

BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN

Prajñā-pradīpa

Luận giải Đèn Bát Nhã

Thanh Biện Bhāvaviveka

Trích dịch: Cao Dao

---o0o---

Nguồn:

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 18-01-2014

Người thực hiện :

Nam Thiên - namthien@gmail.com

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

Mục Lục

PHẦN I

- 01. PHỦ ĐỊNH TỰ NGÃ (NHƯ LÀ MỘT THỂ ĐỒNG NHẤT CỦA THÂN VÀ TÂM)**
- 02. PHỦ ĐỊNH THÂN, TÂM NHƯ LÀ HAI THỰC THỂ DỊ BIỆT**
- 03. PHÊ PHÁN LUẬN CHỨNG VỀ TỰ NGÃ CỦA CÁC HỌC PHÁI KHÁC**
- 04. PHỦ ĐỊNH TƯƠNG QUAN CỦA NGÃ (ÀTMAN) VÀ NHỮNG GÌ THUỘC VỀ NGÃ (ÀTMIYA-NGÃ SỞ)**

PHẦN II

- 05. "CHỦ THỂ" GIẢI THOÁT**
- 06. GIẢI THOÁT, NHƯ LÀ MỘT TRẠNG THÁI VÔ NGÃ**
- 07. THUYẾT GIẢNG CỦA THỂ TÔN**
- 08. TÍNH CHÂN THỰC CỦA THỰC TẠI (PHÁP TÍNH)**

PHẦN III

- 09. TRUNG QUÁN KHÔNG PHẢI LÀ HƯ VÔ LUẬN**
- 10. HAI BẢN THỂ CHÂN LÝ**
- 11. ĐỊNH NGHĨA THỰC TẠI TỐI HẬU_(paramārthasatya)**
- 12. CHÂN LÝ QUI ƯỚC VÀ MẠC ĐỊNH CỦA THỂ GIAN (lokasaṃvṛtisatya)**

PHẦN I

01. PHỦ ĐỊNH TỰ NGÃ¹ (NHƯ LÀ MỘT THỂ ĐỒNG NHẤT CỦA THÂN VÀ TÂM)

Trước hết, chúng ta (những người đứng trên lập trường Trung Quán) phê phán các quan điểm của các học phái khác, nhằm mục đích nói lên quan điểm chân xác của mình rằng: Tất cả các *Tác vi của nhận thức* (Hành)², như là những cái có thể chuyển hóa-biến đổi, đều thiếu vắng Tự Ngã và cái gì thuộc về Tự Ngã. Đây là tâm điểm của luận chứng, được viết trong Phẩm 18, Trung Luận.

Có nhiều định kiến cho rằng Tự Ngã tồn tại, nhưng vì tất cả những định kiến này đều lấy *Năm Điều Kiện Nhận Thức (Ngũ Ám)*³ làm đối tượng luận cứ của họ, vì vậy chúng ta hãy bắt đầu khảo sát từ Năm Điều Kiện Nhận Thức. Thế Tôn cũng đã nói: "Dù là người xuất gia, hay là bà la môn, khi muốn hiểu rõ những vấn đề của chính mình một cách đúng đắn, thì tất cả đều phải suy xét một cách chân xác từ *Năm Điều Kiện Nhận Thức*".

Trong đó, đầu tiên là *Bốn Thực Thể* (Tứ Đại: Đất, Nước, Gió, Lửa) là những yếu tố căn bản hình thành nên hình tướng của thân xác. Những yếu tố này "*tập hợp*" (skandha) lại thành các Cơ Năng Nhận Tri (Lục Căn: Mắt, Tai, Mũi, Lưỡi, Thân thể và Ý thức). Các cơ năng nhận tri này, hay nói cách khác, các dạng thức của tâm thức này, đối với một số người thì là Tự Ngã. Về điểm này có những quan niệm khác nhau của nhiều học phái, nên cần phải thiết lập vấn đề như sau: Bốn Thực thể và những Cơ năng Nhận tri, hoặc 1. Từng phần riêng lẻ hình thành từng dạng thức riêng biệt của tâm thức; hoặc 2. Cùng *tập hợp* chung lại thành một thể chung nhất, gọi là Thân-Tâm?. Vì vậy, nếu cho rằng những Điều kiện Nhận thức ấy vốn là Tự Ngã, hay nói như Trung Luận, "*nếu Tự Ngã đồng nhất với những Điều kiện Nhận thức*", thì phải chăng chúng ta (những người tầm cầu đạo pháp) đang suy nghĩ theo thói thường của thế gian, rằng thay vì nói về "Điều kiện nhận thức", thì đang chuyển sang nói về "cái Tôi"? Hoặc giả không phải như thế?

Họ cho rằng: "Cho dù suy nghĩ theo cách nào đi nữa, một khi đã thừa nhận rằng Tự Ngã tồn tại, thì ý nghĩa mà chúng tôi muốn nói đến đã thành hình rồi". Vì thế, giờ đây chúng ta hãy suy gẫm thử, theo chủ trương của họ:

"Nếu Tự Ngã đồng nhất với những Điều kiện Nhận Thức,

"Thì: Ngã là một tồn tại có Sinh Khởi và Hoại Diệt" (TL18.1ab)

Vậy thì, những Điều kiện nhận thức ấy vốn là cái gì có Sinh Khởi và Hoại Diệt, tức là, nó được thể hiện ra như là cái có những tính chất được sinh

ra rồi mất đi. Trong trường hợp này, khi nói "cái có sinh có diệt" là nói với tính cách *biểu trưng*⁴, qua đó chỉ đơn cử ra một đặc trưng: Điều Kiện Nhận Thức là cái có Sinh-Diệt, nhưng có thể hiểu ra được tất cả những tương quan khác có cùng tính cách như thế, như tương quan Nhân-Quả, quá trình tích lũy tạo tác (Nghệp), kết quả (Quả) và sự gặt hái (Báo)...Những điểm nghị luận này được tóm lại trong cấu trúc luận lý⁵ như sau:

a. Mệnh đề chủ trương: Từ điểm nhìn của Thực Tại tối hậu, thì từ bốn thực thể (đất, nước, gió, lửa), cho đến những cơ năng nhận tri_như là tập hợp của bốn yếu tố ấy, cho đến tâm thức_như là tập hợp của những cơ năng nhận tri, và cả thân_như là cái có những cơ năng cảm giác, và cả tâm_như là cái có trong thân, đều là những gì không có tự ngã.

b. Luận cứ: Bởi vì chúng có sinh khởi và hoại diệt.

c. Tỉ dụ: Ví dụ như: những thực thể vật chất (đều là những cái có sinh diệt, nên không có tự ngã)

Theo quan điểm của học phái Số luận (Sàmkhya)⁶, nếu thân xác là cái gì có nguyên do từ Linh Ngã mà hình thành, thông qua những yếu tố vật chất, thì hẳn trong thân xác phải tồn tại Linh Ngã. Tuy nhiên, lại cũng theo quan điểm của học phái Số Luận này, thì tính tùy biến của Linh Ngã_như nước trong bình biến ứng theo hình dạng của nó_là luận cứ hiển nhiên cho tính Vô Ngã. Theo đó, nếu họ qui kết rằng trong thân xác tồn tại Linh Ngã, thì chính họ mâu thuẫn với chính luận chứng của họ.

Hoặc giả, "*Nếu Tự Ngã đồng nhất với những Điều kiện nhận thức (Ngũ Ám)*", trong đó, vì vốn có những Điều kiện nhận thức (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân thể, ý thức) với những phương thức nhận tri khác nhau, vậy "*Thì trong một thân xác hẳn phải có nhiều Tự Ngã khác nhau (tương ứng với những điều kiện nhận thức khác nhau)*".

Hơn thế nữa, "*Nếu Tự Ngã đồng nhất với những Điều kiện nhận thức, thì hẳn là nó cũng phải có Sinh khởi và Hoại Diệt*". Hai câu sau của thi tụng này có thể hiểu là: Nếu thừa nhận tiền đề cho rằng Tự Ngã đồng nhất với Điều kiện tạo tác, thì tất yếu phải đi đến kết luận cho rằng "Tự Ngã có Sinh, Diệt", điều này phủ định chính chủ trương ban đầu cho rằng "Tự Ngã là cái gì không Sinh, không Diệt". Do đó, kẻ đưa ra mệnh đề căn bản cho chủ trương của chính mình, lại rơi vào chỗ chính mình phản lại nó.

Hoặc giả, trong cùng một luận cứ: "*Nếu Tự Ngã đồng nhất với những Điều kiện nhận thức, thì hẳn là nó cũng phải có Sinh khởi và Hoại Diệt*", mà nếu người phản luận đưa ra chủ trương rằng: Tự Ngã là cái có Sinh, Diệt; thì trong trường hợp này, chính người đưa ra mệnh đề chủ trương ấy, lại rơi vào chỗ tự mình phủ nhận ý nghĩa bản chất của mệnh đề do chính mình chủ trương (Tự ngã mà có Sinh, Diệt, thì không còn là "Tự Ngã" như nó được định nghĩa là "cái thường hằng bất biến" nữa).

Hơn thế nữa, cũng cùng một luận cứ: "*Nếu Tự Ngã đồng nhất với những Điều kiện nhận thức, thì hẳn là nó cũng phải có Sinh khởi và Hoại*

Diệt", mà nếu người phản luận chủ trương không thừa nhận Tự Ngã là cái có Sinh, Diệt, thế nhưng chính người ấy lại không thể đưa ra luận cứ chứng minh cho sự tồn tại của cái "Tự Ngã không có tính Sinh, Diệt" ấy được. Nhưng mặt khác, chúng ta lại có thể đưa ra luận cứ để chứng minh rằng: "*Từ điểm nhìn của Thực Tại tối hậu, thì Tự Ngã không tồn tại, vì nó vốn là cái không có Sinh, Diệt. Những cái gì vốn không có Sinh, Diệt, như lông rùa sừng thỏ, đều vốn không tồn tại*".

Và lại, "*Nếu Tự Ngã đồng nhất với những Điều kiện nhận thức, thì hẳn là nó cũng phải có Sinh khởi và Hoại Diệt*", từ hai mệnh đề có tính biểu trưng này, còn có nghiệm suy ra rất nhiều ý nghĩa còn hàm ẩn trong đó. Như: "*Từ điểm nhìn của Thực Tại tối hậu, thì Năm Điều Kiện Nhận Thức (1 Tính chất của sự vật (Sắc), 2 Thụ cảm (Thọ), 3 Khái niệm, Biểu tượng của Nhận thức (Tưởng), 4 Tác vi của Tâm thức (Hành), 5 Thức Biệt (Thức) đều không phải là Tự Ngã, vì chúng là những điều kiện vốn có Sinh Khởi và Hoại Diệt, ví như cái bầu chứa nước vậy*". Hơn nữa chuỗi mắc xích Nhân-Quả cũng là cái gì không Thường Hằng Bất Biến (Vô Thường), có khi nó tạo ra vui thú, có khi tạo ra phiền não, có khi tạo ra những nhận thức sai lầm, rồi tạo ra những hoài nghi tiếp nối... Và còn có thể nghiệm suy ra muôn vàn ý nghĩa khác nữa ...

---o0o---

02. PHỦ ĐỊNH THÂN, TÂM NHƯ LÀ HAI THỰC THỂ DỊ BIỆT

Học phái Thắng Luận (Vainshesika)⁷ chủ trương rằng: Tự Ngã tồn tại với nhiều thực thể khác nhau, trong đó thân xác và Điều kiện Nhận thức là những cái dị biệt, có thực thể cảm xúc, có thực thể như là chủ thể của nhận thức và hành vi, là cái gì thường hằng, là cái gì có biên tại, và tất cả những cái ấy đều không phải là Tâm.

Hơn nữa, học phái này cho rằng: Linh Ngã-*Purusa* là Nguyên Nhân Đầu Tiên của vạn hữu, kết quả sinh ra là thiên hình vạn trạng những cái cá biệt. Tuy Linh Ngã không phải là chủ thể (của nhận thức và hành vi), nhưng nó thụ hưởng những kết quả (của chúng), là cái gì vốn thanh tịnh, không có giới hạn, không biến đổi và là cái gì có tính minh tuệ.

Những người chủ trương rằng Ngã-*Purusa* là Nguyên nhân khởi đầu cho tất cả mọi hiện tượng (học phái Vedanda) thì cũng như vậy, họ cho rằng Ngã và Điều kiện Nhận thức là hai thực thể cá biệt.

Những người lập luận như thế thì phản bác rằng luận chứng phủ định Tự Ngã trên (hai mệnh đề đầu của thi tụng 1) không có hiệu quả đối với họ. Vì vậy, Luận sư (Long Thu) đã đưa ra luận chứng cho rằng Ngã và Điều kiện Nhận

thức không thể tồn tại như hai thực thể cá biệt, như sau (thi tụng 1, hai mệnh đề sau):

*"Nếu Ngã là một cái dị biệt với Điều kiện Nhận thức,
Thì: Ngã là cái gì phi-Điều kiện Nhận thức". (TL18.1cd)*

Trong đó, phức hợp ngữ "phi-Điều-kiện-Nhận-thức" (phi-Ngũ Âm tướng) khẳng định rằng Điều kiện Nhận thức không phải là đặc trưng của Ngã và tự chúng không có tính đặc trưng (như là thuộc tính của một chủ thể). Tức là: Tự Ngã tự nó không có tương quan với: 1 Tính chất của sự vật (Sắc), 2 Thụ cảm (Thọ), 3 Khái niệm, Biểu tượng của Nhận thức, 4 Tác vi của Tâm thức, 5 Thức Biệt. Vì vậy, điểm ngộ nhận căn bản cho rằng Tự Ngã như là cái gì có Tự tính, mà nó lại không có những tính chất của Điều kiện Nhận thức, thì nó cũng không thể có những tính chất nào khác được nữa. Điều này dẫn đến kết luận (mặc nhiên) rằng: cái Tự tính đó vốn không tồn tại và do đó chính bản thân Tự Ngã, cũng không tồn tại. Luận chứng này đưa ra hai yếu tố luận lý: 1 *Sở Chứng* (thuộc tính có thể luận chứng được: ở đây không tồn tại), và 2 *Năng chứng* (luận cứ chứng minh: "ngoài Điều kiện Nhận thức"), là hai yếu tố hiển nhiên mà người phản luận và người luận chứng đều phải thừa nhận. Ví dụ như: đứa con (Sở chứng) của Thạch nữ⁷ (Năng chứng). Có thể thấy cấu trúc luận lý như thế trong:

a. Mệnh đề chủ trương: Từ điểm nhìn của Thực Tại tối hậu, thì cái Tự Ngã biệt lập với những yếu tố vật chất (Thân) và yếu tố Nhận thức (Tâm), vốn không tồn tại.

b. Luận cứ: Bởi vì rằng những yếu tố vật chất (Thân) và những yếu tố thuộc Nhận thức (Tâm) vốn đều không có tự tính.

c. Dị Tỉ dụ: Giống như đứa con của thạch nữ vậy (là cái thuộc về tương tượng, vốn không tồn tại, không có những yếu tố vật chất hay nhận thức).

Những người phản luận có thể sẽ cho rằng: Như thế thì Niết Bàn, cái được xem như là không có (hay không tùy thuộc) những tính cách của vật chất và của tâm thức, mà vẫn được cho là tồn tại, vì vậy, luận cứ trên không thể dẫn đến kết luận là "Tự ngã không tồn tại" được. Tuy nhiên, khi nói rằng:

*"Những cái gì không có tính chất của nó,
Thì bất kỳ ở đâu cũng không tồn tại". (TL5.2ab)*

thì lập trường của Trung Quán cũng phủ định Niết Bàn như là cái gì tuyệt nhiên vô tính (như hư không hay đoạn diệt của Cực đoan luận). Vì thế, trong luận chứng trên, dị tỉ dụ nêu lên tính cách không tồn tại của những gì không có tính chất, không phải là không thể dẫn đến kết luận nhất định.

Có lẽ những người phản luận chứng sẽ cho rằng: Luận chứng nói trên (TL5.2 và những luận chứng khác của Trung Luận do Long Thọ viết đều) không chính bị vì không thiết định cấu trúc luận lý ở dạng hoàn chỉnh của suy luận thức gồm mệnh đề chủ trương và các chi phân (theo mô hình luận lý của Trần Na, đã thành một cơ sở để phán đoán luận lý), nên nó vi phạm vào

những sai lầm trong việc bất chính bị những yếu tố luận lý cơ bản. Tuy nhiên, đó là những giải minh (artha-vada) nên không phạm vào sai lầm luận lý. Tức là, lập ngôn của luận sư (Long Thọ) là để *minh giải*, chứ không phải là để *minh chứng*. Trong đó, nội dung thâm viển được bao hàm trong cách biểu hiện giản khiết, là những gì có thể xem là *căn cứ* cho nhiều suy luận thức. Nếu cho đó là những suy luận thức, để chỉ trích là chúng sai lầm, thì sự chỉ trích này không đúng chỗ. Hơn thế nữa, cho dù có xem đó là những suy luận thức đi nữa, thì những mệnh đề cần thiết khác (cho một suy luận thức hoàn chỉnh) vốn không được ngôn biểu ở đó, nhưng có thể thấy đây đó đầy dẫy trong Luận thư và các kinh điển.

Có những người (thuộc học phái Thắng Luận) phản đối rằng: _Phương hướng (là một thực thể, cũng như Tự ngã)⁸ là cái gì vốn tự nó có tính thường hằng, nhưng bởi nó được nhận thức hay không được nhận thức mà có tính sinh khởi và hoại diệt. Vì vậy, không thể theo như trên mà đưa ra luận cứ "vì chúng có sinh diệt" hay "chúng đồng nhất với điều kiện nhận thức", để dẫn đến kết luận "chúng không phải là Tự ngã" và "chúng không tồn tại" được.

Tuy nhiên, (tiền đề của) học phái Thắng Luận không đúng. Nếu quan niệm như họ rằng "Tự ngã là cái gì không có những tính chất đặc trưng của thân xác và tâm thức (vốn là những điều kiện nhận thức, Ngũ Âm)", thì "Tự ngã" theo quan niệm của họ như là "cái không có tính chất" ấy, cũng vẫn cứ là đối tượng đã bị phủ định: "*Những cái gì không có tính chất của nó, thì bất kỳ ở đâu cũng không tồn tại*" (TL5.ab). (Mà nếu cho Tự ngã là cái gì thường hằng, không có giới hạn như họ quan niệm, thì tồn tại của nó bị phủ định bởi những suy luận thức như sau:)

Suy luận thức 1:

- a. Mệnh đề chủ trương: Cái gì thường hằng, không có giới hạn, thì không phải là cái có thể làm cơ sở cho những điều kiện nhận thức được.
- b. Luận cứ: Bởi vì những điều kiện đều là những cái vốn có sinh khởi và hoại diệt.
- c. Tỉ dụ: Những tính chất của vật chất (Sắc).

Và suy luận thức 2:

- a. Mệnh đề chủ trương: Tự Ngã không phải là cái gì không có giới hạn.
- b. Luận cứ: Bởi vì, nó là một *thực thể riêng biệt* (cá thể).
- c. Tỉ dụ: như cái bình này.

Người ta có thể phản luận lại rằng: luận cứ của suy luận thức 2 nói trên, nếu đặt vào trường hợp của hư không như là một thực thể ("cái hư không này") vốn không có giới hạn, thì không thể nào dẫn đến kết luận rằng "nó không là cái gì không có giới hạn" được. Tuy nhiên chúng ta phủ định rằng hư không không phải là một thực thể, và tính không có giới hạn của nó

cũng luôn thể bị phủ định, cũng như trường hợp của Tự ngã. Như thế không phạm vào lỗi là không qui kết được.

Vả lại:

a. Mệnh đề chủ trương: Tự ngã không phải là chủ thể của những điều kiện nhận thức (tính chất của vật chất, cảm thụ của giác quan, biểu tượng về sự vật, tác vi của tâm thức và thức biệt).

b. Luận cứ: Bởi vì nó không có tự thể (hay tự tính, cái làm cho nó là nó)⁹.

c. Tỉ dụ: như tích lũy của những tạo tác (Nghệp).

Điều này cũng có thể dẫn đến qui kết của suy luận thức 2 ở trên: a. Tự ngã không phải là cái gì không có giới hạn, b. bởi vì nó là một *thực thể riêng biệt*, c. như cái bình này.

Đồng dạng thức lý luận như thế, cũng có thể sử dụng đối tượng của nhận thức, đối tượng của ngôn ngữ, tồn tại của sự vật như là luận cứ: a. Tự ngã không phải là cái gì không có nhân tố tạo tác ra, b. bởi vì nó là cái gì đang tồn tại, c. như cái bình này. Cũng như thế nếu sử dụng luận cứ như là đối tượng của nhận thức, đối tượng của ngôn ngữ...

Cũng giống như trường hợp của học phái Thắng Luận, đối với quan niệm của học phái Số Luận cho rằng: "Linh Ngã không phải là chủ thể của nhận thức và hành vi, đó là một tồn tại thường hằng và bàng quan với những cái như thế", vậy thì:

a. Mệnh đề chủ trương: Từ điểm nhìn của Thực Tại tối hậu, thì Tự ngã không có những tính cách của Linh Ngã, cũng không phải là cái gì thường hằng và không có giới hạn, cũng không phải là cái gì không có nguyên nhân.

b. Luận cứ: Bởi vì nó là cái gì đang tồn tại. Vả lại, nó là cái gì đôi khi đem lại cái biết đúng đắn, đôi khi đem lại cái biết nhầm lẫn, đôi khi đem lại những những hoài nghi. Vả lại, nó là cái gì đôi khi đem lại niềm vui, đôi khi đem lại sầu bi.

c. Tỉ dụ: Như cái trụ (một sự vật tồn tại, người ta cũng có khi biết về nó đúng, có khi biết về nó sai, có khi hoài nghi nó và có khi nó đem lại niềm vui cũng có khi đem lại nỗi buồn).

Vả lại, có nhiều người cho rằng: Lập trường của Trung Quán không thừa nhận Tự ngã như là một thực tại mà ngôn ngữ nói đến¹⁰, vì vậy tất cả những điều họ luận về tính chất đặc thù của Tự ngã đều không chính xác. Vì điều đó cũng giống hệt như luận về "màu trắng hay màu xanh của đứa con của thạch nữ" (vốn không tồn tại).

Tuy nhiên, chỉ trích này không đúng. Cái Tự ngã mà chúng ta đang nói đến trong ý nghĩa là chủ thể thụ nhận những sinh diệt tiếp nối nhau mà tồn tại. Trong ý nghĩa này thì "Tâm Thức" là đối tượng mà chúng ta đang giả thiết là "Tự Ngã" trên bình diện ngôn ngữ, và cái gọi là "Tự Ngã" ấy chẳng là

cái gì khác hơn "Tâm Thức" cả. Thế Tôn cũng thuyết giảng với ngôn ngữ như thế:

"Chính chúng ta phải là chủ thể của "*chính mình*" (àtman, tự ngã)¹¹, chứ còn một chủ thể nào đâu khác hay sao? Người có trí tự điều ngự *chính mình* (àtman), thì mới nhận được niềm vui của cõi trời". (kinh Pháp Cú)

Với cùng ý nghĩa của ngôn ngữ ("chính mình"-àtman-tự ngã) như thế, chúng ta vẫn đang sử dụng theo thói quen của thế tục, thừa nhận cái mà một cách phổ quát được thừa nhận, và phủ định cái gì không thể thừa nhận được. Cái (Tự ngã_cái "chính mình") mà chúng ta đang luận chứng, không có lầm lẫn.

Hơn nữa, cũng có cách khác để luận chứng (cùng một ý với suy luận thức trên mà không phải phủ định "Tự Ngã" như đã bị chỉ trích):

a. Mệnh đề chủ trương: Thân xác, như là cái được trang bị những cơ năng cảm giác, không thể là cái có thể làm nhân tố tạo tác nên nhận thức, một "cái gì thường hằng và vô hạn" (_ như là "Linh Ngã" mà đối phương quan niệm) được.

b. Luận cứ: Bởi vì thân xác cũng chỉ là một cái gì có thể tri giác được.

c. Tỉ dụ: Như cái bình.

Cùng ý nghĩa như thế, cũng có thể sử dụng luận cứ khác, ngoài "cái có thể tri giác được".

Về điều này, những người chủ trương có Tự ngã có thể phản luận rằng: "Những điều kiện nhận thức có được thông qua cảm giác và thân xác không phải là Tự ngã" (theo như quan niệm của Trung Quán), vậy thì Tự ngã, nó là cái gì? Nếu cho đưa ra chủ trương rằng Tự Ngã hoàn toàn không tồn tại trong những điều kiện như thế, thì sẽ không có được cái gì có thể làm tỉ dụ để đi đến kết luận được. Tức là, ngay cả ở "cái bình" (mà luận chứng của Trung Quán lấy làm tỉ dụ về cái không có Tự ngã), thực ra trong một cách nào đó, cũng tồn tại Tự Ngã¹². Hơn nữa, theo như chủ trương trên, thì cho dù thân xác là một cái gì không thể tri giác được, thì cũng không thể có tỉ dụ nào có thể minh chứng được cho điều ấy, vì rằng cái bình đi nữa thì cũng là đối tượng của tri giác. Và hơn nữa, nếu cho rằng thân xác không phải là nhân tố tạo tác nên nhận thức, thì cũng không thể nào kiếm ra được một cái gì để làm tỉ dụ minh chứng được. Bởi vì, ngay chính cái bình, cũng có thể là nhân tố tạo tác nên nhận thức (theo quan điểm của những người cho rằng Linh ngã tồn tại).

Để trả lời điều này, cần xác định là mệnh đề chủ trương chúng ta đưa ra với ý nghĩa rằng: Thân xác và các cơ năng cảm giác của nó không thể là căn nguyên cho nhận thức của Tự ngã được. Điều này không có ý nghĩa đơn thuần như là "không phải là căn nguyên của nhận thức", hay như là "không phải là căn nguyên nhận thức của một cái gì ngoài Tự ngã". Những chỉ trích nói trên không thể phản luận hay phê phán chủ trương ấy được.

Theo đó, người tìm cầu đạo lý có thể tự tra vấn chính mình những vấn nạn như sau: *Cái mà theo quan niệm của thế gian cho là Tự ngã, là cái gì?*

Cái đó, nói cho cùng có phải là cái có những tính chất của những điều kiện nhận thức hay không? Hoặc, những yếu tố của thân xác và tâm thức tồn tại đồng nhất hay biệt lập với nhau? Trong đó, trước hết là tra vấn: Những yếu tố của thân xác và tâm thức tồn tại đồng nhất hay biệt lập nhau? Nếu Tự ngã đồng nhất với những điều kiện của nhận thức, thì nó tất nhiên lệ thuộc vào những điều kiện sinh diệt. Và như thế, vì những yếu tố của thân xác và tâm thức cũng phải sinh diệt như cái bình, nên chúng đều không phải là Tự ngã. Ngược lại điều này, nếu Tự ngã là cái gì tồn tại biệt lập với những điều kiện nhận thức, như là những yếu tố của thân xác và tâm thức, thì những điều kiện này đều là những cái không có tự tính. Cũng như hoa đốm giữa không trung (ví dụ của những cái gì không tồn tại), những điều kiện nhận thức không có tự tính ấy, vốn không tồn tại.

Cũng giống như vậy khi thay thế bằng luận cứ rằng Tự ngã là cái gì không nguyên nhân, nên nó cũng không tồn tại.

---o0o---

03. PHÊ PHÁN LUẬN CHỨNG VỀ TỰ NGÃ CỦA CÁC HỌC PHÁI KHÁC

Những người quan niệm Tự ngã tồn tại (của học phái Thắng Luận và học phái Chính Lý) lập luận như thế này:

Tự ngã hẳn nhiên tồn tại (chủ trương),

Vì nó là chủ thể của nhận thức (luận cứ),

Tức là, nếu trong thân xác không tồn tại Tự ngã, thì giống như cái cửa sổ, chỉ tồn tại những cơ năng cảm giác mà không hề có được nhận thức về những đối tượng bên ngoài (đồng tỉ dụ). Mặt khác, Tự ngã, như là cái gì tồn tại dị biệt với những cơ năng cảm giác, nên nó có thể nhận thức được những đối tượng bên ngoài (dị tỉ dụ).

Cái chủ thể của nhận thức ấy, không là cái gì khác hơn Tự ngã (liên kết luận lý).

Vì vậy, Tự ngã hẳn phải tồn tại (qui kết)¹³.

Tuy nhiên, lập luận này không chuẩn xác. Đây là lập luận của học phái Thắng Luận và Niyaya, chứ không phải là của chúng ta (Trung Quán). giữa mệnh đề chủ trương của suy luận thức này "Tự ngã hẳn nhiên tồn tại" và luận cứ "vì nó là chủ thể của nhận thức" trong đó tương quan tất nhiên giữa Tự ngã và thân xác chưa được minh chứng. Nếu như đổi mệnh đề chủ trương lại thành "Trong thân xác có chứa Tự ngã", thì có thể né tránh được sai lầm của luận cứ.

Học phái Chính Lý cho rằng: "Cái mà mắt phải nhìn thấy, thì mắt trái tái nhận", hay là: "Những gì kinh nghiệm được thì được ký ức lưu giữ lại",

hay là: "Quá trình tích lũy những tạo tác (Nghiệp) được ghi nhận lại trong kết quả gặt hái (Báo)", như là căn cứ để minh chứng cho sự tồn tại chủ thể nhận thức thường hằng, là Tự ngã, thì đã được chúng ta phê phán như trên (ở 1. và 2.) rồi. Xa hơn nữa, những người tri thức (của học phái Thắng Luận) cho rằng:

Luận chứng A:

"Khi thông qua thân xác để gọi là "cái tôi-Tự ngã" (Atman), thì tên gọi "Tự ngã" này đáp ứng với một đối tượng trên thực tế không phải là thân xác." (Mệnh đề chủ trương)

"Vì nó đang giả thiết về một cái khác đang tồn tại" (Luận cứ)

"Ví dụ như: Giả thuyết rằng các trẻ em bà-la-môn là những con sư tử, thì từ "những con sư tử" là những tồn tại khác (đối với "những trẻ em bà-la-môn"), với râu và bờm của chính sư tử tự nó được xem như là những cái thực sự kinh nghiệm được". (Tỉ dụ)

"Tên gọi "Tự ngã" cũng giống như thế, tuy là cái được giả thiết cho thân xác và những cơ năng cảm giác và nói chung là nhận thức, nhưng đó là cái được giả thiết dựa trên cơ sở thực tế, là một tồn tại khác (với thân xác, cảm giác, nhận thức...) đáp ứng với thực tại đó, đó chính là Tự ngã tự nó. (Liên kết luận lý)

"Vì vậy, Tự ngã là một cái gì tự nó (chứ không phải là giả thiết) tồn tại. (Qui kết)

Hoặc giả, họ lập luận như thế này:

Luận chứng B:

"Những tri thức mà chúng ta có thể biết được về Tự ngã, là những tri thức có thể biết được về một đối tượng thực sự tồn tại". (Mệnh đề chủ trương)

"Bởi vì rằng: Những cái khác nó thì chúng ta biết là không phải nó" (Luận cứ)

"Ví dụ như: Cái biết phân định về một người và một gốc cây. (Tỉ dụ)

"Cũng giống như thế: Chúng ta có thể phân định những tri thức mà con người ta có thể biết được về Tự ngã (như là nguyên nhân của sự tụ hội những thực thể đất, nước, gió, lửa, để thành ra kết quả là thân xác và tâm thức), với những cái biết sai lầm về Tự ngã. Theo đó cái mà chúng ta có thể biết được về Tự Ngã là tri thức đáp ứng với một cái gì thực sự tồn tại. (Liên kết luận lý)

"Vì vậy, Tự ngã thực sự tồn tại". (Qui kết)

Đối với những luận chứng này, chúng ta (Trung Quán) trả lời rằng: Nếu dựa trên cơ sở định thuyết của học phái này, thì vẫn không thể xác định được tự tính (như là bản chất) của Tự ngã, mà nếu cứ theo cách hiểu thông tục của thế gian, trong một ý nghĩa chung chung, để chủ trương rằng Tự ngã (atman) tồn tại như là cái "chính mình", cái "tôi", thì nó cũng chẳng chứng

minh được điều gì hơn được cả, ngoài những gì người ta ai cũng biết rồi. Không kể trường hợp trong kinh điển gọi "Àtman" trong ý nghĩa như là một tâm thức chân thực vốn có, thì ngoài ra chỉ là những trường hợp của giả thuyết, hay phỏng đoán có tính cách cá nhân. Điều này chẳng khác gì như nói những bộ phận của cái xe hợp lại thì cứ cho là cái xe, những yếu tố của thân và tâm hợp lại thì cứ cho là một cái gì hữu tình hữu lý, là được. Và lại, trong ý nghĩa rằng tâm thức là một cái gì có thể tái sinh khởi liên tục và tồn tại, thì nó được gọi cái "chính mình", cái "tôi" (àtman) trong ý nghĩa thông dụng của khái niệm này (và với ý nghĩa thông dụng như thế thì chúng ta cũng không cần gì phải phủ định cả).

Tuy nhiên, nếu cho rằng: Tâm thức là cũng chính là *cái mà ngôn ngữ đang nói đến (pardārtha)* như là "Tự ngã", thì cũng phải biết rằng: Tự ngã không phải là đối tượng mà tri thức có thể "biết" được. Bởi vì rằng: "Nó" (cái tương ứng với tâm thức và "chủ thể" của nhận thức), một mặt được xem như là cái gì do nhân tạo tác và điều kiện tạo tác mà hình thành cũng giống như thân xác, mặt khác. nó lại được quan niệm như là một thực thể thường hằng bất biến và không có giới hạn (như là "Tự ngã"). Trong trường hợp này, cho dù người đối luận có quan niệm như thế nào đi nữa, dù cho tâm thức là *cái mà khái niệm ngôn ngữ đang nói đến* như là "Tự ngã" đi nữa, thì việc chủ trương rằng Tự ngã không phải là đối tượng có thể tri thức được, cũng chẳng khác gì hơn là chứng minh cho một việc mà ai cũng đã biết rồi. Còn chúng ta thì trong bất kỳ trường hợp nào, cũng đều phủ định những kiến giải cho rằng Tự ngã tồn tại.

Và lại, nếu chỉ theo như thói thường mặc nhiên công nhận của thế gian, thì luận chứng trên (của người đối luận) cũng không chính xác. Bởi vì rằng, cả ngôn ngữ và giả thiết, và cả đối tượng đó ("Tự ngã tự nó"), mà học phái ấy và các học phái khác công nhận là thỏa đáng, thì khi mới vừa tiền đề, họ cũng đã mặc nhiên công nhận theo thói thường của thế gian, (tuy nhiên, trong mặc định như thế, suy luận thức trên của họ thiếu đi một điều kiện cần thiết, là xác định tâm thức như là một thực thể biệt lập).

Nếu nhìn từ điểm nhìn chân thật tối hậu, thì khái niệm "Tự ngã" của ngôn ngữ không đáp ứng với *cái mà nó nói đến trong thực tại* (như là "Tự ngã tự nó"). Ngay cả khái niệm "sư tử" được nêu ra trong tỉ dụ của luận chứng A, với tính cách là *khái niệm thuộc về thực tại ngôn ngữ*, và với tính cách như là *giả thiết* chứ không phải là *cái đang thực sự tồn tại* (con sư tử trong thực tế), nên chỉ có thể là một phản tỉ dụ. Theo đó, ngay cả khái niệm ngôn ngữ về "con sư tử", cũng tự nó không nói lên tính chân, thực của thực tại mà nó đang nói đến. Nói một cách khác chuẩn xác hơn:

- a. Mệnh đề chủ trương: Đối với một khái niệm ngôn ngữ giả thiết về một thực tại, thì phải hiểu rằng nó tương ứng với một tổng thể mà nó nói đến.
- b. Luận cứ: Bởi vì, nó đang giả thiết về tổng thể của cái đó.
- c. Tỉ dụ: Như khái niệm về "con sư tử".

Như vậy, thì có thể phủ định luôn cả cái khái niệm về "Tự ngã" (theo như họ quan niệm là một cái gì "tồn tại biệt lập" với thân xác và những điều kiện nhận thức). Theo đó, mệnh đề chủ trương ở suy luận thức A của họ đã giả thiết "Tự ngã" như là một thực thể biệt lập không phải là thân xác, đồng thời cũng bao hàm ý nghĩa của luận cứ: đó là giả thiết về một tổng thể (của một cái và của một cái khác không phải là nó), vậy thì, chủ trương mệnh đề này tự phủ định bởi tính cách mâu thuẫn giữa nhân tố đồng loại (Pháp sai biệt tương dị nhân).

Đối với mệnh đề chủ trương của suy luận thức B của họ, thì chúng ta cũng có thể phê phán như ở suy luận thức A.

Những người của học phái Số Luận thì lập luận như sau:

"Linh ngã là bản chất tinh yếu của cá nhân, và là cái mà tất cả mọi người đều có thể thừa nhận. Chúng ta không phải luận bàn gì thêm về sự tồn tại của nó nữa, mà tốt hơn là chỉ nên luận bàn về tính cách thụ nhận những đặc tính của nó". Có lẽ những tín đồ Phật giáo sẽ phản luận lại rằng: *"Cái gọi là Linh ngã cũng chỉ đồng dạng với tâm thức và tâm thức thì cũng chỉ là tri năng (buddhi). Theo đó thì không thể nói Linh ngã là cái gì tinh yếu như là bản chất của con người được".* Tuy nhiên, điều này không được (học phái Số Luận) đồng ý, với lý do:

"Tri năng không phải là Linh ngã. (mệnh đề chủ trương)

Bởi vì, đó là cái gì có sinh khởi. (luận cứ)

Cũng giống như cái bình". (tỉ dụ)

Cũng giống như thế, đường thô có thể thanh lọc những chất tạp nhiễm để trở thành cái hữu ích được sử dụng (với công năng tính và thực dụng tính), tri tính con người không phải là Linh ngã, bản chất tinh yếu của con người. Nhìn từ góc độ của lập luận này thì Linh ngã (mà họ quan niệm) không phụ thuộc vào trong thân xác, là đối tượng thụ nhận của nó, mà là chủ thể của vật thụ nhận (thân xác). Chính xác hơn thì trong ý nghĩa này, "Linh ngã" đồng ngữ nghĩa với "Tự ngã", là cái tri giác được thân xác; và cũng theo quan niệm của họ, thì nó thường hằng, không có giới hạn, và bàng quan đối với những gì đang diễn ra của thân xác như là một tồn tại biệt lập.

Về vấn đề này thì đã có luận chứng phủ định về tính cách Linh ngã của Tự ngã, tính thường hằng vô hạn của nó, tính thụ nhận...(như ở phần 1 và 2). Còn sót lại vấn đề: Tri năng không phải là Linh Ngã_ điều này có ý nghĩa như thế nào? Rằng tri năng (buddhi) tự nó có, hay không có tri tính? Hoặc giả, tri năng cũng chỉ là một khả năng nào đó của Linh ngã (điều mà các tín đồ Phật giáo đã phản đối)? Học phái Số Luận muốn cho rằng trí năng vốn là cái chân tri (cetana) của Linh ngã (một cái "biết" minh mẫn, ở ngoài những điều kiện thụ cảm của giác quan và thân xác). Tuy nhiên, khi cho rằng cái chân tri ấy là một cái gì biệt lập, thì cái thực thể biệt lập ấy chưa được chứng minh. Như vậy, bởi vì cái mà họ quan niệm như là "chân tri" thuộc về Linh ngã là cái chưa được minh chứng, nên chủ từ của mệnh đề chủ trương mà họ đưa ra bị

phạm vào lỗi sai lầm, là *không có căn cứ luận chứng* ("Sở Y Bất Thành", àsrayàsiddhi).

Và lại, luận cứ "Bởi vì đó là cái gì có sinh khởi" có ý nghĩa như thế nào? Nếu là ý nghĩa "sinh ra từ chỗ không tồn tại thành ra tồn tại", thì luận cứ mà học phái Số Luận đưa ra phản lại chính cơ sở học thuyết của họ (dựa trên Nhân-trung-hữu-Quả luận, rằng trong vạn hữu có tiềm tại nguyên nhân tối sơ-prakrti và nó ứng hiện ra trong mọi tồn tại). Tuy nhiên họ có thể phản bác như sau:

"Cho dù rằng không thành lập được căn cứ cho luận chứng, thì cũng vẫn có thể nói lên ý nghĩa muốn nói của mình (Chủ trương). Bởi vì, căn cứ đó có thể hình thành trong tương quan đối lập với các học thuyết khác (Luận cứ). Cũng giống như căn cứ của luận chứng hình thành trong tương quan đối lập của người lập luận và người đối luận (Tỉ dụ)".

Tuy nhiên, chúng ta cũng có thể đưa ra lý luận ngược lại: Nếu chỉ có thể đưa ra căn cứ của luận chứng thông qua tương quan đối lập với người đối luận, thì không thể minh chứng được cho nội dung của cái mà mình muốn chứng minh (Chủ trương). Bởi vì, cũng có trường hợp ý nghĩa của người lập luận không hình thành được (Luận cứ). Cũng giống như trường hợp ý nghĩa của người đối luận không thành lập được (thì luận cứ hình thành từ cái không thể thành lập được ấy, cũng không hữu hiệu) (Tỉ dụ). Bởi lẽ ấy, điều mà họ lập luận, "tri năng không phải là Linh ngã", bị loại bỏ như là một suy lý không đủ điều kiện luận lý. Theo đó, điều mà chúng ta phê phán là nó không có căn cứ luận chứng, vẫn thỏa đáng.

Ngược lại, nếu ý nghĩa của luận cứ "Bởi vì đó là cái gì có sinh khởi" có ý nghĩa như là "sự chuyển biến ứng hiện (qua tương tác của Linh ngã và những nguyên nhân tối sơ-prakrti, theo quan niệm của Số luận)", thì lý luận về sự chuyển biến-vyakti, cũng đã bị phủ định, nên luận cứ không thành lập được. Hơn nữa, tỉ dụ (cái bình) được đưa ra để thực chứng cho luận cứ (là cái có sinh khởi, chuyển biến ứng hiện) thì không có tính cách đó.

"Những người không rành luận lý" (theo cách tự gọi một cách khiêm cung và tự nguy trang của trường phái luận lý học Chính Lý, chuyên về lý luận) thì cho rằng: *"Năm điều kiện nhận thức (tính chất của vật chất, cảm thụ của giác quan, biểu tượng về sự vật, tác vi của tâm thức và thức biệt), và thân xác với những cơ năng cảm giác của nó, không phải là nguyên nhân khiến cho Tự ngã nhận thức được. Và lập trường của Trung Quán vì ngay từ đầu không thừa nhận sự tồn tại của Tự ngã, nên cũng không thể thành lập được luận chứng tiếp theo liên quan đến những thuộc tính của nó. Vì vậy, những người theo lập trường Trung Quán, vốn có địch ý với Tự ngã, họ không muốn thừa nhận những gì trái với chủ trương Vô Ngã của họ".*

Về điểm này, thì chúng ta (với lập trường của Trung Quán), cũng đã trình bày như phần trên, rằng: Vì các học phái khác thừa nhận theo thói thường của thế gian về Átman-cái "chính mình", cái "tôi" như là "Tự ngã".

Dựa trên cơ sở đó, họ cũng ngộ nhận và gán cho nó những thuộc tính như là: "thường hằng", "không có giới hạn", "là chủ thể của hành vi và nhận thức", "là chủ thể thụ nhận những xúc cảm, những thành quả (Báo) của quá trình tạo tác (Nghệp)"... Và lập trường Trung Quán chúng ta phủ định tính cách ngộ nhận (Vọng Tướng) này. Trong thế giới quan mà con người thế gian quan niệm, thì cái "tôi"-Tự ngã mặc nhiên được thừa nhận như là cái gì có tính chất cụ thể và hình tướng hẳn hoi, nhưng nếu nhìn từ *điểm nhìn của Thực Tại tối hậu*, thì cái "Tự ngã" ấy vốn không tồn tại, và cả những tính chất tương đối của vạn hữu trong tương quan tương tác cũng không tồn tại. Theo đó thì lập trường Trung Quán phủ định tất cả mọi thuộc tính mà theo thói thường của thế gian ngộ nhận và gán cho cái "tôi"-Tự ngã, trên cơ sở lấy Thực Tại tối hậu làm chuẩn cứ. Điều này không có nghĩa là Trung Quán chủ trương Vô Ngã (như là một định thuyết về nguồn gốc của tồn tại) hay điều gì như thế cả. Vì thế, sự công kích trên chỉ là công kích vào khoảng không (chỗ Trung Quán không hề chủ trương).

Những người phản luận có thể cho rằng:

"Tự ngã hẳn phải tồn tại, (mệnh đề chủ trương)

Bởi vì, chỉ có thể phủ định nó ở một chỗ nào đó thôi, (luận cứ)

Ví dụ như phủ định: cái giếng này không có nước, thì chỉ có thể phủ định là không có nước trong cái giếng này, nhưng có thể biết được nước tồn tại ở những nơi khác" (tỉ dụ).

Cũng giống như thế, khi phủ định Tự ngã không tồn tại ở thân xác và những cơ năng cảm giác, và nhận thức, thì chỉ có thể phủ định ở những chỗ đó, ngoài những chỗ ấy ra thì Tự ngã vẫn tồn tại, (liên kết luận lý)

Vì vậy, Tự ngã hẳn phải tồn tại". (qui kết)

Đáp lại điều này: Về những cơ quan cảm giác của con người, thì cho dù có phủ định rằng Chủ Thể Sáng Tạo ra chúng như thần Tự Tại Thiên tối cao của các vị thần không tồn tại, hay phủ định nguyên nhân tối sơ-prakrti của chúng không tồn tại, hay phủ định tất cả những đại loại như thế đều không tồn tại, đi chăng nữa, thì cũng không có nghĩa là ở "những chỗ khác" nào đó, những cơ quan cảm giác ấy tồn tại. Vì vậy, luận cứ "tồn tại ở những chỗ khác" này không thể dẫn đến kết luận được. Hơn thế nữa, nhìn cho rõ ràng vấn đề, thì cũng không có nghĩa là "cái gì khác với nước cũng tồn tại" (như bản chất của vấn đề giả thiết: "Tự ngã tồn tại như là cái gì khác với thân xác"), nên cả tỉ dụ để thực chứng cũng không thành lập được. Tóm lại, đây không phải là một luận chứng đúng đắn.

Và lại, có người trong học phái Số Luận chỉ trích luận chứng phủ định Tự ngã của chúng ta, rằng: "Cũng giống như cái trụ, không thể là nhân tố tạo tác nên nhận thức; thân xác với những cơ năng cảm giác cũng không thể là nhân tố tạo tác nên nhận thức của Tự ngã", như sau:

"Những hành giả phái Du già (Yoga) có thể chuyển tâm thức của mình vào thân xác của người khác, khi họ tập luyện đến mức độ có thể không tri

giác thân xác của mình, thì họ cũng có thể chuyển tâm thức sang một thân xác khác, khi thân xác này biến hoại. Đối với những hành giả có thể chuyển dịch thân xác (như đổi một cái bình) như thế, thì một cái bình hay những gì có thể biến hoại như thân xác, cũng có thể làm nhân tố tạo nên nhận thức (được quan niệm như là "Linh ngã"). Trường hợp này, thì tỉ dụ của luận chứng trên không hiệu nghiệm nữa. Và lại, ở chung cuộc của mọi sự khi chúng băng hoại, hoàn nguyên thành những thực thể tối sơ (đất, nước, gió, lửa) và lại kết hợp để thành một "cuộc sống khác" có thể hoàn bị những cơ năng cảm giác (như của con người), thì lúc ấy, những nguyên tố tối sơ ấy lại đóng vai trò nhân tố tạo tác nên nhận thức".

Tuy nhiên, đây không phải là nghị luận chính đáng. Vì rằng:

a. Mệnh đề chủ trương: Cái bình, hay một cái gì đại loại như thế, không thể là nhân tố tạo tác nên nhận thức của một hành giả đã thể nghiệm chân lý của sinh tồn.

b. Luận cứ: Bởi vì, nó chỉ là đối tượng của những cơ năng cảm giác (như thính giác, thị giác...) để bắt đầu hình thành nên những cảm giác về nó.

c. Tỉ dụ: Ví dụ như, Cái gì được nghe (đối tượng của thính giác) bởi một người khác với hành giả họ (thì chưa chắc hành giả đó có thể nghe được, hay nhận thức được).

Và lại, chúng ta cũng đã đưa ra tỉ dụ về cái bình, như là cái gì không phải là nhân tố tạo tác nên nhận thức, nên chúng ta không phạm vào chỗ sai lầm mà họ đã chỉ trích.

Học phái Số Luận cho rằng: "Vạn hữu đều hình thành qua tương giao của những thực thể tối sơ và Linh ngã, trong ý nghĩa này, thì trong cái bình cũng tiềm tại những tính năng cảm giác và nhận thức (mà Linh ngã có thể)". Tuy nhiên, với cái "tiềm tại" tính như thế, cũng không thể nói được rằng tỉ dụ cho luận cứ và chủ trương của chúng ta không thành lập được. Vì thế, bản chất của chỉ trích này là không có ý nghĩa.

---o0o---

04. PHỦ ĐỊNH TƯƠNG QUAN CỦA NGÃ (ÀTMAN) VÀ NHỮNG GÌ THUỘC VỀ NGÃ (ÀTMIYA-NGÃ SỞ)

Những người quan niệm Tự ngã tồn tại nói rằng:

"Tự ngã hẳn phải tồn tại (mệnh đề chủ trương)

Bởi vì, cái sở thuộc (cái "của mình") của nó tồn tại (luận cứ)

Ví dụ như: Có tài sản thì phải có chủ nhân của nó (tỉ dụ)

Những cái sở thuộc của Tự ngã, trong đó có nhà "của mình", phòng ngủ, quần áo, mắt, tai "của mình"...(liên kết luận lý)

Vì vậy, Tự ngã hẳn phải tồn tại (qui kết)".

Trả lời điều này, chúng ta có thể nói: Nếu từ giờ trở đi mà cái gọi là "Tự ngã" bắt đầu tồn tại, thì chúng ta có thể nói với "anh ta" rằng cái này là "của anh", nó là một *tồn tại thuộc về* "anh", là sở hữu chủ của nó (vì nó mà "anh tồn tại đây!"). Thế nhưng, đã rõ ràng rằng một cái "Tự ngã" như thế không tồn tại:

"Nếu không tồn tại Tự ngã,
Thì làm sao có được những tính chất và tính năng thuộc về Tự ngã ấy?". (TL18.2ab)

Như vậy thì, luận cứ của suy luận thức trên không hình thành ý nghĩa được. Tỉ dụ đưa ra, thực tế thì cũng không thể có được. Nghĩa là, *nếu nhìn từ điểm tối hậu của thực tại*, thì cả tài sản và cả chủ nhân tài sản đều không tồn tại như là một *thực tại* (mà chỉ tồn tại như là *sự vật*, vật thể, hiện vật theo quan điểm của thế gian). Hơn thế nữa, đặt cơ sở trên *vật thể tính*¹⁴ (của những cái như "tài sản" và "sở hữu chủ") để luận chứng cho tồn tại của Tự ngã-cái "tôi", theo thế gian thường tình quan niệm, như vậy thì, kết luận có được dựa trên sự qui kết vào những quan điểm thế gian ấy, ý nghĩa của nó không thỏa đáng trong *cái nhìn từ Thực tại tối hậu*.

Cùng một suy lý như thế, rằng những hệ quả có từ Tự ngã cũng tồn tại, những tính chất và tính năng của Tự ngã cũng tồn tại, chúng ta có thể phê phán đó là những sai lầm được diễn dịch từ luận cứ sai lầm. Vì thế, người tâm cầu Trí tuệ Giải thoát khi tinh tấn quán sát những điều như thế, thì:

"Nếu triệt tiêu được tất cả cái Ngã và tính chất thuộc về cái Ngã ấy,
Thì gọi là chứng đắc được Trí Tuệ Vô Ngã". (TL18.2cd)
Đây là ý nghĩa của việc tu chứng Vô ngã.

Những người quan niệm Tự ngã tồn tại còn phản luận xa hơn nữa:

"Tự ngã hẳn nhiên tồn tại (mệnh đề chủ trương)

Bởi vì, đối với người đã chứng đắc Chân Thực Trí không còn tương quan với cái "chính mình"-Tự ngã và cái "thuộc về mình", thì người ấy tự mình biết rằng cái "tự mình biết" ấy thuộc về một cách nhìn khác, không còn bị hạn định trong cái "tôi"-Tự ngã và cái "thuộc về tôi" nữa. (luận cứ)

Ví dụ như: Đứa con của thạch nữ, một cái gì được cho hoàn toàn không tồn tại, thì không thể có cái biết như thế.

Một người đã chứng đắc Giải Thoát thì biết cái biết Chân Thực như thế. (liên kết luận lý)

Vì vậy, Tự ngã hẳn nhiên tồn tại (như là chủ thể của cái biết chân thực đó)". (qui kết).

Về điểm này, chúng ta đáp lại rằng: Tất cả những gì có thay đổi-chuyển biến thuộc vào những điều kiện tạo tác, đều là những cái gì do từ cái khác sinh ra, từng mỗi mỗi sát-na sinh khởi ra và hoại diệt đi. Ở đó, không

tồn tại Tự ngã và những gì *thuộc về* nó. Tất cả những đệ tử Phật giáo (Thượng Tọa bộ) cũng hiểu điều này, như là:

"Thực thể gọi là "Tự ngã" không tồn tại, chỉ có những gì sinh khởi và hoại diệt, như chúng được sinh ra như thế và phải diệt mất đi như thế thôi". Vì rằng, cái gọi là "Tự ngã" đó chỉ là đối tượng của ý thức biện biệt (Thức Biệt) về nó thôi. Nếu "Tự ngã" không *có*, thì ý thức về "nó" cũng không *có*, ý thức về nó không *có*, thì không dấy lên được ý thức về những gì nội tại và ngoại tại "thuộc về nó". Một khi ý thức về "Tự ngã" và ý thức về những cái "thuộc về nó" không khởi dấy lên, thì cho dù cái mà ngôn ngữ thế gian ràng buộc (và giả định) như là cái "tôi"-Tự ngã-Àtman như thế nào đi nữa, thì cũng không thể quyết định được rằng cái "tôi" bản thể ấy là thực sự tồn tại được.

Huống chi là người chứng đắc một trạng thái đã vượt qua khỏi những khái niệm hạn định và tương đối của tư duy về vạn hữu, nhìn rõ một cách chân thực (Chân Thực Trí, Chân Tri) rằng mọi sự vốn không *tự-nó* khởi sinh ra. Trong quan điểm tinh cần Bồ Tát đạo (như là một lý tưởng của Đại Chúng bộ) như thế, thì không cần phải nói nữa:

"Tất cả những yếu tố nội tại và ngoại tại của cái Ngã (Àtman) và những gì thuộc về Ngã (Àtmīya-Ngã Sở) đều triệt tiêu hoàn toàn, không tồn tại nữa". (TL18.4ab)

Nghĩa là: "Tự ngã" như là một tồn tại có tính cách *giả định* (Giả Danh) và cả Điều kiện Nhận thức (tính chất của vật chất, cảm thụ của giác quan, biểu tượng về sự vật, tác vi của tâm thức và thức biệt_Ngũ Ấm) cũng vốn không phải là những gì *tự-chúng* khởi sinh ra. Việc này cũng giống như: người bị bệnh đau mắt, nhìn thấy dạng tướng (ngẫu nhiên do những tác động khác) của râu tóc, mà cho rằng đó là những tồn tại cố hữu:

"Những cái thụ nhận đều triệt tiêu,

Cái thụ nhận triệt tiêu, thì hẳn chủ thể thụ nhận cũng triệt tiêu". (TL18.4ab)

Nghĩa là: Tồn tại hay không-tồn tại, đó cũng chỉ là những gì chẳng khác hơn sự chấp trước vào những *kiến giải dựa trên cơ sở của ảo tưởng*.

Vì thế, luận cứ của người phản luận đưa ra (rằng "Tự ngã tồn tại như là chủ thể nhận biết của Chân Tri") không thành lập ý nghĩa được. Vả lại, trong tiền đề được đặt ra (một cách mặc định rằng "cái Chân Tri ấy thuộc về nhận biết của chủ thể Tự ngã"), thì ý thức về Tự ngã và những gì *thuộc về* nó vẫn tồn tại như là một cứ điểm của ý thức biện biệt (Thức biệt-thuộc Ngũ Ấm), vì vậy, đó không thể gọi là Chân Tri được. Hơn thế nữa, trong luận cứ ấy còn bao hàm cả tính cách phản-tồn tại của Tự ngã: trên cơ sở của Tự ngã, mà lại "không còn tương quan với Tự ngã và những gì thuộc về nó", vì vậy, không thể xác quyết được tự thể của cái "Tự ngã" ấy là gì được.

PHẦN II

05. "CHỦ THỂ" GIẢI THOÁT

Học phái Số Luận cho rằng: Ý thức về Tự ngã và những gì *thuộc về* nó, vốn thuộc về Linh ngã (như là một thực thể tối sơ của tinh thần, là cái tương tác với những Thực Thể Tối Sơ của vật chất như Đất, Nước, Gió, Lửa, để *ứng hiện* nên những tồn tại cụ thể của vạn hữu. Và, Linh ngã, như là một thực thể tinh thần thường hằng và vô hạn, tồn tại biệt lập với tất cả những Tự ngã cụ thể (thông qua vật chất hữu hình) ấy:

"Tri năng (Buddhi-Giác) có thể "biết" được rằng những cơ năng nội tại¹⁵ (gồm tri năng, tự-ý thức và tri giác) không phải là Linh ngã, ngoại trừ tự-ý thức. Và tri năng cũng "biết" rằng chính nó (một cái hữu hạn) không phải là Linh ngã, mà cũng như những cơ năng khác, chỉ có thể tồn tại trong tương quan với Linh ngã, một cái khác thường hằng và vô hạn. Do vậy, một cái "biết" Chân Tri (biết chân thực trong tương quan thống nhất với cái thường hằng và vô hạn Linh ngã) thì không còn dấy lên ý thức về "thuộc về" Tự ngã nữa. Vì vậy điều phản bác của Trung Quán (rằng "cái biết ấy vẫn còn phụ thuộc vào ý thức biệt biệt thuộc về Tự ngã, nên không phải là Chân Tri" và "Tự ngã tự phủ định nó bởi cái biết không thuộc về nó"), là không đúng.

Tuy nhiên, khi họ (học phái Số Luận) thừa nhận rằng Linh ngã vẫn cứ tiếp tục tồn tại trong mỗi "Tự ngã nhỏ", thì nó cũng chỉ có thể ý thức được bởi cái "Tự ngã nhỏ" ấy thôi, qua đó, không thể loại bỏ ý thức "thuộc về mình" thông qua cảm quan (mắt, tai, mũi, lưỡi...) trong tương quan với tính cách của đối tượng (màu sắc, âm thanh, mùi, vị...) , để có thể nhận biết chân thực về Thực tại được. Theo đó, thì họ cũng không thể thành lập được một cái biết chân thực (Chân Tri) mà không thông qua ý thức về Tự ngã và cái gì "thuộc về nó" được. Về điều này thì Đề Bà (Arya Deva, môn đệ của Long Thọ), cũng có nói:

"Nếu cái gọi là "Tự ngã" tồn tại, thì Vô Ngã là một điều gì không thể. Hoặc giả, Trí Tuệ Vô ngã (Chân Thực Trí) và cả Niết Bàn nữa, cũng chỉ là ảo tưởng".

Về vấn nạn trong vấn đề Giải Thoát này, có người trong học phái Số Luận cho rằng: "*Chính những Thực Thể Tối Sơ tự nó giải thoát*", có người trong họ lại cho rằng: "*Chính Linh Ngã tự nó giải thoát*". Trong đó, theo "Kim Thất Thập Luận" thì:

"*Chính những Thực Thể Tối Sơ (gồm Linh ngã và Đất, Nước, Gió, Lửa) tự chúng lưu chuyển-biến đổi, tự chúng ràng buộc với nhau, và cũng tự chúng giải thoát*".

Như vậy, nếu theo như họ chủ trương thì "*tri năng và những thực thể tối sơ (trong đó có Linh ngã) tồn tại biệt lập*" và qua đó, tri năng có thể có căn cứ để nhận biết "*các Thực Thể Tối Sơ ấy tự giải thoát*". Tuy nhiên, thực ra thì cái "tri năng" ấy chẳng là gì khác hơn ngoài nhận thức sai lầm của họ. Một mặt, họ quan niệm tri năng như là cái gì "ứng hiện từ những thực thể tối sơ" và như thế không thể thừa nhận là nó hoàn toàn không thể tách rời với những Thực Thể Tối Sơ ấy được; mặt khác, họ lại vẫn cứ chủ trương rằng "Linh ngã, như là một thực thể tối sơ là chủ thể giải thoát". Cứ cho là như thế đi, thì có rất rất nhiều những Tự ngã, (như là những "Linh ngã nhỏ" đang cùng tồn tại cộng thông với cái "Linh ngã lớn" kia), chúng vẫn cứ đang tiếp tục hoạt động không nhắm vào mục đích giải thoát và sẽ không có cơ hội giải thoát (cho dù chủ thể giải thoát là "Linh ngã lớn" có giải thoát đi chăng nữa) (?).

Những người khác trong họ lại cho rằng: "*Dưới ảnh hưởng của Linh ngã (lớn) như là chủ thể giải thoát, thì cho dù những cái ứng hiện của nó là những Tự ngã cụ thể ("Linh ngã nhỏ") vẫn cứ hoạt động trong trói buộc, thì cuối cùng cũng sẽ được giải thoát*".

Tuy nhiên, họ lại xác quyết rằng "*tri năng tự nó tồn tại biệt lập với những Thực Thể Tối Sơ*", mặt khác, lại xác tín rằng cái "Linh ngã như là một thực thể tối sơ vốn thường hằng và vô hạn một cái vốn không thay đổi" ấy, cuối cùng cũng sẽ không khác với những cái mà nó "ứng hiện" ra (Tự ngã và tri năng của nó). Theo những điều kiện (vốn mâu thuẫn trong tiền đề) như thế, thì không thể có căn cứ nào để phân ra được đâu là trói buộc và đâu là Giải thoát nữa.

Ví như dù họ có thể giải thích rằng: "Tuy bản chất của Linh ngã là không hề có thay đổi-chuyển biến, cũng giống như một khối vàng, thì cũng có khi biến thành vật trang sức cho cổ tay, có khi thành vật trang sức cho cổ chân, thì Linh ngã cũng chuyển đổi như thế". Tuy nhiên, ngay khi họ cho Linh ngã là "cũng chuyển đổi như thế", thì nó đã không thể là "Linh ngã thường hằng và vô hạn" nữa rồi, mâu thuẫn đã phát sinh.

Họ cũng cho rằng: "Có những cái dù chỉ tồn tại thôi, cũng có thể gây ra ảnh hưởng đến những cái khác. Tri năng, như là một cơ năng nội tại (vốn mang những *tính cách nguyên sơ* của những Thực Thể Tối Sơ gồm *tính Thuần Nhất, tính Kích Hoạt* và *tính U Tối*), trong đó phần Thuần Nhất của nó phát triển cho đến khi nó nhận ra được tính dị biệt giữa Linh ngã (tinh thần) và những Thực Thể Tối Sơ khác (vật chất), như tương quan giữa hình và bóng, thì nó cũng *nhận biết (buddhi-khả năng Giác ngộ)* ra sự khác nhau giữa nó và những Thực Thể Tối Sơ khác, thì lúc đó những gì thuộc về Linh ngã lại hướng về sự Giải Thoát của chính nó ra khỏi những ràng buộc tối sơ ấy".

Tuy nhiên, đối với những cơ năng nội tại (như là những cái tương đối với những điều kiện) thì có thể xảy ra những tương quan "khác biệt" có tính

tương đối như thế, nhưng đối với Linh ngã (như là một thực thể tuyệt đối như họ quan niệm) thì không thể có được sự "khác biệt" nào có thể xảy ra đến với nó cả, nên chính nó lại là cái gì không thể có Giải Thoát (một trạng huống khác). Nếu ở Linh ngã cũng có thể diễn ra một trạng huống "khác biệt" mang tính tương đối như thế, thì cũng lại giống như điểm đã phê phán như trên.

Và lại, cứ cho rằng việc Linh ngã tự nó và những Thực Thể Tối Sơ khác tồn tại biệt lập có thể chuyển hoá thành tri tính mà tri năng có thể nhận *biết-giác ngộ* được, tuy nhiên, chính Linh ngã tự nó không phải là một đối tượng (có tính tương đối) của nhận thức (có tính tương đối), thì lẽ nào lại có thể *nhận biết* được nó như là một tri tính có thể chuyển hoá được và có khả năng giác ngộ? Họ cho rằng "*có thể nhận biết được sự Giải Thoát của Linh ngã giống như nhận biết được cái ấn triện để lại dấu ấn của nó*". Về điều này thì chúng ta có thể luận bác rằng: Linh ngã được quan niệm như là cái không có biến đổi chuyển hóa nào cả, từ trước nó đã không hề có thể chuyển hoá, thì sau này nó cũng không thể nào có thể chuyển hoá được thành ra một tri tính thanh tịnh khả tri nào cả. Vì thế, không thể tồn tại một sự Giải Thoát nào ở nó. Bởi vì, nếu nó có khả năng chuyển hoá thành một trạng thái tri tính vô nhiễm (Giác Ngộ), thì nó, "Linh ngã thường hằng bất biến và vô hạn" không phải là "Linh ngã" như đã quan niệm, điểm sai lầm này vốn có từ trong quan niệm.

Học phái Số Luận quan niệm "Linh ngã" là một cái gì từ tối sơ không thể tác động chuyển hóa được (như là một Tuyệt Đối Thể), chỉ có nhận thức và hành vi con người, như là những cơ năng căn bản có tính cách tương đối, được hình thành từ những Thực Thể Tối Sơ với những tính cách mâu thuẫn tối sơ (Thuần nhất, Kích hoạt, U tối). Theo đó, tri tính (buddhi) của con người, cái có khả năng tính Giác Ngộ, cũng là một cơ năng tương đối và nó được ví dụ như là một chủ nhân công có khả năng đem lại chiến thắng (Giác Ngộ) cho Linh ngã, và ví dụ này chỉ có tính cách *giả định về một cái giả định* là "Linh ngã". Điều này có nghĩa là cả "Linh ngã" và khả năng "Giác Ngộ" của nó, đều là *giả định*. Đến đây, đã có đầy đủ căn cứ luận chứng, chúng ta hãy khảo sát vào vấn đề chính:

---o0o---

06. GIẢI THOÁT, NHƯ LÀ MỘT TRẠNG THÁI VÔ NGÃ

Như vậy, người tu đạo nỗ lực quán sát tương quan chân thật giữa những cơ năng nhận tri nội tại (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân thể và ý thức_Lục Căn) và những tính chất thuộc đối tượng ngoại tại (màu sắc, âm thanh, mùi,

vị, cứng mềm... và những tính cách của đối tượng_Lục Trần), và nhận ra căn đề của chúng đều là Không (Sùnyatà):

"Tất cả những yếu tố nội tại và ngoại tại của Ngã và những gì thuộc về Ngã đều triệt tiêu hoàn toàn, không tồn tại nữa.

Những cái thụ nhận đều triệt tiêu,

Cái thụ nhận triệt tiêu, thì hẳn chủ thể thụ nhận cũng triệt tiêu".
(TL18.4)

Tức là: Khi những cái nội tại, như là cứ điểm để hình thành cái mà người ta nghĩ là "chính mình"- "tôi"-Ngã-Àtman và những cái ngoại tại, mà người ta có thể thụ nhận từ thế giới quanh mình và nghĩ là chúng "thuộc về mình"- "của tôi"-Ngã sở-Àtmiya, đều dừng lại (ở mức độ chúng là *như thế*, và không còn gây ra những ảo tưởng về những giá trị tự chúng *không là như thế*), thì bốn loại chấp trước: 1. Những chấp trước cho những gì giác quan đem lại là thực hữu (Sắc, Thanh, Hương, Vị, Xúc_Dục Thủ), 2. Chấp trước con đường mình đi là đúng, ngoài ra là sai (Giới Cấm Thủ), 3. Chấp trước vào những định kiến sẵn có, cho đó là Chân lý bất biến (Kiến Thủ), 4. Chấp trước cái "chính mình" và những gì "thuộc về" nó là có giá trị tồn tại (Ngã Ngữ Thủ), cũng đều dừng lại. Trong đó, đầu tiên phải nói đến là việc Chấp trước vào giá trị tồn tại của Ngã (Ngã Ngữ Thủ), một khi đã nhận *biết và hiểu* (*giác ngộ*) được rằng cái "tôi"-Tự ngã ấy không thực hữu, thì chấp vào Ngã cũng tự dứt. Ngã chấp đã dứt rồi, thì các chấp trước khác cũng tự dứt. Điều này có nghĩa là: Chấp trước một cái Ngã thực hữu chính là cứ điểm cho mọi chấp trước tiếp theo sau đó, một khi chấp trước tâm điểm này đã tuyệt, thì mọi cái tồn tại dựa trên cơ sở của cứ điểm đó, cũng tự nhiên không còn nữa. Căn nguyên cho mọi cái dấy lên (Sinh khởi) đã tận tuyệt, đó gọi là Giải Thoát.

Tuy nhiên, sự Giải Thoát này tùy thuộc vào mức độ của cái *biết và hiểu* của từng người *như thế nào* về việc không tồn tại của Ngã. Cái *biết và hiểu* ấy có thể có được qua ngôn ngữ được truyền dạy (Thanh Văn), hoặc giả, có thể có được bởi tâm chứng riêng tư (Độc Giác), là hai phương thức để thành tựu cái biết Chân Thực, nhằm vào việc chấm dứt phiền não-đau khổ (_Nhân Vô Ngã, như là một lý tưởng của Tiểu thừa) . Còn phương thức để thành tựu Chân Thực Trí không chỉ nhằm vào việc chấm dứt dứt phiền não-đau khổ mà còn để tận tuyệt mọi chướng ngại của nhận thức và tư duy của con người, thì đó là con đường của Bồ Tát (_Pháp Vô Ngã, như là lý tưởng của Đại Thừa). Phương thức chấm dứt mọi đau khổ phiền não đã được thuyết dạy ngay từ đầu, còn phương thức tận tuyệt mọi chướng ngại do chính tư duy và nhận thức tạo ra, thì được thuyết dạy như sau:

"Như thế, tích lũy tạo tác và Phiền Não cũng triệt tiêu,

Nên gọi là Giải Thoát". (TL18.5ab)

Tích lũy Tạo tác (Nghiệp) và Phiền Não là cơ sở của tiến trình Sinh Khởi, nên khi đình chỉ hai yếu tố này được giải phóng khỏi ràng buộc trong

Đau Khổ, nên gọi là Giải Thoát. Như là hai yếu tố cơ sở của tiến trình Sinh Khởi, Tích lũy Tạo tác và Phiền Não vốn không dấy lên từ những đối tượng ngoại tại, nếu con người ta lia khỏi dực vọng nội tại trong chính mình, thì dù đối tượng vẫn cứ tồn tại như thế, thì hai yếu tố này cũng không có cơ hội để khởi dấy lên. Nó khởi dấy lên như thế nào:

"Tích lũy tạo tác và Phiền Não vốn đều là những cái phi-Thực của tư duy" (TL18.5c)

Tích lũy tạo tác và phiền não, là những cái tiến hành dựa trên phán đoán giá trị "(tôi) thích" hay "(tôi) không thích" của tư duy. Những phán đoán giá trị (luôn luôn mang tính cách quy hướng vào Ngã-"tôi") như thế là nguyên nhân cho Sinh Khởi (của tạo tác và phiền não). Cũng như trên thế gian này, có hạt giống thì có lúc nó nảy sinh ra mầm, một cái khi tồn tại làm nảy sinh ra cái khác, cái trước làm nguyên nhân cho cái sau. Cũng giống như thế, đối với con người chưa thức tỉnh, thì tư duy chính là cái do một tâm thức chưa nhận biết rõ chính nó tạo tác ra, và chính tư duy lại tạo tác ra những phán đoán giá trị (quy hướng về Ngã) làm nền tảng cho tích lũy tạo tác và phiền não (trong một vòng tròn khép kín của luân hồi); ngược lại, đối với tâm thức của người đã thức tỉnh Vô Ngã, thì tư duy không còn tác tạo ra những phán đoán giá trị (quy ngã) như thế, nên cũng không dấy lên tích lũy tạo tác và phiền não.

Trong đó, sự tích lũy tạo tác (Nghiệp) trong một gắn kết liên hoàn với tâm thức tạp nhiễm bởi phiền não và những phán đoán giá trị sai lệch, lại dẫn đến việc khởi động cho những hành vi thuộc thân xác và ngôn ngữ. Phiền Não, là cái dày vò tâm hồn con người ta, cũng chính là cái khởi lên từ Dực Vọng (gắn liền với Sân Hận và Mông Muội).

"Tích lũy tạo tác và Phiền Não được sinh ra từ tư duy, từ đó khởi dấy lên những hí luận" (TL18.5c)

Những cái được cho là "*Chân lý*" theo thói thường của thế gian (Ngôn Thuyết Đế) đều dựa trên cơ sở của *tính đa chiều của khái niệm ngôn ngữ* (Hí Luận). Tính đa chiều của khái niệm ngôn ngữ này có thể triệt tiêu như thế nào?:

"Trên cơ sở của *Không Tính* (Sùnyatà), mọi hí luận đều triệt tiêu". (TL18.5d)

Trong ý nghĩa "trên cơ sở của Không Tính" này, cần phải bổ sung thêm ý "*biết và hiểu* (Giác và Ngộ) về Không Tính" (tức là *nhận thức theo một chiều hướng khác của Thực Tại*). Tức là, nếu có thể *biết và hiểu* rằng Tự Tính của vạn hữu (theo như cách người ta đã nhận thức về chúng một cách quy ngã) vốn không tồn tại (theo như cách nhận thức của Pháp Vô Ngã), thì tính cách đa chiều của khái niệm ngôn ngữ (hí luận, trong hệ quy ngã) cũng triệt tiêu.

Và lại, ý nghĩa Không Tính trong cách nói "trên cơ sở của Không tính", có nghĩa là khi cái Tuệ giác (trực quan) về Thực Tại Chân Thực đã dấy

lên, thì mọi cơ sở thuộc về tính đa chiều của ngôn ngữ tạo tác (hí luận) đều triệt tiêu.

Người ta có thể hỏi rằng: Nếu con người có thể tư duy với tính cách Vô Ngã (Nhân Vô Ngã), thì tư duy ấy không đưa ra những phán đoán giá trị "thích" và "không thích" (theo hệ quy ngã) nữa, thì mọi tích lũy tạo tác và phiền não đều đình chỉ (Giải Thoát). Vậy thì đâu cần gì phải có một cách nhận thức khác về vạn hữu, rằng Tự Tính của chúng không tồn tại?

Tuy nhiên, điều này không đúng. Bởi vì, theo quán tính của nhận thức (được huân tập cùng với quá trình tích lũy tạo tác, đã trở thành thế giới quan với tất cả những quan niệm về sự vật tồn tại), phiền não vẫn cứ tiếp tục theo hướng có sẵn của nó, dù người ta có muốn căn tuyệt nó đi, mà nếu không quán sát ngọn nguồn rằng mọi tồn tại đều không có tự tính (mà người ta đã cho là "cố hữu"), thì không thể nào đạt đến sự đoạn tuyệt hoàn toàn được. Và lại, những gì người ta "biết một cách tự nhiên" về tất cả những sự vật như là đối tượng của nhận thức (quy Ngã) đều dựa trên một cơ sở hoàn toàn khác đối với phương thức nhận tri *không qui hướng về Ngã* (Pháp Vô Ngã), như là một phương thức nhận tri *không chỉ để "biết"* (Vô Trí), hay *không tạp nhiễm bởi cái biết* (Bất Tạp Nhiễm Vô Trí), vì thế mà những gì người ta nghĩ là mình "vốn đã biết" dựa trên cơ sở của Ngã, đều bị loại. Do đó, sự quán sát tính cách Vô Tự Tính của vạn hữu không thể nói là không để làm gì cả.

Bởi lẽ đó, Không Tính, như là căn nguyên triệt tiêu của tính đa chiều đa biện của khái niệm ngôn ngữ (nói theo chiều nào cũng có thể đúng và cũng có thể sai cả), cũng không là gì khác hơn chính Giải Thoát. Đề Bà Thánh Thiên (Aryadeva) cũng giải thuyết:

"Giản ước tất cả những gì Như Lai thuyết giảng cho thế gian, thì chỉ có hai điều: Một, là *không sát sinh* (như là một cái Thiện phổ quát), và hai, là *Giải Thoát, gọi là Không Tính* (như là cơ sở cho cái Thiện phổ quát và là ý nghĩa tối hậu của tồn tại con người)".

---o0o---

07. THUYẾT GIẢNG CỦA THẾ TÔN

Có những người ngoại đạo nói rằng: "Về điểm này, không phải là chính ông thầy của các anh (Phật) đã nói trong kinh như thế này hay sao:

"Ta đã là vương giả của chính mình, còn một đấng vương giả nào khác nữa sao?

Là đấng trọng phụ tự điều ngự chính mình..."

"Vì thế, khi anh nói Tự ngã không tồn tại, thì há không phải là đã mâu thuẫn với cái được thừa nhận từ đầu hay sao? Như vậy thì không thể thành lập được lý luận không có Tự ngã".

Về điều này, chúng tôi có thể trả lời: Có những người mà trí tuệ bị tổn hại bởi những thiên kiến phủ định tính nhân quả, rằng "Không có đời này, không có đời khác, cũng không có kết quả được tích lũy từ hành vi thiện và ác, cũng không có luân những tồn tại chuyển tiếp phi-vật chất (Hóa Sinh)¹⁶ giữa những kiếp sống". Những thiên kiến như thế (vốn tự nó không có những định hướng hướng thượng) thường mang xu hướng bất thiện dẫn đến bờ vực của những sinh loại hạ đẳng (như địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh...). Nhân vì có những người mang những quan niệm (tự làm tổn thương và hạ thấp ý nghĩa cuộc sống họ) như thế, tâm đại từ-bi của Thế Tôn hướng về họ để nói lên ý nghĩa cao quý làm lợi cho cuộc tồn sinh, rằng: dòng chảy liên tục của tâm thức và tác động của tâm thức không hề giới hạn và đứt đoạn trong tồn sinh của một cá thể, và dòng chảy của tồn sinh vẫn tiếp tục lưu tồn những tác động của tâm thức, mà không tuyệt tận ở chung điểm mỗi cuộc sống. Đó là ý nghĩa cơ bản của tồn sinh mà Thế Tôn muốn nói, chứ không phải theo ý nghĩa theo thói thường của thế gian rằng Tự ngã (như là một giới hạn cá thể) tồn tại:

"Các Như Lai hoặc nói về cái Ngã". (TL18.6a)

Bởi vì, có người quan niệm một cách sai lệch rằng: Tự ngã là một cái gì có bản chất thường hằng bất biến, không giới hạn, là chủ thể thống ngự trên mọi hành vi thiện và ác, là chủ thể thụ nhận những kết quả ấy. Họ ngộ nhận Tự ngã như là một sợi dây thừng trói buộc tâm thức con người, và rằng nó ở ngoài giới hạn mà thân xác với các cơ năng nhận tri, cho đến nhận thức con người cũng không có khả năng với tới. Vì thế mà cho dù có tu hành đạt được những cảnh giới thiên, định cao như thế nào đi nữa, thì cũng giống như đôi cánh của một con chim bị trói buộc bởi định mệnh vốn có của nó (chính là bản chất bất biến của Tự ngã), thì dù có bay xa trong chùng mực được cho phép, thì cuối cùng cũng chỉ rơi xuống trở lại thôi, nghĩa là, con người ta không thể giải thoát được khỏi Đau khổ, là yếu tố định mệnh bất biến vốn nằm trong bản chất của con người. Vì thế (trong trường hợp này), Thế Tôn nhằm vào sự đình chỉ những định kiến như thế, cốt để cắt đứt sợi dây "Tự ngã", giải phóng con người ra khỏi những đau khổ tự tạo, và chỉ ra rằng trong những điều kiện nhận thức (Ngũ Âm) của con người, không tồn tại "Tự ngã" (như họ quan niệm). Mặt khác,

"(Các Như Lai) hoặc nói về Vô Ngã". (TL18.6a)

Bởi vì, có những người khác, vốn tích lũy được nhiều mầm thiện, căn cơ đã thuần thực, có lòng tin sâu xa và những điều Phật thuyết giảng và nhận được những tri thức chân thật từ những thuyết giảng như nệm vị Cam lộ. Hướng về những người này, Thế Tôn nói lên ý nghĩa Chân Thực của Thực Tại Tôi Hậu, rằng cái "chính mình" (như là một thực thể Bản Lai Chân Thực vốn có) thì không thể nói là không tồn tại. Như thế:

"Trong cái Chân-Thật-Như-Là-Thế ấy,

Không tồn tại Ngã và cũng không tồn tại phi-Ngã". (TL18.5cd)

Có nghĩa là: Trong cái thực thể Chân Thực vốn có ấy, không có căn cứ nào để có thể phán đoán rằng Tự ngã tồn tại hay không tồn tại được cả. Như thế thì cũng không thể nói (như cách những người ngoại đạo đã chỉ trích ở trên) là phủ định Tự ngã là điều mâu thuẫn với cái "chính mình" mà Phật thừa nhận theo quan điểm thông thường của thế gian.

Những người phản luận có thể cho rằng: Những điều mà Phật dạy là những chân lý tối cao, trong đó có cả điều Phật thừa nhận cái "chính mình"-Tự ngã như trên, vì vậy không thể luận bác điều đó được". Tuy nhiên, chúng ta không phải là không có cơ sở hồi đáp, vì kinh điển (từ chính kim khẩu của Thế Tôn) cũng nói:

"Thế gian này không tồn tại Tự ngã, cũng không tồn tại những chủ thể hữu tình. Tất cả những cái ấy đều là những gì do nhân tạo tác (Nhân) và những điều kiện tạo tác (Duyên) khởi sinh ra thôi".

Vả lại, chính những người phản luận ấy lại đã không thể đưa ra luận chứng để chứng minh Tự ngã tồn tại như họ chủ trương, ngược lại, chúng ta đã đưa ra luận chứng để chứng minh được rằng Tự ngã không tồn tại (phần 3 và 4).

Hơn nữa, có thể giải thích thi tụng 6 của Trung Luận với một hình thức khác, những người không đứng trên quan điểm Phật giáo lý giải rằng: "*Tất cả những gì có thể biến đổi-chuyển hóa đều không tồn tại Tự ngã, chúng đều là những cái biến diệt trong từng mỗi mỗi sát-na, nói cách khác, chúng không tồn tại liên tục đến tương lai, không có Tự ngã. Vậy thì cả những tạo tác được tích lũy (Nghiệp) và kết quả của chúng (Báo), không có một chủ thể nhất quán trong thời gian (không có "ai" phải gánh chịu hậu quả của hành vi của mình cả, mọi giá trị thiện-ác cũng vô nghĩa, tồn sinh của con người hoàn toàn vô nghĩa)*". Như thế thì họ phải đối diện với một sự thất đáng sợ (rằng tất cả đều là hư vô vô nghĩa), nên đối với những người Tự ngã *phải tồn tại* (như là một điểm tựa, từ đó có thể định giá ý nghĩa cho tất cả mọi sự cho cuộc tồn sinh), dù đó chỉ là một tồn tại *giả định*. Vì thế mà Trung Luận (18.6a) viết: "Các Như Lai hoặc nói về cái Ngã".

Vả lại, có những người khác (thuộc nhóm chủ trương Duy Khoái-Lokàyakita) thì suy nghĩ như thế này: Con người ta, cũng chỉ là một tập hợp các quan năng của thân xác và nhận thức thông qua các giác quan. Ở đó, Tự ngã, cái được xem như là căn nguyên của tương quan Nhân-Quả và Nghiệp-Báo, là một cái gì không có thực thể, chỉ là một cái biến đổi-chuyển hóa không cố định. Cái gọi là "con người", rốt cuộc cũng chỉ là một cái gì không có Tự Ngã, không có một tồn sinh liên tục đến tương lai, không có một căn cứ thực hữu để tồn tại, thế nên cũng không có cả lý lẽ luân hồi nào cả. Theo cách suy nghĩ như thế, họ qui kết rằng tương quan Nhân Quả là vô mục đích:

"*Con người ta, là cái gì chỉ có thể đi đến tận cùng và kết thúc ở những giác quan và những phạm vi chi phối của chúng. Nàng hỡi, những gì mà các vị hiền thánh nói cũng chỉ như theo vết chân con sói thôi (thực ra không ai có*

thể biết con sói đó _sự thực_ ở đâu cả), vậy thì, yêu kiều nàng hỡi, hãy ăn hãy uống cho say đi. Ngoài thân xác tuyệt vời của nàng ra, nàng hỡi, không có gì trác việt hơn được nữa. Nàng đáng sợ của ta, những gì đã trôi qua thì không thể nào thay đổi được nữa, ngay cả thân xác này, cũng chỉ là một tập hợp nhất thời (của các yếu tố vật chất _Tứ Đại_) thôi"¹⁷.

Bởi vì họ nghĩ rằng Tự ngã (như là một cứ điểm vững chắc để phán định giá trị của tồn sinh) không tồn tại, với tư cách như là con người chỉ có thể nhận thức được vạn hữu thông qua những cảm quan. Vì thế mà Trung Luận viết: "(Các Như Lai) hoặc nói về Vô Ngã" (18.6b).

Khi các Như Lai nói về Thực Tại Chân Thực được nhận biết một cách trực quan, thì cũng không khẳng định cũng không phủ định tồn tại của Ngã (như là một thực thể làm nền tảng cho những giá trị phán đoán cố định và quy hướng), trong đó:

"Trong cái Chân-Thật-Như-Là-Thế ấy,

Không tồn tại Ngã và cũng không tồn tại phi-Ngã". (TL18.6cd)

Nghĩa là: Tồn tại chân thực của vạn hữu ở bên ngoài tính cách đa chiều và qui hướng của những khái niệm ngôn ngữ, nó vượt qua những chấp giữ cố định trong phạm vi qui hướng rằng Tự ngã tồn tại hay không tồn tại. Hơn thế nữa, các Như Lai biết rõ ngọn nguồn, rằng những phán đoán trong phạm vi khái niệm ngôn ngữ và tư duy của con người về tự ngã tồn tại hay không tồn tại, đều không có *căn cứ thực tại*. Rằng, Tự ngã tồn tại hay không tồn tại, đều là *giả định của tư tưởng* (Vọng Tưởng), chính những *giả định dựa trên cơ sở của những giả định có được từ cảm quan và nhận thức* như thế, đều không phải là Thực Tại.

Kinh "Thắng Thiên Vương Bát Nhã Ba La Mật Đa" cũng thuyết giảng:

"Này hỡi Svikranta Vikrami, những yếu tố thuộc thân xác (Sắc) không phải là Tự ngã cũng không phải là phi-Ngã. Cũng như thế, những thụ cảm (Thọ), những biểu tượng, những khái niệm (Tưởng), những tác vì phán đoán giá trị (Hành), và cả nhận thức (Thức), đều không phải là Tự ngã, cũng không phải là phi-Ngã. Biết rõ điều này, đó là Tuệ Giác Chân Thực (Bát Nhã Ba La Mật)".

---o0o---

08. TÍNH CHÂN THỰC CỦA THỰC TẠI (PHÁP TÍNH)

Chúng ta đã luận bàn "Trên cơ sở của *Không Tính*, mọi hí luận đều triệt tiêu" (TL18.5d), thế nhưng làm thế nào mà tính đa chiều và tính tương đối của khái niệm ngôn ngữ lại có thể triệt tiêu như thế? Con người chỉ có thể tư tưởng một cách thiên hình vạn trạng dựa trên những khái niệm ngôn ngữ để có thể phán đoán về những sự vật tồn tại. Ngược lại điều này, Không

Tính-Sùnyatà là một trạng thái siêu việt lên tất cả mọi tính cách có thể có của sự vật (hay tính cách mà người ta phán đoán về chúng), cũng giống như nhìn vào hư không, nó chẳng có cái gì mà người ta có thể tri giác được bằng trực quan, cũng chẳng có cái gì để người ta có thể biểu hiện bằng khái niệm ngôn ngữ được cả.

"Trong cái Chân-Thật-Như-Là-Thế ấy, tất cả những Tác Vi (Hành) của tâm thức, cả những khái niệm ngôn ngữ đều dứt tuyệt" (TL18.7ab)¹⁸
Nghĩa là: Căn cứ của ngôn ngữ, là những khái niệm hình thành của nó không tồn tại. Và như thế nào mà những khái niệm hình thành lại có thể dứt tuyệt như thế?

"(Bởi vì) tất cả những Tác vi (Hành) của tâm thức, cả những khái niệm ngôn ngữ đều tận tuyệt" (TL18.7b)

Có thể hiểu câu 7b với trợ ngữ bổ sung "bởi vì", như là lý do cho câu 7a. Nhóm từ "những Tác Vi của tâm thức" (Tâm hành) có thể hiểu như là "*những Tác Vi có định hướng của tâm thức*". Tức là, tạo tác cho sự vật tồn tại những ý nghĩa khác (với cái mà sự vật vốn là như thế, mà được *định hướng theo hệ quy ngữ Tâm Hành Cảnh*). Những ý nghĩa khác được tạo tác với tính định hướng này, từ điểm nhìn Chân Thực tối hậu, thì không phải là *Thực Tại vốn như là thế*. Những tác vi tạo tác của tâm thức được biểu hiện ra hoặc với tính cách cá biệt, hoặc với tính cách phổ quát, như là những "sự vật", "đối tượng" của chính tâm thức. "Tận tuyệt" ở đây có thể hiểu theo nghĩa "*có thể xem như là một phương thức tận tuyệt*". Điều này có nghĩa là: Cho dù những tính năng của tri năng có tác động vào hay không tác động vào đi nữa, thì Không Tính vẫn không hề mất đi, mà vẫn được trực quan bởi Tuệ Giác siêu việt lên mọi tư tưởng có tính định hướng của khái niệm (Vô Phân Biệt Trí). Bởi tính cách như thế, một khi con người đã đình chỉ mọi Tác Vi tạo tác của tâm thức, thì cũng đi đến chỗ đình chỉ luôn tất cả mọi tư tưởng hình thành từ khái niệm ngôn ngữ.

Tuy nhiên, sự đình chỉ mọi Tác Vi (Hành) tạo tác của tâm thức, không có nghĩa là "bởi một yếu tố nào đó", vậy thì làm sao có thể "tận tuyệt" được những tính năng vốn có của chính tâm thức? Bên ngoài những Tác Vi của chính tâm thức con người, là một *Thực Tại vốn như là thế*:

"Không có Sinh Khởi, cũng không có Hoại Diệt,

Đó là một thể tuyệt đối tuyệt hết mọi đối-phản Sinh-Diệt, hoàn toàn tịch tĩnh, như Niết Bàn". (TL18.7cd)

Ở đây, phải nói đến "*Tính Chân Thực của Thực Tại*" (Pháp Tính), vốn là bản thể của vạn hữu, cũng đồng nghĩa với *bản tính của sự vật tồn tại*.

Hoặc giả, có thể giải thích thi tụng 18.7 như sau: Người phản luận có thể hỏi về *câu thức luận lý*¹⁹ của việc "tất cả những khái niệm ngôn ngữ đều bị dứt tuyệt", về việc này thì tôn sư (Long Thọ) đã minh giải: Khi một người tu hành thiền định, nhập vào Không Tính, thì người ấy đi vào trong một tâm cảnh siêu vượt mọi hình tướng, trong đó những gì được biểu hiện bởi khái

niệm ngôn ngữ không tồn tại, vì thế nên nói là "những khái niệm của ngôn ngữ đều dứt tuyệt". Bởi vì chính tâm thức không tác vi ra những định hướng có tính cách quy hướng (Ngã) nào để có thể hình thành những khái niệm thuộc về ngôn ngữ: "Vì tất cả những Tác Vi của tâm thức đều tận tuyệt".

Như thế thì "Tự tính" của sự vật tồn tại với tính cách là "đối tượng" của tâm thức (hay của nhận thức nói chung) chẳng là gì khác hơn là chính *cái được tạo tác ra bởi tâm thức*. Bởi vì một khi một người đi sâu vào cảnh giới mà "tất cả những tác vi của tâm thức đều tận tuyệt", thì chúng cũng không còn tồn tại nữa. Nhưng, như thế nào mà những "đối tượng" của tâm thức ấy_cái được tạo tác ra bởi chính tâm thức ấy_lại ngưng tồn tại như thế? Bởi vì, lúc ấy chỉ còn lại cái Chân Thực như là thể (Pháp Tính): "một thể tuyệt đối tuyệt hết mọi đối-phản Sinh-Diệt, hoàn toàn tịch tĩnh, như Niết Bàn". Trong câu này cần bổ sung thêm một ý nghĩa nữa: "Pháp Tính, đó cũng chính là chân tướng vốn có của vạn hữu và của chính tâm thức".

Hoặc giả, cũng có thể hiểu thâm ý của thi tụng 18.7 trong ý nghĩa: Khi không còn bận tâm đến nữa vấn đề tồn tại hay không tồn tại (như là *tri thức giả định*) nữa, thì khi ấy cái *Chân Thực nguyên sơ của Thực Tại* hiển lộ ra như nó vốn luôn luôn là như thế. Hoặc giả, nếu như có người hỏi: như thế nào cái Chân Thực nguyên sơ ấy hiển lộ ra? Thì có thể nói đơn giản rằng: chỉ vì đã không còn khái niệm có tính định hướng của ngôn ngữ gán cho nó một "ý nghĩa" quy hướng nào nữa, "mọi khái niệm ngôn ngữ đều dứt tuyệt" thì chỉ còn nó, *Thực Tại-Pháp Tính, ở đó, từ xưa đến nay bao giờ vẫn thế*. Nếu đã không còn lưu luyến gì nữa những tri thức giả định về tồn tại hay không tồn tại nữa, thì nó, *như thế đấy*. Hoặc giả, nếu còn thắc mắc nữa rằng *như thế đấy* là như thế nào? Thì là bởi vì rằng "mọi Tác Vi của tâm thức đều tận tuyệt", chính tâm thức tự nó không còn Tác Vi nào tác động vào "đối tượng" của nó nữa, nó không còn bận tâm xao xuyến vì những cái mà nó *giả định* rằng tồn tại hay không tồn tại, với những nhận thức thông qua những khái niệm có tính quy hướng của ngôn ngữ nữa.

Ngoài ra, có thể hiểu ở thi tụng 18.7 này, còn có một ý nghĩa mặc định đã được giản lược đi, đó là: "những cái khác nữa". Ngoài những Tác Vi tạo tác và định hướng của tâm thức thông qua những khái niệm ngôn ngữ, còn có "những cái khác nữa" (những điều kiện tạo tác của nhận thức nói chung: những tính chất của sự vật được định hướng như là "đối tượng" của tâm thức_Sắc, những thụ cảm từ các quan năng đem lại những thông báo có liên quan đến tồn sinh_Thọ, những hình ảnh và biểu tượng của sự vật được tâm thức lưu lại trong kinh nghiệm_Tưởng, những Tác Vi của tâm thức để định hướng và phán đoán_Hành, và những ý thức phân định biệt biệt giữa cái này và cái kia_Thức. Những điều kiện này vốn gắn kết nhau trong một tư thế liên hoàn chắc chắn của nhận thức). Hơn nữa, không đặt cơ sở trên những điều kiện nhận thức này, không có nghĩa là không thể nhận ra tính chân thực của Thực Tại. Vì rằng, chính bản thân sự không đặt cơ sở dựa trên tính cách quy

hướng (Ngã) như thế để nhận thức "sự vật" như là những "đối tượng", cũng là một sự nhận "biết" không lầm sai về những gì đang tồn tại, trong ý nghĩa nhận "biết" (Tuệ Giác) tính chân thực của Thực Tại. Đó chính là cái mà Kinh gọi là "Cái Biết Chân Thực là cái Không Biết". Bởi lẽ đó, mà mọi khái niệm ngôn ngữ mang tính định hướng và tính giả định, đều tận tuyệt.

Kinh "Thánh Vô Tận Tuệ Bồ Tát" viết: "Cái Chân Thực Tối Hậu là cái như thế nào? Là cái mà ở đó không có những tác động của tâm thức nữa, hướng hồ chi là tạo tác ra những khái niệm văn tự". Kinh điển khác thì nói: "Đó là cái xa lìa khỏi tâm thức, ý niệm và thức biệt". Và Trung Luận cũng nói về cái Chân Thực như thế một cách giản khiết: "Không có sinh khởi, cũng không có hoại diệt. Đó là một thể tuyệt đối tuyệt hết mọi đối-phản Sinh-Diệt, hoàn toàn tịch tĩnh, như Niết Bàn" (TL18.7cd). Nghĩa là: Tất cả mọi tồn tại đều là thể siêu việt (khỏi mọi khái niệm ngôn ngữ và tư tưởng).

Hoặc giả là (trong một ý nghĩa khác), ở một người đã đi sâu vào tâm cảnh đã siêu việt khỏi những tác động của nhận thức, thì những biểu hiện ngôn ngữ và tư duy không khởi lên, cũng giống như ánh sáng mặt trời, khi ấy Tuệ Giác về Không Tính chiếu soi tất cả mọi bản tính vốn có (Pháp Tính) của tồn tại. Đó cũng chính là cái mà "mọi khái niệm ngôn ngữ đều dứt tuyệt", bởi vì rằng: "mọi Tác Vi của tâm thức đều dứt tuyệt". Đối tượng được nói đến ở đây là sự tác động của tâm thức con người. Như thế nào mà mọi tác động của tâm thức lại có thể dứt tuyệt như thế được? Là như thế này: Trong một thế giới mà tất cả mọi nhận thức về "đối tượng" đều khởi sinh do tác động quy hướng của tâm thức, thì mọi sự vật tồn tại được nhận thức với thiên hình vạn trạng những tính chất đặc thù hay phổ quát, và cái dòng chảy tư duy cứ dấy lên thiên hình vạn trạng những tư duy, giống như con tầm tợ cuộn mình trong cái kén của chính nó tạo ra; tuy nhiên, một khi mà con người nhận ra chân tướng vạn hữu vốn không tồn tại như thế (như là một "đối tượng" quy hướng của tâm thức), thì tâm thức không còn "đối tượng" của nó nữa, nên mọi tư duy (về những "đối tượng") cũng không thể dấy lên được.

Ngay cả việc nhận "biết" (Tuệ Giác) bởi trực quan về "mọi Tác Vi của tâm thức đều dứt tuyệt" này, thì chủ thể nhận biết (là một cái gì vốn không có Tác Vi tạo tác), cũng không thuộc về "chủ thể" tạo tác (Tự Ngã). Thế thì, như thế nào mà có thể như thế được? Bởi vì rằng: "Không có sinh khởi, cũng không có hoại diệt. Đó là một thể tuyệt đối tuyệt hết mọi đối-phản Sinh-Diệt, hoàn toàn tịch tĩnh, như Niết Bàn". Nói như vậy có nghĩa là: "đối tượng" của tâm thức, hay nói cách khác, "sự vật" ở ngoài tâm thức được quy hướng như là "đối tượng" của nó, đều dứt tuyệt, không có nghĩa là sự dứt tuyệt này được tạo tác ra bởi một cái gì khác nữa. Về việc này thì Kinh Bảo Tích có thuyết giảng: "Không phải vì do bởi Không Tính làm cho sự vật tồn tại trở thành Không. Mà chính vì tất cả mọi sự vật tồn tại tự chúng, đã vốn là Không Tính"

Thế nhưng, cũng cần được hiểu rằng bản tính của tất cả mọi sự vật cũng đồng nghĩa với Niết Bàn. Về điều này thì Kinh Phạm Thiên Vương Sở Vấn có nói: "Nhu Lai biết rằng: trên cơ sở của Giác Ngộ, thì những phiền não khởi dậy lên do vọng tưởng phân biệt, tự chúng không thực có, bản tính của chúng vốn là không khởi dậy lên". Cũng bởi lẽ ấy, Đề Bà Thánh Thiên nói một cách chuẩn xác rằng:

"Chính tâm thức là mầm mống của sinh khởi, mà đối tượng của nó chính là phạm vi tác động của nó. Nếu nhận biết được rằng những đối tượng ấy vốn không tồn tại (như là những định hướng của Tự Ngã), thì mầm mống của sinh khởi cũng tận tuyệt" ("Tứ Bách Luận"-Catuh - Sataka, bản T, 14.25) Như thế thì, nếu giác ngộ được rằng mọi sự vật tồn tại đều đồng như nhau, vốn tự chúng là những cái không sinh khởi, như Niết Bàn, thì "đối tượng" tác động của tâm thức đều dừng lại, nếu không có những đối tượng của tâm thức thì cũng không có đối tượng của ngôn ngữ. Nếu không có tất cả những thứ ấy, thì tất cả mọi thiên hình vạn trạng của tư duy, do chấp trước những lý lẽ theo thói thường của thế gian, đều dừng lại trong im lặng.

---o0o---

PHẦN III

09. TRUNG QUÁN KHÔNG PHẢI LÀ HƯ VÔ LUẬN

Một số người trong một bộ phận của Phật giáo và một số người ngoài Phật giáo chỉ trích rằng: "*Những luận giả của Trung Quán đều dẫn đến chỗ qui kết rằng tất cả mọi tồn tại đều như là không tồn tại, điều này chẳng có gì khác biệt với Hư Vô Luận cả*". Đáp lại điều này, có người trong phái Trung Quán (chỉ Phật Hộ-Buddhapàlita) nói:

"Cho dù cả hai đều giống nhau ở điểm cho rằng vạn hữu đều là không, thì giữa Trung Quán và Hư Vô Luận đều có những điểm khác nhau. Cũng như các Phạm Thiên và các A-la-hán đều không quan tâm đến tồn tại hay không tồn tại, thế nhưng một bên vì bàng quan mà như thế, còn một bên thì bởi vì đã quán sát suy tưởng đủ rít ráo để không quan tâm đến vấn đề ấy nữa. Và lại, cũng như người mù và người sáng mắt, thì cho dù có biết là lầm phương hướng, điểm khác nhau ở chỗ là một bên thì không thể, còn một bên thì có thể (xác định chỗ sai lầm)".

Thế nhưng, về điểm này thì người phản luận có thể chất vấn: "*Nhưng mà chính sự lý giải vạn hữu đều không, tự nó không có điểm phân biệt nào kia mà?*". Về điểm này thì Phật Hộ không giải thích được, vì thế mà câu trả lời của ông, vẫn chưa thỏa đáng được. Cần một sự minh giải điểm này chính xác hơn, như sau:

Rằng người ta có thể xem những người theo Trung Quán và những kẻ luận giải Hư Vô là giống nhau trong mọi phương diện hay sao? Cách nhận định này là theo bề mặt như thói thường của thế gian, hay từ điểm nhìn của Thực Tại Tối Hậu?

Trước hết hãy luận về cách nhìn của thế gian: Những kẻ luận giải Hư Vô trong bản chất là những kẻ chấp trước vào việc phủ định luật Nhân Quả, họ bất chấp cơ sở đạo đức và hành xử thiếu đạo đức, làm tổn hại đến những cái mà thông lệ mà thế gian tin cậy. Tuy nhiên, những người luận giải Trung Quán thì xem tương quan Nhân Quả như huyễn ảnh, như quang năng không thực sự tồn tại, cũng không nhất thiết phủ định nó, cũng không khuyến dẫn đến những hành vi bất thiện. Đối với dòng chảy của tâm thức luôn luôn mang theo phiền não như là một hệ quả tất nhiên, rồi lại tái sinh khởi tâm thức ở tương lai (cũng kèm theo những phiền não tất nhiên) trong một chuỗi dài, cái ở quá khứ nối tiếp cái ở hiện tại, cái ở hiện tại lại tiếp nối với cái ở tương lai, trong một chuỗi mắc xích tự tạo, về tất cả những cái này thì Trung Quán xem như những gì diễn ra trong giấc mộng, không có căn cứ xác thực. Vì thế, Trung Quán cũng không làm tổn hại đến lệ thường của thế gian, những kẻ Hư Vô Luận đã làm. Bởi lý do đó, cho dù có đứng trên lập trường của thế gian đi nữa, thì cũng không thể xem Trung Quán Luận và Hư Vô Luận giống nhau.

Vả lại, nếu đứng từ điểm nhìn của Thực Tại tối hậu, thì cũng không thể xem hai cái ấy giống nhau được. Tức là, ở trường hợp những kẻ luận giải Hư Vô, ngay chính bản tâm của con người cũng bị phủ định cùng một cách thế như là một đối tượng không tồn tại, như mọi cái đều không tồn tại, điều này cũng sai lầm từ trong căn để khi "đối tượng" hóa mọi tồn tại (liệt mọi "cái" thành ra những "cái gì", như là những "vật thể tính" thuộc về lãnh vực qui hướng của tư duy, rồi từ đó mới "Hư Vô hóa" chúng theo một cách thức tư duy riêng biệt). Trong trường hợp này, sự phá hủy những luật tắc cấm đoán (Phá Giới) chỉ đem lại cho chính kẻ phá hủy sự ô nhiễm_bởi chính sự phá hủy tự nó đã là ô nhiễm_mà không làm cho phiền não nguôi đi được. Trái lại, lập trường của Trung Quán (trong một bản thể luận hoàn toàn khác) là kết quả của một sự quán sát Tính Chân Thực của vạn hữu, rằng khi chưa nhìn ra được bản thể của vạn hữu thì mọi cái đều tồn tại như là những "*cái khác*" (với cái chúng *vốn là như thế*), mà một khi đã nhìn ra, thì những "cái khác" ấy đều vốn là Không cả. Sự soi sáng tính cách của mọi tồn tại như thế, làm ngưng lại mọi tác động sai lệch của con người đối với tồn tại (và vì thế cũng làm ngưng lại mọi phiền não dấy lên từ những cố chấp lầm sai ấy).

Cũng không thể nghĩ rằng sự phủ định của Trung Quán có bao hàm ý thức về không-tồn tại (cũng là một ý thức về "đối tượng" trong tương quan tương phản). Có nghĩa là:

a. Nếu nhìn từ điểm nhìn của Thực Tại chân thực tối hậu, thì những "cái khác" của tồn tại đều không tồn tại (mệnh đề chủ trương).

b. Vì chúng chỉ là những *tri thức giả định* (luận cứ).

c. Ví dụ như: tri thức *giả định rằng nó tồn tại* (thì sự "tồn tại" đó chỉ có ý nghĩa *trên cơ sở của giả định*, rằng "*nó chỉ tồn tại trong giả định*", tự nó vốn không phải là Thực tại) (tỉ dụ)²⁰.

Hơn nữa, về một cái gì đó, nếu ý thức nhận ra sự tồn tại (Hữu) của nó, thì điều này dẫn đến một đối phản là: nó cũng tạo cơ hội cho ý thức về sự không-tồn tại (Vô) của nó. Một khi đã triệt bỏ "tồn tại" (như là một giả định trong một cách nào đó) đi rồi, thì cái đối phản của nó, "không-tồn tại" (cũng như là một giả định trong cùng một cách ấy) cũng không còn nữa, cả ý thức về tồn tại lẫn không-tồn tại cùng một lúc dừng lại (vì ý thức về cái đối phản chỉ tồn tại khi có một trong hai cái đối phản, có ý thức về cái này thì mới có ý thức về cái kia, đối phản của nó). Một người khi đi sâu vào trong Tuệ Giác của Không, đã siêu vượt ra khỏi mọi giới hạn (có tính giả định) của của những đối phản, thì cũng không còn có cả ý thức về cái "không có" (như là một đối phản của cái "có") nữa. Bởi vậy mà Hư Vô Luận (là cái vốn coi "không có gì" là cứ điểm căn bản cho chủ trương của nó) thì không thể gọi là giống với Trung Quán được. Bởi vì Trung Quán không phủ nhận cái "có" để thừa nhận cái "không có" (một cách tích cực) như thế. Sự so sánh bề mặt giữa Hư Vô Luận và Trung Quán Luận, cũng như sự so sánh giữa hạt anh túc (cây á phiện) và núi Thái sơn, giữa hai cái có một khoảng cách đáng sợ.

---o0o---

10. HAI BẢN THỂ CHÂN LÝ

Tất cả mọi sự vật tồn tại đều giống như Niết Bàn (vốn không sinh không diệt), tuy nhiên đó là nhìn từ quan điểm của Thực Tại tối hậu. Những thành quả từ hạnh Bồ thí vẫn được duy trì và ứng đáp. Và lại, dù theo những nguyên tắc sẵn có của thế gian đi nữa, thì những điều kiện nội tại (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân thể, ý thức_Lục Căn) và ngoại tại (màu sắc, âm thanh, mùi, vị, xúc giác, biểu tượng về sự vật_Lục Trần) vẫn cứ lộ ra bản thể chân thực của chúng (xưa nay vẫn thế). Vì thế một mặt, những điều kiện nội và ngoại tại vẫn cứ hình thành nên nhận thức về vạn hữu theo cách thế của thế gian nhận thức, mặt khác, tất cả những cái đó cũng được nhận biết như là hoa đốm trong không trung, như sừng thỏ, không phải là cái chân thực tối sơ và tối hậu:

"Tất cả, (dù là) thực hay không thực," (TL18.8a)

Nghĩa là, như Thế Tôn cũng đã nói: "Những cái mà thế gian cho là *có*, ta cũng nói là *có*. Những cái mà thế gian cho là *không*, ta cũng nói là *không*".

Trong nghĩa này, những điều kiện nội tại như mắt và những điều kiện ngoại tại như màu sắc, vẫn cứ như thế không đổi, tồn tại theo cách thế của

chúng, như chúng đã là như thế và được nhận thức như thế, nên gọi là "Tất cả, (dù là) thực". Mặt khác, đối với bản thể chân thực tối hậu, thì những gì khởi dậy lên từ những điều kiện ấy, đều như ảo huyền, cái vốn không tự nó có, không có bản thể thực sự (Tự tính) của nó. Tự chúng vốn không tồn tại như là những thực hữu, nên gọi là "Tất cả, (dù là) không thực".

Hai ý nghĩa (có vẻ mâu thuẫn) trùng lặp (mà không trùng lặp), được khẳng định *cùng một lúc* với phủ định (không như là hai tính cách đối cực, mà như là *một thể đồng nhất* của hai tính cách này, Thực Tại):

"Cũng đều là thực, và cũng đều là không thực," (TL18.8b)

Đối với những hành giả Du Già (Yoga) hay với người đang trực quan Thực Tại với Tuệ Giác, thì một thể đồng nhất những tính cách đối cực như thế, là một điều hiển nhiên, vì họ chỉ đơn giản trực quan nó, không thông qua những biện biệt của tâm thức nữa.

"Đều không phải thực, và cũng không phải không thực .

Đó là Pháp yếu của chư Phật." (TL18-8cd)

Hoặc giả, cũng có thể hiểu thi tụng 8 như sau:

Để cắt đứt những chướng ngại bởi phiền não cho con người, Thế Tôn đã thuyết giải: "Hãy biết rằng những điều kiện nội tại (Lục Căn) và những điều kiện ngoại tại (Lục Trần), đều vốn không phải là Tự ngã và cái thuộc về Tự ngã". Vì thế nói rằng: "Tất cả, (dù là) thực".

Cái được gọi là "tâm thức", cũng là cái thường được cho là "Tự ngã", như là một chủ thể tồn tại với những cái "thuộc về" nó. Ở đó, những phân định biện biệt như là chủ thể "nghe", chủ thể "tư duy", chủ thể "tu tập"... cuối cùng, cũng chỉ là những cái do điều kiện tạo tác khởi dậy lên, đều không thực hữu. Vì thế nói rằng: "Tất cả, (dù là) không thực".

Dù đó là lập trường của thể gian, hay đó là quan niệm của những triết luận, trên cơ sở thực chứng hay trên cơ sở luận chứng, đều không với tới Thực Tại, vốn bên ngoài tính cách thực chứng và luận chứng, vì thế: "Cũng đều là thực, và cũng đều là không thực".

Cách giải minh của Đại Thừa dựa trên cơ sở (khác với những cái trên), rằng: Tất cả đều vốn không tự khởi sinh, không tự tạo tác. Theo đó thì tất cả những tri thức của con người, trên cơ sở giả định tính của những khái niệm, cũng chỉ là những giả định dựa trên những điều kiện (dù là thực hay không thực), cũng đều không thể đi đến được mục tiêu cuối cùng của nhân sinh: đó là thoát khỏi phiền não và đau khổ. Vì thế mà: "Đều không phải thực, cũng không phải không thực. Đó là Pháp yếu của chư Phật".

Trong thi tụng này thì "Phật", như là một nguyên lý Giác Ngộ toàn diện trong một con người, cũng gọi là "Toàn Giác", là lý tưởng và là mục tiêu tối hậu mà con người ta có thể đạt đến được, với tư cách là một con người. "Pháp Yếu" là một chỉ hướng (mà tự nó không phải là "Chân lý") đến mục tiêu tối hậu ấy, một hướng đi mà mỗi người có thể hướng theo đó với khả năng, tính cách, hạn định của mỗi người, mỗi người với tư cách là một

con người vốn có những hạn định, cũng có thể đạt đến cứu cánh tối hậu ấy. "Pháp Yếu của chư Phật", đơn giản chỉ là lời giảng, chỉ hướng đi đến mục tiêu tối hậu (chứ không phải là thuyết giảng chân lý tự nó, cũng không phải thuyết giảng tự nó là chân lý).

Đó là minh giải chỗ khác biệt giữa nhận thức của thế gian và Giác Tính (Buddhi) theo điểm nhìn Chân Thực Tối Hậu. Minh giải này là hi hữu, không giống với những luận giải (không toàn triệt) khác, không gây ra phương hại, là chỗ giải minh có thể dứt được toàn triệt những bất an, phiền não cho người nhiệt tâm theo hướng này.

---o0o---

11. ĐỊNH NGHĨA THỰC TẠI TỐI HẬU_(paramārthasatya)

Nhiều người trong nội bộ Phật giáo và các học phái chỉ trích rằng: "*Nếu như anh cho rằng cứ tha hồ mà phủ định tất cả mọi vọng tưởng của người khác, không chừa một chỗ nào, thì khiến người ta có thể lý giải được sự chân thực. Vậy thì, ít nhất cũng phải định nghĩa (cái mà anh cho là) chân thực, là gì. Nếu như anh không chỉ ra được nó là cái gì, thì chính anh cũng không thể tự thiết định chủ trương của mình, mà chỉ đi phủ định chủ trương của người khác, há không phải là phỉ báng (người khác hay Phật pháp) hay sao?*".

Để trả lời điều này, chúng ta nói rằng: "Nếu như có thể biểu hiện những tính chất đặc trưng của cái Chân Thực, bằng ngôn ngữ, thì việc tất nhiên phải thuật trình nó ra, là đúng. Tuy nhiên, đó không phải là cái có thể biểu hiện được, bằng ngôn ngữ²¹. Dù vậy, để những người sơ tâm có khái niệm đúng đắn về điều này, chúng ta phải dựa trên *sự khảo sát tế vi những khái niệm tương đối trên nền tảng tính Không tuyệt đối* (Hữu Phân Biệt Diệu Quán Sát Trí-有分別妙觀察智), để có thể thẩm định điều này:

"Cái đó chỉ có thể tự chính mình nhận biết ra thôi, không tùy thuộc vào điều kiện nào cả,

Là một thể tuyệt đối tịch tĩnh, không tồn tại khái niệm tương đối của ngôn ngữ (Hí Luận),

Không có tương quan dị biệt, cũng không có phân biệt dị biệt,

Nên gọi đó là Chân Thực Tính." (TL18.9)

Trong thi tụng này (TL18.9), "*Chỉ có thể tự mình biết*" có nghĩa là: Không thể dựa vào ai khác mà *biết* (Giác-Buddhi) được cả, tức là, không thể truyền đạt thông qua bất kỳ một giáo huấn nào mà chỉ có thể tự trực quan (Giác-Buddhi), *tự mình hiểu ra* (Giác-Buddhi) thôi. "*Thể tuyệt đối tịch tĩnh*", có nghĩa là: Tất cả mọi sự đều thiếu vắng bản thể thực hữu (Tự Tính) của

chúng, con người ta chỉ có thể tư duy về chúng như là những đối tượng có bản thể thực hữu với những thuộc tính thực hữu, tuy nhiên, từ đối với bản thể Chân Thực tối hậu (một bản thể vốn không có những tính chất tương đối thuộc về những điều kiện tạo tác như thế), thì những đối tượng như thế không tồn tại. "Không tồn tại khái niệm tương đối của ngôn ngữ (Hí Luận)", có nghĩa là: *Tính đa chiều, tính tương đối và tính giả định* của những biểu hiện ngôn ngữ (vốn được tạo ra bởi nhận thức *tương đối* có từ những điều kiện tương đối, được *giả định* như là những thực hữu, và chỉ có thể nhận thức từng phần theo từng khía cạnh của thực tại vốn *đa chiều*), cũng không tồn tại, chúng triệt tiêu trong bản thể Chân Thực tuyệt đối tính. "Không có những tương quan dị biệt", có nghĩa là: Không có những khái niệm tương đối của ngôn ngữ, vì cũng không có những biểu tượng hay hình tượng hình thành những khái niệm ấy, không có những giá trị phán đoán đối phản (đúng-sai, thực-giả...). Vì thế mà cũng không có cả "sự phân biệt những dị biệt" đối phản như thế, nên nên tính chất của vạn hữu hiển hiện ra *như nó vốn như thế*, như là một Bản Thể Chân Thực của vạn hữu (Pháp Tính), một bản thể tối sơ và tối hậu.

Ở một bản thể Chân Thực vượt lên trên mọi tính tương đối như thế, thì không có khe hở nào cho những khái niệm tương đối lọt vào được, nên nó cũng không thể lập luận bằng luận chứng và luận lý thông qua ngôn ngữ (Hí Luận), cho nên nó "hoàn toàn tịch tĩnh"²². Vì *hoàn toàn tịch tĩnh*, nó chỉ được trực nhận bởi *cái biết đã vượt ra khỏi những khái niệm tương đối của ngôn ngữ (Vô Phân Biệt Tri)*. Vì chỉ có thể trực nhận bởi cái biết vượt ra khỏi khái niệm ngôn ngữ, nó không được nhận thức bởi một cách nào khác (qua con đường qui nạp, diễn dịch, phủ định, khẳng định...) được, nó "không có những tương quan dị biệt" khởi dậy lên do tác động phán đoán của tâm thức, và do đó cũng không có luôn cả chính tâm thức phán đoán "phân biệt những dị biệt". Vì thế, bản thể "Chân Thực Tính", là một siêu việt thể ở ngoài tất cả mọi định tính, định lượng và định hướng của ngôn ngữ và tư tưởng.

Về một cái Chân Thực như thế, người ta không thể thuyết minh hay thuyết giải được. Giáo huấn của Thế Tôn, rằng vạn hữu vốn không có tự tính và tự nó không khởi sinh, rằng đó chỉ là sản phẩm của ngôn ngữ và tư tưởng, và đối lại, đây là cách siêu việt ra khỏi tầm hạn định của ngôn ngữ và tư tưởng, đây là Trí Tuệ chân thực. Tuy nhiên, giáo thuyết ấy cũng vẫn cứ được ngôn minh và ngôn thuyết thông qua con đường ngôn ngữ. Đó chỉ như là một phương tiện để chỉ hướng, còn chúng ta, mỗi người phải "tự chính mình nhận biết ra" thôi. Định nghĩa về cái Chân Thực ấy, vốn không phải là định nghĩa định tính thuộc về một cái gì, như là một "đối tượng", mà cũng chỉ là xác định ý nghĩa tồn tại vốn thuộc về tự mỗi người để khám phá ra *Nó* (nếu "nhìn ra"-Giác được *Nó*, thì nó có nghĩa, nếu không, thì vô nghĩa). Chỉ trích cho rằng chúng ta là những kẻ phi báng, cũng thế, ý nghĩa của "phi báng" chỉ có thể có nghĩa, khi nào tự chính mỗi người (trong tất cả mọi người) chưa nhìn

ra được bản thể Chân Thực Tội Hậu ấy (khi chưa hiểu được *Nó*, thì dù có định nghĩa về *Nó* như thế nào hay không định nghĩa về nó như thế nào, nói hay không nói, cũng đều là "phỉ báng" cả).

---o0o---

12. CHÂN LÝ QUI ƯỚC VÀ MẠC ĐỊNH CỦA THỂ GIAN (lokasamvṛtisatya)

Trên đây, đã "thuyết minh" về Thực Tại Tội Hậu, giờ đây, chúng ta hãy nói về chân lý có tính qui ước của thể gian:

"Nếu mọi tồn tại đều theo điều kiện tạo tác (Duyên) khởi sinh ra,

Theo đó chúng không đồng nhất, cũng không dị biệt với nhân tác tạo ra chúng (Nhân)" (TL18.10ab)

Khi một kết quả được khởi sinh ra từ một nguyên nhân, thì kết quả ấy không đồng nhất với nguyên nhân tạo tác ra nó. Cũng tức là, Quả cũng không hẳn là dị biệt với Nhân, (điều này có thể lập thành một luận thức như sau):

Mệnh đề chủ trương: Kết quả không hẳn là dị biệt với nguyên nhân.

Luận cứ: Bởi vì, nó *chỉ được nhận thức như là một cái khác* đối với nhận thức.

Tỉ dụ: Ví dụ như cái nhận thức được và đối tượng của nhận thức (thì không hẳn là hoàn toàn khác nhau, phải có cái gì chung nhất giữa chúng).

Mặt khác, nếu cho rằng chúng giống nhau, thì nguyên nhân và kết quả đồng nhất với nhau ($A=A$), thì không thể nào Nhân sinh ra Quả hay Quả được sinh ra từ Nhân được.

Tuy nhiên, chúng "cũng không dị biệt với Nhân tác tạo ra chúng": Khi một kết quả được này sinh ra từ một nguyên nhân, thì nó cũng được nhận thức như là một *cái không khác* với nguyên nhân tạo ra nó. Nếu là một *cái khác* với nguyên nhân (thì giữa chúng hoàn toàn không có tương quan), thì cũng không thể nói là Nhân sinh ra Quả, hay quả được sinh ra từ Nhân được:

Mệnh đề chủ trương: Kết quả không phải là một cái dị biệt với nguyên nhân.

Luận cứ: Bởi vì, nó được sinh ra bởi tương quan Nhân-Quả.

Tỉ dụ: Ví dụ như chính nguyên nhân tự nó (phải có tương quan nào đó với kết quả thì mới tạo sinh ra kết quả được).

Trong đó luận cứ "được sinh ra bởi tương quan Nhân-Quả" có ý nghĩa hạn định đặc biệt khác nữa, rằng trong trường hợp kết quả được sinh ra từ những nguyên nhân khác, thì sẽ không dẫn đến kết luận được, như đã có phản luận (rằng có thể có nhiều nguyên nhân dẫn đến cùng một kết quả)²³. Ở câu c của thi tụng 10 ("na cānyad api tas tasmāt_kết quả không dị biệt với

nguyên nhân tạo tác, theo đó"), có từ "theo đó" (tasmàt) chỉ định câu này là luận cứ của câu kế tiếp:

"Thì chúng vốn không đứt đoạn cũng không thường hằng". (TL18.10c)

Thế gian này tồn tại trên cơ sở của một dòng tương quan Nhân-Quả, trong đó nguyên nhân diệt đi rồi, kết quả của nó xuất hiện. Kết quả không phải là một cái khác với nguyên nhân tạo ra nó, kết quả được tạo ra không mất đi, cho dù nguyên nhân của nó không còn; và lại, khi có kết quả thì nguyên nhân tạo ra nó không còn nữa, Quả chỉ tồn tại khi Nhân không còn tồn tại, vì thế mà Nhân và Quả không đồng nhất. Như thế, cả hai đều không thường hằng. Đề Bà Thánh Thiên (Àrya Deva) nói như sau:

"Mọi cái cứ tiếp tục khởi sinh ra, vì thế nê không đứt đoạn. Mọi cái đều phải bị hoại diệt, vì thế nên không thường hằng".

Và lại, có người (tác giả tự đặt mình ở ngôi thứ ba) nói: Sự vật sinh ra từ nguyên nhân của nó, nên không có đứt đoạn. Và, sự vật đều hoại diệt, nên không thường hằng". Bởi thế:

"Vốn không đứt đoạn, cũng không thường hằng,

Không đồng nhất, cũng không dị biệt.

Đó là chính cái vị Cam lộ, mà chư Như Lai đã huấn giáo". (TL18.11)

"Vị Cam lộ", là tượng trưng cho đạo quả Vô Sinh Bất Diệt (Amrita), nghĩa là: Các vị Bồ Tát với phẩm cách và trí tuệ không thể sâu thẳm không thể lường được, nhận *biết* điều này, tinh cần vì lợi ích của tất cả chúng sinh, cuối cùng đi đến chỗ giác ngộ hoàn toàn, thành tựu Phật đạo, lời huấn giảng như ánh sáng mặt trời tỏa khắp mọi nơi, đem lại cho những người may mắn được nghe, khiến đóa hoa sen giác ngộ của họ khai nở ra. Và lại, các vị thanh văn, là những người nghe được huấn giáo, tu tập và tâm chứng được Niết Bàn trong cõi thế. Đó là cái giải tan mọi đau khổ phiền não, nên gọi là "Cam lộ".

Đối với những người mà phẩm cách và trí tuệ chưa được hoàn bị, chưa thể thành tựu giác ngộ Giải Thoát trong đời này, thì hẳn cũng thành tựu trong đời sau. Nói như Đề Bà Thánh Thiên:

"Người đã nhận biết được lẽ Chân Thực, thì cho dù không thành tựu được Niết Bàn trong đời này, thì cuộc tồn sinh kế tiếp sẽ thành tựu đơn giản hơn. Cũng như hành vi vậy (lần này không làm được, thì lần sau sẽ làm được một cách đơn giản)".

Hơn nữa, trong tình trạng:

"Dù đấng Toàn Giác không còn tại thế nữa,

Các vị đã từng nghe lời Phật giảng (Thanh Văn) cũng không còn nữa," (TL18.12ab)

Tức là: Cho dù khi không còn cơ hội để còn được nghe huấn giảng trực tiếp (qua chính kim khẩu của Thế Tôn) hay gián tiếp (qua những truyền ngôn hoặc qua kinh điển) nữa, thì người vốn đã có tích tập những tâm đức về Pháp Tính trong quá khứ, thì vẫn cứ:

"Thì Trí Tuệ của các vị Độc Giác Phật cũng nương theo lẽ đó (Pháp) mà sinh ra, rời xa những biện biệt của thế gian" (TL18.12cd)

"Rời xa" (Viễn Ly), có nghĩa là: trong trạng thái tâm thức đã vượt qua được những hạn định trong cách nhận thức theo tính cách của thế gian, khởi đầu cho một siêu việt khỏi thế gian tính, đem lại Tuệ Giác cho các vị Độc Giác trong môi trường cô tịch.

Vì yếu nghĩa của giáo huấn, như vị Cam lộ đối với người tu hành, là cái đem lại sự tỉnh tại trong đời này và trong những đời khác. Con người ta, chỉ có thể tự mình nhận ra, theo chí hướng đó mà tu sửa.

Tóm lại, phẩm này (TL18) nói lên ý nghĩa: Loại bỏ những định kiến mà các học phái chủ trương, đồng thời, nói lên lập trường Trung Quán một cách rõ ràng rằng tất cả những gì có biến đổi chuyển hóa đều không phải là Tự Ngã và những gì thuộc về nó. Như Kinh đã viết:

"Này Svikranta Vikrami, những *điều kiện cấu thành thân xác này và thế giới này* (Sắc) không phải là Ngã, cũng không phải là phi-Ngã, đồng thời, những *điều kiện thụ cảm* (Thọ), từ đó những *biểu tượng hình thành* (Tuồng) những *những tác vi phán đoán của tâm thức* (Hành) và *ý thức phân định biện biệt* (Thức), cũng đều không phải là Ngã, cũng không phải là phi-Ngã. Nhận ra điều này, thì đó là Trí Tuệ hoàn toàn". (Kinh Thắng Thiên Vương Bát Nhã Ba La Mật)

Và:

"Thế giới này vốn không tồn tại bản ngã, không tồn tại cái hữu tình (cái có ý thức), không có tâm điểm của cuộc sống (Tự), không có người khác và những cái khác như là ngoại vi của tâm điểm (Tha). Tất cả, đều là tập hợp của những điều kiện, nên ta nói như thế".

Và:

"Thế giới này không tồn tại Tự ngã, không tồn tại cái hữu tình, tất cả chúng đều chỉ là cái do Nhân tạo tác mà khởi sinh".

Và:

"Này bạn hỡi, ở thân xác này thực ra không có Ngã, không có cái hữu tình, nó không phải là tâm điểm giá trị của cuộc sống, cũng không phải là tâm điểm để thẩm định giá trị cho những cái khác. Tự nó không phải là một bản ngã cố định, cũng không phải chỉ là những cái khác, nó cũng chưa hề là cái thụ nhận cũng chưa hề tạo tác tích lũy".

Những ý nghĩa của Kinh điển này thẩm định lại cho những điều đã luận giải trên.

Đây là một phần trong trúc tác của luận giả Thanh Biện "Luận Giải Đền Bát Nhã Giải Thích Căn Bản Trung Luận", chương 18 "Khảo Sát Về Tự Ngã Và Đối Tượng Của Nó".

---o0o---

HẾT

¹Tự Ngã: *Ātman* 自我. Các học phái khác nhau có những quan niệm khác nhau về Ātman, theo đó có nhiều ý nghĩa và nhiều cách dịch khác nhau: học phái Vainshesika (Thắng Luận) và học phái Niyāya (Chính Lý) dùng ý nghĩa như Tự Ngã, học phái Sāṃkhya (Số Luận) quan niệm như là Linh Ngã 靈我, hay Thần Ngã 神我, học phái Vedānta quan niệm là Ngã, như là cái "Tôi". Trong Phật giáo nói chung, được dùng với ý nghĩa như Tự Ngã, cái "Tôi", đôi khi được dùng với ý nghĩa như Tâm Thức 心識, hay Tự Kỷ 自己 *Ātmīya*, Hán dịch: Ngã sở 我所, cái thuộc về Tự Ngã, thuộc tính của Tự Ngã.

²Tác Vi của Nhận thức: *Samkāra*, Hán dịch: Hành行, là một trong năm yếu tố hình thành nên nhận thức con người (Ngũ Âm: Sắc, Thọ, Tưởng, Hành, Thức, xem tiếp chú thích 3). Trong đó, Tác Vi là yếu tố chủ động nhất của nhận thức trong việc tạo tác ra những giá trị phán đoán như: đúng-sai, thiện-ác, cái này-cái kia... Đây là yếu tố đóng vai trò quan trọng nhất để tạo ra những giá trị chủ quan cho nhận thức trong tương quan với thế giới chung quanh, và khởi đầu cho những quan niệm có định hướng của con người, từ đó tạo nên những sai lệch (Vô Minh) trong nhận thức đối với thực tại. Vì vậy nó trở thành cứ điểm quan trọng nhất, trung tâm điểm cho mọi luận cứ của Trung Quán.

Thực ra *Samkāra* (Cái làm ra, cái tác tạo) Anh dịch: Doer) có ý nghĩa gần với Tác và Vi hơn là với Hành (hiện ra ngoài một cách cụ thể như là "hành" động). Đúng hơn, *Samkāra* không phải là "Hành động" hay "Hành vi", mà có ý nghĩa căn nguyên hơn: Căn nguyên của hành vi, cái được tạo tác ra từ trong nhận thức con người, mà chính con người thường không ý thức được nó (Vô Minh). Chính vì những *Samkāra*-Tác Vi có tính tạo tác của nhận thức mà tạo ra một thế giới chủ quan riêng theo định hướng tạo tác riêng của con người: *Samkrta* (Hán dịch: Hữu Vi Pháp).

³Năm Điều Kiện Nhận Thức:

Skandha hay Upàdàna-skandha, Hán dịch: Uẩn hay Âm陰, hay Thủ Âm取陰. Skandha nguyên nghĩa là "tập hợp", "nhóm" gồm có:

1. Tồn tại khách quan như là một nguồn những tính chất của sự vật: màu, sắc, âm, thanh, vị, mùi, cứng, mềm...(Hán dịch: gọi chung là "Sắc" thường đi chung với "Trần": tồn tại khách quan của thế giới),
2. Cảm thụ của giác quan (Thọ): thuộc mắt, tai, mũi, lưỡi... để thụ nhận những tính chất trên,
3. Những khái niệm hay biểu tượng về sự vật (Tưởng), như là những bản sao, bản in, của sự vật,
4. Tác Vi của tâm thức(xem chú thích 2),
5. Thức biệt (Thức): ý thức ra sự khác nhau của sự vật. Năm yếu tố này "tập hợp" (skandha) lại hình thành một không gian thuộc nhận thức của con người. Khái niệm này vốn đã có từ Phật giáo Nguyên thủy, để giải thích mối quan hệ giữa Thân, Tâm con người trong tương quan với thế giới chung quanh.

⁴Biểu Trưng: hay Biểu Trưng Luận pháp-Upalaksana (Synecdoche), một ngôn pháp chỉ dùng một, hai mệnh đề tượng trưng để biểu hiện tất cả tương quan có thể suy diễn ra được

⁵Cấu trúc luận lý: là cấu trúc luận lý được cách tân bởi Trần Na để thành một hình thức luận lý học của Phật giáo Ấn độ, gồm ba mệnh đề: 1. Mệnh đề chủ trương: là mệnh đề qui kết trên sự thực như là một chủ đề để suy luận, 2. Mệnh đề thứ hai nêu ra luận cứ (năng chứng) rút ra từ tính tất nhiên từ chủ đề của mệnh đề chủ trương, trong đó, chủ từ thường được nhắc lại một cách giản lược, hay mặc định. 3. Mệnh đề thứ ba là tỉ dụ cụ thể, diễn dịch với những cái cùng chung tính chất, qua đó cho thấy những tính chất làm nên luận cứ từ mệnh đề thứ hai, là thuộc từ (sở chứng) phải có tất nhiên trong chủ từ của mệnh đề chủ trương. Đồng thời cũng qua tỉ dụ, bằng loại suy để phủ định những gì không nằm trong tính chất của mệnh đề chủ trương. Trong cấu trúc luận lý của Trần Na, thì những tỉ dụ của mệnh đề thứ ba không đơn thuần là những ví dụ, mà nó bao hàm tính tất được cường điệu hóa giữa sở chứng và năng chứng

⁶Học phái Số Luận (Sàmkhya) chủ trương nhị nguyên luận với những Thực Thể Tối Sơ (Prakrti hay Pradhàna) tiếp xúc với Linh Ngã (靈我 Purusa), tạo nên những chuyển biến cho Linh Ngã, từ đó ứng hiện nên những dạng tướng cụ thể khác nhau về: Trí năng-Buddhi, Ý-Manas, Ý Thức Tự Ngã - Ahamkàra, Điều Kiện Nhận Thức-Skandha... Sự ứng hiện-Vyakta là kết quả sau cùng để hình thành cái-được-ứng-hiện-ra, Vyakti. Những Thực Thể Tối Sơ vốn gồm có ba loại ở trạng thái quân bình với nhau: Chất Thuần Nhất, Chất Kích Hoạt và Chất U Tối. Tính quân bình giữa ba yếu tố này bị phá vỡ khi tiếp xúc tương tác với những Linh Ngã, để tạo ra thiên hình vạn trạng của

tồn sinh. Trung tâm điểm của luận chứng này là Linh Ngã, rằng thế giới này tồn tại vì Linh Ngã, là điểm qui kết của vạn hữu. Quan niệm này có những tương đồng với Platon với học thuyết về Idea (Thế Giới Hoàn Hảo và Lý Tưởng), linh hồn, và sự phân hữu (ứng hiện) cho những tồn tại cá biệt. Cả hai quan niệm đều cố gắng đưa ra nguyên nhân và cứu cánh của tất cả mọi tồn tại. Điểm khác biệt là ở Platon, cứu cánh mà ông hướng tới là cái Chân Tri (Epistheme) thuộc về lãnh vực tri thức của con người, trong lúc tra vấn Thực tại. Platon cũng không hề đặt cơ sở trên cái Khổ, để tìm cầu Giải thoát như là vấn đề cốt lõi như ở Phật giáo.

⁷Học phái Thắng Luận (Vainshesika): Quan niệm rằng Tụ Ngã và Tâm vốn là hai thực thể khác nhau, và Nhận thức chỉ là thuộc tính của Tụ Ngã. Theo đó, Tụ Ngã tự nó và Tâm và Nhận thức đều là những cái khác biệt nhau.

⁸Phương hướng (như là một thực thể của Ngã): Học phái Thắng Luận chủ trương: Đất, nước, gió, lửa, phương hướng, thời gian, không gian, Tụ ngã, đều là những thực thể vốn thường hằng. Khi bốn thực thể đất, nước, gió, lửa tập hợp lại để hình thành những cá thể tồn tại như là sự phối hợp tạm thời của chúng, nên những tồn tại này không thường hằng (vô thường). Tuy nhiên, những thực thể như đất, nước, gió, lửa, phương hướng, thời gian, không gian, Tụ ngã, như là những thực thể cơ bản, là những cái gì vốn không có giới hạn, là những cái thường hằng bất biến.

⁹Tự thể (cái làm cho nó là nó): "Cái tự nó tồn tại", **svo bhāvah**, "thể của nó", **àtmīyam rūpam**_ cái làm cho nó tồn tại như là nó.

¹⁰Thực tại mà ngôn ngữ nói đến: **padārtha**, Hán dịch: Cú Nghĩa-句議 (từ này chỉ có tính cách ước lệ và không chuẩn nghĩa), Cái làm ý nghĩa cho khái niệm ngôn ngữ, thực tại mà nguyên từ đó hình thành biểu tượng về nó như là khái niệm ngôn ngữ, hay nói cách khác: nguyên bản tồn tại trong thực tế mà khái niệm ngôn ngữ sao chép lại. Về mặt ý nghĩa luận (semantics) thì padhāta không khác với khái niệm "thing-itself" của triết học tây phương: một tồn tại (khách quan) *như nó là* thể bên ngoài ý chí và tư duy của con người, những khái niệm về nó mà người ta có thể có được trong nhận thức và ngôn ngữ, chỉ là những biểu tượng mô phỏng về nó, chứ không phải nó.

¹¹"Chính mình": nguyên nghĩa của Ātman: Tụ Ngã, cái "tôi".

¹²Ở cái bình, thực ra trong một cách nào đó, cũng tồn tại tụ ngã: học phái Thắng Luận và học phái Chính Lý quan niệm rằng đất, nước, gió, lửa... là những thực thể cơ bản và có tính chất thường hằng, không có giới hạn cũng như Tụ ngã. Theo đó, một vật thể vô tri như cái bình đi nữa cũng tồn tại những tính chất của Tụ ngã. Khi cái bình bị hủy hoại thì những yếu tố cấu thành nó (đất, nước, gió, lửa) rã ra, và một lúc nào đó lại tụ lại để thành ra những sự vật khác, trong đó có con người với Tụ ngã. Học phái Số Luận, thì quan niệm rằng tất cả mọi vật chất đều tồn tại vì Tụ ngã, như là điểm đến của chúng. Theo đó thì ngay cả những sự vật vô tri như cái bình, cũng được xem

là một phần trong tiến trình của Tự ngã. Những quan niệm này có thể được xem như dấu ấn của Ấn độ giáo lên Phật giáo, và cũng là quan niệm khá phổ biến Á châu nói chung (Trung hoa, Việt nam, Nhật bản...).

¹³Chủ trương-luận cứ-tỉ dụ-liên kết lý luận và qui kết: là năm mệnh đề (chi phân) của suy luận thức được các học phái sử dụng. Về sau Trần Na cho là hai mệnh đề cuối của suy luận thức này là thừa, nên đã bỏ đi, vì chỉ cần mệnh đề tỉ dụ được sử dụng như là cơ sở thực chứng cho chủ trương và luận cứ, là đã đủ để kết luận. Ông đề ra suy luận thức với ba mệnh đề (Chủ trương-luận cứ-tỉ dụ) đơn giản và súc tích hơn, nhưng cần và đủ những điều kiện luận lý để phán một cách hiển nhiên và thỏa đáng cho mọi trường hợp. Suy luận thức của Trần Na được xem là cấu trúc hoàn chỉnh của luận lý học Ấn độ, ở đây Thanh Biện đã sử dụng nó để đối lập với những suy luận kiểu cũ của các học phái khác.

¹⁴Vật thể tính (ontische): Trong trường hợp này, có lẽ cần thiết phải hiểu theo cách phân định của M. Heidegger về Tồn Tại tính (Ontologische) và Vật Thể tính (Ontische). Mặc dù có một độ lệch khá lớn trong cách sử dụng những khái niệm giữa Đông và Tây, tuy nhiên, vẫn có thể tìm thấy những chỗ giao thoa giữa hai dòng văn hóa và tư tưởng để nhìn ra được những điểm chung nhất. "Những quan điểm thế gian" mà Thanh Biện đang nói đến với tính cách như là một đối tượng của nhận thức luận thông tục với những phạm trù nhất định, với tính cách tri thức luận nhị nguyên, thì thật ra cũng không khác gì lắm so với những quan niệm cận đại của châu Âu về "sự vật-things". Mặt khác cái mà Thanh Biện đang nói tới như là "Tự Ngã-cái Tôi" ở đây, cũng chẳng có gì chênh lệch lắm nếu thay thế từ này bằng cái "Cogito ergo sum" của Descartes. Có lẽ sẽ thỏa đáng hơn, nếu chúng ta hiểu cái "Quan niệm của Thế gian" theo cách đương đại của chúng ta với ý nghĩa rộng nhất là "Vật thể tính" (Ontische)

¹⁵Cơ năng nội tại: Theo quan niệm chung của học phái Số Luận, thì "cơ năng nội tại" gồm: 1. Tri năng, 2. Tự-ý thức, 3. Tri giác. Bên cạnh đó, "cơ năng ngoại tại" bao gồm: 1. Cảm giác, 2. Hành vi.

¹⁶Những tồn tại chuyển tiếp phi-vật chất: Theo quan điểm tồn tại trong Phật giáo Nguyên thủy, tất cả những gì có cuộc sống được chia ra thành bốn loại (Tứ Sinh): 1. Noãn sinh: những loại sinh ra từ trứng như loài bò sát, loài chim..., 2. Thai sinh: những loại sinh ra từ bào thai do sự kết hợp giới tính, như các động vật hữu nhũ, người..., 3. Thấp sinh: những loại sinh ra từ nơi ẩm ướt như những vi sinh vật, những loài trùng..., 4. Hóa sinh: những loại không sinh ra từ những yếu tố vật chất như ba loài trên, được xem như là trung gian chuyển tiếp cho những kiếp sống. Sự phân loại này dựa trên cơ sở của quan niệm Luân Hồi vốn đã có trong Ấn độ giáo cổ đại, rằng sự sống vẫn cứ tồn tại liên tục sau cái chết của mỗi cá thể, qua đó những tồn tại chuyển tiếp phi-vật chất giữa những kiếp sống (Hóa sinh), được xem như là những

trung gian. Đồng thời, cùng với quan niệm liên tục của Luân hồi là một thế giới quan đa tầng từ thấp đến cao, qua đó cuộc sống tồn tại liên tục trong tương quan Nhân Quả, với cái Thiện như là một yếu tố hướng thượng và cái Ác như là một yếu tố hướng hạ. Thiện và Ác được lưu giữ liên tục để hình thành những thang bậc khác nhau cho các kiếp sống, một tiến hóa luận theo quan điểm của Phật Giáo.

¹⁷Trích dẫn từ **Haribhadra, Saddarsanasamuccaya**_"Lục Phái Triết Học Cương Yếu六派哲学綱要", có nguyên văn Phạn ngữ ở v.81,82, trong đó có những chỗ khác nhau trong cách giới thiệu những kiến giải của phái Duy Khoái-Lokàyakita. Ở đây dịch theo trích dẫn trong nguyên bản của Quán Thế 觀誓-Avalokitavrata.

¹⁸Chỗ này dịch nghĩa theo bản tiếng Nhật. Bản Hán của Cưu Ma La Thập là: "Trong cái Chân-Thật-Như-Là-Thế ấy, Tất cả những Tác vi (Hành) của tâm thức, cả khái niệm ngôn ngữ, đều bị dứt tuyệt, Không có Sinh Khởi, cũng không có Hoại Diệt, Đó là một thế tuyệt đối tuyệt hết mọi đối-phản Sinh-Diệt, hoàn toàn tịch tĩnh, như Niết Bàn".

諸法實相者 Chư pháp thực tính giả

心行言語斷 Tâm hành ngôn ngữ đoạn

無生亦無滅 Vô sinh diệt vô diệt

寂滅如涅槃 Tịch diệt như Niết Bàn

¹⁹Cấu trúc luận lý: Khác với cách thiết đặt vấn đề luận lý một cách nghiêm ngặt bởi suy luận thức Trần Na (mệnh đề chủ trương, luận cứ, tỉ dụ) để phản bác đối thủ, trong phần 8 này, có vẻ như Thanh Biện đang đùa giỡn với luận lý với một nụ cười kín đáo, hoặc giả như ông đang điều cợt trào lộng chính tinh thần ham mê luận lý vậy. Ở đây, ông lập đi lập lại từng câu của thì tụng 7 Trung Luận, dùng câu này để làm luận cứ chứng minh cho câu kia và ngược lại, và ông cứ như thế mà dẫn luận lý đi lẩn quẩn lòng vòng. Thoạt nhìn, chúng ta có thể rất ngạc nhiên, bởi lẽ một người rất nhạy bén với những vấn đề luận lý như ông (đã biểu hiện qua những phần trước, với những luận lý rất sắc bén và nghiêm mật), lại có vẻ như đang phạm vào một lỗi luận lý rất ấu trĩ là "Đồng Nghĩa Phản Phục (quay trở lại ý nghĩa đã đưa ra, tiền đề và luận cứ đồng nghĩa nhau: A=A, thì không thành lập được luận lý). Tuy nhiên, nhìn kỹ hơn thì chúng ta phải ngạc nhiên với một sự thật khác, rằng ông đang sử dụng luận lý với một thủ pháp linh hoạt hơn nhiều, không phải để đập đối thủ nữa, mà để vạch cái bất lực của chính luận lý trước Thực Tại sau cùng, bên ngoài của lý tính. Ở đây, ông sử dụng chính cái hạn chế của luận lý và tính đa chiều của khái niệm ngôn ngữ, để dẫn chúng ta đi lòng vòng, nhìn

ngắm những khía cạnh khác nhau của Thực Tại nguyên sơ *Nó ở đó, là như thế* (Tat tvam asi)_ vốn không hạn định và không có định hướng nhất định, cũng không có con đường luận lý và tư tưởng nào có thể dẫn đến *Nó* được cả. Ông chấp tay đi lòng vòng, để lộ ra chính sự bất lực của mình. Đó cũng chính là sự bất lực của chính luận lý và tư tưởng, tự nó để lộ ra chính cái lòng vòng luẩn quẩn của khái niệm ngôn ngữ và tư tưởng, mà Thanh Biện là người dẫn chúng ta đi đến giới hạn cùng tột của nó, cũng để xem cái chỗ luẩn quẩn của nó. Điều khiến chúng ta đáng ngạc nhiên hơn nữa, là cái thủ pháp ông đang dùng lại chẳng khác gì cái mà ngày nay chúng ta gọi là "thủ pháp hiện tượng luận" (phenomenological method), cái vẫn còn mới lạ đối với chúng ta. Nếu chỉ đánh giá Thanh Biện như là một nhà luận lý kiệt xuất chuyên môn dùng luận lý để đập phá đôi thủ không hề nương tay, thì có lẽ chúng ta đã đánh giá thấp ông mất rồi, cái Tự Y Luận Pháp do ông sáng tạo ra không phải chỉ để như thế. (Xem tiếp phần 9, với chú thích 21 để có thể thấy rõ hơn thủ pháp của Thanh Biện)

²⁰"*Giả định rằng nó tồn tại*": Ở đây chúng ta lại thấy Thanh Biện quay trở lại luận chứng bằng suy luận thức điển hình của Trần Na (mệnh đề chủ trương, luận cứ, tỉ dụ), nhưng trong đó có những cái mà Trần Na không có, mà chỉ Thanh Biện mới có. Đó là: là sử dụng chính luận cứ để chứng minh cho luận cứ, tức là, sử dụng chính luận cứ (b. "Vì chúng chỉ là những *tri thức giả định*") để làm tỉ dụ (c. "Ví dụ như *tri thức giả định rằng nó tồn tại*") để minh chứng và qui kết. Trường hợp này không thể là đồng nghĩa phản phục, vì ý nghĩa của luận cứ đã được phân tích ra thành một yếu tố mâu thuẫn nội tại, qua đó làm lộ ra bản chất của vấn đề được chủ trương và sử dụng chính nó để minh chứng. Đây là điểm đặc thù của Tự Y Luận Chứng Pháp (Sỳatantrika)_ luận chứng dựa trên chính nó để minh chứng, bởi tính cách tự minh (evidence) của nó. Tự minh tính (evidence) được rút ra từ sự kết hợp giữa mệnh đề luận lý (logical propositions) và mệnh đề phân tích (analytical propositions), qua đó, phủ định được hình thành thông qua tính cách mâu thuẫn vốn nội hàm trong chủ trương, chỉ cần phân tích nó ra để minh chứng cho chính nó, chứ không cần một tỉ dụ tương đồng khác để thực chứng cho luận lý. Thực ra, trong suy luận thức đặc thù của Thanh Biện, không có phần tỉ dụ minh chứng, mà chỉ có kết quả phân tích để lộ ra minh chứng. Với điều này, Thanh Biện đã nâng luận lý học của Trần Na lên một cái ngưỡng khác, cái ngưỡng của thuần luận lý, luận lý tự minh cho chính nó.

²¹"Nếu như có thể biểu hiện những tính chất đặc trưng của cái Chân Thực, bằng ngôn ngữ, thì việc tất nhiên phải thuật trình nó ra, là đúng. Tuy nhiên, đó không phải là cái có thể biểu hiện được, bằng ngôn ngữ": Đoạn văn này khiến chúng ta phải liên tưởng đến một câu khác của Wittgenstein "Con người ta, đối với những câu trả lời không thể bằng ngôn ngữ, thì câu hỏi cũng không thể bằng ngôn ngữ. Những câu đó bí ẩn huyền nhiệm không thể giải,

thì không tồn tại. Phàm, nếu có thể thiết định được một câu hỏi, thì cũng có thể trả lời được câu hỏi đó." (Luận khảo Luận Lý-Triết học 6.5). Ở đây, câu trả lời của Thanh Biện đối với cái "Không phải là cái có thể biểu hiện được bằng ngôn ngữ" dựa trên một cơ sở khác, cũng bằng ngôn ngữ: "*sự khảo sát tế vi những khái niệm tương đối trên nền tảng tính Không tuyệt đối* (Hữu Phân Biệt Diệu Quán Sát Trí-有分別妙觀察智)". Nỗ lực này của Trung Luận nói chung, không ngoài mục tiêu vạch ra một đường biên giới hạn giữa những "cái mà người ta có thể tư tưởng" và "cái mà người ta không thể tư tưởng", có thể nói theo cách của Wittgenstein: "*Để có thể vẽ được cái đường biên giới hạn cho tư tưởng, thì chúng ta cũng buộc phải tìm cho ra hai mặt của giới hạn mà chúng ta có thể tư tưởng tới được (ví dụ: chúng ta cũng bị buộc phải có khả năng tư tưởng đến cái-gì-không-thể-tư-tưởng-được).*" (Luận khảo Luận lý-Triết học, Khai từ".

²²"Hoàn toàn tịch tĩnh": Lại một lần nữa, chúng ta lại thấy Thanh Biện sử dụng Tự Y Luận Chứng của ông để dẫn chúng ta đi xuôi, rồi đi ngược, đi vào, rồi đi ra. Luận lý (logic) ở đây chỉ đóng vai trò dẫn đường của hướng dẫn viên du lịch, hay những ký hiệu giao thông để khỏi bị đi lạc! Bởi vì trong một bản thể tuyệt đối tịch tĩnh, thì không còn một định hướng và định tính nào nữa, con người ta không còn một điểm tựa nào để dựa vào nữa, cũng không có những cái mốc để theo đó mà suy ra những cái khác. "Hoàn toàn tịch tĩnh" thì cũng có nghĩa là "hoàn toàn tịch liêu": Đối diện với một cái Chân Thực tuyệt đối và vô hạn, thì cũng chính là đối diện với một cái cô đơn tịch mịch vô cùng tận, chẳng còn "Cái Gì" mà cũng chẳng còn "Ai" là chủ thể, để mà có thể chia sẻ với "Ai" khách thể nữa, cái "Vô Hạn" đồng nhất trong nghĩa "vắng lặng tịch liêu vô hạn". Ở đó, đi vào rồi, thì phải biết cách đi ra, đi xuôi thì cũng phải biết cách đi ngược, để quay trở lại lối cũ, nếu không thì con người ta không thể quay lại cái nhân sinh tương đối này được nữa. Đối với cái "ngõ cụt của Vô Hạn" trên bình diện ngôn ngữ này, Phật giáo Đại Thừa phải nỗ lực mở ra một lối thoát riêng cho mình, cũng trên bình diện ngôn ngữ (vì ngoài ngôn ngữ ra, con người ta không còn có con đường nào khác "để nói về Nó" nữa): Pháp Tính, cũng chính là Vật Tính, phủ định cũng chính là khẳng định, và, chính cái nhân sinh đa trọc này cũng chính là Giải Thoát, không có Niết Bàn như là một thực thể biệt lập, tồn tại bên ngoài những cái mà chúng ta "nghĩ" cũng tức là cái gây ra phiền não. Đây cũng chính là yếu chỉ của Trung Quán và của Đại Thừa nói chung. Ở kinh điển Phật giáo nguyên thủy, không phải là không có nói những điều tương tự, tuy nhiên, những ý nghĩa này chỉ được đề cập trong cơ sở Giáo lý nền tảng nói chung. Những thông điệp mang tích cách phản phục này chỉ phát triển trên cơ sở luận lý của Đại Thừa, khi mà luận lý học được phát triển như là một phương pháp luận để thẩm định lại ý nghĩa của kinh điển.

²³Như đã có phản luận rằng có thể có nhiều nguyên nhân dẫn đến cùng một kết quả: theo ví dụ trong chú giải của Quán Thế-觀誓-Avalokitavrata, cũng như trộn lẫn một hạt giống lúa tẻ vào trong những hạt giống lúa mạch, rồi gieo chúng lên cánh đồng: như vậy cho dù những mầm lúa tẻ và mầm lúa mạch cùng mọc chung với nhau, nhưng không thể nói là chúng không có tương quan nhân quả, cũng không thể nói là hạt giống lúa tẻ sinh ra mầm lúa mạch (có những nguyên nhân khác nhau đề sinh ra cùng một kết quả) được.