tất cả đệ tử của Ngài về sự cần phải phân biệt một đằng là tư duy suy lý và một đằng là sự tự chứng ngộ, phân biệt giữa cái có thể phát biểu và giảng dạy

bằng ngôn thuyết (tức là ngôn ngữ và luận lý) và cái hoàn toàn siêu việt tư biện triết lý và ngôn từ diễn đạt phải được kinh nghiệm bằng nội chứng.

Một câu hỏi tự nhiên được nêu ra là tại sao không thể dùng ngôn ngữ và lý luận vươn tới chân lý tự chứng? Kinh Hoa Nghiêm có đoạn trả lời câu hỏi đó (trích từ Thiền luận, D. T. Suzuki, Tập Trung, Tuệ sỹ dịch):

"Chính thực tại hay pháp tánh không phải hữu tướng, cũng không phải vô tướng; thể của nó như hư không, vượt ngoài tri kiến và liễu giải; pháp ấy vi diệu, khó lấy văn tự mà diễn nói. Tại sao thế?

Bởi vì nó siêu quá hết thảy cảnh giới của văn tự; siêu quá hết thảy cảnh giới của ngôn thuyết; siêu quá hết thảy các cảnh giới ngữ nghiệp vận hành; siêu quá hết thảy các cảnh giới của hý luận, phân biệt tư lương; siêu quá hết thảy các cảnh giới của tầm tư và tính toán; siêu quá cảnh giới sở tư của tất cả chúng sinh ngu muội; siêu quá cảnh giới của hết thảy phiền não tương ưng ma sự; siêu quá hết thảy cảnh giới của tâm thức; không bị không thủ, vô tướng, ly tướng, siêu quá hết thảy cảnh giới hư vọng; vì trụ nơi tịch tĩnh vô trụ xứ vốn là cảnh giới của các Thánh giả.

Này thiện nam tử, cảnh giới tự chứng của các Thánh giả ấy không có sắc tướng, không có cấu tịnh, không có thủ xả, không có trước loạn; thanh tịnh tối thắng; tánh thường bất hoại; dù chư Phật xuất thế hay không xuất thế, ở nơi pháp giới tánh, thể thường nhất."

Đoạn kể nữa thuật lại lời đáp của ngài Văn Thù Sư Lợi khi Thiện Tài hỏi:

"Đâu là trụ xứ của Bồ tát?"

"Tối thắng đệ nhất nghĩa (Paramàrtha; chân lý cứu cánh hay tối thượng) là trụ xứ của Bồ tát. Tại sao? Vì tối thắng đệ nhất nghĩa thì bất sinh bất diệt, bất đắc bất thất, bất thành bất hoại, bất khứ bất lai; đây là tất cả những ngôn ngữ; nhưng đệ nhất nghĩa (tức chân lý cứu cánh) không phải là cảnh giới của ngôn ngữ; ngôn thuyết không với tới được, không thể ghi dấu, không phải là sở tư của lý luận và tư biện. Bản lai không có ngôn thuyết; thể tánh thì tịch tĩnh, chỉ chứng được bằng nội tâm của Thánh giả ..."

Không thuyết là chơn nhập pháp môn Bất nhị.

Thường khi nói đến sự im lặng của đức Phật, người ta nghĩ ngay đến sự im lặng không trả lời mười sáu câu hỏi siêu hình: (1) bốn câu hỏi về Thế gian là thường còn, vô thường, là cả hai, không phải cả hai; (2) bốn câu hỏi về Thế gian là hữu biên, vô biên, là cả hai, không phải cả hai; (3) bốn câu hỏi về mạng sống và thân thể là một, là khác, không phải khác không phải không khác, là không có mạng không có thân; và (4) bốn câu hỏi về Như Lai tồn tại, không tồn tại, là cả hai, không phải cả hai. [kinh Bồ Tra Bà Lâu (Potthapàda Sutta) và kinh Thanh tịnh (Pàsàdika Sutta), Trường Bộ kinh]. Những kẻ đặt các câu hỏi này có thể

xếp vào loại mà Bồ tát Long Thọ gọi là kẻ "thiên trí" được nói đến trong bài tụng Trung luận V.8:

Thiên trí kiến chư pháp
Nhược hữu nhược vô tướng
Thị tắc bất năng kiến
Diệt kiến an ẩn pháp.

Dịch là: Kẻ trí tuệ nông cạn chỉ thấy các pháp qua có và không của tướng nên không đủ khả năng thấy hiểu thật tướng của các pháp, không hiểu rõ lý duyên khởi tánh Không, tức không thấy được các pháp tịch diệt tánh, tức là niết bàn giải thoát an lạc.

Kinh Bồ Tra Bà Lô thuật lại lời đức Phật giải thích sự im lặng của Ngài như sau:

" - Bạch Thế tôn, vì sao Thế tôn không trả lời?

- Đây Potthapàda, câu hỏi này không thuộc về đích giải thoát, không thuộc về Pháp, không thuộc căn bản của phạm hạnh, không đưa đến yểm ly, đến ly tham, đến tịch diệt, đến tịch tịnh, đến thắng trí, đến giác ngộ, đến Niết bàn. Vì vậy Ta không trả lời.

- Bạch Thế tôn, Vậy Thế tôn trả lời những gì?

- Đây Potthapàda, Ta trả lời "Đây là khổ". Ta trả lời "Đây là khổ tập". Ta trả lời: "Đây là khổ diệt". Ta trả lời: "Đây là con đường đưa đến khổ diệt".

- Bạch Thế tôn, vì sao Thế tôn trả lời?

- Đây Potthapàda, câu hỏi này thuộc về đích giải thoát, thuộc về Pháp, thuộc căn bản của phạm hạnh, đưa đến yểm ly, đến ly tham, đến tịch diệt, đến tịch tịnh, đến thắng trí, đến giác ngộ, đến Niết bàn. Vì vậy Ta trả lời".

Trong kinh Thanh Tịnh, Ngài nói:

"Như vậy này Cunda, đối với các pháp quá khứ, vị lai, hiện tại, Như Lai là vị nói phải thời nói chơn chánh, nói như thật, nói có lợi ích, nói đúng Pháp, nói đúng Luật. Do vậy mới gọi là Như Lai."

"Đây Cunda, mọi biện luận về các tà kiến liên hệ đến quá khứ tối sơ, những biện luận nào đáng nói cho các Ngươi, Ta đã nói cho các Ngươi. Còn những biện luận nào không đáng nói cho các Ngươi, sao Ta lại sẽ nói cho các Ngươi? Đây Cunda, mọi biện luận về các tà kiến liên hệ đến tương lai, những biện luận nào đáng nói cho các Ngươi, Ta đã nói cho các Ngươi. Còn những biện luận nào không đáng nói cho các Ngươi, sao Ta lại sẽ nói cho các Ngươi?"

Trong Tiểu kinh Mālunkya, Trung Bộ kinh, II.63, đức Phật giải thích cho tôn giả Mālunkyaputta rằng đời sống Phạm hạnh không phụ thuộc vào các kiến giải nhằm thỏa mãn tánh hiếu luận và phô trương tài biện thuyết. Các kiến giải này không giúp ích gì cho sự an tâm lập mệnh. Dù người ta có trả lời thế nào đi nữa những câu hỏi siêu hình nêu trên, thời vẫn có sanh, lão, bệnh, tử, ưu bi, khổ não ... Ngài ví Ngài như một y sĩ được mời đến mổ xẻ cho một người bị trúng một mũi tên tẩm thuốc độc. Giả sử người ấy nói:

"Ta sẽ không để rút mũi tên này ra nếu ta không biết được ai bắn, người bắn đó là cao hay thấp, hay bậc trung, thuộc làng nào, thị trấn nào. Ta sẽ không để rút mũi tên này ra nếu ta không biết được loại cung nào đã bắn ra, dây cung ra sao, loại mũi tên gì, làm bằng thứ cây nào, và đầu tên được cuốn bằng loại gân con vật nào." Ngài nói người ấy sẽ chết và vẫn không được Như Lai trả lời.

Kinh Tăng chi bộ, Phẩm Rohitassa, Chương IV, Tập I, có ghi lại lời đức Phật chỉ cách thức trả lời bốn loại câu hỏi.

"Này các Tỷ kheo, có bốn cách thức để trả lời câu hỏi. Thế nào là bốn?"

Có câu hỏi, này các Tỷ kheo, đòi hỏi câu trả lời nhất hướng (một chiều dứt khoát); có câu hỏi, này các Tỷ kheo, đòi hỏi một câu hỏi phản nghịch; có câu hỏi, này các Tỷ kheo, cần phải để một bên; có câu hỏi, này các Tỷ kheo, cần phải trả lời một cách phân tích."

Như vậy, mười sáu câu hỏi siêu hình nêu trên thuộc loại cần phải gạt qua một bên, trả lời bằng cách im lặng. Tất cả có thể chia làm ba nhóm, mỗi nhóm gồm bốn luận chấp: có, không, cũng có cũng không, chẳng phải có chẳng phải không. Nhóm đầu hỏi về thế gian tức thế giới khách quan gồm hai loại. Một loại đề cập vấn đề Tuyệt đối, một loại thắc mắc về vấn đề Vô hạn. Nhóm hai hỏi về thân tâm tức thế giới chủ quan, thân và tâm là một, là khác, vừa một vừa khác, chẳng phải khác chẳng phải không khác. Nhóm ba hỏi về Như Lai tức thực tại cứu cánh, y cứ của hai thế giới chủ quan và khách quan, là thường còn, là đoạn diệt, vừa thường vừa đoạn, chẳng phải thường chẳng phải đoạn.

Tương cũng nên biết nhóm câu hỏi liên quan đến hai vấn đề Tuyệt đối (Vũ trụ bắt nguồn từ đâu? tồn tại được bao lâu?) và Vô hạn (Vũ trụ là vô biên hay hữu biên?), được các nhà thiên văn học khắp thế giới tìm cách giải đáp cả thế kỷ qua bằng cái gọi là "phương pháp khoa học". Đức Phật đã tìm ra và áp dụng phương pháp này trong 21 ngày tham thiền nhập định, tại gốc Bồ đề, mà chứng được lý duyên sinh vô ngã. Bây giờ, bằng một chuỗi lý luận toán học nghịch suy (a regressive chain of reasoning) từ quả đến nhân và bằng vào những thí nghiệm thực hiện để xác chứng, các nhà vũ trụ học đã dựa vào hiện tượng các thiên hà (galaxies) đang chuyển động theo chiều hướng mỗi lúc mỗi xa nhau để suy trở ngược lại thời gian, cách đây độ 13 tỉ năm, tất cả mọi vật thể trong vũ trụ đều thu nhiếp lại trong một điểm nguyên thủy đơn nhất vào một lúc nào đó. Nhưng rồi cơ duyên thúc đẩy, điểm

nguyên thủy ấy vụt trương dân bùng ra, tạo điều kiện phát sinh cái đơng kim vũ trụ. Do đó, cái thuyết vũ trụ này có tên là thuyết Bùng Nổ (Big Bang theory). Một đạo, Hội Thiên Văn học Hoa Kỳ treo giải thưởng cho ai có thể đặt một cái tên khác đúng hơn cho thuyết này, vì đây không phải là sự bùng nổ như một quả bom nổ trong không trung. Theo thuyết Bùng Nổ, chính cái điểm nguyên thủy là toàn hư không, là vũ trụ đang thành hình, ngoài ra không có vật thể nào ngoài nó. Kết quả đến nay vẫn chưa tìm ra một tên nào khác thích hợp hơn. Điều đáng nói ở đây là cái điểm nguyên thủy được toán học mô tả như là một điểm đặc dị (a singularity) trong không thời gian, bất khả tư nghì, bất khả ngôn thuyết. Lý do là tất cả mọi định luật khoa học hiện có không thể đem áp dụng để thấy biết thể và tướng của điểm ấy. Một số đông các nhà vũ trụ học (chắc theo Phật giáo???) tin rằng khối, năng lượng, không gian, và thời gian, hết thảy đều xuất phát từ khi điểm nguyên thủy trương bùng ra. Nhưng vì điểm nguyên thủy bất khả tư nghì, bất khả ngôn thuyết, nên không có thể đặt câu hỏi "Cái gì đã xảy ra trước sự bùng nổ?" Hỏi như thế chẳng khác nào hỏi vớ vẩn cái gì nằm phía Bắc của Bắc Cực (North Pole). Do đó mà thời gian không có.

Hãy trở lại với các vấn đề mà 16 câu hỏi siêu hình đặt ra. Câu hỏi đặt theo dạng có-không đối hiện và đối lập chứng tỏ vấn đề tự nó có mâu thuẫn nội tại. Nói cách khác vấn đề là biểu trưng sự đối hiện tương phản đó. Điều này hiển nhiên vì theo biện chứng pháp apoha khi nói cái này là A thời có nghĩa là tất cả cái khác là phi A.

Cần phải lưu ý đến những cụm từ 'thường còn, vô thường' trong câu hỏi thuộc nhóm đầu. Đó là ngôn từ bằng vào kinh nghiệm sinh hoạt hằng ngày. Phái Thường tồn thừa hiểu và chấp nhận hiện tượng vô thường trong thế gian này. Điều họ chủ trương là siêu việt mọi hiện tượng vô thường là một bản ngã thường còn. Đối lập với kiến chấp đó là phái Đoạn diệt chủ trương hoàn toàn không có cái bản ngã đó.

Các câu hỏi về thân tâm thực sự không liên quan chút nào đến cái nhân cách đang luân hồi sanh diệt mà ta hiện đang kinh nghiệm. Đây là câu hỏi về một hiện thực cứu cánh, về một cái ngã siêu kinh nghiệm giác quan. Đức Phật nói đến một kiến giải về một cái ngã thường còn biệt lập với sắc thân trong đoạn kinh sau đây:

"Này các Tỳ kheo, có Sa môn, hay Bà la môn là nhà suy luận, là nhà thẩm sát. Do sự chia chẻ biện bác của suy luận và sự tùy thuộc theo thẩm sát, vị này tuyên bố như thế này: 'Cái gọi là mắt, là tai, là mũi, là lưỡi, là thân, cái ngã ấy vô thường, không kiên cố, không thường trú, bị chuyển biến. Cái gọi là tâm, là ý, là thức, cái ngã ấy là thường còn, bất biến, thường trú, không bị chuyển biến, thường hằng như vậy mãi mãi.'" (Kinh Phạm võng, Trường bộ kinh)

Ngược lại với luận chấp duy thần chủ trương thân ngã dị biệt là kiến giải duy vật cho rằng thân ngã là một.

Những câu hỏi thuộc nhóm ba đề cập đến Như Lai tức thực tại cứu cánh dẫn đến hai luận chấp đối nghịch. Một là xem thực tại cứu cánh riêng biệt với thế giới hiện tượng thường kinh nghiệm. Hai là sự phủ nhận hoàn toàn một thực tại cứu cánh như vậy.

Để hiểu sự im lặng của đức Phật trước những câu hỏi có khuynh hướng cực đoan, hãy đọc đoạn kinh sau. Trong kinh ?nanda (Tương Ưng bộ, IV.400) đức Phật dùng biện chứng pháp để giải thích cho tôn giả ?nanda thái độ im lặng của Ngài khi du sĩ Vacchagotta hỏi là có tự ngã hay không.

"Này ?nanda, nếu được hỏi: 'Có tự ngã không?', và Ta trả lời là 'Có tự ngã', như vậy, này ?nanda, thuộc về phái các Sa môn, Bà la môn chấp thường kiến.

Và này ?nanda, nếu được hỏi: 'Có phải không có tự ngã?', và Ta trả lời là 'Không có tự ngã', như vậy, này ?nanda, thuộc về phái các Sa môn, Bà la môn chấp đoạn kiến.

Lại nữa, này ?nanda, nếu được hỏi: 'Có tự ngã không?', và Ta trả lời là 'Có tự ngã', như vậy, câu trả lời của Ta có phù hợp với trí khởi lên rằng: 'Tất cả các pháp là vô ngã'?

Ồ Thưa không, bạch Thế tôn.

Lại nữa, này ?nanda, nếu được hỏi: 'Có phải không có tự ngã?', và Ta trả lời là 'Không có tự ngã', như vậy, này ?nanda, lại làm cho du sĩ Vacchagotta càng ngỡ ngàng bối rối hơn nữa: "Trước đây ta có tự ngã, nay không có tự ngã nữa".

Theo đoạn kinh trên, đức Phật giữ im lặng là để nói lên rằng **thật tướng** hay **bản thể chân như của sự vật là bất nhị**, tất bất khả ngôn thuyết. Vì khi phát biểu bất cứ khái niệm nào thời khái niệm ấy tức khắc thiết lập đồng thời năng biệt (attribute) đối với sở biệt (subject). Vậy không thuyết tức là chỉ vào tính chất của khái niệm tự siêu việt lấy nó: đó gọi là bất nhị. Bài tụng Trung luận XVIII.7 cũng có ý nghĩa tương tự:

Chư pháp thực tướng giả
Tâm hành ngôn ngữ đoạn
Vô sinh diệt vô diệt
Tịch diệt như Niết bàn.

Dịch là: Thật tướng của các pháp thì đoạn bất, cắt đứt cả tâm hành (tư duy) lẫn ngôn ngữ, không sanh cũng không diệt, tịch diệt như Niết bàn.

Trong kinh Duy Ma Cát, Phẩm IX: Nhập Pháp môn Bất nhị, sự im lặng của cư sĩ Duy Ma Cát cũng có một ý nghĩa như vậy. Sau khi 31 vị Bồ tát tạm dùng ngôn ngữ để diễn tả thế nào là Bồ tát nhập pháp môn bất nhị, đến lượt ngài Văn Thù, vị Bồ tát được xưng tụng là Đại Trí, có trí huệ lớn nhất trong các hàng Đại Bồ tát, trình bày ý kiến của Ngài. Tuy biết

các pháp xa lìa các vấn đáp, nhưng Ngài vẫn dùng tiếng nói để đáp lại câu hỏi của các vị Bồ tát, dùng ngôn ngữ để nói về cái mà ngôn ngữ không diễn tả được:

"- Theo ý tôi, nơi tất cả pháp vô ngôn vô thuyết, vô thị vô thức, lìa nơi vấn đáp. Ấy là nhập pháp môn bất nhị.

Khi đó Văn Thù hỏi Duy Ma Cật rằng:

- Chúng tôi mỗi mỗi đã tự nói xong. Nay đến lượt Nhơn giả nói: "Thế nào là nhập pháp môn bất nhị của Bồ tát?"

Duy Ma Cật im lặng. Văn Thù tán thán rằng:

- Lành thay! Lành thay! Cho đến chẳng có vấn tự, lời nói, mới là chơn nhập pháp môn bất nhị." (Duy Ma Cật Sở thuyết kinh, Thích Duy Lực dịch và lược giải)

Đến lượt trưởng giả Duy Ma Cật thời ông im lặng không nói năng chi cả. Để chứng minh sự nhập thể cao tột đó, ngài Văn Thù khen ngợi: "Đó mới là nhập pháp môn bất nhị". Ngài muốn chỉ rõ cho chúng sinh biết rằng ông Duy Ma Cật đã vượt lên trên ngôn ngữ để nhập Thật tướng chứ không phải ông này không biết, không trả lời nổi câu hỏi. Đúng như kinh sách có câu: Ngôn ngữ đạo đoạn (lời nói làm dứt Đạo).

Trong Thiền tông có giai thoại "Thế tôn niêm hoa, Ca Diếp vi tiếu", nghĩa là Phật giơ lên cành hoa, và Ca Diếp mỉm cười. Đại Ca Diếp là vị đệ nhất đầu đà, người duy nhất trong hội chúng nhận ra thâm ý của đức Phật khi ngài giơ lên một cành hoa trước hội trường và đáp lại Thầy bằng một cái mỉm cười.

Để giúp ta hiểu rõ thêm ý nghĩa của sự im lặng cao thượng đó, trong Bích Nham Lục, Tắc thứ 65, có ghi lại một câu chuyện đối thoại như sau. Một ngoại đạo hỏi Phật, 'Chẳng hỏi có lời chẳng hỏi không lời'. Đức Thế Tôn im lặng. Ngoại đạo tán thán rằng, 'Thế Tôn đại từ đại bi, khai mở mây mờ cho tôi, khiến tôi có được chỗ vào (đạo).' Sau khi ngoại đạo đi rồi, A Nan hỏi Phật, 'Ngoại đạo chúng được gì mà nói có chỗ vào vậy?' Đức Phật nói, 'Giống như ngựa tốt, chỉ cần thấy bóng roi cũng chạy rồi.'

Câu chuyện ngoại đạo hỏi Phật về hữu vô này cũng được kể lại trong Vô Môn Quán, số 32. Nhưng thay vì nói đức Thế Tôn im lặng, truyện lại kể đức Thế Tôn mặc nhiên ngồi đó.

Theo ngôn ngữ Thiền, 'ngoại đạo' có nghĩa là kẻ thích suy luận và tranh biện nhưng không biết nơi mình có sẵn Phật tánh, "cái chơn thật" sáng suốt thanh tịnh bất sanh bất diệt. Câu hỏi của ngoại đạo liên quan đến tánh Không mà ý nghĩa vượt ngoài ngôn thuyết, ngoài tất cả những mô tả diễn đạt. Khi dùng chữ 'có lời' và 'không lời', ngoại đạo muốn bao gồm trong hai danh từ đó hết thảy khái niệm khả hữu về thực tại, khái niệm do suy tư phân biệt lẫn khái niệm do lìa xa vọng tưởng ngôn thuyết. Nói đơn giản hơn, ngoại đạo muốn hỏi

xem đức Phật biết có phương cách nào nhận thức siêu việt cả sự hiểu biết thế tục lẫn chân lý tuyệt đối.

Trong hai câu đầu bài tụng Trung luận XIII.9, Ngài Long Thọ cho biết đức Phật dạy rằng: "Không pháp là viễn ly các kiến chấp". Như thế có nghĩa là muốn nhận thức chính xác về tánh Không thời phải lìa xa mọi kiến chấp. Điều ngoại đạo muốn biết là làm sao có thể nhảy vọt từ sự lìa xa vọng tưởng phân biệt đến sự thành tựu tuệ giác tánh Không.

Đức Phật đáp lại bằng sự im lặng. Một số công án của Thiền tông được thành lập dựa trên khuôn mẫu này. Tuy vậy, các thiền sư thường cảnh giác hành giả đừng có tu tập ngồi im lặng buông thả trong thú trầm tư mặc tưởng suông hoặc mê mẩn những hoan lạc siêu thế chất do tham thiền mang lại. Đó là trường hợp ông Xá Lợi Phất ngồi im lặng trong rừng đã bị trưởng giả Duy Ma Cật quở:

"Này Xá Lợi Phất! không hẳn ngồi đó mới là tĩnh tọa. Nói tĩnh tọa là chẳng hiện thân ý nơi tam giới là tĩnh tọa, đại định chẳng khởi diệt mà hiện các oai nghi là tĩnh tọa, thị hiện việc phàm phu mà chẳng bỏ đạo pháp là tĩnh tọa, tâm chẳng trụ trong cũng chẳng ở ngoài là tĩnh tọa, tu hành ba mươi bảy phẩm trợ đạo mà chư kiến chẳng động là tĩnh tọa, chẳng dứt phiền não mà nhập niết bàn là tĩnh tọa. Nếu tọa như thế mới được Phật ấn khả." (Duy Ma Cật Sở thuyết kinh, Phẩm IV, Thích Duy Lực dịch và lược giải).

Trong hai câu cuối của bài tụng Trung luận XIII.9 kể trên, Ngài Long Thọ căn dặn: "Nhưng nếu trở lại chấp thấy có cái Không (kiến chấp về Không), thì chư Phật cũng không thể hóa độ." Đó là điểm cực kỳ quan trọng nên nhớ để thấu hiểu đoạn công án kể tiếp súc tác dụng của sự im lặng của đức Phật làm bừng tỉnh một ý thức tâm linh khao khát kinh nghiệm chân lý cứu cánh.

Ngoại đạo nói đến trong công án này thực sự đã trải qua một tiến trình tập trung tất cả năng lực tinh thần của mình để tìm tòi, săn đuổi một thực tại cứu cánh bằng phương tiện ngôn từ và tri thức, cuối cùng bị dòn vào ngõ cụt mà không thấy lối ra nên mới tầm cầu minh sư hướng dẫn. Sự im lặng của đức Phật là một 'bóng roi', là 'đại định chẳng khởi diệt mà hiện các oai nghi', là một chi điểm đã xảy ra đúng lúc ngoại đạo với một trang bị cơ bản đầy đủ được đẩy đến một tình trạng chín mùi trợn vện. Do đó, cái tâm trí bất ổn của ngoại đạo với bao xung đột nội tâm nứt vỡ. Toàn bộ cơ cấu của tâm thức chuyển biến qua một sắc thái hoàn toàn khác hẳn. Cái mà ngoại đạo bấy lâu mất công tìm kiếm như một cái gì thực hữu ở bên ngoài nay đột nhiên xuất hiện như một cái gì đã sẵn có bấy lâu ở trong chính mình mà mình không hay biết. Ngoại đạo hốt nhiên chứng ngộ chân lý và phát lên lời tán thán: "Thế Tôn đại từ đại bi, khai mở mây mờ cho tôi, khiến tôi có được chỗ vào (đạo)."

Viên Ngộ trong lời bình xướng nói rằng: "Đức Thế tôn biết ngấm gió để dương buồm, tùy bệnh cho thuốc, cho nên mới im lặng. Toàn cơ đề lên, ngoại đạo thể hội hoàn toàn. Cơ luân xoay chuyển một cách trơn tru, không xoay về phía hữu mà cũng chẳng xoay về phía vô.

Không rơi vào đặc thất, không vương vào phàm thánh, hai biên chấp bị cắt đứt cùng một lúc. Thế tôn vừa im lặng, ngoại đạo đã lễ lạy. Người bấy giờ phần nhiều nếu không rơi vào vô thì cũng rơi vào hữu; chỉ lãng xăng trong hai thiên chấp hữu vô này mà thôi." (Bích Nham Lục, Thích Mãn Giác dịch).

Đối với những bậc đại căn đại trí như tôn giả Tu Bồ Đề thời không phải đợi Phật dùng ngôn ngữ nói ra mới gọi là giảng Bát nhã. Các vị này ngộ được thực tướng Bát nhã đối trước thân giáo qua các oai nghi sinh hoạt hằng ngày của đức Phật như được mô tả trong đoạn mở đầu kinh Kim Cang. Buổi sáng đến giờ thọ trai, Ngài đắp y, cầm bát vào thành Xá Vệ khát thực. Thứ lớp khát thực xong, trở về chỗ cũ. Thọ trai xong, thu xếp y bát, rửa chân, rồi trải tọa ngồi. Đối với tôn giả Tu Bồ Đề, cuộc sống bình dị đó chính là bài thuyết pháp Phật thường xuyên hộ niệm cho các vị Bồ tát mới phát tâm khởi thối chuyển và phó chúc cho các vị Bồ tát có công hạnh vững chắc việc hoằng pháp độ sinh.

Qua các câu chuyện kể trên, sự im lặng của đức Phật hay của các vị Bồ tát là một chỉ điểm cho thấy Thật tướng hay Không tánh cần phải trực nhận, tự mình thể nghiệm lấy, tự chứng tự ngộ lấy cho chính mình. Chỉ điểm này không đưa cho hành giả một đầu mối để khởi sự suy diễn mà trái lại còn xuong minh sự bất lực của ngôn ngữ và lý luận trong sự nhận thức chính xác về tánh Không của vạn pháp. Bài tụng Trung luận XXVI.11, bản chữ Phạn (không có trong bản chữ Hán), diễn tả cùng một ý:

Avidyàyàm niruddhàyàm samskàrànam asambhavah,
avidyàya nirodhas tu jnànenasyaiva bhàvanàt.

Dịch là:

Khi vô minh diệt thời các hành (nghiệp) không sanh khởi. Vô minh diệt là thành quả của sự tu hành Định Huệ.

Vô minh gắng liền theo hành vi biết. Trong Vô minh, cái biết tách rời sự biết và người biết tách rời cái được biết, ngoại giới biệt lập với nội tâm, nghĩa là luôn luôn có những cặp mâu thuẫn đối lập nhau. Do đó, Vô minh diệt thời Giác ngộ tức thì. Nhưng nếu không tu hành Định Huệ thời không có cái thấy biết "như thực" được.

Tục đế: Ngôn thuyết là Không thuyết.

Nói như thế không có nghĩa là đức Phật chối bỏ ngôn ngữ và lý luận của thế gian. Đã có lần Ngài khuyên những người thuộc bộ tộc Kàlà mà ở Kesaputta như vậy:

"Này các Kàlà mà, chớ có tin vì nghe truyền thuyết; chớ có tin vì theo truyền thống; chớ có tin vì nghe những lời đồn. chớ có tin vì được Kinh Tạng truyền tụng; chớ có tin vì nhân lý luận siêu hình, chớ có tin vì đúng theo một lập trường; chớ có tin vì đánh giá hời hợt những dữ kiện; chớ có tin vì phù hợp với định kiến; chớ có tin vì phát xuất từ

nơi có uy quyền; chớ có tin vì vị Sa môn là bậc Đạo sư của mình. Nhưng này các Kàlàma, khi nào tự mình biết rõ rằng các pháp này là bất thiện, là không tốt, bị các người có trí chỉ trích; các pháp này nếu chấp nhận và thực hiện đưa đến bất hạnh khổ đau, thời này các Kàlàma, hãy từ bỏ chúng! " (Tăng Chi Bộ Tập I, Kinh Các vị ở Kesaputta).

Đức Phật cũng thường khuyến khích sự quan sát và phân tích:

"Này các tu sĩ! Đừng bao giờ chấp nhận lời dạy của ta chỉ vì do lòng tôn kính! Hãy để cho các bậc có học phân tích lời dạy của ta như thể vàng được công nhận sau khi đốt, cắt, và chà xát." [Theo Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic, tu sĩ Tây tạng nói trích đoạn này trong Kinh Ghana Sutra. Nhiều tác giả khác nói dẫn trích từ bài kệ Jnànasàrasamuccaya, 31].

Trong lời phát biểu, đức Phật muốn ám chỉ đốt vàng là trực tiếp kiểm chứng, tức là dùng giác quan trực quán nội dung của lời Phật dạy. Chà xát là gián tiếp kiểm chứng, tức là dùng suy luận phân tích nội dung của lời Phật dạy. Cuối cùng cắt chia thành mảnh vụn là diễn dịch suy lý để thấy rõ không có mâu thuẫn nào trong nội dung của lời Phật dạy.

Trong kinh Lăng Già, HT. Thích Thanh Từ dịch giải, có đoạn thuật lại lời đức Phật giải thích nguyên nhân kiến lập ngôn thuyết là để lừa bỏ ngôn thuyết:

"Đại Huệ! Nếu có người nói rằng: 'Nhu Lai nói pháp rơi vào văn tự', người này ắt vọng ngữ, vì pháp lia văn tự. Thế nên, Đại Huệ! Chư Phật chúng ta và các vị Bồ tát không nói một chữ chẳng đáp một chữ. Vì có sao? Vì pháp lia văn tự, chẳng phải không nói nghĩa lợi ích. Ngôn thuyết là vọng tưởng của chúng sinh. Đại Huệ! Nếu chẳng nói tất cả pháp thì giáo pháp ắt hoại. Giáo pháp hoại thì không có chư Phật, Bồ tát, Duyên Giác, Thanh Văn, nếu không thì ai nói và vì ai?

Thế nên, Đại Huệ! Đại Bồ tát chớ kẹt ngôn thuyết, tùy nghi phương tiện rộng nói kinh pháp. Vì hy vọng phiền não của chúng sinh chẳng phải một nên ta và chư Phật tùy các thứ hiểu biết sai khác của chúng sinh mà nói các pháp, khiến lừa tâm, ý, ý thức, chẳng phải vì được chỗ tự giác thánh trí."

Hãy đem thuyết Nhị đế của Bồ tát Long Thọ mà giải thích đoạn kinh trên như sau. Đức Phật mượn ngôn thuyết vào đệ nhất nghĩa. Bài tụng Trung luận XXIV.10 cũng xác quyết như vậy: "Nếu không y cứ Tục đế thì không đạt được Đệ nhất nghĩa đế". Cho nên **từ đêm được Vô Thượng Chánh Giác đến đêm Niết bàn, suốt thời gian 45 năm trời thuyết pháp ấy Phật chẳng nói một chữ**. Nghĩa là nếu có một lời rơi vào tướng văn tự thời chính vì nhằm lợi ích chúng sinh mà phân biệt nói. Nếu không nhằm lợi ích chúng sinh phân biệt nói thì hàng Nhị thừa, Bồ tát kia từ đâu dựng lập vào nghĩa chơn thật? Như thế thì thánh giáo diệt hoại, ai dạy nơi ai? Cho nên biết tất cả ngôn thuyết theo Tục đế đều là giả pháp,

chẳng qua vì đệ nhất nghĩa hay Chân đế mà có nói bày. Do thuyết mà nhập nghĩa, nghĩa huyền thì thuyết lìa. Thuyết tức không thuyết, chỉ tức không chỉ. Cho nên nói: "**Chư Phật Bồ tát không nói một chữ**".

Vậy Bồ tát tùy căn thức chúng sinh rộng nói kinh pháp, chẳng nên mắc nơi ngôn thuyết. Nói ra là nhân các thứ hy vọng, các thứ phiền não, các thứ hiểu biết sai khác của chúng sinh mà nói để phá trừ. Khiến họ lìa cái hư vọng từ vô thủy, chuyển tâm, ý, và ý thức, tự biết tự chứng. **Quyết không có nói chỉ bày chỗ tự giác thánh trí**. Bởi vì tự giác thánh trí lìa ngôn thuyết, lìa tướng tâm duyên, tự chứng được ở bên trong, chẳng phải chỗ hiển bày của vọng tưởng ngôn thuyết.

Tóm lại, sự im lặng của các bậc Thánh là chỉ điểm của một lập trường triết lý không mấy tin tưởng vào khả năng diễn đạt của ngôn ngữ và khả năng tư lượng của luận lý. Phải chờ đến thời Ngài Long Thọ sự im lặng và ngôn thuyết của các bậc Thánh mới kết tinh thành một triết học, triết học Nhị đế. Trong bài tụng Trung luận XXV.24, Bồ tát Long Thọ cũng nhắc lại lời tâm sự của đức Thế tôn:

Chư pháp bất khả đắc
Diệt nhất thiết hý luận
Vô nhân diệc vô xứ
Phật diệc vô sở thuyết.

Dịch là: Các pháp (cứu cánh không tịch), không thể với đến và nắm bắt được; (với cứu cánh không), tất cả hý luận đều bị diệt sạch. **Không có Phật cũng không có pháp nói ra cho bất cứ một người nào, tại bất cứ một nơi chốn nào.**

Đức Phật tuyên thuyết giáo lý bằng ngôn ngữ thông tục cho nên các hiện tượng Ngài đề cập trong ngôn thuyết như tâm, tâm sở, thường, ngã, khổ, không, niết bàn, ... được quan sát và phân tích theo tục đế, nghĩa là theo đường lối được quy định bởi tập quán và công ước. Sở dĩ Ngài phân tích và giải thích theo tri thức thường nghiệm của chúng sinh là vì muốn bằng vào ngôn ngữ của chúng sinh chỉ cho chúng sinh hiểu rằng tuy thấy sự vật hiện hữu như riêng biệt độc lập, có tự thân thường tại, nhưng kỳ thực không phải là như vậy. Vì chúng sinh nhận lầm cái không thật có làm cái có thật rồi sinh chấp thủ, khát ái, và tham dục mà sinh ra đau khổ. Theo lý duyên khởi, tất cả mọi sự vật đều vô tự tính, nghĩa là không thể tự nó tồn tại độc lập riêng biệt không tương quan đối đãi với các sự vật khác. Vô tự tính là danh từ biểu tượng tính chất tương đối của mọi hiện tượng. Chính vì muốn chỉ cho thấy "nhất thiết pháp không" nên Bồ tát Long Thọ mới nói cuối bài tụng Trung luận XXV.24: "**Không có Phật cũng không có pháp nói ra cho bất cứ một người nào, tại bất cứ một nơi chốn nào**". Nghĩa là ngay cả những danh xưng như Phật, Pháp, Tăng, ... và ngay cả những khái niệm Phật dùng trong ngôn thuyết như tâm, tâm sở, thường, ngã, khổ, không, niết bàn, ... tất cả đều vô tự tính, đều không.

Theo bài tụng Trung luận XVIII.9 thì Thật tướng là vô ngôn, là "im lặng":

Tự tri bất tùy tha
Tịch diệt vô hý luận
Vô dị vô phân biệt
Thị tác danh thực tướng

Dịch là: Thật tướng là "tự tri bất tùy tha" tức là chính mình thể nghiệm, không theo luận thuyết của kẻ khác mà tín giải; "tịch diệt vô hý luận" nghĩa là tịch tĩnh, không thể nghĩ bàn, "vô dị vô phân biệt" tức là không sai khác, không phân biệt.

Khi chú giải bài tụng này (trong Prasannapadà; Candrakìrti), Ngài Nguyệt Xứng đồng nhất nghĩa Thật tướng với tánh Không. Như vậy, sự im lặng của đức Phật biểu trưng tánh Không, cái chân tánh của trí Bát nhã.

Điểm độc đáo ở đây là sự im lặng của đức Phật đề ra trong bài tụng Trung luận XXV.24 bắt một nhịp cầu nối liền hai đế, Chân đế và Tục đế. Quả vậy, giáo pháp Phật chứng ngộ 'thật là sâu kín, khó thấy, khó chứng, tịch tịnh, cao thượng, siêu lý luận, vi diệu, chỉ người có trí mới cảm nhận!'. Trên phương diện nhận thức luận, sự im lặng của đức Phật có thể hiểu như là một chủ từ chỉ vào chân tánh của trí Bát nhã. Có hai trường hợp nhận thức. Trong trường hợp nhận thức sự im lặng một cách tổng quát như là biểu lộ ở tất cả mọi thời và mọi nơi thời sự im lặng biểu hiện tính **bất khả tư nghì** (không thể dùng tâm ý mà suy xét cho cùng) và tính **bất khả thuyết** (không thể đem lời nói mà diễn đạt cho đúng) của trí Bát nhã. Trong trường hợp nhận thức sự im lặng đúng vào một thời điểm và một địa điểm riêng biệt thời sự im lặng biểu hiện chân tánh của Bát nhã ba la mật mà đức Phật chứng được. Chân tánh của trí Bát nhã "**là chính nhân quyết định, từ nơi đây khởi lên tất cả ngôn thuyết của Phật**". Trong tư tưởng Bát nhã, khi một vị Bồ tát giảng thuyết, không phải ngài phát biểu "một quan điểm" nào đó của riêng mình về thực tại, mà đây là do tác dụng của chính Bát nhã. [Thiền luận, D. T. Suzuki, Tập Trung, Tu tập công án: Phương tiện chứng ngộ. Tuệ Sĩ dịch]. Theo Tiêu phẩm Bát nhã, Phẩm II: "Thích đề hoàn nhân", đó chính là diệu dụng của Bát nhã: người nói là Không, người nghe cũng Không, tất cả quả vị đều Không, Phật pháp, Niết bàn cũng Không, 'giả tử có pháp nào cao hơn Niết bàn, tôi (Tu bồ đề) cũng gọi đó là Không.'

Đến lúc chấm dứt bài này tác giả vẫn còn băn khoăn nghĩ đến sự tương tự giữa hai hình ảnh tuyệt đẹp: điểm nguyên thủy của vũ trụ và sự im lặng của đức Thế tôn.

Tháng ba, 2000

3. Biện chứng pháp Trung quán

Trước hết nên nhắc lại sự cần thiết phân biệt hai thứ chân lý, Chân đế hay Chân lý tuyệt đối và tục đế hay chân lý tương đối. Chân lý tuyệt đối là lý pháp nhất quán, tối thượng, hay còn gọi là thực tại cứu cánh (Absolute Reality). Pháp này là cái sở đắc của thánh trí tự giác, không phải là cảnh giới do lời nói và lý trí suy luận mà biết được. Chân lý tương đối là "sự thật" hiểu theo ngôn ngữ và lý luận thông tục và thường được kiểm chứng bằng tri thức thường nghiệm. Phía bên này, Chân lý tuyệt đối là mục tiêu của sự luyện tâm và triển khai tuệ quán đặc biệt phân tích ý nghĩa của tánh Không. Phía bên kia, chân lý tương đối là mục tiêu của sự phát triển tưởng tri, thức tri, và ý tri, ba loại hiểu biết thông thường của thế gian nhằm mở rộng kiến thức về khoa học, kỹ thuật, triết học, mỹ thuật, đạo đức học, chính trị học v ..v..

Trung luận nói rằng đức Phật thuyết pháp bằng phương thức Nhị đế. Như vậy tục đế dưới hình thức ngôn thuyết là giáo lý của Ngài phát xuất từ tâm Đại Bi, nhằm chỉ cho chúng sanh con đường đưa đến an lạc và hạnh phúc. Ngài Nguyệt Xứng (Candrakirti) hiểu Nhị đế theo nghĩa rộng hơn, xem đó là bản tính hai mặt của các đối tượng nhận thức. Một mặt là chân lý tối hậu hiển lộ như đối tượng đặc biệt của tuệ giác siêu thế. Mặt kia là chân lý thế gian tức tục đế hiển lộ như đối tượng của sự thấy biết thông tục do tập quán và công ước quy định. Vì vô minh nên trong sự thấy biết thông tục cái biết tách biệt sự biết, và người biết tách biệt cái được biết, ngoại giới biệt lập với nội tâm, nghĩa là luôn luôn có những cặp mâu thuẫn đối lập nhau. Đó là cốt cách tự nhiên của tri thức hiểu biện: hề thấy biết là có Vô minh gắn liền theo hành vi thấy biết. Vô minh không có nghĩa là thiếu kiến thức, hoặc không am tường một lý thuyết, một học thuật, hay một luật lệ nào đó. Vô minh, phản nghĩa của Giác Ngộ, chính là sự thấy biết điên đảo: trong thế gian, các pháp đều vô thường mà cho là thường; chúng sinh chịu mọi thứ khổ đau mà cho là vui, sướng; vốn không có cái ta, cái của ta mà chấp là có ngã, có ngã sở; các pháp đều bất tịnh mà cho là tịnh.

Đối với Phật tử trọng tâm hành giải không phải tìm hiểu cơ cấu sự thật thế gian mà là siêu việt thế gian để để giải thoát và giác ngộ. Nói như vậy có nghĩa là hành giả phải đoạn diệt mọi hý luận tức mọi hoạt dụng của tri thức hiểu biện thời chân lý tối thượng mới hiển bày. Tuy nhiên, điều kiện cần thiết để đoạn diệt hý luận lại là sự hiểu biết rành rẽ những đặc tính của ngôn ngữ và luận lý, sự thông đạt vai trò và giới hạn của suy luận và phát biểu, cùng sự tri tường mọi phương thức luận chứng nhằm mục đích tự ngộ và ngộ tha. Đó là ý nghĩa của bài tụng XXIV.10:

Nhược bất y tục đế
Bất đắc Đế nhất nghĩa
Bất đắc Đế nhất nghĩa
Tắc bất đắc Niết bàn.

Hành giả phải biết nương nhờ và khéo tận dụng mọi phương tiện thế gian trên bước đường tu học.

Thường do khuynh hướng cực đoan nên mới có kiến chấp mê muội hoặc nhận lầm tục đế làm Chân đế hoặc tách riêng hai mặt tục đế và Chân đế của chân lý thành hai thực thể khác biệt. Qua hình ảnh Niết bàn (Nirvāna) và Luân hồi (samsāra) Trung luận mô tả Chân đế không những là sở y của tục đế mà hơn nữa chính là bản thể của tục đế. Đó là ý nghĩa của ba bài tụng Trung luận XXV.9, 19, và 20:

9. Thọ chư nhân duyên có
Luân chuyển sinh tử trung
Bất thọ chư nhân duyên
Thị danh vi niết bàn.

19. Niết bàn dữ thế gian
Vô hữu thiếu phân biệt
Thế gian dữ niết bàn
Diệc vô thiếu phân biệt.

20. Niết bàn chi thực tế
Cập dữ thế gian tế
Như thị nhị tế giả
Vô hào ly sai biệt.

Dịch là:

9. Vì thọ chấp các nhân duyên nên luân chuyển trong sanh tử. Không thọ các nhân duyên, đó chính là niết bàn.

19. Niết bàn và thế gian không có mảy may khác biệt. Thế gian và niết bàn cũng không có chút gì khác biệt.

20. Cái gì là biên giới của niết bàn cũng là biên giới của thế gian. Không có mảy may sai biệt giữa hai biên giới đó.

Theo nhận thức luận Phật giáo, không có hình thái nhận thức nào đúng ngoài hiện lượng tức trực nhận tự tướng bằng cảm giác đơn thuần và tỷ lượng tức tư duy suy lý để khái niệm hóa và định danh tổng tướng. Đức Phật thường khuyến khích quán sát và phân tích để thấy rõ con đường đến Giác Ngộ:

"Này các tu sĩ! Đừng bao giờ chấp nhận lời dạy của ta chỉ vì do lòng tôn kính! Hãy để cho các bậc có học phân tích lời dạy của ta như thể vàng được công nhận sau khi đốt, cắt, và chà xát." [Theo Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, tu sĩ Tây tạng nói trích đoạn này trong *Kinh Ghana Sutra*. Nhiều tác giả khác nói dẫn trích từ bài kệ *Jñanasārasamuccaya*, 31].

Sự quán sát và phân tích mà Ngài thường xuyên khuyến lậ cuối cùng dẫn ta đến biên tế của thực tại (*bhūtakoti*), mà cũng là chân trời vô tự tính của thế tục.

Trong kinh Cù Mặc Mực Kiên Liên (Trung A-Hàm, Kinh số 145), theo lời tôn giả A Nan nói cho đại thần Vũ Thế nước Ma kiệt đã biết, thời đức Thế Tôn có dạy về mười pháp đáng tôn kính. Pháp thứ hai được kể ra là:

"Lại nữa, này Vũ Thế, Tỳ kheo học rộng, nghe nhiều, ghi nhớ không quên, tích lũy sự bác văn, đối với những pháp sơ thiện, trung thiện, hậu thiện, có nghĩa, có văn, cụ túc thanh tịnh, hiển hiện Phạm hạnh, đối với các pháp như vậy, học rộng, nghe nhiều, tụng thuộc cho đến hằng nghìn, chuyên ý tư duy quán sát, thấy rõ, hiểu sâu. Này Vũ Thế, khi chúng tôi thấy Tỳ kheo nào tích cực đa văn, thì chúng tôi cùng ái kính, tôn trọng, cúng dường, tôn phụng, lễ bái, hầu hạ Tỳ kheo ấy."

Trong tiến trình tra tầm, quán sát, và phân tích thực tại, tứ cú (*catuskoti*) là định thức tư duy và phát biểu rất cần thiết cho sự nỗ lực thọ trì, suy nghĩ, và tu tập. Nói đến tứ cú tức là nói đến biện chứng pháp. Thế nào là biện chứng pháp? Biện chứng pháp được hệ thống hóa từ khi Bồ tát Long Thọ quan tâm phân tích sự im lặng cao thượng của đức Phật không trả lời 16 câu hỏi siêu hình liên quan đến Thật tướng của các pháp. Bài tụng Trung luận XVIII.7 xác quyết Thật tướng không có ngôn ngữ:

Chư pháp thực tướng giả
Tâm hành ngôn ngữ đoạn
Vô sinh diệt vô diệt
Tịch diệt như Niết bàn.

Dịch là:

Thật tướng của các pháp thì đoạn bất, cắt đứt cả tâm hành (tu duy) lẫn ngôn ngữ, không sanh cũng không diệt, tịch diệt như Niết bàn.

Sau đó, hai bài tụng 11 và 12 thuộc Phẩm XXII: Quán Quán Như Lai lại nói đến sự bất khả thuyết của tánh Không, đồng thời dùng tứ cú phủ định để vén mở cho trực giác tâm linh một cái nhìn siêu việt tất cả bốn thiên kiến của tứ cú:

11. Không tác bất khả thuyết
Phi không bất khả thuyết
Cọng bất cọng phủ thuyết
Đản dĩ giả danh thuyết.

12. Tịch diệt tướng trung vô
Thường vô thường đẳng tứ
Tịch diệt tướng trung vô
Biên vô biên đẳng tứ.

Dịch là:

11. Đã Không (không tự tánh) thì không thể luận thuyết mà phi Không thì cũng không thể nói năng bàn cãi. Vừa Không vừa phi Không, chẳng phải Không chẳng phải phi Không cũng đều không thể bàn thảo được, nên chỉ sử dụng giả danh để nói.

12. Ngay trong tướng tịch diệt (thật tướng Ở không tánh) vốn không có thường và vô thường, vân vân ..., bốn điều (tứ cú: thường, vô thường, vừa thường vừa vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường). Ngay trong tướng tịch diệt cũng không hề có biên, vô biên, vân vân ..., bốn điều (tứ cú: hữu, vô, vừa hữu vừa vô, chẳng phải hữu chẳng phải vô biên).

Khi chú giải bài tụng Trung luận XXII.12, ngài Nguyệt Xứng nói đức Phật xếp 16 câu hỏi siêu hình vào loại "avyākṛta" nghĩa là không thể dùng lời nói mà trả lời được. Ngài kê 16 câu hỏi ấy theo thứ tự như sau:

1. bốn câu hỏi về Thế gian là thường còn, vô thường, là cả hai, không phải cả hai;
2. bốn câu hỏi về Thế gian là hữu biên, vô biên, là cả hai, không phải cả hai;
3. bốn câu hỏi về Như Lai tồn tại sau khi chết, không tồn tại, là cả hai, không phải cả hai và
4. bốn câu hỏi về mạng sống và thân thể là một, là khác, không phải khác không phải không khác, là không có mạng không có thân.

Như vậy 16 câu hỏi được xếp thành bốn nhóm. Mỗi nhóm gồm bốn thiên kiến. Bốn thiên kiến này tạo thành cơ sở của tứ cú Trung quán. Hai thiên kiến đầu được xem như căn bản: một khẳng định tôn chỉ và một phủ định tôn chỉ. Thiên kiến thứ ba là khẳng định sự liên hợp hai thiên kiến căn bản và thiên kiến cuối cùng là phủ định sự phân ly hai thiên kiến căn bản. Theo đức Phật đối với những câu hỏi ấy trả lời "phải" hay "không phải" đều không giúp ta thấy rõ chân lý chút nào.

Ngay khi đặt ra, câu hỏi đã có dạng có-không đối hiện và đối lập. Đó là bằng chứng của sự hay biết về những xung đột sẵn có bên trong Lý tính (Reason). Cốt cách tự nhiên của Lý tính là luôn luôn hiện hành nhị phân, khái niệm luôn luôn là khái niệm đối hiện và đối lập lẫn nhau. Nghĩ đến cái A thời tức khắc cái phi A hiện khởi. Ngôn ngữ và luận lý vì thế mà không thể nhận thức, diễn đạt, và truyền đạt tướng bất nhị (advaya) của muôn vật. Và lại, tri thức thường nghiệm không thể dùng để giải quyết những xung đột siêu quá kinh nghiệm thông tục. Cùng một vấn đề siêu hình, nếu có kiến giải chủ trương là có thời không chóng thời chầy xuất hiện kiến giải đối nghịch chủ trương là không.

Quả vậy, kinh Phạm Võng, Trường A-hàm, có ghi lại tất cả sáu mươi hai luận chấp thịnh hành, bao hàm tất cả các vấn đề và giải đáp những vấn đề ấy vào thời đức Phật đấng Đạo. Như lời giải thích trong kinh, tất cả những sai lầm căn bản của các luận chấp là do những khuynh hướng chấp thủ cực đoan. Đức Phật kêu gọi:

"Các vị khất sĩ! Đừng đi vào trong cái lưới mê hồn ấy để mất hết thời giờ và cơ hội tu tập đạo giải thoát. Đừng đi vào cái lưới của sự hý luận..."

Trong kinh ?nanda (Tương Ưng bộ, IV.400) đức Phật giải thích cho tôn giả ?nanda thái độ im lặng của Ngài khi du sĩ Vacchagotta hỏi là có tự ngã hay không.

"Này Ànanda, nếu được hỏi: 'Có tự ngã không?', và Ta trả lời là 'Có tự ngã', như vậy, này ?nanda, thuộc về phái các Sa môn, Bà la môn chấp thường kiến.

Và này Ànanda, nếu được hỏi: 'Có phải không có tự ngã?', và Ta trả lời là 'Không có tự ngã', như vậy, này Ànanda, thuộc về phái các Sa môn, Bà la môn chấp đoạn kiến.

Lại nữa, này Ànanda, nếu được hỏi: 'Có tự ngã không?', và Ta trả lời là 'Có tự ngã', như vậy, câu trả lời của Ta có phù hợp với trí khởi lên rằng: 'Tất cả các pháp là vô ngã'?

- Thừa không, bạch Thế tôn.

Lại nữa, này Ànanda, nếu được hỏi: 'Có phải không có tự ngã?', và Ta trả lời là 'Không có tự ngã', như vậy, này Ànanda, lại làm cho du sĩ Vacchagotta càng ngờ ngác bối rối hơn nữa: 'Trước đây ta có tự ngã, nay không có tự ngã nữa'".

Muốn biết đức Phật giải quyết như thế nào những vấn đề chấp thường chấp đoạn, chấp có chấp không, hãy nghe lời Ngài dạy tôn giả Kaccàyanagotta:

"Này Kaccàyana, thế giới này phần lớn y chỉ vào hai cực đoạn này: có và không có. ...

"Tất cả là có", này Kaccàyana, là một cực đoạn.

"Tất cả là không có" là cực đoạn thứ hai.

Xa lìa hai cực đoạn ấy, này Kaccàyana, Như Lai thuyết pháp theo trung đạo."

(Kinh Ca Chiên Diên Thị (Kaccàyanagotta), Tương Ưng Bộ)

Bằng vào những dữ kiện trên Bồ tát Long Thọ nhận xét sở dĩ đức Phật im lặng không trả lời các câu hỏi liên hệ thực tại cứu cánh là vì thực tại cứu cánh siêu việt mọi hình thức tư duy và phát biểu. Bốn thiên kiến đức Phật thường nói đến những khi thuyết pháp được Ngài hệ thống hóa thành phương tiện thiện xảo dùng đưa Lý tính (Reason) vào ngõ cụt đường cùng, từ đó xoay chuyển (parāvrtti) toàn bộ tâm thức, siêu việt trí thức, chuyển Lý tính thành Ngộ tính (Understanding) tức trí tuệ thấy biết như thực, như thị. Ngài phát hiện những xung đột, những mâu thuẫn mà Lý tính không thể tránh khỏi những khi nó dùng phương tiện của Thế gian giới để thuyết minh những vấn đề thuộc Pháp giới.

Tóm lại, **biện chứng pháp**, còn gọi là **dịch hóa pháp**, là sự vận hành của dòng tâm thức nhờ quán sát và phân tích hai phía thuận (pros) và nghịch (cons) của một vấn đề mà phát hiện tịnh thức thấy biết những mâu thuẫn nội tại đương nhiên hiện ra làm Lý tính sa lầy không giải quyết nổi, và cuối cùng bày giải phương cách thoát khỏi ngõ bí là vượt ngoài qui tắc của Lý tính. Mục tiêu của biện chứng pháp Trung quán là nhằm khai thông con đường Trung đạo đến trí Bát nhã Ba la mật, nhằm thức tỉnh giác quan nội tại nơi phần sâu thẳm trong thể tánh hầu thực chứng tánh Không. Nói cách khác, biện chứng pháp Trung quán có vai trò giáo hóa chỉ đường thức tỉnh (sambodhi; giác ngộ) tức **chuyển y** (parāvrtti). Chỉ khi nào vứt bỏ hần lối giải thích hiện hữu với cách phân tích nhị nguyên hữu và vô, A và phi A thời bản tướng của như thực tính (yathàbhùtata) mới hiển lộ. Chính là lúc **tánh Không** tức **A = phi A** được "thấy" một cách trung thực (yathàbhùtam).

Nhiều học giả Tây phương hiểu lầm rằng ngài Long Thọ không hề hay biết những quy luật cơ bản của logic Aristotle (chữ logic dành riêng cho luận lý hình thức Aristotle). Đó là:

1. Luật đồng nhất: Mọi sự vật luôn luôn đồng nhất với nó. A là A, B là B.
2. Luật phi mâu thuẫn: Một sự vật không thể vừa là nó lại vừa không phải nó. A không thể vừa là A vừa là phi A.
3. Luật triệt tam: Không thể có trường hợp thứ ba. Nghĩa là: hoặc là A, hoặc không phải là A, chứ không thể cái nào khác.

Chắc chắn không phải như vậy. Trước hết Phật giáo không chấp nhận luật đồng nhất của logic Aristotle. Theo lý duyên khởi mọi sự thể đều sinh diệt trong sát na. Hai sự thể hình thành trong hai sát na khác nhau là hai sự thể khác biệt nhau. Cùng một cây tùng mà ở vào hai thời điểm khác nhau thời được xem như là hai vật thể hoàn toàn khác biệt, tuy cả hai được biểu tượng chung bằng một khái niệm chung là cây tùng. Hai sát na sinh diệt của cây tùng quan hệ theo luật nhân quả (tadutpatti; Principle of Causality; Non-identity of the underlying Reality) giống như trường hợp giữa "khói" và "lửa". Ngoài luật nhân quả, luận lý Phật giáo còn có một luật nữa gọi là luật đồng quy nhất (tadātmya; Principle of Identity; Identity of the underlying Reality) để giải thích sự quan hệ giữa hai khái niệm cùng chung một căn bản hữu pháp (dharmī; substratum) [Hữu pháp là chỉ vật tự thân, còn gọi là tự tính, tự thể của sự vật]. Như giữa hai khái niệm "cây" và "lau sậy" trong mệnh đề: "Tại đây có cây vì có lau sậy". "Cây" và "lau sậy" đều quy chiếu về cùng chung một thực tại điểm, chung một căn bản hữu pháp.

Luật phi mâu thuẫn được hàm ý trong hai thí dụ sau đây.

1. Hai câu cuối bài tụng Trung luận VII.31:

Bất ưng ư nhất pháp
Nhi hữu hữu vô tướng.

Dịch là: Không lẽ ở nơi một pháp mà có cả hai tướng hữu và vô?

2. Hai câu cuối bài tụng Trung luận VIII.7:

Hữu vô tướng vi cố
Nhất xứ tắc vô nhị.

Dịch là:

Vì Có và Không trái nghịch nhau cho nên trong cùng một chỗ thì không thể có hai thứ ấy được.

Luật triệt tam xuất hiện trong hai thí dụ sau đây.

1. Bài tụng Trung luận II.8:

Khứ giả tắc bất khứ
Bất khứ giả bất khứ
Ly khứ bất khứ giả
Vô đệ tam khứ giả.

Dịch là:

Người đi thì không đi và người không đi thì cũng không đi. Ngoài người đi và người không đi, không có người đi thứ ba nào khác.

2. Hai câu cuối bài tụng Trung luận XXI.13:

Đương tri sở thọ pháp
Vi thường vi vô thường.

Dịch là:

Nên biết rằng các pháp được cảm thọ hoặc là thường hoặc là vô thường.

Tuy gồm toàn luận chứng đả phá và đối tránh nhưng Trung luận không hề nêu đích danh bất cứ cá nhân hay tông phái đối lập nào. Mục đích thiết thực mà Trung luận nhắm thành đạt là bác bỏ những biên kiến và tà kiến không phải của một đối phương có chủ trương đối lập mà chính ngay của hành giả. Do vô minh từ vô thủy nên hành giả mãi mê với hý luận mà không hay biết. Tứ cú thức tỉnh hành giả ý niệm chính xác về tánh Vô tự tính của vạn pháp, về tính cách vạn pháp **hiện hữu như thật, hiện hữu đúng như cái thể duyên khởi của chúng**. Trong phần sau đây khi nói đến đối phương tức là nói đến cái nhìn mê muội sai lầm của hành giả.

Ngài Long Thọ luận chứng theo phép **hệ quả** (prasanga; consequence) **phi lý** còn gọi là **phép phản chứng** (reductio ad absurdum). Bắt đầu là **lập tôn** tức tổ chức một mệnh đề (**tôn thể**) biểu tượng **quan hệ nhân quả giữa hai tôn y**, nghĩa là hai yếu tố y cứ vào đó mà tổ chức mệnh đề. Ngài thường thuận theo lý lẽ của đối phương, đưa ra những lý do mà đối phương công nhận dù Ngài không đồng ý để phản bác chủ trương đối nghịch của họ. Trong số 446 bài tụng của Trung luận, có hơn 80 bài do các mệnh đề tôn cấu thành hay chứa những mệnh đề tôn như vậy. Công dụng chính yếu của các bài tụng còn lại là để phụ giải các mệnh đề tôn.

Để hiểu một cách tổng quát phương thức luận chứng của ngài Long Thọ, hãy lấy bốn bài tụng đầu của Phẩm II: Quán Khứ Lai làm thí dụ. Trước hết bài tụng II.1:

1. Dĩ khứ vô hữu khứ
Vi khứ diệt vô khứ
Ly dĩ khứ vị khứ
Khứ thời diệt vô khứ

Dịch là:

1. Cái đã đi qua không đang đi. Cái chưa đi qua không đang đi. Ngoài cái đã đi qua và cái chưa đi qua, cái đang đi qua cũng không đang đi (quan niệm đang đi vì thế mà không thể suy diễn phát biểu được).

Trong bài tụng này, hai tôn y dùng để lập tôn là "động tác đang đi" và "đoạn đường phải đi qua". Để thiết lập mệnh đề tôn mô tả quan hệ giữa một động tác và sở y của động tác ấy, ngài Long Thọ đem chia tôn y "đoạn đường phải đi qua" thành hai phần bổ sung nhau: "phần đoạn đường đã đi qua" và "phần đoạn đường chưa đi qua". **Hội (union) hai phần bổ sung** ấy tạo thành "đoạn đường phải đi qua" tức vũ trụ ngôn thuyết (universe of discourse) trong thí dụ này. Nói như thế có nghĩa là ngoài hội hai phần bổ sung ấy, không còn có điểm hay đoạn đường nào khác trên đoạn đường phải đi qua gọi là cái đang đi qua. Bằng cách chia đôi một tôn y ra làm hai phần bổ sung như vậy ngài Long Thọ chứng minh mệnh đề "cái đang đi qua không đang đi" với lý do là cái đang đi qua không hiện hữu.

Đến đây xin mở đầu ngoặc để đưa ra một thí dụ tương tự trong logic Aristotle. Đó là nghịch lý (paradox) "mũi tên" của Zeno: trên đường bay, thử hỏi mũi tên chuyển động hay đứng yên vào một sát na bất kỳ nào đó? Nếu chuyển động thời làm sao có sự chuyển động được trong một sát na! Nếu đứng yên thời mũi tên đâu có bay!

Trong bài tụng II.2 kể tiếp:

2. Động xứ tắc hữu khứ
Thủ trung hữu khứ thời
Phi dĩ khứ vị khứ
Thị cố khứ thời khứ

Dịch là:

2. Nơi nào chuyển động thì nơi đó có cái đi. Vì lẽ có chuyển động trong động tác đang đi và không có chuyển động nơi cái đã đi qua hay nơi cái chưa đi qua, nên cái đi thật có trong động tác đang đi.

Trong bài tụng này, đối phương đồng ý rằng nơi cái đã đi qua không có chuyển động và nơi cái chưa đi qua cũng không có chuyển động. Nhưng họ chủ trương "cái đi thật có trong động tác đang đi". Ngài Long Thọ bác bỏ quan điểm ấy trong hai bài tụng II.3-4 bằng một phương pháp khác với phương pháp đã dùng trong bài tụng II.1.

3. Vân hà ư khứ thời
Nhi đương hữu khứ pháp
Nhược ly ư khứ pháp
Khứ thời bất khả đắc
4. Nhược ngôn khứ thời khứ
Thị nhơn tắc hữu cữu
Ly khứ hữu khứ thời
Khứ thời độc khứ cố

Dịch là:

3. Làm thế nào có cái đi trong động tác đang đi? Nếu tách biệt cái đi thì không thể có cái gọi là động tác đang đi.
4. Nếu ai chủ trương rằng có cái đi trong động tác đang đi thì kẻ đó sai lầm, vì tách biệt cái đi mà vẫn có động tác đang đi; nhưng thực tế thì chính động tác đang đi tự nó đơn độc đi.

Theo bài tụng II.3, nếu nghĩ rằng cái đi có yếu tính quyết định, tự nó hiện hữu độc lập tách biệt đối với mọi pháp khác, và nếu nghĩ rằng cái đi là phẩm tính của cái động tác đang đi thì vì có tự tính nên cái đi tương tục tồn tại. Phía kia, khi cái động tác đang đi tách biệt cái đi thì có nghĩa là không đi nữa. Trong trường hợp này nó vẫn tiếp tục được gọi là cái động tác đang đi vì cái đi là phẩm tính của nó!

Trong bài tụng II.4, ngài Long Thọ chỉ trích quan niệm của đối phương cho rằng cái đi vừa là phẩm tính của động tác đang đi vừa độc lập tách biệt với động tác này. Từ một quan niệm như vậy ta có hệ quả là cái động tác đang đi tách biệt với cái đi, nghĩa là không đi nữa. Điều này phi lý vì cái đi vẫn là phẩm tính của nó!

Ngài Long Thọ ứng dụng ngay lý lẽ của đối phương là "cái đi thật có trong động tác đang đi". Rồi Ngài nêu ra hệ quả: câu nói đó đúng chỉ khi nào thật có một cái đi tách biệt với động tác đang đi. Hệ quả này là một điều phi lý. Tại vì theo Ngài, cái đi chỉ hiện hữu khi có động tác đang đi và không có cái đi tách biệt với động tác đang đi.

Phương pháp chứng minh vừa đề cập gọi là phép hệ quả phi lý hay phép phản chứng (reductio ad absurdum). Theo phép này muốn chứng minh một mệnh đề **M** là đúng [trong thí dụ này, mệnh đề **M** = "cái đi chỉ hiện hữu khi có động tác đang đi và không có cái đi tách biệt với động tác đang đi"], thì phải lấy câu phản nghịch **~M** để lập tôn. Trong thí dụ này, mệnh đề phản nghịch **~M** = "Cái đi thật có trong động tác đang đi". Sau đó chứng minh mệnh đề **~M** không đúng với những lý lẽ như trình bày trong các bài tụng II.3-4. Chứng minh mệnh đề phản nghịch **~M** sai tức là đã chứng minh mệnh đề **M đúng**.

Trong những thí dụ trên, một tôn y được chia thành hai thiên kiến đối nghịch. Thật ra, một, cả hai tôn y, hay quan hệ giữa hai tôn y trong mệnh đề tôn thường được đem phân chia thành hai, ba, hay bốn thiên kiến. **Tứ cú chính là trường hợp phân tôn y thành ba hay bốn thiên kiến.** Trường hợp phân thành ba thiếu một thiên kiến vẫn còn gọi là tứ cú nhưng đó là loại **tứ cú không trọn**.

Biện chứng pháp Trung quán kết cấu theo tứ cú thường có một trong hai dạng sau đây.

Dạng I: Tứ cú phủ định.

Một sự thể nào đó hoặc chẳng A, hoặc chẳng phi A, hoặc chẳng cả hai A và phi A, hoặc không phải chẳng A không phải chẳng phi A.

Tất cả bốn thiên kiến đều phủ định, và trường hợp này thiết lập một chiều độ (dimension) mới có tính cách siêu nhiên (transcendental), phản bác toàn thể hay mỗi một bốn thiên kiến. Tứ cú phủ định, một hình thức mô tả tánh Không, thường được dùng trong những luận chứng liên hệ đến thực tại cứu cánh.

Dạng II: Tứ cú khẳng định.

Một vật thể nào đó hoặc là A, hoặc là phi A, hoặc là cả hai A và phi A, hoặc là không phải A không phải phi A.

Hai thiên kiến đầu là luận lý nhị biên thông thường, hoặc khẳng định (có) hoặc phủ định (không). Thiên kiến thứ ba khẳng định liên hợp hai thiên kiến đầu (vừa khẳng định vừa phủ định), và thiên kiến thứ tư phủ định phân ly hai thiên kiến đầu (chẳng khẳng định chẳng phủ định).

Thí dụ Dạng I. Bài tụng I.1:

Chư pháp bất tự sinh
Diệc bất tòng tha sinh
Bất cộng bất vô nhân
Thị cố tri vô sinh.

Dịch là: Các pháp chẳng hiện khởi từ chính nó, cũng chẳng hiện khởi từ một cái khác, cũng chẳng hiện khởi từ cả hai cộng lại hay không do nhân duyên nào cả (vô nhân). Vì thế biết rằng các pháp vốn vô sanh.

Thí dụ Dạng II. Bài tụng XVIII.8:

Nhất thiết thực phi thực
Diệc thực diệc phi thực
Phi thực phi phi thực
Thị danh chư Phật pháp.

Dịch là: Hết thảy mọi pháp đều thật, hay phi thật, hay vừa thật vừa phi thật, hay không phải thật không phải phi thật. Đó chính là giáo pháp của chư Phật.

Cũng nên lưu ý rằng trong bài tụng này vấn đề thường đặt ra một cách mơ hồ vô hạn định khi dùng chữ "nhất thiết" bao gồm hết thảy mọi pháp nay được giới hạn lại trong bốn thiên kiến hỗ tương mâu thuẫn của tứ cú mà thôi.

Trong số hơn 80 bài chứa những mệnh đề tôn hay do các mệnh đề tôn cấu thành có khoảng trên dưới 30 bài trong đó tôn y phân thành tứ cú. Phải giải thích như thế nào về thiên kiến thứ ba trong tứ cú "cả hai A và phi A" để khỏi hiểu lầm là trái nghịch với luật phi mâu thuẫn? Trường hợp thiên kiến thứ tư cũng cần giải thích. Bởi vì thông thường một sự thể chỉ có thể hoặc là A hoặc là phi A. Đây lại thêm trường hợp một sự thể là "không phải A không phải phi A". Hóa ra nghịch lại với luật triệt tam hay sao?

Để dễ hiểu hãy lấy một số bài tụng Trung luận làm thí dụ phân tích hai thiên kiến thứ ba và thứ tư của tứ cú theo logic Aristotle.

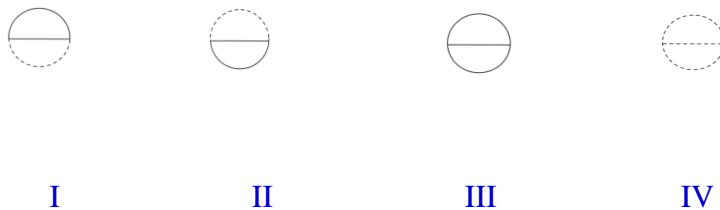
Thí dụ 1: Tứ cú phủ định loại 1.

Trong thí dụ Dạng I kê trên, bốn thiên kiến bài tụng Trung luận I.1 có thể viết lại như sau.

1. Các pháp chẳng hiện khởi từ chính nó, và
2. Các pháp chẳng hiện khởi từ một cái khác, và
3. Các pháp chẳng hiện khởi từ cả hai cộng lại (nó và cái khác nó), và
4. Các pháp chẳng hiện khởi không do nhân duyên nào cả (vô nhân).

Nói cách khác, các pháp chẳng hiện khởi từ nhân chính nó, từ nhân cái khác nó, từ nhân cả hai nó và cái khác nó, và từ vô nhân. Nói một cách vắn tắt, các pháp là vô sanh nghĩa là chẳng hiện khởi.

Trong thí dụ này, **nó** và **cái khác nó** là hai sự vật **triệt để loại trừ hỗ tương** (complete mutual exclusion), nghĩa là có nó thì không có cái khác nó và ngược lại, ngoài ra không có cái thứ ba nào khác. Do đó, hai tập hợp, tập hợp đồng phẩm với nó và **tập hợp đồng phẩm với cái khác nó, bổ sung** (complementary) nhau. **Hội** (union) của chúng tạo thành **vũ trụ ngôn thuyết** (universe of discourse) tức là tập hợp nhân của tất cả mọi sự vật. **Giao** (intersection) của chúng là **tập hợp rỗng** (null set). Sau đây là hình vẽ tượng trưng bốn thiên kiến: tập hợp đồng phẩm với nó, tập hợp đồng phẩm với cái khác nó, tập hợp vũ trụ ngôn thuyết hội hai tập hợp ấy, và tập hợp giao rỗng của hai tập hợp ấy.



Hình I tượng trưng tập hợp **T**, tập hợp đồng phẩm với nó tức tập hợp mọi pháp hiện khởi từ chính nó.

Hình II tượng trưng tập hợp ($\sim T$), tập hợp đồng phạm với cái khác nó tức tập hợp mọi pháp hiện khởi từ cái khác nó. ($\sim T$) và T bổ sung nhau.

Hình III tượng trưng tập hợp $T \cup (\sim T)$, hội hai tập hợp T và ($\sim T$). Tập hợp $T \cup (\sim T)$ là vũ trụ ngôn thuyết tức bao gồm mọi pháp hiện khởi hoặc từ chính nó hoặc từ cái khác nó, ngoài ra không có nhân nào khác. Trong thí dụ 1 này, chữ "cả hai" không hàm ý hiện khởi đồng thời từ chính nó và từ cái khác nó. Vũ trụ ngôn thuyết tương ứng với "các pháp hiện khởi từ cả hai, nó và cái khác nó".

Hình IV tượng trưng tập hợp $T \cap (\sim T)$, giao của hai tập hợp bổ sung T và ($\sim T$). Tập hợp này rỗng \emptyset , tương ứng với "các pháp hiện khởi chẳng phải từ chính nó chẳng phải từ cái khác nó". Nói cách khác, không có pháp nào hiện khởi vô nhân.

Trường hợp thiên kiến thứ tư thực ra được hiển nghiệm ngay sau khi hai thiên kiến đầu phủ định sự hiện khởi từ chính nó cũng như từ cái khác nó. Cũng thế, trường hợp thiên kiến thứ ba là một sự xác nhận những gì đã phủ định trong hai thiên kiến đầu.

Thí dụ 2: Tứ cú phủ định loại 2.

Tứ cú phủ định Dạng I trong thí dụ 2 này không thuộc loại 1 có bốn thiên kiến: "từ chính nó, từ cái khác nó, từ cả hai, và vô nhân" như thí dụ 1. Tứ cú loại 2 trong thí dụ 2 này thường nằm trong những bài tụng ở vào phần cuối của Trung luận và có dạng thức: "hữu, vô, cả hai hữu và vô, và phi hữu phi vô". Hai bài tụng sau đây đề cập đến hữu (bhava) và phi hữu tức vô (abhava) là hai thiên kiến triệt để loại trừ hổ tương.

Bài tụng XXV.10:

Như Phật kinh trung thuyết
Đoạn hữu đoạn phi hữu
Thị cố tri niết bàn
Phi hữu diệt phi vô

Dịch là:

Như trong kinh đức Phật từng dạy là hãy đoạn diệt cả hữu và vô. Do đó biết rằng niết bàn là chẳng phải hữu chẳng phải vô.

Bài tụng XXV.13:

Hữu vô cộng hợp thành
Vân hà danh niết bàn
Niết bàn danh vô vi
Hữu vô thị hữu vi.

Dịch là:

Làm thế nào hữu và vô cộng hợp mà cấu thành niết bàn? Niết bàn là vô vi mà hữu và vô thì là hữu vi.

Hãy bàn đến sự bác bỏ thiên kiến thứ ba "cả hai hữu và vô" trong bài tụng XXV.13 trước khi bàn đến sự không chấp nhận thiên kiến thứ tư "chẳng phải hữu chẳng phải vô" trong bài tụng XXV.10. Tại sao lần này không thể giải thích thiên kiến thứ ba giống như trong trường hợp thí dụ 1? Tại vì do luật phi mâu thuẫn hữu và vô không thể cùng ở một chỗ là niết bàn, như được nói đến trong bài tụng XXV.14:

Hữu vô nhị sự cộng
Vân hà thị niết bàn
Thị nhị bất đồng xứ
Như minh ám bất câu.

Dịch là:

Làm thế nào hữu và vô hai thứ cộng hợp mà cấu thành niết bàn? Vì hữu và vô như sáng và tối không cùng ở một nơi.

Trong thí dụ 2 chủ thể trong các mệnh đề là niết bàn. Niết bàn là một thực thể không phân chia được. Do đó không thể bảo rằng có phần niết bàn hữu hay có phần niết bàn vô. Mặt khác, giao của hai tập hợp, tập hợp các pháp hữu và tập hợp các pháp vô, là tập hợp rỗng. Hội của chúng tạo thành vũ trụ ngôn thuyết bao gồm hết thảy mọi pháp hữu vì vì pháp dù hữu hay vô tất cả đều hữu vi. Niết bàn trái lại là pháp vô vi nên không thể bảo là do cả hai hữu vô cộng hợp.

Thế thì niết bàn là "chẳng phải hữu chẳng phải vô"? Đây là trường hợp thiên kiến thứ tư nói đến trong bài tụng XXV.10. Ngài Long Thọ không chấp nhận thiên kiến này, theo như bài tụng XXV.15:

Nhược phi hữu phi vô
Danh chi vi niết bàn
Thử phi hữu phi vô
Dĩ hà nhi phân biệt.

Dịch là:

Nếu chẳng phải hữu chẳng phải vô gọi đó là niết bàn, thế thì cái chẳng phải hữu và chẳng phải vô này lấy gì để phân biệt?

Quả vậy, bởi vì muốn phân biệt phi hữu và phi vô, trước hết cần biết cái thực hữu và cái thực vô thời sự phủ định cái hữu và cái vô mới hợp lý. Nhưng ngài Long Thọ đã bác bỏ hai thiên kiến đầu Ô "niết bàn là thực hữu; niết bàn là vô" Ô theo những luận cứ trình bày trong các bài tụng XXV.4-9 trước đó. Vậy mọi sự bàn luận xem như đã chấm dứt ngay khi hai thiên kiến đầu bị gạt bỏ. Lý do là vì không biết thế nào là cái 'niết bàn thực hữu' hay cái 'niết bàn vô'. Ngoài ra, thiên kiến thứ ba hàm ý có một tự tính (svabhàva) sở y của tổng hợp hai khái niệm đối nghịch, hữu và vô. Đó là điều không thể chấp nhận. Cái mà Ngài bác bỏ là kiến chấp cho rằng niết bàn "là một sự hữu" hay niết bàn "là một sự vô".

Nói tóm lại, thiên kiến thứ ba của tứ cú Trung quán tùy theo trường hợp có thể giải thích như trong thí dụ 1 là hội của hai tập hợp đồng phẩm với hai khái niệm triệt để loại trừ hỗ tương tạo thành vũ trụ ngôn thuyết. Nhưng cũng có trường hợp như trong thí dụ 2 này thiên kiến thứ ba bị coi như phạm luật phi mâu thuẫn phải bác bỏ. Thiên kiến thứ tư là một phủ định triệt để, có nghĩa là chân lý tối hậu không có ngôn ngữ và luận lý để tư duy và phát biểu nên cần chấm dứt mọi tranh luận bàn cãi phù phiếm (hý luận).

Thí dụ 3: Tứ cú phủ định không trọn, thiếu thiên kiến cuối.

Sau đây là thí dụ tứ cú không trọn, nghĩa là chỉ có ba thiên kiến đầu, thiếu thiên kiến cuối.

Bài tụng VII.21:

Hữu pháp bất ung sinh
Vô diệc bất ung sinh
Hữu vô diệc bất sinh
Thử nghĩa tiên dĩ thuyết.

Dịch là:

Pháp hữu chẳng sanh khởi. Pháp vô cũng chẳng sanh khởi. Cả hai pháp vừa hữu vừa vô cũng chẳng sanh khởi. Ý nghĩa này như trước đây đã được đề cập.

Hai thiên kiến đầu trong bài tụng này giống hệt trong thí dụ 1 và 2. Nhưng thế nào là ý nghĩa của thiên kiến thứ ba biểu hiện trong câu "Cả hai pháp vừa hữu vừa vô"? Một vật thể không thể nào đồng thời vừa hữu vừa vô. Bởi vậy thiên kiến thứ ba là sự xác nhận khái niệm mâu thuẫn. Tuy nhiên trên khía cạnh tách biệt pháp hữu và pháp vô, vẫn có thể quan niệm câu nói đó liên quan đến hai tập hợp bổ sung, tập hợp các pháp hữu (sat) và tập hợp các pháp vô (asat). Hội hai tập hợp ấy tạo thành vũ trụ ngôn thuyết bao gồm hết cả pháp hữu và pháp vô (sadasat). Ngài Long Thọ đã nghĩ như thế nào về hai cách nhìn thiên kiến thứ ba như vừa trình bày? Chúng ta khó mà tìm thấy ý nghĩ của Ngài qua mấy trăm bài tụng được thuật lại bằng những câu văn cực kỳ súc tích và hàm hồ. May thay điều này ảnh hưởng không mấy quan trọng trên tính xác định của các luận cứ dùng trong Trung luận.

Luận thức Trung quán đặt trọng tâm nơi hai thiên kiến đầu mà thôi. Hai thiên kiến sau phụ thuộc hoàn toàn vào hai thiên kiến đầu.

Thí dụ 4: Tứ cú phủ định không trọn, thiếu thiên kiến thứ 3.

Xin nhắc lại bài tụng II.1 dùng làm thí dụ trong phần trình bày phương thức luận chứng của ngài Long Thọ ở đoạn trên:

"Cái đã đi qua không đang đi. Cái chưa đi qua không đang đi. Ngoài cái đã đi qua và cái chưa đi qua, cái đang đi qua cũng không đang đi"

Đây là thí dụ một trường hợp tứ cú không trọn, thiếu thiên kiến thứ ba. Ba thiên kiến, thứ nhất, thứ hai, và thứ tư theo thứ tự là "cái đã được đi (gata)", "cái chưa được đi (agata)" và "cái đang được đi (gamyamāna)". Hình vẽ I, II, và IV trong thí dụ 1 có thể dùng để diễn tả tứ cú không trọn này. Hình I là tập hợp **T** các cái đã được đi, hình II là tập hợp (**~T**) các cái chưa được đi. Hội **T ∪ (~T)** là vũ trụ ngôn thuyết bao gồm toàn thể đoạn đường phải đi (gantavya). Không có phần tử nào khác ngoài đoạn đường phải đi (vũ trụ ngôn thuyết) ấy. Vậy tập hợp các cái đang được đi hoàn toàn không có. Đó là ý nghĩa của hình IV.

Thí dụ 5: Tứ cú khẳng định.

Xin nhắc lại bài tụng XVIII.8 đã nói ở đoạn trên trong thí dụ Dạng II: tứ cú khẳng định:

"Hết thấy mọi pháp đều thật, hay phi thật, hay vừa thật vừa phi thật, hay không phải thật không phải phi thật. Đó chính là giáo pháp của chư Phật".

Trái với những thí dụ 1 - 4 trong đó mọi thiên kiến đều phủ định, lần này bốn thiên kiến trong bài tụng XVIII.8 đều là mệnh đề khẳng định. Theo câu cuối của bài tụng thời những mệnh đề khẳng định trong bốn thiên kiến chính là lời dạy của chư Phật. Nói như vậy có nghĩa khẳng định ở đây tương ứng với phần hậu đắc của Vô phân biệt trí, sau khi ngôn ngữ đã được thanh lọc bằng phủ định qua phần gia hành của Vô phân biệt trí. Nói cách khác, đây là ngôn ngữ của Bồ tát sau khi thể nghiệm giác ngộ tối thượng trở lại hoạt động trên thế gian, thiện dụng ngôn ngữ và luận lý của thế gian để hướng dẫn chúng sinh thể nghiệm Phật tánh.

Nhưng tại sao có thể khẳng định "Hết thấy mọi pháp đều thật" trong thiên kiến thứ nhất và đồng thời khẳng định điều ngược lại là "Hết thấy mọi pháp đều phi thật" trong thiên kiến thứ hai? Theo các luận sư chú giải Trung luận, cần phải tìm hiểu bốn thiên kiến trong tứ cú khẳng định này trên nhiều bình diện khác nhau, như trên hai bình diện Chân đế và tục đế chẳng hạn. Thiên kiến đầu khẳng định "Hết thấy mọi pháp đều thật" là đứng trên phương diện tục đế. Thiên kiến thứ hai khẳng định "Hết thấy mọi pháp đều phi thật" là đứng trên phương diện Chân đế. Vì trên phương diện này, các pháp đều không thể gọi tên là gì được (ly danh tự tướng), không thể dùng lời nói luận bàn (ly ngôn thuyết tướng), và không thể

dùng tâm suy nghĩ được (ly tâm duyên tướng). Thiên kiến thứ ba khẳng định "Hết thấy mọi pháp đều vừa thật vừa phi thật" là đứng trên phương diện Nhị đế. Thiên kiến cuối cùng khẳng định "Hết thấy mọi pháp đều không phải thật không phải phi thật" là theo quan điểm của hành giả thành đạt tuệ quán đặc biệt trực chỉ vào tánh Không. Trên phương diện nhận thức luận, nếu giải thích bốn thiên kiến trên bốn bình diện khác nhau như vậy thì không có sự mâu thuẫn giữa bốn thiên kiến ấy.

Loại tứ cú khẳng định như vừa trình bày rất hiếm thấy trong Trung luận. Chỉ còn một bài tụng nữa là có loại tứ cú khẳng định này nhưng là tứ cú không trọn. Đó là bài tụng XVIII.6:

Chư Phật hoặc thuyết ngã
Hoặc thuyết u vô ngã
Chư pháp thực tướng trung
Vô ngã vô phi ngã.

Dịch là:

Chư Phật hoặc dạy về ngã hoặc dạy về vô ngã. Thật tướng của các pháp thời không phải ngã không phải vô ngã.

Trên con đường tu Phật, tứ cú Trung quán không những chỉ là phương tiện đối trị tà chấp. Hơn nữa, tứ cú chính là hiện thân của Trung đạo. Thật vậy, phủ định một thiên kiến hay tà kiến đồng thời cũng là khẳng định một chánh kiến (phá tà hiển chánh). Khi chánh đối lập với tà, thời chánh này là một chánh phản đề (**đối thiên chánh**), nghĩa là cái chánh với tư cách đối nghịch với tà. Mỗi tương quan giữa chánh với tà này gọi là **đối thiên trung**. Đến khi tà hoàn toàn bị phá hủy, bấy giờ xuất hiện cái chánh không lệ thuộc phản đề (**tận thiên chánh**), nghĩa là cái chánh siêu việt. Cảnh giới vượt ngoài sự tương quan giữa hai thái cực tà và chánh gọi là **tận thiên trung**. Cuối cùng, khi cả chánh lẫn tà hoàn toàn bị triệt hạ, bấy giờ hiển lộ cái chánh tuyệt đối (**tuyệt đãi chánh**), nghĩa là chân lý. Lúc này ý tưởng phân biệt hai thái cực chánh và tà hoàn toàn bị xóa bỏ ($A = \text{phi } A$). Cảnh giới này là cảnh giới tuyệt đối được gọi là **tuyệt đãi trung**. Như vậy tuyệt đãi chánh và tuyệt đãi trung không một không khác (phi nhất phi dị). Khi chư Phật đem tuyệt đãi trung ra giáo hóa chúng sinh, nó trở thành một thứ Trung đạo hay chân lý giả tạm gọi là **thành giả trung**.

Tứ cú Trung quán còn được giải thích theo một trình tự quán tưởng khác nữa gồm có bốn tầng như sau.

1. Ở tầng thứ nhất, Hữu đối lập với Không nên Hữu là tục đế và Không là Chân đế.
2. Lên tầng thứ hai, Hữu và Không đối lập với phi Hữu phi Không. Vậy Hữu và Không là tục đế, phi Hữu phi Không là Chân đế.

3. Lên tầng thứ ba, cả bốn quan điểm đối lập, Hữu, Không, Hữu và Không, và phi Hữu phi Không thấy đều thuộc tục đế. Quan điểm 'phi phi Hữu phi phi Không' phủ định chúng được xem là chân đế.
4. Tất cả những quan điểm được diễn tả trong ba tầng đầu sẽ là tục đế khi có sự phủ định chúng ở tầng thứ tư: 'phi phi bất Hữu phi phi bất Không' là chân đế.

Sự phủ định tiếp diễn mãi khi các quan điểm còn được diễn tả bằng lời nói, vì chúng vẫn chỉ là phương tiện thi thiết, do đó vẫn chỉ là tục đế. Sự tiếp diễn phủ định sẽ vô cùng cho đến khi màu sắc của tục đế được tẩy sạch hoàn toàn. Khi ấy, ta đến cửa thực tại vô ngôn (bhùtakoti). Chân lý cứu cánh thành đạt bằng biện chứng pháp theo thuyết phủ định toàn diện được gọi là Nhị đế Trung đạo.

Bồ tát Long Thọ quả đã có công đem thuyết Chân Không của Bát nhã thành lập trên cơ sở biện chứng pháp lấy tứ cú làm căn bản. Ngài không sử dụng nghịch lý có tính chất siêu hình "sắc tức thị không" mà trái lại dùng ngôn ngữ và lý luận thông tục để dạy cách tận diệt hý luận (nhân ngôn khiển ngôn) và chỉ vào con đường đến tánh Không tức Thật tướng của hết thảy mọi pháp. Trong suốt hai mươi bảy phẩm của Trung luận, bốn thiên kiến của tứ cú được áp dụng tổng quát cho hết thảy mọi quan niệm sai lầm về bản thể các hiện tượng (nhân duyên, vận hành tính, sáu tình thức, năm ấm, sáu đại, ái dục, ba tướng hữu vi), sai lầm về thân tâm và bản chất của kinh nghiệm tự thân (tác nghiệp và tác giả, thần ngã, chủ thể và thuộc tính, nguyên thủy và chung cánh, khổ, hành), sai lầm về thế giới bên ngoài và quan hệ chủ thể - đối tượng (hòa hợp, tự tính, trói và giải, nghiệp và quả báo, ngã và pháp, thời gian, nhân quả, thành hoại), và sai lầm về thực tại cứu cánh (Như lai, diên đảo, Tứ đế, Niết bàn, Mười hai nhân duyên, tà kiến). Như vậy, bốn thiên kiến tứ cú không những tương quan tương duyên với nhau mà còn là yếu tố nhân duyên tạo thành con đường Trung đạo. Bài tụng XXIV.18 thu gọn triết học về biện chứng pháp Trung quán như sau: "**Các pháp do duyên khởi, nên ta nói là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung đạo**".

Tháng tư, 2000

4. Toán ngữ và Tứ Cú

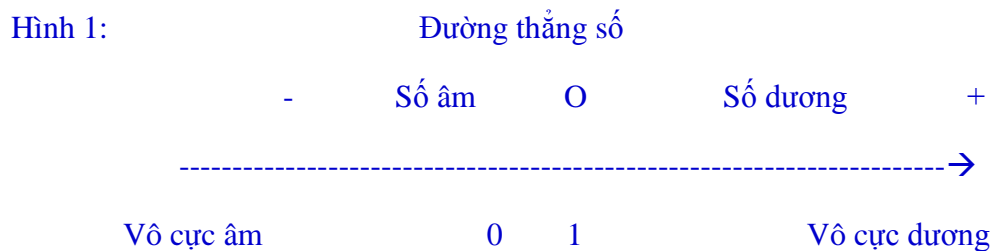
Riêng tặng các anh Đỗ Văn Năm và Nguyễn Tiên Dũng ở Louisville, KY

Trong các bản văn chữ Phạn thời nguyên thủy, zero được gọi là "sùnya". Theo F. Th. Stcherbatsky, Phật giáo nguyên thủy dùng chữ "sùnya" để gọi tên điểm giới hạn của thế giới thường nghiệm (bhùtakoti). Vậy trên phương diện tục đế, là giới hạn của các số hay tổ hợp số, "sùnya" tức zero không có yếu tính quyết định, tức vô tự tính giống như các số hay tổ hợp số. Nhưng "sùnya" lại đồng nghĩa toán học với từ ngữ "ambara". Vì chữ này còn có nghĩa khác là thiên không hay hư vô (sky; empty space) nên về sau thường xảy ra trường hợp lầm lẫn "sùnya" có nghĩa là trống rỗng, ngoan không. Do đó nếu dùng toán ngữ để diễn tả và phát biểu thời không thể lẫn lộn nghĩa nguyên thủy của zero là vô tự tính với nghĩa của từ ambara là trống rỗng, ngoan không.

Sau đây sẽ ứng dụng toán ngữ để giúp hiểu ý nghĩa biện chứng pháp qua bốn thiên kiến của tứ cú Trung quán và mối quan hệ giữa tứ cú Trung quán và tánh Không. Theo một số đông học giả thời phép biện chứng đã xuất hiện trong giáo pháp của đức Phật rất lâu trước khi Zeno ở Hy Lạp, được Aristotle thán phục coi như triết gia đã sáng tạo phép biện chứng, đề ra nhiều nghịch lý (paradox) để chống lại và thách đố những chủ trương số nhiều (pluralism), sự hiện hữu của chuyển động (motion) và biến dịch (change). "Achilles chạy đua với con rùa" là tên một nghịch lý của Zeno có liên hệ đến đặc tính của tập hợp thực số. Achilles chấp cho rùa chạy trước một khoảng x1 mét. Khi Achilles chạy đến mức x1 mét thời rùa đã chạy thêm một khoảng x2 mét. Cứ như thế mà tiếp diễn lý luận không ngừng thời thấy rằng Achilles chẳng bao giờ bắt kịp rùa.

Luận chứng của Zeno là bằng vào sự chia đoạn đường chạy thành một số vô hạn đoạn nhỏ theo thứ tự có độ dài là x_1, x_2, x_3, \dots . Có một cách giải quyết nghịch lý đó là bảo rằng Achilles bắt kịp con rùa sau khi chạy X mét, X là thực số bé nhất trong số các thực số lớn hơn những thực số $x_1, x_1 + x_2, x_1 + x_2 + x_3, \dots$. Nhưng lời giải nghịch lý như vừa trình bày hoàn toàn phụ thuộc vào sự hiện hữu của thực số X , tức là thực số bé nhất trong số các thực số lớn hơn những thực số $x_1, x_1 + x_2, x_1 + x_2 + x_3, \dots$. Sự hiện hữu một thực số X như vậy là do đặc tính liên tục của tập hợp thực số.

Nhưng thực số là gì? Mọi đường thẳng có thể dùng để tượng trưng tập hợp thực số với điều kiện là chọn một điểm trên đường thẳng, bất kỳ là điểm nào, làm điểm gốc O và chọn một điểm thứ hai không xa điểm gốc làm điểm đơn vị 1 . Một đường thẳng vô tận ở hai đầu như vậy gọi là **đường thẳng số**. (Xem hình 1)



Hướng mũi tên chạy theo chiều từ O đến 1 gọi là **hướng dương**. Mỗi một điểm trên đường thẳng tượng trưng một thực số. Bên trái của O là thực số âm, bên phải của O là thực số dương. Điểm O tượng trưng số zero. Các số tăng dần khi đi theo hướng dương của đường thẳng số và giảm dần nếu chạy ngược lại theo hướng âm. Trong nhiều trường hợp số âm, số dương, và zero có thể dùng biểu diễn thời gian, quá khứ, vị lai, và hiện tại. Trong những trường hợp khác, mọi dãy số dương giảm dần hay mọi dãy số âm tăng dần có thể dùng biểu diễn quá trình tu chứng phá chấp, chấp có hay chấp không, để triển khai loại tuệ quán siêu thế là tuệ quán đặc biệt phân tích ý nghĩa tánh Không.

Tính chất đặc biệt của tập hợp thực số là **giữa bất kỳ hai thực số nào cũng có một thực số thứ ba**. Đó là **đặc tính liên tục của các thực số**. Bởi tại đặc tính liên tục này mà ta không thể nói rõ thực số nào là số theo sau hay đứng trước một thực số khác. Nhưng chính nhờ có tính chất liên tục ta mới có thể dùng một đoạn thẳng số để hình dung một chuỗi sát na sinh diệt tương tục, hai sát na kế tiếp không có khoảng cách, chúng khác nhau và tương ứng với hai thực số kề và khác nhau.

Tập hợp **số nguyên** (natural numbers; integers) là một tập hợp con của tập hợp thực số, tại vì số nguyên nào cũng là thực số. Tuy vậy số nguyên rất khác với thực số. Đi từ một số nguyên này qua một số nguyên kế tiếp thì phải "nhảy", như nhảy từ 1 qua 2 , qua $3, \dots$. Tính chất đó gọi là **tính chất gián đoạn của các số nguyên**. Trái lại, ta có thể từ từ đi một cách liên tục qua hết thấy các thực số của một khoảng cách không bị gián đoạn, chẳng hạn

từ số zero đến số 1. Trong khoảng $]0,1[$ (tức là khoảng từ 0 đến 1, không kể 0 và 1) có vô số thực số nhưng không có số nguyên nào.

Một quan hệ nhân quả rất quan trọng gọi là **hàm số đếm** (counting function) thường được thiết lập giữa tập hợp số nguyên với một tập hợp vật thể mà ta muốn đếm số lượng. Thí dụ: Ta có thể thiết lập một hàm số đếm trên chính tập hợp số nguyên. Cứ mỗi số nguyên, ta tương hợp số nguyên chính nó. Vậy tập hợp số nguyên thuộc loại **vô hạn đếm được** (khả lượng). Trái lại, không thể thiết lập hàm số đếm trên tập hợp thực số. Bởi vì không thể nào tách biệt một thực số với thực số kề nó để tương hợp một số nguyên. Vậy tập hợp thực số thuộc loại **vô hạn không đếm được** (bất khả tư lường). Đại lượng vô hạn đếm được tất nhiên bé thua đại lượng vô hạn không đếm được bởi tập hợp số nguyên nằm chứa trong tập hợp thực số.

Kinh Kim Cang có câu "dĩ hằng hà sa đẳng thân bồ thí" dịch là 'đem thân mạng bằng số cát sông Hằng ra bồ thí' và câu "thị kinh hữu bất khả tư nghi bất khả xúng lượng vô biên công đức" dịch là 'kinh này có công đức vô biên không thể nghĩ, không thể lường' (Kinh Kim Cang giảng giải. Đoạn Trì kinh công đức. Thích Thanh Từ). Trong hai câu ấy đức Phật so sánh hai đại lượng: số cát sông Hằng là đại lượng vô hạn đếm được so sánh với công đức thọ trì đọc tụng kinh Kim Cang là đại lượng vô biên chẳng thể cân lường. Theo Toán học nói số cát sông Hằng đếm được tức là có thể thiết lập một hàm số đếm, nghĩa là cứ từng hạt cát ta tương hợp một số nguyên bắt đầu từ số 1. Sở dĩ đếm được vì cát là hạt gián đoạn có thể phân biệt hạt này với hạt kia. Trái lại công đức thọ trì kinh không đếm được vì không thể phân biệt từng phần tử công đức. Lẽ dĩ nhiên, đại lượng vô hạn cát không làm sao sánh bằng đại lượng vô hạn công đức vì đại lượng trước đếm được mà đại lượng sau không đếm được.

Trong Thiên luận, Tập Hạ, Tuệ Sĩ chú dịch, khi luận về bốn cách nhìn Pháp giới của Hoa Nghiêm tông thiên sư Suzuki có nói cách nhìn thứ tư là đặc sắc nhất của giáo thuyết Hoa Nghiêm khác hẳn với các tông phái Phật giáo khác. Theo cách này, "Pháp giới như là một thế giới trong đó mỗi một vật thể riêng biệt của nó đồng nhất với mọi vật thể riêng biệt khác, mà tất cả những giới hạn phân cách giữa chúng thấy đều bị bôi bỏ". Khái niệm liệt số được dùng để giải thích cách nhìn thứ tư này và theo thiên sư Suzuki đó chính là cách nhìn theo quan điểm của ngài Pháp Tạng.

Bây giờ ta lặp lại phép dùng liệt số để tìm hiểu loại Pháp giới thứ tư của Hoa Nghiêm tông. Trong thí dụ sau đây, giả thử liệt số có dạng $\{2n\}$. Ký hiệu $\{2n\}$ biểu tượng một dãy số tương ứng với những trị số của n , bắt đầu là $n = 1$ thời tính số $2 \times 1 = 2$, đến $n = 2$ thời tính số $2 \times 2 = 4$, đến $n = 3$ thời tính số $2 \times 3 = 6$,

Như vậy $\{2n\}$ là dãy số gồm vô số hạng từ: $\{2n\} = 2, 4, 6, \dots, 2n, \dots \dots$

Muốn khai triển một liệt số thành một dãy số vô tận, ta cần biết đến **tạo sinh từ** (generator) sinh ra nó. Trong thí dụ này, tạo sinh từ của liệt số là **2n**.

Theo Pháp Tạng, mỗi hạng từ **2n**, có thể được coi là có tương quan với những hạng từ khác trên hai phương diện: tồn tại và tác dụng. Quả vậy, hạng từ **2n** có thể hiểu theo hai nghĩa khác nhau như thế.

Trên phương diện tương quan tồn tại hay tĩnh, mỗi tương quan đó gọi là tương tức, nghĩa là đồng nhất. Theo nghĩa này, tạo sinh từ **2n đồng nhất với bất cứ hạng từ nào của liệt số**. Nếu $n = 1$, thì ta có hạng từ $2 \times 1 = 2$. Nếu $n = 2$, thì ta có hạng từ $2 \times 2 = 4$, v.v...

Tạo sinh từ **2n** cũng **đồng nhất với toàn thể liệt số**. Toàn thể liệt số thu nhiếp lại trong một hạng từ mà ta gọi là **tạo sinh từ 2n**. Do đó, mỗi hạng từ có ý nghĩa là do bởi liệt số và liệt số có ý nghĩa là do bởi tạo sinh từ.

Trên khía cạnh tương quan tác dụng hay động, mỗi hạng từ đóng góp cho thể cách tổng quát của liệt số. Nếu gạt một hạng từ nào đó ra khỏi liệt số thì liệt số không còn tác dụng như là một liệt số nữa. Khi tách ra khỏi liệt số, hạng từ không có nghĩa gì cả; do đó, hạng từ không tồn tại bởi vì 2n được gọi là hạng từ chỉ khi nào nó nằm trong liệt số mà thôi. Khi 2n đồng nhất với mỗi một hạng từ của liệt số, thì nó hữu cùng; khi 2n đồng nhất với toàn thể liệt số thì nó vô cùng. Tóm lại, mỗi hạng từ 2n được coi như bao dung trong nó toàn thể liệt số và nó không phải là một phần tử độc lập và tách biệt khi nằm trong liệt số. Đó chính là đặc tính của "sự sự vô ngại pháp giới".

Theo những trường hợp vừa kể trên toán ngữ có thể thay thế ngôn ngữ và luận lý để diễn tả và phát biểu. 'Số' có thể thay thế 'từ ngữ' để thành lập mệnh đề. Mỗi số hay mỗi tổ hợp số (tổng số, hiệu số, tích số, hay thương số) đều hiện hữu theo định thức duyên khởi, nghĩa là tương quan tương duyên với nhiều số khác. Ý nghĩa của chúng suy ra từ khoảng cách chúng với số zero và tất cả chúng đều quy chiếu về số zero.

Zero tọa ngay ở góc O trên đường thẳng số. Góc O tức số zero là điểm giới hạn khi các thực số dương hay khi các thực số âm tiến về phía nó. Thuyết thực số có một định lý tối quan trọng gọi là định lý về sự hiện hữu giới hạn: "Nếu một liệt số tăng mà bị chặn trên hay giảm mà bị chặn dưới thì liệt số hội tụ tại một điểm gọi là điểm giới hạn của liệt số". Trong trường hợp quá trình tu chứng của một hành giả được biểu diễn bằng một liệt số tăng hay giảm và tiến đến zero thì theo định lý về sự hiện hữu giới hạn, vì quá trình ấy có điểm chặn là điểm zero nên quá trình ấy chắc chắn hội tụ tại điểm chứng đắc. Nói cách khác, theo thuyết thực số, hành giả được bảo đảm thành tựu nếu tinh tấn tích lũy công đức, thanh lọc bản thân, cúng dường, tinh tấn trong việc thực hành sáu ba la mật.

Bây giờ đã đến lúc dùng thuyết thực số để giải thích tứ cú. Tứ cú khẳng định có thể viết theo dạng luận lý hình thức như sau:

- (1) A có
- (2) -A không có
- (3) A * -A cả hai, có và không có
- (4) -A * -(A) chẳng phải có chẳng phải không có

Mỗi thiên kiến: có, không có, có và không có, chẳng phải có chẳng phải không có, được xem như thuộc từ gán cho một chủ thể. Có thể ví đó là bốn kiến giải khác nhau của bốn triết gia đối với chủ thể ấy. Như vậy, sự vật chủ thể được mô tả dưới bốn khía cạnh khác nhau. Một mặt, chỉ một trong bốn kiến giải là cần và đủ để mô tả tính cách hiện hữu như vậy của nó. Mặt khác, mỗi một thiên kiến trong tứ cú triết đề loại trừ lẫn tương (complete mutual exclusion) ba thiên kiến kia. Triết đề loại trừ lẫn tương có nghĩa là có cái này thì không có cái kia, ngoài ra không có cái gì khác. Thiên kiến nào cũng bị ba thiên kiến kia phản bác. Do đó, vin vào bất cứ một trong bốn thiên kiến mà luận xét sự vật thời không hợp lý. Kết quả của tứ cú là tất cả bốn thiên kiến đều bất lực không mô tả được yếu tính quyết định của sự vật. Thiên kiến nào cũng là Không. Bài tụng Trung luận XVIII.9 kết luận rằng Thật tướng (tattvasya laksana; Thatness; Absolute Reality) là vô tướng (animitta), nghĩa là không có ngôn ngữ và luận lý để diễn tả (prapancair aprapancita).

Trên phương diện Chân đế, zero giống như Thật tướng, không có ngôn ngữ và luận lý để diễn tả nó. Zero là siêu việt đối đãi, vô tướng, không tùy thuộc vào số hay nhân duyên nào khác (tự tri bất tùy tha), không phát biểu một tích lượng nào cả (tịch diệt vô hý luận), và không là số âm không là số dương (vô dị vô phân biệt).

Sau đây, các số hay tổ hợp số sẽ thay thế các từ ngữ để diễn tả bốn thiên kiến của tứ cú. Kết quả cần chứng minh là cả bốn thiên kiến đều là zero, tức là Không. Nghĩa là trên phương diện Chân đế, chúng là vô tướng, và trên phương diện tục đế, chúng không có yếu tính quyết định, không có tự tính, tự ngã.

Trước tiên thay vì một từ ngữ, ta chọn ngẫu nhiên một tổ hợp số, (+3 + 5) chẳng hạn, để biểu tượng một sự thể. Vì khẳng định là xác nhận sự thuộc vào một tập hợp gồm các sự thể đồng phẩm, cho nên thiên kiến thứ nhất khẳng định A có thể viết theo dạng phương trình sau:

$$(1) \quad (+3 + 5) = 8$$

Phương trình (1) xem như mệnh đề xác nhận sự quan hệ giữa hai khái niệm theo luật đồng quy nhất (tādātmya; Principle of Identity), hay còn gọi là trực quán tổng hợp phán đoán (intuitive synthetic judgment). Nó có ý nghĩa giống câu nói : "Tại đây có cây vì có lau sậy". Khái niệm (+3 +5) và khái niệm 8 đều quy chiếu về cùng chung một thực tại điểm, một căn bản hữu pháp. Trong trường hợp này căn bản hữu pháp có thể gọi tên là 8 và xem 8 như một uẩn (skandha), tập hợp của những cái gọi là (+3 +5), là (+2 +6), là (1+7), ... Trên hình thức luận lý có hai tên khác nhau là 8 và (+3 +5). Nhưng tự thể của chúng chỉ là một. Do

đó, viết lại phương trình (1) bằng cách đưa tất cả về một vế thì ta thấy tự thể của chúng là zero:

$$(1') \quad [(+3 + 5) - 8] = 0$$

Phương trình (1') là một lối phát biểu phương trình (1) theo nguyên lý nhất đa tương tức của Hoa Nghiêm tông.

Kết luận: Khẳng định A là zero. Như vậy có nghĩa là mọi khẳng định đều vô tương trên phương diện Chân đế và vô tự tính trên phương diện tục đế.

Cùng một lối lý luận như trên, thiên kiến thứ hai phủ định -A có thể viết theo dạng phương trình sau:

$$(2) \quad - (+3 + 5) = - 8$$

bởi vì phủ định là khẳng định cái đối nghịch.

Đưa tất cả về một vế:

$$(2') \quad [- (+3 + 5) + 8] = 0$$

Kết luận: Phủ định -A là zero. Như vậy có nghĩa là mọi phủ định đều vô tương trên phương diện Chân đế và vô tự tính trên phương diện tục đế.

Thiên kiến thứ ba, $A * - A$, khẳng định liên hợp hai thiên kiến đầu (vừa khẳng định vừa phủ định) có thể viết theo dạng phương trình sau:

$$(3) \quad (+3 + 5) + - (+3 + 5) = 8 + (-8)$$

Kết quả sau khi làm tính:

$$(3') \quad (+3 + 5) + - (+3 + 5) - [8 + (-8)] = 0$$

Kết luận: Khẳng định $A * - A$ liên hợp cả hai thiên kiến đầu là zero. Như vậy có nghĩa là mọi khẳng định liên hợp cả hai thiên kiến đầu đều vô tương trên phương diện Chân đế và vô tự tính trên phương diện tục đế.

Cùng một lối lý luận như trong thiên kiến thứ ba, thiên kiến thứ tư, $-A * -(-A)$, phủ định phân ly hai thiên kiến đầu (chẳng khẳng định chẳng phủ định) có thể viết ra theo dạng phương trình như sau:

$$(4) = - (+3 + 5) + -(-(+3 + 5)) = -8 + -(-8)$$

Kết quả sau khi làm tính là:

$$(4') \quad -(+3+5) + -(-(+3+5)) - [-8 + -(-8)] = 0$$

Kết luận: Phủ định phân ly hai thiên kiến đầu, $-A * -(-A)$, là zero. Như vậy có nghĩa là mọi phủ định phân ly hai thiên kiến đầu đều vô tương trên phương diện Chân đế và vô tự tính trên phương diện tục đế.

Tổng kết: Tất cả bốn thiên kiến của tứ cú đều vô tương trên phương diện Chân đế và vô tự tính trên phương diện tục đế.

Điều phải chứng minh đã được chứng minh.

Hồng Dương

Tháng 11, 2000

5. Mười ba bài tụng chủ yếu của Trung luận

Trong hai mươi bảy phẩm Trung quán luận, có đến hai mươi lăm phẩm áp dụng biện chứng pháp để phủ định **tự thể** tức **hiện tượng tự hữu** và đả phá sự chấp thủ quan niệm sự vật có **tự tính** tức **yếu tính quyết định**. Chỉ có hai phẩm được trình bày một cách xác quyết là Phẩm XXVI và Phẩm XXIV. Phẩm XXVI: Quán Nhân duyên chỉ bày con đường đến giải thoát là tu tập thiền định về những nỗi khổ do mười hai mớ xích duyên sinh tạo ra. Phẩm XXIV: Quán Tứ đế được xem như mô tả trọng tâm của triết học Trung quán, đề cập bản chất của tánh Không và mối quan hệ giữa tánh Không và ngôn thuyết.

Xét trên bình diện tu dưỡng thời mọi hình thức lập luận đề ra là cốt nhằm bác bỏ quan niệm sai thác của chính hành giả vì vô minh từ nguyên thủy mà tưởng lầm rằng sự hữu luôn luôn là sự hữu có tự tính. Phân tích suy lý là phương pháp hướng đến tuệ quán tánh Không, nhận biết cách thức vạn pháp hiện hữu như thật, hiện hữu đúng như cái thể duyên khởi của chúng.

Ban đầu hành giả tra tâm toàn triệt với một tâm phân biệt rất vi tế để thấy rõ đối tượng phải bác bỏ, nghĩa là nhận diện chính xác cái sự thể xuất hiện được coi như là một thực hữu riêng biệt có tự tính. Đồng thời hành giả quán triệt cái cách chấp thủ theo bản năng vào cái sự thể được xem là thật có tự tính ấy. Sau đó, hành giả áp dụng những luận thức quen thuộc suy ra cái tự thể ấy không thể hiện hữu được và tri nhận chân tánh vô tự tính của sự thể. Khi đã thành thực phân tích suy lý tri nhận tánh Không của một sự thể nhất định, hành giả mở rộng tâm quán tưởng của mình lan ra cho hết thấy mọi sự thể khác. Dần dà nhờ năng lực của sự quen thuộc mỗi lúc mỗi tăng, hành giả thành tựu chuyển thức thành trí và chứng ngộ tánh Không của vạn pháp. Bây giờ hành giả lìa xa mọi tà kiến về sự hữu có tự tính. Đối với hành giả, tuệ quán tánh Không chẳng khác nào liều thuốc trị hết bệnh nhận lầm cái không thành có. Cuối cùng, do như thật tuệ tri, hành giả tri nhận hết thấy mọi pháp đều không có tự tính: đó là toàn bộ năm thủ uẩn, khổ và các lậu hoặc, các sở kiến, các vọng tưởng hý luận, các thiện pháp và bất thiện pháp, ngay cả lý duyên khởi. Hành giả không phủ nhận sự hữu. Hành giả chân chánh đoạn trừ sự chấp trước một thực tại tự hữu.

Đa số kẻ đứng ra phản bác thuyết tánh Không đều cố chấp rằng mọi sự hữu đều là tự hữu, tức có tự tính quyết định. Do hiểu sai Không là không vô sở hữu hay vô thể, nên đối phương lầm tưởng ngài Long Thọ phủ nhận thể giới hiện tượng, bác bỏ sự hiện có các đối tượng của tri thức thường nghiệm. Ngài Long Thọ xác quyết không phủ nhận sự hiện có các hiện tượng. Đối tượng của sự phủ định là cái tự tính quyết định của chúng, bởi vì theo Ngài, không có sự vật nào tự nó tồn tại biệt lập với sự vật khác, không do duyên sinh, hay không do cái khác mà hình thành.

Trong lời chú giải Trung luận, Tsong-ka-pa, tổ sáng lập tông phái Phật giáo Mũ vàng Geluk ở Tây tạng vào thế kỷ 14, nhận xét rằng mười ba bài tụng Trung luận XXIV.7-19 trong Phẩm XXIV: Quán Tứ đế có thể đem sử dụng trong bất cứ trường hợp nào cần phải biện minh cho thuyết tánh Không.

Trong phẩm XXIV này, sáu bài tụng đầu XXIV.1 - 6 thuật lại lập luận của đối phương là nếu tất cả đều Không, thì suy luận, giáo pháp, tu tập, và đạo quả trở nên vô nghĩa.

Bài tụng XXIV.7 trả lời cho đối phương biết rằng những lời chỉ trích của họ là bằng chứng cho thấy họ thực sự không hiểu biết gì về tánh Không: "Hiện tại quả thật các người không có khả năng tri nhận được tánh Không và nhân duyên của Không tánh kể cả ý nghĩa của Không tánh nên đã tự mình sanh khởi những nỗi hại!"

Kế đó, Bồ tát Long Thọ đề cập thuyết Nhị đế. Đây là lần đầu tiên trong Trung luận thuyết Nhị đế được gọi đích danh: "Vì chúng sanh, chư Phật đã y cứ vào Nhị đế để thuyết giảng giáo pháp. Nhị đế đó chính là Thế tục đế và Đệ nhất nghĩa đế" (Trung luận XXIV.8).

Cần lưu ý ở đây Nhị đế được tiến dẫn như là hai sự thể riêng biệt. Vì một đế được gọi là Đệ Nhất nghĩa tức chân lý tối thượng, nên dễ làm phát sinh sự so sánh mà sai lầm tưởng rằng đế kia, Thế tục đế, là "ít thật" hơn. Chữ Hán "Thế tục đế" là do ngài La Thập dịch từ chữ Phạn samvrti-satya. Ngài Nghĩa Tịnh cho rằng dịch như thế chưa đủ ý nghĩa nên dịch là phúc tục đế hay phúc đế (chữ Hán "phúc" có nghĩa là phủ, che, đậy). Theo ngài Nguyệt Xứng, chữ samvrti, dịch là tục ước (convention), có ba nghĩa:

- 1.- samvrti có nghĩa là chân tánh bị phúc chướng (che phủ). Cũng có nghĩa là lớp hiện tượng bao phủ chân tánh. Như vậy, chữ samvrti hàm ý vô minh và sắc tướng huyền ảo. Theo định nghĩa này thì thế tục đế hay tục đế hoàn toàn đối nghịch với đệ nhất nghĩa đế hay chân đế. Shōtoku, một vị hoàng tử Nhật bản, phát biểu ý tưởng tương tự: "Thế gian hư giả, duy Phật thị chân".
- 2.- samvrti có nghĩa là cái này cái kia duyên nhau mà thành chứ không tự hữu độc lập riêng biệt. Vì tục ước nên lia xa chân tánh do đó bắt buộc phải sinh khởi và hiện hữu trong cảnh giới luân hồi sinh tử. Định nghĩa thứ hai này không đả động đến nghĩa phúc chướng được nêu ra trong định nghĩa thứ nhất.

3.- samvrti có nghĩa là biểu tượng tục ước (samketa) và ngôn thuyết (vyavahàra). Cứ theo định nghĩa thứ nhì là sinh khởi hay hình thành do nhân duyên tùy thuộc thể gian thời tất có nghĩa là tự thân hiển lộ dưới hình thức ngôn từ, khái niệm, hay tư tưởng, v.v... Do đó, định nghĩa thứ ba hàm ý định nghĩa thứ hai.

Tóm lại, theo ngài Nguyệt Xứng (Candrakìrti), chữ samvrti có ba nghĩa: 1) hư giả vì vô minh; 2) hiện hữu do nhân duyên; và 3) ngôn thuyết (tức ngôn ngữ và luận lý) và định danh. Như vậy, theo tục đế, thế giới hiện hữu là thế giới khái niệm và duyên khởi.

Ngài An Huệ (Sthiramati) thuộc phái Duy thức dùng chữ samvrtti (hai tt) thay vì chữ samvrti (một t) và định nghĩa là "vyavahàra", dịch là ngôn thuyết. Theo định nghĩa này samvrtti có ba hành tướng liên quan tam tự tính (biến kế sở chấp, y tha khởi, và viên thành thực). Ở đây tam tự tính được gọi là căn đế (mùla-tattva).

Hành tướng thứ nhất là prajnapati-samvrtti dịch là thi thiết khái niệm. Prajnapti có nghĩa là phân định sự vật (vyavasthàna) và định danh (nàmàbhilàpa). Nghĩa này tương ứng với nghĩa thứ ba mà ngài Nguyệt Xứng gán cho chữ samvrti (một t). Ngài Huyền Trang dịch chữ prajnapati là "giả" và ngài Chân đế dịch là "lập danh".

Hành tướng thứ hai là pratipatti-samvrtti dịch là chấp trước ngoại vật (arthàbhinivesa; attachment to the outer object). Ngài Huyền Trang dịch chữ pratipatti là "hành" và ngài Chân đế dịch là "thủ hành". Nghĩa này như vậy là có liên hệ biến kế chấp (vikalpa), và từ đó liên hệ y tha khởi (paratantra) tương ứng với duyên khởi (pratityasamutpàda), nghĩa thứ hai của chữ samvrti (một t).

Hành tướng thứ ba là udbhàvanà-samvrtti dịch là hiển liễu tức biểu dương (samdarsanà) và trở vào (samsùcanà) thực tại cứu cánh. Nói cách khác, samvrtti là thốt lên tìm cách phát biểu Tuyệt đối vô ngôn. Nghĩa này có thể so sánh với khái niệm đạo lộ (màrga; the path) một mặt dẫn đến và một mặt phát xuất từ Tuyệt đối. Hành tướng thứ ba hoàn toàn đối nghịch với nghĩa che phủ nói đến trong định nghĩa thứ nhất của chữ samvrti.

Như vậy, cả Trung quán lẫn Duy thức đều cho rằng theo thế tục đế sự hữu là một phức chương (hindrance) xem như bao phủ ngăn che chân đế, nhưng đồng thời sự hữu cũng là một biểu tướng (manifestation) hiển lộ chân đế. Điều này được ngài Khuy Cơ, vị đệ tử xuất sắc của ngài Huyền Trang và tổ sáng lập Pháp tướng tông, tổng hợp bằng cụm từ "ẩn hiển đế". Ngài giải thích trong Đại thừa Pháp uyển Nghĩa lâm chương, Chương Nhị đế:

Thế vị ẩn phúc, khả hủy hoại nghĩa;
Tục vị hiển hiện, tùy thế lưu nghĩa.

Dịch là:

Thế giới (hiện tượng) là chướng ngại ngăn che (chân tánh) và có nghĩa là khả dĩ hoại diệt. Tục ước là biểu hiện (chân tánh) và có nghĩa là thuận theo quy định thế tục.

Ý Ngài muốn nói "ẩn hiển đế" tức thế tục đế vừa phúc chướng (àvarana; hindrance) ngăn che chân đế, mà cũng vừa hiển liễu (udbhavana; manifestation) chân đế bằng khái niệm và định danh theo quy ước thế gian.

Tóm lại, tục đế có nghĩa là chân lý thường nghiệm của cuộc sống hằng ngày có thể suy diễn và phát biểu bằng ngôn ngữ và lý luận do tập quán và công ước quy định. Ngược lại, chân đế là chân lý tối thượng bất khả tư nghị (acintya), bất khả thuyết (anabhilāpya), và vô vi (asamskṛta). Đặc tính của Nhị đế là không bao giờ tục đế chuyển biến thành chân đế được và chân đế luôn luôn siêu việt tục đế.

Trong phần kế tiếp, bài tụng Trung luận XXIV.9 và 10 nói rõ sự cần thiết phải phân biệt chân đế và tục đế:

"9. Nếu người nào đối với Nhị đế mà không có khả năng biết và phân biệt thì kẻ đó không thể tri nhận được ý nghĩa chân thật của giáo pháp sâu xa vi diệu của chư Phật.

10. Nếu không nhờ Tục đế, thì không đạt được Đệ nhất nghĩa đế. Và nếu không đạt được Đệ nhất nghĩa đế thì không chứng được quả vị Niết bàn."

Mục đích của Trung quán là giải thoát. Muốn đạt mục đích giải thoát thời phải triển khai loại tuệ quán siêu thế là tuệ quán đặc biệt phân tích ý nghĩa của tánh Không. Phương pháp luyện tâm để tập tinh yếu của Định Huệ là áp dụng pháp thiền phân tích bằng khái niệm, bằng ngôn ngữ và luận lý. "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 mọi hình thức của ngôn ngữ" (Triết học về tánh Không, Tuệ Sĩ). Ngôn ngữ và luận lý có khả năng khai hiển và chỉ thị Thật tướng. Muốn trình bày về Thật tướng thời phương cách duy nhất là phát biểu trên bình diện tục đế. Những ngôn từ và khái niệm như vô thường, vô ngã, duyên sinh, v.v... rất cần thiết để giải thích tánh Không. Tất cả đều thuộc phạm vi của tri thức thường nghiệm, của tục đế.

Cần lưu ý đến điểm ngài Long Thọ không hề so sánh giá trị giữa tục đế và chân đế. Ngài nhấn mạnh rằng sự thấu đạt chân lý tối thượng hoàn toàn tùy thuộc vào sự thông hiểu tục đế tức ngôn ngữ và luận lý của thế tục. Quả vậy, chư Phật đã bằng vào ngôn thuyết để khai thị cho chúng sanh ngộ nhập tri kiến Phật. Phía chúng sanh cũng phải bằng vào ngôn ngữ mới thể ngộ và thể nhập Thật tướng. Đó chính là ý nghĩa của Trung luận. Trung được khai hiển và chỉ thị bằng Luận, rồi do Luận mà thể ngộ và thể nhập Trung. Tiêu đề Trung luận chỉ gồm hai chữ Trung và Luận thôi đã nói lên đầy đủ ý nghĩa của triết lý Trung quán.

Thuyết tánh Không của Trung quán rất tinh tế, vì vậy thường dễ bị hiểu lầm là một phủ định luận. Bồ tát Long Thọ lên tiếng cảnh cáo:

"Vì căn tánh ám độn, không có khả năng chánh quán Không tánh, nên tự hại, chẳng khác nào không giỏi về chú thuật bắt rắn nên không thể bắt những rắn độc một cách thiện nghệ (Trung luận XXIV.11).

Đức Thế tôn biết rõ pháp này là pháp sâu xa mâu nhiệm, chẳng phải là pháp mà kẻ độn căn có thể hiểu được vì thế mà Ngài không muốn dạy (Trung luận XXIV.12)."

Thế rồi Ngài Long Thọ chỉ ngược vào đối phương mà nói:

"Các người cho rằng ta là người chấp trước Không tánh nên vì ta mà sanh ra những lỗi lầm, kỳ thật những lỗi lầm mà hiện các người đang nói, đối với Không tánh thì nó hoàn toàn không có (Trung luận XXIV.13)".

Ngài giải thích:

"Do có ý nghĩa Không (vô tự tính) nên tất cả các pháp mới được thành lập. Nếu không có ý nghĩa Không thời tất cả các pháp đều bất thành (Trung luận XXIV.14). Hiện chính các người đang có lỗi mà lại đổ ngược lỗi ấy cho ta. Thật giống như kẻ đang cỡi ngựa mà quên con ngựa mình đang cỡi (Trung luận XXIV.15)".

'Không' áp dụng vào ngôn thuyết (ngôn ngữ và luận lý) có nghĩa là im lặng, là không thuyết, hay nếu phát biểu thời không dựa trên một tôn chỉ, một chủ trương nào.

Không thuyết chẳng phải là một phủ định tiêu cực có tính cách đoạn diệt. Câu "Tuyệt đối vô ngôn" không có nghĩa là chấp "Tuyệt đối có", cũng không có nghĩa là chấp "Tuyệt đối không có". Giống như trường hợp trong kinh ?nanda (Tương Ưng bộ, IV.400), khi du sĩ Vacchagotta hỏi là có tự ngã hay không, đức Phật im lặng không trả lời "có tự ngã" hay "không có tự ngã". Sự im lặng của đức Phật không phải là một khẳng định, cũng không phải là một phủ định. "Có" và "không có" là do phân biệt đối đãi sinh ra. Im lặng là siêu việt mọi phân biệt đối đãi.

Theo đúng nghĩa của 'Không', nếu xem mệnh đề "nhất thiết pháp không" như một chủ trương thời mệnh đề ấy vô nghĩa, vì đã Không thời phải không có một chủ trương nào, hay một kiến giải riêng tư nào. Vấn đề này được đề cập trong Hồi tránh luận (Vigrahavyāvartanī), một quyển sách viết vào thời kỳ sau Trung luận trong đó Ngài Long Thọ biện minh cách sử dụng ngôn ngữ và biện chứng pháp để thuyết minh tánh Không bằng vào luận cứ của đối phương. Ngài Long Thọ thuật lại đối phương nói rằng họ có thể bác bỏ chủ trương "nhất thiết pháp không" của Ngài mà không phạm lỗi lập luận sai lầm, vì họ không chấp các pháp là không. Lời phản bác của họ có tự tính quyết định, không phải là một mệnh đề không. Trái lại theo họ, Ngài Long Thọ đã phạm lỗi lập luận sai lầm vì đã chủ trương mọi pháp đều không mà vẫn phát biểu "nhất thiết pháp không". Mệnh đề này cũng 'không' như mọi pháp khác thời làm sao bác bỏ tự tính của những pháp không khác?

Ngài Long Thọ trả lời: "Nếu ta có lập ra một tôn chỉ (pratijnà), thì lỗi lầm ấy quả thật là của ta. Nhưng ta không đưa ra một chủ trương nào cả. Như thế, không có lỗi lầm nào là của ta cả." (Hồi tránh luận, bài tụng số 29). Ngài nói thêm: "Ta không phủ định một cái gì cả, mà cũng không có cái gì để phủ định" (Hồi tránh luận, bài tụng số 63). Lý do là vì tất cả mọi pháp đều không (vô tự tính) thì còn có gì mà phủ định. Mệnh đề "nhất thiết pháp không" không phủ định cái gì cả. Công dụng của nó là chỉ cho thấy không có sự vật nào có tự tính quyết định, tất cả đều do duyên sinh. (Hồi tránh luận, bài tụng số 64).

Tóm lại, suy luận căn cứ trên tánh Không có nghĩa là không dựa vào một chủ trương, một tôn chỉ nào như Ngài Long Thọ giải thích trên hoặc giữ im lặng không phát biểu như đóa hoa đức Phật giơ lên và nụ cười cảm ứng của Ngài Ca Diếp. Bài tụng Trung luận XXII.11 trong Phẩm Quán Như Lai đặc biệt chỉ cho thấy rằng ngay cả khi đứng trên lập trường chân đế mà nhìn cũng không thấy có điều gì khả dĩ nói lên được:

Không tác bất khả thuyết
Phi không bất khả thuyết
Cộng bất cộng phả thuyết
Đản dĩ giả danh thuyết.

Bốn luận giải, Không, Phi không, Không và Phi không, chẳng phải Không chẳng phải Phi không là những thuộc từ mô tả thực tại cứu cánh mà chủ từ Như Lai chỉ vào. Vì Ngài Long Thọ thường xuyên nhắc đến lý Không của bản tánh thể hiện trong sự giả hữu của muôn vật nên tưởng như Ngài muốn nói rằng đứng trên lập trường đệ Nhất nghĩa đế mà nhìn, thời thế giới hiện tượng là hư huyền không thật, do đó nói là "vô", là "không". Nhưng qua bài kệ này Ngài nhấn mạnh dù có đứng trên phương diện chân đế cũng không thể diễn tả sự vật bằng ngôn từ được. Bởi bản tánh sự vật khách quan chẳng tự hiện hữu nên không tìm ra được tự thể để mô tả với những thuộc tính 'Không' hay 'Phi không'. Cũng không thể nói là 'Không và Phi không', 'chẳng phải Không chẳng phải Phi không' bởi vì nói như vậy là mâu thuẫn với ngôn ngữ ước định và tri thức thường nghiệm. Cuối cùng chỉ còn một cách nói xác thực là hết thảy mọi mệnh đề phát biểu về Như Lai cũng như về bản tánh của sự vật đều là giả nói, giả danh thuyết.

Cùng một loại tứ cú phủ định như bài tụng trên, bài tụng Trung luận XXV.17 trong Phẩm Quán Niết bàn nói về vấn đề tồn tại hay không tồn tại sau khi chết:

Như Lai diệt độ hậu
Bất ngôn hữu dữ vô
Diệc bất ngôn hữu vô
Phi hữu cập phi vô.

Dịch là: Sau khi đức Như Lai diệt độ không thể bảo rằng Ngài hiện hữu hay không hiện hữu, cũng không thể bảo rằng Ngài vừa hiện hữu vừa không hiện hữu, mà cũng không thể bảo rằng Ngài chẳng phải hiện hữu chẳng phải không hiện hữu.

Thường khi phủ định một sự thể và muốn cho sự phủ định có ý nghĩa thời sự thể ấy phải thực hữu, chứ không huyền ảo. Như vậy, vấn đề tồn tại hay không sau khi chết phát sinh từ kiến chấp các pháp thật có. Vì tin rằng Như Lai thực hữu trong thế gian này cho nên mới lý luận rằng Như Lai không tồn tại sau khi chết. Nhưng nếu thấy hiểu Như Lai là Không tánh thời mọi câu hỏi liên quan đến sự hiện hữu sau khi chết là vô nghĩa. Trong Trung luận, mỗi khi đối phương đứng trên lập trường chân đế để mô tả bản tánh của sự vật, Ngài Long Thọ dùng ngay tứ cú phủ định để chứng minh rằng mọi ngôn thuyết chỉ có ý nghĩa trên lập trường thế tục đế mà thôi. Mỗi lần ta cố gắng diễn tả có mạch lạc bản tánh của sự vật theo chân đế thời kết cuộc không làm sao tránh khỏi nói lên những điều vô nghĩa lý.

Tri thức thường nghiệm cho thấy thế giới hiện tượng là một mạng lưới 'nhân duyên sinh' vĩ đại trong đó hết thảy hiện tượng đều là tương đối, quan hệ chằng chịt với nhau, nương vào nhau mà tồn tại. Bởi vậy theo tục đế ta có thể nói vạn hữu đều không, nghĩa là không có tự tính quyết định. Như thế quan điểm tánh Không không có gì đối nghịch với lập trường tục đế. Trung luận cho rằng đức Phật thuyết về pháp Không như là phương tiện đối trị. Thật vậy, chúng sinh thường chấp ngũ uẩn làm ngã. Vì chấp ngũ uẩn làm ngã nên có vô minh. Vì vô minh nên sinh ái dục. Do ái dục mới sinh chấp thủ. Do chấp thủ mới tạo nghiệp. Vì tạo nghiệp nên mới luân hồi sinh tử, chịu khổ. Đức Phật dạy cho biết hết thảy các pháp đều do nhân duyên hòa hợp mà sanh ra, tự tính vốn không, không có ngã, ngã sở, không có chúng sinh, không có sự vật. Nếu thông đạt như vậy thời thân tâm khỏi mọi sự phiền não do chấp trước gây ra và được tự do, vô ngại.

Trong hai bài tụng Trung luận XXIV.16 và 17, ngài Long Thọ bắt đầu chỉ cho đối phương rõ sự liên hệ giữa tánh Không và lý duyên khởi:

"16. Nếu các người thấy các pháp chắc chắn thật có tự tính, tức là các người thừa nhận các pháp không có nhân cũng không có duyên.

17. Như thế tức là phá hủy nhân và quả, sự tạo tác, kẻ tạo tác, và pháp được tạo tác, cũng như sự sanh diệt của vạn vật, tất cả đều bị hủy hoại."

Vì đối phương chấp rằng có tức là có tự tính quyết định nên không thể cắt nghĩa sự thể có là do duyên sinh. Đối phương cũng không thể cắt nghĩa lý do hình thành các sự thể "duyên dĩ sinh" như khổ, tập đế, niết bàn, đạo lộ, Phật, Pháp, và Tăng, và nhiều hiện tượng thế gian khác nữa. Khi đối phương chấp các pháp có tự tính thời đương nhiên phủ nhận tính cách duyên sinh, vô thường, hay tạo tác của các pháp.

Nay đến lúc ngài Long Thọ bày tỏ quan điểm của mình trong hai bài tụng Trung luận XXIV.18 và 19. Các luận sư xem hai bài tụng này như thiết lập nền tảng của triết học Trung quán:

18. Chúng nhân duyên sinh pháp

Ngã thuyết tức thị vô

Diệc vi thị giả danh

Diệc thị trung đạo nghĩa.

19. Vị tăng hữu nhất pháp

Bất tùng nhân duyên sinh

Thị cố nhất thiết pháp

Vô bất thị không giả.

Nghĩa là:

18. "Các pháp do duyên khởi (pratīyasamutpāda), nên ta nói là Không (sūnyatā), là Giả danh (upādāya-prajñapti), và cũng chính là Trung đạo (madhyamā pratipat)".

19. Chưa từng thấy có bất cứ pháp nào không sanh từ nhân duyên. Thế nên tất cả các pháp đều Không, nghĩa là không có tự tánh".

Bồ tát Long Thọ xác quyết mối quan hệ đồng nhất giữa ba phương pháp mô tả duyên khởi: Không, Giả danh, và Trung Đạo. Xét riêng biệt thời vấn đề duyên khởi xem như thuộc phạm vi bản thể luận và nguyên nhân luận. Giả danh là vấn đề của nhận thức luận liên quan ngôn ngữ và tư duy. Trung đạo liên hệ với vấn đề tu dưỡng. "Không" chỉ vào một tư tưởng căn bản của Phật giáo Đại thừa bao gồm hết thảy mọi phạm trù triết học và tôn giáo. Ngài Nguyệt Xứng cho rằng sūnyatā (Không), upādāya-prajñapti (Giả danh), và madhyamā pratipat (Trung đạo) là những danh tự tuy khác nhau nhưng đồng nghĩa với chữ pratīyasamutpāda (Duyên khởi).

Chân lý ba mặt (Viên dung Tam đế): Không đế, Giả đế, và Trung đế của Thiên thai tông bắt nguồn từ bài tụng XXIV.18 này. Đặc biệt theo học thuyết Thiên thai, cả ba đế thâm nhập lẫn nhau, dung hòa và hợp nhất hoàn toàn: mỗi một pháp tự biểu lộ trong tất cả ba đế, mỗi hiện hữu tương thông trong tất cả ba đế. Nói cách khác, một sự thể là Không nhưng cũng là Giả hữu. Nó là Giả bởi vì nó là Không, và vì đồng thời vừa là Không vừa là Giả cho nên nó cũng là Trung. "Không" hoàn toàn là một phủ định. Ngay cả ý niệm Không cũng bị phủ định. Như thế, mọi pháp đều giả tạm bởi vì chúng đều được thi thiết trong tâm hay hiện hữu do tập hợp nhân duyên. Chúng chỉ hiện hữu bằng giả danh chứ không thật có.

Điều đáng lưu ý trong bài tụng XXIV.18 là rõ rệt có một sự sắp đặt các danh từ Duyên khởi, Không, Giả danh, và Trung đạo theo một thứ tự trước sau nhất định. Thứ tự đó liên

kết các danh từ ấy với nhau theo tiến trình luận lý áp dụng trong mệnh đề "Sắc tức thị Không, Không tức thị sắc" của Tâm kinh.

Để diễn tiến lý luận theo tiến trình ấy thời trước hết lập mệnh đề tôn "**duyên khởi là Không**" kết hợp từ "duyên khởi" với từ "Không". Lý do? **Tại vì vô tự tính** (nhân). Sự thể hiện khởi do nhân duyên tất không có tự tính (Trung luận XV.2). Duyên khởi là đương thể, cái thể thấy ngay trong hiện tại, trong đương thời. "Duyên khởi là Không" có nghĩa là đương thể tức không, cái Không nơi bản tánh Không, chứ không phải nơi giả tướng Không. Cái Không đây là cái Không Bát nhã (nghĩa là chỉ có trí Bát nhã mới thấy biết được mà thôi), tức có mà không, chứ không phải lìa có mà không. **Nơi cái có mà không, là không nơi tự tính của nó**. Vậy nghĩa của Không là vô tự tính. Thí dụ: Đất, nước, gió, lửa duyên hợp sinh ra thân thể con người, hình thành vạn vật. Mỗi đại tướng chừng như có tánh thật, có tướng thật: đất có tánh cứng, nước có tánh lỏng, gió có tướng động, lửa có tướng nóng. Kỳ thực, nếu chúng có tự tính thời chúng độc lập riêng biệt không thể duyên hợp với nhau để thành thân người, để sinh vạn vật. Vậy chúng đều vô tự tính. Tất cả các pháp đều duyên sinh nên vô tự tính. Không có tự tính nên tất cả các pháp đều không. Do vô tự tính mà có và không, khẳng định và phủ định thu nhiếp thành một.

Thứ đến là lập mệnh đề tôn kế tiếp: "**Không là giả danh**" kết hợp từ "Không" với từ "giả danh". Lý do? **Tại vì do duyên sinh** (nhân). "Không" có nghĩa là vô tự tính. Không có tự tính quyết định nên hiện khởi do duyên sinh. Vậy Không là duyên khởi. Giả danh là cái tên gọi được thiết lập y cứ vào một tập hợp nhân duyên. Thí dụ: Mâm là tên gọi y cứ vào hạt giống. Phật là tên gọi y cứ vào thập trí lực, tứ chủng tịnh, tứ vô sở úy, thập bát bất cộng pháp, ... Vậy giả danh là duyên khởi vì được thành lập trên một cơ sở tập hợp nhân duyên. Trong tập luận giải Trung Luận Prasannapadā, ngài Nguyệt Xứng có lần viết: "[Những kẻ ngu si ấy] không thấy được chân lý duyên khởi (pratītya samutpāda). Chân lý này có ý nghĩa vô cùng thâm diệu, xa lìa tà kiến chấp thường chấp đoạn, và được gọi là giả danh (upādāya prajñapti)". Như vậy giả danh có nghĩa là duyên khởi.

Vì "Không" là giả danh nên giống như mọi âm thanh khác tiếng "Không" có công dụng hoàn tất một mục tiêu rõ rệt của người nói. Đứng trên lập trường Trung quán mà xét theo phương diện triết lý ngôn ngữ thời ta có thể hiểu tiếng "Không" như là nói đến một lối sống, một cách hiện hữu, nhận thức, và hành động hoàn toàn tự tại, tự do và vô ngại về cả vật chất và tinh thần, giải thoát khỏi sự trói buộc của chấp trước và phiền não.

Cần lưu ý rằng trước tiên trong mệnh đề "Duyên khởi là Không", duyên khởi đã bị phủ định và được xác quyết là Không. Ngay sau đó, mệnh đề "Không là Giả danh" cho thấy giả danh chính là duyên khởi được phục hoạt từ tánh Không sau khi trải qua một lần bị phủ định. Nói cách khác, tánh Không là thể giới của duyên khởi bị phủ định. Mặc dầu bị phủ định, nhưng vì thực tại cứu cánh không ngưng biểu hiện trong thể giới hiện tượng dưới biểu hiệu giả danh (upādāya prajñapti), cho nên duyên khởi vẫn linh hoạt và tác dụng trong

thế giới luân hồi này. Duyên khởi tái sinh từ tánh Không như vậy là một giả danh thi thiết y cứ vào một số thành tố. Vậy nó đồng nghĩa với biểu tượng tục ước (samketa) và ngôn ngữ thế gian (loka-vyavahāra). Xuất hiện lại sau lần bị tánh Không phủ định, duyên khởi không còn như trước khi bị phủ định. Trước đó, ai ai cũng kinh nghiệm được rằng các hiện tượng trong đời sống hằng ngày đều hiện khởi do nhân duyên, nhưng bản chất của chúng không mấy ai thấy được là Không. Lần này phục hoạt trở lại từ tánh Không, duyên khởi trở thành lượng quả tục ước, nghĩa là thành quả nhận thức của Hậu đắc trí (laukika-prsthalabdha-jñāna) được gọi tên mà không thật có.[Hậu đắc trí là một pháp hữu vi thuộc tục đế chứng đắc ngay sau khi chứng đắc Vô phân biệt trí (Nhiếp luận, Vô trước)]

So với câu "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc" của Tâm kinh, thời mệnh đề "Duyên khởi là Không" tương ứng với phần đầu câu "Sắc tức thị Không" và mệnh đề "Không là Giả danh" tương ứng với phần câu còn lại "Không tức thị Sắc". Hoặc có thể dùng ngôn văn 'tức phi thị danh' của kinh Kim Cang mà nói là "Thấy duyên khởi mà không phải duyên khởi, tạm gọi là duyên khởi vậy".

Cuối cùng, bài tụng XXIV.18 xác định "Duyên khởi chính là Trung đạo". Trung luận đề cập Trung đạo một cách gián tiếp khi nhắc đến kinh Ca Chiên Diên Thi, Tương Ưng bộ, trong bài tụng XV.8. Trong kinh này đức Phật nói đến Trung đạo như sau:

"Này Kaccàyaṇa, thế giới này phần lớn y chỉ vào hai cực đoan này: có và không có. ...

"Tất cả là có", này Kaccàyaṇa, là một cực đoan.

"Tất cả là không có" là cực đoan thứ hai.

Xa lìa hai cực đoan ấy, này Kaccàyaṇa, Như Lai thuyết pháp theo trung đạo."

Tiếp theo, đức Phật thuyết minh lý duyên khởi thu gọn trong mười hai nhân duyên dùng làm nền tảng lập cước cho pháp môn Trung đạo của Ngài. Vậy Duyên khởi là Trung đạo.

Căn cứ trên biện chứng pháp trình bày trong bài tụng XXIV.18, ta thấy Trung đạo được mô tả như một sự vận hành tư tưởng không dính mắc vào hai cực có và không, khẳng định và phủ định. Trước hết là từ bỏ sự khẳng định các pháp là thật có theo sự hiểu biết thông thường của thế gian, xoay qua sự phủ định một thực tại tự hữu hay phủ định cá tính đặc thù, lìa xa mọi hý luận, và thành đạt tuệ quán chứng ngộ tánh Không. Sau đó trở lại khẳng định duyên khởi là giả danh và nhận rõ tất cả đều do duyên sinh, không có tự tính, như huyễn như hóa, ra ngoài cái có cái không, không có gì đáng phân biệt.

Kinh Bảo Tích (Ratnakūṭa Sūtra) thuật lại lời Phật dạy tu sĩ Kāśyapa về Trung đạo và tánh Không như sau:

"Không phải khái niệm tánh Không đã làm cho mọi sự vật đều trở nên không; thực ra chúng đều là không, giản dị chỉ có thế. Không phải khái niệm về sự không có nguyên nhân cứu cánh đã làm cho mọi sự vật đều trở nên không có nguyên nhân cứu cánh; thực

ra chúng không có nguyên nhân cứu cánh, giản dị chỉ có thể. Không phải khái niệm về sự không có một mục tiêu tối hậu đã làm cho mọi sự vật trở nên không có mục tiêu tối hậu; thực ra chúng không có mục tiêu tối hậu, giản dị chỉ có thể. Nay Kàsyapa, ta gọi sự suy nghĩ thận trọng như vậy là Trung đạo, một sự suy nghĩ thật là thận trọng. Nay Kàsyapa, có kẻ nào mà hiểu tánh Không là biểu tượng tri giác (upalambha) của Không thời ta nói rằng kẻ đó điên cuồng nhất trong số những kẻ điên cuồng.... Quả vậy, nay Kàsyapa, thà chấp một kiến giải về bản chất con người có cỡ lớn như núi Tu Di, còn tốt hơn là dính mắc vào kiến giải về Không như "vô thể" (vô sở hữu). Tại sao vậy? Nay Kàsyapa, tại vì tánh Không là đoạn tận hết thảy mọi luận chấp. Kẻ nào xem tánh Không là một học thuyết thời ta bảo kẻ đó hết đường hóa độ. Nay Kàsyapa, giống như trường hợp một y sĩ cho bệnh nhân uống thuốc, đến khi trị lành bệnh nguyên thủy mà thuốc vẫn còn ở lại trong bao tử không chịu tống bỏ nó ra. Nay Kàsyapa, ông nghĩ sao, người đó có thật đã chữa hết bệnh hay chưa?

- Bạch Thế tôn, quả thật chưa. Nếu thuốc chữa lành bệnh nguyên thủy mà vẫn còn ở lại trong bao tử không bị tống xuất thời bệnh của người đó trở nên trầm trọng hơn.

Đức Thế tôn bảo: Nay Kàsyapa, đó chính là tánh Không đoạn tận hết thảy mọi luận chấp. Kẻ nào còn chấp tánh Không là một học thuyết thời ta bảo kẻ đó không thể hóa độ."

Tánh Không không thể xem như một quan điểm triết học, vì sự phủ định trong trường hợp này hàm chứa một sự khẳng định đối đãi nên sẽ dẫn đến hai kiến chấp cực đoan, thường kiến và đoạn kiến. Đây là loại phủ định tương đối (paryudàsa), nghĩa là gián tiếp khẳng định sự có một cái gì khác thay thế. Chẳng hạn trường hợp phủ định cái ngã do ngũ uẩn kết hợp lại nhưng đồng thời khẳng định có cái ngã nơi mỗi uẩn.

Không tánh là một phủ định tuyệt đối (prasajya). "Không" không gán cho sự vật những phẩm tính quyết định. "Không" bác bỏ những phẩm tính do vọng tưởng phân biệt thiết lập nhưng vì mê lầm mà tưởng là thật có. "Không" phủ định toàn diện có nghĩa là "không thay vào phẩm tính bị bác bỏ một phẩm tính nào khác". Thí dụ: Khi bảo sự vật là Không, cái bị phủ định là "tự tính", cái không do duyên sinh, không nhờ vào một cái khác mà được hình thành. Phủ định ở đây không hàm ý thay thế "tự tính" bằng một tính nào khác. Cũng vậy, khi tánh Không phủ định thực tại của thế giới hiện tượng thời không có nghĩa là khẳng định "có một cái gì" hay "không có cái gì" thay thế cái thực tại bị phủ định đó. Nói cách khác, cái thực tại bị phủ định không được thay thế bằng một thật thể khác trừu tượng hơn, hay có tính chất siêu hình.

Trung luận chỉ bày một phương cách phát triển trí Bát nhã là tuệ quán đặc biệt liễu tri tánh Không để thấy biết thế gian trong tướng trạng chân thực của nó qua những hình tướng thiên

sai vạn biệt của thế giới hiện tượng và bằng vào tư tưởng, tình cảm, và cảm giác của thế giới nội tâm. Đó là sử dụng ngôn ngữ và luận lý một cách thiện xảo để đoạn diệt hý luận.

Trong bài tụng XVIII.5, bản chữ Phạn, ngài Long Thọ nói rằng "Nghiệp và phiền não diệt thời đó là giải thoát. Nghiệp và phiền não phát xuất từ vọng tưởng phân biệt. **Vọng tưởng phân biệt bắt nguồn từ hý luận.** Nhập Không tánh thời hý luận diệt".

Ngôn ngữ và luận lý là công cụ hữu ích nhất trong cuộc sống thường nhật. Chẳng may phương cách tư duy và phát biểu thông tục là vọng tưởng phân biệt, tách rời cái biết với sự biết, người biết với cái được biết, phân chia ngoại giới với nội tâm, thành những cặp mâu thuẫn đối lập nhau, "làm cho các pháp trong đồng nhất tính duyên khởi, vô danh vô tướng, vô thủ vô chung, vô trung vô biên (không trong không ngoài) nổi lên thiên hình vạn trạng, rồi mê muội chạy theo giả tướng thiên hình vạn trạng đó mà đắm trước, tạo nghiệp, buộc ràng theo nó, gây nên khổ đau." [Luận Thành Duy thức, Thích Thiện Siêu]

Vì vọng tưởng phân biệt bắt nguồn từ hý luận nên diệt hý luận thời không còn có phân biệt. Không có phân biệt thời không chấp trước, không móng khởi tâm niệm, và không có hai tướng có và không. Do đó mà xả trừ hết thủy phiền não, thâm chứng lý Giác ngộ tức hiển minh trí Bát nhã.

Để tóm kết, chủ ý của bài tụng Trung luận XXIV.18 là mô tả một cách tổng quát phương pháp chuyển hóa toàn bộ tâm thức thay đổi những thói quen phân biệt lập thành những tướng năng tri và sở tri, cái không thật có đối đãi với cái thật có, thành những thói quen nhận rõ mọi pháp đều là duyên sinh như huyễn, không tự tánh, không thủ trước, không phân biệt. Sự chuyển hóa này thay đổi hẳn cả một lối sống, đổi những thói quen chấp trước mê làm thành những thói quen từ bi giác ngộ. Trong cái thế giới thiên sai vạn biệt của những giả tướng, người có trí thấy sự vật như vậy là như vậy mà tâm không chút dính mắc. Coi thường khổ đau và vui sướng, không để chúng làm bận tâm, người có trí luôn luôn sống an nhiên tự tại lấy sự thực hiện sự nghiệp tự lợi lợi tha làm mục tiêu lý tưởng. Đó chính là mục đích Trung luận nhắm đến.

Phật Đản 2544

6. Tánh Không phủ định cái gì?

Không tánh, chủ đề của triết học Trung quán, là một phủ định tuyệt đối, nghĩa là không hàm ý một khẳng định nào đằng sau. Nhưng phủ định cái gì? Từ khi Trung luận của Bồ tát Long Thọ giải thuyết tánh Không và lý duyên khởi gắn liền nhau bằng con đường nhị đế vào cuối thế kỷ thứ hai cho đến nay, các học giả, triết gia, cũng như luận sư Phật giáo từ Đông qua Tây không ngớt bàn cãi về câu hỏi đó. Có rất nhiều cách trả lời tùy theo lập trường của người giải đáp. Điều này chứng tỏ tánh Không của Trung quán là một chân lý rất khó hiểu khó bàn và đòi hỏi một công trình tu chứng kiên trì và tinh tiến mới mong chứng ngộ. Cũng vì lý do ấy Bồ tát Long Thọ lên tiếng cảnh cáo: "Vì căn tánh ám độn, không có khả năng chánh quán Không tánh, nên tự hại, chẳng khác nào không giỏi về chú thuật bắt rắn nên không thể bắt những rắn độc một cách thiện nghệ (Trung luận XXIV.11). Đức Thế tôn biết rõ pháp này là pháp sâu xa màu nhiệm, chẳng phải là pháp mà kẻ độn căn có thể hiểu được vì thế mà Ngài không muốn dạy (Trung luận XXIV.12)."

Trước hết có quan điểm **tất cả mọi hiện tượng đều bị phủ định**. Sự phủ định căn cứ trên những luận chứng phân tích thực tại tức biện chứng pháp Trung quán. Biện chứng pháp Trung quán, hay nói gọn lại, biện chứng, là dùng tứ cú để xác định bản thể của sự vật, phân tích xem vật thể tự hữu tức là có tự tính hay không, hoặc xem vật thể hòa đồng thành một hay có tự tính dị biệt với danh sở y của nó hay không. Biện chứng thường được sử dụng trong lúc hành thiền tích không quán, một lối quán Không dùng quán sát và phân tích để triển khai loại trí tuệ thông hiểu giáo pháp liễu nghĩa. Sau đây là những lý do dẫn chứng.

1. Sử dụng biện chứng pháp Trung quán để tìm một dấu hiệu về sự hữu khả dĩ thấy biết hay nắm bắt được thì kết quả là không tìm thấy. Nói theo thuật ngữ biện chứng, mọi hiện tượng đều không đương đầu nổi với biện chứng; như thế, theo quan điểm này tất cả mọi hiện tượng đều bị tri thức phủ định.
2. Không có hình thái nhận thức (pramàna) nào thấy biết hiện tượng tục ước cả. Bởi vậy mọi hiện tượng tục ước đều bị phủ định.
3. Trung luận phủ định tất cả bốn thiên kiến của tứ cú - hữu, vô, cả hai hữu và vô, và không cả hai hữu và vô - và không có một hiện tượng nào nằm ngoài bốn thiên kiến ấy.

4. Sự hiện khởi có thể giới hạn trong bốn nguyên nhân - từ chính nó, từ cái khác, từ cả hai hợp lại, và không do nhân duyên nào - và tất cả bốn nguyên nhân đều bị Trung luận bác bỏ.

Tsong-ka-pa, tổ sáng lập tông phái Phật giáo Mũ vàng Geluk ở Tây tạng vào thế kỷ 14, phản bác những luận chứng ấy như sau.

1. Đúng như thế, mọi hiện tượng đều không đương đầu nổi với biện chứng. Nhưng không phải vì vậy mà mọi hiện tượng đều bị tri thức phủ định. Bởi vì cần biết rằng sự "không đương đầu nổi với biện chứng" khác biệt với sự "bị tri thức phủ định", và sự "không được tri thức thấy biết" khác biệt với sự "được tri thức nhận ra là phi hữu".

Chẳng hạn, năm căn, mắt, tai, mũi, lưỡi, thân có cảnh giới sai khác, có hành giới sai khác, không có thọ lãnh cảnh giới, hành giới lẫn nhau. Nhãn thức do nhãn căn duyên với sắc trần mà phát khởi. Nhĩ thức do nhĩ căn duyên với thanh trần mà phát khởi. v.v... Thức là liễu biệt cảnh thức, nghĩa là liễu tri mỗi mỗi cảnh riêng biệt. Nhãn thức liễu tri sắc, nhĩ thức liễu tri thanh, v.v... Nhãn thức không thấy biết âm thanh nhưng như vậy không có nghĩa là âm thanh bị nhãn thức phủ định hay bị nhãn thức nhận ra là phi hữu. Trái lại, trong trường hợp nhãn thức tìm kiếm một hình tướng thuộc cảnh giới thấy biết của mình, nếu nhãn thức không thấy dấu hiệu nào của hình tướng đó, thời sự hữu của hình tướng ấy bị nhãn thức phủ định và tại nơi tìm kiếm, hình tướng ấy phi hữu đối với nhãn thức.

Tương tự như thế, cảnh giới hoạt dụng của biện chứng là xác nhận sự có hay không có tự tính của sự vật. Nếu biện chứng tìm kiếm và nắm bắt được tự tính thời tự tính hiện hữu. Trên thực tế, bởi vì biện chứng không tìm thấy tự tính ở đâu cả cho nên mới bảo rằng tự tính bị tri thức phủ định và nhận ra là phi hữu. Mặt khác, hiện tượng tục ước tuy không đương đầu nổi với biện chứng nhưng không nằm trong cảnh giới hoạt dụng của biện chứng nên không phải vì không được thấy biết mà hiện tượng tục ước bị biện chứng phủ định và nhận ra là phi hữu.

Thêm nữa, mỗi khi biện chứng đi tìm một dấu hiệu gì về sự hữu khả dĩ nắm bắt được tại một nơi tưởng có sự hữu mà không tìm ra, thời nơi chỗ ấy và vào lúc ấy biện chứng tìm ra được Không tánh, sự không có mặt của cái tự tính mình đi tìm kiếm. Tuy nhiên, Không tánh được biện chứng tìm thấy không có nghĩa là Không tánh khả dĩ đương đầu nổi với biện chứng. Bởi vì đây là trường hợp tri thức đi tìm tự tính mà không thấy tự tính cho nên mới tìm thấy được tánh Không của cái tự tính ấy. Thay vì đi tìm tự tính, nếu áp dụng biện chứng để tìm Không tánh, thời Không tánh không đương đầu nổi với biện chứng, nghĩa là không tìm thấy tánh Không mà lại tìm thấy được tánh Không của Không. Do đó, sự tìm thấy được do biện chứng và sự đủ khả năng đương đầu với biện chứng là hai chuyện khác nhau.

2. Vấn đề thấy biết sự hữu của hiện tượng tục ước liên hệ đến sự tương quan mật thiết giữa bản thể luận và nhận thức luận. Một sự vật hiện hữu chỉ khi nào nó là đối tượng của nhận thức. Và sự hiện hữu phải được một chân tri lượng tức một hình thái nhận thức đúng bảo chứng. Ngay cả tánh Không cũng vậy. Nếu hiện hữu thời tánh Không phải là một đối tượng nhận thức và phải được một hình thái nhận thức đúng tri nhận. Thí dụ: tánh Không có trí Bát nhã (Prajñāpāramitā) chứng nghiệm; sắc tướng có nhãn thức nhìn biết, âm thanh có nhĩ thức nghe biết, ...

Kẻ cho rằng không có một hình thái nhận thức nào thấy biết hiện tượng tục ước đã đưa ra hai lý do sau đây và vin vào đó mà kết luận hiện tượng tục ước bị phủ định. Lý do thứ nhất giải thích trí Bát nhã tuy chứng ngộ tánh Không nhưng trong giây phút chứng ngộ không thấy xuất hiện những hiện tượng tục ước như sắc tướng, sinh khởi, hoại diệt, đồng thời với tánh Không của chúng. Do đó, trí Bát nhã không chứng kiến và tri nhận các hiện tượng tục ước. Lý do thứ hai viện lời Phật dạy trong kinh Vương Tam muội (Samādhirāja Sūtra): "Nhãn thức, nhĩ thức, và tỷ thức không phải là chân tri lượng; thiệt thức, thân thức, và ý thức không phải là chân tri lượng".

Trên phương diện nhận thức luận, tuy các hiện tượng tục ước không hiện ra đồng thời với tánh Không của chúng trong giây phút chứng ngộ, nhưng không phải vì thế mà nói rằng các hiện tượng tục ước phi hữu. Trí Bát nhã không tri nhận hiện tượng tục ước là vì trí Bát nhã chỉ thực chứng đối tượng cứu cánh mà thôi, như tánh Không chẳng hạn. Vấn đề trí Bát nhã không trực ngộ cùng một lúc cả thể tục đế (hiện tượng) lẫn chân đế (tánh Không của hiện tượng) là do đối với toàn thể cảnh giới sở tri, trí Bát nhã chưa phải là cái trí thấy biết tinh tế không còn vướng mắc không còn chướng ngại. Đây là trí Bát nhã thành tựu ở Bồ tát địa thứ sáu, Hiện tiền địa. Trên lộ trình Bồ tát đạo, sau khi hoàn tất sáu sự tu học: thí độ, giới độ, nhẫn độ, tiến độ, định độ, và tuệ độ, Bồ tát chứng Bát nhã Ba la mật tức trí Bát nhã. Kinh Bát nhã chấm dứt ở đỉnh cao là trí Bát nhã. Kinh Hoa nghiêm đi xa hơn. Nhằm thực hiện tinh thần Đại thừa chơn không diệu hữu, thượng cầu bồ đề hạ hóa chúng sinh, kinh Hoa Nghiêm triển khai thêm bốn pháp Ba la mật: phương tiện, nguyện, lực, và trí. Theo kinh Giải thâm mật, bốn độ này làm sự hỗ trợ cho sáu độ kia, thành cái gọi là Thập Ba la mật. Phương tiện độ làm sự hỗ trợ cho ba độ đầu (thí độ, giới độ, nhẫn độ) là vì lợi ích chúng sinh, Bồ tát dùng các nhiếp pháp làm phương tiện mà thu nhận chúng sinh, đặt họ vào thiện pháp. Nguyện độ làm sự hỗ trợ cho tiến độ tức giúp thực hành tinh tiến quán Trung đạo, tu từ bi, nói pháp vi diệu, biện tài vô ngại, khiến chúng sinh không thoái chuyển với quả Phật. Lực độ làm sự hỗ trợ cho định độ, trừ hẳn phiền não, thành đạt tịnh lự biết cả tục đế lẫn chân đế và tịnh lự dẫn ra lợi ích chúng sinh. Cuối cùng, trí độ làm sự hỗ trợ cho tuệ độ và do trí độ mà Bồ tát hiểu rõ các pháp, giữ vững Trung đạo, không chán sinh tử, không ham niết bàn, có đại xả tâm, thương xót chúng sinh. Từ đó mới có thể dẫn ra cái tuệ xuất thế tức Phật trí

(Jnàna). Khác với trí thuần lý của Bồ tát chứng Bát nhã Ba la mật ở địa thứ sáu, "trí tuệ nơi quả vị Phật trí thấy hết mọi sự trong không thời gian, vượt ngoài cảnh giới tương đối và sai biệt vì nó thâm nhập khắp mọi biên tế của vũ trụ và trực nhận cái chân thường trong chớp mắt" (Thiền luận, D. T. Suzuki, Tập Hạ). Chỉ có Phật trí mới đủ khả năng trực nhận đồng thời tục đế lẫn chân đế, thấy biết cùng một lúc mọi hiện tượng tục ước và tánh Không của chúng. Chỉ có chư Phật mới có một cái nhìn viên dung kết hợp hiện tượng và bản thể, tục đế và chân đế, không thiên chấp.

Trong kinh Vương Tam muội, lời đức Phật nói sáu thức không phải là chân tri lượng thời đó là nói đối với thực tại cứu cánh chứ không phải đối với hiện tượng tục ước. Giả như ngược lại, nếu sáu thức là chân tri lượng đối với thực tại thời phạm phu với tâm thức ô nhiễm tất thấy biết thực tại ngay, không cần phải tinh tấn tu dưỡng để khai triển tuệ quán xuất thế chứng ngộ thực tại tối hậu nữa.

3. Theo Tsong-ka-pa, nhằm nhận diện rõ ràng thể cách hiện hữu của sự vật, tứ cú hay một phần gồm hai thiên kiến đầu, hữu và vô, được sử dụng để hạn định một số trường hợp khả hữu hay bất khả hữu tùy thuộc trạng huống của vấn đề. Thí dụ: Vấn đề sự hữu hạn định chỉ có hai thiên kiến, hữu và vô. Một là sự hữu-có-tự-tính tức tự hữu; hai là sự hữu vô tự tính tức duyên khởi. Bác bỏ duyên khởi tức chấp nhận tự hữu và ngược lại, bác bỏ tự hữu tức chấp nhận duyên khởi, ngoài ra không còn sự lựa chọn nào khác. Do hạn định chỉ có hai sự hữu, sự hữu-có-tự-tính và sự hữu vô tự tính, Trung luận phủ định sự hữu-có-tự-tính để thuyết minh sự hữu vô tự tính đúng như cái thể hiện hữu của vạn pháp.

Một trường hợp khác: Bàn đến vấn đề sự hiện-khởi-có-tự-tính thời chỉ có bốn trường hợp bất khả hữu mà thôi: từ chính nó, từ cái khác, từ cả hai, và không có nguyên nhân. Nếu cả bốn thiên kiến đều bị khước từ, tất nhiên sự hiện-khởi-có-tự-tính bị phủ định và sự vắng mặt tự tính được xác nhận. Đối với một số luận sư Trung quán, họ không công nhận có sự vắng mặt tự tính. Họ cho rằng phủ định là đủ rồi không cần phải khẳng định thêm là có cái này hay cái kia. Theo họ, phủ định cả bốn thiên kiến là một phương cách dẹp bỏ ngôn ngữ và luận lý nhằm hướng dẫn tâm thức nhảy vọt lên một bình diện nhận thức cao hơn, siêu quá tư duy phân biệt.

Ngược lại, đối với giáo phái Mũ vàng Geluk, muốn phát sinh loại tuệ quán đặc biệt phân tích tánh Không thời không cần phải dẹp bỏ ngôn ngữ và luận lý. Luận lý rất cần thiết để tránh lâm vào tình trạng nghi hoặc và để triển khai một mức độ minh sát, từ đó nhờ không ngừng tinh tấn khéo tu tập, khi phân tích, khi minh sát, nhờ luôn luôn giữ quân bình Chỉ Quán, và nhờ năng lực của thói quen mà tri thức chuyển dần thành tuệ giác hoạt dụng trong một lãnh vực vượt ngoài lưỡng cực hữu và vô, khả dĩ thành tựu cái thấy vạn pháp như thực. Để giải thích tứ cú mà không phạm lỗi tự mâu thuẫn, giáo phái này thấy cần dựa trên sự kiện thực tế, phân biệt giữa 'có sự hữu', 'có sự tự hữu', 'không

có sự tự hữu', và 'sự hoàn toàn phi hữu'. Theo họ, phủ định hữu (thiên kiến thứ nhất) tức là xác quyết không có sự tự hữu. Phủ định vô (thiên kiến thứ hai) tức là xác quyết không có sự hoàn toàn phi hữu. Như thế, nói hiện tượng chẳng phải hữu chẳng phải vô tức là xác quyết hiện tượng chẳng phải tự hữu (tức vô tự tính) chẳng phải hoàn toàn phi hữu (tức có). Vậy hiện tượng được xác quyết có theo tục ước nhưng có mà vô tự tính.

4. Nên hiểu rằng sự hiện khởi nói đến trong bốn thiên kiến: từ chính nó, từ cái khác, từ cả hai hợp lại, và không do nhân duyên nào là sự hiện-khởi-có-tự-tính chứ không phải là sự hiện khởi suông mà thôi. Đối với phái chủ trương Trung luận phủ định hết thảy mọi hiện tượng, nếu sự hiện khởi mà có (hữu), thì không kể có hay không có tự tính, nó phải là một cái gì có thể tìm thấy được khi tra tầm. Do đó, nó phải nằm trong phạm vi bốn thiên kiến của tứ cú. Phái Mũ vàng phản bác chủ trương ấy, nói rằng bất kỳ sự hiện khởi nào tìm thấy được trong bốn trường hợp khả hữu của tứ cú, thì theo chân đế hay ngay cả theo tục đế, chúng là hiện-khởi-có-tự-tính. Lý do: Hiện tượng tục ước không cần phải phân tích bằng biện chứng vì chúng là đối tượng của thế tục trí tức là cái trí của người phàm phu trong thế tục. Trí này thông thường tri nhận biểu diện của sự vật hiện tiền theo truyền thống, tập quán, và công ước, không mấy may lưu ý phân tích tra tầm thật thể của sự vật. Thế tục trí là chân tri lượng đối với hiện tượng tục ước. Trái lại, đối với hiện-khởi-có-tự-tính, biện chứng tứ cú là một hình thái nhận thức phân tích tìm kiếm sự hiện khởi có hay không có tự tính. Tuy nhiên, không tìm thấy được sự hiện-khởi-có-tự-tính không có nghĩa là sự hiện khởi không hiện hữu. Tất cả mọi thiên kiến về sự hiện-khởi-có-tự-tính đều bị bác bỏ trên cả hai phương diện chân đế và tục đế. Do đó, sự hiện-khởi-có-tự-tính bị bác bỏ, nhưng sự hiện khởi không bị phủ định, nghĩa là vẫn có hiện khởi mà vô tự tính.

Tóm lại, Trung luận không phải là một thứ hư vô luận phủ nhận hết thảy mọi hiện tượng. Trung luận chỉ phủ nhận tính chất khả thủ khả đắc của những danh tự giả tướng mà thôi. Có ba lý do để biện minh các hiện tượng có theo tục ước mà vô tự tính. Thứ nhất, hiện tượng tục ước có tức là có đối với thế tục trí. Thứ đến là tỷ lượng dùng trí phân biệt, so sánh, loại suy để biết. Chính nhờ tỷ lượng mà quán sát và phân tích nhận ra các pháp không tự có, do nhân duyên hòa hợp tạo thành. Cuối cùng, biện chứng pháp Trung quán là một phương tiện tuyệt hảo rất cần thiết để chứng minh tính phi thực của vạn hữu. Chung cuộc, mọi hiện hữu tục ước đều như huyễn, như mộng, và giả danh.

Một quan điểm khác cho rằng **đối tượng bị phủ định là tư duy phân biệt**. Theo quan điểm này, tư duy phân biệt là vô minh (avidyā) chính công. Vô minh không chỉ có nghĩa hẹp là thiếu kiến thức mà là nguồn gốc của phương cách tư duy thông tục, thiết lập lối giải thích phân đôi sự hữu thành có và không, rồi từ đó phát sinh si, ái, và sân hận. Vì thế, vô minh là gốc rễ của mọi phiền não, là căn nguyên sự xoay vần trên bánh xe sinh tử. Muốn được giải thoát tất nhiên phải đoạn diệt vô minh, nghĩa là phủ định hết thảy mọi hình thức tư duy phân biệt.

Phái này còn viện dẫn kinh luận thường nhắc nhở rằng nền tảng của Bát nhã ba la mật không tựa trên ngôn ngữ và luận lý, mà tựa trên những trực giác. Nói cách khác, Không là thành quả của trực giác chứ không phải hậu quả của suy luận. Thêm vào đó, Giác ngộ là cốt ở cái thấy sự vật đúng như thực, không vướng ngờ vực, không kẹt kiến thức, hoặc kiến chấp. Thấy như thực tức là không thấy có cái ngã tự xác định như đối lập với cái phi ngã, nhưng thấy cái nhất nguyên siêu việt lên tất cả những cái đối hiện và đối lập, mà tự thân vẫn dung thông tất cả mọi đối thể. Đó là cái tuệ giác bất nhị của chư Phật tuyệt đối lia xa mọi vọng tưởng phân biệt. "Cái thấy của Phật nhãn là thấy cái một trong cái nhiều, là thấu rõ rằng hai tư tưởng nghịch đảo nhau không có nghĩa là tương sanh tương thuộc nhau, mà chính cả hai đều bình đẳng như nhau ứng hóa từ một nguyên lý duy nhất; và chính đó là xử sở của tự do tuyệt đối. Tâm có điều luyện đến mức đó mới thấy cả khẳng định và phủ định đều không áp dụng được cho thực tại, vì cái thực là cái thấy biết sự vật đúng như thực, hoặc nói đúng hơn, đúng như cái thể duyên khởi của chúng." (Thiền luận, D. T. Suzuki. Tập thượng. Trúc Thiên dịch)

Đó là những nguyên nhân của quan điểm phải đoạn trừ mọi tư duy phân biệt. Theo quan điểm này, mọi ý nghĩ, mọi tư tưởng phát hiện nơi tâm trí đều sai lầm nên không ngộ được chân tâm. Vậy ngưng hẳn và chấm dứt niệm niệm thời mới đoạn tuyệt hoặc chướng thoát ra khỏi vòng trói buộc trở nên tự tại. Đối với Tsong-ka-pa, nếu chấm dứt suy tư là giải thoát thời khi ngủ mê hóa ra được giải thoát hay sao? Và lại, chấm dứt tư duy phân biệt ngay trong giai đoạn chuẩn bị của đạo lộ thời không làm sao thấy rõ đường dẫn đến tánh Không. Phân biệt và biện chứng rất cần thiết để hiểu biết tánh Không vì ba lý do sau đây.

Một là phải nhớ rằng Bát nhã tuy chủ trương trên phương diện nhận thức luận, tất cả hiện tượng đều là biểu tượng của tâm, ngoài tâm ra tất cả đều không, nhưng cái không đó không phải là cái không trống rỗng, hư vô, chỉ có phủ định, mà là cái không linh động, cái không "diệu hữu", cái "không tức thị sắc". Mặt khác, về phương diện tu dưỡng, cái không tuy phủ định để thấy không có tự tính nhưng vì thế mà khẳng định thấy không có gì để chấp trước. Không chấp trước không phải là xa lánh thế gian, sinh hoạt tiêu cực, mà là để phát huy cái tinh thần hoạt động tự do vô ngại, vận dụng tất cả mọi hoạt động vô vi, vô tác để thực hiện từ bi cứu khổ trong tinh thần bình đẳng, vô sai biệt.

Hai là phải hiểu rằng muốn đoạn trừ vô minh, không thể bằng hành vi tiêu cực chấm dứt suy tưởng trừu tượng mà trái lại phải tích cực bằng vào nỗ lực của ý chí vận dụng tâm năng để chứng nghiệm cái đối nghịch với cái hình tượng huyền ảo do vô minh sai lầm vọng tạo. Vô minh là cái thấy biết điên đảo, ngược lại với trí tuệ căn bản. Vô minh phủ nhận Giác ngộ, nhưng ngược lại Giác ngộ không phải là một khái niệm tiêu cực chỉ vồn vện có nghĩa là đoạn diệt Vô minh. Giác ngộ không phủ nhận gì hết. Giác ngộ là một khẳng định, như lời Phật dạy: "Thấy Pháp tức thấy Phật, thấy Phật tức thấy Pháp". Dứt bỏ khái niệm về sự hữu-có-tự-tính để đến tánh Không mà chỉ bằng cách ngưng hoạt động ý thức thời giống như trường hợp đức Phật trước khi thành đạo đã từng tu tập với hai vị đạo sĩ là ?rada

Kàlāma và Udraka Rāmaputra cả hai pháp thiền Diệt tận định và Ly thức định, diệt hết mọi cảm thọ, dứt bật mọi tư tưởng và ý thức khi nhập định, biến thân xác tựa hồ thành gỗ đá. Đức Phật nhận ra đó là một hình thức tu tập quá tiêu cực không thể nào đưa đến giác ngộ.

Ba là cần biết rằng lúc khởi đầu đạo lộ đưa đến thực chứng tánh Không phương tiện duy nhất để hiểu biết là tư duy phân biệt. Quả vậy, các pháp có thể phân thành hai loại: loại hiện pháp (abhimukhi), như sắc, thanh, hương, ..., được hiện lượng tức tri giác đơn thuần thấy biết ngay trong sát na hiện tại và loại ẩn pháp (paroksa), tùy thuộc tỷ lượng, một tiến trình so sánh loại suy để do những dấu hiệu được thấy biết mà suy ra những sự kiện không hiện tiền. Sự phân loại kiểu này không để lọt bất cứ một pháp nào ra ngoài hai loại đó. Bất kỳ pháp nào nếu không hiện thời ẩn hay ngược lại. Tánh Không theo Tsong-ka-pa là một pháp như mọi pháp khác và cố nhiên thuộc loại ẩn pháp. Giả như tánh Không là hiện pháp thời ai ai cũng thấy biết ngay được. Trong thực tế, đâu có trường hợp như vậy xảy ra. Tri thức thường nghiệm không thể nào trực nhận tánh Không. Cách độc nhất tìm đến tánh Không trong giai đoạn đầu của đạo lộ là sử dụng tập quán suy tư và nhận thức thông tục.

Kinh nói: "Vì có danh nên có thủ trước. Vì có tướng nên có thủ trước". Gọi tên và nhận ra tướng dạng là tác dụng của tư duy phân biệt. Chấp trước và cố chấp thường đi đôi với tư duy phân biệt. Tư duy phân biệt thật ra vô hại, nhưng khi nó đi đôi với chấp trước và cố chấp thời sinh ra vọng tưởng hý luận gây nguy hại rất lớn. Theo quan điểm Trung quán, thay vì tư duy phân biệt, **vọng tưởng hý luận mới là đối tượng phủ định**. Vọng tưởng ở đây được hiểu theo nghĩa nói đến trong Đại thừa nghĩa chương: "**Kẻ phàm phu mê tối đối với sự thật bèn khởi ra các tướng của các pháp, chấp lấy tướng mà cho ra danh, y theo danh mà giữ lấy tướng, bởi chỗ giữ lấy chẳng chân thật, nên kêu là vọng tưởng**". Ngài Nguyệt Xứng giải thích thêm vọng tưởng là "**cái sự tô lên một ý nghĩa sai lầm rằng có tự tính**". Như vậy, phủ định vọng tưởng hý luận tức là phủ định sự hữu-có-tự-tính mà vọng tâm lầm tưởng là chân thực. Bồ đề tâm luận chỉ rõ lý do tại sao phải đoạn tận mọi vọng tưởng hý luận: "Cái pháp của đường mê là từ nơi vọng tưởng mà sanh ra, nó lần lượt nảy nở ra cho đến thành vô lượng, vô biên các phiền não".

Về vấn đề này, Trung luận viết: "Nếu không y tục để thời không thể đạt được chân đế. Nếu không đạt được chân đế, thời không thể hiểu được Phật pháp". Trên phương diện nhận thức luận, tục để ở đây là ngôn ngữ và luận lý. Chính nhờ khéo sử dụng ngôn ngữ và luận lý mà nhận ra những vọng tưởng hý luận, áp dụng những biện pháp đối trị, và chấm dứt tính tương tục của vọng tưởng hý luận trên đường đến tánh Không. Trung luận đã phá triệt để mọi vọng tưởng hý luận để minh giải cho thấy giá trị của ngôn ngữ và luận lý không ở chỗ thành công mà là ở chỗ thất bại của nó trong sự diễn đạt Tuyệt đối. Chính do sự thất bại này mà ngôn thuyết tựu thành được Trung đạo qua phép biện chứng. Điều này tương quan liên hệ mật thiết đến nguyên nhân đường lối Trung quán dùng thiền phân tích luyện tâm bằng khái niệm và dịch hóa pháp. Nói đến sự thành tựu trí Bát nhã theo phép thiền phân tích, đức Phật đã có lần cắt nghĩa: "Này Kashyapa, thí dụ, ông cọ xát hai que củi với nhau

làm sinh ra lửa thời hai que củi ấy bị thiêu rụi ngay trong tiến trình sinh lửa. Cũng như thế, này Kashyapa, phân biệt đích thực làm phát sinh năng lực thành đạt trí Bát nhã và trí Bát nhã chứng ngộ tức thì tiêu diệt phân biệt đích thực." (Bảo Tích kinh; Ratnakūta Sūtra).

Mục đích chính yếu của Trung quán luận là chỉ đường tu tập để giải thoát và giác ngộ. Vì vậy Trung quán đả phá và bác bỏ mọi chướng ngại che lấp, ngăn bít con đường thực chứng tánh Không. Sự đả phá nhắm trước hết vào cái nhân của phân biệt sự thức nghĩa là những vọng tưởng chấp trước huân tập trong tâm từ vô thủy, những cảm nhiễm thâm căn cố đế kết thành tập quán vô minh trong sinh hoạt nhận thức sai lầm của hành giả. Như đã trình bày ở trên, **có hai đối tượng cần phủ định: một khách thể, sự hữu-có-tự-tính tức yếu tính quyết định và một chủ thể, vọng tưởng hý luận tức sự chấp giữ một cách sai lạc cái chẳng chân thật.** Do đó, có hai cách đối trị tương ứng. Một là dùng biện chứng pháp tức là một hình thức ngôn ngữ và luận lý để phủ định sự hữu-có-tự-tính. Hai là tu tập thực nghiệm, nỗ lực thực hành một tiến trình luyện tâm triển khai tuệ quán đặc biệt lãnh ngộ tánh Không.

Sự hữu-có-tự-tính không phải là một đối tượng hiện hữu. Bởi vì nếu nó hiện hữu thời không thể bác bỏ nó được. Tuy nhiên, mặc dầu nó không hiện hữu, nhưng vì cái đương thể bị tập khí vọng tưởng tô trét lên một lớp hình tướng hư ảo, cái mà ta gọi là tự tính, làm trí phàm phu tưởng lầm như có thật, cho nên cần phải bác bỏ loại trừ cái hình tướng hư ảo đó. Sự bác bỏ này không giống như lấy búa đánh vỡ một cái bình, mà đây là thực hiện một quá trình chuyển biến tâm thức trở nên thấy biết như thật, thấy rõ cái không có là không có. Khi tâm thức chuyển biến tốt đẹp như vậy thời đương nhiên cách đối trị thứ hai là tu chứng tánh Không cũng đồng thời thành tựu.

Ngôn ngữ và luận lý sở dĩ đóng một vai trò quan trọng và cần thiết trong tiến trình thanh luyện tâm thức để chứng ngộ tánh Không là vì trên phương diện nhận thức luận, **tánh Không là một pháp (dharma) như mọi pháp khác.** Nó được xem như đồng nghĩa với những danh từ như: đối tượng nhận thức (visaya; cảnh), hữu (bhava), hay khả đắc (jneya; hữu sở đắc). Thường nói đến tánh Không tức là tánh Không của một sự vật, nghĩa là bản thể của sự vật ấy không có yếu tính quyết định tự nó hiện hữu được. Sự vật (tục đế) và tánh Không của nó (chân đế) thực ra là một, **cái đương thể tức không của sự vật,** hay nói theo Tâm kinh, 'bất dị, tức thị'. Nhưng đối với tư duy phân biệt thời đó là hai sự thể sai khác có thể tách lìa nhau ra. Chẳng hạn như một cái bình và tánh Không của nó đồng thời hiện hữu cùng ở một chỗ, bất tương ly và vô sai biệt. Nhưng tư duy phân biệt tách chúng thành hai chẳng những là để dễ bề thuyết minh cho kẻ phàm phu thông đạt, mà hơn nữa hành giả có thể chỉ chọn tánh Không của cái bình làm đề mục tu tập Định không cần đồng thời phải quán tưởng cái bình.

Theo thuật ngữ của nhận thức luận Trần Na - Thiên Chủ, cái bình là một hiện tượng định chắc (vidhi), do tạo tác mà có và tùy thuộc nhân duyên. Ngược lại, tánh Không của cái bình

là một hiện tượng khiến trừ (pratisedha) giống như mọi tánh Không khác. Cả hai đều hiện hữu vì là đối tượng của chân tri lượng, tỷ lượng và hiện lượng. Bản thể của chúng đều Không tức vô tự tính giống nhau. Sự tri nhận hai thứ hiện tượng sai khác như vậy là do cách thức biểu hiện của chúng đối với tư duy phân biệt chứ không dựa vào cách thức tồn tại của chúng. Hiện tượng khiến trừ thường được tri nhận bằng cách tuyên bố khiến trừ đối tượng phủ định. Thí dụ: Muốn lãnh ngộ 'không-bò' thì phải tuyên bố khiến trừ 'bò', nhưng muốn lãnh ngộ 'bò', thì không cần phải tuyên bố khiến trừ 'không-bò' vì thực ra, 'không-bò' đã ngầm bị khiến trừ rồi. Như vậy không-bò là một hiện tượng khiến trừ và bò là một hiện tượng định chắc. Lý do: Nếu không tuyên bố khiến trừ mà chỉ khiến trừ ngầm là đủ để hiện tượng là hiện tượng khiến trừ thì hóa ra hết thảy mọi hiện tượng đều là hiện tượng khiến trừ.

Hiện tượng khiến trừ được chia thành khiến trừ quả quyết và khiến trừ không quả quyết. Khiến trừ không quả quyết hàm chứa một ý niệm sót lại sau khi khiến trừ. Thí dụ câu nói khiến trừ không quả quyết "Chú mập Devadatta không ăn gì trong ngày" có nghĩa là chú mập ăn trong đêm. Khiến trừ quả quyết không hàm chứa một khẳng định nào sau khi phủ định. Tánh Không là một hiện tượng khiến trừ quả quyết bởi vì dứt khoát chỉ phủ định sự hữu-có-tự-tính mà thôi.

Điểm phân biệt giữa khiến trừ quả quyết và không quả quyết rất quan trọng đối với giáo phái Mũ vàng Geluk. Giáo phái này dùng biện chứng để phủ định sự hữu-có-tự-tính. Một khi mọi dấu vết của tự tính được tẩy trừ sạch bằng phương pháp suy luận thì tánh Không hiển hiện. Giả như tánh Không là một hiện tượng khiến trừ không quả quyết thì mặc dầu đã bạch hóa mọi dấu vết của tự tính nhưng vẫn còn có một cái gì sót lại cần phải tiếp tục tra tầm. Như thế, hành giả chẳng bao giờ đạt đến điểm chứng ngộ tánh Không. Thêm nữa, nếu xảy ra trường hợp cái sót lại là cái bình thì hóa ra cái bình là bản tính chân thực của nó và biện chứng đưa đến kết luận cái bình là một chân hữu! Vì những lý do ấy mà giáo phái Geluk minh xác tánh Không là một hiện tượng khiến trừ quả quyết. Chừng nào tánh Không là khiến trừ quả quyết thì thế nào biện chứng cũng dẫn đến điểm lãnh ngộ tánh Không bởi vì tánh Không chỉ đơn thuần khiến trừ tự tính (svabhava), đối tượng phải phủ định.

Tánh Không là tánh không có tự tính. Cái đối tượng 'tự tính' cần phải bác bỏ thực ra là phi hữu, không tìm thấy đâu trong thực tại. Nhưng vọng tưởng của phàm phu coi là có thật mọi khi suy tư, nói năng, và hành động. Trái lại, sự không có tự tính là một hiện hữu và được gọi là tánh Không. Ngài Nguyệt Xứng đồng nhất nghĩa Thật tướng với tánh Không. Vậy Thật tướng là tánh vô tự tính. Tự tính là do tiếng Phạn svabhava dịch ra. Svabhava có nhiều nghĩa và được dịch ra nhiều cách khác nhau. Theo ngài Nguyệt Xứng, chữ svabhava trong hai bài tụng Trung luận XV.1-2 có hai nghĩa đối nghịch nên phải dịch ra hai cách khác nhau:

1. Svabhàva dịch là tự tính, là một đối tượng phi hữu cần phải bác bỏ. Nó có nghĩa là yếu tính quyết định của một vật thể tự hữu, tự lập, tự tồn, và dị biệt.
2. Svabhàva dịch là thật tướng hay tánh Không, là một hiện hữu. Nó có nghĩa là bản tánh chân thực, là chân lý cứu cánh, là pháp tánh của một hiện tượng.

Để chứng minh sự hiện hữu của tánh Không, Tsong-ka-pa dựa vào hai bài tụng đầu Phẩm XV: Quán Hữu Vô của Trung luận và lời chú giải của ngài Nguyệt Xứng.

1. Chúng duyên trung hữu tính
Thị sự tác bất nhiên
Tính tùy chúng duyên xuất
Tức danh vi tác pháp.
2. Tính nhược thị tác giả
Vân hà hữu thử nghĩ
Tính danh vi vô tác
Bất đãi dị pháp thành.

Thường được dịch là:

1. Có tự tính (svabhàva) trong các duyên, đó là một sự sai lầm. Tự tính (svabhàva) mà từ các duyên phát sanh thì tự tính ấy chính là pháp hữu vi sinh diệt.
2. Làm thế nào có thể có ý nghĩa nếu tự tính (svabhàva) là một cái gì được tạo tác? Tự tính (svabhàva) chính là cái không do tạo tác, không nhờ vào pháp khác mà thành.

Thể hội ý ngài Nguyệt Xứng, Tsong-ka-pa dịch chữ svabhàva trong bài tụng XV.1 với nghĩa là tự tính. Nhưng trong bài tụng XV.2 chữ svabhàva dịch với nghĩa là thật tướng hay tánh Không. Do đó, hai câu cuối của bài tụng này mô tả hai phẩm tính của tánh Không, 'không do tạo tác, không nhờ vào pháp khác mà thành'. Cũng vậy, bài tụng Trung luận XV.7:

7. Nhược pháp thực hữu tính
Hậu tác bất ưng dị
Tính nhược hữu dị tướng
Thị sự chung bất nhiên.

Thường được dịch là:

7. Nếu pháp thật có tự tính (prakrti) thì sau đó lẽ ra không có sự biến dị. Tự tính (prakrti) nếu còn có tướng biến dị thì hoàn toàn không hợp lý.

Theo Tsong-ka-pa chữ prakrti (thường dịch là bản tánh, và xem như đồng nghĩa với svabhàva) phải dịch theo nghĩa là thật tướng hay tánh Không. Do đó, 'không biến dị' trở thành phẩm tính thứ ba của tánh Không. Dựa vào ba bài tụng trên, Tsong-ka-pa giải thích **tánh Không hiện hữu và có ba phẩm tính: không do tạo tác mà thành, không nhờ vào pháp khác mà thành, và bất biến dị**. Đoạn văn dẫn chứng sau đây là lời chú giải của ngài Nguyệt Xứng.

"Cái bản tính như được (Long Thọ) Đại sư mô tả (trong hai câu cuối của XV.2) có hiện hữu hay không? Đức TỐI THẮNG tôn tưng tuyên thuyết rằng thật tướng hiện hữu: 'Dù Như Lai có ra đời hay không, thật tướng các pháp là thường trụ nhất tướng'. Vậy thì thế nào là thật tướng? Đó là chân tánh của mắt này, vân vân. Và thế nào là chân tánh của mắt này, ... ? Là cái không do tạo tác, không nhờ vào pháp khác mà thành, được thể nghiệm bằng thứ tuệ giác đoạn bất vô minh. Chân tánh có hiện hữu hay không? Nếu chân tánh không hiện hữu, thử hỏi lịch trình xả thân tu thiện của các vị Bồ tát có ý nghĩa gì? Vì nguyên nhân nào các vị Bồ tát chấp nhận biết bao gian khổ để tựu thành sự chứng ngộ thật tướng?"

Theo Tsong-ka-pa, 'do tạo tác mà thành' có nghĩa là trước đó không có mà nay được thành lập mới có. Vậy 'không do tạo tác mà thành' có nghĩa là không phải từ vô mà lập thành hữu, không phải từ diệt mà có sinh. Nói cách khác, chính ngay trong khi sinh đã có diệt, vậy sinh ấy không phải là thật sinh. Do đó, bất sinh. Cũng vậy, trong khi diệt đã có sinh, nên diệt mà không phải thật diệt. Do đó, bất diệt. Phẩm tính thứ nhất của thật tướng hay tánh Không như vậy là bất sinh bất diệt.

Giải thích phẩm tính thứ hai của tánh Không có phần tinh tế hơn. Nếu bảo 'không nhờ vào pháp khác' có nghĩa là không tùy thuộc nhân duyên, thì làm sao cắt nghĩa được tánh Không là một pháp do duyên sinh như mọi pháp khác? Bởi thế cho nên 'không nhờ vào pháp khác mà thành' được giải thích là không nhờ vào sự thi thiết khái niệm và định danh mà thành. Ngoài ra, có một cách giải thích khác dùng phép đối đãi. Thí dụ: Thường có nóng là vì có lạnh, có dài là vì có ngắn, ... Đối với một vật, cảm giác nóng có thể đổi thành cảm giác lạnh khi so sánh tiếp xúc với một vật khác nóng hơn, cảm giác dài có thể đổi thành cảm giác ngắn khi so sánh tiếp xúc với một vật dài hơn. Tánh Không tức vô tự tính không bao giờ được tri nhận là có thể thay đổi thành một pháp khác có tự tính, nghĩa là tánh Không độc lập đối với mọi sự so sánh.

Phẩm tính thứ ba 'không biến dị' được định nghĩa là 'không sát na hoại diệt'. Thí dụ: Tánh Không của một cái chén hiện khởi khi cái chén được tạo tác thành hình và diệt mất khi cái chén bị phá hủy. Như vậy tánh Không của cái chén không thường còn và tùy thuộc vào sự hữu của cái chén. Tuy nhiên, từng mỗi một sát na tánh Không của cái chén không hoại diệt và không biến thể từ một vật này thành một vật khác nên được gọi là 'không sát na hoại diệt'.

Vì lý do gì mà Tsong-ka-pa chấp nhận lời giải thích của ngài Nguyệt Xứng xem hai câu cuối của bài tụng XV.2 là mô tả phẩm tính của tánh Không chứ không phải là của tự tính? Lý do sau đây được nêu ra. Tự tính là pháp hư vọng bắt nguồn từ vô minh, từ sự ngu dốt, mê lầm đã huân tập vào tâm thức từ vô thủy. Trái lại, ba phẩm tính Õ không do tạo tác, không nhờ vào pháp khác, và không biến dị Õ là do học hỏi hay giả thiết mà có. Bởi vậy, nếu ba phẩm tính ấy được coi như là mô tả tự tính thì phủ định tự tính trở thành phủ định ba phẩm tính ấy. Một sự phủ định như vậy không đối trị vô minh đúng mức và do đó, hành giả không được giải thoát ra khỏi vòng sinh tử luân hồi. Phải triệt để phủ định tự tính hiểu theo nghĩa là do vô minh từ vô thủy mà chấp trước sự vật tự hữu, tự lập, và tự tồn thời mới đoạn tận vô minh, tự do giải thoát. Vì thế mà ba phẩm tính ấy phải được xem như mô tả tánh Không.

Sau khi hiểu biết thế nào là cái đối tượng phủ định, câu hỏi "Tại sao cần phải nhận rõ đối tượng phủ định?" đương nhiên được đặt ra. Theo Tsong-ka-pa, lỗi lầm không xác định đúng cái gì phải bác bỏ là do hoặc phủ định chưa đến mức hoặc do phủ định quá mức. Phủ định ba phẩm tính, không do tạo tác, không nhờ vào pháp khác, và không biến dị, là phủ định chưa đến mức dẫn đến cực đoan thường kiến. Phủ định tất cả mọi hiện tượng hay phủ định tư duy phân biệt là phủ định quá mức đưa đến cực đoan đoạn kiến. Trong trường hợp này, thế giới trở thành một ảo giác, cuộc sống hóa ra không có giá trị, nên nảy sinh tư tưởng có thể hành động tùy sở thích mà khỏi chịu trách nhiệm về các hành vi của mình. Do đó, thường xuyên tạo nghiệp, rồi bị nghiệp lực kéo dẫn, phải chịu sinh tử luân hồi. Như vậy sự biết rõ đối tượng phủ định là điều kiện cần để thông đạt đạo lý duyên khởi Trung đạo.

Lúc mới phát bồ đề tâm, hành giả không thể nào nhận thấy sự sai biệt giữa sự hữu và sự hữu-có-tự-tính. Chấp thủ sự hữu-có-tự-tính không bắt nguồn từ sự học hỏi mà chính do tập khí lâu đời lâu kiếp tạo ra. Trong tiềm thức của hành giả luôn luôn có tập quán mê lầm nhận cái chỉ có danh tướng giả dối không hề thật có thành cái thật có. Mỗi khi tự tính bị đả phá hành giả tưởng chừng như chính sự hữu bị đả phá. Bởi mù quáng chấp thủ mọi sự hữu đều có tự tính như vậy mà hành giả bị buộc vào vòng luân hồi sinh tử.

Để tự giải mọi dây trói buộc của vọng tưởng mê lầm, hành giả một mặt, tinh tấn tích lũy công đức, thanh lọc bản thân, cúng dường, tinh tấn trong việc thực hành sáu ba la mật. Mặt khác, tu tập quán Không tức là quán các pháp đều Không, tuy chúng hiện ra sờ sờ trước mắt. Điểm then chốt của quán Không là phải xác định cái gì phải bác bỏ, nghĩa là phải biết nhận diện bằng những kinh nghiệm tâm linh sống động cái vật thể phi hữu thường bị nhận lầm là tự tính hay ngã. Vì nếu không nhận biết rõ cái ngã phải bác bỏ thì sau một loạt phủ định sẽ không thể nào hiểu biết được cái gì còn lưu lại là vô ngã. Ví như trường hợp không thể bắt trộm nếu không nhận ra kẻ trộm hay không thể bắn một mũi tên nếu không thể thấy mục tiêu. Thêm nữa, nếu không biết nhận diện cái ngã đối tượng của sự bác bỏ, hành giả có thể đi tìm một cái ngã khác bằng cách khiến trừ dần dần tất cả những gì tưởng là thành phần của ngã như lột bẹ chuối để tìm lõi cứng. Kết quả là bác bỏ một cái ngã giả danh giả

lập chứ không phải cái ngã được cho là thật có tự tính, và cuối cùng rơi vào trong cái không trống rỗng toàn diện.

Sau khi nhận rõ đối tượng phủ định thời hành giả bắt đầu giai đoạn tìm kiếm cái đối tượng ấy. Đây cũng là lúc hành giả phải khám phá ra cái hình thức chấp ngã tức là cái cách tâm bám lấy một đối tượng được xem là thật có tự tính. Trong trạng thái thiền định tập trung hành giả dùng tư duy suy lý sử dụng đủ mọi hình thức luận lý phân tích để tìm cho ra cái đối tượng phải bác bỏ ấy. Khi vận dụng trí giác sắc bén đến tận cùng mà vẫn không thành công, hành giả triển khai một niềm xác tín sống động rằng đối tượng phủ định hoàn toàn phi hữu. Tính phi hữu sau đó được quảng diễn để bao trùm hết thấy mọi pháp. Cuối cùng, nhờ năng lực của sự quen thuộc sử dụng vừa tịnh chỉ vừa tuệ quán, vừa thiền tập trung vừa thiền phân tích, hành giả thành tựu phối hợp tâm tịnh chỉ với tuệ quán đặc biệt trực chỉ vào tánh Không của vạn pháp. Sau giây phút chứng ngộ tánh Không, hậu đắc trí thấy biết rõ vạn hữu là duyên khởi nên vô tự tính. Mọi đương hữu đều là danh tự giả tướng theo tục ước.

Tóm lại, nhận rõ đối tượng phủ định là yếu tố căn bản để hiểu rõ nguyên nhân và ý nghĩa của những giai đoạn tiến triển trong lộ trình tu tập. Quá trình tu dưỡng ấy chuyển mê thành ngộ, rồi do ngộ mà thông đạt giá trị của sự nghiệp tự lợi, lợi tha ngay trong thế gian hư giả này, đã được Bồ tát Long Thọ tuyên thuyết một cách ngắn gọn nhưng rất đầy đủ trong bài tụng XXIV.18:

"Các pháp do Duyên khởi, nên ta nói là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung đạo".

Tháng sáu, 2000

7. Cái còn lại trong tánh Không

Trong kinh Tiểu Không (Trung Bộ 3, số 121; Trung A Hàm, số 190), đức Phật xác nhận nhờ an trú Không nên đã an trú rất nhiều. Ngài giảng kinh này để khích lệ các vị Tỷ kheo nên hành trì Không tánh một cách chơn thật không điên đảo. Tại trú xứ nào, những gì tại trú xứ ấy không có, thời phải quán là không có. Nhưng những gì tại trú xứ ấy thực có, thời phải quán là thực có. Tại thiền chứng nào chứng được, những gì thiền chứng ấy không có, thời phải quán là không có, nhưng những gì thiền chứng ấy có, thời phải quán là thực có.

"Ví như lâu đài Lộc mẫu này không có voi, bò, ngựa, ngựa cái, không có vàng và bạc, không có đàn bà, đàn ông tụ hội", thời phải quán những sự vật ấy là không. Nhưng có cái không phải không, là sự hiện diện của chúng Tăng ở trong tịnh xá, thời phải quán chúng Tăng thật sự là có, nói cho rõ hơn, ý tưởng về xóm làng không có nhưng ý tưởng về người thì có. Đó là an trú chơn thật tánh Không, không điên đảo.

Tiến lên một bậc, Tỷ kheo nào nếu muốn an trú nhiều trong Không tánh, Tỷ kheo ấy đừng suy niệm đến ý tưởng về xóm làng, đừng suy niệm đến ý tưởng về người, mà thường suy niệm đến một ý tưởng thuần nhất về rừng vắng. Vị đó quán xóm làng là không, người là không, nhưng có cái không phải không, là vì ở trong rừng, nên rừng là thật có. Vị ấy tuệ tri "Các ưu phiền do ý tưởng về xóm làng, do ý tưởng về người không có hiện hữu, nhưng các ưu phiền do ý tưởng thuần nhất về rừng vắng thời thật sự có mặt ở đây." Cái gì không có mặt, vị ấy xem là không có mặt. Cái gì có mặt, vị ấy xem như vậy là thật có. Hành trì như vậy được gọi là hành trì "Không tánh".

Tiếp tục tiến thêm bậc nữa, Tỷ kheo nào nếu muốn an trú nhiều trong Không tánh, Tỷ kheo ấy đừng suy niệm đến ý tưởng về người, đừng suy niệm đến ý tưởng về rừng vắng, mà thường suy niệm đến một ý tưởng thuần nhất về đất. Nếu thấy chỗ đất này bằng phẳng như lòng bàn tay, chỗ trông ra được rõ ràng, thì hãy thường suy niệm. Vị ấy biết rằng: "Ý tưởng về người, ý tưởng về rừng vắng là không, nhưng có cái không phải không, đó là ý tưởng thuần nhất về đất. Các ưu phiền do ý tưởng về người, do ý tưởng về rừng vắng không có hiện hữu, nhưng các ưu phiền do ý tưởng thuần nhất về đất thời thật sự có mặt ở đây." Nếu trong đó không có gì cả, thì chính do đó mà vị ấy thấy là không; nếu trong đó còn có cái khác, thì vị ấy thấy chơn thật có. Đó là an trú chơn thật tánh Không, không điên đảo.

Cứ như thế, vượt qua các thiên chứng về Vô sắc giới, vị ấy không suy niệm về Không vô biên xứ tướng, về Thức vô biên xứ tướng, về Vô sở hữu xứ tướng, không suy niệm đến ý tướng về Phi tướng phi phi tướng xứ, và thường suy niệm thuần nhất về Vô tướng tâm định (nghĩa là vị này chứng được tâm định nhờ dùng một đối tượng không có tướng nên gọi là "vô tướng tâm định").

Vị Tỳ kheo quán vô tướng tâm định này thuộc hữu vi, do tâm tư tạo. Nếu vốn là sở hành, vốn là sở tư, thời không ái lạc nó, không mong cầu nó, không an trú trên nó. Do quán như thế, tâm vị ấy giải thoát khỏi dục lậu, hữu lậu, và vô minh lậu. Vị ấy tuệ tri: "Các ưu phiền do duyên dục lậu, do duyên hữu lậu, do duyên vô minh lậu không có mặt ở đây. Ở đây, chỉ có ưu phiền do sáu nhập (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) duyên mạng, duyên với thân này". Vị ấy tuệ tri: "Loại tướng này không có dục lậu, không có hữu lậu, không có vô minh lậu. Và chỉ có một cái này không phải không, tức là sáu nhập duyên mạng, duyên với thân này." "Và cái gì không có mặt ở đây, vị ấy xem cái ấy là không có ở đây. Nhưng đối với cái còn lại ở đây, vị ấy biết cái gì có mặt ở đây là thật có. Nay A Nan, cái này đối với vị ấy là như vậy, thật có, không điên đảo, sự thực hiện hoàn toàn thanh tịnh, và tối hậu chứng ngộ tánh Không".

Theo đoạn kinh trên, đối với vị Tỳ kheo tu hành, tùy theo trú xứ, hoặc ở làng, hoặc ở rừng, hoặc tu đông người, hoặc tu một mình, những gì tại trú xứ ấy không có, vị Tỳ kheo quán là không. Còn những gì tại trú xứ ấy có, thời quán là thực có. Còn tại thiên chứng nào, như khi chứng quả Niết bàn giải thoát, thời vị ấy tuệ tri được các lậu hoặc là không có, vì đã được đoạn trừ, nhưng vì còn cái thân hữu dư y, cái thân sáu nhập duyên mạng, thời thân ấy vẫn thật có. Thân đã có, thời có những ưu phiền do thân ấy gây nên, nên đã có thân, thời có già, có bệnh, có chết. Nhưng vì vị này đã được giải thoát, nên không có sầu bi khổ ưu não, đầu thân có bệnh, có già, có chết.

Đoạn kinh sau đây được lặp đi lặp lại đến tám lần, sau mỗi lần vị Tỳ kheo tiến lên một bậc trên lộ trình Thiền Định: "Và cái gì không có mặt ở đây, vị ấy xem cái ấy là không có ở đây. Nhưng đối với cái còn lại ở đây, vị ấy biết cái gì có mặt ở đây là thật có. Nay A Nan, cái này đối với vị ấy là như vậy, thật có, không điên đảo, sự thực hiện hoàn toàn thanh tịnh, và tối hậu chứng ngộ tánh Không". Đoạn văn này nêu ra hai điểm đối nghịch, một bề tánh Không là sự không hiện hữu, nhưng bề kia vẫn có một cái gì còn lại ở trong đó vì thật có nên không thể bác bỏ. Như vậy, tánh Không được định nghĩa là phi hữu mà hữu, phủ định mà khẳng định.

Điều khó hiểu trong đoạn văn là ý nghĩa của cụm từ "cái còn lại (avasista)", tại vì thông thường tánh Không được xem như phi hữu, có tính cách phủ định. Trái lại, nói đến "cái còn lại" tức xác quyết sự hữu của một cái gì. Phải chăng "cái còn lại" là một thực hữu cứu cánh chưa hề bị bác bỏ, ngay cả khi tiến trình phủ định đạt đến mức độ cuối cùng? Chẳng hạn,

trường hợp ta không thể phủ định sự kiện là ta đang phủ định. Đó là một khẳng định ngay giữa lúc phủ định, và là một thực hữu vì được tìm thấy trong sự phủ định.

Triết học Trung quán về tánh Không không hề đề cập kinh Tiểu Không này. Luận Đại trí độ của ngài Long Thọ có đoạn nói đến lập trường Trung quán về vấn đề Chân Không Diệu Hữu của Bát nhã như sau: "Trong Bát nhã Ba la mật đa, có lúc phân biệt các pháp không, đó là phần thiện; có lúc nói các pháp thế gian cũng là Niết bàn, đó là phần thâm. Hết thấy sắc pháp đều là Phật pháp" (Quyển 72). Ngay với cái chân không phủ định tất cả mọi pháp luôn luôn dính liền khẳng định có cái diệu hữu là các pháp thế gian. Chân không và diệu hữu không bao giờ xa lìa nhau, và điều này có thể hiểu như sự đồng nhất phi hữu và hữu, phủ định và khẳng định, hay sự phục hoạt sự hữu từ sự phi hữu. Ta có thể bảo rằng diệu hữu là cảnh giới "còn lại" nhìn theo trí tuệ Bát nhã như đã nói trong kinh Kim Cang: "Tất cả pháp đều là Phật pháp. Nay Tu Bồ Đề! Nói tất cả pháp đó tức không phải tất cả pháp, tạm gọi là tất cả pháp" [Nhất thiết pháp giai thị Phật pháp. Tu Bồ Đề! Sở ngôn nhất thiết pháp giả tức phi nhất thiết pháp thị cố danh nhất thiết pháp].

Đối với tông Du già của Vô Trước về sau được Thế Thân cải tổ thành học phái Duy thức thời ngược lại, kinh Tiểu Không là tài liệu chính yếu để thuyết minh quan điểm Trung đạo của tông. Tương cũng nên biết rằng tông này không chấp vào học thuyết tất cả mọi sự thể đều hiện hữu, vì quan niệm không có gì ngoài tác động của tâm, cũng không chấp vào học thuyết chẳng có gì hiện hữu, vì quả quyết rằng các thức hiện hữu. Tập Biện Trung biên luận (Madhyānta-vibhāga) trong đó ngài Vô Trước trình bày rất chính xác triết giáo của Ngài về con đường giữa hai chủ trương hữu luận và vô luận, mở đầu với hai bài tụng minh định ý nghĩa của tánh Không và Trung đạo như sau:

abhūtaparikalpo 'sti, dvayam tatra na vidyate /
sūnyatā vidyate tv atra, tasyām api sa vidyate / I.1 /
na sūnyam nāpi cāsūnyam tasmāt sarvam vidhīyate /
sattvād asattvāt sattvāc ca, madhyamā pratipac ca sà / I.2 /

Dịch là:

Hư vọng phân biệt hiện hữu; (kiến tướng) phân hai không có trong đó
Tuy nhiên, tánh Không có trong đó, và pháp đầu (hư vọng phân biệt) cũng có trong
pháp cuối (tánh Không). (I.1)
Do đó mà nói rằng hết thấy mọi pháp là chẳng phải không chẳng phải phi không
Bởi tại sự hữu, bởi tại sự phi hữu, và lần nữa bởi tại sự hữu. Và đó là Trung đạo. (I.2)

Bài tụng I.1 mở đầu nói ngay đến 'hư vọng phân biệt' tức là nói đến thức (vijñāna). Ngài Vô Trước xác quyết sự hiện hữu của hư vọng phân biệt. Nói như vậy có nghĩa là xác nhận sự có mặt của chủ thể hư vọng phân biệt. Mọi hiện tượng thường nghiệm thật ra là đối tượng nhận thức do có một chủ thể hư vọng thấy biết mà phân biệt kiến phần, tướng phần.

Khi luận giải câu này ngài Thế Thân chỉ cho thấy một mặt, xác quyết có chủ thể hư vọng là cốt nhằm phản bác chủ trương chẳng có gì hiện hữu, và mặt kia, minh thuyết mọi pháp đều hư vọng là cốt nhằm phản bác chủ trương mọi sự thể đều hiện hữu.

Câu tiếp theo "(kiến tướng) phân hai (dvaya) không có trong đó" có ý nói rằng trong hư vọng phân biệt, sự phân hai hoàn toàn không có thực chất nếu xét trên phương diện chân đế. Nghĩa là tự hai phần kiến tướng không có chi là ngã là pháp, nhưng hàng phạm phu mê muội dựa vào kiến phần chấp cho là ngã, dựa vào tướng phần chấp cho là pháp. Đây chỉ là một lối thi thiết giả tạo của hư vọng phân biệt, chứ nếu li hai phần kiến tướng thì chẳng có chi gọi là ngã, là pháp. Như vậy, ngã pháp dựa vào hai phần kiến tướng của nội thức mà giả lập là huyền ảo, không có mà nhận lầm thành có.

Sự phủ định thực chất của kiến tướng phân hai được lặp lại trong câu thứ ba của bài tụng I.1 dưới hình thức tánh Không: "Tánh Không có trong đó" tức là có trong hư vọng phân biệt. Như vậy có nghĩa là hư vọng phân biệt bị phủ định, tức **hư vọng phân biệt là Không**, cùng một ý với ngài Long Thọ: "Các pháp do Duyên khởi, nên ta nói là Không". Câu cuối bài tụng Biện Trung biên luận I.1, "pháp đầu (hư vọng phân biệt) có trong pháp cuối (tánh Không)", muốn nói lên rằng hư vọng phân biệt được hồi sinh, cũng như bài tụng Trung luận XXIV.18: "Các pháp do Duyên khởi, nên ta nói là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung đạo" nói đến Giả danh là các pháp do duyên khởi được phục hoạt lại sau khi bị phủ định.

Ngài Thế Thân luận giải bài tụng I.1 như sau:

"Vây (trong bài tụng này) đặc tướng của tánh Không được thuyết minh một cách không điên đảo (tức chân chính) như thế này: 'Điều được thấy như thật là khi cái này vắng mặt trong cái kia, thời cái kia là không, và hơn nữa, điều được biết như thật là khi cái gì còn lại ở đây, thời thấy cái đó thật có ở đây'."

Không thể không công nhận cách phát biểu giống hệt nhau khi đem đối chiếu đoạn văn luận giải này với đoạn văn được lặp đi lặp lại tám lần trong kinh Tiểu Không nói trong phần trên. Phải chăng ngài Thế Thân đã muốn viện dẫn kinh Tiểu Không để xác chứng quan điểm của ngài Vô trước về tánh Không trong Biện Trung biên luận?

Bài tụng I.2 tiếp theo đã y theo ý kiến phát biểu trong bài tụng I.1 mà xác quyết rằng: "Hết thấy mọi pháp là chẳng phải không chẳng phải phi không" và đưa ra lý do để giải thích trong những câu kế tiếp, "Bởi tại sự hữu, bởi tại sự phi hữu, và lần nữa bởi tại sự hữu". Theo ngài Thế Thân chú giải, câu đầu tiên "Bởi tại sự hữu" có nghĩa là "bởi tại hư vọng phân biệt hiện hữu" và câu này dẫn chứng cho mệnh đề "chẳng phải không". Câu thứ hai "bởi tại sự phi hữu" có nghĩa là "bởi tại sự phân hai không hiện hữu" và câu này dẫn chứng cho mệnh đề "chẳng phải phi không". Câu thứ ba "lần nữa bởi tại sự hữu" có nghĩa là "bởi

tại tánh Không có trong hư vọng phân biệt và hư vọng phân biệt có trong tánh Không" và câu này dẫn chứng cho mệnh đề "chẳng phải không".

Câu kết thúc bài tụng I.2, "đó là Trung đạo", cho thấy ngài Vô Trước viết Biện Trung biên luận là để minh giải thuyết Trung đạo và dùng tánh Không của hư vọng phân biệt làm thí dụ. Điều đáng lưu ý là ngài Vô Trước mô tả Trung đạo trong hai bài tụng I.1-2 của Biện Trung biên luận đúng theo đường lối Bồ tát Long Thọ mô tả Trung đạo trong bài tụng XXIV.18 của Trung quán luận. Thoạt tiên mới nhìn vào, ta thấy có sự khác biệt là ở phía Trung quán, điểm bắt đầu là duyên khởi tính, còn phía Duy thức thời trước hết nói đến hư vọng phân biệt. Trung quán dùng những khái niệm trừu tượng như nhân duyên (pratitya), hiện khởi (utpatti), vận hành (gamana), ... và những khái niệm siêu hình như ngã (âtman), tự tính (svabhâva), vân vân ... Ngược lại, Duy thức dùng những khái niệm cụ thể hơn, liên hệ đến phương pháp tu tập, và quen thuộc với đời sống thường ngày, như tâm (citta), thức (vijñana), và hư vọng phân biệt (abhûtaparikalpa). Mặc dầu hư vọng phân biệt là một khái niệm liên quan mật thiết với đối cảnh sở duyên của chỉ quán, nhưng thực ra, hư vọng phân biệt là thức và thức là duyên sinh, một trong hết thấy pháp y tha khởi, hiện hữu nhờ các duyên, chứ không phải là cái gì thật có riêng ngoài mọi pháp. Bởi vậy cho nên hư vọng phân biệt không khác gì y tha khởi tính. Vì y tha khởi tính đồng nghĩa với duyên khởi tính nên phía Duy thức cũng xem như lấy duyên khởi tính làm điểm khởi đầu sự diễn tả tiến trình tu tập để tựu thành Trung đạo như bên phía Trung quán.

Hơn thế nữa, bài tụng Biện Trung biên luận I.1 giải thích rất đầy đủ tiến trình biện chứng dẫn đến định tính tánh Không tựa trên hai quan điểm, phi hữu (phân hai) và hữu (tánh Không). Đối với thiên sinh lúc sơ khởi, bắt đầu nói đến tánh Không của hư vọng phân biệt là điều tự nhiên và hợp lý. Do đó, tánh Không được xác lập bằng cách phủ định "kiến tướng phân hai". Cả chủ thể lẫn đối tượng nhận thức đều bị phủ định. Nói như vậy có nghĩa là phủ định toàn thể giới. Toàn thể giới là Không, đúng theo tiền đề "Nhất thiết pháp Không" của Trung quán đã phát biểu. Tánh Không ở đây không chỉ thuần túy phủ định. Nó siêu việt cả sự hữu và sự phi hữu. Cho nên hai câu đầu bài tụng Trung luận XXII.11 nói: "Không tác bất khả thuyết; Phi không bất khả thuyết". Nghĩa là: không thể nói lên để xác nhận cái không cũng như cái phi không. Bài tụng Biện Trung biên luận I.2 giải thích điều này với nhiều chi tiết hơn. Bài tụng xác nhận ngay lúc khởi đầu "hết thấy mọi pháp là chẳng phải không chẳng phải phi không", rồi sau đó nêu rõ nguyên nhân căn cứ trên ba lý do: sự hữu, sự phi hữu, và sự hữu. Hai lý do đầu, "bởi tại sự hữu" và "bởi tại sự phi hữu" đối nghịch nhau cần được xét trên cùng một bình diện và xem như theo thứ tự biểu dương sự khẳng định và sự phủ định. Lý do thứ ba, "lần nữa bởi tại sự hữu", phải được hiểu trên một bình diện siêu việt hai lý do đầu. Do đó, sự hữu nói đến lần thứ ba này không đồng loại với sự hữu nêu ra trong lý do thứ nhất. Lần này, sự hữu hàm chứa hai nghĩa. Một, tánh Không hiện hữu trong hư vọng phân biệt. Hai, hư vọng phân biệt hiện hữu trong tánh Không. Đã là tánh Không thời đặc tướng là phủ định và phi hữu. Nay lại nói đến sự hữu

của tánh Không thời đương nhiên vô lý và phạm lỗi tự mâu thuẫn. Ngài Thanh Biện (Bhāvaviveka) thuộc phái Trung quán đã kịch liệt chủ trương này của phái Duy thức. Phái này tuy biết điều đó nhưng vẫn không ngần ngại định nghĩa tánh Không như là đồng thời "không và bất không" theo như bài tụng Biện Trung biên luận I.13 sau đây:

dvayābhāvo hy abhāvasya bhāvah sūnyasya laksanam

Dịch là:

Đặc tướng của tánh Không là không có phân hai (tức không), và có sự không có phân hai (tức bất không).

Phái Duy thức thường dựa trên thuyết tam tánh tam vô tánh để làm sáng tỏ khái niệm hữu và phi hữu. Kinh Giải thâm mật thuật lại lời đức Phật dạy Bồ tát Thắng nghĩa sinh về ba vô tánh: "Thắng nghĩa sinh, hãy nhận thức rằng Như Lai căn cứ ba vô tánh sau đây mà mật ý nói các pháp toàn không. Ấy là tướng vô tánh, sinh vô tánh, thắng nghĩa vô tánh".

Tướng vô tánh là biến kế chấp tính của các pháp. Tại sao? Vì biến kế sở chấp thiết lập dựa vào danh tướng, mà danh tướng là biểu tượng của tâm chứ thật ra không có đặc tính tồn tại nên gọi là tướng vô tánh. Sinh vô tánh là y tha khởi tính của các pháp. Tại sao? Vì phải nhờ nhân duyên các pháp mới khởi sinh, mà nhân duyên thời đều do tâm, tự nó không có đặc tính riêng biệt, nên gọi là sinh vô tánh. Thắng nghĩa vô tánh có hai. Một là y tha khởi tính, vì các pháp do sinh vô tánh mà nói là vô tánh và y tha khởi tính không phải là đối tượng quán tưởng duyên theo đó mà được sự thanh tịnh của tâm nên y tha khởi tính không phải là thắng nghĩa để tức chân đế. Vì thế, y tha khởi tính gọi là thắng nghĩa vô tánh. Hai là viên thành thật tính, vì tướng vô ngã của hết thảy mọi pháp chính là thắng nghĩa để tức chân đế và viên thành do tướng vô ngã hiển lộ, nghĩa là nhờ vào cái tâm thanh tịnh mới có, ngoài tâm ra nó cũng không có tự tính nên viên thành thật tính gọi là thắng nghĩa vô tánh.

Như trên, có thể hiểu chữ Không theo ba cách.

- (1) Vì cái thấy là do biến kế chấp, sự chuyển biến bản thể của thức thành chủ thể phân biệt và đối tượng phân biệt, cho nên thực tại mà thức nhìn thấy không phải là thực tại tự thân mà chỉ là một thể giới thi thiết giả tạo của hai phần kiến tướng ấy. Vậy biến kế sở chấp tính 'không' vì nó là đối tượng phủ định phải bác bỏ. Do đó, Không có nghĩa là phi hữu, là không.
- (2) Vì y tha khởi tính là tính tương duyên tương sinh của vạn hữu cho nên có thể nhìn thấy bằng cách quán sát phân biệt tập hợp các duyên tố tạo thành nền tảng sở y của nhận thức (pratisedhyavastu; pratisedha-visaya). Hiện khởi duyên sinh tuy có nhưng có một cách tương đối. Vậy y tha khởi tính 'không' vì nó là "cái còn lại" sau khi phủ định biến kế chấp tính và "cái còn lại" ấy là không. Đối tượng phủ định (pratisedhya) ở đây chính

là kiến tướng phân hai. Do đó, Không có nghĩa là thiếu vắng biến kế chấp tính nơi nền tảng sở y của nhận thức và "cái còn lại" là không ở nơi đó.

- (3) Viên thành thật tính là sự hiển lộ của pháp vô ngã tức tánh Không, tức Chân như, tức Chân tướng thực tại. Nhưng không thể thấy tính viên thành thật nếu không thấy tính y tha khởi, giống như trường hợp không thể biết tính cách vô thường của vạn pháp nếu không thấy biết các pháp vô thường. Sự vắng mặt của biến kế chấp tính nơi y tha khởi tính làm hiển minh viên thành thật tính, đối tượng trong sáng do tuệ giác trong sáng nhận thức. Bởi thế viên thành thật tính còn gọi là thanh tịnh sở duyên, vì duyên theo đối tượng ấy thời đoạn sạch phiền não rốt ráo viên mãn giác ngộ. Vậy viên thành thật 'không' vì nó là chân như tướng của vạn pháp. Do đó, Không là tánh Không, là mục tiêu của sự luyện tâm và triển khai tuệ giác trong sáng siêu việt thế gian, loại tuệ quán đặc biệt liễu tri Chân tướng thực tại.

Qua sự liên hệ với ba vô tánh, Duy thức căn cứ vào ba tánh, biến kế chấp, y tha khởi, và viên thành thật, để thuyết minh ba cách hiện hữu của các pháp. Tánh có nghĩa là có, nhưng mỗi tánh có mỗi cách: biến kế là vọng hữu, nghĩa là có một cách sai lầm; y tha là giả hữu, nghĩa là có một cách tương đối; và viên thành là thật hữu, nghĩa là có một cách đích thực. Theo đó, biến kế chấp tính tương ứng với sự phi hữu và y tha khởi tính tương ứng với sự hữu. Sự hữu liên hệ với tính y tha khởi khi thiếu vắng biến kế chấp chính là "cái còn lại" được nói đến trong kinh Tiểu Không. Như vậy, tánh Không có nghĩa là sự thiếu vắng cái gì đó ở đây và khẳng định là có cái còn lại ở đây.

Cách giải thích tánh Không như vậy còn tìm thấy ở bài tụng khởi đầu Phẩm thứ sáu: Thành lập tánh Không, trong Hiển dương Thánh giáo luận, bản dịch chữ Hán của tập ?ryadesanāvīkhyāpana cũng do ngài Vô Trước viết.

Nhược ư thủ vô hữu
Cập thủ dư sở hữu
Tùy nhị chủng đạo lý
Thuyết Không tướng vô nhị.

Dịch là:

Nếu cái ấy không có mặt ở đây, nhưng với cái còn lại ở đây, thời thuận theo lý nhị chủng mà giải thích tánh Không không hai.

Phần luận giải văn xuôi cắt nghĩa lý nhị chủng là (1) hai tướng ngã, nhơn ngã và pháp ngã, không có; nhưng (2) hai tướng vô ngã, nhơn vô ngã và pháp vô ngã là thật có. Theo lý nhị chủng, tánh Không là không hai, chẳng phải có vì hai tướng ngã phi hữu, và chẳng phải không vì hai tướng vô ngã hiện hữu. Hai tướng vô ngã là "cái còn lại" sau khi hai tướng

ngã bị phủ định. Điều này chứng tỏ ngài Vô Trước đã nương theo ý kinh Tiểu Không để thuyết giảng tánh Không.

Ngài cũng áp dụng lý nhị chủng để luận giải kinh Kim Cang Bát nhã ba la mật trong tập luận Kàrikàsaptati của ngài. Định thức "phủ định sự hữu và khẳng định sự phi hữu" rất tiện lợi những khi dùng để giải thích ý nghĩa các câu văn đầy mâu thuẫn, "tức phi, thị danh" (tức chẳng phải, tạm gọi là), trong kinh Kim Cang.

Liên quan đến kinh Tiểu Không và định nghĩa tánh Không theo Duy thức tông là đoạn văn sau đây trích trong kinh Lăng Già (bản D. T. Suzuki dịch tiếng Anh).

"Thế nào là bi bi không? Tánh gì cái này có mà cái kia không có, thời sự thiếu vắng tánh đó gọi là bi bi không. Thí dụ, nhà Lộc Tử Mẫu không có voi ngựa trâu dê v.. v...thời nhà này không. Nói như thế không có nghĩa là không có chúng Tỳ Kheo ở đây. Nhà là cái nhà, có tự tướng nhà, Tỳ kheo là Tỳ kheo, có tự tướng Tỳ kheo. Voi ngựa trâu dê có ở đúng chỗ của chúng nhưng không có ở chỗ đã có cái khác. Như vậy, mỗi vật đều có tự tướng dị biệt đối với vật khác, tự tướng dị biệt đó không có trong vật khác. Sự không có ấy gọi là bi bi không. Đại Huệ! Có bảy thứ không. Cái bi bi không là cái không rất thô, ông phải xa lìa."

Đức Phật nói đến bảy thứ không trong một đoạn văn trước đó: "Đại Huệ! Không là chỗ biên kế hư vọng (parikalpita). Đại Huệ! Vì người chấp trước biên kế hư vọng nên mới giảng thuyết không (sùnyatà), vô sanh (anutpàda), không hai (advaya), lia tướng tự tánh (nihsvabhàva). Lược nói, có bảy thứ không (sùnyatà): tướng không (laksana-sùnyatà), tánh tự tánh không (bhàvasvabhàva-sùnyatà), hành không (pracarita-sùnyatà), vô hành không (apracarita-sùnyatà), nhất thiết pháp ly ngôn thuyết không (sarvadharmā-nirabhilāpya-sùnyatà), đệ nhất nghĩa thánh trí đại không (āryajñāna-sùnyatà), bi bi không (itaretara-sùnyatà)."

Cái Không thứ bảy, bi bi không, chính là tánh Không đề cập trong kinh Tiểu Không. Như vậy, khác với quan điểm của ngài Thế Thân cho rằng tánh Không trong kinh Tiểu Không "được thuyết minh một cách không điên đảo", kinh Lăng Già xếp bi bi không vào loại "không rất thô" và căn dặn phải xa lìa.

Cũng nên lưu ý trong bài tụng Biện Trung biên luận I.1, theo câu "(kiến tướng) phân hai không có trong đó (trong hư vọng phân biệt)" thời cả hai, chủ thể lẫn đối tượng nhận thức, đều bị phủ định. Về sau phái Duy thức tuy thừa kế hệ thống Du già của Vô Trước nhưng chỉ phủ định thế giới bên ngoài (đối tượng nhận thức) cho rằng không có, còn tâm ý thức (chủ thể nhận thức) ở bên trong thời khẳng định là có.

Theo như đã trình bày trên, cả Trung quán lẫn Du già đều dùng biện chứng pháp để lý dẫn hướng đến Trung đạo. Tuy nhiên, ngôn từ của Du già có chút khác biệt với lời văn của Trung luận. Chẳng hạn, câu gần cuối của bài tụng Biện Trung biên luận I.2 dùng ba lần chữ

'bởi tại' để nêu ra rất rõ ràng cơ sở biện chứng của tiến trình dịch hóa pháp trên phương diện động của ngôn ngữ: "Bởi tại sự hữu, bởi tại sự phi hữu, và lần nữa bởi tại sự hữu".

Nhìn một cách tổng quát thời trên bề mặt, phương thức khai triển Trung đạo của hai bên, Trung quán và Du già, không khác nhau mấy. Ngoài ra, khái niệm tánh Không của Du già cũng mang nhiều tính chất Trung quán. Nếu nghiên cứu tinh tường hơn, thời tiến trình diễn dịch biện chứng của hai bên có thật đồng nhất hay không? Mặt khác, tuy cùng một danh xưng là tánh Không, có thật mỗi bên đã gán cho tánh Không một ý nghĩa riêng biệt? Điều chắc chắn có thể nói lên là về khởi điểm của tiến trình dịch hóa pháp thời Trung quán bắt đầu từ duyên khởi mà Du già thời bắt đầu từ hư vọng phân biệt. Về cách định nghĩa tánh Không, Du già không những phủ định sự hữu mà đồng thời còn khẳng định thêm "sự hữu của phi hữu". Ngoài ra, tuy cả hai học phái đều lấy kinh Đại Phẩm Bát Nhã làm cơ sở tư tưởng, nhưng Du già còn đứng trên lập trường của kinh Tiểu Không để thuyết minh tánh Không.

Như vậy là có sự khác biệt trong quan niệm tánh Không. Vì lý do gì mà sinh ra quan điểm dị đồng? Có thể vì đã căn cứ trên kinh điển khác nhau chăng? Hay vì chủ trương tông phái riêng biệt không giống nhau? Hoặc có thể để thích ứng với thời đại mà sự hoàn chỉnh học thuyết tánh Không tất nhiên xảy đến?

Trên thực tế, Trung quán luận của ngài Long Thọ quá thiên trọng về biện chứng phủ định nên thường bị hiểu lầm là chủ trương hư vô luận. Có thể vì vậy mà phái Du già mới có phản ứng bổ túc tư tưởng tánh Không của Trung quán. Chính nhờ vào tính siêu việt tổng hợp đối lập, phủ định và khẳng định, phi hữu và hữu, mà tánh Không được xem như là một nguyên lý cơ bản của tư tưởng Đại thừa. Chỉ có thể căn cứ vào trực quán tổng hợp đặc biệt của Đại thừa mới thấu suốt đặc tướng mâu thuẫn mà nhất thống của tánh Không, mới thông đạt sự kết hợp hư vọng phân biệt với tánh Không, mới giải thích nổi những nghịch lý khó hiểu của Đại thừa như "Sinh tử là Niết bàn" hay "Phiền não là Bồ đề".

Khác với Trung quán và Du già đã y cứ từ nhân duyên sanh pháp, hư vọng sanh pháp để luận về tính siêu việt tổng hợp đối lập của tánh Không, kinh Thắng Man, kinh Lăng già, luận Khởi tín, ... y cứ từ Như Lai tạng tính mà thuyết minh nghĩa tánh Không là "không và bất không". Trước hết cần phải giải thích danh từ Như Lai tạng. Một đoạn kinh Kim Cang, bản chữ Phạn, nói đến những chữ đồng nghĩa với chữ Như Lai: "Này Tu Bồ đề! Như Lai là từ đồng nghĩa với Chân như, với pháp bất sinh, pháp đoạn diệt, với pháp tuyệt đối không sinh khởi". Trong bản chữ Hán, cùng một ý nghĩa nhưng chỉ một câu nói rất ngắn gọn: "Như Lai giả, tức chư pháp như nghĩa", dịch là: Như Lai tức nghĩa như của các pháp. Vậy Như Lai đồng nghĩa với Chân như. Chân như là từ ngữ thường dùng để diễn tả thực tại cứu cánh vượt ngoài định danh và định nghĩa. Trong ý nghĩa liên hệ Như Lai và Chân như thời "Như" có nghĩa về mặt nhận thức là "chân thật không điên đảo" và về mặt bản thể là "tồn tại hiện tiền thường hằng bất biến".

Thể nào là tạng của Như Lai? Phật tính luận nêu lên ba nghĩa của "tạng":

- (1) Tạng tức sở nhiếp, là cái mình thâm nhiếp lại, cái được duy trì. Để ví dụ cụ thể về sự tương tự, đó là cái lòng đỏ trong quả trứng, là cái phôi thai trong bào thai, là mầm giống để nảy sinh ra Như Lai sau này. Theo nghĩa này, tất cả chúng sinh là Như Lai tạng. Nhưng chúng sinh tánh là nhiễm, mà Như Lai tánh thời thanh tịnh. Vậy Như Lai tạng gồm hai yếu tố mâu thuẫn, nhiễm và tịnh. Để giải quyết vấn đề mâu thuẫn này, kinh Lăng già đề ra ý niệm chuyển y (àśrayaparàvṛtti). Duy thức đã xây dựng quá trình chuyển tám thức thành bốn trí rất hoàn chỉnh căn cứ trên nguyên lý duyên sinh. Kinh Thắng Man nói: "Trí của Như Lai tạng là trí của Như Lai về Không tánh". Vậy tánh Không là nền tảng cho sự chuyển y đó.
- (2) Tạng tức ẩn phúc, nghĩa là bao phủ, che dấu. Nhưng nó là cái bị che dấu hay cái bao phủ? Nếu nói là bị che dấu thời lý do là tại vì tuy vẫn thường hằng hiện hữu ở đó theo nghĩa "chưa từng đến và cũng chưa từng bỏ đi", nhưng phàm phu hoàn toàn không hay biết gì về sự có mặt ấy. Hàng Nhị thừa (Thanh văn và Duyên giác) không hay biết và không tin là có. Hàng Bồ tát, tùy trình độ tu chứng mà tin nhiều hay tin ít. Đến hàng địa thượng Bồ tát mới hoàn toàn tin là có. Ở đây, tin có nghĩa là tuy không thấy nhưng vì nghe theo lời Phật nói và bằng vào sự quán sát của mình mà tin.

Phật tính luận giải thích theo nghĩa 'cái bị che dấu' vì chính Như Lai tự ẩn không hiện nên nói là "tạng". Điều này kinh Thắng Man gọi là "Không nghĩa ẩn phúc Chân thật", được giải thích trong Thắng Man Bảo kết do ngài Cát Tạng soạn: "Pháp hư vọng không thực hiện hữu; gọi nó là Không (Sūnyatā). Cái ý nghĩa để hiểu có cái Không ấy được nói là nghĩa (artha). Cái Không che lấp mất Phật tánh, nên nói là ẩn phúc Chân thật". Vì Không nghĩa tức Không tánh nên "Không nghĩa ẩn phúc Chân thật" dịch là: Chân thật tánh bị Không tánh che lấp.

Không tánh tức Như Lai tánh, một từ có thể được dùng để chỉ yếu tính của tồn tại. Tổng hợp lại, "Như Lai tạng" là lý tính duyên khởi, là Không tánh, là quy luật do đó các pháp tồn tại và được nhận thức. Điều này được đề cập trong hai bài tụng Trung luận sau đây.

Bài tụng Trung luận XXII.16:

Như Lai sở hữu tính
Tức thị thế gian tính
Như Lai vô hữu tính
Thế gian diệc vô tính.

Dịch là:

Bất cứ cái gì là tự tính của Như Lai cũng là tự tính của thế gian này. Như Lai không có tự tính nên thế gian này cũng không có tự tính.

Bài tụng Trung luận XXIV.14:

Dĩ hữu không nghĩa cố
Nhất thiết pháp đắc thành
Nhược vô không nghĩa giả
Nhất thiết tắc bất thành.

Dịch là:

Tất cả được thành nhờ thích ứng với tánh Không. Nếu không có ý nghĩa rằng các pháp đều Không thì tất cả chẳng hình thành.

Vì Như Lai tạng là lý tính nên luôn luôn tàng ẩn. Và vì là lý tính của tồn tại nên nó thường hằng tồn tại. Như vậy, Như Lai tánh chính là bản lai thanh tịnh, thường hằng hiện hữu ngay hiện tiền, trong mọi tồn tại, nhưng từ vô thủy đến nay bị phiền não cấu nhiễm che lấp ẩn tàng không thể hiển bày nên chúng sinh không thấy.

- (3) Tạng tức năng nhiếp. Ý nghĩa này chỉ địa vị quả chứng, tức Vô thượng Bồ đề hay Phật. Kinh Thắng Man nói: "Như Lai tạng vốn không lìa ngoài tướng hữu vi. Như Lai tạng vốn thường trụ, không hủy hoại. Thế cho nên Như Lai tạng là cái duy trì, là cái thiết lập". Theo nghĩa này, từ "tạng" trong tiếng Phạn có nghĩa đen là "tử cung". Như vậy, Như Lai tạng là chỗ y nương của các pháp thanh tịnh công đức trí huệ và cũng là chỗ y nương của các pháp sinh tử tạp nhiễm phi trí huệ. Chính các đức Như Lai, chư Phật Thế tôn cứu mang trong đại bi tâm vô lượng của các Ngài tất cả công đức vô biên và phẩm tính siêu việt của Như Lai, cùng tất cả các pháp hữu vi tạp nhiễm hư vọng điên đảo của chúng sinh. Khi chúng sinh nào nhận thức được Như Lai tánh, Phật tánh, hay Pháp thân Phật thường trụ nơi tự tính của mình, lúc bấy giờ chúng sinh ấy được gọi là "Như Lai chân tử".

Về vấn đề "không và bất không", Thắng Man Phu nhân trình bày: "Bạch Thế Tôn! Như Lai tạng trí là Không trí của Như Lai. ... Bạch Thế Tôn! có hai Không trí của Như Lai tạng. Bạch Thế Tôn! Không Như Lai tạng là hết thủy phiền não tạng, hoặc lìa, hoặc thoát, hoặc dị biệt. Bạch Thế Tôn! Bất Không Như Lai tạng là Phật pháp vượt quá số cát sông Hằng, không lìa, không thoát, không dị biệt, bất tư nghị."

Trí tuệ nhận thức Như Lai tạng gọi là Như Lai tạng trí (chứng trí). Trí ấy vốn tuyệt đối xa lìa chấp tướng, do đó nói là Không trí. Cũng có thể giải thích rằng Không trí là do duyên vào Như Lai tạng mà trí khởi lên nhận thức Không tánh của Như Lai (đế lý), duy chỉ có Phật mới thấu triệt, mới có thể chứng nghiệm. Một mặt, đứng về nhất thiết pháp tánh

Không của chúng sinh mà nói thời trí Bát nhã là Như Lai tạng trí. Mặt khác, chúng sinh tuy vốn có trí này, nhưng chưa từng hiển phát đại dụng, phải đợi đến khi tu đạo thành tựu, viên mãn phát hiện, thời đắc Không trí của Như Lai. Nghĩa là chứng trí do chúng để lý mà đắc. Vậy nói Như Lai tạng trí là Như Lai Không trí tức là nói về trí nhất như gọi là Như Lai tạng Không trí.

Không trí của Như Lai tạng có hai. Một là Không Như Lai tạng. Đây là căn cứ vào đặc tánh của Như Lai tạng tuy bị phiền não ô uế trói buộc nhưng không phải vì vậy mà hợp nhất với phiền não. Vì Như Lai tạng lìa, thoát, khác tất cả phiền não cho nên nói Như Lai tạng là không. Cũng có thể giải thích rằng Không Như Lai tạng chính là phiền não tạng, vì tự thể của phiền não vốn hư vọng, không thật.

Hai là Bất không Như Lai tạng. Bất không là vì tự thể của Như Lai tạng có tất cả pháp bất tư nghì công đức vô biên và phẩm tính siêu việt của Phật. Bất không Như Lai tạng chính là Pháp thân Phật, như Thắng Man phu nhân nói: "Bạch Thế tôn! Do thành tựu Phật pháp bất tư nghì vượt quá số cát sông Hằng, vốn không ly, không thoát, không dị biệt, do thế mà nói là Pháp thân Như Lai. Như vậy, bạch Thế Tôn, Pháp thân Như Lai không lìa phiền não tạng, cho nên gọi là Như Lai tạng".

Dem so sánh quan điểm "không và bất không" của Biện Trung biên và của Thắng Man thời thấy có hai điểm đáng đề cập.

(1) Trong kinh Thắng Man, Như Lai tạng vừa không vừa bất không. Nhưng chỉ phiền não tạng (Không Như Lai tạng) là bị phủ định chứ tự thể của Như Lai tạng (Bất không Như Lai tạng) không hề bị khiển trừ. Chướng hoặc là do tập khí, tập quán, và tập tục ung đúc hợp thành phiền não tạng, cho nên cần phải tu đoạn phiền não cho đến khi rốt ráo đoạn sạch. Còn Pháp thân Như Lai tức tự thể của Như Lai tạng là gồm đầy đủ thập lực, tứ vô sở úy, thập bát bất cộng pháp, ... , tức gồm tất cả công đức vô biên và phẩm tính siêu việt của Như Lai cho nên không thể là không.

Như vậy, trong trường hợp này khi nói đến "không và bất không", thời chủ thể của "không" là phiền não và chủ thể của "bất không" là công đức vô biên và phẩm tính siêu việt. Ngược lại, trong Biện Trung biên luận, "tánh Không có trong hư vọng phân biệt và hư vọng phân biệt có trong tánh Không". Nghĩa là sự kiến tướng phân hai, tự thân của hư vọng phân biệt, bị bác bỏ. Do đó tánh Không là không. Nhưng qua sự thanh lọc bởi tánh Không hư vọng phân biệt được phục hoạt lại dưới một hình tướng mới, tạo thành cái 'bất không' trong tánh Không. Và cái "bất không" này không bao giờ lìa khỏi tánh Không. Vậy có thể nói hoặc tánh Không hoặc hư vọng phân biệt là chủ thể của cả "không" lẫn "bất không". Đó là một cấu trúc kép không thể có trong Như Lai tạng, bởi vì trong đó, Như Lai Pháp thân là thường hằng tồn tại không thể hợp nhất với phiền não tạng bao gồm các pháp hữu vi vô thường.

(2) Ý nghĩa của cụm từ "cái còn lại" chỉ có thể áp dụng trong Biện Trung biên hay trong kinh Tiểu Không. Trong kinh Tiểu Không cái còn lại cuối cùng là cái thân hữu dư y, cái thân sáu nhập duyên mạng. Trong Biện Trung biên luận, cái còn lại là hư vọng phân biệt, tức biểu tượng cái thế giới hiện tượng huyền ảo. Cả hai bản văn này gọi ra ý kiến là không dễ gì đoạn sạch rốt ráo vô minh phiền não, vì luôn luôn còn lại một cái gì không thể trừ sạch được. Ngược lại, kinh Thắng Man có vẻ lạc quan hơn. Về tu đoạn phiền não, kinh này trình bày cho thấy chứng kiến ngộ đạo đòi hỏi từ cuộc sống hiện thực phải không ngừng tu luyện để dần dần trừ sạch những nhiễm trước vi tế ẩn tàng trong tâm thức. Sự đoạn diệt chứng hoặc được diễn ra như làm toán trừ. Vì vậy cách thức đoạn trừ ở đây không theo một tiến trình dịch hóa pháp như trong trường hợp Biện Trung biên luận.

Thông thường mà nói thời hành giả tuệ tri "cái còn lại" vào giây phút giác ngộ. Khi thành tựu chuyển y, chuyển thức thành trí, thời chứng biết ngay Như Lai tạng chính là "cái còn lại". Quan niệm như vậy thật không thích hợp chút nào với thuyết Như Lai tạng vì theo thuyết này Như Lai tạng thường hằng hiện hữu, không đến không đi, có từ nguyên thủy, nên không thể là cái còn lại.

Về sau, luận Đại thừa khởi tín cũng nói đến Như Lai tạng. Theo luận này, thể Đại thừa tức tâm chúng sinh bao trùm hết thảy các pháp hữu lậu và vô lậu, thế gian và xuất thế gian. Tâm này có hai tướng: Chân như và Sinh diệt. Về tâm sinh diệt tức thức A lại da, luận nói: "Do Như Lai tạng mà có tâm sinh diệt. Nghĩa là Chơn (không sinh diệt) Vọng (sinh diệt) hòa hiệp, không phải một không phải khác gọi là thức A lại da. Thức này tóm thâu tất cả các pháp và xuất sinh tất cả các pháp. Thức này có hai nghĩa, Giác (sáng suốt) và Bất giác (mê)." Giác là tánh Phật sẵn có của chúng sinh. Tánh Phật ở nơi chúng sinh thời gọi là Như Lai tạng, còn ở nơi Phật thời gọi là "Pháp thân bình đẳng của Như Lai". A lại da thức là y tha khởi tức dựa vào pháp khác mà khởi lên. Viên thành thật mới là Chân như, bản tánh của hết thảy mọi pháp, là vô tướng, xa lìa hết thảy mọi tướng, tức là tự tánh (svabhàva). Duy thức tông chủ trương tánh (svabhàva) của các pháp hoàn toàn khác với tướng (laksana) của chúng. Như thế Chân như không liên hệ gì đến tướng các pháp. Chân như không bao giờ bị huân tập hay bị ảnh hưởng của đời sống thực tế. Chân như ngưng nhiên, không tùy duyên mà khởi động, và không tạo tác các pháp. Ngài Vô Trước không mấy lưu tâm đến thuyết Chân như, vì ngài chủ trương rằng một khi đã lập nên cái nguyên lý "Bản lai thanh tịnh" thời không thể nào từ cái nguyên lý đó mà có hiện thực "Bất thanh tịnh".

Theo kinh Lăng già, đức Phật thuyết giảng Như Lai tạng là nhằm cho người ngu khởi sợ hãi khi nghe nói đến thuyết vô ngã. Nhưng đức Thế Tôn miêu tả nó như một thực thể tối hậu, trường cửu, thường hằng, không hoại diệt cho nên làm phát sinh sự lầm tưởng là Ngài dạy cùng một thứ tự ngã nói trong các hệ thống triết học. Đức Phật quả quyết Như Lai tạng chẳng đồng cái ngã của ngoại đạo. Mục đích thuyết Như Lai tạng là khiến người chấp ngã

thức tỉnh, "lia vọng tưởng ngã kiến chẳng thật, vào cảnh giới tam giải thoát môn (không, vô tướng, vô nguyện), hy vọng chóng được vô thượng đẳng chánh giác."

Như vậy, trên bước đường dẫn dắt đưa đến chứng ngộ tánh Không, thuyết Như Lai tạng không phải là cứu cánh mà chỉ là một phương tiện giáo hóa rất cần thiết ở chặng giữa đường tu tập. Một khi đã thông đạt và ứng dụng hiệu quả thời phải lia bỏ nó ngay. Đó là ý nghĩa của những lời chính cú sau đây của đức Thế Tôn (Kinh Lăng già Tâm ấn. Thích Thanh Từ dịch):

"Như Lai tạng sâu kín
Mà cùng bảy thức chung
Hai thứ nhiếp thọ sanh
Người trí ắt xa lia.
Như gương tượng hiện tâm
Tập khí vô thủy huân
Người như thật quán sát
Các sự thấy vô sự.
Như ngu thấy chỉ trăng
Xem tay chẳng thấy trăng
Người chấp trước văn tự
Chẳng thấy ta chơn thật.
Tâm là con hát giỏi
Ý như đánh đàn hay
Năm thức là bè bạn
Vọng tưởng chúng xem hát."

Tháng bảy, 2000.

8. Tự tính Không và Tha tính Không

Theo Trung quán tánh Không của một sự vật triệt để phủ định sự có tự tính nơi sự vật ấy. Tánh Không không có nghĩa là không có chính nó, bởi vì nếu sự vật không có nó thì làm gì có sự vật, làm gì có tánh Không. Chẳng hạn như cái bình, nó không có tự tính nhưng nó vẫn có cái bình. Một khi hành giả thành tựu thực chứng tánh Không của một sự vật thì tất nhiên thấy rõ sự vật không có cái gọi là yếu tính quyết định mà tập khí vô minh làm lầm tưởng là hằng có nơi nó. Tự tính ở đây có nghĩa là một phẩm tính không hiện hữu mà vẫn định chắc cho sự vật một cách mê lầm. Vì không có tự tính nên thế giới hiện tượng là thế giới của những giả pháp tức là pháp có một cách tương đối (y tha khởi tính) hay vọng pháp tức là pháp có một cách sai lầm (biến kế chấp tính). Vậy giả pháp hay vọng pháp là sở y của tự tính và là đối tượng của hư vọng phân biệt. Nói cách khác, cơ sở y cứ của Không (dharmin) trong trường hợp này là một sự vật, là một pháp hữu vi, đối tượng của thế tục trí tức hư vọng phân biệt. 'Không' ở trong cách thế này được gọi là "**Tự tính Không**". Đức Phật dạy: "Thế nào là Bát nhã ba la mật? Đó là sắc không; thọ, tưởng, hành, thức không; cho đến nhất thiết chủng trí không". Cái Không của tất cả pháp như vậy chính là Tự tính Không.

Tiểu Phẩm Bát nhã (Astaśāhasrikā; Bát thiên tụng) liệt kê 18 hình thức của Không, tất cả được giải thích kỹ trong luận Đại trí độ của ngài Long Thọ. Bản liệt kê chỉ cho thấy có nhiều thí dụ khác nhau của ý niệm về Không. Không thứ 12 dịch theo bản chữ Hán là Tánh Không. Theo bản chữ Phạn, thời đó là "prakṛti-sūnyatā", dịch là "bản tính Không". Nói đến bản tính tức là nói đến bản chất nguyên sơ của mỗi vật thể cá biệt. Bản tính Không có nghĩa là không có tự ngã (ātman) bên trong vật thể để tạo ra bản chất nguyên sơ của nó. Vậy ý niệm đích thực về bản chất nguyên sơ là một ý niệm Không. Không có tự ngã cá biệt nơi hậu cứ của cái mà ta coi như vật thể cá biệt bởi vì vạn hữu là sản phẩm của nhân duyên. Do đó, chẳng có gì đáng gọi một bản chất nguyên sơ độc lập, đơn độc, tự hữu. Tất cả đều Không. Dù có thứ bản chất nguyên sơ nào đó, thì có cách nào đi nữa rốt ráo cũng vẫn là Không. Hiểu như vậy thì bản tính Không không phải là sự phủ định 'không có tự tính' đối với các pháp do hư vọng phân biệt tạo tác. Bởi thế cái Không trong 'bản tính Không' không phải là 'Tự tính Không'.

Trên phương diện nhận thức luận, nếu hiểu chữ prakrti theo tục đế, thời bản tính là một khái niệm về bản chất nguyên sơ của vật thể cá biệt, nên nó là không. Hiểu theo chân đế thời bản tính là siêu hý luận (nisrapanca). Vậy cơ sở y cứ của Bản tính Không (Không thứ 12) đồng nhất với cơ sở y cứ của Không Không (Không thứ tư). Sở dĩ nói một trạng thái Không đến hai lần với hai tên gọi khác nhau là vì thói thường khi nhận biết tất cả đều Không thời hay nảy sinh ý nghĩ cho rằng Không là một ý tưởng có thật, chỉ Không đó mới là cái khả đặc khách quan. Bởi vậy cho nên cần đến Không Không hay Không của Không (sùnyatà-sùnyatà) để hủy diệt chấp trước ấy.

Đối với Bản tính Không và Không Không, cơ sở y cứ của Không là đối tượng của Vô phân biệt trí chứ không phải là của thể tục trí. 'Không' ở trong cách thể này được gọi là "**Tha tính Không**". Tha tính Không biểu thị Thật tướng của vạn pháp, còn gọi là Pháp tánh (Dharmatà), là Phật tánh (Buddhatà). Pháp tánh hay Chân như là bản thể thường trụ của muôn pháp, là khiến trừ vọng nhiễm, là lìa sạch phiền não. Và cần phải có một tuệ giác đặc biệt mới nhìn thẳng vào Thực tại ấy mà không kết dệt những mắc lưới vọng tưởng chung quanh nó. Tuệ giác ấy là Phật trí (Buddhajñàna).

Kinh nghiệm hành thiền quán Không có thể mô tả sơ lược như sau. Ban đầu, trí Bát nhã tự phân hai hay tự mâu thuẫn để tự thấy. Trong giai đoạn này, hành giả ở trong tình trạng phân hai như phương tiện và cứu cánh, chủ thể và khách thể, cái này và cái kia, cái thấy và cái bị thấy.

Đến khi trí Bát nhã thực sự nắm được đối tượng thời sở tri và năng tri trở thành một. Khi ấy hành giả thấy được các pháp không có mặt riêng biệt ngoài nhận thức và thấy được nhận thức không có mặt riêng biệt ngoài các pháp. Đó là tình trạng đồng nhất vô phân biệt, gọi là giác ngộ, cái thấy thực sự bình đẳng không phân chia. Trong trạng thái này, các pháp hiện rõ tính cách niết bàn của chúng. Niết bàn có nghĩa là tịch diệt. Chữ tịch diệt ở đây có nghĩa là hoàn toàn vắng mặt những ý niệm ta và của ta, ta và người, sinh và diệt, thường và đoạn, một và nhiều.

Tuy vậy, trí Bát nhã không tri nhận hiện tượng tục ước đồng thời với tánh Không của chúng trong giây phút chứng ngộ. Cơ sở y cứ của tánh Không không hiện ra đồng thời với tánh Không trong giây phút ấy. Theo Giải thâm mật kinh, các vị Bồ tát phải tinh cần tu tập cho đến khi "diệt trừ vĩnh viễn phiền não chướng và sở tri chướng cùng cực vi tế, không còn vướng mắc không còn chướng ngại, đối với cảnh giới sở tri, tức toàn thể chủng loại, đã thể hiện chánh biến giác", chứng được viên mãn phần địa thứ mười một tên là Như Lai địa. Khi ấy, Phật trí hay Nhất thiết chủng trí chứng đắc mới đủ khả năng trực nhận đồng thời tục đế lẫn chân đế, thấy biết cùng một lúc tánh Không và cơ sở y cứ của nó. Thấy được các pháp như vậy mới thật sự là tri kiến như thực (yathàbhùtam), thấy được chân tướng các pháp một cách triệt để xuyên thấu qua những giả tướng của chúng.

Nhưng tại sao lại bảo Thật tướng của vạn pháp, Pháp tánh, hay Phật tánh là Không? Há chẳng phải khi mô tả sự vật gì là Không tức là muốn nói sự vật ấy là một danh tự giả tướng hay một thứ ảo ảnh, mộng mị, huyễn hoặc? Câu trả lời là xin lưu ý Không ở đây không phải là Tự tính Không mà lại là Tha tính Không. Sở dĩ gọi là Tha tính Không vì tại cái Không trong trường hợp này không có nghĩa là không có Thực tại mà là sự không có mặt của những tánh khác, hay nói rõ hơn, là sự xa lìa tất cả nhiễm pháp. Sự vắng mặt này hành giả quán là không có và cái còn lại quán "là như vậy, thật có, không điên đảo, sự thực hiện hoàn toàn thanh tịnh, và tối hậu chứng ngộ tánh Không" (Kinh Tiểu Không. Trung bộ 3, số 121). Đứng về hiện tánh Không mà nói thời gọi là Không tánh, nhưng thật thể là bất không: **Tha tính Không là không và bất không.**

Xét trên phương diện cơ sở y cứ của Không, mười tám Không có thể tóm thâu vào bốn chỗ Không (Tứ Không): Pháp tướng Không, Vô pháp Không, Tự pháp Không, và Tha pháp Không.

Pháp tướng là cơ sở y cứ của Không nên nói là Pháp tướng Không. Pháp tướng là đối tượng của tri giác, và là nội dung của tri giác. Trong kinh Kim Cang, đức Phật nói: "Bất cứ cái gì có tướng đều là hư vọng. Nếu thấy được các tướng không phải là tướng, thời thấy được Như Lai". Tướng có hai loại: tự tướng (svalaksana) tức là bản thân của thực tại, và cộng tướng (samànya) tức là những khuôn khổ mà nhận thức gán ghép cho tự tướng. **Pháp tướng Không là khiến trừ cộng tướng.**

Vô pháp Không là chỗ không có pháp. Nhìn hiện hữu từ hai quan điểm hữu và vô, luận Đại trí độ luận chung ba Không cuối, vô pháp Không (Không thứ 16), hữu pháp Không (Không thứ 17), và vô pháp hữu pháp Không (Không thứ 18) như sau: "Vô pháp không là, có người nói: Vô pháp tức là pháp đã diệt. Pháp diệt ấy không, nên gọi là vô pháp Không. Hữu pháp Không là các pháp nhân duyên hòa hợp sanh, cho nên có pháp. Hữu pháp ấy không có, nên gọi là hữu pháp Không. Vô pháp hữu pháp Không là tìm tướng vô pháp hữu pháp không thể có được; ấy là vô pháp hữu pháp Không. ...

Lại nữa, trong 18 Không, ba Không đầu (Nội Không, Ngoại Không, và Nội ngoại Không) phá hết thủy pháp, ba Không sau cũng phá hết thủy pháp: hữu pháp Không phá hết thủy pháp khi sanh, khi trụ; vô pháp Không phá hết thủy pháp khi diệt; vô pháp hữu pháp Không phá chung cả sanh diệt một lúc. ...

Lại nữa, có người nói: pháp vô vi không sanh, trụ, diệt, ấy gọi là vô pháp; pháp hữu vi có sanh, trụ, diệt, ấy gọi là hữu pháp. Tất cả đều Không nên gọi là vô pháp hữu pháp Không."

Về mặt nhận thức, thế giới tục ước bao gồm hai thứ hiện tượng, hữu và phi hữu. Hữu là do pháp tướng, đối tượng nhận thức của thế tục trí, nghĩa là hiện khởi phát sinh từ sự chuyển biến phân hai của thức. Phi hữu là do vô pháp, đối tượng nhận thức của Vô phân biệt trí,

đạt được sau khi hành giả thành công chuyển y toàn bộ tâm thức, chuyển tám thức thành bốn trí.

Tương tự như vậy, Thực tại tuyệt đối cũng được tri nhận có hai trạng thái, tự pháp Không và tha pháp Không. Tự pháp Không là chỗ pháp tự tính không có mặt, tức là cơ sở y cứ của Tự tính Không. Tự tính có nghĩa "nó là nó", nhưng không có cái nó nào như thế, cho nên Không. Đây là nhận thức theo thể tục đế, nương trên các "hữu" tức các pháp hư vọng phân biệt để tìm tới Thực tại.

Tha pháp Không là chỗ pháp khác vắng mặt, tức là cơ sở y cứ của Tha tính Không. Vô pháp như Như Lai tạng và Pháp tánh đều là Tha pháp Không. Ngài Nguyệt Xứng nêu ra ba điểm khác biệt giữa tha pháp Không và tự pháp Không (Madhyamakavatāra; Bồ tát Trung Luận). Một, tự pháp Không vô thường, tha pháp Không thường trụ. Hai, tự pháp Không không phải là đối tượng nhận thức của tuệ giác, tha pháp Không là cái sở đắc của Thánh trí tự giác. Ba, tự pháp Không có tác dụng ràng buộc và gây đau khổ, tha pháp Không không còn tác dụng ràng buộc và gây đau khổ.

Ngài còn lưu ý trong Trung luận, Phẩm XV: Quán Hữu Vô, chữ svabhāva trong bài tụng đầu có nghĩa khác với nghĩa của chữ svabhāva trong bài tụng kế tiếp. Sự khác nghĩa ấy tương ứng với nghĩa khác nhau giữa Tự pháp Không và Tha pháp Không.

1. Trong bài tụng XV.1: "Có tự tính (svabhāva) trong các duyên, đó là một sự sai lầm. Tự tính (svabhāva) mà từ các duyên phát sanh thì tự tính ấy chính là pháp hữu vi sinh diệt." Svabhāva ở đây có nghĩa là tự tính. Đó là một đối tượng phi hữu, y nơi những pháp hư vọng phân biệt (Tự pháp Không), và là đối tượng bác bỏ.
2. Trong bài tụng XV.2: "Làm thế nào có thể có ý nghĩa nếu Thật tướng (svabhāva) là một cái gì được tạo tác? Thật tướng (svabhāva) chính là cái không do tạo tác, không nhờ vào pháp khác mà thành." Svabhāva ở đây có nghĩa là Thật tướng. Đó chính là Tha pháp Không, cơ sở y cứ của Tha tính Không, "cái thanh tịnh sở duyên", cái đối tượng trong sáng do tuệ giác trong sáng (Phật trí) nhận thức.

Như vậy, **Tha tính Không là tự tính của Không, của vạn pháp và của nhận thức.** Không ở đây không còn là khái niệm "không" đối chiếu với khái niệm "có" mà là thực tại của vạn hữu vượt lên trên hết thảy khái niệm của nhận thức thông tục. Tri thức thường nghiệm là cái thấy qua khuôn khổ ý niệm nên không thể nào nắm bắt được Tha tính Không, bởi vì "tự tính của Không không nằm trên bình diện có không, không nằm trong khuôn khổ các vọng tưởng, không có tướng sinh, không có tướng diệt, và vượt thoát mọi tri kiến. Tại sao thế? Vì tự tính của Không không có vị trí trong không gian, không có hình tướng, không thể khái niệm được, chưa bao giờ từng sinh khởi, tri kiến không nắm bắt được, và thoát ly mọi sự nắm bắt. Vì thoát ly được mọi sự nắm bắt nên nó bao hàm được tất cả các

pháp và an trú nơi cái thấy bình đẳng không phân biệt." (Kinh Pháp ấn. Thích Nhất Hạnh dịch giải)

Để lãnh hội Tha tính Không, lý tính hiện hữu của sự vật, hành giả cần phải thức tỉnh (sambodhi; giác ngộ) tức xoay ngược (àsrayaparàvrtti; chuyển y) lối nhìn về thế giới, nhảy quay ngược từ cách nhìn từ phía bên ngoài theo thế tục trí qua cách nhìn từ phía bên trong theo Vô phân biệt trí. Bước nhảy đặt hành giả vào cõi Tha tính Không, cái Không nằm bên dưới thế giới của những nhân và duyên. Hãy nghe Thiền sư D. T. Suzuki: "Do Không mà có tạo tác của nhân duyên; Không là một tấm vải trên đó duyên sinh tô vẽ những bức họa vô cùng sắc sỡ. Như thế, Không đến trước nhưng không phải trước trong thời gian vì thời gian giả định một chuỗi duyên sinh; cái đến trước có nghĩa là cái căn bản. Khi người ta có thể nghĩ đến duyên sinh hay tương đối tính được, là vì chúng đã sẵn trong Không. Sự phân biệt này tối quan trọng trong tất cả các kinh nghiệm tôn giáo của chúng ta, và cố nhiên trong tất cả tư tưởng triết lý sáng tỏ của chúng ta. Do đó các triết gia Bát nhã ba la mật nhấn mạnh rằng, Không là ý niệm căn bản nhất khi những trực giác của họ cố hiện thân qua trung gian của trí thức. Nó không phải là một khái niệm tiêu cực, mà là tích cực quyết liệt. Chỉ có vẻ tiêu cực đối với những ai chưa đi qua phía bên kia màn bạc. Chưa vào tới sâu, tri thức dao động và những suy luận sai lầm nổi lên vô số." (Thiền luận. Tập Hạ. Tuệ Sĩ dịch.)

Trước đây, ngài Long Thọ cũng đã nói trong bài tụng Trung luận XXIV.14: "Do tánh Không mà tất cả pháp được thành tựu và hợp lý. Nếu không có ý nghĩa rằng các pháp đều Không thì tất cả pháp đã không thể cấu thành được."

Mệnh đề "Nhất thiết pháp Không" có nghĩa là tất cả mọi pháp đều không có tự tính. Vạy chữ Không ở đây chính là Tự tính Không. Với tri thức thường nghiệm sự vật hiện hữu như riêng biệt, độc lập, có tự thân thường tại, nhưng kỳ thật không phải là như vậy. Bởi vì sự vật hiện khởi trong một cái lưới nhân duyên rộng lớn vô biên, lớp này lớp khác trùng trùng vô tận, một làm duyên cho tất cả, tất cả làm duyên cho một. Do duyên sinh nên sự vật không có yếu tính quyết định, giống như những giấc mơ, hay những lời hứa hão huyền. Nếu hiểu sự vật thấy vậy mà không phải vậy, hiểu bản tính của chúng là Không nên chúng đều như huyễn như mộng, thời đó mới chỉ hiểu chữ Không một bề mà thôi, hiểu Không là Tự tính Không, hiểu theo nghĩa tiêu cực.

Hành giả có thể thực chứng một khía cạnh khác tích cực hơn của tánh Không là **tánh như hư không của vạn pháp** bằng phép quán hết thấy các pháp tùy thuận với trí Bát nhã tức quán sát chúng tùy thuận với bản tính hư không (ākāśa). Thật vậy, vạn pháp tuy **Không**, tuy **không thật** vì chỉ là danh tự giả tướng [danh ở đây chỉ cho khái niệm hay tâm tạo] nhưng vẫn được coi là **không hư**, bởi lẽ chúng có cái chỗ dụng riêng biệt. Đức Phật nói "nhất thiết pháp giai thị Phật pháp" (Kinh Kim Cang), nghĩa là tất cả mọi pháp đều là Phật pháp, đều là pháp giải thoát, có lợi ích cho chúng sinh. Và Phật pháp được ví như hư không vô vi trong kinh Bát thiên tụng: "Pháp của Phật tùy thuận hết thấy các pháp. Cũng như hư

không, lia hết thầy các chương ngại. Các pháp như hư không nên vượt ngoài hết thầy các ngôn thuyết. Các pháp là bình đẳng nên vượt ngoài mọi pháp phân hai. Các pháp vô sinh nên vượt ngoài pháp hiện khởi. Các pháp vốn vô diệt nên vượt ngoài pháp diệt tận. Các pháp vốn vô tướng nên vượt ngoài thủ tướng. Các pháp vốn vô xứ nên hết thầy xứ đều bất khả đắc."

Đó là ý nghĩa tích cực của Tha tính Không. Cùng một ý nghĩa như vậy, bài tụng Trung luận V.7 nói đến tính phi hữu phi vô của hư không và ví năm chủng: địa, thủy, hỏa, phong, và thức như hư không: "Thế nên biết rằng hư không là chẳng phải có chẳng phải không có; nó chẳng phải tướng trạng, chẳng phải vật thể có tướng trạng (chẳng phải tướng năng mà cũng chẳng phải tướng sở). Ngoài ra, năm thứ khác (địa, thủy, hỏa, phong, và thức) cũng giống như hư không tức là phi hữu diệt phi vô, phi tướng phi khả tướng."

Trái với Tự tính Không có thể theo lối quán gọi là Tích Không quán dùng đủ mọi hình thức luận lý phân tích trong trạng thái thiền định để triển khai một niềm xác tín sống động rằng đối tượng phủ định hoàn toàn phi hữu, Tha tính Không có điểm đặc biệt là chỉ có thể thể nhập trực tiếp mà thôi. Pháp môn thể nhập trực tiếp Tha tính Không thấy sự vật như thấy trăng dưới nước, như thấy bóng trong gương gọi là Thể Không quán. 'Không' ở trong cách thể này được đề cập trong kinh Tiểu Không (Trung Bộ 3, số 121). Một số đề mục quán tưởng được lần lượt nói đến trong kinh là những cơ sở y cứ của Không tuần tự chuyển biến để luyện tâm bồ đề nhằm trực ngộ Tha tính Không: bắt đầu từ một vị trí như thôn xã hay khu rừng, chuyển qua một biên xứ (kasina) như đất, rồi vượt bốn nơi Không tại Vô sắc giới: Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, và Phi tướng phi phi tướng xứ, cho đến cuối cùng, một đối tượng vô tướng. Kinh định nghĩa chữ Không như Tha tính Không, tùy thuộc trú xứ, tùy thuộc thiền chứng. Tại trú xứ nào, những gì không có mặt nơi trú xứ ấy, thời phải quán là không có. Nhưng những gì tại trú xứ ấy thật có, thời phải quán là thật có. Tại thiền chứng nào chứng được, những gì thiền chứng ấy không có, thời phải quán là không có. Nhưng những gì thiền chứng ấy có, thời phải quán là thật có.

Đề mục quán tưởng chuyển đổi tùy theo trình độ thông đạt tánh Không. Theo ý kiến của Khenpo Tsultrim Gyamtso, một vị lạt ma Tây tạng thuộc học phái Kagyu-Nyingma [Nói chung Tây tạng có bốn học phái, một học phái cổ là Nyingma và ba học phái mới là Mũ Vàng Gelug, Kagyu, và Sakya], tiến trình quán Không có thể chia làm năm cấp. Ở cấp đầu, ngũ uẩn, cơ sở y cứ của Không, là đối tượng quán tưởng. Sự vật bác bỏ ở cấp này là nhân ngã hay chúng sinh ngã. Thành quả là xa lìa chấp ngã, xác tín ngũ uẩn là vô ngã.

Ở cấp hai, đề mục quán tưởng là tự tính y tha khởi của ngã và pháp, tức là thức, dòng tâm sở tương tục các sát na sinh diệt. Cơ sở y cứ của Không trong trường hợp này là dòng tương tục của tâm. Sự vật phải bác bỏ là kiến tướng phân hai. Thành quả là thấy biết vạn pháp đều không, xác tín nhân vô ngã và pháp vô ngã, xa lìa cả chúng sinh ngã lẫn pháp ngã. Đây là phương pháp quán tưởng theo Duy thức.

Ở cấp ba, đề mục quán tưởng là tất cả pháp, sáu thức và đối tượng của sáu thức, nghĩa là tất cả những hoạt động tâm lý và đối tượng ngoại giới. Cơ sở y cứ của Không ở cấp này là những hiện tượng tục ước. Sự vật phải bác bỏ là tự tính (svabhava), là yếu tính quyết định "nó là nó". Mọi hiện tượng tục ước đều vô tự tính vì do nhân duyên hòa hợp mà thành. Không ở trong trường hợp này là Tự tính Không. Không ở đây là không có tự tính chứ không phải là không hiện hữu.

Ở cấp bốn, đề mục quán tưởng là bản tính siêu hý luận (nisprapanca) tức bản chất nguyên sơ của hết thảy đối tượng quan năng và đối tượng tư tưởng. Sự vật phải bác bỏ là mọi vọng tưởng hý luận (prapanca). Trường hợp này là trường hợp đoạn tận mọi khái niệm về cơ sở y cứ của Không và về sự vật phải bác bỏ.

Cứ mỗi lần chuyển cấp từ cấp một cho đến cấp bốn hành giả phải quán sát phân tích kỹ càng để hiểu thấu đáo những phần quả nào chưa viên mãn trong cấp trước hầu tinh cần tu tập để chứng được ở cấp sau. Như vậy qua mỗi cấp có hai phần trong sự tu tập. Một là phân tích để thấu rõ thật lý của sự vật hầu dứt đoạn sự mê mờ nhận định, đạt đến trạng thái lý trí không còn lầm lẫn, điên đảo. Hai là không ngừng tu luyện để khắc phục kiến hoặc hay tâm hành nhiễm trước. Chứng kiến ngộ đạo không phải tất cả đều cùng lúc thành tựu viên mãn, mà cần phải cố gắng kiên nhẫn để dần dần trừ sạch những nhiễm trước vi tế, tận diệt mọi quan niệm ý tưởng bất hợp lý ẩn tàng trong tâm thức.

Sau mỗi lần chuyển cấp, ý thức về sự tồn tại của ngã pháp lần hồi bị tiêu diệt. Kiến chấp ngã pháp cũng được hành giả tận lực tiêu diệt trong chiều sâu vô thức. Trên nguyên tắc, khi hành giả chứng đắc viên mãn cấp bốn thời tà kiến vô thức về sự tồn tại của ngã và pháp hoàn toàn tiêu tán. Lúc bấy giờ hành giả đạt được Phật quả, hoàn tất sự đồng nhất của trí Bát nhã và Giác ngộ, thấy được chân lý của vạn hữu. Chân lý đó là Nhất thiết trí, là Phật trí. Nó vượt lên sống và chết, vượt trên tất cả mọi tạo tác. Nó chính là cảnh giới của tánh Không, là kho lẫm của hết thảy mọi chân lý (dharmakosa). Điều này có thể xảy đến cho những bậc Thánh giả có căn tính nhạy bén, đủ khả năng tự mình quán sát, phân tích, tự mình tìm tòi, nghiên cứu trong các kinh điển rồi y theo pháp mà tu tập để thấy được Chân đế. Nhưng đối với những vị không có trí tuệ nhạy bén, căn tính chậm lụt thời điều đó không thường xuyên xảy đến. Nguyên do là vì đối với những vị này chướng ngại triệt để tình trạng thiên chấp vi tế và khắc phục hoàn toàn cái khuynh hướng thâm căn cố đế kiến giải phân hai về hiện hữu quả thật rất đổi khó khăn.

Đối với những vị này sự phân biệt giữa Tự tính Không và Tha tính Không rất quan trọng. Trung quán luận xác chứng rằng Không là tự tính của vạn pháp và của nhận thức. Nhưng điều đáng chú ý là ngoài những luận chứng cho thấy luận lý không thể dẫn đến Không, nhiều nhất là đến chân trời vô tự tính của thế tục, Trung quán luận không có một chỉ dẫn nào cụ thể giúp hành giả luyện tâm trong phần đạo lộ siêu ngôn thuyết cho đến khi thực chứng tánh Không. Nếu hành giả không có một ý niệm nào về Tha tính Không thời tâm

thức hành giả sẽ lâm vào tình trạng lơ lửng chơi vơi ở nơi cái chân trời vô tự tính, biên giới của tư duy suy lý.

Khi tư duy suy lý đã được tận dụng hết mức mà không còn có khả năng giúp hiểu và thâm nhập được các giáo pháp siêu ngôn thuyết như Phật trí, Thật tướng, Pháp tánh, Phật tánh, ... thời nhân cách Phật và Bồ tát, nói chung là năng lực gia trì hay hộ trì hết sức cần thiết. Đây là giai đoạn hành giả cần triển khai lòng tin vào Tha tính Không tức vào Thật tướng của vạn pháp, vào Pháp tánh, hay Phật tánh, ... ở cấp năm tức là cấp cuối cùng trong tiến trình quán Không.

Kinh Thắng Man có đoạn Thắng Man Phu nhân bạch Phật: "Nhu Lai tạng tự tánh vốn thanh tịnh mà khách trần phiền não vô tình làm nhiễm ô, khiến cho cảnh giới Như Lai chẳng thể nghĩ bàn. ... Bạch Thế tôn! ... Tâm tự tánh thanh tịnh mà lại có nhiễm phiền não, điều này thật khó thấu triệt. Duy chỉ Phật Thế tôn là con mắt của sự thật, là trí tuệ chân thật, là căn bản của Pháp, là bậc thầy suốt Pháp, là nơi nương tựa của Chánh pháp, mới có thể thấy và biết như thực."

Phật tùy hỷ nói rằng: "Thật như vậy! Thật như vậy, tự tánh thanh tịnh tâm mà có nhiễm ô; thật sự khó thấu triệt. Có hai pháp khó thấu triệt, đó là tự tánh thanh tịnh khó thấu triệt, và tâm ấy bị phiền não nhiễm ô cũng khó thấu triệt. Hai pháp này, chỉ con và các Bồ tát ma ha tát, những người đã thành tựu đại pháp, mới có thể nghe và chấp nhận. Còn các Thanh văn kia chỉ biết tin lời Phật chớ chẳng liễu nghĩa".

Tự tánh thanh tịnh nói trên đây là tự tánh thanh tịnh của Như Lai tạng. Như Lai tạng có hai nghĩa: Như Lai tại triền, nghĩa là Phật tánh (Như Lai) còn bị chứa trong vòng phiền não nhiễm ô và Như Lai xuất triền, nghĩa là Phật tánh (Như Lai) chứa đựng các pháp vô lậu thanh tịnh. Song trong kinh luận nói đến Như Lai tạng, là phần nhiều dùng cái nghĩa "Như Lai tại triền", tức tánh Phật bị chứa trong phiền não.

Về tín tâm, ngay đầu Chương 1 khi giải thích nghĩa chữ "Như thị" trong Phật kinh, luận Đại trí độ nói : "Phật pháp mênh mông như biển cả, có tin thì vào được, có trí thì qua được. Nghĩa của chữ 'Như thị' chính là tin." Sau đó, có đoạn: "Ý Phật: Như vậy pháp của Ta thậm thâm vi diệu bậc nhất, là pháp vô sở đắc, không thể lường, không thể đếm, không thể nghĩ bàn, không động, không tựa; không vướng mắc, không là bậc Nhất thiết trí thì không thể hiểu. Cho nên trong Phật pháp lấy tín lực làm bước đầu. Do sức tin được vào, không phải do bố thí, trì giới v.v... mà có thể bắt đầu vào được Phật pháp, như kệ nói:

... ..

Pháp sâu xa của Ta
Không tin làm sao hiểu!"

Kinh Hoa nghiêm (bản 60 quyển do Phật đà bạt đà la dịch) cũng nói: "Tín là căn nguyên của đạo, là mẹ của công đức, nuôi lớn hết thảy thiện pháp, đoạn trừ lưới nghi, đưa vượt qua dòng nước ái dục, khai thị con đường tối thượng dẫn đến Niết bàn."

Căn bản học Phật có hai yếu kiện. Một là tin, tức chú trọng nơi tín tâm, theo tín tâm để vào Phật pháp. Hai là trí, tức đặt trọng tâm nơi lý trí để thấu hiểu Phật pháp. Trung quán luận thiên trọng pháp trí, nghĩa là dùng trí tuệ quán sát chánh pháp để vào Phật pháp. Tuy nhiên, như vừa trình bày ở trên, tín tâm cuối cùng vẫn có ưu thế để "khai thị con đường tối thượng dẫn đến Niết bàn."

Trái lại theo như kinh Thắng Man chẳng hạn, hành giả căn vào tín tâm trước hết, nghĩa là nương theo lòng tin mà vào đạo. Luận Đại thừa khởi tín giải thích rất cặn kẽ về ba giai vị, tín vị, giải hành vị, và chứng nhập vị, của sự phát tâm [Phát tâm có hai nghĩa: 1. Lập chí cao rộng, và 2. Phát triển tâm tánh, hay phát minh tâm tánh] tu về đạo quả Đại thừa. Tùy theo tín tâm mà tín hành, dần dần thâm sâu kiên cố tạo thành nghị lực. Lòng tin tăng trưởng gọi là tín lực. Do tin mà vào đạo và hiểu Phật pháp gọi là minh tín. Minh tín là lòng tin chơn chánh sáng suốt, khác với mê tín ở chỗ hàm hữu ý nghĩa trí tuệ được sử dụng để giải minh chánh tín. Nói cách khác, minh tín là y nơi tín mà dùng trí tuệ để giải, để chứng pháp nghĩa thâm sâu. Khi đã có minh tín rồi thời tùy thuận pháp trí [tức là tùy thuận một số thiện xảo phương tiện quán sát cái tự tính thanh tịnh nhiệm trản] mà tiến lên cứu cánh. Cứu cánh ở đây là "chân như thanh tịnh nhưng bị phiền não nhiễm ô". Dùng minh tín tinh tấn hành trì chánh đạo thời đắc cứu cánh, ngộ nhập chánh pháp. Như vậy trí tuệ vẫn là yếu tố tối cần thiết để có minh tín. Tất cả các pháp của Phật đều dạy phải sử dụng trí tuệ làm căn bản để chiếu soi hay quán tưởng. Có tín tâm mà không có trí tuệ thì chỉ làm tăng trưởng cái ngu si mê tín. Có trí tuệ mà không có tín tâm thời hay làm tăng trưởng tà kiến.

Ở thời đại này, tín tâm có thể ví với sự tin tưởng vào cái được gọi là "phương pháp khoa học". Trong tiến trình khảo cứu bất cứ một vấn đề gì, trước hết là bằng vào lòng tin một số giả thiết do kinh nghiệm trực giác và suy luận thành lập. Sau đó với những nỗ lực thí nghiệm, nếu có sự tương hợp giữa giả thiết với thực tế thời kết quả xem như có lợi ích cho cả cá nhân lẫn quần chúng.

Một câu hỏi được đặt ra là tại sao đã biết Phật trí vượt ngoài phân biệt, chấp trước, và còn được gọi là một cảnh giới của 'thanh tịnh tuyệt đối' (atyantavisuddhi; Tất cánh thanh tịnh) thế mà vẫn mô tả Phật trí bằng những cụm từ có ý nghĩa khẳng định, như "thực hữu" và "có phẩm tính"? Một số luận sư cho rằng nếu không mô tả như thế thời Phật trí có thể bị hiểu lầm là một pháp như mọi pháp khác và do đó sự tồn tại bản hữu của Phật trí, động lực chính cho nỗ lực mong cầu giải thoát, tất bị phủ định theo quan điểm Tự tính Không. Thực ra, thuyết Tha tính Không nhằm mục đích giúp hành giả đoạn tận một số tùy miên rất vi tế [tùy miên là những tiềm năng của kiến chấp còn lưu lại ở vô thức].

Tuy ở cấp bốn đề mục quán tướng là bản chất siêu hý luận của các pháp, nhưng trong thực tế, hành giả thường quán thể giới hiện tượng trước để đả phá chấp ngã chấp pháp, rồi sau đó mới quán thực tại cứu cánh để lìa bỏ chấp thủ tướng Không của các pháp. Trong trường hợp đả phá và lìa bỏ có hiệu quả, mọi vọng niệm về ngã và pháp giờ đây đã ngưng sinh khởi và hành giả không còn có đối tượng để quán tướng hay để phủ định nữa. Tuy vậy, hành giả có thể vẫn còn dính mắc với tiềm năng phủ định đã huân tập trong quá trình tu tập nên cuối cùng cái "Phật tánh" mà hành giả chứng đắc cũng có thể bị phủ định nốt.

Đó là trường hợp nhận thức điên đảo về Như Lai pháp thân được nói đến trong kinh Thắng Man. Vì chúng sinh nhận thức bản chất tồn tại một cách sai lầm nên đối với năm thủ uẩn vốn vô thường mà tướng là thường; vốn khổ mà tướng là lạc; vốn vô ngã mà tướng là ngã; vốn bất tịnh mà tướng là tịnh. Để đối trị bốn nhận thức điên đảo đó, hành giả được chỉ dạy quán về bốn hành tướng, vô thường, khổ, vô ngã, và bất tịnh, của năm thủ uẩn. Nhưng sau đó quen với khuynh hướng phủ định huân tập trong quá trình hành thiền nên hành giả tiếp tục thấy khắp nơi toàn là những phẩm tính phải bác bỏ. Do đó mà hành giả không nhận thức chân chính về "Pháp thân của Như Lai là thường ba la mật, lạc ba la mật, ngã ba la mật, tịnh ba la mật". Kinh nói: "Tất cả các bậc tịnh trí A la hán, Bích chi Phật đối với cảnh giới của Nhất thiết trí và Như Lai pháp thân vốn chẳng thấy biết". Có nghĩa là đối với sanh tử, các bậc A la hán, Bích chi Phật hiểu rõ vô thường, nhận chân các pháp sanh diệt, v.v... , tuy sanh khởi quả trí thanh tịnh (tức tịnh trí) không điên đảo, nhưng đối với Như Lai pháp thân, Bồ đề Niết bàn mà cũng cho là vô thường, khổ, vô ngã, và bất tịnh, thời nhận thức như thế cũng là điên đảo. Phủ định các pháp sanh tử mà không khẳng định được pháp thường lạc ngã tịnh là chánh kiến Niết bàn, như thế vẫn không phải chơn chánh trí rốt ráo.

Nói tóm lại, cấp cuối cùng của tiến trình quán Không là để đối trị tiềm năng phủ định còn lưu lại trong vô thức của hành giả. Công phu tác dụng ở giai đoạn này là để trừ bỏ một loại kiến hoặc vi tế do hiểu lầm phép quán Tự tính Không. Thuyết Tha tính Không báo động hành giả có một Thực tại năng động cần phải chứng đắc một khi đã đoạn diệt mọi hư vọng phân biệt. Theo thuyết này, Trung quán phủ định tự tính của các hiện tượng tục ước là tương đương với Duy thức khẳng định sự không có mặt của biến kế chấp tính trong y tha khởi tính. Nói cách khác, đối tượng Trung quán bác bỏ là tự tính (svabhāva) và đối tượng Duy thức bác bỏ là biến kế chấp tức bác bỏ sự kiến tướng phân hai của nội thức. Chân đế Trung quán tương đương với viên thành thật Duy thức, tức là sự vắng mặt vĩnh viễn của biến kế chấp nơi y tha khởi.

Thuyết Tha tính Không chú trọng phân biệt ba tự tánh và ba vô tánh giống như Duy thức. Tuy nhiên vẫn có sự khác biệt. Đối với Duy thức y tha khởi tính là cơ sở y cứ của Không và đối tượng bác bỏ là biến kế chấp tính. **Đối với Tha tính Không thời viên thành thật là cơ sở y cứ của Không và đối tượng bác bỏ là biến kế chấp tính và y tha khởi tính.** Nói cách khác, muốn chứng ngộ Tha tính Không chỉ cần thân thể và tâm quay về trạng thái tự

nhiên của nó, yên nghỉ thoải mái trong trí Vô phân biệt và không một chút cố gắng thực hành bất cứ điều gì để nhận thức viên thành thật.

Tại sao gọi là viên thành? Nhiếp luận giải thích: "Viên thành là biến kế vĩnh viễn không còn, thì sao thành viên thành? Viên thành nghĩa là tánh không biến đổi, lại là đối tượng của tuệ giác thanh tịnh, là tối thắng của tất cả thiện pháp; vì cái nghĩa tối thắng này mà gọi là viên thành." Trong Giải thâm mật kinh, đứng về mặt không, viên thành thật tính tức thắng nghĩa vô tánh được ví "tương tự hư không do sắc tướng vô tánh hiển lộ và phổ biến tất cả ... vì do pháp vô ngã hiển lộ và phổ biến tất cả." Đứng về mặt có, viên thành thật tính được ví như "cảnh vật không thác loạn" mà "bản tính con mắt trong sáng nhìn thấy".

Như vậy, cơ sở y cứ của Tha tính Không còn có thể mô tả theo nhiều danh hiệu khác nữa, như là cảnh giới của tự nhiên nhiên, cảnh giới của thanh tịnh quang, cảnh giới của tánh Không, Phật trí, Chân như, Thật tướng, Pháp tánh, Pháp giới, v.v...

Về sự hiện hữu của các hiện tượng tục ước, quan niệm của phái Tha tính Không hoàn toàn đối nghịch với quan niệm của phái Tự tính Không. Đối với phái Tự tính Không, thời có những hiện tượng tuy vô tự tính mà vẫn hiện hữu hay có những hiện tượng không thật nhưng hiện hữu như huyễn, hư giả, không tồn tại bất biến. Ngược lại, **phái Tha tính Không chủ trương mọi hiện tượng vô tự tính hay không thật được thấy tuồng như hiện hữu nhưng kỳ thật không hiện hữu**. Do đó, phái Tự tính Không chỉ trích rằng chối bỏ sự hiện hữu của những sự vật hiện hữu như vậy là rơi vào đoạn kiến. Phái Tha tính Không giải thích quan điểm của họ không khác gì quan điểm của ngài Long Thọ.

Thật vậy, thức là một pháp y tha khởi nên khi cả kiến phần (chủ thể) lẫn tướng phần (đối tượng) đồng thời sinh khởi như là đối tượng chuyển hiện của thức, thời mỗi phần đều không có tự tính. Theo phái Tự tính Không, đặc tính bất nhị của nội thức có nghĩa là không có sự phân hai nhận thức thành đối tượng có thật và chủ thể có thật. Đó là hiểu đặc tính bất nhị nương theo thuyết nhân duyên (kàransamutpàda). Cả thức (vijñàna) lẫn Trí (Jnàna) đều được quan niệm như là những dòng tâm sở tương tục các sát na sinh diệt. Điều khác biệt giữa thức và Trí là chỉ có Trí mới nhận thức được đặc tính bất nhị (ngộ) chứ thức thì không có khả năng thấy biết đặc tính ấy (mê). Do đó mà nói rằng dòng tâm sở tương tục các sát na sinh diệt của thức thời bất tịnh mà dòng tâm sở của Trí thời thanh tịnh vì đối tượng nhận thức của Trí luôn luôn là sự không phân hai, nghĩa là tánh Không.

Nhưng như thế thời thử hỏi làm thế nào một dòng tâm sở liên tục như Phật trí có lúc lại có thể thấy biết hai đối tượng, sự vật và tánh Không của nó, cùng một lúc? Phái Tha tính Không không chấp nhận quan điểm giải thích Trí là một dòng tâm sở liên tục do nhân duyên hòa hợp mà thành. Theo phái này, nếu chủ thể nhận thức và đối tượng của nó không thể tồn tại độc lập nhau thời cả hai phần kiến và tướng chẳng có phần nào sinh khởi cả. Lý do là tại vì không có cái A nào có thể hiện khởi tùy thuộc vào cái B nếu cái B không thể

hiện khởi khi cái A vắng mặt. Như vậy không thể giải thích y tha khởi là sự hiện khởi tùy thuộc sự tương quan giữa cái này với cái kia bởi vì không có pháp nào được dùng làm đơn vị nền tảng như tâm sở, cực vi, nhân, quả, v.v... để từ đó xuất sinh sự hiện khởi của các pháp khác.

Đối với thuyết Tha tính Không, y tha khởi không những là tương quan giữa cái này với cái kia, mà còn là tương quan giữa sự vật với lý tính hiện hữu của chúng. Cái được chứng nghiệm là cái lý tính hiện hữu của sự vật, là bản tính chân thực, là chân lý cứu cánh, là pháp tánh của hiện tượng. Nó sinh động, sáng tỏ, thể mà không thể bắt lấy được (bất khả đắc), không thể phiên chuyển thành ngôn từ để truyền thông. Bản tính của sự chứng nghiệm quả là một sự kiện sâu kín khó hiểu. Tha tính Không bác một nhịp cầu nối liền sự sâu kín khó hiểu của sự chứng nghiệm với tánh thâm mật diệu huyền của Phật trí. Như vậy, nói hiện tượng do duyên sinh thời đó chỉ là một cách phát biểu rằng vì duyên khởi vô tự tính (Tự tính Không) nên bản tính của nó không thể suy luận mà biết được. Tựu trung bản tính các pháp là bất khả ngôn thuyết, bất khả tư nghì, là siêu hý luận, là tánh Không.

Trong Tâm kinh có câu: "Sắc tức thị Không". Có nghĩa là dùng biện chứng pháp Trung quán phân tích thời không tìm thấy Sắc ở đâu cả. Đương thể "Sắc" tức Không, đương thể là Không. Đối với trí suy luận điều này thật khó hiểu. Do thường nghiệm, ta thấy có Sắc, nhưng bằng luận lý, ta không thấy Sắc đâu cả. Ngay cả cái giả tướng của Sắc đến khi dùng biện chứng phân tích thời nó cũng biến mất. Không đây là Tự tính Không. Sắc đây là cơ sở y cứ của Không. Thọ, tưởng, hành, thức cũng vậy.

Tiếp theo lại có câu: "Không tức thị Sắc". Trong câu này Không chính là Tha tính Không và Sắc có thể gọi là "Sắc cứu cánh" bởi vì do Phật trí mà thực chứng. Thọ cứu cánh, tưởng cứu cánh, hành cứu cánh, thức cứu cánh cũng vậy. Đạt tới Phật trí tức giác ngộ thời mới có cái thấy bình đẳng nhờ đó mà nhận thức được tự thân thực tại. Phật trí, cảnh giới của Tha tính Không, hiển minh khi hành giả hoàn toàn lìa xa mọi tư niệm đối đãi qua tác dụng của Thức. Sự vắng mặt của tất cả những ý tưởng sinh ra từ chỗ đối đãi do vô minh không chỉ cho cái ngoan không, mà chỉ vào một "bất không", một thực hữu không thể nắm bắt và diễn tả được: đó là Tha tính Không. Đúng về hiện tượng của các pháp mà nói thời Thức là Phật trí bị khách trần phiền não và vô minh che lấp hoàn toàn, và khi vô minh đã hoàn toàn đoạn sạch thời Phật trí hiển lộ. Nhưng đứng về bản thể của các pháp mà luận thời Thức và Phật trí đều đồng thể tánh chân như của Vô phân biệt trí.

Phái Tự tính Không chỉ trích rằng xác quyết Tha tính Không là một hiện hữu tức là phạm lỗi lầm rơi vào thường kiến. Lý do nêu ra: Trong thời kỳ chuyển pháp luân lần thứ hai giáo pháp Bát nhã dạy rằng "Nhất thiết pháp Không" và các pháp toàn không bao gồm cả chân đế lẫn tục đế. Phái Tha tính Không không chối cãi điều đó. Nhưng vì chủ trương của phái này là mọi hiện tượng vô tự tính đều không hiện hữu cho nên suy diễn ra thời những pháp vô thượng vô tự tính như Trí, Đức của Phật, đức tánh của Niết bàn, của Tam Bảo, của Đại

thừa, v.v... tất cả đều không hiện hữu. Như vậy là không hợp lý. Theo họ, tánh Không của các pháp vô thượng là Tha tính Không, là bất không.

Sự hiện hữu của Tha tính Không (còn gọi là Bản tính hay Thật tướng) được ngài Nguyệt Xứng đề cập khi chú giải bài tụng Trung luận XV.2. Ngài nói: "Cái bản tính như được (Long Thọ) Đại sư mô tả (trong bài tụng Trung luận XV.2) có hiện hữu hay không? Đức Tối Thắng tôn từng tuyên thuyết rằng thật tướng hiện hữu: 'Dù Như Lai có ra đời hay không, thật tướng các pháp là thường trụ nhất tướng'. Vậy thì thế nào là thật tướng? Đó là chân tánh của mắt này, vân vân. Và thế nào là chân tánh của mắt này, ... ? Là cái không do tạo tác, không nhờ vào pháp khác mà thành, được thể nghiệm bằng thứ tuệ giác đoạn bất vô minh. Chân tánh có hiện hữu hay không? Nếu chân tánh không hiện hữu, thử hỏi lịch trình xả thân tu thiện của các vị Bồ tát có ý nghĩa gì? Vì nguyên nhân nào các vị Bồ tát chấp nhận biết bao gian khổ để tựu thành sự chứng ngộ thật tướng?"

Thêm vào những lời giải thích trên, phái Tha tính Không tựa trên kinh Giải thâm mật để xác quyết rằng chỉ pháp luân được chuyển trong thời kỳ thứ ba mới liễu nghĩa (Nitartha), nghĩa là "không còn có cái gì trên nữa, không còn chịu đựng sự đả phá nào nữa, nghĩa lý đích thực hoàn hảo, không còn là nơi đặt chân của sự tranh luận". Trái lại, giáo pháp thuyết giảng trong thời kỳ chuyển pháp luân lần thứ hai không liễu nghĩa (Neyartha) theo như Kinh nói: "Đức Thế tôn chỉ vì những vị xu hướng Đại thừa, căn cứ đạo lý 'các pháp toàn không, không sinh không diệt, bản lai vắng bật, tự tánh niết bàn', dùng sự ẩn mật mà chuyển pháp luân, tuy càng rất lạ, càng rất hiếm, nhưng pháp luân được chuyển trong thời kỳ này vẫn còn có cái trên nữa, vẫn còn chịu đựng đả phá, vẫn là nghĩa lý chưa hoàn hảo, vẫn là nơi đặt chân của sự tranh luận." Vậy phái Tha tính Không hiểu giáo pháp thuyết giảng trong thời kỳ chuyển pháp luân lần thứ hai như thế nào?

Phái Tha tính Không cho rằng pháp luân được chuyển trong thời kỳ thứ hai là nhằm đối trị kiến chấp sai lầm tục thức có thể nắm bắt được thực tại cứu cánh. Có thể sử dụng biện chứng pháp để biện minh những giáo lý như Thật tướng, Tánh Không, Như Lai tạng, ... đều vô tự tính. Tuy nhiên, pháp luân được chuyển trong thời kỳ thứ ba những khi nói Pháp tánh hay Như Lai tạng hiện hữu, thời luôn luôn không quên nhắc nhở thêm rằng những pháp ấy không phải do ngôn từ hý luận mà có. Trên phương diện tu dưỡng, chúng không thể chỉ hiểu và chấp nhận bằng tư duy và lý luận suông mà được. Do đó, để có thể hiểu và thâm nhập các giáo lý này, tín tâm thật vô cùng cần thiết. Chẳng hạn, làm thế nào để phàm phu chấp nhận sự kiện thật khó hiểu là Như Lai tạng vốn tự tính thanh tịnh mà có thể bị quần chặt trong các lớp vô phiền não, vô minh? Thắng Man Phu nhân nói: "Nếu đối với Như Lai tạng đang bị bọc kín trong vô phiền não mà không nghi hoặc, thời đối với Pháp thân vốn siêu xuất vô lượng phiền não tạng cũng không nghi hoặc." Tin rằng Pháp thân hiện hữu, tức là tin rằng Phật tánh cũng thường hằng hiện hữu trong mỗi chúng sinh. Nếu không tin được như thế thời không thể phát Bồ đề tâm, không có ý hướng mong cầu làm Phật. Như vậy, Bồ tát đạo không có ý nghĩa gì cả.

Tóm lại, vấn đề là có nhu cầu muốn truyền đạt thành quả tu chứng. Quả chứng đặc sinh động và sáng tỏ, nhưng không thể diễn tả bằng ngôn ngữ thông thường được. Phương pháp phủ định rất hữu hiệu nhờ vào tiến trình khiến trừ những gì không phải là cái đang thể đang muốn được nói ra. Nhưng phương pháp này cũng rất nguy hiểm vì tác dụng phủ định trong tiến trình khiến trừ có thể bác bỏ luôn cả cái đang thể đang muốn được phát biểu. Thuyết Tha tính Không giúp ngăn chặn cái đà phủ định đó bằng vào lòng tin có một năng lực tự nhiên trong bản tính sâu thẳm nhất của hết thảy mọi loài, vô nhiễm, vô tướng, không có pháp đối đãi, không bao giờ biến đổi, luôn luôn có mặt, chỉ do thiền quán giác nghiệm và chứng thực mà thôi. Như vậy, mục đích cuối cùng của mọi pháp tu đều cốt nhỏ gốc rễ mọi khổ đau và vô minh vi tế nhất ra khỏi tâm trí để giải thoát và giác ngộ, nghĩa là đạt đến trọn vẹn Phật tánh, cái năng lực có bản chất thanh tịnh căn đở trong sáng ấy. Trong cuộc sống hàng ngày, Phật tánh biểu lộ thành tình yêu thương bao la (từ bi), sự hiểu biết chân thật (trí tuệ), và một nguồn an vui vô tận (an lạc).

Do đó, thuyết Tha tính Không liên quan mật thiết với các pháp môn tu tập thiền quán, như các giáo pháp Minh sát thiền (Vipasyana), Thiền tông (Zen), Đại thủ ấn (Mahamudra), và Đại toàn thiện (Dzogchen). Nhiều học phái xem thuyết Tha tính Không như học thuyết về "Thời kỳ thứ ba Chuyển pháp luân", trong thời gian đó giáo pháp liễu nghĩa về sự hiện hữu của Pháp tánh và của Như Lai tạng được đức Thế tôn thuyết giảng.

Tháng tám, 2000

9. Hý luận về Không

Không, ý niệm căn bản của tư tưởng Phật giáo Đại thừa, là một khái niệm tích cực quyết liệt. Hãy nghe Bồ tát Long Thọ nói (Bài tụng Trung luận XXIV.14):

"Dĩ hữu không nghĩa cố
Nhất thiết pháp đắc thành"

Nghĩa là "Do tánh Không mà tất cả pháp được thành tựu và hợp lý".

Không đề cập ở đây là "Không tức thị Sắc". Không là Tha tính Không, là Thật tướng của vạn pháp, là Pháp tánh hay Chân như, bản thể thường trụ của muôn pháp. Đứng về hiện tượng Không mà nói thời gọi là Không tánh, nhưng thật thể là bất không. Vậy **Tha tính Không là không và bất không**.

Theo bài tụng trên, do Không (Tha tính Không tức "không và bất không") mà có tạo tác của nhân duyên. Nói cách khác, ta có thể nghĩ đến duyên sinh hay tương đối tính là do tại duyên sinh hay tương đối tính đã hàm sẵn trong Không. Có thật như vậy không? Sau đây xin áp dụng logic cổ điển để chứng minh khẩu quyết lòng danh của ngài Long Thọ.

"Không" tức "Tha tính Không" tức "không và bất không" dịch theo ngôn ngữ của logic cổ điển thành "A và chẳng phải A" (A and not-A).

Mệnh đề "Do Không mà có tạo tác của nhân duyên" dịch thành luận chứng (argument) sau đây:

(1) **A và chẳng phải A \supset B, với bất cứ B nào**

B là mệnh đề phát biểu bất cứ sự vật hay biến cố gì. Dấu " \supset " đọc là "hàm nghĩa (diễn dịch; imply)". Thay vì dấu " \supset " có thể dùng dấu " \rightarrow ".

Chứng minh:

Vấn đề ở đây là chứng minh luận chứng (1) đúng (valid) với bất kỳ mệnh đề B nào. Luận chứng (1) có dạng thức của một **mệnh đề hàm nghĩa** (còn gọi là mệnh đề có điều kiện; material conditional) viết ra như sau:

$$P \text{ (Vế trước)} \supset Q \text{ (Vế sau)}$$

Trước hết, cần biết khi nào một mệnh đề hàm nghĩa như vậy là đúng hay sai. Theo logic cổ điển, ta có định nghĩa:

(ĐN) Mệnh đề hàm nghĩa được định nghĩa là sai nếu và chỉ nếu vế trước đúng và vế sau sai. Trong mọi trường hợp khác, mệnh đề hàm nghĩa được xem là đúng.

Do đó, có hai trường hợp luận chứng đúng. Một, không kể vế trước là đúng hay sai, nếu vế sau đúng thì luận chứng đương nhiên đúng. Hai, đầu cả vế trước lẫn vế sau đều sai thì luận chứng vẫn đúng. Trong thực tế, loại luận chứng này được áp dụng rất có hiệu quả trong toán học hình thức mặc dầu trên lý thuyết dẫn đến những kết quả nghịch lý như vừa kể là mệnh đề ở vế trước mà sai thì hàm nghĩa bất cứ mệnh đề nào ở vế sau, và mệnh đề ở vế sau mà đúng thì được hàm nghĩa trong bất cứ mệnh đề nào ở vế trước.

Ngoài ra, cũng cần biết thế nào là một **mệnh đề phát biểu dư thừa** (tautology) trong luận lý hình thức. Chẳng hạn như nói: "Ngày mai có thể mưa hay ngày mai có thể không mưa". Về mặt luận lý thì mệnh đề phát biểu như vậy luôn luôn đúng dầu trong thực tế bất cứ một trong hai mệnh đề thành tố "Ngày mai có thể mưa" và "Ngày mai có thể không mưa" có đúng hay không. Đó là một mệnh đề rỗng tuếch, phát biểu dư thừa vì mưa và không mưa là hai trường hợp triệt để loại trừ lẫn nhau. Thường ta bảo nói như thế là vô duyên! Nói mà như không nói. Tuy vậy, trên phương diện logic cổ điển, mọi mệnh đề phát biểu dư thừa luôn luôn đúng.

Trong logic cổ điển, mệnh đề "**A hay chẳng phải A**" hay "**chẳng phải A hay A**" thuộc loại phát biểu dư thừa. Và "**chẳng phải A hay A**" là do phủ định mệnh đề "**A và chẳng phải A**". Theo qui tắc logic cổ điển, một liên hợp (conjunction) hai mệnh đề với chữ "và (and)" khi bị phủ định sẽ trở thành một phân ly (disjunction) hai mệnh đề với chữ "hay (or)", và hai phủ định kế tiếp trở thành một khẳng định:

$$(2) \quad \text{chẳng phải } (A \text{ và } \text{chẳng phải } A) = \text{chẳng phải } A \text{ hay } A$$

(Dấu ngang "_" được thêm dưới chữ "hay" và chữ "và" là để lưu ý người đọc)

Trở lại với luận chứng (1). Muốn chứng minh luận chứng (1) đúng, ta có thể viết lại luận chứng (1) theo dạng đảo vị (contraposition) như sau:

$$(3) \quad \text{Chẳng phải } B \supset \text{chẳng phải } (A \text{ và } \text{chẳng phải } A)$$

Áp dụng (2) thời (3) biến thành:

(4) Chẳng phải **B** \supset chẳng phải **A** hay **A**

Như vậy về trước "Chẳng phải **B**" hàm nghĩa về sau "chẳng phải A hay A" là một mệnh đề phát biểu dư thừa, luôn luôn đúng. Vậy theo định nghĩa (ĐN) luận chứng (4), đảo vị của luận chứng (1), đúng.

Khi đảo vị của một luận chứng được chứng minh đúng thời luận chứng ấy cũng xem như đã được chứng minh là đúng. Do đó, luận chứng (1) đúng. **Điều phải chứng minh đã được chứng minh xong.**

Chứng minh trên đây tựa vào (ĐN) là định nghĩa giá trị chính xác (truth value) "sai" của mệnh đề hàm nghĩa: **P** \supset **Q**. Bây giờ ta trình bày định nghĩa ấy dưới dạng bảng gọi là bảng chính xác (truth table) của luận chứng hàm nghĩa. Bảng chính xác cho biết tất cả mọi trường hợp giá trị chính xác Đ (Đúng) và S (Sai) của mệnh đề hàm nghĩa "**P** \supset **Q**" tùy theo giá trị chính xác Đ (Đúng) và S (Sai) của **P** và **Q**.

Bảng chính xác của luận chứng hàm nghĩa

P	Q	P \supset Q	
Đ	S	S	(P đúng, Q sai, thời P \supset Q sai)
Đ	Đ	Đ	(P đúng, Q đúng, thời P \supset Q đúng)
S	S	Đ	(P sai, Q sai, thời P \supset Q đúng)
S	Đ	Đ	(P sai, Q đúng, thời P \supset Q đúng)

Bảng chính xác cho thấy chỉ có một trường hợp cả ba mệnh đề đều đúng: P đúng, Q đúng, và P \supset Q đúng. Trường hợp này tương ứng với một dạng luận chứng đúng gọi là modus ponens có dạng thức như sau: Nếu P hàm nghĩa Q và nếu P đúng, thời Q đúng.

Áp dụng vào trường hợp khẩu quyết lừng danh của ngài Long Thọ, ta có thể giải thích tại sao các bậc đã thành tựu tuyệt trừ mê lầm ảo kiến về tự ngã, chứng ngộ Phật tánh, và thực hiện giải thoát có thể trở lại lăn lộn và hòa đồng với thế gian đầy dẫy phân biệt, hư vọng, ái dục, và chấp trước. Đó là vì do Không quán mà (1) thấy rõ lời ngài Long Thọ nói là đúng, nghĩa là mệnh đề "Do tánh Không mà tất cả pháp được thành tựu và hợp lý" đúng (P hàm nghĩa Q đúng) và (2) thành tựu thể nghiệm tánh Không (P đúng). Như vậy theo luận chứng modus ponens, đương nhiên đối với trí tuệ vô nhiễm đã liễu tri chân đế thời bất cứ lúc nào, bất cứ những gì xuất hiện, bất kể đó là thứ gì, vạn pháp đều là những hiện tượng ảo hóa khởi lên từ tâm, tất cả đều do duyên khởi và vô tự tính (Q đúng).

Lại nữa, theo bảng chính xác của luận chứng hàm nghĩa thời dầu P sai luận chứng vẫn đúng. Nghĩa là, hiểu tánh Không là Tha tính Không (không và bất không; P đúng) hay Tự tính Không (vô tự tính; P sai) kết luận vẫn là "Do tánh Không mà tất cả pháp được thành

tự và hợp lý" (P hàm nghĩa Q đúng). Như vậy sự phân biệt Tự tính Không và Tha tính Không chỉ là một phương tiện thuyết giáo mà thôi chứ không phải là một chân lý.

Tìm hiểu diệu hữu trong chân không là trọng tâm nghiên cứu hiện nay của các nhà vũ trụ học. Nỗ lực mưu tìm một lý pháp nhất quán giải thích sự thiên biến vô thường của hiện tượng giới, các nhà vũ trụ học nghiên cứu những hỗ tương tác dụng giữa sự vật và những biến hóa chuyển vận của vật chất (matter) và bức xạ (radiation) được xem như hai yếu tố căn bản thành lập vũ trụ. Các lý thuyết có giá trị (nghĩa là có lợi ích) lần lượt được khám phá, và mỗi lần chấp nhận một lý thuyết mới, nhà khoa học phải sửa đổi hình thái nhận thức thực tại của mình để thích hợp với những quan điểm mới được đề xướng.

Hiện nay đa số chấp nhận thuyết Bùng Nổ (Big Bang theory). Vào năm 1929, nhà thiên văn học Hubble khám phá vũ trụ không ở trong tĩnh trạng mà trái lại đang trương giãn bùng ra khắp mọi phương do đo được sự vận chuyển của các thiên hà (galaxies) đang chạy xa nhau ra. Vị trí thiên hà càng xa thời chuyển động thiên hà càng nhanh. Như vậy khoảng cách giữa các thiên hà càng lúc càng rộng lớn thêm. Do đó, khi nhìn sự trương giãn ngược chiều lại với thời gian thời lượng đoán vào khoảng mười ba ngàn triệu năm về trước mọi khoảng cách giữa các thiên hà đều triệt tiêu và lúc ấy, theo thuyết tương đối của Einstein, vũ trụ thu nhiếp lại thành một điểm gọi là điểm nguyên thủy của vũ trụ. Tên gọi "Bùng Nổ" làm hiểu lầm là điểm nguyên thủy nổ bùng như một quả bom nổ trong không gian. Thật ra không phải thế. Điều rất khó hiểu là toàn thể cái gì hiện hữu vào lúc bấy giờ đều hàm chứa trong điểm nguyên thủy. Điểm nguyên thủy của vũ trụ không bùng giãn trong một hư không nào cả, nghĩa là điểm ấy trương bùng nhưng không có ngoại không có nội. Trương bùng đến đâu thời không gian và thời gian sinh khởi đến đấy. Tất cả mọi lý thuyết khoa học hiện có chỉ có thể áp dụng để giải thích những biến cố và sự vật sinh khởi sau khi điểm nguyên thủy bùng giãn dần chứ hoàn toàn bất lực và vô dụng trong việc tìm hiểu điểm nguyên thủy huyền diệu đó khi nó chưa bùng giãn. Điều duy nhất nhờ suy luận và thực nghiệm mà biết là điểm ấy biểu hiện vô lượng năng lượng và có một nhiệt độ cao đến độ không thể tưởng tượng được. Dùng thuật ngữ Phật giáo, ta có thể bảo đó là một chân không bất khả tư nghì và bất khả thuyết. Thật vậy, đây là một chân không diệu hữu, hết thấy mọi sự vật và biến cố vũ trụ nương vào đó mà sinh thành hoại diệt. Vấn đề là làm thế nào để hiểu biết những gì xảy ra ngay khi điểm nguyên thủy bắt đầu bùng giãn và trong thời gian về sau cho đến bây giờ.

Vào năm 1964, hai chuyên viên của hãng điện thoại Bell ở tiểu bang New Jersey tại Mỹ khám phá một bức xạ thuộc loại sóng cực ngắn (microwave) tỏa xuống từ khắp mọi hướng mà tần số vào khoảng mười ngàn triệu sóng trong một giây không biến đổi dù tới từ bất cứ hướng nào. Trước đó một năm, hai giáo sư tại Viện Nghiên cứu Cao học Princeton tiên đoán trên lý thuyết rằng khoảng một trăm ngàn năm sau khi điểm nguyên thủy bùng giãn, bức xạ gamma phát ra từ điểm nguyên thủy tương đối vẫn còn có tần số rất cao như lúc mới phát vì không tương giao tác dụng với vật chất lúc ấy chưa thành hình. Bức xạ gamma

ấy di chuyển đồng thời với sự bùng nổ của vũ trụ tới tận mắt chúng ta bây giờ phải mất một thời gian gần 13 tỷ năm! Tần số của bức xạ dịch chuyển về phía màu đỏ (redshift), nghĩa là giảm dần và tính đến nay, chỉ còn là tần số của bức xạ có sóng cực ngắn. Điều dự đoán này phù hợp với tần số của bức xạ vừa được khám phá nay gọi là nền vi ba của vũ trụ (cosmic microwave background). Mọi khi quan sát nền vi ba đó, chính là ta đang nhìn vào quá khứ của vũ trụ đến tận biên giới mà sự hiểu biết khoa học hiện nay cho phép, tức là nhìn thấy những gì xảy ra vào khoảng một trăm ngàn năm sau khi sự bùng nổ bắt đầu.

Nhưng làm thế nào để biết thêm những gì xảy ra trong khoảng thời gian từ khi điểm nguyên thủy tương ứng cho đến trăm ngàn năm sau đó? Thuyết tương đối của Einstein tuy giải thích nguyên nhân của điểm nguyên thủy và sự sinh khởi của thời gian vào lúc sự bùng nổ bắt đầu nhưng đồng thời tiên đoán mọi thuyết vật lý, kể cả thuyết tương đối, tất cả đều vô hiệu năng trước khi sự bùng nổ bắt đầu. Đối tượng khảo sát bây giờ thuộc phạm vi vật lý hạt nhân và vật lý hạt cơ bản (nuclear physics; particle physics) là địa hạt khảo cứu cực vi. Điều đáng lưu ý ở đây là sự khảo sát vũ trụ trong thời gian mới thành hình đòi hỏi sự hòa hiệp hai ngành khoa học cực kỳ khác nhau, khoa học chuyên về cực đại và khoa học chuyên về cực tiểu. Khoa học chuyên về cực đại chọn thuyết tương đối của Einstein làm nền tảng giải thích và lượng đoán những biến cố vũ trụ. Tiến trình khảo sát từ thô đến vi tế được thực hiện qua hai cấp. Cấp đầu dừng ngang mức độ nguyên tử (atomic level) và sau đó cấp hai dẫn đến thế giới các hạt cơ bản, thế giới bên trong nguyên tử (subatomic level).

Khoa học chuyên về cực tiểu tựa vào cơ học lượng tử (quantum mechanics). Cơ học là ngành khoa học khảo sát chuyển động. Lượng tử (quantum) là vật thể rất vi tế, không thể chia chẻ được nữa. Cơ học lượng tử nhắc ta nhớ đến thuyết cực vi Phật giáo. Thuyết này thành lập do kết quả của sự phân tích căn cứ vào lời Phật dạy. Đức Phật thường dùng những tiếng như "hoặc thô hoặc tế" trong khi thuyết minh về sắc pháp, "tế" có ý nghĩa là "cực vi". Luận Câu Xá quyển 12 nói như thế này: "Phân tích các sắc đến một cực vi, thì cực vi đó là phần cực nhỏ của sắc". Cực vi là vật chất được thành lập với một hạn độ tồn tại tối thiểu không thể thấy được. Phật giáo khảo sát cực vi trong hết thảy mọi hiện tượng vật chất chứ không chỉ hạn trong những nguyên tố tứ đại, đất, nước, lửa, gió. Hữu bộ nói tính chất của cực vi là tùy ở vật chất. Theo Hữu bộ, cực vi không có hình tướng. Ngược lại, Kinh lượng bộ bảo nó có hình thể. Duy thức nhị thập luận của Thế Thân là tác phẩm đặc biệt công kích và bác xích một cách kịch liệt cực vi luận, hoàn toàn phủ nhận thực tại của cực vi. Cũng như trường hợp có những ý kiến khác nhau về thuyết cực vi Phật giáo thời về thuyết lượng tử cũng có những quan niệm bất đồng.

Danh từ quantum (lượng tử) là do nhà bác học Max Planck đặt ra vào năm 1900, khi mô tả sự phát xạ của một nguyên tử dao động trong một nguồn sáng. Theo ông, nguyên tử phải dao động với tần số thế nào để khi phát ánh sáng thì phát ra từng loạt "lượng tử", ít nhất là một lượng tử, hoặc một số nguyên, 2, 3, 4, 5, ..., lượng tử. Năng lượng E của mỗi lượng tử

có thể viết theo dạng toán học: $E = hf$, f là tần số tức số dao động của lượng tử trong một giây, h là một hằng số gọi là hằng số Planck. Trị số h rất bé cho nên trong vật lý cổ điển không bao giờ đề cập nó. Nó cho ta một ý niệm về chừng lớn của sự vật thuộc thế giới lượng tử và đóng một vai trò hết sức quan trọng trong cơ học lượng tử.

Năm 1905, từ thuyết bức xạ lượng tử của Planck, Einstein bước xa hơn và đề ra thuyết ánh sáng là hạt gọi là photon. Nhưng từ cuối thế kỷ 19, ánh sáng đã được mô tả như sóng điện từ truyền dẫn với tốc độ 300 ngàn cây số mỗi giây. Về sau, các nhà vật lý tìm thấy lượng tử vật chất như âm điện tử (electron) cũng có hai hành tướng sóng và hạt giống như lượng tử ánh sáng photon. Ba điểm nêu ra sau đây cho thấy hai hành tướng hạt và sóng tương đỗi nghịch. Một, sóng có thể lan rộng ra cả một vùng rộng lớn. Hạt có vị trí trong một vùng cực bé. Hai, sóng di chuyển có thể phân ra vô số sóng khác, mỗi sóng lan theo một phương. Hạt chỉ di chuyển theo một chiều mà thôi. Ba, hai sóng gặp nhau thời hổ tương nhiếp nhập (interpenetration) tạo ra kiểu hình sóng giao thoa như khi ta ném hai viên sỏi xuống một mặt hồ tĩnh lặng. Hai hạt gặp nhau thời chỉ có va chạm mà thôi.

Làm sao có sự lạ đời là lượng tử có lúc tác dụng như hạt nhưng có lúc được mô tả như sóng? Theo nguyên lý bổ sung Niels Bohr, cả hai hành tướng sóng và hạt đều cần thiết để mô tả lượng tử một cách toàn diện. Chúng bổ sung nhau. Hành tướng nào phát hiện là tùy theo trạng huống trong đó thí nghiệm được thực hiện. Nói theo ngôn ngữ Phật giáo, lượng tử là một pháp hữu vi siêu việt và hàm dung hai hành tướng sóng và hạt tương đỗi nghịch. Đây là đặc tính mâu thuẫn mà nhất thống của tánh Không của lượng tử.

Để có một ý niệm cụ thể về phương thức lượng đoán sự hiện hữu của lượng tử, xin đơn cử cái TiVi làm thí dụ. Bên trong TiVi, hàng hà sa số lượng tử vật chất tức âm điện tử (electron) tham dự công việc phát hiện, phiên dịch, và trưng bày thông tin truyền dẫn từ các đài truyền hình đến TiVi đặt trong nhà qua những làn sóng điện từ. Bộ phận chính yếu của TiVi là ống tia điện tử (electron beam tube). Tia điện tử vẽ hình mới trên màn ảnh có chất lân quang 60 lần mỗi giây. Nguồn phát tia điện tử gồm một sợi kim loại được nung nóng để bắn ra âm điện tử và một ống kim loại có điện để gia tăng tốc độ của chúng. Ta có thể điều khiển nguồn phát tia điện tử từ hai cái nút ở bên ngoài. Một nút dùng tăng hay giảm độ sáng tức là tăng hay giảm số âm điện tử phát ra mỗi giây. Nút thứ hai dùng làm biến thiên xung lượng của âm điện tử tức làm biến thiên tốc độ các âm điện tử khi đụng vào màn sáng. Chất lân quang (phosphor) trét trên màn ảnh phát hiện rất nhạy tác dụng của âm điện tử. Một chớp sáng lóe lên trên màn ảnh là dấu hiệu của một lượng tử vật chất được phát hiện. Chất lân quang cũng phát hiện rất nhạy tác dụng của lượng tử ánh sáng như photon của tia X hay tia hồng ngoại. Bởi vậy chất này thường được dùng trong mọi thí nghiệm cơ học lượng tử để phát hiện tác dụng của lượng tử ánh sáng hay lượng tử vật chất.

Dựa theo thuyết ánh sáng là hạt của Einstein, các nhà vật lý thực hiện được một nguồn sáng phát ra từng photon một và đem dùng nó trong thí nghiệm với màn chắn có hai khe. Phía

bên kia màn chắn là một màn lân quang ghi một dấu trắng khi một photon đập vào. Lần thí nghiệm nào để hở cả hai khe, thời sau một thời gian ta thấy hiện ra một kiểu hình sóng giao thoa trên màn lân quang do điểm đập của hàng triệu photon lưu dấu lại. Vân điểm trắng xen kẽ với vân tối. Vân tối là những vùng lân quang photon không đập đến. Lần thí nghiệm nào mà che kín một trong hai khe thời các vân tối biến mất và kiểu hình sóng giao thoa cũng biến mất theo.

Theo cơ học cổ điển một khi biết chính xác điều kiện ban đầu, nghĩa là biết vị trí và vận tốc của hạt vào thời điểm bắn hạt ra, ta có thể tính chính xác vị trí hạt đập màn lân quang sau khi chạy qua khe hở. Trong hai lần thí nghiệm, lần với hai khe để hở và lần với một khe bị che kín, điều kiện ban đầu của các hạt không thay đổi. Như vậy, đáng lý vị trí các hạt đập màn lân quang phải không thay đổi, thế mà kết quả nhìn thấy trên màn lân quang hoàn toàn trái ngược với những gì dự đoán bằng suy luận toán học theo cơ học cổ điển.

Trong thí nghiệm nói trên có nhiều điều khó hiểu. Làm thế nào một photon đơn độc có thể cùng một lúc đi qua hai khe để hở? Giả thử nó có xảo thuật để chạy qua hai khe cùng một lúc, làm thế nào nó tự tác dụng với nó để tạo nên kiểu hình sóng giao thoa trên màn lân quang? Tại sao hết thấy các photon từ nguồn bắn ra từng hạt không di chuyển trên cùng một quỹ đạo và cuối cùng đập màn lân quang cùng một chỗ? Làm sao photon bắn ra biết được khi một khe bị che kín, khi cả hai khe đều hở để cuối cùng chọn lựa kiểu hình vẽ ra trên màn lân quang, một vùng điểm trắng hay kiểu hình sóng giao thoa?

Một số nhà vật lý suy nghiệm rằng photon hẳn có ý thức (consciousness), vì thí nghiệm nói trên cho thấy photon có khả năng xử lý thông tin (information processing) và hành xử thích ứng với mọi trạng huống. Lẽ cố nhiên đại đa số trong cộng đồng vật lý học không chấp nhận những ý tưởng siêu hình như vậy! Kiến thức khoa học luôn luôn phải được thực nghiệm kiểm chứng.

Sau đây là cách giải thích của nhóm Copenhagen (Copenhagen, nơi Bohr trú ngụ là thủ đô của Đan Mạch). Cơ học lượng tử là một hình thái nhận thức. Thế giới vật lý phân hai thành hệ thống quan sát đo lường và hệ thống đối tượng lượng tử. Phân biệt hai hệ thống chủ và khách như vậy là thuận theo phương cách nhà vật lý phân tích thí nghiệm. Thật ra, đối tượng chỉ được tri nhận khi nào tương quan tác dụng với hệ thống chủ thể. Tuy vậy ngay cả lúc nhận thức ta chỉ biết hiệu quả đối tượng tác dụng trên dụng cụ đo lường mà thôi chứ không biết được đối tượng!

Trong thí nghiệm màn chắn có hai khe, hệ thống đối tượng là một photon. Hệ thống quan sát đo lường là môi trường bao quanh hệ thống đối tượng, trong đó nhà vật lý đang làm thí nghiệm và hết thấy mọi vật phẩm tạo nên trạng huống quan sát đo lường, tất cả đều kể như dụng cụ đo lường. Photon được hình dung di chuyển giữa hai vùng: vùng chuẩn bị gồm có nguồn sáng và màn chắn và vùng đo lường gồm có máy phát hiện photon đặt ở khe và màn

lân quang phát hiện photon đến đưng vào một vị trí. Sự biến chuyển của photon được mô tả bằng một qui luật toán học. Trong thí nghiệm này qui luật toán học ấy gọi là hàm sóng lượng tử. Như vậy, photon được thay thế bằng một hàm số toán học cho nên trở thành một quan hệ (correlation) giữa hai tập hợp dữ kiện, dữ kiện của vùng chuẩn bị và dữ kiện của vùng đo lường. Bởi thế photon không có tự tính hay nói theo ngài Long Thọ, photon là Không, lượng tử ánh sáng là Không.

Hàm sóng lượng tử không biểu tượng sóng thông thường như sóng nước hay sóng âm. Ta không trông thấy được sóng lượng tử vì sóng lượng tử không vận tải năng lượng (energy) như sóng thông thường. Đó là những luồng sóng vận tải khả năng (possibility) hay xác suất (probability), suất phần trăm có thể quan sát đo lường một hạt nếu đặt máy phát hiện ở vị trí x. Xác suất tính ra ở vị trí x càng lớn thời càng nhiều hạt được phát hiện. Kiểu hình do một số lớn hạt vẽ ra trên màn lân quang giúp ta suy ra sự có mặt và hình dạng của sóng lượng tử. Tựa vào toán học, nhà vật lý mô tả sự biến thiên của một hàm số thay vì mô tả lượng tử: hàm sóng lượng tử tức là lượng tử. Bohr nói: "Không có thế giới lượng tử. Chỉ có sự mô tả một khái niệm về lượng tử".

Nếu ví mỗi sóng khả năng của photon như một quỹ đạo khả hữu theo đó photon di chuyển giữa hai vùng chuẩn bị và đo lường thời hàm sóng lượng tử mô tả photon như di chuyển theo hết thảy mọi quỹ đạo khả hữu cùng một lúc. Tuy nhiên ngay khi photon tương tác với một dụng cụ đo lường (hệ thống chủ thể), thời chỉ có một quỹ đạo khả hữu trở thành hiện hữu. Đồng thời, tất cả những quỹ đạo khả hữu kia biến mất. Các nhà vật lý gọi biến cố ấy là sự sụp đổ của hàm sóng lượng tử: tất cả mọi khả năng vô thị biến thành một hạt có hình tướng. Câu hỏi đặt ra là hàm sóng lượng tử thực sự sụp đổ vào lúc nào? Vào lúc nào thời mọi sóng khả năng vô thị phát hiện thành một hạt quan sát được? Cơ học lượng tử gọi đó là vấn đề đo lường lượng tử (quantum measurement problem). Giải đáp câu hỏi về thời điểm sụp đổ của hàm sóng lượng tử tức là giải quyết vấn đề đo lường lượng tử.

Theo nhóm Copenhagen, chính ý thức quan sát đo lường đã làm cho mọi sóng khả năng sụp đổ thành một hạt, một thực tại lượng tử. Chủ trương này gồm hai phần. Một, không có thực tại khi không có sự quan sát. Hai, sự quan sát tạo tác thực tại. John Wheeler nói rõ: "Không một hiện tượng lượng tử nào là thật có cho đến khi nó là một hiện tượng được quan sát."

Cách giải thích như vậy không cắt nghĩa thực tại là gì cả. Nếu quan sát đo lường là tạo tác thực tại, thời nương vào cái gì mà tạo tác? Nương vào cái không trống rỗng hay vào một thực chất? Nhiều nhà vật lý cho rằng câu hỏi đặt ra như vậy không có nghĩa lý. Theo họ, vật lý học không nhắm tìm hiểu bản thể của thực tại mà chỉ tìm cách mô tả thực tại họ quan sát đo lường được mà thôi. Einstein mất 10 năm trao đổi thư tín với Bohr bàn cãi về tính cách phi lý của sự cần thiết một ý thức quan sát đo lường nhằm xác chứng thành quả của thí nghiệm cơ học lượng tử. Schrödinger, nhà vật lý sáng chế phương trình sóng, đề nghị

thực hiện một thí nghiệm bằng trí tưởng tượng (thought experiment), nay được gọi là "Con mèo Schrödinger", để thấy lỗi giải thích của nhóm Copenhagen là vô lý.

Hãy tưởng tượng trong một cái hộp đặt sẵn một nguồn phóng xạ, một cái máy phát hiện hạt do chất phóng xạ phân rã phát ra, một cái chai chứa độc khí, và một con mèo. Cái máy được bố trí hoạt động trong thời gian vừa đủ để một nguyên tử của chất phóng xạ có 50 phần trăm cơ hội phân rã và lúc ấy máy phát hiện ghi sự hiện diện của một hạt phóng xạ. Nếu hạt được phát hiện, tất hạt bắn vỡ tan cái chai, và độc khí tỏa ra giết con mèo tức khắc. Nếu hạt không được phát hiện, thì con mèo còn sống. Con mèo có 50 phần trăm rủi ro chết và 50 phần trăm may mắn sống. Đứng ngoài nhìn vào hộp không tài nào đoán ra chuyện gì đã xảy ra phía bên trong. Sau một thời gian thí nghiệm với hộp niêm kín, độc khí hoặc đã tỏa ra hoặc vẫn còn y nguyên trong chai. Không mở hộp, thử hỏi biến cố gì đã xảy ra bên trong?

Đối với cơ học cổ điển, con mèo hoặc chết, hoặc không chết. Mở hộp ra là biết ngay, đơn giản chỉ có thế. Đó là logic nhị nguyên có/không của Aristotle. Đối với nhóm Copenhagen tình trạng con mèo được biểu diễn bằng một hàm sóng biểu tượng khả năng con mèo chết và khả năng con mèo sống. Giống như trong kiểu hình sóng giao thoa có sự chồng chập hai lượn sóng, con mèo là sự chồng chập hai khả năng sống và chết. Đến khi mở hộp và nhìn vào trong, một khả năng phát hiện thành thật tế và đồng thời khả năng kia biến mất. Do đó khi chưa mở hộp, nghĩa là khi chưa có ai nhìn vào thì bên trong hộp có một chất phóng xạ vừa phân rã vừa không phân rã, chẳng phân rã chẳng không phân rã; có một cái chai vừa vỡ tan vừa còn nguyên, chẳng vỡ tan chẳng còn nguyên; có một con mèo vừa sống vừa chết, chẳng sống chẳng chết. Biết con mèo hoặc còn sống hoặc không còn sống chỉ khi nào có người nhìn vào, tức là khi hộp được mở ra. Đó là tứ cú Trung quán: có, không, vừa có vừa không, chẳng có chẳng không.

Bohr bác bỏ lý luận tứ cú ấy và giải thích hàm sóng không mô tả dụng cụ đo lường như cái chai, con mèo, hay nhà vật lý làm thí nghiệm, mà chỉ mô tả đối tượng của sự đo lường là photon. Đối tượng đo lường mới là vật thể lượng tử chứ dụng cụ đo lường là những vật thể cổ điển được mô tả bằng ngôn ngữ thông tục. Lỗi giải thích như vậy dẫn đến một chuỗi lý luận nghịch suy vô tận. Khi dùng dụng cụ số 2 đo lường dụng cụ số 1, dụng cụ số 2 là vật thể cổ điển và dụng cụ số 1 là vật thể lượng tử tuân theo qui luật cơ học lượng tử. Cứ thế mà nghịch suy thì ta có một loạt vật thể có tính cách cổ điển khi dùng làm dụng cụ đo lường số 3, số 4, v.v..., nhưng có tính cách lượng tử khi trở thành đối tượng đo lường. Đó thật là một lỗi nhận thức kỳ quặc nhìn thấy thế giới này không do nguyên tử tạo thành mà toàn là dụng cụ đo lường các vật thể lượng tử.

Heisenberg hiểu rõ sự khó khăn nhà vật lý phải đương đầu khi tìm cách mô tả thế giới lượng tử bằng ngôn ngữ thông tục. Trong thí nghiệm liên quan đến các biến cố nguyên tử, nhà vật lý phải tiếp xúc, đối phó với những sự vật, những sự kiện, và những hiện tượng có

thật, giống như bất kỳ hiện tượng nào của thế giới thường nghiệm. Trái lại, các nguyên tử và các hạt bên trong nguyên tử không phải là sự vật có thật theo kiểu đó. So với thế giới thường nghiệm gồm những đương thể, những sự vật hay sự kiện, thế giới lượng tử ví như tầng thức gồm toàn khả năng, tiềm lực, khuynh hướng, tuy mâu thuẫn và đối lập nhau nhưng hòa hợp, không phải một không phải khác. Trong thế giới này, đồng hào có thể sắp ngửa cùng một lúc. Những khuynh hướng, những khả năng, những tiềm lực không ngừng biến chuyển, gia tăng, nhiếp nhập, và đoạn diệt theo đúng những qui luật toán học thuộc phạm trù ứng dụng của phương trình sóng Schrödinger. Thật chẳng khác nào chủng tử của vạn pháp được huân tập, huân sinh, và huân trưởng trong a lại da thức mà chưa phát hiện thành hiện hành. Theo Heisenberg, quan sát đo lường là thiết lập quan hệ giữa hai thế giới lượng tử và thường nghiệm nhằm mục đích phát hiện một khả năng lượng tử thành hiện hành. Trong kinh Lăng Già (Kinh Lăng Già tâm ấn. Thiền sư Thích Thanh Từ dịch), có bài tụng dùng biển cả để dụ cho tầng thức, gió mạnh dụ cho cảnh giới lực trần, sóng mồi dụ cho chuyển thức:

Biển tầng thức thường trụ
Gió cảnh giới nổi dậy
Lớp lớp các sóng thức
Ào ạt mà chuyển sanh.

Ta có thể bắt chước lấy biển cả dụ cho thế giới lượng tử, gió mạnh dụ cho sự quan sát đo lường, và sóng nước dụ cho thế giới thường nghiệm. Những hiện tượng quan sát được trong thế giới thường nghiệm phát hiện từ thế giới lượng tử, thế giới mà bản chất nguyên sơ là Không. Do đó, cơ sở nền tảng của thế giới thường nghiệm không phải là cái không trống rỗng mà là cái "không và bất không".

Nguyên lý bất định Heisenberg được đặc biệt sử dụng để giải thích giới hạn trong tiến trình đo lường vật thể lượng tử. Nguyên lý này xác định mức độ chính xác trong sự đo lường những phẩm tính động của hạt chuyển động. Các phẩm tính động biểu trưng tính động của hạt luôn luôn phát hiện thành từng cặp bổ sung, chẳng hạn sóng và hạt, năng lượng và thời gian trong một tiến trình vật lý. Theo Heisenberg, chính vì tính cách bổ sung của những cặp phẩm tính động mà ta không thể nào đo lường chính xác cả hai phẩm tính ấy cùng một lúc. Nói một cách khái quát, nguyên lý bất định phát biểu rằng dầu dụng cụ, phương pháp, và người đo lường hoàn hảo đến mức độ nào đi nữa, ta không bao giờ có thể đồng thời biết được chính xác cả hai phẩm tính bổ sung của một hạt đang chuyển động. Cặp phẩm tính bổ sung quan trọng nhất và được khám phá đầu tiên là vị trí và xung lượng của một photon đang di chuyển. Vị trí biểu trưng tính tĩnh là độ đo xác định trú xứ của hạt. Xung lượng biểu trưng tính động là độ đo hướng và tốc độ di chuyển của hạt.

Theo Bohr, những phẩm tính như vị trí và xung lượng biểu trưng tính động của lượng tử không thuộc bản tính tự nhiên của lượng tử mà phát hiện từ toàn thể trạng huống trong đó

công việc đo lường (the entire measurement situation) được thực hiện. Photon tự nó không có phẩm tính vị trí và xung lượng. Những phẩm tính động ấy thật ra là quan hệ giữa photon và dụng cụ đo lường. Dẹp bỏ dụng cụ đo lường thì những phẩm tính ấy cũng biến mất. Phẩm tính động của photon khả dĩ định nghĩa và quan sát được chỉ khi nào đặt photon trong quan hệ hỗ tương tác dụng với những hệ thống khác.

Quan sát đo lường là phương pháp duy nhất của khoa học để thiết lập sự liên hệ giữa thực tại, khái niệm, và toán ngữ. Do quan sát đo lường mà khoa học có thể sử dụng toán học làm ngôn ngữ để suy luận, mô tả, và truyền đạt. Nhưng theo nguyên lý bất định, đo lường tự nó không chính xác vì không đủ khả năng cùng một lúc đo chính xác cả vị trí (trạng thái tĩnh) lẫn xung lượng (trạng thái động) của hạt chuyển động. Không xác định được vị trí và xung lượng của hạt thì không biết gì về tác dụng của hạt. Do đó, cơ học lượng tử không bao giờ biết được chính xác những biến cố trong thế giới cực vi. Tất cả những gì biết được là xác suất hành tương của hạt, tức là suất phần trăm một hành tương của hạt có cơ duyên phát hiện.

Điều này thật khó hiểu đối với những nhà vật lý học cổ điển vì từ trước đến nay họ định ninh đo lường là phương cách khách quan và chính xác nhất để thu thập đầy đủ dữ kiện trong hiện tại theo ý họ. Họ tưởng rằng vấn đề là chỉ cần áp dụng phương pháp thích hợp và sử dụng những phương tiện tinh xảo và chính xác đúng lúc và đúng chỗ. Bây giờ nguyên lý bất định nói cho họ biết rằng "thấy vậy mà không phải vậy"! Đứng trước một số phẩm tính của hiện tượng cực vi cần đo lường, họ phải trực diện một sự chọn lựa, chọn một phẩm tính mà họ muốn biết rõ nhất, vì nguyên lý bất định nói rõ họ chỉ có thể đo lường chính xác một phẩm tính và một mà thôi! Vậy trong sự tìm hiểu thực tại bằng cách đo lường không thể không kể đến ảnh hưởng của nhơn tố. Heisenberg viết: "Cái ta quan sát không phải là thực tại mà là cái thực tại biểu lộ ứng với cách ta đặt vấn đề." (What we observe is not nature itself, but nature exposed to our method of questioning). Nghĩa là khi quan sát lượng tử chuyển động, ta không bao giờ có thể thấy chúng hiện hữu theo cách thức của chúng mà chỉ thấy chúng hiện hữu theo cách thức ta chọn để nhận thức chúng!

Đối với photon và từng cặp phẩm tính bổ sung, nhà vật lý có tự do lựa chọn một trong hai phẩm tính bổ sung để quan sát đo lường. "Tự do" chọn đo chính xác phẩm tính này tức là chấp nhận mình "đốt" không đo được chính xác phẩm tính bổ sung kia. Chính vì thế cho nên không có thí nghiệm vật lý nào giúp ta chứng kiến thực tại như thật vì luôn luôn có những phẩm tính chỉ có thể quan sát đo lường một cách mơ hồ. Có một cái gì tương tự giống nhau giữa hai lời phát biểu, một bên nhà vật lý nói: "Tự do và đốt nát sánh đôi trong mọi đo lường lượng tử" và một bên thiền sư D. T. Suzuki nói: "Hễ có biết là có Vô minh gắn liền theo hành vi biết. Khi ta tưởng biết một việc gì thì vẫn có một việc gì khác mà ta không biết. Cái không biết luôn luôn nằm sau cái biết" (Thiền luận. Tập Thượng).

Thêm nữa, sự tự do chọn lựa có thể quảng diễn ra rằng khi quyết định chọn một phẩm tính như vị trí chẳng hạn để đo lường, thời tất nhiên cần phải có một vật gì trú tại vị trí mà ta muốn đo lường, nếu không thời không thể xác định vị trí đó được. Như vậy chẳng khác nào mỗi khi tác ý muốn đo lường một phẩm tính gì thời ta tạo tác ngay một vật có phẩm tính ấy.

Câu hỏi thường xuyên đến với các nhà lượng tử học là, "Trước khi ta tư lượng về xung lượng của một hạt và thực hiện thí nghiệm đo lường phẩm tính ấy thời có thật hạt ấy đã hiện hữu chẳng?" "Có thật ta đã tạo tác hạt trong khi thực nghiệm chúng?" Như vậy, người làm thí nghiệm không còn là cái Ta quan sát một thực tại hiện hữu ở ngoài đó độc lập với cái Ta ở trong đây. Suốt ba thế kỷ, các nhà khoa học lầm tưởng họ luôn luôn giữ vững lập trường khách quan, nghĩa là khảo sát sự vật không tựa trên một thành kiến nào. Kỳ thật chấp thủ cái lập trường khách quan như họ nói cũng đã là một thành kiến rồi! Mọi khi thực hiện đo lường nhà khoa học phải quyết định lựa chọn một "mảnh" thực tại mà họ muốn biết rõ nhất. Một quyết định như thế tất có ảnh hưởng đến lối nhận thức thực tại của cá nhân. Theo cơ học lượng tử, khi quan sát một biến cố hay một sự vật thời thế nào ta cũng làm nó đổi thay.

Thí dụ ta quan sát một thí nghiệm về sự va chạm các hạt. Ta không có cách nào để minh chứng rằng hiện tượng của sự va chạm mà ta quan sát được không khác biệt chút nào với hiện tượng của sự va chạm khi không bị quan sát. Điều biết chắc là tất cả những gì quan sát được đều bị sự quan sát ảnh hưởng. Wolfgang Pauli, nhà lượng tử học được giải Nobel năm 1945, diễn tả quan điểm ấy như sau: "Từ trọng điểm ở bên trong, tâm thức tuồng như vươn ra phía ngoài, như một phép ngoại quan, thông nhập thế giới vật lý ..." (From an inner center the psyche seems to move outward, in the sense of an extraversion, into the physical world ...).

Tóm lại, nguyên lý bổ sung Bohr, nguyên lý bất định Heisenberg, và sự sử dụng hàm sóng lượng tử minh chứng rằng phân chia thực tại thành hai thế giới độc lập riêng biệt, thế giới khách quan ngoài đó và thế giới chủ quan trong đây, như trong vật lý cổ điển không còn hiệu nghiệm đối với cơ học lượng tử.

Nhưng phân chia thế giới vật lý thành hai hệ thống, quan sát đo lường và đối tượng lượng tử theo nhóm Copenhagen cũng không hợp lý, vì theo Von Neumann, bản chất của thế giới vật lý là viên toàn, không phân hóa. Bản chất ấy không tuân theo những định luật cơ học cổ điển. Do đó ông quan niệm toàn thể thế giới vật lý là thế giới lượng tử. Muốn mô tả thế giới lượng tử ấy, thời theo luận lý toán học, ông bắt buộc phải sử dụng những hàm sóng khả năng, chứ không thể mô tả thế giới ấy như là một tập hợp hữu cơ phẩm tính với trị số nhất định. Nói cách khác, thế giới cơ học lượng tử không còn là thế giới của "có hay không", mà là thế giới của "có thể" (có thể có, có thể không, có thể vừa có vừa không, có thể chẳng có chẳng không).

Theo Von Neumann, mọi sóng lượng tử đều tuân theo hai định luật biến chuyển. Tiến trình biến chuyển loại I: sóng truyền dẫn lan rộng không ngừng và không biên giới. Tiến trình biến chuyển loại II: Khi tác dụng đo lường phát hiện, lập tức sóng ngưng lan rộng, gom lại thành một sóng khả năng duy nhất tương ứng với một kết quả đo lường xác định. Các nhà vật lý gọi tiến trình biến chuyển loại II là sự sụp đổ của hàm sóng. Vấn đề đo lường lượng tử được đặt ra là sự sụp đổ ấy xảy ra như thế nào và ở nơi nào?

Von Neumann quan niệm tác dụng đo lường phát hiện ở đâu đó trên một dây chuyền sóng di chuyển từ nguồn phát xuất lượng tử đến ý thức (consciousness) của nhà vật lý đang làm thí nghiệm. Ông chứng minh một định lý toán học phát biểu rằng: "Nếu chỉ quan tâm đến kết quả đo lường, thời ta có thể cắt đứt dây chuyền sóng và tạo ra sự sụp đổ hàm sóng tại bất cứ vị trí nào tùy thích." Vì Von Neumann đã bị bắt buộc mô tả toàn thể thế giới vật lý là sóng "có thể" cho nên tiến trình chuyển biến nhiều sóng "có thể" thành một sóng khả năng không thể là một tiến trình vật lý. Tìm đâu ra một sự thể làm sụp đổ hàm sóng mà không thuộc thế giới vật lý? Von Neumann kết luận rằng chính ý thức của con người là nơi xảy ra sự sụp đổ hàm sóng khả năng. Nói theo ngôn ngữ Phật giáo, quan niệm của Von Neumann về thế giới vật lý là vạn hữu sinh khởi do tâm và cái mà ta gọi là hiện hữu nó tiến hành từ thức mà ra. Cho đến bây giờ các nhà khoa học Tây phương vẫn chưa hết ngạc nhiên một nhà toán học kỳ tài như Von Neumann, gốc Hung gia lợi, đã đóng một vai trò chủ yếu trong những phát minh khoa học quan trọng nhất vào đầu thế kỷ 20, như máy tính điều khiển theo chương trình, thuyết chiến lược đánh bạc, lý thuyết về cách thực hiện người máy, chế tạo bom nguyên tử, và nhất là thiết lập một khung toán học tối hảo được mệnh danh là không gian Hilbert để sắp xếp mọi sự kiện lượng tử, mà có một lối nhận thức thực tại giống như một Phật tử.

Thế giới vật lý cổ điển là thế giới vĩ mô gồm sự vật và biến cố riêng rẽ. Các nhà vật lý cổ điển quan niệm công việc của họ là tìm hiểu sự liên hệ giữa chúng và không cần nghĩ đến sự liên hệ của chúng với bản chất của thế giới. Để quan sát phân tích thế giới vi mô của lượng tử, nhóm Copenhagen chủ trương thành lập một khung toán học dùng tổ chức và khai triển những thí nghiệm lượng tử, đồng thời tránh né vấn đề mô tả thực tại ẩn tàng bên dưới thí nghiệm. Theo nhóm này, thuyết lượng tử hiện giờ có giá trị vì đủ khả năng dự đoán chính xác những kết quả thí nghiệm. Các nhà lượng tử học không cần tìm hiểu lý do vì sao thuyết ấy dẫn đến những kết quả tốt đẹp và không cần lưu tâm tìm kiếm một thực tại không tùy thuộc vào thí nghiệm như Einstein mong muốn. Tuy nhiên, với nguyên lý bổ sung và nguyên lý bất định, cơ học lượng tử không thoát nổi quan hệ với nhận thức học và bản thể học.

Trên quan điểm bản thể luận, vật lý học khẳng định sự hữu (existence), phủ định sự phi hữu (non-existence), và triệt để tuân theo luật phi mâu thuẫn của logic Aristotle: A không thể vừa là A vừa là phi A. Do đó, khi có ý định so sánh phương pháp thí nghiệm vật lý với phương pháp luyện tâm của Phật giáo, nên nhớ rằng nguyên lý bản thể luận Phật giáo là

Trung đạo. Trung đạo là không khẳng định không phủ định. Theo ngài Long Thọ, Trung đạo là một tiến trình tu tập theo dịch hóa pháp, chuyển biến phương cách nhận thức thực tại từ có Duyên khởi qua không có Duyên khởi tức Không, rồi trở lại có Duyên khởi dưới hình thức Giả danh.

Vì vậy bằng vào những điều trình bày trên, ta có thể nói rằng từ trước đến nay quá trình nghiên cứu vật lý từ vĩ mô đến vi mô có thể xem như tương ứng với phép quán các pháp đều Không: "Sắc tức thị Không". Gần đây, giáo sư vật lý lượng tử David Bohm đề nghị phải xoay chuyển tiến trình nghiên cứu vật lý học 180 độ. Nghĩa là, nói theo Tâm kinh, phải quán mọi pháp đều phát hiện từ Không: "Không tức thị Sắc". Thay vì khởi công từ những bộ phận riêng rẽ rồi đi tìm hiểu sự tương quan liên hệ giữa chúng, vật lý học phải khởi đầu từ cái toàn thể vị phân hóa (unbroken wholeness) tức là trạng thái chân thật của vạn hữu trong vũ trụ mà Bohm gọi là chân như (that-which-is). Mọi sự vật, kể cả không gian, thời gian, và vật chất đều là biểu lộ động của cái chân như ấy. Chân như lượng tử của Bohm là một trật tự tàng ẩn (the implicate order, theo danh từ của Bohm) vốn là nguyên lý sáng tạo của mọi tồn tại (phải chăng đó là nguyên lý nhân duyên?). Nó không thể là đối tượng của nhận thức thường nghiệm vì nó có tính chất châu biến (immanent), nghĩa là phổ biến khắp vật chất và là bản thể của vật chất. Hình như Bohm muốn khai triển một triết lý về toàn thể tính của tất cả hiện hữu, một hình thái của thuyết Pháp giới duyên khởi.

Thuyết chân như lượng tử của Bohm bắt nguồn từ một tính chất đặc biệt của sóng lượng tử gọi là "pha bắt tương ly" (phase entanglement) do Schrödinger khám phá. Trong số các phẩm tính dùng để mô tả chuyển động tuần hoàn như sóng có hai phẩm tính được đề cập ở đây. Đó là biên độ và pha của sóng. Biên độ là độ cao của sóng. Pha của sóng cũng giống như tuần trăng tả cho biết sóng đang ở vào thời kỳ nào của chu kỳ chuyển động. Khi hai lượng tử tương tác rời rạc nhau, sự tương ly hai lượng tử ra hai đường được biểu tượng bởi sự tương ly biên độ hai sóng của chúng. Nhưng pha hai sóng của chúng lại không tương ly mà vĩnh viễn vướng mắc vào nhau dẫn chúng lan rộng đến một chân trời vô hạn. Nghĩa là trên phương diện toán học, bất cứ tác động nào gây trên sóng A thời tức khắc ảnh hưởng sóng B, dẫn khoảng cách giữa hai hệ thống A và B lớn đến độ nào đi nữa. Theo Bohm, tính "pha bắt tương ly" là đặc tính của chân như lượng tử. Ông gọi nó là tính nối kết (connectedness). Có thể nói đó là tính cách tương quan vô tận và vô ngại, căn bản tư tưởng của Hoa nghiêm tông.

Theo thuyết tương đối, không có cách nào nối kết tức thời hai hạt trong không gian bởi vì cần có thời gian để sóng điện từ chuyển vận thông tin từ hệ thống A đến hệ thống B với tốc độ tối đa 300 ngàn cây số mỗi giây. Lẽ tất nhiên thuyết này không thể áp dụng cho chân như lượng tử, vì chân như lượng tử không phải là một cảnh giới được cấu tạo theo tính cách thời hay không như thế giới thường nghiệm. Sự vật trong chân như lượng tử nối kết với nhau bằng thông tin chuyển vận với tốc độ siêu ánh sáng (superluminal speed). Sau đây là mô hình âm điện tử Bohm thành lập dựa trên thuyết chân như lượng tử.

Âm điện tử là một hạt có vị trí và xung lượng hoàn toàn được xác định vào bất cứ thời điểm nào. Thêm vào đó, mỗi âm điện tử kết hợp với một sóng chủ (pilot wave) có công dụng hướng dẫn hạt di chuyển theo một định luật chuyển động mới. Sóng và hạt là hai hiện hữu riêng biệt chứ không phải là hai phẩm tính bổ sung như theo thuyết bổ sung Bohr. Sóng chủ thời không thấy được nhưng có thể quan sát ngược vào hiệu quả nó tác dụng trên âm điện tử.

Sóng chủ thám kiểm tình trạng của môi trường, quan chiêm vị trí của các hạt khác, lan truyền khắp nơi, bị ảnh hưởng của mọi hạt trong vũ trụ, nhưng tác dụng duy nhất trên hạt kết hợp với nó chứ không tác dụng trên hạt khác. Nó thay đổi tức thời hình dạng khi một biến chuyển xảy ra ở bất cứ nơi nào trong vũ trụ. Đồng thời nó truyền tin về sự thay đổi đó cho âm điện tử, và nhờ vậy âm điện tử báo động vị trí và xung lượng của nó. Những thuộc tính của âm điện tử thay đổi trị số mỗi khi sóng chủ thay đổi hình dạng. Thuộc tính của âm điện tử tuồng như do trạng huống thí nghiệm phát hiện vì chúng biến đổi trị số theo nhịp thông tin sóng chủ truyền về, nhưng thực ra chúng là thuộc tính tự nhiên của âm điện tử.

Tính nối kết của chân như lượng tử được biểu hiện qua trung gian các sóng chủ. Chính do thông tin của sóng chủ mà mỗi mỗi sự vật nối kết với mỗi mỗi sự vật khác và bị ảnh hưởng tức thời của bất cứ biến chuyển gì xảy đến cho mỗi mỗi sự vật khác. Trên bề mặt, sự vật như tuồng biến thiên độc lập nhau nhưng kỳ thật tất cả chúng đều tương ứng với những tiến trình biến chuyển tàng ẩn bên dưới, nơi cái mà Bohm gọi là chân như lượng tử. Cảnh huống này có thể ví như trường hợp hai cái bóng của cùng một vũ công do đèn chiếu trên hai tấm màn đặt đối diện trên sân khấu. Nếu ta chỉ nhìn thấy bóng mà thôi thì tưởng chúng nhảy múa ăn nhịp là do một tác dụng bí ẩn nào đó. Thật ra chúng là tương và dụng của chân như lượng tử tàng ẩn bên dưới. Theo Bohm, chân như lượng tử là nơi vô lượng sóng (sóng "nhân duyên"? sóng "có thể"?) chồng chập lên nhau và chính sự chồng chập đó được ta phát hiện như là hạt.

Tính pha bất tương ly mà Bohm dùng diễn tả bản tính nối kết (connectedness) của chân như lượng tử được các nhà vật lý xem như là nét đặc thù của thuyết lượng tử. Tính ấy đã thấy hiện ra trong thí nghiệm màn chắn có hai khe. Do tính ấy mà ta trả lời dễ dàng câu hỏi: giả thử hạt photon bắn ra đi qua một khe, làm sao nó biết được khe kia để hở hay bị che kín? Đó là tại vì mọi lượng tử đều có tính pha bất tương ly nên tức khắc biết hết thấy mọi biến cố xảy ra trong vũ trụ. Tính biết ấy gọi là tính biết "phi cục bộ" (non-locality). Trong cơ học lượng tử danh từ "cục bộ" có nghĩa là (1) một môi trường truyền dẫn thông tin, và (2) tốc độ truyền dẫn thông tin không vượt quá tốc độ ánh sáng (300 ngàn cây số mỗi giây). Vậy "phi cục bộ" có tính cách phi không gian phi thời gian. Tính biết phi cục bộ là tính biết tức khắc mọi biến cố xảy ra bất cứ ở đâu. Dùng ngôn ngữ thông thường mà nói thì phi cục bộ có nghĩa là thông tin được truyền dẫn với tốc độ siêu ánh sáng. Thần giao cách cảm là một thí dụ về tính biết phi cục bộ nhưng đó là một hiện tượng tâm lý xem như huyền bí.

Trong vũ trụ học, tính bất phi cục bộ được sử dụng để giải thích tại sao nền vi ba của vũ trụ có tính đồng nhất (homogeneity) và đẳng hướng (isotropy).

Tính bất phi cục bộ của lượng tử xuất hiện trong thí nghiệm sau đây với một hệ thống hạt đôi có spin 0 (zero). Trước hết cần giải thích tiếng spin. Thông thường các nhà vật lý không thăm dò bên trong thế giới lượng tử và tìm thấy hạt. Họ khởi đầu với ý niệm về những tính chất các viên bi có thể có rồi từ đó họ tìm xem tính chất nào có thể đem gán cho các hạt. Vì hai tính chất khối (mass) và điện tích (charge) chưa đủ để mô tả thể tánh của hạt, nên họ thấy cần thêm một phẩm tính thứ ba giống như tính xoay tròn của viên bi. Họ gọi phẩm tính ấy là spin. Nên biết rằng spin của hạt và tính xoay của bi không hoàn toàn giống nhau. Chẳng hạn, viên bi chỉ cần quay 360 độ như quả đất quay một vòng quanh trục địa cầu thì trở lại trạng thái đầu. Một âm điện tử phải quay 720 độ mới có thể trở lại trạng thái nguyên thủy. Đây cũng là một dịp để nhắc lại ngôn ngữ toán học là những biểu tượng thực tại bằng vào thực nghiệm chứ không phải thực tại. Dẫu sao cũng cần đến nó để diễn tả, suy luận, và truyền thông nhưng luôn luôn nhớ rằng thực nghiệm và biểu tượng không tuân theo những lý tắc giống nhau.

Trở lại với thí nghiệm hệ thống hạt đôi có spin 0. Trong hệ thống có spin zero spin của hạt này trái ngược spin của hạt kia nên chúng triệt tiêu lẫn nhau. Chẳng hạn, nếu spin của hạt này hướng lên thì spin của hạt kia hướng xuống. Nếu spin của hạt kia quay phải thì spin của hạt này quay trái. Spin của hai hạt trong hệ thống hạt đôi có spin 0 luôn luôn có độ lớn bằng nhau và hướng xoay đối nghịch. Bây giờ bằng cách nào đó mà không ảnh hưởng đến spin của chúng, ta đẩy hai hạt của hệ thống tách ra chạy theo hai chiều ngược hướng. Sau đó, ta có thể sử dụng những bộ máy làm thay đổi spin của chúng ở đẳng này hay ở đẳng kia. Điều kỳ lạ xảy ra là nếu máy phát hiện hạt chạy ngã này có spin hướng lên hay quay phải, thì không cần quan sát đo lường ta cũng biết chắc chắn hạt chạy ngã kia có spin đối nghịch, hướng xuống hay quay trái.

Thí nghiệm này được gọi là thí nghiệm loại EPR, viết tắt tên của ba nhà vật lý, Albert Einstein, Boris Podolsky, và Nathan Rosen, đã có sáng kiến đặt ra như là một thí nghiệm bằng trí tưởng tượng nguyên là để chứng minh chủ trương của nhóm Copenhagen không đúng. Nhóm này tin rằng thuyết lượng tử là một học thuyết viên mãn mặc dầu trên thực tế thuyết lượng tử không mô tả được một số hành tướng quan trọng của hạt có thật. Về sau David Bohm nghĩ cách thực hiện thí nghiệm bằng phương pháp đo spin của hạt để minh chứng tính nổi kết phi cục bộ của lượng tử ở trong hai trạng hướng xa nhau, cái ở đẳng này cái ở đẳng kia. Thí nghiệm loại EPR dẫn đến kết luận là thông tin có thể truyền dẫn với tốc độ siêu ánh sáng! Chưa có nhà vật lý nào đã kinh nghiệm một hiện tượng như vậy.

Cách nhận thức thông thường quen với lối suy nghĩ cục bộ không bao giờ chấp nhận có những sự vật đã tương tác trong quá khứ mà bây giờ ở cách biệt xa nhau vẫn còn tương giao ảnh hưởng và cũng không thể nào mọi sự thay đổi dụng cụ đo lường ở đầu này mà khả

đã làm biến chuyển trạng huống thí nghiệm ở đằng xa mịt mù kia. Nhưng một định lý toán học rất quan trọng gọi là định lý Bell, vì do nhà vật lý John Stewart Bell, người Ái Nhĩ Lan, chứng minh vào năm 1964, dẫn đến một hệ quả rất bất ngờ cho thấy cách nhận thức thông thường như vậy là không đúng.

Để chứng minh định lý, Bell áp dụng phép phản chứng (*reductio ad absurdum*) ngài Long Thọ thường dùng trong Trung quán luận. Bell giả thiết hiện hữu một thực tại có tính cục bộ tương ứng với thí nghiệm loại EPR. Từ giả thiết đó, Bell suy ra một bất đẳng thức, nay gọi là bất đẳng thức Bell (Bell's inequality). Nghĩa là mọi kết quả thí nghiệm phải nghiệm đúng bất đẳng thức ấy. Nhưng trong thực tế, khi John Clauser và Stuart Freedman ở Berkeley, Hoa Kỳ và Alain Aspect ở Paris, Pháp, thực hiện được thí nghiệm loại EPR, thời kết quả thí nghiệm không nghiệm đúng bất đẳng thức Bell. Kết luận: Giả thiết về hiện hữu thực tại có tính cục bộ là sai. Nói cách khác, nếu những điều thuyết lượng tử dự đoán theo thuyết thống kê xác suất mà đúng thời bất buộc thực tại lượng tử ta muốn mô tả phải là thực tại có tính nổi kết phi cục bộ. Từ trước đến nay thuyết lượng tử giải thích mọi hiện tượng vật lý từ transistor cho đến năng lượng bức xạ của những vì sao và chưa bao giờ dự đoán sai. Như thế theo định lý Bell thực tại lượng tử phải có tính nổi kết phi cục bộ.

Định lý Bell chứng minh rằng sự vật trong thực tại không hiện hữu theo cách thức ta khái niệm chúng. Thế thời chúng hiện hữu như thế nào? Do tính nổi kết phi cục bộ cho nên vạn vật hỗ tương giao thiệp ảnh hưởng, hỗ tương đồng nhất, tương hủy tương thành, tương giao hòa điệu. Không có cái gì được tạo độc nhất và riêng rẽ. Vạn hữu trong vũ trụ khởi lên đồng thời, nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, và do đó tạo ra một thế giới trong đó tổng số khối-năng lượng không thay đổi. Đó cũng là quan điểm của đa số nhà vũ trụ học hiện nay.

Khởi thủy ngay sau khi điểm nguyên thủy bùng nổ, vũ trụ gồm toàn năng lượng bức xạ nhiệt độ rất lớn, nghĩa là các photon dao động tần số rất cao. Điểm then chốt để giải thích nguyên nhân những biến cố xảy ra trong thời kỳ phôi thai của vũ trụ là thông hiểu tiến trình sinh khởi tương thành (pair production; sinh khởi từng cặp) từ năng lượng bức xạ. Do sự tương giao giữa các photon, từng cặp hạt và phản hạt vật chất (particle-antiparticle) sinh khởi tương thành. Ngược lại, cũng xảy ra trường hợp hạt và phản hạt vật chất tương giao hủy diệt và phát sinh năng lượng bức xạ. Chính sự sinh khởi tương thành là nguyên nhân của mọi vật thể hiện có trong vũ trụ. Lúc nhiệt độ còn lớn, trên 10¹⁰ K, số cặp hạt và phản hạt tương thành cân bằng với số cặp hạt và phản hạt tương hủy. Nhưng khi nhiệt độ giảm cho đến một lúc nào đó, số hạt và số phản hạt bắt đầu chênh lệch, và số hạt trở nên nhiều hơn số phản hạt. Nhiệt độ tiếp tục giảm dần và bởi vì không có phản hạt tương hủy nên số hạt thặng dư vẫn giữ mức số không thay đổi cho đến ngày nay. Cứ như thế mà hạt vật chất nhiều loại khác nhau lần lượt phát sinh tương ứng với mức giảm nhiệt độ khác nhau của vũ trụ. Lúc đầu là những hạt nặng như dương điện tử và trung hòa tử, cuối cùng là những hạt nhẹ âm điện tử. Về sau do định luật sức hút vạn vật, các hạt hợp lại tạo thành nguyên tử,

nguyên tử hợp lại tạo thành phân tử, v..v..., rồi đến lượt thiên hà thành hình, trong đó các sao và hệ thống hành tinh hiện khởi, v..v...

Nếu hiểu "tu học" là nỗ lực tinh cần thanh luyện tâm thức để chuyển đổi lối nhận thức từ thấy sự hữu là sự hữu có tự tính sang qua thấy mọi hữu đều không có bản tính quyết định, thời suốt ba trăm năm nay, nhiều thế hệ khoa học gia quả đã "tu học" bằng cách quan sát đo lường sự tương trong các phòng thí nghiệm và phân tích quán tưởng lý tắc tự khởi và tự tạo của vạn hữu trong đầu óc. Sự chuyển hướng nhận thức được thực hiện đúng theo phương pháp chuyển hóa toàn bộ tâm thức được đề cập trong bài tụng Trung luận XXIV.18: "Các pháp do duyên khởi, nên ta nói là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung đạo". Phương pháp dùng hàm sóng thay thế hạt của nhóm Copenhagen dẫn đến sự nhận thấy mọi pháp đều Không. Tính pha bất tương ly do Schrodinger khám phá và tính nối kết phi cục bộ được Bohm đề cập trong thuyết chân như lượng tử và Bell chứng minh bằng phương pháp toán học là có thật, tất cả đều thuận hợp với khẩu quyết lừng danh của ngài Long Thọ: "Do tánh Không mà tất cả pháp được thành tựu và hợp lý" (Hai câu đầu bài tụng Trung luận XXIV.14). Hơn nữa, nhiều tên tuổi trứ danh như nhà toán học kỳ tài Von Neumann, nhà vật lý Eugene Wigner giải Nobel năm 1963, nhà vật lý lý thuyết lượng tử Henry Pierce Stapp ở Berkeley, nhà vật lý Fritz London nổi tiếng về công trình nghiên cứu chất lỏng lượng tử, v.. v.. hết thảy đều quan niệm vạn pháp duy tâm.

Ngoài ra, còn có khuynh hướng mô tả thế giới lượng tử như là "sự sự vô ngại pháp giới" của Hoa nghiêm tông. Thoạt đầu, nhà khoa học thấy cơ quan của cơ thể chẳng hạn là cấu trúc do kết hợp các mô. Mô lại do kết hợp các tế bào. Tế bào lại do kết hợp các phân tử. Phân tử lại do kết hợp các nguyên tử. Nguyên tử lại do kết hợp các hạt cơ bản. Cuối cùng, không tìm đâu ra cái thực chất từ đó phát sinh các hạt cơ bản, họ chấp nhận quan điểm của Einstein, hạt là năng lượng. Tương giao hỗ tác giữa các hạt là tương giao hỗ tác giữa năng lượng với năng lượng. Đến mức độ này, không làm sao phân biệt được cái gì là đương thể và cái gì là sự xảy ra, không phân biệt được tâm thức chủ quan và thực tại khách quan. Vào lúc này, người nhảy múa và nhịp điệu nhảy múa hóa ra là một. Cái vật chất mà các nhà vật lý cổ điển tưởng nó tồn tại hóa ra là những sát na sinh diệt liên lĩ. Các hạt xuất hiện từ không, rồi hóa không ngay khi có. Khoa học vật lý nay phải nhờ đến triết học, nhận thức học, và bản thể học để tìm hiểu thực tại. Chung cuộc một số sự thật khám phá được không nằm ngoài một số "huyền môn" do Hoa nghiêm tông đề ra để thuyết minh khả tính của một thế giới lý tưởng: "sự sự vô ngại pháp giới". Ta có thể kể ba "huyền môn" lợi ích nhất trong sự khảo sát thế giới lượng tử như đã trình bày trong bài này. Trước hết là "Đồng thời cụ túc tương ưng môn", nghĩa là sự cộng đồng liên hệ, trong đó vạn vật cộng đồng hiện hữu và đồng thời hiện khởi. Thứ đến là "Nhất đa tương dung bất đồng môn", nghĩa là sự hỗ tương nhiếp nhập của những sự thể bất đồng. Nhiều ở trong một, một ở trong nhiều, và tất cả ở trong nhất thể. Thứ ba là "Chư pháp tương tức tự tại môn", nghĩa là sự hỗ tương đồng nhất phổ biến của vạn hữu. Hỗ tương đồng nhất là tự tiêu hủy. Tự tiêu hủy và tự đồng hóa với

cái khác tạo thành một đồng nhất hóa tổng hợp. Hai lý thuyết đối nghịch hay những sự kiện khó dung hợp thường được kết lại thành một. Do kết quả của sự hỗ tương nhiếp nhập và hỗ tương hòa hợp, phát hiện khái niệm Một trong Tất cả, Tất cả trong Một.

Trong tập sách Vô ngã là Niết bàn, Hòa thượng Thích Thiện Siêu nhắc đến một bài thơ của Hòa thượng Phúc Hậu khi mở đầu câu chuyện về Lý Duyên khởi và dạy rằng khi đọc bài thơ này phải tự dặn lấy mình làm thế nào cho được như thế.

Để kết luận bài này, tác giả mạn phép nhại bài thơ ấy như sau:

Kinh Luận lưu truyền đủ phái tông,
Học hành không dốt cũng không thông.
Năm nay tính lại chùng quên hết,
Chỉ nhớ trên đầu một chữ Không.

Tháng mười, 2000

10. Sinh mệnh tức Không

Trong kinh số 53, Tạp A Hàm, có đoạn Phật bảo Bà la môn: "Có nhân, có duyên, thể gian tập khởi. Có nhân, có duyên cho sự tập khởi của thể gian. Có nhân, có duyên, thể gian diệt tận. Có nhân, có duyên cho sự diệt tận của thể gian."

Một đoạn khác:

"Hỏi: Ai tạo ra hình này (hữu tình)? Người tạo ra hình ấy ở đâu? Từ đâu hình này sinh? Rồi về đâu hình này diệt?"

Đáp: Hình này chẳng phải tự tạo, cũng chẳng phải do ai tạo, do nhân duyên mà sinh, nhân duyên diệt thời diệt; cũng như hạt giống gieo ngoài ruộng, gặp đất gặp nước và ánh sáng nhờ đó mà nảy nở; (5) uẩn, (18) giới cũng do nhân duyên mà sinh, nhân duyên diệt thời diệt " (Tạp Hàm 45, trang 731).

Như vậy tất cả đều do nhân duyên sinh, trong đó không có một cái gì tồn tại tuyệt đối, bởi thể hữu tình tức sinh vật, dĩ nhiên cũng không ngoài nguyên tắc ấy. Hữu tình là một hợp thể gồm nhiều yếu tố tụ tập lại chứ quyết không phải là một thể thuần nhất, đơn độc, và cố định. Bất cứ yếu tố nào cũng niệm niệm sinh diệt, nhất là hiện tượng tâm lý luôn luôn lưu chuyển biến thiên, không một phút nào dừng ở một chỗ, trong đó không có cái gì được gọi là ngã thể thường trụ cả. Cái tự ngã mà người thường cho là một linh thể cố định thời thật ra chỉ là sản phẩm của không tướng mà thôi.

Lý tắc duyên khởi được giải thích bằng nhiều cách. Trước tiên là bằng nghiệp cảm duyên khởi. Nghiệp cảm là năng lực tiềm thế, ảnh hưởng tồn tại của hành động sau khi hành động chấm dứt. Nghiệp cảm là nguyên nhân làm cho bánh xe sinh hóa vận chuyển, tác thành một đời sống mới. Sự tiếp diễn của bánh xe sinh hóa được gọi là luân hồi (samsàra). Thuyết nghiệp cảm duyên khởi cho thấy sinh vật tự quyết định bản chất và hiện hữu cho chính nó bằng các hành vi tự tạo (nghiệp). Bởi thế sinh vật không lệ thuộc uy quyền của một cái khác, như uy quyền của Thượng đế chẳng hạn. Do đó mà có những định luật "tự tác, tự thọ" hay "nhân tốt thời quả tốt, nhân xấu thời quả xấu".

Vì tâm là cứ điểm căn đề nhất của tất cả mọi hành động (nghiệp) nên luật duyên sinh phải được đặt trong kho tàng tâm ý, tức tàng thức hay a lại da thức (alayavijnàna). Vì vậy mà nói đến a lại da duyên khởi. Nhưng a lại da, kho tàng chủng tử, là thể, tướng, và dụng của tâm về nhiễm (vọng; hiện tượng) và tịnh (chơn; bản thể) hòa hiệp, không phải một không phải khác. Do đó, a lại da xem như sinh khởi từ cái tổng tướng của tâm tức Như lai tạng. Mặt khác, Như lai tạng chính là Chân như chơn tịnh tức cái tổng thể của tâm còn bị phiền não che phủ. Bởi thế mới dẫn đến thuyết Chân như duyên khởi.

Nhưng vũ trụ (vạn hữu) là biểu lộ động của Chân như nên cuối cùng ta phải nhận xét về toàn thể tiến trình duyên khởi của vũ trụ tức là nói đến Pháp giới duyên khởi. Pháp giới bao gồm hai nghĩa, vừa là tánh thể hay cảnh giới của lý tắc, vừa là thể giới hiện tượng hay cảnh giới của hết thảy mọi sự tướng. Theo quan niệm viên dung và đồng khởi, Pháp giới duyên khởi là lý thuyết cho rằng vũ trụ cộng hữu trên phổ quát, tương hệ trên đại thể, và hiện khởi trong giao hỗ, không hiện hữu đơn độc một cách độc lập. Do đó, mười hai nhân duyên được hiểu như là một chuỗi dây tương liên trong thời gian. Trong chiều hướng không gian, lý tắc duyên khởi phát biểu sự tương quan lệ thuộc của cái này và cái kia. Pháp giới duyên khởi là cực điểm của tất cả những thuyết lý nhân quả, là kết luận của thuyết duyên khởi bởi vì nó có tính cách phổ biến và nằm trong lý bản hữu, vô tận, thông huyền của vũ trụ. Thật ra, Pháp giới duyên khởi là một thứ triết lý về toàn thể tính của tất cả hiện hữu hơn là triết học về duyên khởi.

Nhìn vào quá trình tra tầm và nghiên cứu trong mọi lãnh vực khoa học ta luôn luôn thấy rằng tất cả mọi hiện tượng khảo sát đều bị lý pháp nhân duyên chi phối, đều là kết quả của những tác dụng của nguyên lý duyên khởi.

Năm 1944, nhà vật lý học người Áo, Erwin Schrödinger, viết một quyển sách ngắn có tựa đề "Thế nào là sinh mệnh (What is life?)" trong đó ông đưa ra những giả thiết rất rõ ràng và xác đáng về cấu trúc phân tử của gen. Quyển sách này đã khai thông một đường lối nghiên cứu mới cho ngành di truyền học và khởi xướng một bộ môn sinh học mới, khoa sinh học phân tử (molecular biology).

Trong nửa phần cuối thế kỷ 20, nhiều công trình nghiên cứu tìm cách trả lời câu hỏi được nêu ra trong tựa đề quyển sách của Schrödinger và nhiều câu hỏi liên quan khác được đặt ra trong nhiều thế kỷ qua. Làm thế nào những cấu trúc phức hợp hiện hành từ một mô phân tử hỗn tạp? Tâm và não bộ có những quan hệ nào? Thế nào là thức? Các nhà khoa học chuyển hướng và thay đổi phương cách quan sát và suy luận. Do đó một thứ ngôn ngữ mới được hình thành để thích ứng với sự hiểu biết và diễn tả các cấu trúc sinh mệnh phức hợp và hỗn nhất. Nào là thuyết hệ thống động lực (dynamical systems theory), thuyết về tính phức tạp (theory of complexity), động lực học phi tuyến (non-linear dynamics), động lực học mạng lưới (network dynamics), v.. v... Những thuyết ấy bàn về những khái niệm chủ yếu như là quỹ đạo hấp dẫn hỗn độn (chaotic attractors), hình thể biến lặp (fractals), cấu trúc tiêu tán (dissipative structures), tính tự tổ chức (self-organization), và các mạng liên tục tự tạo tự sinh (autopoietic networks).

Các nhà sinh học chuyển đổi mục tiêu từ sự khảo sát cơ thể (organism) qua sự khảo sát tế bào (cells). Các chức năng sinh học nay không còn phản ánh cách tổ chức của cơ thể mà là mô tả sự tương giao tác dụng giữa những tế bào đơn nguyên. Thiên tài Louis Pasteur trong ngành vi sinh vật học (microbiology) thiết lập được vai trò của vi khuẩn (bacteria) trong một số quá trình hóa học dùng làm nền tảng cho một môn học mới, khoa sinh hóa học (biochemistry). Ông đã chứng minh vi sinh vật (germs; microorganisms) là nguyên nhân của nhiều thứ bệnh tật. Bằng vào những tiến bộ thực hiện được trong ngành sinh hóa học, một số các nhà sinh học tin tưởng mọi tính chất và chức năng của sinh vật đều có thể

giải thích tựa trên các định luật vật lý và hóa học. Số khác chống đối quan điểm ấy, cho rằng lối sống của sinh vật xét trên phương diện toàn thể không thể vin vào sự khảo sát các thành phần của nó mà thông hiểu được. Do đó phát sinh thuyết hệ thống (systems theory).

Theo thuyết này, các phẩm tính chủ yếu của một sinh vật hay sinh hệ là phẩm tính của toàn thể, không cấu phần nào của hệ có được. Chủ trương của phái này hoàn toàn đối nghịch với phương pháp giải tích của Descartes. Đó là phương pháp chia chẻ vật thể ra thành cấu phần cho đến khi không còn chia ra được nữa và khảo sát phẩm tính của các cấu phần bất khả phân đó để thấu hiểu toàn thể vật thể. Thuyết hệ thống xác quyết rằng không thể hiểu biết hệ thống bằng phương pháp giải tích của Descartes. Các phẩm tính của cấu phần một mặt, không phải là phẩm tính của hệ và mặt khác, chỉ có thể hiểu được bằng cách xét chúng trong trạng huống tổ chức của toàn thể hệ thống.

Như vậy, phẩm tính của hệ sẽ bị hủy diệt nếu chia cắt hệ ra thành cấu phần riêng biệt. Điều đáng lưu ý ở đây là hệ này có thể nằm trong một hệ khác. Thí dụ: một sinh vật là một hệ nằm trong một hệ khác như một thành phố chẳng hạn. Do đó hệ có thể sắp hạng thành mức (level). Mức khác nhau thời tính phức tạp cũng khác nhau. Phẩm tính của hệ ở vào một mức được gọi là phẩm tính xuất hiện (emergent properties) vì chúng xuất hiện tương ứng với mức riêng biệt đó. Ở mỗi mức, các mối liên hệ giữa các phần của hệ hỗ tương tác dụng

tổ chức sắp xếp các quan hệ theo thứ tự thành một cấu hình biểu thị đặc trưng gọi là mẫu hình tổ chức (pattern of organization) của hệ và do đó mà phát khởi phẩm tính xuất hiện của hệ.

Thay vì chọn sự vật làm đối tượng thuyết hệ thống chủ trương khảo sát các mối quan hệ giữa các sự vật. Khi giải thích bất cứ sự vật gì thời phải giải thích trong sự tương quan với những sự vật khác. Thật ra, mỗi sự vật là một mẫu hình tổ chức gắn vào trong một mạng quan hệ và không thể tách ly riêng biệt. Nói cách khác, mỗi mỗi sự vật là một mạng gồm các tương quan liên hệ (relationships), kết dệt trong những mạng rộng lớn hơn. Cơ học lượng tử minh chứng rằng chung cánh không có thành phần cấu tử nào cả! Nói theo ngôn ngữ Phật giáo, thế giới hiện tượng là một mạng lưới "nhân duyên sinh" vĩ đại trong đó hết thảy hiện tượng đều là tương đối, quan hệ chằng chịt với nhau, nương vào nhau mà tồn tại. Không một sự vật nào trong đó có thể tách rời khỏi mối quan hệ nhân duyên mà có thể tự tồn.

Từ lâu hình tượng của kiến thức được ví như một tòa kiến trúc rộng lớn. Các nhà khoa học cổ điển thường dùng những danh từ, nào là định luật cơ bản, nào là nguyên lý cơ bản, nào là khối kiến trúc, ... và luôn luôn tin tưởng có thể xây dựng khoa học trên những nền móng vững chắc. Nhưng nhìn vào quá trình phát triển, cứ mỗi lần có một cuộc cách mạng tư tưởng khoa học thời nền tảng khoa học lại chuyển dịch. Einstein viết trong tự thuật tiểu sử: "Điều xảy ra như là mặt đất sụp biến làm hồng chân, nhìn không thấy đâu là nền móng vững chắc để tựa vào đó mà xây dựng" (It was as if the ground had been pulled out from under one, with no firm foundation to be seen anywhere, upon which one could have built). Nói theo Phật giáo, sự tri nhận không có nền móng cho mọi khái niệm khoa học về hiện tượng hay biến cố và về những tiến trình vận chuyển năng lượng và vật chất để tựa trên đó mà giải thích chính là sự tri nhận tánh Không của vạn hữu.

Vì ngôi nhà kiến thức được khám phá ra là không có nền móng nên hình tượng của kiến thức nay được thay thế bằng một mạng lưới. Theo lối nhìn này thời mọi hiện tượng đều bình đẳng như nhau vì tất cả cùng nằm trong mạng lưới, không có hiện tượng nào cơ bản hơn hiện tượng nào.

Một câu hỏi vô cùng quan trọng được nêu ra. Nếu một sự vật tương quan liên hệ với bất cứ sự vật nào khác, thời hỏi làm thế nào có hy vọng hiểu biết bất cứ sự vật gì? Là vì trong trường hợp này muốn giải thích một sự vật tất phải giải thích hết thảy sự vật, đó là điều không thể thực hiện được. Để trả lời câu hỏi, nên biết rằng mọi sự hiểu biết trong phạm vi khoa học đều là sự hiểu biết gần đúng. Lý do: Khả năng của khoa học gia có hạn. Họ đo lường và mô tả một số hữu hạn phẩm tính mà họ cho là quan trọng nhất khả dĩ biểu trưng đặc tính của sự vật khảo sát. Do đó, luôn luôn có rất nhiều mối quan hệ bị gạt bỏ, cho nên sự hiểu biết về sự vật không thể nào chính xác. Heisenberg đã nói: "Cái ta quan sát không phải là thực tại mà là cái thực tại biểu lộ ứng với cách ta đặt vấn đề".

Trước năm 1970, giới khoa học gia gặp phải một vấn đề rất nan giải. Một đàng, theo Darwin, thế giới sinh vật tiến hóa càng ngày càng tăng trật tự và tăng tính phức tạp. Đàng khác trái lại, theo nguyên lý nhiệt động học thứ hai của Carnot, thời thế giới hiện tượng được xem như một hệ thống kín, nghĩa là không có trao đổi vật chất hay năng lượng với hệ thống nào khác, càng ngày càng trở nên hỗn độn như một động cơ hồng máy. Vậy người nào đúng, Darwin hay Carnot? Vấn đề đó được giải quyết nhờ công trình nghiên cứu các hệ thống không cân bằng mà vẫn tạm thời tồn tại của nhà khoa học gốc Nga Ilya Prigogine, giải Nobel năm 1977, giáo sư hóa và vật lý học tại Đại học Free ở Bỉ. Ông thành công thiết lập một lý thuyết về hệ thống hở, tức là một hệ thống xa vị trí cân bằng (non-equilibrium) nhưng vẫn tạm thời giữ được trạng thái bền vững (stability) do có sự trao đổi vật chất và năng lượng với môi trường chung quanh. Nếu sự trao đổi vật chất và năng lượng tăng nhịp độ thời ảnh hưởng đến tính bền vững của hệ thống, gây ra một sự chuyển biến cấu trúc của hệ thống làm tính phức tạp tăng thêm. Mọi hệ thống kín về phương diện tổ chức, nghĩa là hệ thống tự tổ chức lấy nó (self-organizing), không bị môi trường chung quanh áp đặt trật tự (order) và tập tính (behavior), nhưng hở vì có sự giao lưu năng lượng và vật chất với bên ngoài thời luôn luôn ở vào một trạng thái rất xa cân bằng. Tuy nhiên vẫn có thể ổn định bền vững trong một khoảng thời gian nào đó. Prigogine gọi tên những hệ thống này là hệ thống tiêu tán (dissipative system) vì chúng phải tiêu tán vật chất và năng lượng để tồn tại.

Đó chính là trường hợp của mọi hệ thống sinh vật, của mọi sinh mệnh. Thông thường đời sống con người được quan niệm như một hiện tượng cân bằng nhưng không bền vững lâu dài (a state of non-stable equilibrium). Theo Prigogine thời ngược lại. Đời sống con người là một trạng thái không cân bằng mà tạm thời bền vững (a temporary state of stable non-equilibrium). Nếu muốn dùng một vật vô tri để diễn tả hình tượng của đời sống như một trạng thái không cân bằng nhưng tạm thời bền vững, ta có thể lấy trường hợp một xoáy nước (whirlpool) hay một cơn lốc xoáy ốc (tornado) làm thí dụ.

Tuy thuyết hệ thống rất hữu ích và thích hợp để mô tả các hệ thống sinh vật hay sinh mệnh, nhưng trong thực tế đến nay không mấy ảnh hưởng đến ngành sinh học. Sau ngày nhà sinh hóa học Hoa kỳ James D. Watson và nhà sinh vật lý học Anh Francis H. C. Crick phát minh mô thức cấu trúc xoắn kép của DNA ứng dụng rất có hiệu quả, và được ca tụng ngang hàng với Charles R. Darwin, nhà thiên nhiên học đã khám phá luật tiến hóa tự nhiên, thời phần đông sinh học gia chuyển đổi đối tượng nghiên cứu. Trước đây tế bào được xem như khối kiến trúc (building blocks) sinh mệnh, thời nay phân tử được xem là đơn vị cấu thành sinh vật. Các nhà di truyền học cũng bắt đầu khai phá bộ môn sinh học mới, khoa sinh học phân tử. Gần đây, ngoài nhiều phương cách định bệnh và trị liệu trong lĩnh vực y học mới phát minh tựa trên sự hiểu biết cấu trúc của DNA, có hai thành quả khác rất quan trọng thường được nhắc đến. Đó là kỹ thuật tạo sinh vô tính [Tạo sinh vô tính là dịch chữ cloning; vô tính ở đây là dịch danh từ sinh học asexual, có nghĩa là sự hình thành cá thể không có sự phối hợp các giao tử (gametes), hay sự truyền lại các vật liệu di truyền, khác

với chữ vô tính tức vô tự tính dịch tiếng Phạn nihsvabhava dùng để biểu trưng tính chất tương đối của mọi hiện thực], và mới nhất là sự hoàn tất công trình thiết lập trình tự (sequence) và định danh (naming) các gen trong toàn thể DNA của tế bào. Điểm đáng ghi nhận về những thành công nói trên trong ngành sinh học phân tử là sự xác nhận đời sống con người có bản chất vô tính (nhân bản vô tính), do nhân duyên mà thành hoại chứ không do bàn tay của vị thần linh nào tạo lập hay hủy diệt.

DNA, viết tắt chữ deoxyribonucleic acid, là vật liệu di truyền của hết thảy mọi tế bào sinh vật và của hầu hết virus (siêu vi trùng). Tế bào (cell) là đơn vị cấu trúc cơ sở của mọi cơ thể sống. Các tế bào cùng chức năng tạo thành mô (tissue), mô tạo thành các cơ quan (organ) trong cơ thể. Nhiều tế bào là sinh vật đầy đủ như vi khuẩn (bacteria) đơn bào và động vật (protozoa) đơn bào; nhiều tế bào khác như tế bào của dây thần kinh, gan, và bắp thịt là những thành phần chuyên hóa của sinh vật đa bào. Tế bào nhỏ nhất là tế bào vi khuẩn chất nấm (mycoplasma) có đường kính khoảng 0.1 micromet và tế bào lớn nhất là tế bào noãn hoàng (egg yolk) đà điều có đường kính độ 8 centimet. Mọi tế bào đều hiện khởi do sự phân chia của một tế bào nguyên thủy. Tất cả tế bào trong con người chẳng hạn, dẫn xuất từ sự phân chia kế tiếp của một tế bào duy nhất, gọi là trứng thụ tinh (zygote), do sự kết hợp của trứng người mẹ và tinh trùng của người cha. Hầu hết các tế bào do sự phân bào tạo ra bắt đầu từ trứng thụ tinh đều đồng nhất giống nhau và đồng nhất với trứng thụ tinh về phương diện thành phần cấu hợp của vật liệu di truyền.

Mặc dầu chúng có hình tướng và chức năng khác nhau rất nhiều, tất cả tế bào đều có một màng (membrane) bao quanh một lớp chất tế bào hay bào chất (cytoplasm). Có hai loại tế bào: tế bào nhân sơ (prokaryote) chỉ có độc nhất một phân tử DNA tiếp xúc trực tiếp với bào chất vì không có màng nhân bao ngoài và tế bào nhân chuẩn (eukaryote) trong đó DNA đa dạng và độ lượng lớn hơn có màng nhân bọc ngoài phân cách với bào chất và tạo thành cái được gọi là nhân của tế bào. Sinh vật có nhân sơ bao gồm vi khuẩn (bacteria) và tảo lam (blue-green algae). Sinh vật nhân chuẩn bao gồm động vật và thực vật.

Nhân tế bào do hai hóa chất tạo thành, protein và DNA. Bên trong nhân chuẩn, DNA quyện với protein tạo thành những cấu trúc đơn vị gọi là nhiễm sắc thể (chromosome). Các nhân sơ tuy không phân cách với bào chất vẫn chứa một ít nhiễm sắc thể. Tế bào nào trong con người cũng có 23 cặp nhiễm sắc thể. Trong số đó có 22 cặp gọi là thể thường nhiễm sắc (autosomal) cả trai lẫn gái đều có giống nhau. Hai thể thường nhiễm sắc trong mỗi cặp cũng giống nhau. Các cặp thể thường nhiễm sắc được đánh số từ 1 đến 22. Còn lại một cặp gọi là thể nhiễm sắc sinh dục (sex chromosomes) trong đó hai nhiễm thể có độ dài và cấu trúc khác nhau. Các thể nhiễm sắc sinh dục quyết định giống đực hay cái của mỗi cá thể. Gái thời có cặp XX, hai bản sao nhiễm thể cái, hay X nhiễm sắc. Trai thời có cặp XY, một bản sao nhiễm thể đực, hay Y nhiễm sắc và một X nhiễm sắc. Một thể nhiễm sắc sinh dục là do mẹ truyền lại, luôn luôn là X nhiễm thể; thể kia là do cha truyền lại, có thể là X nhiễm thể mà cũng có thể là Y nhiễm thể.

Số nhiễm sắc thể trong các tế bào sinh dục (sex cells) chỉ bằng nửa số nhiễm sắc thể của tế bào thân (somatic cells). Trong lúc thụ tinh một tế bào sinh dục của cha (tinh trùng) và một tế bào sinh dục của mẹ (trứng) hợp lại tạo thành trứng thụ tinh (zygote) chứa đầy đủ số nhiễm sắc thể như trong các tế bào thân. Do đó, cha mẹ đã truyền lại cho con cái các tính chất làm cho con cái giống họ về hình dáng, tiếng nói, v.v... Nếu vì một lý do nào đó các tế bào có thừa hoặc thiếu một nhiễm sắc thể nơi trẻ sơ sinh, thời trẻ sơ sinh sẽ sinh ra dị dạng, bất bình thường. Chẳng hạn trường hợp nhiễm sắc thể số 21 có thừa, hay còn gọi là Dow's syndrome, trẻ sẽ chậm lớn, ngu đần, hay có tật bẩm sinh về tim hoặc chết vì ung thư máu.

Sau hơn 50 năm khoa di truyền học được thành lập và tính di truyền qua các gen được giải thích cặn kẽ, vẫn còn nhiều câu hỏi chưa được giải đáp. Làm thế nào các nhiễm sắc thể và gen của chúng được sao chép đi sao chép lại nhiều lần mà vẫn luôn luôn chính xác trong sự phân chia từ tế bào này đến tế bào khác? Bằng cách nào chúng điều động và hướng dẫn sự chuyển biến cấu trúc và tập tính của các sinh mệnh? Một mô hình cấu trúc của DNA được James Watson và Francis Crick thành lập và công bố lần đầu tiên vào năm 1953. Mô hình này giải thích tường tận sự tổng hợp protein và tiến trình tái bản thông tin di truyền. Vì vậy hai nhà bác học tác giả của mô hình DNA được thưởng giải Nobel Y học năm 1962.

Cấu trúc của phân tử DNA gồm hai chuỗi xoắn do các hợp chất hóa học gọi là nucleotide nằm dọc theo hai chuỗi tạo thành. Chuỗi đơn này xoắn chuỗi đơn kia tạo nên một chuỗi xoắn kép giống hình một thang lầu tròn ốc. Mỗi nucleotide gồm có ba đơn vị: một phân tử đường gọi là deoxyribose, một nhóm phosphate, và một trong bốn hợp chất của nitơ gọi là base: hoặc base A (gọi tắt adenine), hoặc base G (gọi tắt guanine), hoặc base C (gọi tắt cytosine), hoặc base T (gọi tắt thymine). Phân tử đường chiếm vị trí giữa, bên này là nhóm phosphate, bên kia là một trong bốn base vừa kể. Nhóm phosphate của mỗi nucleotide liên kết với phân tử đường của nucleotide kế tiếp. Những liên kết đường-phosphate nằm trên chuỗi đơn này đối hợp với liên kết đường-phosphate nằm trên chuỗi đơn kia. Các base trên hai chuỗi đối diện nhau giống như hai đầu của một nấc thang, mỗi đầu nằm trên một chuỗi đơn, và như vậy, chúng liên kết hai chuỗi đơn với nhau. Do ái lực hóa học nên nucleotide chứa A phía chuỗi này luôn luôn cặp đôi với nucleotide chứa T phía chuỗi kia, và nucleotide chứa C phía chuỗi này luôn luôn cặp đôi với nucleotide chứa G phía chuỗi kia.

DNA vận tống mọi thông tin cần thiết để chỉ dẫn sự tổng hợp protein (protein synthesis) và sự tái bản (replication). Tổng hợp protein có nghĩa là sản xuất các thứ protein cần thiết cho sự hoạt động và phát triển của virus hay của tế bào. Tái bản có nghĩa là quá trình theo đó DNA tự làm bản sao chính nó để truyền lại cho virus hay tế bào kế thừa, đồng thời chuyển trao thông tin cần thiết cho việc sản xuất protein.

Các virus không được xem như là tế bào vì chúng không có thiết bị hóa học tái bản. Chúng phải ăn bám (ký sinh) vào các tế bào để nhờ đó mà phiên dịch mã hóa lệnh di truyền của chúng hầu tự sản xuất thêm ra.

Bằng cách nào DNA chỉ thị sự sản xuất protein? Protein là những hợp chất hữu cơ tạo nên sinh vật và có nhiều chức năng rất quan trọng tối cần thiết đối với mọi cơ thể sống, như điều tiết (regulation), vận chuyển (transport), bảo vệ (protection), co rút (contraction), kiến tạo cấu trúc (structure), và sản xuất năng lượng (energy). Thí dụ: protein với tên gọi enzyme có phận sự điều tiết các phản ứng hóa học; hormone tiết chế các quá trình sinh lý học; insulin kiểm soát sự vận chuyển glucose vào tế bào. Huyết cầu tố (hemoglobin) chuyển oxy và carbon dioxide vào máu; protein trong màng tế bào kiểm soát sự giao lưu các vật liệu thông qua màng tế bào; v.. v..

Đơn vị cấu tử của protein gồm có vào khoảng 20 phân tử axit amin (amino acids). Cấu trúc và chức năng của protein là do trình tự sắp xếp các axit amin định đoạt. Trình tự các axit amin lại do trình tự các base của nucleotide trong DNA định đoạt. Tương hợp với mỗi axit amin riêng biệt là một bộ ba base của nucleotide gọi là mã hay codon. Thí dụ: bộ ba GAC là mã của axit amin leucine; bộ ba CAG là mã của axit amin valine. Nếu một protein có 100 axit amin thì sẽ được ghi mã bằng một đoạn phân tử DNA gồm có 300 nucleotide. Chỉ một trong hai chuỗi đơn cấu thành chuỗi xoắn kép của một phân tử DNA là có chứa thông tin cần thiết để sản xuất một trình tự axit amin nào đó. Chuỗi này có tên là chuỗi bản năng (sense strand). Chuỗi đơn kia đóng vai trò phụ lục để thực hiện sự tái bản (replication).

Sự tổng hợp protein bắt đầu bằng sự phân đôi một phân tử DNA. Trong quá trình phiên mã (transcription), một đoạn cắt (section) trong chuỗi bản năng của DNA dùng làm mẫu hình (pattern) để sản xuất một chuỗi mới gọi là thể truyền tin RNA (messenger RNA viết tắt là mRNA; RNA tức ribonucleid acid). Thể mRNA rời khỏi nhân tế bào và buộc vào một cấu trúc tế bào chuyên hóa gọi là ribosome, cơ xưởng tổng hợp protein. Các axit amin được tải đến ribosome bằng một thứ RNA khác gọi là thể vận chuyển RNA (transfer RNA; viết tắt tRNA). Trong quá trình phiên dịch (translation), các axit amin liên kết với nhau theo một trình tự riêng biệt đúng theo mệnh lệnh của mRNA để tạo lập một protein.

Gen là một trình tự các nucleotide có chức năng định rõ thứ tự sắp xếp các axit amin trong một protein qua trung gian của một thể truyền tin mRNA. Nếu biến đổi một nucleotide của DNA bằng cách thay vào một nucleotide khác với một base khác thì kết quả là trình tự biến đổi các base của nucleotide sẽ được truyền lại cho tất cả con cháu tế bào hay virus về sau. Do đó trình tự các axit amin trong protein sản xuất cũng có thể biến đổi. Một sự thay đổi như vậy gọi là một đột biến (mutation). Hầu hết các đột biến phát sinh từ sự sai lầm trong quá trình tái bản. Bức xạ hay một số hóa chất nào đó tác dụng trên tế bào hay virus có thể gây ra đột biến.

Bằng cách nào thực hiện được sự sao chép một phân tử DNA? Sự tái bản một phân tử DNA thực hiện trong nhân của tế bào và xảy ra ngay trước khi tế bào phân hai. Tái bản bắt đầu với sự tách hai chuỗi xoắn kép của phân tử DNA nguyên thủy xa nhau ra. Gọi hai chuỗi

tách riêng là chuỗi 1 và chuỗi 2 chẳng hạn. Mỗi chuỗi tách riêng dùng làm mẫu hình để tựa theo đó mà sắp ghép một chuỗi bổ sung mới hầu tạo nên một tái bản của DNA nguyên thủy. Sau đây ta xét cách thức tái bản bằng vào chuỗi tách riêng 1 mà thôi. Những gì xảy ra cho chuỗi 1 này cũng lặp lại giống hệt cho chuỗi 2 kia.

Mỗi nucleotide trong chuỗi 1 thu hút một nucleotide mới đã được tế bào tạo sẵn trước đó. Như vậy, một nucleotide trong chuỗi 1 liên kết với một nucleotide sẵn có tạo thành một nấc thang của một phân tử DNA mới. Nên nhớ sự liên kết chỉ thực hiện do ái lực hóa học giữa A và T, giữa C và G. Sau đó, các nucleotide bổ sung được một enzyme có tên là DNA polymerase liên kết lại thành chuỗi bổ sung chuỗi 1. Sự liên kết được thực hiện giữa nhóm phosphate của nucleotide này với phân tử đường của nucleotide kế tiếp, giống như trong DNA nguyên thủy. Cuối cùng, bên cạnh chuỗi 1 ta có một chuỗi bổ sung hợp với chuỗi 1 thành một phân tử DNA mới, tái bản của DNA nguyên thủy. Bên phía chuỗi 2, ta cũng có một tái bản mới của DNA nguyên thủy. Khi tế bào phân hai, mỗi phần tế bào sẽ mang theo một tái bản của DNA nguyên thủy vừa tạo lập.

Với sự hiểu biết sâu rộng về cấu trúc và chức năng của phân tử DNA và với những tiến bộ trong việc triển khai thuyết hệ thống, thử hỏi nên quan niệm sự hiện khởi của sinh mệnh như thế nào?

Các nhà khoa học đưa ra rất nhiều giả thuyết để giải thích nguồn gốc và sự tiến hóa của sự sống. Khi đề xướng các thuyết ấy họ nương vào những bằng chứng tìm ra nơi các vật hóa thạch (fossil), hoặc mô phỏng trên máy tính (computer simulation) các điều kiện nhân duyên hiện hữu trong thời kỳ sơ khai của quả đất, hoặc tựa trên cấu trúc và chức năng của các tế bào.

Quả đất thành hình cách đây hơn 4 tỉ năm. Trong một tỉ năm đầu, mọi điều kiện nhân duyên để sự sống sinh khởi lần lần hội đủ. Mới đầu quả đất là một quả cầu lửa. Nhờ thể tích khá lớn nên quả cầu lửa khi nguội mới đủ khả năng giữ lại một bầu khí quyển và chứa đủ những nguyên tố hóa học cơ bản cần thiết để tạo tác những khối kiến trúc sự sống. Quả đất lại cách xa mặt trời một khoảng thích hợp, vừa đủ xa để sự nguội diễn tiến theo một quá trình chậm và hơi nước ngưng tụ thành nước, và vừa đủ gần để các khí không đóng băng vĩnh viễn.

Sau độ nửa tỉ năm lạnh lẽo, hơi nước trong khí quyển ngưng tụ; mưa xối xả suốt nhiều ngàn năm, và nước tụ lại thành nhiều biển cạn. Suốt thời gian dài quả đất tiếp tục nguội, carbon, nguyên tố cơ bản của sự sống, tổ hợp với hydro, oxy, nitơ, sulfur, và photpho để tạo tác một số lớn đủ thứ hợp chất hóa học. Những nguyên tố vừa kể: C, H, O, N, S, P, là những thành phần hóa học chính yếu có mặt trong mọi sinh mệnh hiện nay.

Trong suốt nhiều năm, các nhà khoa học bàn cãi về vấn đề sự sống sinh khởi từ một hỗn hợp vật liệu xuất hiện vào thời kỳ quả đất nguội đi và biến lan rộng ra. Có thuyết cho rằng sự sống phát khởi do một chớp điện. Thuyết khác cho rằng sự sống được mang lại từ ngoài quả đất qua trung gian của những vẫn thạch. Có người bác bỏ hai thuyết ấy sau khi tính thấy xác suất để các trường hợp như vậy xảy ra quá bé nhỏ gần như triệt tiêu. Hiện nay, những công trình nghiên cứu về các hệ thống có khả năng tự tổ chức (self-organizing system) chứng minh không cần đến những biến cố đột nhiên như vừa đề cập để giải thích sự sinh khởi của sự sống.

Theo thuyết hệ thống, môi trường của quả đất trong thời kỳ sơ khai hội đủ điều kiện để những phân tử phức hợp thành hình. Một số phân tử phức hợp đó lại có tính chất xúc tác đối với nhiều loại phản ứng hóa học. Chính những phản ứng xúc tác khác nhau lần hồi móc lồng vào nhau để tạo ra những mạng có khả năng tự tổ chức và tự tái bản. DNA và RNA có thể là thành phần chủ yếu của những mạng này. Vì chỉ có DNA và RNA là những phân tử hữu cơ có khả năng tự tái bản mà thôi. Đến giai đoạn này sự tiến hóa tiền sinh học đã được định hướng. Các chu trình xúc tác biến chuyển thành những hệ thống gọi là hệ thống tiêu tán (dissipative system), nghĩa là kín về tổ chức nhưng hở về cấu trúc vì có giao lưu năng lượng và vật chất. Những hồ tương tác dụng với bên ngoài của những hệ thống tiêu tán gây ra sự mất bền vững và làm xuất khởi những hệ thống hóa học đa dạng hơn như kết thành màng chẳng hạn. Do đó, sinh khởi những hệ thống có màng bọc quanh, có khả năng tự tái bản, tiến hóa một thời gian, rồi tự hủy diệt. Những hiện tượng như vậy xảy ra liên tiếp không ngưng. Cuối cùng, vào khoảng 2 tỉ năm về trước, xuất hiện tế bào vi khuẩn đầu tiên và từ đó sự sống bắt đầu tiến hóa.

Sau đây thay vì theo thuyết ngũ uẩn, sự sống của con người hay sinh mệnh được mô tả theo thuyết hệ thống. Con người trước hết là một sinh vật. Để miêu tả một sinh vật ta cần chú ý đến các tiêu chuẩn sau đây:

I. Mẫu hình tổ chức (Pattern of organization) của sinh vật gồm những giao liên tương tác giữa các bộ phận tạo nên sinh vật, Đó là cấu hình các mối quan hệ xác định những tính chất đặc thù của sinh vật ấy. Chẳng hạn, trong con người, mẫu hình tổ chức gồm có (1) hệ thống nội tiết (the endocrine system) có công năng tiết ra trong máu các chất hóa học (hormone) và nhờ máu truyền tới một cơ quan xác định để điều hòa sự sinh trưởng, trao đổi chất, sinh sản, và các quá trình khác, (2) hệ thần kinh (the nervous system) có vai trò điều khiển các chức năng của cơ thể và (3) hệ miễn dịch (the immune system) có chức năng loại bỏ những ác nhân gây nhiễm có hại và chất độc và sinh ra các kháng thể rất quan trọng để chống lại bệnh tật.

III. Cấu trúc (Structure) của sinh vật, tức là hình thù vật lý hóa thân của mẫu hình tổ chức. Thí dụ: cấu trúc con người là bằng xương bằng thịt, bằng những tế bào, máu, huyết ... Tuy nhiên, cấu trúc cần phải quan niệm với đặc tính động, tức xem cấu trúc bằng những

quá trình tiến hóa (metabolic) và phát triển (developmental) những quá trình này thay đổi không ngừng hầu đáp ứng với những sự biến chuyển thường xuyên của các hồ tương tác dụng giữa sinh vật với thế giới chung quanh, bên trong cấu trúc là cả một mạng lưới (network) thành hình từ các mối liên hệ giữa những quá trình biến đổi (transformation) và sản xuất (production) có tính chất sinh lý. Mạng lưới đó tuy xác định những tính chất đặc thù của sinh vật nhưng tựu trung là do các duyên chung hợp thành hình và thể hiện trong cái khung cấu trúc. Mạng lưới ấy chính là mẫu hình tổ chức hay còn gọi là **mạng lưới sống** (living network). Mạng lưới sống gồm các tương quan biến dịch theo luật nhân duyên giữa các yếu tố hợp thành sinh vật.

III. Quá trình sống (Life process) Giữa mẫu hình tổ chức và cấu trúc, quá trình sống là cái vòng khoen tiếp nối, bao gồm hết thảy hoạt động cần thiết cho sự liên lạc hóa thân mẫu hình tổ chức thành hình tướng cấu trúc. Sự thay đổi cấu trúc sinh khởi từ sự giao tiếp của sinh vật với bên ngoài. Quá trình sống chính là những biến dịch xảy ra trong mẫu hình tổ chức do duyên với những thay đổi của cấu trúc. **Tánh biết** (cognition) hay quá trình nhận thức chính là quá trình sống của con người.

Dùng danh từ Phật giáo ta có thể cho đó là ba dạng **thể**, **tướng** và **dụng** của một sinh vật. Cấu trúc có thể xem như dạng tướng của sinh vật, vì cấu trúc là đối tượng vật lý của sự khảo sát. Mẫu hình tổ chức được xem như tánh thể của sinh vật bởi vì từ đó mà sanh ra tánh biết của sinh vật. Cuối cùng quá trình sống hay tánh biết chính là dạng dụng của sinh vật. Lý do là khi nhìn sinh vật trên phương diện dụng thì phải xét đến các hồ tương tác động giữa sinh vật với môi trường, nguyên do làm cho mẫu hình tổ chức tự điều chỉnh biến dịch đồng thời với sự thay đổi cấu trúc của sinh vật.

Vì có năng lượng giao lưu hai chiều giữa môi trường và cấu trúc nên tuy sinh vật là một hệ thống kín (nghĩa là không trao đổi với bên ngoài) về dạng mẫu hình tổ chức, nhưng lại là một hệ thống hở về dạng cấu trúc. Nhờ tương duyên tương tác với môi trường, tánh biết trôi dạt, nghĩa là cấu trúc tự nó tìm chiều hướng biến dịch và mẫu hình tổ chức cũng tự động thay đổi theo. Môi trường chỉ kích động gây ra sự biến dịch trong cấu trúc chứ không thuộc yếu tố nào của cấu trúc phải biến đổi và cũng không chỉ huy sự biến đổi. **Sự thay đổi cấu trúc chính là thể của tánh biết**. Bởi thế cái thể giới con người nhận thức chính là cái thể giới do con người thiết lập, và được nhận thức đúng theo ý của chính nó. Thêm vào đó, bởi vì cấu trúc của một sinh vật cũng là một hồ sơ lý lịch ghi lại mọi nghiệp duyên từ trước, nên do cộng nghiệp mà thể giới của người này cũng na ná giống thể giới người khác cùng chung một quốc gia hay một chủng tộc.

Theo lối trình bày trên thời sự khác biệt giữa người và cây cỏ là ở nơi chỗ cấu trúc của người có thể tương duyên tương tác với chính nó và làm phát sinh cái mà ta gọi là **thế giới nội tâm**. Tùy theo duyên nghiệp đã ghi trong hồ sơ lý lịch và cũng tùy theo khả năng đối cảnh cấu trúc sinh vật nhờ vào tánh biết mà tự điều khiển lấy sự thay đổi của chính nó để

giữ lại mẫu hình tổ chức cũ hay biến mẫu cũ thành một mẫu hình mới. Như thế tiến lên hay lùi xuống phát triển hay tĩnh hòa, phong phú hay nghèo nàn không phải là vấn đề nữa. Vấn đề ở đây là làm thế nào cho sự thay đổi cấu trúc tiến gần càng nhiều càng tốt đến một thể cân bằng hợp với những biến chuyển của mẫu hình tổ chức. Nói theo danh từ Phật giáo, như thế gọi là đi đến chỗ **an trụ tâm**. Tâm đây cũng là quá trình sống, tâm đây cũng là tánh biết. Tâm đây chính là tướng năng duyên do lực căn tiếp xúc với lực trần nên khởi phát các vọng tưởng phân biệt mà tạo ra. Trên thực tế không làm sao cho tâm hoàn toàn thanh tịnh được. Sự tu hành ở kiếp này chỉ là một phương pháp làm cho tâm đạt **gần** đến chỗ an tịnh mà thôi.

môi trường bên ngoài hay với chính mình, cấu trúc và mẫu hình tổ chức luôn luôn tiến **đến gần thể cân bằng**, càng gần càng tốt. Ta không thể xác định một thể cân bằng mẫu mực vì tùy theo căn cơ của mỗi người mà thể cân bằng trong cấu trúc có thể đạt được dễ dàng lan chóng hay tiệm tiến đến gần từng kiếp một.

Đối với một sinh vật được phát triển theo luật tiến hóa qua nhiều thời đại với sự chọn lọc tự nhiên như con người có thể trở nên rất phức tạp so với các sinh vật khác, tức là có ý muốn phân biệt con người với một vật không sống (non-living). Trong cái mô hình sinh vật với ba dạng tướng, thể và dụng rất khó tách riêng tánh thể của sinh vật khi phải phân tích các quá trình tương duyên tương tác giữa sinh vật với môi trường. Vậy trong đoạn sau đây, khi nói đến sự trao đổi vật chất và năng lượng giữa môi trường và sinh vật ta không phân biệt cấu trúc với mẫu hình tổ chức. Chính mẫu hình tổ chức hay mạng lưới sống cho ta tiêu chuẩn phân biệt sinh vật với vật không sống. Vì sao? Vì đặc điểm của mạng lưới sống là nó **liên tục tự tạo tự sinh** (autopoiesis self-making). Nghĩa là, trong mạng lưới sống mỗi bộ phận có chức năng tham gia vào việc sản xuất hay biến đổi các bộ phận khác của mạng lưới. Mạng lưới vừa là sản phẩm của các bộ phận của nó, vừa là nguồn sản xuất các bộ phận ấy. Tại vì mọi bộ phận của một mạng lưới tự sinh đều do các bộ phận khác trong mạng lưới sanh ra, cho nên cả mạng lưới sống là một hệ thống kín về phương diện tổ chức (organizationally closed) nhưng hở đối với sự giao lưu năng lượng và vật chất. Nói kín về phương diện tổ chức có nghĩa là mạng lưới sống tự tổ chức lấy nó (self-organizing), trật tự (order) và tập tính (behavior) không do môi trường áp đặt mà chính do mạng lưới dựng lên. Nói cách khác, mạng lưới sống có tính cách tự trị. Tuy thế mạng lưới không cô lập với môi trường. Nó trao đổi năng lượng và vật chất với môi trường. Sự trao đổi ấy không xúc phạm đến tính tự trị của sinh vật. Sinh vật bảo dưỡng mình và đổi mới nhờ vào năng lượng và vật chất trao đổi. Ngoài ra khả năng đặc biệt liên tục tự sinh của sinh vật còn có thể tạo nên nhiều cấu trúc mới và nhiều mẫu hình tập tính mới. Nhờ thế sinh vật mới phát triển và tiến hóa.

Nay trở lại với sự phân biệt giữa sinh vật và vật không sống. Muốn biết xem một hệ thống nào, chẳng hạn như một tinh thể, một siêu vi khuẩn (virus), một tế bào hay hành tinh Quả Đất là sinh vật hay không, ta chỉ cần xem mẫu hình tổ chức của hệ thống ấy có phải là một

mạng lưới có tính cách liên tục tự sinh hay không. Nếu đúng là một mạng lưới có tính liên tục tự sinh, thì hệ thống đó là một sinh vật. Nếu không, nó là một vật không sống.

Bởi vì một mặt, sinh vật không ngừng biến đổi mẫu hình tổ chức tương liên với sự thay đổi cấu trúc do tương tác với môi trường và mặt kia, tính biết luôn luôn bao hàm sự hiện hữu một mạng lưới liên tục tự sinh cho nên tánh biết (tức quá trình sống) và mạng lưới liên tục tự sinh là hai mặt của một khái niệm. Khái niệm mới này là khái niệm về **tâm** do sự đồng hóa tánh biết với mạng lưới sống. Tâm không phải là một vật mà là một quá trình, quá trình thật sự của sự sống. Mọi hoạt động của sinh vật nhằm tổ chức lại mạng lưới bất cứ ở mức độ nào của sự sống cũng như mọi tác động hỗ tương giữa sinh vật với môi trường đều do tâm diễn biến mà ra. Quá trình diễn biến của tâm và quá trình biến đổi của cấu trúc ở mọi mức độ của sự sống bện xoắn vào nhau không thể tách biệt. Như vậy thân với tâm, tâm với vật chất là hai mặt của sự sống.

Trên đây sinh vật được trình bày theo ba dạng tướng. thể và dụng và sinh vật cũng còn được quan niệm như thân tâm đồng nhất. Ta cùng đã xác định rằng tánh biết hay quá trình nhận thức (process of knowing) và quá trình sống (process of life) chỉ là một. Một sinh vật đơn giản nhất như một vi khuẩn (bacterium) hay một thực vật (plant) mặc dầu không có não bộ vẫn biết đến các thay đổi trong môi trường sống của mình. Lẽ cố nhiên khi sinh vật là con người có não bộ thì não bộ không phải là cấu trúc độc nhất thể hiện quá trình biết của mình. Toàn thể cấu trúc của sinh vật tham gia vào quá trình biết không kể sinh vật có não bộ hay không. Các khám phá mới nhất chứng tỏ rằng ba hệ: nội tiết, thần kinh và miễn dịch thường được xem như riêng biệt thực sự là ba diện của mạng lưới tánh biết.

Từ sự thông hiểu tánh biết ta có thể suy ra để hiểu thêm về sự phát triển và tiến hóa của con người. Mỗi tương tác giữa sinh vật với môi trường xúc phát sự thay đổi trong cấu trúc của sinh vật. Môi trường chỉ châm mồi cho sự thay đổi cấu trúc chứ không áp đặt cái gì phải biến đổi và không chỉ huy sự thay đổi. Một diễn biến như vậy được gọi là **móc nối cấu trúc** (structural coupling). Mọi thay đổi cấu trúc bây giờ sẽ làm thay đổi tập tính (behavior) của sinh vật về sau. Nói cách khác, hệ thống được móc nối cấu trúc là một hệ thống đang học hỏi. Dần dà lâu ngày sinh vật tự vạch ra cho mình một con đường móc nối cấu trúc. Tại mỗi điểm của con đường ấy, cấu trúc ghi lại sự thay đổi các tương tác về trước đồng thời kinh nghiệm một móc nối cấu trúc khác có ảnh hưởng đến tập tính của sinh vật về sau. Điều đó cho thấy rằng cấu trúc của sinh vật thực ra là một chuỗi thay đổi do móc nối với môi trường, chứ không phải do môi trường áp đặt. Chính cấu trúc tạo điều kiện cho tiến trình móc nối tương tác và nương theo hồ sơ lý lịch hạn chế những sự thay đổi do tương tác châm mồi. Tập tính thích nghi, học hỏi và phát triển là những đặc tính của sinh vật do cấu trúc của sinh vật tự xây dựng cho mình. Không một ngoại lực, một huyền lực nào liên quan đến sự quyết định xây dựng tập tính cho sinh vật cả.

Có người nói: Con người có khác cây cỏ ở chỗ là biết tác động trên môi sinh để tạo duyên lành. Thực ra, tác động trên môi sinh là hành động mà một số người có quyền lực chính trị tại các xứ văn minh đời nay làm cho rằng mình có cái quyền làm như vậy. Theo họ, ngôi vị của người ở trên tất cả muôn loài muôn vật và con người có quyền lấn át hiếp đáp mọi loài, mọi vật. Thật là điều đáng tiếc, vì môi sinh hiện nay đã bị hạng người đó làm ô nhiễm đến mức tai hại diệt phá đời sống trên quả đất. Môi sinh hay thiên nhiên không phải là một bộ máy tuân theo những định luật vật lý có tính quyết định (determinism). **Thiên nhiên là một sinh vật** theo tiêu chuẩn nêu trên. Sự phân biệt con người với môi trường đã làm cho con người trở thành kẻ đương đầu với thiên nhiên. Thực ra, **con người là một bộ phận của môi sinh** không thể tách ra khỏi mạng lưới sống của thiên nhiên được. Con người có chức năng là tham gia vào quá trình liên tục tự sinh của môi trường. Lẽ cố nhiên môi sinh không tiến hóa đến mức như con người với cấu trúc và mạng lưới sống rất phức hợp. Môi sinh không lấy tâm chiếu quán tâm, không ngôn từ, không ý thức, không dân chủ hay công bằng, nhưng cũng không có vọng tưởng chấp ngã và ngã sở. Sau mấy ngàn triệu năm biến dịch thiên nhiên đã nhờ vào những vòng hồi dưỡng (feedback loop) mà liên tục tự sinh để duy trì sự tồn tại (sustainability). Thông qua những chu trình biến hóa như vậy, đồ phế thải của bộ phận này trở nên đồ nuôi dưỡng của bộ phận kia. Rốt cuộc trong thiên nhiên không có gì gọi là đồ phế thải.

Theo những chủ trương kinh tế kỹ nghệ hiện tại, các tổ chức xã hội là những mạng lưới áp đặt trên cá nhân những tiêu chuẩn tiêu thụ tối đa và hưởng thụ một cách ích kỷ. Do đó, với một tốc lực sản xuất tối đa, tài nguyên được biến chuyển thành sản phẩm cộng với một số lượng lớn đồ phế thải. Sản phẩm lại được đem tiêu thụ và tạo ra thêm một số lượng lớn đồ phế thải nữa. Cứ như thế thiên nhiên trở thành ô nhiễm và không chóng thời chầy môi sinh sẽ bị hủy hoại và con người sẽ bị tiêu diệt. Mọi hệ thống hở về phương diện cấu trúc để nâng lượng vật chất giao lưu mà kín về phương diện tổ chức thì luôn luôn ở vào một trạng thái rất xa cân bằng nhưng vẫn có thể ổn định bền vững trong một khoảng thời gian nào đó, như con người, cây cối chẳng hạn. Hệ thống đương nhiên tự hủy khi đạt đến mức cân bằng vì khi ấy không còn có biến đổi nữa. Hiện tượng rất xa cân bằng có thể được ổn định bền vững trong một thời gian là vì cấu trúc nhờ trao đổi năng lượng và vật chất mà có được sự cân bằng giữa cơ học (mechanical force). Giờ phút nào còn sự trao đổi không khí, nước, và thức ăn giữa cấu trúc và môi sinh thì sinh vật còn sống, nghĩa là sinh vật được ổn định bền vững trong một trạng thái xa cân bằng (stability of a structure far from equilibrium) trong một thời gian. Là một bộ phận của môi trường, con người trong mọi tương tác với môi sinh phải hoạt động thế nào để giữ cho mạng lưới sống của môi sinh được tiến đến một thể cân bằng, càng gần càng tốt, hay ít nhất giữ cho trạng thái xa cân bằng của môi sinh được ổn định bền vững càng lâu dài càng hay.

Sự hiểu biết về môi trường là do tâm tạo. Môi trường không áp đảo ai cả. Cái ở ngoài ta mà ta thấy chính do cấu trúc, trong sự tương tác với môi trường, không những đã định rõ

những gì phải thay đổi, mà lại còn định rõ những nhiễu loạn nào đã đến từ môi trường và thậm chí làm phát sinh các thay đổi đó. Sự định rõ những nhiễu loạn phát xuất từ thế giới bên ngoài giúp ta quan niệm rằng quá trình biết của sinh vật đã làm hiện tiền một thế giới ngoài ta. Nói như thế không phải là ta phủ nhận thế giới hữu tại, mặc dầu thế giới vật chất này không trưng bày ra nét đặc thù tiên quyết nào cả. Ý là muốn nói rằng không một vật gì hiện hữu mà không tùy thuộc vào quá trình biết của sinh vật.

Những mô hình khoa học vừa trình bày trên về tánh sinh, trụ, diệt của sinh mệnh đưa đến những nhận xét sau đây.

1. Những chuỗi DNA và RNA là những kho lẫm thông tin biểu hiện bộ mã hóa lệnh di truyền. Tuy chưa hiểu biết chính xác bộ mã này hiện khởi và phát triển như thế nào, nhưng tựa vào thành quả nghiên cứu bằng cách sử dụng nào là toán học, nào là mô phỏng trên máy tính, nào là thí nghiệm trên các phân tử sinh vật, các nhà sinh học tin rằng một khi con số phân tử trong một quần tập hóa chất đủ các loại tăng vượt quá một ngưỡng mức nào đó, thời toàn thể sinh mệnh xuất khởi đồng loạt vị phân hóa như là một mạng các phản ứng hóa học và xúc tác chuyển hóa liên tục tự tạo tự sinh. Vào lúc ấy bộ mã di truyền hiện khởi như là một tính chất tự nhiên của một phức hợp hóa học. Theo Stuart Kauffman, nhà nghiên cứu nguồn gốc sinh mệnh rất nổi tiếng, bí mật của sinh mệnh không tìm thấy được nơi cấu trúc tuyệt mỹ của chuỗi xoắn DNA hay RNA, mà chính ở trong sự thành tựu tự nhiên những hệ thống tiêu tán liên tục tự tạo tự sinh.

2. Khái niệm thông tin hiện nay rất thông dụng nhờ khắp nơi đều biết cách nhập dòng Internet là mạng lưới thông tin toàn cầu. Thông tin mạng lưới phát hiện là chữ, hình, hay âm thanh do thông tục quy định nghĩa lý. Những thông tin này truyền dẫn với một vận tốc không thể quá tốc độ ánh sáng truyền dẫn. Thông tin cất giữ trong DNA và RNA là một thứ thông tin khác. Đó là những mã lệnh. Một khi được phiên mã (transcription) nghĩa là di chuyển mã thông tin di truyền từ DNA qua mRNA và được phiên dịch (translation) tức là quá trình mRNA rời nhân đến ribosome và chuyển mã thông tin di truyền thành lệnh tổng hợp protein thời DNA hoàn tất vai trò tổng hợp protein và tái bản truyền thừa. Trong khi thực hiện hai quá trình nói trên, có thể xảy ra đột biến, tức là sự thay đổi tổ chức và cấu trúc của DNA, hoặc do tia X, hoặc do tia tử ngoại, hoặc do hóa chất tác dụng trên các base của DNA. Đột biến có thể gây chứng ung thư hay những tính khác thường cho chính cá nhân hay truyền xuống cho con cháu. Nhưng cũng có những đột biến lợi ích phát triển trong quần thể nhờ sự chọn lọc tự nhiên theo thuyết tiến hóa của Darwin.

3. Vì mọi sinh hệ như tế bào (cell), cơ thể (organism), đều là hệ thống tiêu tán, kín trên phương diện tổ chức nhưng hở trên phương diện cấu trúc, nên chỉ tạm thời ổn định bền vững. Nói cách khác, sinh mệnh luôn luôn ở trong một chế độ bền vững nhưng rất gần bờ vực của một chế độ hỗn độn. Theo ngôn ngữ hệ thống động lực học (dynamical systems), trong một chế độ hỗn độn, chỉ cần thay đổi điều kiện nhân duyên trong hiện tại một lượng

rất bé nhỏ thời tất cả hệ thống sẽ thay đổi dạng thức không thể lường trước. Thí dụ: Vào đầu thập niên 1960, nhà thời tiết học Edward Lorenz nhận thấy không thể tiên đoán thời tiết trong một khoảng thời gian dài hạn vì hệ thống động lực gồm ba phương trình vi phân ông sử dụng để tiên đoán thời tiết dẫn đến những lời giải thật hỗn độn, nghĩa là điều kiện nhân duyên vào một lúc nào đó thay đổi tí chút là về sau quỹ đạo của lời giải biến thiên theo nhiều cách thật bất ngờ, không đoán trước được. Bởi vậy trong thuyết hỗn độn, hiện tượng này được gọi là "hiệu quả bướm đập cánh" (Butterfly effect). Một con bướm ở Huế đập cánh nhẹ tức thời một con giông tố dữ dội nổi lên ở Hoa Thịnh Đốn!

Nói theo ngôn ngữ Phật giáo, tập tính tồn tại của sinh mệnh là theo Trung đạo. Nghĩa là không bền vững lâu dài để hóa ra thường còn vĩnh viễn, không nghiêng về hỗn độn để rơi vào hư vô đoạn diệt. Theo Stuart Kauffman, lý do các hệ thống phức tạp như sinh mệnh ở vào một cách thế tạm thời ổn định bền vững và rất gần bờ vực của chế độ hỗn độn là bởi tại luật tiến hóa (Darwin's evolution law) đặt chúng vào trạng thái đó.

Tóm lại, được thuyết minh như là hiện thân của sự biến hóa của các phân tử di truyền hay theo thuyết hệ thống tiêu tán liên tục tự tạo tự sinh, sinh mệnh và sự phát sinh của sinh mệnh đúng là pháp do duyên khởi. Do đó, theo ngài Long Thọ, sinh mệnh "là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung đạo".

Hồng Dương

Tháng 12, 2000

Phần Ba :
Nhận Thức Và Không Tánh

Nhận Thức Và Không Tánh

Sau khi thành đạo, đức Phật mở rộng tâm Đại Bi sử dụng tập quán suy tư và nhận thức của chúng sinh, dùng ngôn ngữ và luận lý thông thường để truyền giảng con đường giải thoát mà Ngài đã tự thân chứng ngộ. Vì hạnh phúc hay khổ đau đều tự mỗi người quyết định cho chính mình nên Ngài áp dụng phương pháp truyền giảng thích nghi với bối cảnh và xứng hợp với căn cơ và trình độ hiểu biết của mỗi hạng chúng sinh. Toàn bộ giáo lý của Ngài nói lên một chân lý sống rất đơn giản nhưng thiết thực hiện tại. Đó là "Khổ và Con đường Diệt khổ". Đức Phật phản bác tất cả các vấn đề siêu hình không lợi ích gì đối với sự giải thoát khổ đau mà con người phải gánh chịu. Vô minh là nguồn gốc của tất cả mọi khổ đau. Vô minh là thấy biết không đúng như thật. Do vô minh mà chúng sinh nhận lầm sự vật vốn không có thật tính mà tưởng là có thật tính, vốn không có tự tính mà tưởng là có tự tính, vốn không có ngã mà tưởng là có ngã. Vì chấp ngã và ngã sở nên có ái, có ái nên có thủ, có thủ mới có hữu, mới tạo nghiệp, mới có sinh, lão, bệnh tử, mới luân hồi sinh tử. Vạn pháp không có tự tính vì thường xuyên biến chuyển, đủ duyên thời sinh khởi, hết duyên thời đoạn diệt. Hiện hữu thân, xứ, thức là một dòng sinh diệt liên tục. Tính cách chuyển hóa vô thường của vạn pháp chính là tự thân của luân hồi. Do đó, đức Phật giảng dạy đủ mọi pháp môn tu học để chúng ta sử dụng tùy theo căn cơ và trình độ giác ngộ của mình nhằm thức tỉnh cái "tính giác" tức giác quan nội tại hằng tiềm ẩn trong bản tính sâu thẳm nhất của chúng ta. Chừng nào đạt được cái tính giác ấy, thời chừng đó chúng ta mới có thể vượt lên trên kiến giải phân đôi về hiện hữu để nhìn thấy tường tận vạn pháp không thật, như huyễn như hóa, và chừng đó chúng ta mới nhổ hết gốc rễ mọi khổ đau và vô minh vi tế nhất ra khỏi tâm trí để giải thoát hết khổ. Đó là giáo lý từ bi cứu khổ của đạo Phật.

Chủ đích của Trung quán luận là lý giải nhằm làm sáng tỏ giáo nghĩa thâm sâu của lời Phật dạy. Khi luận giải Trung luận, ngài Nguyệt Xứng cho rằng bộ luận này được tạo ra là để nêu rõ sự khác biệt giữa những đoạn kinh liễu nghĩa và bất liễu nghĩa (Tam tạng kinh điển Tây tạng, Ấn bản Bắc kinh, 1961, D. T. Suzuki chủ biên). Trên phương diện tu dưỡng, hành giả phải biết nương theo kinh liễu nghĩa, nghĩa là kinh chứa ý nghĩa đầy đủ, rốt ráo, bao quát, chân thật thời mới mong chóng thành tựu đạo quả. Theo ngài Long Thọ, chỉ có giáo lý về Trung đạo, về Chân Không, mới thật liễu nghĩa, bởi thế cho nên Trung luận đưa ra rất nhiều thí dụ luận chứng phân tích thực tại thường gọi là biện chứng pháp Trung quán để chứng minh tánh vô tự tính tức tánh Không của vạn pháp.

Trong bộ luận này, Bồ tát Long Thọ thiết lập nền tảng triết học Trung quán tựa trên kinh nghiệm: "Chưa từng thấy có bất cứ pháp nào không sinh từ nhân duyên. Thế nên tất cả các pháp đều Không." [Vị tăng hữu nhất pháp/ Bất từng nhân duyên sinh./ Thị cố nhất thiết pháp/ Vô bất thị không giả.// (Bài tụng Trung luận, XXIV.19)] Không ở đây là vô tự tính, nghĩa là không có yếu tính quyết định, không có tánh, tướng, và dụng đích xác. Ngài phân tích những hiện tượng mà kinh nghiệm thông tục hay nhiều luận thuyết triết học cho rằng hiện hữu có tự tính và dùng phép biện chứng bác bỏ hết thấy mọi trường hợp hiện hữu có tự tính như vậy.

Thông thường khi nói đến cái thấy chẳng hạn, ta hay phân biệt một chủ thể thấy, một đối tượng bị thấy, và sự thấy tức là sự tương quan liên hệ giữa chủ thể thấy và đối tượng thấy. Bảo rằng chủ thể thấy có tự tính tức là muốn nói rằng chủ thể ấy hiện hữu dẫu nó có thấy đối tượng bị thấy hay không. Chủ thể ấy hiện hữu trước và/hay sau khi thấy đối tượng ấy. Cũng như vậy, bảo rằng đối tượng bị thấy có tự tính nghĩa là đối tượng hiện hữu trước và/hay sau khi được chủ thể thấy. Nói cách khác, nếu tôi là chủ thể thấy và tôi thực hữu (hữu có tự tính) thì tôi có thể không cần thấy đối tượng bị thấy và đi làm một chuyện khác, chẳng hạn như nghe một bài nhạc hay suy tư về một vấn đề nào đó. Cũng như vậy, nếu một đối tượng bị thấy thực hữu thì nó vẫn hiện hữu ở ngay đó dẫu tôi không thấy nó, và sau này có thể có người khác thấy nó.

Ngài Long Thọ cho rằng nói đến một chủ thể thấy mà không thấy một đối tượng, hoặc nói đến một đối tượng bị thấy mà không có chủ thể thấy, hoặc nói đến một sự thấy ở đâu đó mà không có chủ thể thấy và đối tượng thấy là một điều phi lý.

Giả thử ta cho rằng chủ thể thấy không hiện hữu trước khi có đối tượng bị thấy và sự thấy đối tượng ấy. Nhưng làm thế nào một chủ thể phi hữu có thể làm hiện khởi một sự thấy và một đối tượng bị thấy? Hoặc giả ta cho rằng đối tượng bị thấy không hiện hữu cho đến khi có chủ thể thấy nó, thì thử hỏi làm thế nào một đối tượng phi hữu mà có thể được một chủ thể thấy?

Bây giờ ta thử cho rằng chủ thể thấy và đối tượng bị thấy cả hai đồng thời hiện khởi. Trong trường hợp này, hoặc chủ thể và đối tượng là một và không dị biệt, hoặc chúng là hai sự thể khác nhau. Nếu là một và không dị biệt thì đó không phải là trường hợp thấy, vì sự thấy đòi hỏi phải có một chủ thể thấy, một đối tượng bị thấy, và sự thấy đối tượng. Ta không thể bảo rằng con mắt tự thấy nó. Nếu là hai sự thể khác nhau, thì mỗi sự thể đều có tự tính, tự sinh tự hữu. Như vậy ngoài sự thấy có thể có rất nhiều tương quan liên hệ khác giữa hai sự thể riêng biệt và độc lập ấy. Nhưng ta không thể bảo rằng chủ thể thấy "nghe" một đối tượng bị thấy. Chỉ có một chủ thể nghe mới nghe được một âm thanh.

Đến đây chỉ còn cách là chấp nhận cả ba sự thể, chủ thể thấy, đối tượng bị thấy, và sự thấy đều không thể tự sinh tự hữu độc lập nhau mà trái lại đồng thời cả ba hòa hợp tạo thành

một sát na thức có thực, và sát na thức ấy chính là thực tại tối hậu. Nhưng làm thế nào mà ba sự thể phi hữu hợp lại tạo thành một sự thể thực hữu? Thật vậy, làm thế nào có thể nói rằng một sát na thực hữu khi mà điều kiện thực hữu là phải không tùy thuộc các sát na trong quá khứ và trong tương lai? Thêm nữa, một sát na chỉ là một hành tướng của thời gian. Vậy sát na thức nói trên hiện hữu riêng biệt độc lập với thời gian và do đó thời gian cũng phải hiện hữu độc lập đối với sát na ấy!

Những thắc mắc như vậy làm ta bàng hoàng khi nghĩ rằng cả ba sự thể, chủ thể, đối tượng, và sự thấy đều không hiện hữu. Càng vô nghĩa hơn nữa nếu ta chấp nhận một chủ thể phi hữu hoặc thấy hoặc không thấy một đối tượng phi hữu tại một thời điểm phi hữu thay vì tin rằng thực có một chủ thể thấy! Thật ra, ngài Long Thọ không có ý xác quyết là sự thể không hiện hữu hay sự thể hiện hữu. Ngài chỉ muốn nói sự vật sinh khởi là do nhân duyên. Chúng đều có tính cách tương đối, không có thực chất, không có yếu tính quyết định, không có tự tính. Bảo rằng "không có X" có thể hiểu rằng "không có một thực tại khách quan, thường còn, tương ứng với cái sự vật có danh xưng là X", hay ngắn gọn hơn, "không có vật thể thường còn X", hay "không có vật tự hữu X", hay "danh xưng không tương ứng với thực tại", hay "thấy vậy mà không phải vậy". Một câu hỏi được đặt ra: "Tại sao kinh văn không nói thẳng ra như vừa giải thích?" Nên hiểu kinh văn không bao giờ có dụng ý trình bày một lý thuyết. Tác dụng của kinh văn là kích thích nhận thức, suy tư, và xác định.

Luận chứng Trung quán nhằm phản bác mọi kiến chấp ngược lại với thuyết duyên khởi thường chú trọng vào ba loại đề mục: chủ thể và đối tượng của chúng; sự vật và thuộc tính của chúng; và nhân và quả của chúng. Luận chứng có thể tóm tắt như sau.

1. Nếu chủ thể và đối tượng liên hệ, sự vật và thuộc tính của chúng, và căn nhân và kết quả tương ứng hiện hữu độc lập nhau như ta thường tưởng, hay tự hữu một cách tuyệt đối như là những yếu tố căn bản dùng làm lý chứng cho sự phân tích, thì tất nhiên chúng không phụ thuộc vào bất cứ điều kiện hay quan hệ nào. Nói cách khác, theo định nghĩa, mọi vật chỉ và chỉ độc lập, có tự tính, hay tính chất tuyệt đối khi nào chúng không phụ thuộc vào bất cứ cái gì khác; chúng phải có một tự thể vượt ra ngoài những quan hệ của chúng.

2. Kinh nghiệm cho thấy không tìm đâu ra được những thực thể như vậy. Cùng một nhận xét, mọi công trình nghiên cứu khoa học cũng nhằm một mục tiêu là phát hiện những nhân duyên đã làm sinh khởi thế giới vật chất. Ngài Long Thọ đi xa hơn. Không những giải thích quan hệ nhân duyên giữa chủ thể, đối tượng, và hành động, Ngài còn xét đến cái tâm của chủ thể đang nhận thức, nghĩa là cách thức chủ thể thu nạp những yếu tố nhân duyên để tạo nên những khối kiến trúc của một ngoại giới giả thiết là khách quan, và một nội giới giả thiết là chủ quan.

3. Do đó, mọi sự thể, tâm hay vật đều do duyên sinh. Nói theo thuật ngữ Phật giáo, mọi pháp đều vô tự tính, đều Không.

Tuy nhiên, theo quan điểm Trung quán, mặc dầu các hiện tượng là duyên khởi như huyễn, không có tự tính, nhưng theo quy ước thế tục, chúng có, chúng là giả hữu, là danh tự giả tướng.

Đó là điểm đặc biệt của Trung quán luận. Thuyết Nhị đế, thế tục đế và Chân đế, được thiết lập để giải thích hai mặt có và không của mọi hiện tượng. Khi đứng trên lập trường thế tục đế ta có thể đề cập thế giới hiện tượng mà không làm điên đảo thế giới chân như. Khi đứng trên lập trường Chân đế ta có thể siêu việt lên trên tất cả vọng chấp hữu - vô, vươn tới thế giới chân như mà không làm xáo trộn thế giới giả danh. Phi hữu cũng là hữu. Danh hình tướng sắc đồng thời là Không và Không cũng tức thị hình danh sắc tướng. Trung luận cho rằng chính theo thế tục đế mà đức Phật giảng rằng tất cả các pháp mà có là do nhân duyên; nhưng theo Chân đế thời tất cả các pháp đều Không. Trong Luận Đại trí độ, có đoạn: "Vì theo thế tục nên có, theo đệ nhất nghĩa nên phá. Vì thế tục có nên không rơi vào tà kiến chấp đoạn diệt. Vì theo đệ nhất nghĩa phá nên không rơi vào tà kiến chấp thường." Xa lìa tà kiến chấp thường chấp đoạn, đó là ý nghĩa vô cùng thâm diệu của chân lý duyên khởi.

Thế tục đế hay chân lý tương đối là "sự thật" hiểu theo ngôn ngữ và lý luận thông tục và thường được kiểm chứng bằng tri thức thường nghiệm. Đó là mục tiêu của sự phát triển tướng tri, thức tri, và ý tri nhằm mở rộng kiến thức về khoa học, kỹ thuật, triết học, mỹ thuật, đạo đức học, v.. v... Theo thế tục đế, vạn hữu hoàn toàn bị chi phối bởi nguyên lý tương đối tính và được nhận thức từ quan điểm hữu và vô. Mọi sự vật đều có đối thể của nó, mỗi A đều kèm theo cái phi A của nó. Trong bối cảnh sinh hoạt thường nhật mọi lượng quả do trực giác hay do suy luận đều được công nhận chính xác nếu thuận hợp với những mục tiêu thực dụng. Chẳng hạn, giá trị chính xác của từ "thật" trong câu "cỗ xe này thật" là do cỗ xe ấy có chuyên chở một khối lượng hàng hóa từ điểm a đến điểm b như ta kỳ vọng hay không. Cũng có thể vì từ ấy chỉ vào một đương thể hiện hữu, chứ không chỉ vào một cỗ xe ở trong đầu óc của một kỹ sư đang trù tính chế tạo nó. Ngoài hai ý nghĩa đó, vọng tưởng phân biệt thường gán cho từ một ý nghĩa siêu hình thoát ra khỏi hoàn cảnh thực tế trong đó từ đang được sử dụng. Đây là trường hợp hai triết gia, một thiên lý trí, một thiên lý tướng, chuyện trò với nhau. Khi người này nói "cỗ xe này thật", người kia hiểu rằng cỗ xe ấy có một bản thể siêu hình. Nếu chúng ta có ý muốn xác định vị trí của cái bản thể ấy bằng mọi cách, chúng ta không tìm thấy nó ở đâu cả. Theo thế tục đế, dẫu không minh định được sự hiện hữu của một bản thể như vậy, nhưng vì những mục tiêu thực dụng của đời sống hàng ngày, ta vẫn chấp nhận theo quy ước cỗ xe là một tên gọi đặt ra căn cứ sở y trên các thành phần tạo nên nó. Như thế, khái niệm "cỗ xe" có giá trị chính xác vì nó qui chiếu một vật thể có thật theo quy ước. Và một hữu có thật là khi nào đương thể có khả năng tính tác động. Tóm lại, trên lập trường thế tục đế, ta vẫn có thể phân biệt thế nào là phát biểu đúng hay phát biểu sai.

Như vậy, Thế gian giới, thế giới của tương đối và cá biệt, là một thế giới có trật tự vì do nguyên lý duyên sinh chi phối. Bởi vậy cho nên khoa học mới khai triển được ở trong đó

và thành quả khoa học gặt hái được minh chứng tính cách phi lý của nhiều tư tưởng siêu hình. Nhưng khoa học nghĩ như thế nào về quan điểm "nhất thiết pháp Không" của Trung quán?

Trong Vật lý học, phương pháp dùng hàm sóng mô tả khái niệm lượng tử, sự phát hiện tách "pha bất tương ly" (phase entanglement), và sự chứng minh tách nối kết phi cục bộ của thế giới lượng tử bằng phương pháp toán học, tất cả đều nói lên tách Không của vạn hữu. Vạn vật trong vũ trụ khởi lên đồng thời, tương thành tương hủy, hỗ tương giao thiệp ảnh hưởng và đồng nhất hòa hợp.

Trong Sinh học, nương vào những bằng chứng tìm thấy nơi các vật hóa thạch (fossils), nhờ phân tích những kết quả mô phỏng trên máy tính (computer simulation), và tựa trên các khám phá về cấu trúc và chức năng của tế bào và chuỗi xoắn DNA và RNA, đa số khoa học gia tin vào sự thành tựu tự nhiên những hệ thống tiêu tán có đặc tính liên tục tự phối trí. Các hệ này ví như những mạng lưới biến chuyển không ngừng, nghĩa là không có bản thể thường tại, và tiến hóa theo luật chọn lọc tự nhiên của Darwin để trở thành những hệ thống sinh sống có mức phức tạp gia tăng. Do đó, sinh mệnh và sự nguyên khởi của sinh mệnh hoàn toàn do nguyên lý duyên sinh chi phối.

Về nhận thức tách Không, ngoài hai ngành trên, tương cũng nên nói đến một ngành khoa học hiện đại đang trên đà phát triển lấy tư tưởng vô ngã làm ý niệm căn bản trong mọi công trình nghiên cứu. Đó là khoa học Tách Biết (Cognitive Science). Khoa này tổng hợp nhiều ngành bấy lâu xem như riêng biệt: ngôn ngữ học, thần kinh học, tâm lý học, nhân chủng học, và triết học về tâm thức (mind). Trọng tâm của khoa này là thông minh nhân tạo (artificial intelligence; AI), tức là dùng máy tính để mô phỏng tâm thức.

Đại để, thông minh nhân tạo được nghiên cứu theo hai chiều hướng. Một là theo chiều hướng tâm lý và sinh lý học nhằm tìm hiểu bản chất của tư tưởng con người (human thought), và hai là theo chiều hướng phát triển kỹ thuật chế tạo các hệ thống máy tính càng ngày càng đa năng đa nhiệm, xử lý dữ kiện càng nhanh, và cất giữ số lượng dữ kiện càng lớn. Nói chung thời có hai phương pháp nghiên cứu bản chất của tư tưởng con người. Phương pháp thứ nhất là xử lý ghép song song (parallel processing) tức là kết nối và đồng qui các vận hành máy tính. Phương pháp thứ hai là dùng miếng tích hợp (computer chip) lập thành những mạng lưới thần kinh nhân tạo (artificial neural networks) còn được gọi là máy tính thần kinh (neurocomputer) mô phỏng theo các mạng kết nối và tương giao tác dụng giữa các tế bào thần kinh (neuron) của não (biological neural networks).

Não người gồm độ 100 tỉ neuron nối kết với nhau. Mỗi neuron thường nối kết với khoảng chừng 10 ngàn neuron khác, nhưng cũng có loại nối kết với hơn 200 ngàn neuron. Do số lượng neuron rất lớn và sự nối kết các neuron rất dày đặc nên não người có khả năng thực hiện một số phép tính toán vô cùng lớn trong một thời hạn vô cùng ngắn. Trong não không

có một vị trí nào có thể xác định là nơi cất giữ thông tin hay qui tắc vận hành, hoặc là trung tâm của Bộ Xử lý Trung ương (Central Processing Unit; CPU). Chính các biến đổi trong mạng lưới dày đặc gồm những nối kết hai chiều giữa các neuron mới là nguyên nhân của sự vận hành của não.

Thay vì được hình dung như một hệ nhất thống hoạt dụng dưới sự chỉ đạo của một chủ thể, tâm não được biểu tượng như bao gồm nhiều cá thể, mỗi cá thể là một máy tính thần kinh có chức năng và tác dụng riêng biệt, nhưng kết hợp thành một mạng lưới tương giao hỗ tác biến chuyển không ngừng. Mỗi cá thể lại có chức năng tham gia vào việc sản xuất hay biến đổi các cá thể khác của mạng lưới. Do đó mạng lưới vừa là sản phẩm của các bộ phận của nó, vừa là nguồn sản xuất các bộ phận ấy. Mỗi thành phần cũng như toàn bộ mạng lưới hết thảy đều là những tiến trình hoạt dụng của những tương quan hỗ tác vô hình, không trung dẫn một bằng chứng nào về sự hiện hữu một chủ thể nhận thức, về một cái "ngã" thực hữu.

Mỗi máy tính thần kinh là một hệ thống động lực học gồm nút (node) biểu tượng neuron và mép (edge) biểu tượng khớp thần kinh (synapse; diện tiếp hợp). Máy chuyển đổi nhập kiện (inputs) thành xuất kiện (outputs). Không có vấn đề thảo chương trình chỉ thị để điều khiển máy tính thần kinh. Tuy nhiên, ta có thể dạy máy tính thần kinh học hỏi. Chẳng hạn để dạy nhận ra mặt của một người trong một tập ảnh, cứ mỗi lần đưa cho máy thấy các ảnh có chụp mặt của người ấy thời ta tìm cách "thưởng" bằng tác dụng trên máy một tín hiệu hồi tiếp dương (a positive feedback signal) và những khi đưa cho máy thấy các ảnh không chụp mặt của người ấy thời ta tìm cách "phạt" bằng tác dụng một tín hiệu hồi tiếp âm (a negative feedback signal). Dạy máy tính học hỏi theo cách này được gọi là theo phương pháp tương quan (by correlation), nghĩa là dạy máy tri nhận một loạt thí dụ để máy ghi nhớ mô dạng của từng thí dụ hầu về sau có thể tìm sự tương quan giữa những mô dạng ấy với một hình ảnh mới.

Trên phương diện sinh lý học, khi các tín hiệu thần kinh đổ dồn vào một neuron gây đủ tác động thế (action potential; khả năng truyền dẫn điện tín hiệu) thời neuron bị kích động và qua trung gian của diện tiếp hợp (synapse) phát sinh tác động thế trong neuron kế tiếp. Các diện tiếp hợp trong một mạng lưới thần kinh và trong não cất giữ các ức niệm và các thông tin mô dạng. Tương tự như vậy, máy tính thần kinh tác dụng như một bộ nhớ cất giữ song song (associative memory) những dữ kiện tương hợp giữa nhập kiện và xuất kiện, giữa kích thích và phản ứng. Chẳng hạn, muốn cất giữ nhiều ảnh mặt người thời nó chôn mặt này lên mặt kia tại cùng một chỗ của bộ nhớ, khác hẳn với bộ nhớ truy dụng tùy thời (RAM; random access memory) trong các máy điện toán cá nhân cất giữ mỗi dữ kiện vào một vị trí chính xác. Vì thế khi truy dụng dữ kiện, máy tính thần kinh không tìm đến địa chỉ đích xác, mà chỉ cần hợp xứng tương đương vật cần nhận diện với một trong những vật tương tự được cất giữ song song trong môi chất mang dữ liệu.

Theo thuyết hệ thống, tùy theo mức độ phức tạp, khi một số yếu tố cần thiết hội đủ thời chúng tạo thành căn cứ sở y của một phẩm tính gọi là xuất hiện tánh (emergent property). Đây là phẩm tính đặc biệt chỉ xuất hiện khi hệ thống ở vào một mức xác định và phẩm tính này không tìm thấy trong các yếu tố tạo thành hệ ấy. Theo thuật ngữ Phật giáo, xuất hiện tánh là một pháp hữu vi. Dùng ngôn ngữ của khoa học tánh Biết, ta có thể ví thức uẩn tức tám thức tâm vương như xuất hiện tánh khi hội đủ những tâm sở pháp liên hệ. Bốn uẩn kia cũng vậy, có thể ví như những xuất hiện tánh khi tụ tập đầy đủ các pháp tương ứng cùng loại thành nhóm. Chẳng hạn, sắc uẩn là xuất hiện tánh căn cứ sở y trên tứ đại năng tạo, tứ đại sở tạo, và vô biểu sắc; thọ uẩn là xuất hiện tánh căn cứ sở y trên thọ tâm sở; tưởng uẩn là xuất hiện tánh căn cứ sở y trên tưởng tâm sở; hành uẩn là xuất hiện tánh căn cứ sở y trên tất cả năm mươi một pháp tâm tương ưng hành ngoại trừ sắc, thọ, tưởng, tư, thức và hai mươi bốn pháp tâm bất tương ưng hành.

Ở mức tâm sở ta cũng có những xuất hiện tánh, chẳng hạn như năm xuất hiện tánh biến hành tâm sở: tác ý, xúc, thọ, tưởng, và tư. Tác ý là xuất hiện tánh căn cứ sở y trên quá trình kích thích cho nhận thức phát hiện hay khi nhận thức đã phát hiện thời khiến cho nhận thức tập trung vào đối tượng. Xúc là xuất hiện tánh căn cứ sở y trên quá trình tiếp giáp giữa giác quan và đối tượng, giữa căn và trần. Quá trình "xúc" có thể mô tả như vừa nhân vừa quả. Là nhân thời xúc là sự đem lại với nhau giác quan thô phù (phù trần căn) và đối tượng (trần). Là quả thời xúc là sự xúc chạm giữa căn và trần. Ở đây ta có thể nhận thấy ý nghĩa của xuất hiện tánh là một quá trình mô tả vừa nhân vừa quả. Thọ là xuất hiện tánh căn cứ sở y trên quá trình tiếp giáp ấn tượng cảm quan với giác quan vi tế (thắng nghĩa căn; thần kinh cảm giác và trung tâm tiếp nhận ấn tượng cảm quan trong não bộ). Tưởng là xuất hiện tánh căn cứ sở y trên quá trình cấu tạo khái niệm. Tư là xuất hiện tánh căn cứ sở y trên quá trình phát sinh những hiện tượng tâm lý như các tâm sở dục (ước muốn), trạo cử (sự lay động), tuệ (sự hiểu biết), v.. v... Năm tâm sở biến hành hiệp với một số tâm sở biệt cảnh (dục, thắng giải, niệm, định, và tuệ) và tâm sở bất định (hối, miên, tầm, và tứ) là nguyên nhân của sự phát hiện những sát na nhận thức.

Như vậy, đối với khoa học Tánh Biết dòng tiếp nối của những chuỗi cảm giác mà ta gọi là thức là một xuất hiện tánh căn cứ sở y trên sự tiếp nối của những chuỗi xúc chạm giữa cảm quan sinh lý và đối tượng vật lý của chúng. Uẩn là những xuất hiện tánh tạo thành một trạng thái toàn bộ gồm những mô dạng cộng hưởng trong mạng neuron, thành trụ hoại diệt trong sát na, do sự tương giao hỗ tác hai chiều giữa các neuron, và do phản ứng của các neuron đối với những kích thích từ môi trường. Bởi vậy, khoa học Tánh Biết định nghĩa tánh biết là sự xuất hiện trong từng sát na trạng thái toàn bộ của một mạng gồm những thành phần đơn giản. Vì mạng được mô tả bằng một hệ thống phương trình vi phân (a dynamical system) hay bằng một cơ quan tế bào tự động [cellular automaton; một toán thể gồm những thành phần gọi là "tế bào", mỗi tế bào tiến hóa theo một số qui tắc đơn giản, nhưng khi ghép lại với nhau thời chúng vận hành một cách hết sức phức tạp khó lường] cho

nên ý nghĩa (meaning) được bao hàm trong cách thức trạng thái toàn bộ của mạng vận hành, và được liên kết với hiệu suất thực hiện trong một lãnh vực hoạt dụng, như học hỏi hay nhận diện chẳng hạn.

Hiện nay, một số chuyên gia về Tánh Biết nêu ra vấn đề khó hiểu là do quan sát và phân tích vừa bằng phương pháp thí nghiệm trực tiếp trên cơ thể và tế bào, vừa bằng phương pháp toán học thực hiện trên máy tính thời mọi người đều nhận thấy không có tác giả, không có thợ giả, chỉ có tác nghiệp, thế mà tại sao vẫn còn vô số khoa học gia tin tưởng vào một cái "ngã" thực hữu? Về vấn đề này, Francisco J. Valera, giám đốc ngành Khảo cứu tại Trung tâm Nghiên cứu Khoa học ở Pháp và giáo sư khoa học Tánh Biết và Nhận thức học tại Trường Bách khoa ở Paris, ghi lại ý nghĩ của ông trong quyển sách *The Embodied Mind* do ông và hai giáo sư Đại học khác viết, như sau: "Ta tạo một niềm tin hay một tâm ý thật có một cái ngã (ego-self) nơi thân ta không phải vì chung cánh tâm thức (mind) ta không có cái ngã đó mà tại vì cái tâm chấp ngã của ta là do cuộc sống hàng ngày điều phối. Hay nói theo thuật ngữ tinh thức (mindfulness/awareness), niềm tin ấy bắt rễ từ sự huân tập ngày này qua ngày khác những cố ý hành động đượm nhuần những tâm sở bất thiện làm tăng trưởng ái dục và chấp trước. Ta cứ tiếp tục tin và tự nhủ là có ngã không phải vì cái ngã tự nó không có; tin và tự nhủ như vậy là phản ứng tình cảm đối với tánh vô ngã. Vì thường tưởng chừng có một cái ngã cho nên khi suy luận không tìm thấy cái ngã mà ta tin là có thời ta cảm thấy có sự mất mát. Ta cảm thấy như mất một vật gì quý báu và thân thiết, và lập tức tìm cách trám vào chỗ trống ấy một niềm tin có ngã. Nhưng làm thế nào ta (ở đây, "ta" tạm có nghĩa là xuất hiện tánh "ta") có thể mất một vật mà ta không có? Và nếu từ trước đến nay ngay từ đầu ta chưa bao giờ có một cái ngã, thử hỏi tiếp tục tìm cách duy trì một cái ngã ở bên trong ta là để làm gì? Nếu ta nói chuyện với ta thời tại sao cần phải nói ra tất cả những điều ấy trước mọi chuyện?"

Mặc dầu cái cảm giác mất mát có vẻ tự nhiên khi còn ở trong giai đoạn suy luận tra tâm, nó gia tăng và kéo dài thêm khi sự khám phá tánh vô ngã vẫn còn trong vòng lý thuyết. Theo truyền thống thiền định, sự thức tỉnh ban đầu bằng luận chứng chuyển hóa sâu vững hơn thành tự chứng tự giác về tánh vô ngã. Qua một tiến trình tu tập tọa thiền, hành giả thức tỉnh chuyển đổi từ cách lượng biết bằng suy luận qua cách thông suốt trực tiếp bằng tri giác đơn thuần. Kinh nghiệm thể nghiệm tánh vô ngã của nhiều thế hệ hành giả cho thấy chúng quả không mang lại một cảm giác mất mát đòi hỏi phải thay thế bằng một niềm tin hay tâm ý mới. Trái lại đây là khởi đầu của một cảm giác về tự do giải thoát khỏi trói buộc của những định kiến vì phát hiện tánh khai phóng (openness) và hư không (space) trong đó những gì ngay chủ đề đang là hay đáng lý phải là trở nên có thể biến đổi được."

F. J. Varela phát biểu giống hệt như vị lạt ma nổi tiếng Pabongka Rinpoche khi chỉ dẫn pháp môn Quán Không thuật lại lời bàn của Tsong-ka-pa, tổ sáng lập tông phái Phật giáo Mũ vàng Geluk ở Tây tạng: "... Như vậy ngã được giả thiết là một cái gì tự nó biệt lập, vì

nó không là hậu quả của những điều kiện khác. Nó cũng được gọi là một thực thể tự tồn, vì nó không lệ thuộc vào bất cứ gì khác, cũng không là hậu quả của một cái gì khác.

Bạn có thể sử dụng những lời này trong cuộc tranh luận để bắt bí đối phương, nhưng nếu bạn chưa xác định được nó bằng kinh nghiệm thì bạn vẫn chưa nhận diện ra đối tượng của sự bác bỏ. ... Bạn sẽ không hiểu được đối tượng này qua sự mô tả của người khác hoặc qua những hình ảnh trong tâm do danh từ gọi lên. Bạn phải nhận ra đối tượng của sự bác bỏ nhờ những kinh nghiệm tâm linh cá nhân sống động và thực thụ, qua một tiến trình phân tích. Nếu bạn chưa xác định đối tượng sự bác bỏ thì bạn có nguy cơ rơi vào cái bẫy là phản chứng lý duyên sinh của các pháp, mặc dù có sử dụng nhiều luận cứ để chứng minh chúng thiếu thực hữu." (Giải thoát trong lòng tay. Tập II. Thích nữ Trí Hải dịch)

Đức Phật đã nhiều lần nhấn mạnh trên sự tự chính mình thấy, biết, và hiểu rõ, vì đó là phương cách hữu hiệu để giải tỏa mình ra khỏi tà kiến. Ngài khuyên những người thuộc bộ tộc Kalama ở Kesaputta: "Này các Kalama, chớ có tin vì nghe lời thuật lại, chớ có tin vì theo truyền thống, chớ có tin vì nghe những lời đồn. Đừng để bị dẫn dắt bởi uy quyền của kinh điển, bởi luận lý siêu hình, hay bởi sự xét đoán bề ngoài. Đừng để bị lôi cuốn bởi những gì có vẻ đáng tin, bởi thích thú trong những quan niệm võ đoán, hay bởi ý nghĩ 'Đây là thầy ta... Nhưng này các Kalama, khi nào các người tự mình biết rằng các pháp ấy là thiện, là tốt, được người có trí tán thán, các pháp này nếu được chấp nhận và thực hiện thì sẽ đem lại hạnh phúc và an lạc " (Tăng Chi Bộ Tập I, Kinh Các vị ở Kesaputta).

Ngài giải thích vì sao không thể dùng ngôn ngữ và lý luận để thông suốt tánh vô ngã hay tánh Không: "Chính thực tại hay pháp tánh không phải hữu tướng, cũng không phải vô tướng; thể của nó như hư không, vượt ngoài tri kiến và liễu giải; pháp ấy vi diệu, khó lấy văn tự mà diễn nói. Tại sao thế?

Bởi vì nó siêu quá hết thảy cảnh giới của văn tự; siêu quá hết thảy cảnh giới của ngôn thuyết; siêu quá hết thảy các cảnh giới ngữ nghiệp vận hành; siêu quá hết thảy các cảnh giới của hý luận, phân biệt tư lương; siêu quá hết thảy các cảnh giới của tâm tư và tính toán; siêu quá cảnh giới sở tư của tất cả chúng sinh ngu muội; siêu quá cảnh giới của hết thảy phiền não tương ưng ma sự; siêu quá hết thảy cảnh giới của tâm thức; không bị không thủ, vô tướng, ly tướng, siêu quá hết thảy cảnh giới hư vọng; vì trụ nơi tịch tĩnh vô trụ xứ vốn là cảnh giới của các Thánh giả.

Này thiện nam tử, cảnh giới tự chứng của các Thánh giả ấy không có sắc tướng, không có cấu tịnh, không có thủ xả, không có trước loạn; thanh tịnh tối thắng; tánh thường bất hoại; dù chư Phật xuất thế hay không xuất thế, ở nơi pháp giới tánh, thể thường nhất." (Thiền luận. D. T. Suzuki. Tập Trung).

Theo thuyết Nhị đế, mặc dầu nhận thức chính xác về tánh Không không thể hoàn toàn bằng vào những phân tích của tư tưởng, mà đòi hỏi một công trình thực chứng, nhưng muốn đi

về Tuyệt đối, không thể hiểu một cách hời hợt là phải loại bỏ triệt để mọi hình thức của ngôn ngữ. Lý do: Ngôn ngữ và luận lý là con đường để khai hiển và chỉ thị Thật tướng. Nếu không có con đường để khai hiển và chỉ thị thì không có con đường để thể ngộ và chứng nhập. Nói cách khác, muốn trình bày về Thật tướng thì phương cách duy nhất là phát biểu trên bình diện tục đế. Những ngôn từ và khái niệm như vô thường, vô ngã, duyên sinh, v.v... rất cần thiết để giải thích tánh Không. Tất cả đều thuộc phạm vi của tri thức thường nghiệm, của tục đế.

Với mục đích biện giải thuyết Nhị đế Trung luận đưa ngay bốn song thể phủ định trong bốn câu đầu bài tụng tán khởi. Sau đây là bản văn chữ Hán.

Bất sinh diệt bất diệt
Bất thường diệt bất đoạn
Bất nhất diệt bất dị
Bất lai diệt bất xuất

Dịch là:

Chẳng sinh cũng chẳng diệt
Chẳng thường cũng chẳng đoạn
Chẳng đồng cũng chẳng khác
Chẳng đến cũng chẳng đi

Mở đầu bài tụng, nhằm minh định một cách khái lược toàn bộ yếu chỉ của Trung quán luận, ngài Long Thọ sử dụng tám phủ định (bất bất) biểu dương đạo lý Duyên Khởi của đức Thế Tôn nhìn dưới lăng kính Nhị đế. Như vậy là báo trước trong toàn bộ luận không có một khẳng định nào xác quyết chân tướng của sự vật. Ở đây, chân lý chỉ có thể khám phá bằng các quan điểm phủ định về sự hữu có tự tính.

Một mặt, tám "bất" đã phá tập quán quan sát và phân tích thế giới theo lối nhị biên, sinh/diệt, thường/đoạn, một/khác, và đi/lai, và lối phân biệt yếu tố chủ quan, yếu tố khách quan, với những quan hệ nhân duyên giữa chúng. Mặt khác, tám "bất" nhằm mục đích định nghĩa về một cái gì mà ngôn ngữ và suy luận không đủ khả năng mô tả. Thực ra, chỉ cần một "bất sinh" (anutpada) cũng đủ để nói lên không những các "bất" khác được nêu ra trong bài tụng, mà còn vô số "bất" liên hệ đến mọi phẩm tính có thể áp dụng vào cái Thực tại bất khả thuyết mà ta muốn định nghĩa.

Quả vậy, bất sinh (anutpada), một trong những ý niệm căn bản nhất của Phật giáo Đại thừa, có thể diễn tả bằng những từ ngữ tương đương, như là Không (sūnyatā), vô tự tính (asvabhāva), bất nhị (advaita), thực tế (bhūtakoti), Niết bàn (Nirvana), vô tướng (animitta), vô nguyện (apranihita), v.v... Trong kinh Lăng già, đức Phật thường nói đến bốn tướng

pháp vô ngã: Không, bất sinh, bất nhị, và vô tự tính là để hiển bày tự tính, chẳng rơi vào có không.

"Này Đại Huệ! Không, bất sinh, bất nhị, vô tự tính, khấp vào tất cả kinh điển chư Phật. Phạm có kinh đều nói nghĩa này. Vì các kinh điển thầy đều tùy theo tâm hy vọng của chúng sanh, vì họ phân biệt nói hiển bày nghĩa ấy, mà không phải chơn thật tại ngôn thuyết. Ví như một con nai khát nước tưởng nước, rồi làm mê lầm cả bầy nai. Như thế, tất cả kinh điển nói ra các pháp vì khiến kẻ ngu phát hoan hỷ, chẳng phải thật thánh trí ở nơi ngôn thuyết. Thế nên phải y nơi nghĩa chớ chấp ngôn thuyết."

Đại ý: Vì tự tính vọng tưởng chấp trước nên nói Không, bất sinh, bất nhị, vô tự tính. Nếu hay chứng biết tự tính vọng tưởng, liền lia chấp trước, ngay nơi đó lặng lẽ. Thế mới biết, Không, bất sinh, bất nhị, vô tự tính, là ngôn từ và khái niệm để chỉ ra chủ yếu, chẳng phải hiển thẳng đệ nhất nghĩa. Hiển bày nghĩa kia, là do ngữ mà vào nghĩa, như ngọn đèn soi sự vật, mà chẳng phải chơn thật ở lời nói. Cho nên không thể y ngữ mà nhận nghĩa. Phải y nơi nghĩa chớ y nơi ngôn thuyết.

Khi mà tính cách hiện hữu của một sự vật không được một thiên kiến nào của tứ cú xác định, khi nó vượt ra ngoài lưỡng cực hữu và vô, và không bị chi phối bởi nguyên lý tương đối tính, thời khi ấy không còn cách nào khác để mô tả sự hiện hữu của sự vật ngoài cách gọi nó là bất sinh. Bất sinh không có nghĩa là thường tại vì thường tại đối nghịch với vô thường. Bất sinh cũng không có nghĩa là 'không được tạo tác ra' vì không được tạo tác ra đối nghịch với 'được tạo tác ra'. Bất sinh tức là đã vượt qua thế giới được kiến thiết bằng lưỡng nguyên tính. Nói đơn giản hơn, sự vật bất sinh không thuộc một phạm trù nào có chứa mâu thuẫn, đối đãi, và tương phản.

Trung luận đưa ra bốn luận chứng để thuyết minh tính bất sinh.

A) Không có chủ thể của sinh khởi. Điều này được đề cập trong các bài tụng Trung luận I.6 và 7:

6. Quả tiên ư duyên trung
Hữu vô câu bất khả
Tiên vô vi thù duyên
Tiên hữu hà dụng duyên.
7. Nhược quả phi hữu sinh
Diệc phục phi vô sinh
Diệc phi hữu vô sinh
Hà thời ngôn hữu duyên.

Dịch giải:

6. Hữu hay phi hữu nhờ vào duyên là điều không hợp lý. Vì làm sao một phi hữu mà cần đến duyên và làm sao một hiện hữu mà còn cần đến duyên?

7. Vì chẳng có hữu sinh, cũng chẳng có phi hữu sinh, cũng chẳng có hữu-phi hữu sinh, thì làm thế nào mà có duyên sinh?

B) Không có nhân của sinh khởi. Điều này được đề cập trong bài tụng Trung luận I.1:

1. Chư pháp bất tự sinh
Diệc bất tòng tha sinh
Bất cộng bất vô nhân
Thị cố tri vô sinh.

Dịch là:

1. Các pháp chẳng tự sinh ra từ tự thể, chẳng sinh ra từ một vật thể khác, chẳng sinh ra từ tự và tha cộng lại, chẳng sinh ra mà không có nguyên nhân. Do đó biết các pháp vốn vô sinh.

C) Sự vật không thể thành lập vì không thành lập được tính đồng nhất hay dị biệt của chúng. Điều này được đề cập trong bài tụng Trung luận II.21:

21. Khứ khứ giả thị nhị
Nhược nhất dị pháp thành
Nhị môn câu bất thành
Vân hà đương hữu thành.

Dịch giải:

21. Nếu tính đồng nhất hay tính dị biệt của một sự vật (ở đây, động tác và kẻ chuyển động) không thể thành lập thì làm sao có thể thành lập sự vật được.

D) Sự vật hiện ra tuồng như cái này tương hợp với cái kia và ngược lại. Chúng tuồng như dị biệt nhưng kỳ thật chúng không có tự tính nên tính dị biệt của chúng là vô tự tính. Điều này được đề cập trong các bài tụng Trung luận XIV.5-7:

5. Dị nhân dị hữu dị
Dị ly dị vô dị
Nhược pháp tòng nhân xuất
Thị pháp bất dị nhân.

6. Nhược ly tòng dị dị
Ứng dư dị hữu dị

Ly tòng dị vô dị
Thị cố vô hữu dị.

7. Dị trung vô dị tướng
Bất dị trung diệc vô
Vô hữu dị tướng cố
Tắc vô thử bỉ dị.

Dịch giải:

5. Một sự vật dị biệt đối với một sự vật dị biệt tương hệ là do tính dị biệt. Tách rời tính dị biệt, thời sự vật dị biệt không còn dị biệt. Một sự vật không dị biệt với một sự vật từ đó nó xuất sinh. Nghĩa là: Nếu tính dị biệt thực sự là có tự tính, thời phải thành lập được độc lập riêng rẽ tính đồng nhất và bản tính của mỗi sự vật dị biệt tương hệ. Đó là điều không thể thực hiện.

6. Nếu tách khỏi cái dị biệt mà tính dị biệt vẫn hiện hữu, thời khi tách khỏi tính dị biệt cái dị biệt vẫn dị biệt. Theo bài tụng trên (bài số 5) điều này không xảy ra. Do đó, tách khỏi cái dị biệt thời tính dị biệt không còn nữa. Vì thế nên tính dị biệt không có tự tính.

7. Tính dị biệt không tìm thấy như là quan hệ giữa sự vật hay ở trong mỗi cá thể sự vật. Vậy tính dị biệt là vô tự tính. Nhưng vì cho rằng tính dị biệt có tự tính cho nên mới có vấn đề tương hợp. Vì tính dị biệt là vô tự tính nên không có những sự vật đồng nhất hay những sự vật dị biệt.

Điều này cũng được đề cập trong các bài tụng Trung luận XVIII.10-11:

10. Nhược pháp tòng duyên sinh
Bất tức bất dị nhân
Thị cố danh thực tướng
Bất đoạn diệc bất thường.

11. Bất nhất diệc bất dị
Bất thường diệc bất đoạn
Thị danh chư Thế tôn
Giáo hóa cam lộ vị.

Dịch giải:

10. Nếu pháp do duyên sinh, thì nó chẳng đồng nhất với nhân mà cũng chẳng sai khác với nhân. Vì thế gọi là thật tướng. Không đoạn cũng không thường,

11. không đồng nhất cũng chẳng dị biệt, không thường cũng không đoạn, đó chính là những vị cam lộ (giáo pháp bất tử) mà chư Phật đã giảng dạy để hóa độ.

Dùng duy một "bất sinh" để nói lên Thực tại bất khả tư nghì bất khả đắc thời chỉ mô tả mới được một khía cạnh, khía cạnh tĩnh, của Thực tại vô ngôn. Trong trường hợp này, Chân đế có ý nghĩa như một chân lý cứu cánh. Sử dụng ngôn ngữ theo lối này không làm sáng tỏ khía cạnh linh động của ngôn ngữ.

Bất bất là Trung đạo, là một vận động hướng đến một cái bất khả tư nghì bất khả đắc. Chúng là phương tiện sử dụng ngôn ngữ bằng đặc tính động của ngôn ngữ. Nói không, không nhất thiết là không. Nói có không nhất thiết là có. Cách nói có và không như vậy là đã nói mà không nói. Đó chính là lối nói "tức phi, thị danh" của kinh Kim Cang. Trong trường hợp này, Chân đế có ý nghĩa như là một viễn tượng chân lý. Nhưng dù nhìn Chân đế như một chân lý cứu cánh hay như một viễn tượng chân lý, Chân đế cũng như tục đế là một chân lý giả định. Nhưng tục đế thời khẳng định mà Chân đế thời phủ định. Phủ định triệt để, phủ định không hàm dung một khẳng định nào cả. Trung luận viết: "Thật tướng của các pháp thì đoạn bất, cắt đứt cả tâm hành (tư duy) lẫn ngôn ngữ, không sanh cũng không diệt, tịch diệt như Niết bàn" (Bài tụng Trung luận XVIII.7).

Bất bất bao hàm cả tục đế lẫn Chân đế. Do đó, ta phải nhìn bất sinh bất diệt qua tương quan với sinh diệt. Đó là tương quan giữa phủ định và khẳng định. Sinh diệt, thường đoạn, nhất dị, lai xuất là những khẳng định do áp dụng những định luật phổ quát của luận lý trên căn bản nhân quả. Thừa nhận tiến trình sinh hóa của hiện thực, có khởi lên và có biến mất, mà thừa nhận qua lý duyên khởi, thời chính là phủ định hiện thực đó. Bởi vì hiện thực do duyên khởi nên nó không có yếu tính quyết định. Vô tự tính tức bản tánh của nó là Không. Vậy sinh diệt chính là bất sinh bất diệt. Sinh diệt, nhưng là bất sinh bất diệt, đó là ý nghĩa của Không. Ngược lại, bất sinh bất diệt chính là sinh diệt, đó là ý nghĩa của Giả danh. Ta thấy ngay lối phát biểu những định luật phổ quát trên căn bản tri thức thường nghiệm bằng đặc tính tĩnh chỉ của ngôn ngữ 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, thời Thực tại mà ta thấy có biến mất có khởi lên, kỳ thực là không có biến mất hay khởi lên, bởi vì ta gọi nó là Giả danh. Đã là Giả danh thời không thể sinh diệt. Và Thực tại mà khởi lên như mộng, biến mất cũng như mộng, thời sinh diệt chính là bất sinh bất diệt và bất sinh bất diệt chính là sinh diệt. Đó là ý nghĩa của Trung đạo.

Như vậy, dù nói hiện thực khởi lên và biến mất hay không khởi lên và biến mất, gián đoạn và thường tồn hay không gián đoạn và thường tồn, đồng nhất và dị biệt hay không đồng nhất và dị biệt, hiện đến và hiện đi hay không hiện đến và hiện đi, dù 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 bằng bất bất.

Thuyết Nhị đế phân cách tánh Không là Lý tánh tuyệt đối với vạn hữu là những sự thể cụ thể. Theo triết lý Hoa nghiêm, Lý tánh và sự thể tương tức, và không chương ngại, hỗ tương nhiếp nhập mặc dù chúng vẫn phân lập và đối đầu nhau. Nói như thế có nghĩa là, thứ

nhất, Lý tánh tức tánh Không tức vô tự tính đều ở nơi mỗi mỗi sự thể. Nói cách khác, mọi sự thể đều vô thường. Thứ hai, lý tánh của bất kỳ một sự thể riêng biệt nào cũng đồng nhất với lý tánh của hết thảy mọi sự thể. Nên hiểu chữ "của" ở đây là "bao dung lẫn nhau", như nói màu xanh của trời; vì màu của trời là màu xanh. Chữ "của" diễn tả sự bao dung theo nghĩa tương tại và tương thị. Tương tại là cái lớn ở trong cái nhỏ và cái nhỏ ở trong cái lớn. Vậy cái này chính là cái kia: tương tại tức tương thị. Từ chỗ tương dung của Lý và Sự, của cái Lớn vô hạn và cái Nhỏ hữu hạn, bởi vì Lý tức Sự và Sự tức Lý, do đó tiến đến chỗ tương dung của vạn hữu.

Pháp giới, trong ý nghĩa vừa là cảnh giới của lý tắc vừa là cảnh giới của tất cả sự tướng, đồng nghĩa với Như Lai Tạng và cũng đồng nghĩa với vũ trụ hay thế giới hiện thực. Như vậy, Pháp giới một mặt khác với Thế gian giới, nhưng một mặt cũng là Thế gian giới.

Trong bốn cách nhìn Pháp giới bao gồm Nhị đế (sự pháp giới, lý pháp giới, lý sự vô ngại pháp giới, và sự sự vô ngại pháp giới) do ngài Trùng Quán đề ra, đặc sắc nhất là sự sự vô ngại pháp giới. Sự sự vô ngại pháp giới là một thế giới trong đó có một sự hỗ tương giao thiệp toàn diện. Những thực tại cá biệt được bao hàm trong một Thực tại bao la và Thực tại bao la này lại tham dự trong từng mỗi thực tại cá biệt. Không duy chỉ có thế. Mỗi mỗi sự vật bao hàm trong chính nó mỗi mỗi sự vật khác. Đó là một thế giới của kinh nghiệm tâm linh thực thụ, không đạt được bằng suy lý hay tưởng tượng mà do trực tiếp cảm nghiệm. Dù tràn ngập thiên hình vạn trạng, nhưng rất có trật tự. Trật tự đó được thiết lập trong những phản chiếu trùng trùng vô tận, mỗi sự thể tự phản chiếu và phản chiếu tất cả mọi sự thể, như được diễn tả:

"Asya kùtàgàrāvvyūha anyonyà sambhinnà anyonyà maitribhùtā anyonyà sankirñāh pratibhasyogena bhāsamagamannekasminnārambane yathā caikasminnārambane tathā, sesarvārambaneusu"

Dịch thoát: Mọi vật được phối trí làm cho không có sự hỗ tương gián cách của chúng, vì tất cả đều hỗn hợp, nhưng mỗi vật không vì vậy mà mất cả biệt tính, bởi hình ảnh của kẻ sùng một đức Di Lặc được phản chiếu trong mỗi vật đó, và không chỉ phản chiếu trong một phương hướng riêng biệt mà trong mọi hướng của Lầu các, tạo thành sự tương giao phản chiếu toàn diện giữa các ảnh tượng" (Thiền luận. D. T. Suzuki. Tập Hạ).

Một cái thế giới có trật tự tương tự như sự sự vô ngại pháp giới thật đang cần thiết cho các nhà vũ trụ học, sinh học, sinh lý học, thần kinh học, tâm lý học, khoa học tánh Biết, để họ tựa trên đó mà giải thích những dữ kiện thu thập trong các công trình nghiên cứu và thí nghiệm.

Từ năm 1714, toán học và triết gia G. W. von Leibniz [người khám phá toán vi tích phân, và công nhận sự mã hóa nhị phân (binary code) mà ông đặt ra đã được vua Phục Hy dùng biểu trưng lễ biến hóa của vũ trụ trong 64 quẻ Dịch năm ngàn năm về trước] đã phát biểu là

có một thực tại siêu hình cội nguồn của thế giới vật chất. Hơn hai trăm năm sau, vào năm 1947, nhà vật lý học Anh gốc Hung gia lợi Dennis Gabor áp dụng toán vi tích phân của Leibniz tiên đoán và mô tả một cách chụp ảnh kích thước ba chiều gọi là phép ghi ảnh toàn ký (holography). Năm 1969, Emmett Leith và Juris Upatnicks báo tin thực hiện thành công phép ghi ảnh toàn ký bằng tia laser vừa mới được phát minh. Vì sự khám phá phép ghi ảnh toàn ký có nhiều ứng dụng lợi ích nên Gabor được trao giải Nobel Vật lý năm 1971. Thế nào là phép ghi ảnh toàn ký?

Đây là một cách chụp ảnh không dùng thấu kính (lens) như trong các máy ảnh thông thường. Ánh sáng là một chùm tia laser chiếu đến một tấm gương mạ bạc nửa phần để chùm laser có thể chia thành hai phần, một phần tạm gọi là phần 1 phản chiếu trên gương rồi đến chiếu sáng vào vật thể ta muốn chụp ảnh và một phần khác tạm gọi là phần 2 đi thông suốt qua mặt gương đến chiếu vào tấm phim ghi ảnh. Ánh sáng phần 1 sau khi chiếu vào vật thể sẽ phản chiếu trở lại về hướng tấm phim ghi ảnh và giao thoa với ánh sáng phần 2 trên tấm phim ghi ảnh để tạo nên một hình ảnh của vật thể, gọi là ảnh toàn ký (hologram). Muốn nhìn ảnh toàn ký thời phải sử dụng ánh sáng laser và khi nhìn vào ảnh, một ảnh với kích thước ba chiều hiện ra rõ ràng như khi ta nhìn cảnh vật qua cửa sổ. Điểm đặc biệt và mới lạ của ảnh toàn ký là như thế này. Thí dụ ta chụp ảnh toàn ký hình toàn thể một con voi, và sau đó ta cắt vụn ảnh ra. Khi đem một mảnh vụn, bất kỳ mảnh nào, phóng đại lên theo độ lớn của ảnh nguyên thủy thời điều làm ngạc nhiên là mảnh vụn ấy chứa hình của toàn thể con voi. Mỗi mảnh vụn chứa thông tin về toàn thể sự vật. Như vậy, hình tượng và cấu trúc của toàn thể sự vật đã được thu nhiếp trong mỗi một vùng của ảnh toàn ký. Khi chiếu ánh sáng vào bất cứ vùng nào thời hình tượng và cấu trúc ấy mở bày phóng khai trở lại tái tạo hình ảnh của toàn thể sự vật như trước. Trong trường hợp này, có một thứ trật tự mới: mọi sự vật thu nhiếp trong mọi sự vật.

Nhà vật lý học David Bohm, giáo sư Đại học London, người đã từng làm việc với Einstein, gọi đó là trật tự thu nhiếp (implicate order). Ông phân biệt hai thứ trật tự tùy theo lối nhìn vào thực tại: trật tự thu nhiếp tương phản với trật tự phóng khai (explicate order). Trong vật lý học, trật tự phóng khai có nghĩa là mỗi mỗi sự vật chiếm cứ một vùng không thời riêng biệt của nó và nằm ngoài những vùng các sự vật khác chiếm cứ. Đó là lối nhìn cổ điển qua thấu kính (lens) chú trọng vào sự phân tích chia chẻ ra thành phần riêng biệt. Lối nhìn thứ hai mà ông đề nghị thay thế lối nhìn kia là qua phép ghi ảnh toàn ký (holography) nhìn thực tại như toàn thể vị phân hóa (unbroken wholeness). Nói cho đúng, ảnh toàn ký chỉ là một dụng cụ có chức năng "bắt chộp" (snapshot) ghi lại một hình ảnh tĩnh. Trật tự thu nhiếp được ghi lại như vậy thật ra nằm trong chuyển động truyền dẫn của các điện từ trường dưới dạng sóng ánh sáng. Sóng ánh sáng chuyển động truyền dẫn khắp nơi và trên nguyên tắc, sự chuyển động truyền dẫn đó thu nhiếp toàn thể không thời gian của vũ trụ vào trong mỗi một vùng. Chỉ cần dùng mắt thật tốt hay một viễn vọng kính là có thể thấy mọi sự vật thu nhiếp phóng khai trở lại.

Ngoài chuyển động truyền dẫn của ánh sáng, trật tự thu nhiếp và phóng khai có thể nằm trong chuyển động của các sóng khác, như trong sóng âm thanh hay sóng âm điện tử, sóng dương điện tử, v.v... Tất nhiên còn nhiều loại sóng mới lạ sau này có thể khám phá thêm. Nhưng danh từ sóng dùng ở đây là chỉ vào loại sóng tuân theo những định luật của cơ học lượng tử. Nghĩa là có tính gián đoạn và phi cục bộ. Các định luật này về sau có thể trở nên những trường hợp đặc biệt của những định luật tổng quát hơn nữa. Như thế, toàn bộ chuyển động thu nhiếp và phóng khai có thể vượt xa khỏi tầm mức thấy biết của chúng ta. Bohm gọi toàn bộ ấy là toàn lưu (holomovement). Theo ông, mọi cái đương là (what is) chính là toàn lưu và mọi sự vật phải được hiểu như là sự tướng dẫn xuất từ toàn lưu mà có. Theo thuật ngữ Phật giáo toàn lưu của Bohm là sự sự vô ngại pháp giới của Hoa nghiêm. Bohm còn gọi nó là vũ trụ toàn ký (holographic universe).

Trước đó khoảng chừng hai năm (1969), Karl Pribram, giáo sư chuyên về não bộ tại Đại học Stanford, khởi xướng một thuyết mới về não quan hệ nhiều phạm trù hoạt dụng của thức. Theo ông, cơ cấu làm toán của não phụ thuộc những hồ tương tác dụng nơi diện tiếp hợp (synapse) các neuron do các sợi trục (axons; các nhánh truyền xung động thần kinh) của mạng chuyển đến. Các làn sóng xung động truyền dẫn chậm dọc theo các sợi trục có khả năng thực hiện các phép toán. Thông tin trong não có thể được phân phối giống như trong một ảnh toàn ký và được xử lý song song (parallel processing). Như vậy, không có chỗ nào xác định là nơi trú sở của bộ nhớ. Các mạch nối là gồm những tuyến truyền dẫn ánh sáng. Não bộ tính toán và dựng lên những cấu trúc cụ thể về thực tại bằng cách phiên giải những tần số đến từ một thế giới khác, thế giới này vượt ra ngoài không gian và thời gian. Đến ngày nhờ người con cũng là một nhà vật lý học cho biết công trình nghiên cứu của Bohm, Pribram đồng ý ngay với Bohm quan niệm thế giới này chính là vũ trụ toàn ký của Bohm. Tóm lại, não là một ảnh toàn ký phiên giải một vũ trụ toàn ký có đủ mọi đặc tính của sự sự vô ngại pháp giới của Hoa nghiêm. Do đó Pribram đã kết liên hai lãnh vực nghiên cứu sai biệt, khoa học về não và vật lý lý thuyết. Cả Bohm lẫn Pribram đều công nhận thiên định là phương pháp chân thực và chánh đáng để thể nghiệm vũ trụ toàn ký.

Tóm lại, đối với số càng ngày càng đông khoa học gia có kinh nghiệm về tánh Không như Varela, Bohm, và Pribram, thời mọi quán sát và phân tích khoa học phải tựa trên hai lập trường Chân đế và tục đế. Họ đồng ý với ngài Long Thọ: "Do tánh Không mà tất cả pháp được thành tựu và hợp lý" (Bài tụng Trung luận XXIV.14). Tánh Không là bản thể của lý duyên khởi và đối với các nhà khoa học duyên khởi có nghĩa là: "Không có tác giả, không có thọ giả, chỉ có tác nghiệp". Đạo lý duyên khởi Trung đạo nay trở thành lý tắc căn bản cho những công trình nghiên cứu khoa học có tính cách tiến bộ và lợi ích nhất trên khắp thế giới. Chính lý duyên khởi là động cơ thúc đẩy Stuart Kauffman, nhà nghiên cứu rất nổi tiếng về sự thành lập và hoạt động của sinh vật, đặt ra một số câu hỏi định hướng cho công việc nghiên cứu của ông trong thiên kỷ mới này. Như là, ngoài ba định luật Nhiệt động học bấy lâu áp dụng giải thích hoạt dụng của mọi hệ thống kín, có thể nào tìm ra một định luật

Nhiệt động học thứ tư điều hành mọi hệ thống hở như các sinh quyển (biosphere) trong khắp vũ trụ hay không? Những điều kiện nào khiến một hệ thống vật lý hiện thành một tác nhân tự quản? Ông cần biết trả lời câu hỏi thứ nhất để định nghĩa thế nào là chu kỳ vận hành của hệ thống hở. Và biết chu kỳ vận hành là để trả lời câu hỏi thứ hai, vì ông mừng tượng câu trả lời, đại để, một tác nhân tự quản là một hệ thống tự sinh có khả năng thực hiện ít nhất là một chu kỳ vận hành. Rồi chu kỳ vận hành dẫn đến khái niệm chế ngự, vì vận hành tức là sự giải phóng năng lượng có chế ngự (constrained release of energy) để làm ra công (work). Và công lại được dùng để tạo những chế ngự trong sự giải phóng năng lượng, và cứ thế mà tuần hoàn diễn tiến vận hành. Do đó, nảy sinh ra khái niệm mới là khái niệm "tự phối trí" (self organization). Khái niệm này không những bao gồm các khái niệm về vật chất, năng lượng, entropy, hay thông tin (information), mà còn liên quan đến sự xuất hiện những chế ngự trong vũ trụ và trong sinh quyển cần thiết cho sự giải phóng năng lượng để làm ra công, và công để tạo chế ngự giải phóng năng lượng, ... Phải hiểu rõ ràng những khái niệm này thời mới có thể hiểu làm thế nào các sinh quyển tự cấu thành và làm thế nào vũ trụ tự cấu thành. Sau đó là câu hỏi làm thế nào khuếch trương sự phối trí thành những chức năng mới, như nghe, thấy, bay, nói. Tiếp tục đặt ra những câu hỏi như vậy tất nhận ngay ra rằng không thể nào xác định đầy đủ hết thảy mọi yếu tố cấu thành sinh quyển. Bởi vậy mọi định luật khoa học hiện có và các thứ toán học như cơ học thống kê hay vi tích phân đều bất lực vì không thể nào mô tả sinh quyển là hệ thống không có biên giới, vô thủy vô chung. Ông nghĩ rằng ông phải tìm cách để giải đáp những câu hỏi vô cùng khó hiểu ấy.

Stephen Wolfram, một nhà toán học kỳ tài, chỉ trong vòng một năm hoàn thành luận án tiến sĩ về Vật lý Lý thuyết tại Đại học Caltech, một trong những Đại học lớn nhất thế giới, vào năm hai mươi tuổi, và được mời giảng dạy ngay tại trường ông tốt nghiệp, sắp viết xong một quyển sách tựa đề là A New Kind of Science, mà người đủ mọi giới, chính trị, kinh tế, xã hội, khoa học, toán học, tôn giáo, v.v... chờ đợi hơn bốn năm nay. Trong một cuộc phỏng vấn, ông cho biết vào khoảng năm 1984 ông nhận ra trước đó ông phạm một lỗi lầm là giả định các hệ thống thiên nhiên tiến hóa từ tình trạng hỗn mang đến một tình trạng có trật tự. Ông tự hỏi tại sao không đảo ngược lại vấn đề, khởi xuất từ những điều kiện có trật tự để tìm những qui luật dẫn đến những hệ thống phức tạp nhiều hơn. Ông áp dụng thuyết cơ quan tế bào tự động của Von Neumann và tìm các qui luật biến hóa cơ quan một chiều (one dimensional cellular automata) thành một cái máy tính vạn năng có thể phát hiện tương trạng của vạn hữu, từ thiên thể, bào tử, sinh vật, cánh hoa, đến thị trường chứng khoán, ... Trên phương diện diễn tả, ông thay đổi hẳn ngôn ngữ toán học được dùng bấy lâu trong khắp mọi ngành khoa học. Về mặt khoa học, ông không cần luật chọn lọc tự nhiên của Darwin mà vẫn chứng minh một cách cụ thể là sinh vật khoác một tương trạng khả hữu theo những qui tắc của cơ quan tế bào tự động. Một vài điểm chứng minh khác là tại sao thời gian di chuyển một chiều, làm thế nào để chế tác những cơ thể nhân tạo, thị trường chứng khoán vận hành như thế nào, làm thế nào các hệ phức tạp như thiên hà hay giông tố

biểu lộ thông minh, những phương pháp mới về chế tạo mạch tổ hợp và máy tính ở mức nguyên tử, tại sao cây, lá, vỏ ốc biển, hoa tuyết, ... có những hình thể như hiện nay. Điều đáng lưu ý trong cuộc phỏng vấn này là ông tuyên bố trong khoa học tân kỳ của ông không có chỗ đứng cho "God" (dịch là Đấng tạo hóa).

Những công trình nghiên cứu như vừa trình bày trên không phải là những suy đoán siêu hình học. Một phần là do tính hiếu kỳ tự nhiên của số khoa học gia có khả năng kinh nghiệm tánh Không của vạn hữu. Nhưng phần chính yếu là bằng những phương pháp khoa học hiện đại và với những máy móc, dụng cụ tân tiến mới phát minh họ gia công tìm hiểu cách thức "diệu hữu" sinh khởi từ cái "chân không" bất khả thuyết mà họ tin là có. Đối với những người con Phật, quán triệt lý duyên khởi Trung đạo không những như pháp tắc vận hành trong Thế gian giới mà còn là phương cách để đạt được trí tuệ như thực tri kiến. Có như thế mới thể hiện lý tưởng tối cao của con người là lý tưởng giải thoát. Đức Phật không những đã thấy được pháp duyên khởi, Ngài còn đem phân biện thuyết minh để chỉ cho mọi người đều thấy suốt 45 năm truyền bá chánh pháp. Trong bài tụng đầu của Trung luận Bồ tát Long Thọ tán thán công đức cao dày và sâu rộng đó, ca tụng đức Phật là bậc Vô Thượng Sư, và đồng thời muốn nói lên rằng sự thống hợp tánh Không với lý duyên khởi cũng như thuyết Nhị đế Trung đạo có mục đích biện giải, chứ không phải là lý giáo, nghĩa là nguyên lý mà Phật giảng dạy. Xin kết luận bài này với bài tụng tán khởi ấy.

Bất sinh diệt bất diệt
Bất thường diệt bất đoạn
Bất nhất diệt bất dị
Bất lai diệt bất xuất

Năng thuyết thị nhân duyên
Thiện diệt chư hý luận
Ngã khê thủ lễ Phật
Chư thuyết trung đệ nhất.

Hồng Dương

Tháng giêng, 2001

Tài liệu tham khảo

Tiếng Việt.

Thích Duy Lực.

- Duy Ma Cật sở thuyết kinh. Từ Ân thiên đường. 1993

Thích Đức Niệm.

- Kinh Thắng Man. Phật Học Viện Quốc tế. 1990

Thích Minh Châu.

- Thắng Pháp Tập Yếu Luận. Chùa Kỳ Viên. Hoa Thịnh Đốn. 1989
- Hãy tự mình thấp đuốc lên mà đi. Tu viện Kim Sơn. 1992

Thích Nhất Hạnh.

- Vấn đề nhận thức trong Duy thức học. Phật Học Viện Quốc tế. 1985
- Kinh Pháp Ấn. Lá Bối. 1990

D. T. Suzuki.

- Thiên luận. Trúc Thiên và Tuệ sĩ dịch. Cơ sở xuất bản Đại Nam. 1971

Kimura Taiken.

- Phật giáo tư tưởng luận. 3 Quyển. Phật học viện Quốc tế. 1989

Tâm Minh Lê Đình Thám.

- Kinh Thủ lăng nghiêm. Phật Học Viện Quốc tế. 1981.

Thích Thanh Từ.

- Kinh Kim Cang Giảng giải. Chùa Đức Viên. 1989
- Kinh Lăng già Tâm ấn. Thiền sư Hàm Thị soạn. Suối Trắc Bá. 1995

Thích Thiện Hoa.

- Luận Đại thừa khởi tín. Phật Học Viện Quốc tế. 1992

Thích Thiện Siêu.

- Đại cương Câu xá luận. Viện Nghiên cứu Phật giáo Việt Nam. 1992
- Vô ngã là Niết bàn. Phật Học Viện Quốc tế. 1997
- Lối vào Nhân minh học. Phật Học Viện Quốc tế. 1997.
- Luận Thành Duy Thức. Phật Học Viện Quốc tế. 1997
- Luận Đại trí độ. Nhà Xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh. 1997
- Ngũ uẩn Vô ngã. Nhà Xuất bản Tôn giáo. 1999

Liên Hoa Tịnh Huệ.

- Kinh Kim Cang luận giải. Nhà Xuất bản Tuệ Quang. 1997

Thích Trí Hải.

- Tư tưởng Phật học. Phật Học Viện Quốc tế. 1983
- Giải thoát trong lòng tay. Pabongka Rinpoche. Xuân Thu. 1998

Thích Trí Quang.

- Nhiếp Luận. Phật Học Viện Quốc tế. 1994
- Kinh Giải thâm mật. Phật Học Viện Quốc tế. 1994
- Pháp Hoa lược giải. Nhà Xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh. 1998

Tuệ Sĩ.

- Triết Học về Tánh Không. Phật Học Viện Quốc Tế. 1984
- Các Tông Phái của Đạo Phật. Phật Học Viện Quốc Tế. 1987
- Thắng Man Giảng luận. Am Thị Ngạn. Phật lịch 2543

Thích Viên Lý.

- Trung Luận. Viện Triết Lý Việt Nam & Triết Học Thế Giới. 1994

Tiếng Anh.

Kamaleswar Bhattacharya.

- The dialectical method of Nàgàrjuna. Motilal Banarsidass Publishers.1998

José Ignacio Cabezón.

- A Dose of Emptiness. State University of New York Press. 1992

Mangala R. Chinchore.

- Dharmakìrti's theory of hetu-centricity of Anumàna. Motilal Banarsidass Publishers. 1989

Thomas Cleary.

- Buddhist Yoga. Shambhala. 1995

Georges B. J. Dreyfus.

- Recognizing Reality. State University of New York Press. 1997

Alec Fisher.

- The Logic of Real Arguments. Cambridge University Press. 1997

Jay L. Garfield.

- The Fundamental Wisdom of the Middle Way, Oxford University Press. 1995

John Gribbin.

- Schrödinger's Kittens and the Search for Reality. Little, Brown and Company. 1995

Yoshito S. Hakeda.

- The Awakening of Faith. Columbia University Press. 1967

Nick Herbert.

- Quantum Reality. Anchor Books. 1987
- Elemental mind. A Plume/Penguin Book. 1993

S. K. Hookham.

- The Buddha within. State University of New York Press. 1991

Jeffrey Hopkins.

- Emptiness Yoga. Snow Lion Publications. 1995
- Meditation on Emptiness, Wisdom Publications. 1996
- Nāgārjuna's Precious Garland. Snow Lion Publications. 1998

C. W. Huntington, Jr.

- The Emptiness of Emptiness. University of Hawaii Press. 1989

D. J. Kalupahana.

- Nāgārjuna, State University of New York Press. 1986
- A History of Buddhist Philosophy. University of Hawaii Press. 1992

Anne Carolyn Klein.

- Knowledge and Liberation. Snow Lion Publications. 1986
- Path to the Middle. State University of New York Press. 1994

Chr. Lindtner.

- Master of Wisdom. Dharma Publishing. 1997

Donald S. Lopez, Jr.

- Buddhist Hermeneutics. University of Hawaii Press. 1988
- Elaborations on Emptiness. Princeton University Press. 1996

William Magee.

- The Nature of Things. Snow Lion Publications. 1999

Hòsaku Matsuo.

- The Logic of Unity. State University of New York Press. 1987

Nancy McCagney.

- Nàgàrjuna and the Philosophy of Openness, Rowman & Littlefield Publishers. 1997

T. R. V. Murti.

- The Central Philosophy of Buddhism. Unwin Paperbacks. 1987

Gadjin Nagao.

- Mādhyamika and Yogàcàra. State University of New York Press. 1986

H. Nakamura.

- Ways of Thinking of Eastern Peoples. University of Hawaii Press. 1964

Elizabeth Napper.

- Dependent-Arising and Emptiness. Wisdom Publications. 1989

Guy Newland.

- The Two Truths. Snow Lion Publications. 1992

Bibhu Padhi & Minakshi Padhi.

- Indian Philosophy and Religion. McFarland & Co. 1990

R. Pandeya & Manju.

- Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity. Eastern Book Linkers. 1991

Jogn Powers.

- Wisdom of Buddha. The Samdhinirmocana Mahāyāna Sūtra. Dharma Publishing. 1995

F. Th. Stcherbatsky.

- Buddhist Logic. Dover Publications. 1962
- The Conception of Buddhist Nirvāna. Motilal Banarsidass Publishers. 1999

Florin G. Sutton.

- Existence and Enlightenment in the Lankāvatāra-Sūtra. SUNY Press. 1991

D. T. Suzuki.

- Studies in the Lankāvatāra Sūtra. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1998
- The Lankāvatāra Sūtra. Motilal Banarsidass Publishers. 1999

Musashi Tachikawa.

- An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna. Motilal Banarsidass. 1997
- Robert A. F. Thurman. The Central Philosophy of Tibet, Princeton University Press. 1984

Dr. Thynn Thynn.

- Living Meditation, Living Insight. The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation. 1995

Fernando Tola.

- Vaidalyaprakarana. Motilal Banarsidass Publishers. 1995

Francisco J. Varela, Evan Thompson, and Eleanor Rosch.

- The Embodied Mind. The MIT Press. 1995

A. K. Warder.

- Indian Buddhism. Motilal Banarsidass Publishers. 1997

Alex Wayman.

- A Millennium of Buddhist Logic. Motilal Banarsidass Publishers. 1999

Alex and Hideko Wayman.

- The Lion's Roar of Queen Srīmālā. Motilal Banarsidass Publishers. 1990

Ken Wilber.

- The Holographic Paradigm and other Paradoxes. Shambhala. 1985

Gary Zukav.

- The dancing Wu Li Masters. Bantam New Age Books. 1980

Fritjof Capra.

- The Web of Life. Anchor Books. 1996

Stuart Kauffman.

- At home in the Universe. Oxford University Press. 1995

John Maddox.

- What remains to be discovered. The Free Press. 1998