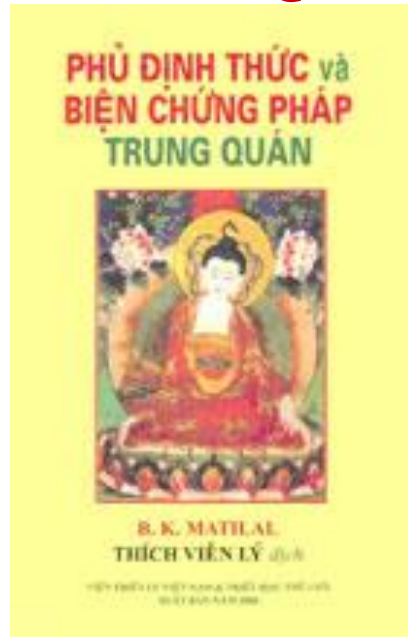


# PHỦ ĐỊNH THỨC VÀ BIỆN CHỨNG PHÁP TRUNG QUÁN



**Tác Giả: B.K. Matilal**

**Dịch Giả: Thích Viên Lý**

**Viện Triết Lý Việt Nam và Triết Học Thế Giới 2000**

---o0o---

*Nguồn*

*<http://thuvienhoasen.org>*

*Chuyển sang ebook 18-7-2009*

*Người thực hiện : Nam Thiên – [namthien@gmail.com](mailto:namthien@gmail.com)*

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

Mục Lục

LỜI GIỚI THIỆU

VÀI LỜI CỦA DỊCH GIẢ

TIẾT 1 : CHÚ THÍCH VỀ NIÊM ĐẠI

TIẾT 2 : LẬP TRƯỜNG CỦA PHÁP TRUNG QUÁN KHÔNG TÁNH

TIẾT 3 : HAI GIAI TẦNG CỦA CHÂN LÝ

TIẾT 4 : TÍNH CÁCH BẤT XÁC ĐỊNH CỦA THẾ GIỚI HIỆN TƯỢNG

TIẾT 5 : NGHỊCH LÝ CỦA KHÔNG TÁNH

TIẾT 6 : NGUY BIỆN PHÁP VÀ NHỮNG NGHỊCH LÝ NGŨ-NGHĨA HỌC

TIẾT 7 : HAI PHƯƠNG DIỆN CỦA PHỦ ĐỊNH

TIẾT 8 : CHỦ NGHĨA THẦN BÍ” CỦA PHÁI TRUNG QUÁN

---o0o---

## LỜI GIỚI THIỆU

*Cho đến nay, dù đã trải qua mấy mươi thế kỷ được phổ truyền, đạo lý Tánh Không của Bồ Tát Long Thọ vẫn còn diệu lực vượt thoát lên trên tất cả những hạn cuộc của thế giới tri thức và luận lý tương đối của con người. Tại sao? Bởi vì, đạo lý Tánh Không ấy không phải được xây dựng trên nền tảng của tri thức và luận lý thuộc thế giới tỷ lượng hay biến kế chấp của tâm phan duyên. Đạo lý Tánh Không mang trong nó nội dung mâu nhiệm của năng lực chiếu sáng từ trí tuệ thực chứng chân lý hay cội nguồn tối hậu của vạn hữu. Chính khả tính vi diệu của quang lực trí tuệ này mới có công năng đẩy nhận thức và luận lý mà nó sử dụng xóa sạch vết tích trầm trệ cố hữu trong tri thức và luận lý để lao vút vào cõi tịch lặng chân như.*

*Tinh yếu của đạo lý Tánh Không của Bồ Tát Long Thọ xưa nay vốn là thế tài sâu rộng mà biết bao luận sư, giảng sư, học giả, trí thức đã dày công nghiên cứu và lưu bố. Nhưng, không phải vì thế mà không còn gì để truy tầm hay ham học. Ngược lại, càng có nhiều người diễn giải càng có thêm nhiều chiếu kiến mới lạ rất giá trị để suy nghiệm. Triết gia Bimal Krishna Matilal chính vì thế nghiệm được điều này nên đã gia công nghiên cứu về đạo lý Tánh Không qua lãnh vực tri thức luận và lý trong tác phẩm lớn của ông, cuốn: *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Tác phẩm này đã được dịch sang Hoa ngữ bởi Phùng Lễ Bình trong tác phẩm: *Trung Quán và Không Nghĩa*.*

*Nay Thượng Tọa Thích Viên Lý, một tác giả và dịch giả của hàng chục pho sách rất giá trị, phát tâm dịch sang tiếng Việt để giúp cho người học Phật, nhất là những ai quan tâm đến giáo nghĩa Không Tánh của Bồ Tát Long Thọ. Mặc dù, đây là một tác phẩm chứa đầy những phương pháp lý luận tinh vi, những thuật ngữ triết học, luận lý học, và Tánh Không học chuyên biệt, dịch giả bằng phong cách đặc dị và bút pháp trong sáng đã giúp cho người đọc cảm thấy nhẹ nhàng và dễ nắm bắt hơn.*

*Với lòng tri ân sự công hiến lớn lao của Thượng Tọa Thích Viên Lý cho nền Phật học nước nhà qua bản dịch này, Viện Triết Lý Việt Nam và Triết*

*Học Thế Giới xin trân trọng giới thiệu đến quý độc giả dịch phẩm Phủ Định Thức và Biện Chứng Pháp Trung Quán.*

*California, mùa Hạ năm 2000  
Viện Triết Lý Việt Nam và Triết Học Thế Giới*

---o0o---

## **VÀI LỜI CỦA DỊCH GIẢ**

Phủ Định Thức và Biện Chứng Pháp Trung Quán là một chương trong nhiều chương của cuốn Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis (Tri Thức Luận, Luận Lý, và Văn Phạm trong Phân Tích Triết Học Ấn Độ) do Bimel Krishna Matilal, một triết gia lừng danh của Ấn, biên khảo và được Phùng Lễ Bình dịch sang Hoa ngữ, được in trong quyển Trung Quán và Không Nghĩa, thuộc một trong 100 cuốn được dịch và tập đại thành từ những tác phẩm nổi tiếng nhất về Phật học, hoặc có liên quan trực tiếp hay gián tiếp đến Phật giáo, đã từng được biên soạn, sáng tác bởi rất nhiều ngôn ngữ do những học giả, đạo sư, giáo sĩ đầy thâm quyền của nhiều quốc gia trên thế giới.

Tất cả những cuốn sách dẫn thượng đều được dịch sang Hoa ngữ qua nhiều dịch giả chuyên nghiệp và được gọi chung là “Thế Giới Phật Học Danh Trước Dịch Tùng” do Hoa Vũ Xuất Bản Xã ấn hành. Tất nhiên, ngoài tên gọi chung, ở mỗi cuốn đều có tựa đề riêng và được đánh dấu theo số thứ tự tùy theo thời kỳ chuyển dịch hoặc tùy theo thể loại. Phủ Định Thức và Biện Chứng Pháp Trung Quán được đánh dấu bằng số 62 và trong đó được in chung với những tư liệu nghiên cứu giá trị khác như: Trung Quán Và Không Nghĩa; Tánh Không Của Phái Trung Quán; Tánh Không Của Tư Tưởng Duy Thức; Quan Niệm Tuyệt Đối Của Phái Trung Quán; Lịch Sử Liên Quan Giữa Trung Quán Và Du Già; Sự Đối Lập Và Chân Lý Quan Của Hai Học Phái Trung Quán; Triết Học Tánh Không, v.v...Đương nhiên, Phủ Định Thức và Biện Chứng Pháp Trung Quán là một biên khảo đầy công phu và hết sức giá trị.

Như một công hiến nhỏ cho những ai đã và đang tìm hiểu một nền tư tưởng cực kỳ thâm áo của hệ thống đạo học tánh không mà biểu trưng ngời sáng là Bồ Tát Long Thọ, dù đang bận rộn với một số Phật sự, mỗi ngày, sau phần công tác đầy tính hành chánh, tôi cố gắng dành ít thì giờ để dịch thuật và xem đây là một thời khóa tu học nghiêm túc của mình, vì mỗi khi trầm

mình trong những dòng tư tưởng lớn để truy tìm những chữ nghĩa thích hợp cho công tác chuyển ngữ; dịch giả thật sự cảm thấy tâm hồn mình hoàn toàn an nhiên thanh thản, tựa hồ như đang tham thiền nhập định, hay trì tụng một thời kinh chú nào đó; trước một pho tôn tượng trang nghiêm của một bậc đại giác thánh giả.

Chính bằng và nhờ vào những giờ phút dịch thuật như vậy mà đôi khi phải đối diện với rất nhiều nan đề tưởng chừng như bế tắc, người dịch lại tìm thấy được những ngõ thoát tuyệt đích an toàn và cảm nghe trong người dâng lên một luồng khí tươi mát ngập tràn nghị lực, để rồi từ đó lại tiếp tục lên đường dẫn thân cho cuộc hành trình mà theo tôi ngay từ lúc khởi hành cũng là lúc mà chính kẻ lên đường đã và đang bước vào lãnh địa sau chót nhưng vĩnh viễn không bao giờ cùng tận, vì mọi sự đều luôn là bất tận và mãi mãi vô cùng. Tôi lại đang quay cuồng với bao nhiêu ngữ nghĩa hoàn toàn vô nghĩa!

Xin tạm dừng lại ở đây để mời bạn bước vào thế giới tư tưởng vi diệu mà một phần là của Bồ Tát Long Thọ và phần khác là của Bimel Krishna Matilal, với một lời cầu nguyện khiêm tốn: Chúc bạn luôn được toại nguyện trong mọi ước vọng cao đẹp nhất của mình và xin đừng quên rằng Phật giáo Việt Nam đang trong thời kỳ pháp nạn rất cần sự đóng góp của bạn cho công cuộc giải trừ.

Tu Viện Bảo Pháp  
Ngày 4-7-2000  
Cẩn bút,  
Thích Viên Lý

---o0o---

## **TIẾT 1 : CHÚ THÍCH VỀ NIÊM ĐẠI**

Chánh Lý Kinh Nyayasutras - cách ngôn của hệ thống Chánh Lý (Nyaya) - được soạn trong khoảng thời gian giữa năm 200 sau Tây lịch. Bồ Tát Long Thọ đã thành công trong việc thiết lập trường phái Phật giáo Trung Quán (Mādhyamika) trong hậu bán thế kỷ thứ nhì sau Tây lịch. Khó có thể xác định một cách chính xác sự liên hệ về thời gian giữa Bồ Tát Long Thọ và bản đúc kết cuối cùng của Chánh Lý Kinh. Trong khi một số kinh (sutras) đó có vẻ được soạn trước thời của Bồ Tát Long Thọ, một số kinh khác thì lại có vẻ được soạn sau thời của ngài.

Thanh Biện (Bhāvaviveka) là một triết gia quan trọng về Phật giáo Đại Thừa, sanh sau Trần Na (Dinnāga). Ngoài những tác phẩm khác, ông đã viết bình luận về tác phẩm chủ yếu của Long Thọ. Ông còn phê phán trường phái Qui Mậu Luận Chứng (Prāsangika), thuộc Trung Quán Phái, do Phật Hộ (Buddhapālita), một người sanh trước ông, kiến lập. Thanh Biện là người chính yếu khởi xướng trường phái Tự Lập Luận Chứng (Svātantrika), thuộc Trung Quán phái. Còn Nguyệt Xứng (Candrakīrti), là triết gia lớn nhất của phái Qui Mậu Luận Chứng và cũng là người đã phê bình về Thanh Biện; vì vậy phải coi ông là nhân vật xuất hiện giữa Thanh Biện và Pháp Xứng (Dharmakīrti).

Chúng ta có thể tìm thấy trong những tác phẩm của triết gia Kumārila (Curu Ma Lī La) và các triết gia thuộc trường phái Chánh Lý – Thắng Luận (Nyāya – Vaiśeṣika) một số sách hữu ích phê bình về những quan điểm triết học của Long Thọ.

---oOo---

## TIẾT 2 : LẬP TRƯỜNG CỦA PHÁI TRUNG QUÁN KHÔNG TÁNH

Dưới một quan điểm nào đó, lập trường của phái Trung Quán có thể được coi là không có sơ hở nào về phương diện luận lý để bị đã kích. Nhưng bút giả muốn nhấn mạnh ở đây về nhóm chữ “dưới một quan điểm nào đó”. Quan điểm đó thường bị hiểu lầm và từ thời của Long Thọ cho tới nay đã có nhiều người phê bình và bác bỏ lập trường của phái Trung Quán về những nguyên do luận lý, bằng cách vạch ra sự mâu thuẫn của nó. Nhưng trong tác phẩm Hồi Tránh Luận (Vigrahavyāvartanī) Long Thọ đã đặt cơ sở trên nghịch lý về luận lý học để đối đáp một cách thành công đối với lời phê bình đó. Trái với điều mà người chống đối phái Trung Quán có thể tin tưởng, sự hiện diện của những nghịch lý luận lý (logical paradox) giúp hỗ trợ cho lập trường của phái Trung Quán, thay vì đả phá nó.

Phái Trung Quán hoài nghi về tất cả các hệ thống triết học khác. Họ không tin vào thực tại (hiểu theo ý nghĩa tối hậu của chữ này) của đa-nghuyên-tánh thuộc hiện tượng. Họ phủ nhận rằng chân lý tối hậu có thể là tương đối hoặc có thể tùy thuộc vào bất cứ điều gì khác. Triết lý của họ vạch trần tính cách không xác thực (hoặc tính cách “bất khả biện minh”) của trật tự đa nguyên mà chúng ta thường hình dung ra trong kinh nghiệm và ý tưởng. Về phương diện này họ rất gần gũi với tinh thần của những người thuộc phái Bất Nhị Luận (Advaitin). Cả phái Trung Quán lẫn phái Bất Nhị Luận đều hướng về một loại chủ thuyết triết học tuyệt đối nào đó. Nhưng

phái Bất Nhị Luận có vẻ nhiệt tâm hơn đối với một lập trường siêu hình học khi họ đánh giá những tư tưởng và kinh nghiệm thông thường. Còn phái Trung Quán thì cố gắng duy trì một thái độ thờ ơ về tồn hữu học.

Hai phái Trung Quán và Bất Nhị Luận có vẻ đồng ý về một điểm khác. Chân lý tối hậu, dù đó là không-tánh (sùnyatà) hay là Phạm Thiên (Brahman), luôn luôn tiềm ẩn đối với kinh nghiệm thông thường và ý tưởng của chúng ta; người ta chỉ có thể đạt tới chân lý tối hậu bằng kinh nghiệm trực tiếp và hầu như thần bí, qua nội quán thâm sâu hoặc qua trực giác của một loại người đặc biệt nào đó. Vì vậy, có thể nhận xét rằng, cả hai trường phái nói trên đều có khuynh hướng mở khóa cánh cửa đi vào chủ nghĩa thần bí của triết học.

Nhưng, chúng ta không nên khinh thường những từ ngữ “chủ nghĩa thần bí” – hay “chủ nghĩa thần bí nhận tri” (cognitive mysticism). Bởi vì, như chúng ta ngày càng ý thức rõ hơn về những giới hạn của ngôn ngữ trong nỗ lực phân tách, tâm trí chúng ta nhận thấy có những điều không dễ diễn tả, tuy rằng chúng ta khó có thể phân tách một cách hợp lý về cái “không thể diễn tả” này. Có vẻ như cả phái Trung Quán và phái Bất Nhị Luận đều có quan điểm triết học này.

Dưới một quan điểm nào đó, chủ nghĩa tuyệt đối chỉ là chủ nghĩa “hoài nghi học thuật” (academic skepticism). Bút giả cho rằng muốn hiểu biết chính xác về loại chủ nghĩa tuyệt đối của phái Trung Quán thì cần phải đi vào trung đạo, giữa sự “cả tin” thái quá và hoài nghi thái quá. Thật ra chủ thuyết về “không tánh” (sùnyatà) là sự phê phán tất cả mọi quan điểm, mọi hệ thống triết học. Nhưng, bút giả cho rằng chủ thuyết này có thể bị giải thích sai lầm một cách tai hại, không những bởi những người chống đối nó mà cả tới những người ủng hộ nó, để khiến người ta hiểu lầm rằng nó thực sự BÁC BỎ tất cả mọi quan điểm, tất cả mọi hệ thống triết học khác. Thật ra, chủ thuyết này chỉ muốn vạch trần cho chúng ta thấy: người ta sai lầm về luận lý (hoặc về biện chứng pháp) nếu coi bất cứ hệ thống siêu hình học nào đó là có giá trị tuyệt đối. Bút giả xin trích dẫn nhận xét của T.R.V. Murti để làm sáng tỏ quan điểm này: “Biện chứng pháp của phái Trung Quán không phải là sự phản luận (refutation); ...Phản luận là bác bỏ quan điểm của đối phương bởi một người nào quan tâm tới việc thiết lập một quan điểm của chính họ. Còn sự phê bình là dùng lý trí để phân tách một cách khách quan.”

Long Thọ vận dụng thuyết “duyên khởi (pratiya-samutpada) của Phật giáo thời sơ khai để cho thấy sự tương đối (nghĩa là sự tương lập lẫn nhau) của tất cả mọi quan niệm, và do đó ngài nói rằng chúng ta không thể được coi là “thực”, khi nhìn từ quan điểm tuyệt đối. Ở đây rõ ràng là ngài muốn nói rằng thực tại cần phải tự hỗ trợ, độc lập và tuyệt đối. Trong bộ Trung Luận (Madhyamakasastra) Long Thọ khảo sát một số quan niệm siêu hình học và phổ biến, như “thời gian,” “không gian,” “sự chuyển động,” nhân”, “duyên,” và “sanh,” và cho thấy rằng mỗi khái niệm đó sẽ dẫn tới những mâu thuẫn và phi lý, nếu chúng ta coi chúng là thực một cách tuyệt đối. Mô thức tổng quát của lối biện luận này có thể được tóm tắt như sau: Nếu chúng ta giả thử một vật x nào đó là hiện hữu một cách độc lập, thì hoặc là chúng ta không thể thuyết minh một cách nhất trí (và hợp lý) về vật đó—để tránh sự mâu thuẫn về luận lý—hoặc là giả thiết của chúng ta về sự hiện hữu độc lập của nó sẽ dẫn tới một hậu quả phi lý nào đó, trái với kinh nghiệm của chúng ta.

Trong câu kệ thứ 18, Phẩm thứ 24 của Trung Luận, Bồ Tát Long Thọ thiết lập một liên hệ đồng nhất giữa những từ ngữ “không tánh,” “duyên khởi,” và “trung đạo.”

Nhân duyên sở sanh pháp ngã thuyết tức thị không,  
Diệc vi thị giả danh,  
Diệc thị Trung Đạo nghĩa.  
Bất cứ cái gì do nhân duyên sanh ra ta đều gọi là “không”  
Cái đó cũng được gọi là giả danh,  
Cái đó cũng có nghĩa là Trung Đạo.

Theo giải thích của Nguyệt Xứng về câu kệ này, chúng ta có thể thiết lập công thức sau đây:

Duyên khởi = Không Tánh = Giả Danh = Trung Đạo

“Trung Đạo” mà Long Thọ nói trong câu kệ này là chỉ để tránh hai cực đoan của chủ nghĩa hư vô và chủ nghĩa thường hằng. Thật ra, có thể truy nguyên tư tưởng này từ bài thuyết pháp của Đức Phật với Kātyayana. Long Thọ viện dẫn bài thuyết pháp này và Nguyệt Xứng ghi chú rằng nó xuất hiện trong những bộ kinh A Hàm.

Nguyệt Xứng cho rằng không tánh—là cái không có nguyên thủy TỰ NHIÊN của chính nó – được coi là Trung Đạo vì nó dẫn tới sự xa lìa hai cực đoan là hiện hữu hoặc sanh khởi và vô hiện hữu hoặc hủy diệt. Cái gì không

có nguyên-thủy-của-chính-nó thì không có sự hiện hữu hoặc sanh khởi hoặc hiển hiện, và khi nó không có sự hiện ra thì nó cũng không có sự biến mất hoặc hủy diệt hoặc vô hữu. Vì vậy, “không tánh” có nghĩa là Trung Đạo (Xin tham khảo chú giải của Nguyệt Xứng về câu kệ thứ 18, Phẩm thứ 24 của Trung Luận).

Chúng ta cần phải bàn thêm về sự đồng nhất giữa duyên khởi và giả danh (hoặc quan niệm). Tác giả A. Wayman giải nghĩa chữ upādāya prajñapti là “định danh khi có sự lệ thuộc” (designation when there is dependence). Ông cũng lập một danh sách gồm những thí dụ để dẫn chứng những “định danh lệ thuộc” từ những lời chú giải của Tson-kha-pa về Phẩm thứ 6 trong sách Nhập Trung Luận (Madhyamakavātāra) của Nguyệt Xứng. Trong Tịnh Minh Cú Luận (Prasannapadā), Nguyệt Xứng đã viện dẫn ít nhất là một thí dụ. Danh sách sau đây căn cứ vào danh sách của Wayman (xin tham khảo sách của Wayman, trang 146):

Lê Thuộc vào Duyên: – Định Danh:

1. Ngũ uẩn – “Ngã”
2. Bộ bánh xe, trục xe, v.v... – “Xe”
3. Hạt giống, v.v... – “Mầm”
4. Đất, nước, lửa, không khí, không gian và ý thức – “Người”
5. Khúc dây thừng – “Con rắn” (do ảo giác)
6. Nhân và duyên – “Không-tánh”

Những thí dụ trên đây cho thấy ý niệm về giả danh (cái danh giả huyễn vì lệ thuộc vào những duyên). Theo nhãn quan của bút giả, duyên khởi và giả danh chỉ là hai cách khác nhau để nói về cùng một ý niệm: Không-Tánh. Chúng ta có thể nói: giống như sao hôm và sao mai đều là tên của một thiên thể duy nhất nhưng có hai ý nghĩa khác nhau, cho nên “duyên khởi” và “giả danh” đều chỉ là một cái tên giống nhau tuy rằng chúng ta có thể có những ý nghĩa khác nhau.

Nguyệt Xứng giải thích “duyên khởi” là do sự xuất hiện hoặc nổi lên của sự vật nào đó (như cái mầm, nhận thức, v.v...) tùy thuộc vào “nhân” (hetu) và “duyên” (prataya). Sự “định danh tùy thuộc” (tức giả danh) là hành động “định danh” (chỉ định một cái tên) cho sự vật nào đó—thí dụ như cái xe—tùy thuộc vào những sự vật khác, như bộ bánh xe và trục xe, v.v... Cả hai chữ “duyên khởi” và “giả danh” đều mô tả cùng một thực thể: cái Tuyệt Đối của không-tánh. Chữ “duyên khởi” (do nhân duyên mà sanh ra) là đứng trên lập



trường siêu hình học để hình dung sự tuyệt đối của Không; còn chữ “giả danh” là đứng trên lập trường nhận thức luận để hình dung cái đồng nhất bất nhị của Không. Nói cách khác, Duyên Khởi gạt bỏ siêu hình học của nhân quả để thay vào đó bằng thuyết “nhân duyên tương tác.” Còn Giả Danh thì vạch trần tính cách vô hiệu quả của sự định danh bằng ngôn ngữ, và do đó phủ định khả thể của bất cứ khái niệm tri thức nào về thực tại, và thay thế vào đó bằng khái niệm về sự “định danh tùy thuộc.” Tất cả sự định danh của chúng ta đều là “tổng hợp,” khi chúng ta TỔNG HỢP những yếu tố khác nhau thành một sự vật nào đó để “định danh” (đặt tên) cho nó. Tóm lại, duyên khởi là một nguyên tắc thành lập giữa các đối tượng, còn giả danh thì thành lập giữa các đối tượng và nhận thức/ý thức của chúng ta về chúng. Nhưng, trong cả hai trường hợp, chúng ta đều đi tới không-tánh, vì chúng ta buộc lòng phải nhận thấy sự thiếu vắng của sanh khởi “độc lập” hay sanh khởi do “chính bản chất của nó.” Thứ nhất, sự thiếu vắng sanh khởi “độc lập” dẫn tới không tánh; thứ nhì, “vô sanh” (non-origination) và sự thiếu vắng định danh tuyệt đối cũng dẫn tới không-tánh.

Long Thọ tránh cả hai lập trường cực đoan: chủ nghĩa hư vô và chủ nghĩa thường hằng. Nhưng, có điều cần biện luận ở đây là ngài không có ý định BÁC BỎ một lập trường vì muốn chấp nhận lập trường đối nghịch. Ngài từ chối những lập trường đó vì tin rằng kết cuộc chúng ta sẽ dẫn tới một kết luận phi lý, nếu xác quyết rằng chúng có giá trị tuyệt đối.

Long Thọ giải thích thuyết “không-tánh” của ngài như là bao hàm hai giai tầng của chân lý, đó là: Tục đế (chân lý thế tục—samvrti-sataya) và chân đế (chân lý tối hậu, đệ nhất nghĩa đế, hay thắng nghĩa đế—paramartha-sataya). Tục đế kiến lập trên những giả thiết và tiền đề chưa được khảo nghiệm. Nếu khảo sát những tiền đề này qua những phạm trù luận lý được chấp nhận ở giai tầng thế tục thì sẽ thấy rằng chúng có những mâu thuẫn nội tại. Chúng ta không thể lãnh hội chân đế bằng ngôn ngữ (Điều này chính là một giáo điều căn bản của Phật giáo mà Long Thọ đã từng đề cập). Nhưng, đồng thời, nếu không dùng ngôn ngữ thì chúng ta không có cách nào khác để thuyết giảng về chân đế. Vì vậy, ngôn ngữ thế gian được sử dụng để vạch ra sự thiếu khả năng của ngôn ngữ trong việc bày tỏ chân đế. Và Long Thọ trông mong rằng phương cách này sẽ dẫn chúng ta một cách gián tiếp tới một điểm mà chúng ta sẽ có thể lãnh hội được chân đế (là cái không thể diễn tả). Long Thọ cũng cảnh giác người ta đừng vội vàng cho rằng mình đã hiểu được thuyết không-tánh của ông: “Giống như nắm bắt con rắn ở phía đuôi hoặc áp dụng khoa học sai lầm, sự hiểu lầm không-tánh có thể gây nguy hại cho người kém thông minh.” Hơn nữa, ông còn nói: “Khi hiểu được không-

tánh thì có thể hiểu tất cả chư pháp; nếu không hiểu được không-tánh thì không thể hiểu được chư pháp.”

Trước khi tổng kết lập trường của Long Thọ, bút giả muốn bàn về việc phiên dịch chữ sunya là “không” (“empty” trong Anh ngữ). Chữ này là một ý niệm toán học được các nhà toán học Ấn Độ trước thời của Long Thọ ít lâu đặt ra. Long Thọ đã khôn khéo sử dụng ý niệm toán học này vào triết học. Chữ sunya có nghĩa là số không (zero) trong toán học; đây là một biểu hiện không có giá trị tuyệt đối nào của chính nó mà chỉ có một giá trị về vị trí. Khi nói rằng một ý niệm là không (sunya) thì có nghĩa rằng nó giống như số không (zero) vì nó không có giá trị tuyệt đối của chính nó mà chỉ có một giá trị tương quan với một vị trí trong một hệ thống. Vì thế, ý niệm toán học của số không (zero) thật là thích hợp với triết thuyết không-tánh (sunyata) của Long Thọ đến nỗi có người nghĩ rằng phải chăng Long Thọ đã chịu ảnh hưởng của các toán học gia khi ông đem chữ đó vào triết học. Nếu chúng ta không ngại bị chê cười là đặt ra chữ mới thì thậm chí chúng ta có thể dùng chữ “zeroness” để dịch chữ sunyata sang Anh ngữ.

---o0o---

### TIẾT 3 : HAI GIAI TẦNG CỦA CHÂN LÝ

Phật giáo đặt căn bản trên chủ thuyết về “hai chân lý”: Chân lý “ẩn dấu” hay chân lý thế tục và chân lý tối hậu hay tuyệt đối. Những ai không hiểu được sự phân biệt giữa hai chân lý thì không hiểu được tinh nghĩa – hay ý nghĩa thâm thúy – của Phật giáo (theo Long Thọ trong TrungQuán Luận). Vì thế, tất cả những lời thuyết giảng của Đức Phật có thể được phân loại thành “tuyệt đối” hay “tối hậu” (nītārtha), và “thực dụng” hay “thế tục”.

Thuyết giáo về thế tục được gọi là samvrti hay loka-sanvrti. Nguyệt Xứng đề nghị ba cách giải thích từ ngữ samvrti, căn cứ vào ngữ-nguyên học: (1) Sự che đậy hoàn toàn hoặc “cái màn” của vô minh che đậy chân lý, (2) chỉ hiện hữu nhờ tùy thuộc các nhân duyên; (3) hành vi thế tục hay ngôn ngữ liên quan tới giả danh và cái được giả danh (đặt tên), tới tri nhận và cái được tri nhận. Cách giải thích thứ ba có vẻ đưa ra ý kiến hữu dụng về bản chất của thế tục (samvrti). Những gì được bày tỏ trong hành vi ngôn ngữ (speech behavior) của chúng ta cùng với chính hành vi ngôn ngữ cấu thành cảnh giới của thế tục, tức là cảnh giới “tùy tục” (conventional) và “thực dụng.”

Cái gọi là giả danh, hoặc dùng văn tự hay danh tánh, tùy thuộc vào sự gán ghép của một số “điều kiện” (nimitta) hoặc phẩm chất. Một cái gì đó trở

thành “đối tượng của ý thức” (citta-gocara) qua một hình thức nào đó mà chúng ta có thể gọi là “điều kiện” (nimitta) để gán cho nó một cái tên. Vì vậy, sự giả danh đặt cơ sở trên sự áp đặt của một “điều kiện” hoặc một “phẩm chất,” khiến cho vật được giả danh trở thành một huyền thoại được cấu tạo bởi điều kiện hay phẩm chất đó. Nhưng Nguyệt Xứng nhận thấy rằng lãnh vực của giả danh và cái được giả danh, tức lãnh vực của tri thức và những đối tượng của nó, giống như thế giới tùy tục, có một giá trị thực dụng lớn lao. Bồ Tát Long Thọ nói: “Không thể mô tả chân lý tối hậu, nếu không dùng tới ngôn ngữ tùy tục (vyavahara). Và nếu không thể hiểu được chân lý tối hậu thì không thể chứng quả Niết Bàn.” (Trung Quán Luận).

Tuy nhiên, học thuyết “hai chân lý” có thể bị phê bình, căn cứ vào những lý do rõ rệt. Người ta có thể hoài nghi về cách phân chia chân lý thành hai giai tầng. Thí dụ như triết gia Kumàrila lý luận rằng người ta khó hiểu tại sao chân lý lại có thể là một loại nằm ở giai tầng thế tục (hay “thực nghiệm”) và hoàn toàn khác với giai tầng tối hậu (hay “siêu nghiệm”). Kumàrila (Cưu Ma Li La) nêu ra một câu hỏi thực tiễn đưa tới sự hoài nghi một cách thành thật về vấn đề “phân chia đẳng cấp chân lý” này. Cái gọi là chân lý tùy tục hoặc “che dấu” (samvrti) thật ra chỉ là một lối nói bóng bẩy để thay thế cho “bất chân” (mithyà) hay “phi-thực.” Nhận xét của ông là lộn lý.

Chân lý không thể có hai loại. Theo luật nhân quả, nếu cái gì đó được coi là thực ở giai tầng “che dấu,” thì có nghĩa là: (1) hoặc luật nhân quả thực ra không đúng, (2) hoặc luật nhân quả CHE DẤU trạng thái đích thực của thực tại, hay chân lý tối hậu. Lập trường của phái Trung Quán không giống lập trường của phái Duy Vật Thuận Thế (Lokàyata Càrvaka) Ấn Độ; phái này cho rằng luật nhân quả không có thật. Theo phái Trung Quán thì thà chấp nhận điều thứ nhì và chủ trương cho rằng luật nhân quả là có thật, nhưng chỉ nằm ở giai tầng tùy tục mà thôi. Nhưng Kumàrila bảo rằng nói như vậy là nói theo lối triết lý “hai chiều.” Ông lý luận rằng thật ra thực tại ở giai tầng “che dấu” không khác với phi thực tại. Chỉ sau khi hiểu rõ cái gì là chân đế chúng ta mới có thể xác lập được nhận thức rằng vạn pháp đều là giả trên giai tầng thế tục; nhưng, chân đế lại còn bị thế tục để che đậy. Tuy nhiên, như chúng ta đã nhận xét, nếu không có loại trực giác thần bí nào đó thì không thể hiểu được chân lý tối hậu (tattva). Và như đã nói, chân đế không thể được mô tả bằng ngôn ngữ. Vì vậy, một người có lập trường thực tế như Kumàrila cảm thấy việc phân chia chân lý thành hai giai tầng, và từ đó ngụ ý rằng mọi sự vật ở giai tầng “che dấu” đều là “phi-thực,” là chuyện không công bằng. Ngoài ra, giữa chân lý tối hậu và chân lý thế tục chẳng có một

đặc tính chung nào cả, do đó chúng ta không thể gán cho chúng cùng một chữ “chân lý” (satya).

Phái Trung Quán có thể trả lời rằng phê bình này không công bằng đối với lập trường triết học của họ. Họ khẳng định nhân và quả chỉ là những khái niệm được “hiện thực hóa” bởi thiên kiến của tri thức nhân loại. Nhưng, nếu chúng ta coi những khái niệm này là thực về phương diện siêu hình (hay tối hậu), thì chúng ta sẽ đối diện với những mâu thuẫn về luận lý và những điều phi lý khác. Cũng chỉ vì sự khó khăn này, nghĩa là vì hoàn cảnh khó khăn mà chúng ta gặp phải khi coi những giả thiết của mình là đúng tối hậu, cho nên phái Trung Quán muốn nhảy vọt lên giai tầng tối hậu và khẳng định rằng nhìn từ quan điểm tối hậu thì nhân quả đều là những khái niệm TRỐNG RỘNG (KHÔNG). Nhưng, phái Trung Quán không thể phủ nhận rằng những khái niệm này được người thế tục tin là thật và rằng những khái niệm này ít ra cũng có một giá trị thực tiễn nào đó trong thế giới hiện tượng. Nhưng khi một triết gia kiêu căng nào đó cho rằng chúng ta là thực một cách tối hậu thì họ phạm phải sai lầm to lớn.

Người theo chủ nghĩa hiện thực có thể đối đáp rằng việc xác định nhân quả không phải là chuyện không thể làm được trong đời sống thực tế, miễn rằng chúng ta tập được đức tính khoan dung một chút đối với những mâu thuẫn luận lý. Nếu có người tin A là nhân của B, và chúng ta không thấy điều đó là sai, qua những cuộc thí nghiệm và những kinh nghiệm trong vòng một thời gian nào đó, thì chúng ta đừng nên phủ quyết điều tin tưởng của họ. Theo bút giả thấy, phái Trung Quán không phản đối việc nhận những tín niệm loại đó như là có tính cách chân thực một cách tạm thời, nghĩa là chân thực ở giai tầng thế tục. Họ chỉ phủ nhận chúng có tính cách tối hậu. Khi phái Trung Quán muốn mở ngỏ vấn đề này, thái độ của họ tỏ ra rất thận trọng, vì vậy, đó là thái độ rất hữu ích cả về phương diện triết học lẫn khoa học. Nhưng, khi họ nhất định xác quyết rằng nhân và quả thực sự không thể xác định được, thì họ sẽ có thể bị chỉ trích rằng họ muốn tránh né vấn đề này.

Khi họ biện luận, phái Trung Quán có thể nói rằng ngoài giá trị thực tiễn nào đó, họ không thấy bất cứ lý do luận lý nào để chấp nhận khái niệm nhân quả như là có tính cách chân thực nội tại. Thật ra, theo phái Trung Quán, tất cả các hiện tượng đều không thể xác định và không thể định nghĩa; chúng không thể hiện hữu một cách độc lập.

## TIẾT 4 : TÍNH CÁCH BẤT XÁC ĐỊNH CỦA THẾ GIỚI HIỆN TƯỢNG

Trong phần này chúng ta sẽ thảo luận về ý niệm bất xác định của thế giới hiện tượng. Như Sriharsa đã nhận xét đúng, một người thuộc phái Bất Nhi Luận tuyệt đối, sẽ tán đồng với một người thuộc phái Trung Quán về quan điểm coi thế giới hiện tượng như là có đặc tính bất khả xác định. Hiểu theo một ý nghĩa nào đó, một hiện tượng là một sự kiện được cảm nhận và do đó chúng ta không thể coi rằng nó CHỈ LÀ hư cấu, hiểu theo nghĩa rằng chúng ta không thể coi người con của một phụ nữ tuyệt sản là vật hư cấu. Vì vậy, chúng ta phải chấp nhận rằng thế giới hiện tượng có sự hiện hữu tạm thời. Nói cho đúng, nếu thế giới hiện tượng chẳng phải là một thực thể thì tất cả những sinh hoạt thực tế của chúng ta sẽ không thể thi hành được; và, ngay cả những kỷ luật đạo đức và tinh thần cũng sẽ mất hết ý nghĩa. Vì vậy, thế giới hiện tượng này được coi là không thật mà cũng không giả, nhưng nó là bất khả xác định và bất khả minh chứng trên phương diện luận lý. Theo ngôn ngữ của Long Thọ, tính cách bất xác định này của thế giới hiện tượng được gọi là “đặc tính duyên khởi của chư pháp” hoặc là “không tánh (sunyata) của chư pháp.”

Ở đây, chúng ta thực sự đối diện với một nghịch lý hiển nhiên và rất lý thú. Mỗi hiện tượng đều là bất xác định về luận lý; chúng ta không thể nói hiện hữu và cũng không thể nói nó không hiện hữu. Khi bốn trường hợp này đều bị phủ định thì hiện tượng trở thành bất xác định, tức là “trống không” (sùnya), nghĩa là không có bất cứ giá trị tuyệt đối nào. Vật tối hậu đó cũng là bất xác định và không thể mô tả. Thật ra, cái tối hậu chính là không-tánh (sunyata) của mọi vật, mọi hiện tượng. Đi theo lối phân tách này, chúng ta sẽ hiểu rõ hơn về ý nghĩa thâm sâu trong câu kệ sau đây của Long Thọ:

“Thế gian không có gì khác với Niết Bàn,  
Và Niết Bàn không khác gì với thế gian.  
Giữa ‘thái cực’ (Koti) của Niết Bàn và thái cực’ của thế gian,  
Không có một chút khác nhau nào cả.”

Tuyệt đối và hiện tượng không khác nhau. Khi đứng trên điều kiện duyên khởi và lập trường đa nguyên tánh để xét thế gian này, chúng ta bảo rằng nó có tính cách hiện tượng hay thế tục (samvrti). Nhưng, khi chúng ta không qui chiếu vào duyên khởi và đa nguyên tánh để xét thế gian thì nó được coi là Niết Bàn, là cái Tối Hậu.

Cho nên, chúng ta thấy, thật ra việc chỉ trích phái Trung Quán về chuyện họ phân biệt chân lý thành hai giai tầng là điều không công bằng. Hiện tượng chính là hình thức “che dấu” của tối hậu, nhưng, nó không khác gì tối hậu. Vì vậy, cần phải nhấn mạnh rằng thuyết không-tánh không bao hàm sự phủ nhận thế giới hiện tượng, mà chỉ bao hàm thái độ vô-chấp đối với những hiện tượng và không chấp nhận bất cứ lý thuyết nào nói rằng thế giới hiện tượng là thực một cách tối hậu.

Trong luận lý học hiện đại chúng ta thường nói về sự hợp lý, sự nhất quán, và sự bất nhất quán của những hệ thống. Nếu nói theo luận lý để tìm hiểu chân lý, chúng ta có thể định nghĩa một hệ thống tìm hiểu chân lý nào đó là HỢP LÝ nếu nó tỏ ra là đúng đối với một cách diễn tả theo văn tự của nó. Một hệ thống tìm hiểu chân lý NHẤT QUÁN nếu nó tỏ ra là đúng đối với cách diễn tả nào đó theo văn tự của nó; và nó là BẤT NHẤT QUÁN nếu nó không có cách diễn tả theo văn tự của nó để cho thấy nó là đúng. Ba từ ngữ được định nghĩa rõ ràng này có thể được dùng để giải thích những phân biệt của giáo lý Trung Quán về “không-tánh.” Phái Trung Quán bảo rằng người ta có thể cho thấy mỗi lý thuyết về thế giới hiện tượng đều bất nhất quán hoặc phi lý.

---o0o---

## TIẾT 5 : NGHỊCH LÝ CỦA KHÔNG TÁNH

Như bút giả đã biện luận ở những phần trên, không-tánh dẫn đến lý thuyết về tánh bất khả xác định của thế giới hiện tượng (samvrti). Nhưng, bản thân lý thuyết này (về tánh bất khả xác định của thế giới hiện tượng) không phải là một lý thuyết. Bạn đừng nên coi rằng câu nói này chỉ là một trò chơi chữ nghĩa, vì nó có thể cho thấy một ý nghĩa hợp lý về câu nói “không-tánh dẫn đến lý thuyết về tánh bất khả xác định của thế giới hiện tượng.” Lý thuyết về không-tánh bản thân nó không phải là một lý thuyết, vì nó không thể phủ định một cách thành công. Bút giả xin giải thích rõ hơn về điểm này.

Ý niệm của tánh bất khả xác định là người ta có thể khẳng định một định đề có vẻ nghịch lý: Cái bất khả xác định chẳng phải là bất khả xác định, và đồng thời là bất khả xác định. Vì vậy, sự phủ định của cái bất khả xác định cũng trở thành bất khả xác định. Câu nói này rõ ràng là trái ngược với ý tưởng của chúng ta về luận lý. Nhưng, chúng ta hãy cố gắng liễu tri ý nghĩa của nó.

Giả thử chúng ta coi x là bất xác định. Điều này hoặc có nghĩa rằng không có thuộc từ (predicate) nào có thể áp dụng một cách THÀNH CÔNG cho x, hoặc có nghĩa rằng tất cả các thuộc từ – gồm cả những nghịch lý – ĐỒNG THỜI có thể áp dụng cho x. Để phủ nhận đề xuất “x là bất xác định” một cách thành công, người ta phải cho thấy rằng một thuộc từ “P” nào đó – chứ không phải là “phi P” đối nghịch của P – sẽ có thể áp dụng cho x. Nói cách khác, nếu chúng ta không thể cho thấy rằng “P” có thể áp dụng cho x theo cách này, thì chúng ta không thể gán bất cứ ý nghĩa nào cho sự phủ định của chúng ta về đề xuất “x là bất xác định.”.. Nhưng điểm chính yếu trong lý luận biện chứng pháp của Long Thọ là biện luận rằng không thể tìm thấy một thuộc từ “P” nào để áp dụng cho x mà cuối cùng không khiến chúng ta sẽ phải áp dụng cả “phi P” cho x.

Một phương pháp nữa thường được dùng để phủ định đề xuất “x là bất xác định” là coi thuộc từ “bất xác định” như là một thuộc từ khác, kể đó đi theo con đường của Long Thọ để chứng tỏ rằng đề xuất đó sai. Nói cách khác, nếu chúng ta chấp nhận “x là bất xác định,” rồi đi theo phương thức suy luận của Long Thọ, thì cuối cùng chúng ta sẽ bị dẫn đến sự chấp nhận cái trái ngược của nó là “x chẳng phải là bất xác định.” Đây thực sự là cách mà những người thuộc phái Chánh Lý (Naiyayika), chẳng hạn như Uddyotakara, đã dùng để phủ định phương pháp của Long Thọ. Nhưng, đó không phải là cách phủ định hợp thức. Việc gọi “bất xác định” là một thuộc từ là phạm vào “sai lầm về phạm trù” – một sai lầm đã gây ra một số nghịch lý về ngữ-nghĩa học (xem đoạn sau).

Chúng ta có thể nhận thấy, như đã được nói trước đây, bản thân luận thuyết không-tánh chẳng phải là một luận thuyết, cho nên có thể nói rằng bản thân thuộc từ “bất xác định” chẳng phải là một thuộc từ. Bởi vì chữ “bất xác định” được dùng ở đây có nghĩa là “vô phương áp dụng bất cứ lúc nào,” và nếu “vô phương áp dụng bất cứ thuộc từ nào” được dùng làm thuộc từ của cái gì đó thì chính cái đó không thể được gọi là “bất xác định.”

Có hai cách để hiểu điều nghịch lý này của tánh bất xác định: một cách đơn giản và một cách phức tạp hơn. Nếu chúng ta chấp nhận cách thứ nhất thì nó có thể dễ dàng cho thấy đây không phải là một nghịch lý thực sự. Nhưng cách thứ nhì thì lý thú hơn về phương diện triết học, và có lẽ gần gũi hơn với tinh thần của phái Trung Quán.

## TIẾT 6 : NGUY BIỆN PHÁP VÀ NHỮNG NGHỊCH LÝ NGŨ-NGHĨA HỌC

Người ta có thể tìm thấy những nghịch lý về ngữ-nghĩa học (semantic paradox) trong thời kỳ sơ khai của phái tranh luận và nguy biện (tức là phái vàdajalpa-vitandà) rất thịnh hành ở Ấn Độ, ngay cả trước thời của Bồ Tát Long Thọ. Một trong 24 lối phủ định (jāti) nguy biện nằm trong chương thứ 5 của Chánh Lý Kinh, được gọi là “thường trú tương tựa” (nityasama). Thí dụ sau đây sẽ cho thấy cái xảo thuật được dùng làm cách đối đáp “vô nghĩa lý” trong trường hợp này:

Người đề xướng đưa ra luận án: “âm thanh là vô thường.” Người chống lại sẽ đối đáp: “Có phải từ ‘vô thường’ này là một thuộc từ thường hằng (của âm thanh) hay không? Nếu nó là một thuộc từ thường hằng thì tiếng động trở thành thường hằng. Nếu nó không phải là một thuộc từ thường hằng thì tiếng động cũng trở thành thường hằng.”

Nói cách khác, vấn đề sẽ trở thành nghịch lý nếu người ta được quyền nêu ra những câu hỏi như vậy.

Uddyotakara nói rằng không nên cho phép người ta nêu ra những câu hỏi như vậy, bởi vì “một cái gì đó là vô thường” có nghĩa là nó không có sự hiện hữu thường hằng, và người ta không thể hỏi “cái có sự hiện hữu vô thường có sự hiện hữu thường hằng không?” (mà không tự mâu thuẫn với chính họ). Nhưng cách diễn giải này của Uddyotakara phá hủy tình huống nghịch lý mà không đưa ra ý nghĩa thực sự của nguy biện pháp nguyên thủy. Cho nên, bằng cách đơn giản nhất, Uddyotakara giải thích điều nghịch lý như là giả-nghịch-lý và dễ dàng biến nguy biện pháp thành sự vô nghĩa.

Ở đây, Uddyotakara giải thích theo một loại nghịch lý về ngữ nghĩa (semantical paradox). Ông nói rằng thuộc từ “vô thường” trong thí dụ nói trên thực sự là một biến thể đối với bất cứ đặc tính thuộc-từ (predicate property) nào. Lối phủ định nguy biện gồm có việc đặt câu hỏi có phải một thuộc từ nào đó (nghĩa là một đặc tính thuộc-từ) có thể xác định chính bản thân nó hay không. Trong đa số trường hợp, đây là một câu hỏi hết sức vô nghĩa, thí dụ hỏi: “Có phải thuộc-từ ‘xanh’ chính nó là xanh hay không?” Vì vậy, Kanāda, trong khi tạo dựng phạm-trù luận của ông, nói rằng cần phải đặt ra qui luật để coi một màu sắc nào đó (chẳng hạn như ‘xanh’) là một đặc tánh (guna) không thể được làm thành thuộc từ của màu xanh đó, hoặc của bất cứ đặc tánh (guna) nào khác. Nhưng, trong vài trường hợp nào đó, những



câu hỏi như vậy không tức khắc cho thấy sự vô nghĩa của nó; thí dụ: “Có phải vô thường là vô thường hay không?” Dù chúng ta trả lời theo bất cứ cách nào, hoặc “phải” hay “không phải”, chúng ta sẽ bị dẫn tới sự từ bỏ luận đề nguyên thủy: x là vô thường.

Một xảo thuật tương tự như trên cũng đã được áp dụng để chống phái Trung Quán. Luận điểm chủ yếu của phái Trung Quán là: Thế giới hiện tượng là vô thường, vì vậy không có thuộc từ nào có thể xác định nó. Bây giờ một câu hỏi được nêu ra: Vậy chính chữ “bất xác định” có phải là một thuộc từ hay không? Nếu nó là thuộc từ thì thế giới hiện tượng không phải là bất xác định, vì có ít nhất là một thuộc từ có thể áp dụng cho nó. Nếu nó không phải là thuộc từ thì nó là cái gì? Nói cách khác, nếu định đề “thế giới là bất xác định” là bất xác định thì chúng ta không thể nói rằng thế giới hiện tượng là bất xác định. Và, nếu định đề này không phải là bất xác định thì “bất xác định” trở thành một thuộc từ mô tả một đặc tánh xác định của thế giới hiện tượng và do đó phủ định luận đề nguyên thủy nói trên.

Bút giả đã từng nhắc tới câu trả lời của phái Trung Quán đối với sự chỉ trích này: Chính bản thân “bất xác định” không phải là một thuộc từ; chính bản thân “không-tánh” không phải là một luận thuyết về thế giới vô thường. Khi xác định rằng chúng ta không thể xác định bất cứ thuộc từ nào của chủ từ x, thì chính việc xác định đó không phải là sự xác định bất cứ thuộc từ nào của chủ từ x đó. Có lẽ phái Trung Quán nên nói rằng chính bản thân tính cách bất xác định về đặc tính không phải là bất xác định, vì họ sẽ đồng ý rằng cái bất xác định không thể đồng thời vừa là xác định vừa là bất xác định.

Bút giả công nhận rằng lý luận này có vẻ như muốn bí ẩn hóa vấn đề triết học. Nhưng, điều cần nói là lần ranh phân cách giữa cái xác định và cái bất xác định, giữa Tuyệt Đối và Hiện Tượng, giữa Niết Bàn và cõi Luân Hồi, bản thân nó không phải là bất xác định. Nói cách khác, trên cơ bản chúng ta không thể thuyết minh điều gì về lần ranh phân cách này. Và đây là một lý do tốt để tin tưởng (nếu không nói ra một cách minh bạch) rằng chúng ta không thể phân biệt (advaya) và là bất nhị. Biện chứng pháp theo đường lối này sẽ dẫn tới Tuyệt Đối luận.

Nếu ở những phần trước đây bút giả từng nói rằng lối phê bình trên đây về tánh bất xác định dẫn chúng ta tới gần hơn với những nghịch lý về ngữ nghĩa (chẳng hạn như “nghịch lý nói dối “khi nói”: “những gì tôi đang nói không phải là sự thật” – nghĩa là vừa nói dối vừa nói thật...) Bút giả xin nói rõ hơn về điểm này. Công thức trên đây về điều mà chúng ta gọi là “nghịch

lý về bất xác định” không giống hết như những trường hợp về nghịch lý về ngữ nghĩa. Một cách trực tiếp và đơn giản để giải quyết nghịch lý về bất xác định nói trên như sau. Câu nói “một sự vật là bất xác định: thật ra là sự vi phạm nguyên tắc luận lý thông thường mà chúng ta có thể nói “mọi sự vật hoặc là P hoặc không phải là P.” Nếu phủ nhận nguyên tắc này thì chẳng khác nào nói: “cái gì đó không là P mà cũng chẳng phải không là P,” nếu nói như vậy có nghĩa là “bất xác định về thuộc từ” (predicate indeterminate). Vì vậy, khi chúng ta duy trì nguyên tắc luận lý “mọi sự vật hoặc là P hoặc không là P” thì điều nghịch lý nói trên sẽ không thể phát sanh. Đây là một đường lối tốt để giải quyết nghịch lý, nhưng, chúng ta có thể lâm vào nguy cơ giải thích sai chủ ý triết học của phái Trung Quán.

Nguyên tắc luận lý đơn giản và chính xác “mọi sự vật hoặc là P hoặc không là P” tùy thuộc vào sự kết cấu của một định nghĩa minh bạch về ý nghĩa của “không,” tức là ý nghĩa của sự phủ định. Kỳ thực, có thể nói rằng nguyên tắc đó chỉ là một cách để định nghĩa ý của phủ định – nghĩa là đưa ra một ý nghĩa xác định cho sự phủ định với mục đích thiết lập một hệ thống luận lý nào đó. Ngoài ra, nguyên tắc đó cũng giả thiết rằng mỗi thuộc từ có thể được áp dụng một cách đúng hay sai cho bất cứ yếu tố nào trong toàn thể thế giới đang được bàn luận tới (Đoạn dưới đây sẽ bàn thêm về phủ định). Theo ý kiến của bút giả thì động lực triết học của phái Trung Quán không phải là phủ định nguyên tắc luận lý nói trên (mà tất cả chúng ta phải chấp nhận) mà là vạch trần sự hữu hạn của nguyên tắc này, để chúng ta khỏi giải thích sai phạm vi áp dụng của nó.

Cho nên , bút giả nghĩ rằng điều nghịch lý về sự bất xác định dẫn chúng ta tới một trạng huống giống như tình trạng phải đối diện với một số nghịch lý về ngữ nghĩa. Có lẽ căn nguyên của sự rắc rối mà chúng ta phải đương đầu trong những nghịch lý về ngữ nghĩa cũng cùng một nguồn gốc với sự rắc rối trong trường hợp này. Nếu đúng như vậy, chúng ta có thể coi rằng một giải pháp tổng quát cho các nghịch lý về ngữ nghĩa sẽ đem lại một giải pháp thỏa đáng cho nghịch lý về bất xác định. Những tiến triển hiện đại về triết học phân tách từ thập niên 1930 có thể đưa ra vài giải pháp cho những nghịch lý về ngữ nghĩa này. Chúng ta còn phải đợi xem liệu một số những giải pháp đó sẽ thích ứng với nan đề đã được nêu lên bởi sự phê phán trên đây về phái Trung Quán hay không

## TIẾT 7 : HAI PHƯƠNG DIỆN CỦA PHỦ ĐỊNH

Sự nhầm lẫn giữa những sai biệt trong ý nghĩa của phủ định đã gây ra nhiều bối rối về luận lý và biện chứng pháp. Cho nên trong đoạn dưới đây, bút giả sẽ phân tách khái niệm của phủ định theo một đường lối sẽ có thể làm sáng tỏ lập trường của phái Trung Quán.

Thông thường, một điều phủ định đại để có hai hướng diện khác nhau: phủ nhận và ảnh hưởng ứng. Ở đây xin bàn trước về phương diện thứ nhì: Khi chúng ta nói “không” đối với một câu hỏi nào đó thì chúng ta đương nhiên cũng bao hàm sự hưởng ứng để trả lời “có” đối với một câu hỏi khác nếu nó được đặt ra đúng cách. Loại hưởng ứng này có những mức độ khác nhau. Khi chúng ta nói: “Đóa hoa kia không là đỏ” tức là chúng ta sẵn lòng nhìn nhận rằng đóa hoa đó có một màu sắc khác nào đó (thậm chí có thể là một màu sắc rất gần với màu đỏ). Khi chúng ta nói “Con người không phải là đáng tạo hóa của vũ trụ” thì cấp độ hưởng ứng của chúng ta rất thấp. Trong trường hợp này thậm chí người ta có thể lý luận rằng chúng ta không sẵn lòng chấp nhận ý kiến cho rằng vũ trụ có một đáng tạo hóa.

Phương diện thứ nhất của phủ định, tức là phủ nhận, hiện diện trong mọi phủ định, nhưng mức độ của nó cũng thay đổi. Nếu chúng ta đọc câu thí dụ thứ nhất là “Đóa hoa kia là không-đỏ,” hoặc chúng ta lấy một thí dụ khác, như “Thân thể này có sự bất tịnh nhân sự” thì cường độ của sự phủ nhận rất thấp. Trong những trường hợp này chúng ta khuynh hướng ứng một lập trường nào hơn là phủ nhận bất cứ liên hệ nào giữa chủ từ và thuộc từ. Nhưng sự phủ nhận của chúng ta rất rõ ràng trong trường hợp thứ nhì: “Con người không phải là đáng tạo hóa của vũ trụ.” Nếu không nhận thức được cường độ mạnh hay yếu trên cả phương diện phủ định thì sẽ dẫn đến nhiều nan đề triết học.

Các nhà văn phạm và luận lý Ấn Độ cố gắng nắm bắt hai phương diện này của phủ định bằng cách đưa ra lý thuyết của họ về hai loại phủ định: paryudāsa (phủ định bằng danh từ) và prasajya-pratisedha (phủ định bằng động từ). Trong loại phủ định paryudāsa phương diện “hưởng ứng” phần lớn lẫn át phương diện “phủ nhận,” trong khi loại phủ định pratisedha thì có tình trạng trái ngược. Câu hỏi “người ta có thể tìm thấy liên hệ nào đó về sự biến thiên trái ngược giữa hai phương diện phủ định này hay không” nằm ngoài phạm vi của bài này. Nhưng, bút giả có khuynh hướng ngã về phía phái Trung Quán để nói rằng trong một số trường hợp phủ định, phương diện

“phủ nhận” có thể rõ ràng đến nỗi nó giảm phương diện “hưởng ứng” xuống tới độ hoàn toàn không còn nữa.

Cho nên, khi phái Trung Quán muốn phủ định một đề luận của đối phương, họ có thể mạnh dạn dùng loại phủ định này mà không lo rằng sẽ phải chấp nhận hậu quả của sự phủ định của mình, và do đó, họ có thể thành công duy trì một thái độ bất hưởng ứng. Vì vậy, Thanh Biện (Bhāvaviveka) đã biện minh một cách rõ ràng cho loại phủ định mạnh mẽ nhất (prasajya-pratisedha) khi ông giải thích quan điểm của Bồ Tát Long Thọ từ lập trường của phái Tư Lập Luận Chứng (Svātantrika).

Nhằm đạt tới loại phủ định mạnh mẽ nhất này, phái Trung Quán có thể mạnh dạn vận dụng kế hoạch phủ định liên kết gồm bốn mặt (catuskoti) hoặc giải nghĩa theo lối này, sự mâu thuẫn của cách phủ định phối hợp bốn mặt sẽ biến mất. Có thể nói rằng, Tuyệt Đối hay Niết Bàn hàm chứa sự phủ định của tất cả những thuộc từ (hay những đặc tánh, trong ý nghĩa phủ định cực đoan này). Khi tất cả những khả thể đều bị phủ định thì “không-tánh” thắng thế.

Trong những sách viết về luận lý học hiện đại, phủ định thường được coi như loại phủ định “đề nghị” (“propositional” negation), và, dấu hiệu của phủ định thường được đặt ở phía trước những câu phủ định. Theo cách đó thì phủ định có thể được định nghĩa như sau: sự phủ định một câu nói là để bảo rằng nó sai nếu câu nói đó được người ta coi là đúng; và sự phủ định là để bảo rằng một câu nói được cho là đúng trong bất cứ hoàn cảnh nào mà câu nói đó bị coi là sai. Đây có vẻ là một quan điểm rất đơn giản về phủ định mà phương diện “phủ nhận” hoàn toàn quân bình với phương diện hưởng ứng. Nói cách khác, nếu chúng ta phủ nhận câu nói P, thì chúng ta hưởng ứng việc chấp nhận sự thật của điều trái ngược, tức là P. Nhưng, tuy rằng quan điểm này đơn giản hóa những qui luật sơ đẳng của luận lý, nó lại thờ ơ đối với hình thức phủ định cực đoan của phái Trung Quán – khi phủ nhận một lập trường không nhất thiết có nghĩa rằng người phủ nhận hưởng ứng một lập trường nào khác.

Trong khi phái Trung Quán nhấn mạnh phương diện “phủ nhận” của phủ định, chúng ta có thể nói rằng phái Chánh Lý – Thắng Luận (Nyāya-Vaiśeṣika) nhấn mạnh vào phương diện “hưởng ứng” của phủ định, theo một đường lối hầu như đặt biệt. Trong một phủ định thuộc loại paryudāsa, khi phương diện hưởng ứng đương nhiên không ché, phái Chánh Lý bảo rằng chúng ta xác định :sự khác biệt của cái bị phủ định” của chủ từ. Chẳng hạn

như phái Chánh lý giải thích câu “cái bình không phải là mảnh vải” là “cái bình là vật gì đó khác với một mảnh vải.” Ở đây, cái bình được gán cho một đặc tánh gọi là “khác với một mảnh vải.” Ngay cả khi chúng ta sử dụng cách phủ định mạnh mẽ (pratisedha), phái Chánh Lý cũng vẫn coi phương diện “phủ nhận” là phụ thuộc đối với phương diện “hưởng ứng.” Do đó, câu nói “cái bình không hiện hữu trên mặt đất” được diễn giảng là “sự vắng mặt của cái bình tạo đặc tánh cho mặt đất,” và nhóm chữ “sự vắng mặt của cái bình” được coi như muốn nói về một đặc tánh khách quan của mặt đất. Thật ra, phương pháp của phái Chánh Lý rất là cơ bản, vì nó phủ nhận rằng có hoặc cần nên có bất cứ đường lối phán đoán lưỡng cực xác định hoặc phủ định nào. Nó thực sự giảm trừ phương diện phủ nhận thành số không và coi phủ định như là một phần không thể thiếu của thuộc từ.

Hai ý niệm phủ định khác nhau đang thịnh hành trong những trước tác hiện đại về những gì được gọi là “luận lý tự do” (free logic): phủ định lựa chọn (choice negation) và phủ định loại trừ (exclusion negation). Thí dụ mà chúng ta đã nói ở trên: “Đóa hoa kia không là đỏ: sẽ là một trường hợp phủ định lựa chọn, nếu nó ngụ ý rằng đóa hoa thực sự có một màu sắc khác nào đó. Ý niệm này có thể rất thích hợp với khái niệm về phủ định của phái Chánh Lý, nếu chúng ta qui định rằng chữ “không” trong trường hợp này cần được tái tạo như là một phần của thuộc từ “không-đỏ.” Thật ra, lối diễn giải của phái Chánh Lý không đòi hỏi chúng ta phải đặt lại vị trí của chủ từ khi có sự mở rộng thêm về một thuộc từ về màu sắc nào khác, mà chỉ bảo chúng ta hãy tái tạo thuộc từ thành “không-đỏ” và coi thuộc từ mới này như là một tổng thể trong sự mở rộng thêm mà chủ từ sẽ được tái định vị trí.

---o0o---

## **TIẾT 8 : CHỦ NGHĨA THẦN BÍ” CỦA PHÁI TRUNG QUÁN**

Trong đoạn cuối cùng này, bút giả sẽ bàn về giả thuyết “thần bí” mà đôi khi người ta bảo rằng nó là phù hợp với lập trường của phái Trung Quán. Người ta không ngạc nhiên khi thấy biện chứng pháp của Long Thọ đã trở thành một cội nguồn phong phú của chủ nghĩa thần bí ở Đông Phương.

Hai đặc tánh chủ yếu của triết học Trung Quán rất gần gũi với những gì mà chúng ta có thể gọi là những điểm phổ quát của tất cả các loại chủ nghĩa thần bí. Thứ nhất, có sự tin tưởng vào khả thể của loại kiến thức mà chúng ta gọi là khải thị, trực giác, hoặc thậm chí sự trực diện với hiện tại. Có người biện luận rằng, những loại kiến thức khác, tức là kiến thức qua các giác quan, lý trí, và phân tách, chỉ hoạt động ngoài bề mặt, chỉ ở tầng diện thể

tục, samvrti, và nó che đậy chân lý tối hậu; cho nên, loại kiến thức thứ nhì này nằm ở giai tầng thấp hơn đối với loại kiến thức thứ nhất. Trực giác là đơn vị trọng tài duy nhất của chân lý tối hậu, vì nó không lệ thuộc vào bất cứ quan điểm nào, và, cũng không nhờ cậy vào bất cứ ký hiệu nào (thuộc về ngôn ngữ hay những gì khác). Loại kiến thức thấp tùy thuộc vào quan điểm mà chúng ta bị đặt vào, hoặc chỉ là những giả thiết của chúng ta, và tùy thuộc vào những ký hiệu mà chúng ta dùng để tự bày tỏ.

Đặc điểm thứ nhì của phái Trung Quán là tin tưởng vào sự nhất thống; sự nhất thống này có khuynh hướng bác bỏ tất cả những phân hóa và dị biệt, vì coi rằng chúng ta là những hiện tượng hư ảo. Phái Trung Quán cho rằng tất cả những đa nguyên này chỉ là cái màn che dấu thực tướng của chân lý tối hậu, duy nhất và vô nhị. Tuy nhiên, quan niệm về thực tướng bất nhị (advaya) này đặt cơ sở trên những biện luận lý để cố gắng cho thấy sự bất khả đắc của “tự-tánh” (own-nature) (svabhava), tự ngã hoặc nhân quả.

Dù cho họ nắm vững những kỹ xảo luận lý thích hợp, người ta có thể hoặc không thể phê bình những biện luận của phái Trung Quán. Người ta có thể phê bình biện chứng pháp của phái Trung Quán và bảo rằng những điều có vẻ phi lý và mâu thuẫn do những lý luận biện chứng pháp đó gây ra có thể được giải thích, hoặc giải quyết, bằng một hệ thống luận lý bao quát hơn. Nhưng, người ta không thể phê bình phái Trung Quán, vì lúc nào họ cũng có thể khoác chiếc áo lãnh đạm và nói rằng họ không thấy có gì đáng nói và cũng chẳng quan tâm. Nếu những lý luận của phái Trung Quán dẫn tới những phi lý cho thấy rằng chúng ta là nạn nhân ẩn tàng, thì đó chỉ là lầm lỗi trong luận lý của đối phương, hoặc vì họ đã không áp dụng luận lý khi nói về cái tối hậu. Nguyệt Xứng nhấn mạnh rằng phái Trung Quán không bao giờ phủ nhận rằng luận lý chỉ thành công một cách hữu hạn ở giai tầng chân lý thế tục. Nhưng, có lẽ có người thấy cần nói thêm ở điểm này, rằng những nghịch lý hoặc phi lý có vẻ là mục tiêu mà phái Trung Quán cảm thấy những luận lý của họ phải đạt tới, chứ họ không nghĩ rằng chúng ta nan đề cần giải quyết bằng một lý thuyết hay hơn và bao quát hơn.

Một ý niệm trọng yếu khác của tất cả các triết gia thần bí là niệm về cái “không thể bày tỏ.” Chân Lý Tối Hậu không thể bày tỏ, nhưng có thể liễu ngộ bằng trực giác. Ý niệm này cũng xuất hiện trong triết học của phái Trung Quán. Vì sự hiểu biết, hay tư tưởng, của chúng ta luôn luôn vượt xa ngôn ngữ – là thứ chỉ đại diện cho những điều chúng ta hiểu biết – do đó sự liễu ngộ bằng trực giác này có một giá trị giáo dục rất lớn trong triết học. Điều này cũng có thể là một thử thách để sửa đổi, xác minh, và tái nhận xét

những triết thuyết của chúng ta. Nhưng, nếu chúng ta diễn giải – một cách sai lầm, theo thiển ý của bút giả – rằng điều đó có nghĩa là chúng ta nên từ bỏ tất cả những nỗ lực phân tách theo lý trí, thì chúng ta sẽ thấy mình trở thành những người nghèo nàn đang dự đám tang của triết học.

Tu Viện Bảo Pháp  
Ngày 4 tháng 7 năm 2000

---oOo---

**HẾT**