Tim hieu Trung luan - 2.3

Tìm Hiểu Trung Luận

Tim hieu Trung luan - 2.3

Vietnamese, with Unicode Times font

Tìm hiểu Trung Luận

Nhận Thức Luận Phật Giáo

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Phật lịch 2544

2.3

Biện chứng pháp Trung quán

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

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

Đối với Phật tử trọng tâm hành giải không phải tìm hiểu cơ cấu sự thật thế gian mà là siêu việt thế gian đế để giải thoát và giác ngộ. Nói như vậy có nghĩa là hành giả phải

đoạn diệt mọi hý luận tức mọi hoạt dụng của tri thức hiếu biện thời chân lý tối thượng mới hiển bày. Tuy nhiên, điều kiện cần thiết để đoạn diệt hý luận lại là sự hiểu biết rành rẽ những đặc tính của ngôn ngữ và luận lý, sự thông đạt vai trò và giới hạn của suy luận và phát biểu, cùng sự tri tường mọi phương thức luận chứng nhằm mục đích tự ngộ và ngộ tha. Đó là ý nghĩa của bài tụng XXIV.10:

Nhược bất y tục đế

Bất đắc Đệ nhất nghĩa

Bất đắc Đệ nhất nghĩa

Tắc bất đắc Niết bàn.

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

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

9. Thọ chư nhân duyên cố

Luân chuyển sinh tử trung

Bất thọ chư nhân duyên

Thị danh vi niết bàn.

19. Niết bàn dữ thế gian

Vô hữu thiểu phân biệt

Thế gian dữ niết bàn

Diệc vô thiểu phân biệt.

20. Niết bàn chi thực tế

Cập dữ thế gian tế

Như thị nhị tế giả

Vô hào ly sai biệt.

Dịch là:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chư pháp thực tướng giả

Tâm hành ngôn ngữ đoạn

Vô sinh diệc vô diệt

Tịch diệt như Niết bàn.

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

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

11. Không tắc bất khả thuyết

Phi không bất khả thuyết

Cọng bất cọng phả thuyết

Đản dĩ giả danh thuyết.

12. Tịch diệt tướng trung vô

Thường vô thường đẳng tứ

Tịch diệt tướng trung vô

Biên vô biên đẳng tứ.

Dịch là:

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

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

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

1. bốn câu hỏi về Thế gian là thường còn, vô thường, là cả hai, không phải cả hai;

2. bốn câu hỏi về Thế gian là hữu biên, vô biên, là cả hai, không phải cả hai;

3. bốn câu hỏi về Như Lai tồn tại sau khi chết, không tồn tại, là cả hai, không phải cả hai và

4. bốn câu hỏi về mạng sống và thân thể là một, là khác, không phải khác không phải không khác, là không có mạng không có thân.

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

Ngay khi đặt ra, câu hỏi đã có dạng có-không đối hiện và đối lập. Đó là bằng chứng của sự hay biết về những xung đột sẵn có bên trong Lý tính (Reason). Cốt cách tự nhiên của Lý tính là luôn luôn hiện hành nhị phân, khái niệm luôn luôn là khái niệm đối hiện và

đối lập lẫn nhau. Nghĩ đến cái A thời tức khắc cái phi A hiện khởi. Ngôn ngữ và luận lý vì thế mà không thể nhận thức, diễn đạt, và truyền đạt tướng bất nhị (advaya) của muôn vật. Vả lại, tri thức thường nghiệm không thể dùng để giải quyết những xung đột siêu quá kinh nghiệm thông tục. Cùng một vấn đề siêu hình, nếu có kiến giải chủ trương là có thời không chóng thời chầy xuất hiện kiến giải đối nghịch chủ trương là không.

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

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

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

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

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

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

-- Thưa không, bạch Thế tôn.

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

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

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

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

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

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

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

Bằng vào những dữ kiện trên Bồ tát Long Thọ nhận xét sở dĩ đức Phật im lặng không trả lời các câu hỏi liên hệ thực tại cứu cánh là vì thực tại cứu cánh siêu việt mọi hình thức tư duy và phát biểu. Bốn thiên kiến đức Phật thường nói đến những khi thuyết pháp được Ngài hệ thống hóa thành phương tiện thiện xảo dùng đưa Lý tính (Reason) vào ngõ cụt đường cùng, từ đó xoay chuyển (paràvrtti) toàn bộ tâm thức, siêu việt trí

thức, chuyển Lý tính thành Ngộ tính (Understanding) tức trí tuệ thấy biết như thực, như thị. Ngài phát hiện những xung đột, những mâu thuẫn mà Lý tính không thể tránh khỏi những khi nó dùng phương tiện của Thế gian giới để thuyết minh những vấn đề thuộc Pháp giới.

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

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

1. Luật đồng nhất: Mọi sự vật luôn luôn đồng nhất với nó. A là A, B là B.

2. Luật phi mâu thuẫn: Một sự vật không thể vừa là nó lại vừa không phải nó. A không thể vừa là A vừa là phi A.

3. Luật triệt tam: Không thể có trường hợp thứ ba. Nghĩa là: hoặc là A, hoặc không phải là A, chứ không thể cái nào khác.

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

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

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

Bất ưng ư nhất pháp

Nhi hữu hữu vô tướng.

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

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

Hữu vô tướng vi cố

Nhất xứ tắc vô nhị.

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

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

1. Bài tụng Trung luận II.8:

Khứ giả tắc bất khứ

Bất khứ giả bất khứ

Ly khứ bất khứ giả

Vô đệ tam khứ giả.

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

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

Đương tri sở thọ pháp

Vi thường vi vô thường.

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

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

Ngài Long Thọ luận chứng theo phép hệ quả (prasanga; consequence) phi lý còn gọi là phép phản chứng (reductio ad absurdum). Bắt đầu là lập tôn tức tổ chức một mệnh đề (tôn thể) biểu tượng quan hệ nhân quả giữa hai tôn y , nghĩa là hai yếu tố y cứ vào đó mà tổ chức mệnh đề. Ngài thường thuận theo lý lẽ của đối phương, đưa ra những lý do mà đối phương công nhận dù Ngài không đồng ý để phản bác chủ trương đối nghịch

của họ. Trong số 446 bài tụng của Trung luận, có hơn 80 bài do các mệnh đề tôn cấu thành hay chứa những mệnh đề tôn như vậy. Công dụng chính yếu của các bài tụng còn lại là để phụ giải các mệnh đề tôn.

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

1. Dĩ khứ vô hữu khứ

Vị khứ diệc vô khứ

Ly dĩ khứ vị khứ

Khứ thời diệc vô khứ

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

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

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

Trong bài tụng II.2 kế tiếp:

2. Động xứ tắc hữu khứ

Thử trung hữu khứ thời

Phi dĩ khứ vị khứ

Thị cố khứ thời khứ

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

Trong bài tụng này, đối phương đồng ý rằng nơi cái đã đi qua không có chuyển động và nơi cái chưa đi qua cũng không có chuyển động. Nhưng họ chủ trương "cái đi thật có

trong động tác đang đi". Ngài Long Thọ bác bỏ quan điểm ấy trong hai bài tụng II.3-4 bằng một phương pháp khác với phương pháp đã dùng trong bài tụng II.1.

3. Vân hà ư khứ thời

Nhi đương hữu khứ pháp

Nhược ly ư khứ pháp

Khứ thời bất khả đắc

4. Nhược ngôn khứ thời khứ

Thị nhơn tắc hữu cữu

Ly khứ hữu khứ thời

Khứ thời độc khứ cố

Dịch là:

3. Làm thế nào có cái đi trong động tác đang đi? Nếu tách biệt cái đi thì không thể có cái gọi là động tác đang đi.

4. Nếu ai chủ trương rằng có cái đi trong động tác đang đi thì kẻ đó sai lầm, vì tách biệt cái đi mà vẫn có động tác đang đi; nhưng thực tế thì chính động tác đang đi tự nó đơn độc đi.

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

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

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

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

đề M đúng.

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

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

Dạng I: Tứ cú phủ định .

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

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

Dạng II: Tứ cú khẳng định .

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

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

Thí dụ Dạng I . Bài tụng I.1:

Chư pháp bất tự sinh

Diệc bất tòng tha sinh

Bất cọng bất vô nhân

Thị cố tri vô sinh.

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

Thí dụ Dạng II . Bài tụng XVIII.8:

Nhất thiết thực phi thực

Diệc thực diệc phi thực

Phi thực phi phi thực

Thị danh chư Phật pháp.

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

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

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

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

Thí dụ 1: Tứ cú phủ định loại 1.

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

1. Các pháp chẳng hiện khởi từ chính nó, và

2. Các pháp chẳng hiện khởi từ một cái khác, và

3. Các pháp chẳng hiện khởi từ cả hai cọng lại (nó và cái khác nó), và

4. Các pháp chẳng hiện khởi không do nhân duyên nào cả (vô nhân).

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

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

I

II

III

IV

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

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

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

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

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

Thí dụ 2: Tứ cú phủ định loại 2.

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

Bài tụng XXV.10:

Như Phật kinh trung thuyết

Đoạn hữu đoạn phi hữu

Thị cố tri niết bàn

Phi hữu diệc phi vô

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

Bài tụng XXV.13:

Hữu vô cộng hợp thành

Vân hà danh niết bàn

Niết bàn danh vô vi

Hữu vô thị hữu vi.

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

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

Hữu vô nhị sự cộng

Vân hà thị niết bàn

Thị nhị bất đồng xứ

Như minh ám bất câu.

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

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

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

Nhược phi hữu phi vô

Danh chi vi niết bàn

Thử phi hữu phi vô

Dĩ hà nhi phân biệt.

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

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

Nói tóm lại, thiên kiến thứ ba của tứ cú Trung quán tùy theo trường hợp có thể giải thích như trong thí dụ 1 là hội của hai tập hợp đồng phẩm với hai khái niệm triệt để

loại trừ hỗ tương tạo thành vũ trụ ngôn thuyết. Nhưng cũng có trường hợp như trong thí dụ 2 này thiên kiến thứ ba bị coi như phạm luật phi mâu thuẫn phải bác bỏ. Thiên kiến thứ tư là một phủ định triệt để, có nghĩa là chân lý tối hậu không có ngôn ngữ và luận lý để tư duy và phát biểu nên cần chấm dứt mọi tranh luận bàn cãi phù phiếm (hý luận).

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

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

Bài tụng VII.21:

Hữu pháp bất ưng sinh

Vô diệc bất ưng sinh

Hữu vô diệc bất sinh

Thử nghĩa tiên dĩ thuyết.

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

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

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

Xin nhắc lại bài tụng II.1 dùng làm thí dụ trong phần trình bày phương thức luận chứng của ngài Long Thọ ở đoạn trên: "Cái đã đi qua không đang đi. Cái chưa đi qua không đang đi. Ngoài cái đã đi qua và cái chưa đi qua, cái đang đi qua cũng không đang đi"

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

(vũ trụ ngôn thuyết) ấy. Vậy tập hợp các cái đang được đi hoàn toàn không có. Đó là ý nghĩa của hình IV.

Thí dụ 5: Tứ cú khẳng định.

Xin nhắc lại bài tụng XVIII.8 đã nói ở đoạn trên trong thí dụ Dạng II: tứ cú khẳng định: "Hết thảy mọi pháp đều thật, hay phi thật, hay vừa thật vừa phi thật, hay không phải thật không phải phi thật. Đó chính là giáo pháp của chư Phật".

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

Nhưng tại sao có thể khẳng định "Hết thảy mọi pháp đều thật" trong thiên kiến thứ nhất và đồng thời khẳng định điều ngược lại là "Hết thảy mọi pháp đều phi thật" trong thiên kiến thứ hai? Theo các luận sư chú giải Trung luận, cần phải tìm hiểu bốn thiên kiến trong tứ cú khẳng định này trên nhiều bình diện khác nhau, như trên hai bình diện Chân đế và tục đế chẳng hạn. Thiên kiến đầu khẳng định "Hết thảy mọi pháp đều thật" là đứng trên phương diện tục đế. Thiên kiến thứ hai khẳng định "Hết thảy mọi pháp đều phi thật" là đứng trên phương diện Chân đế. Vì trên phương diện này, các pháp đều không thể gọi tên là gì được (ly danh tự tướng), không thể dùng lời nói luận bàn (ly ngôn thuyết tướng), và không thể dùng tâm suy nghĩ được (ly tâm duyên tướng). Thiên kiến thứ ba khẳng định "Hết thảy mọi pháp đều vừa thật vừa phi thật" là đứng trên phương diện Nhị đế. Thiên kiến cuối cùng khẳng định "Hết thảy mọi pháp đều không phải thật không phải phi thật" là theo quan điểm của hành giả thành đạt tuệ quán đặc biệt trực chỉ vào tánh Không. Trên phương diện nhận thức luận, nếu giải thích bốn thiên kiến trên bốn bình diện khác nhau như vậy thời không có sự mâu thuẫn giữa bốn thiên kiến ấy.

Loại tứ cú khẳng định như vừa trình bày rất hiếm thấy trong Trung luận. Chỉ còn một bài tụng nữa là có loại tứ cú khẳng định này nhưng là tứ cú không trọn. Đó là bài tụng XVIII.6:

Chư Phật hoặc thuyết ngã

Hoặc thuyết ư vô ngã

Chư pháp thực tướng trung

Vô ngã vô phi ngã.

Dịch là: Chư Phật hoặc dạy về ngã hoặc dạy về vô ngã. Thật tướng của các pháp thời không phải ngã không phải vô ngã.

Trên con đường tu Phật, tứ cú Trung quán không những chỉ là phương tiện đối trị tà chấp. Hơn nữa, tứ cú chính là hiện thân của Trung đạo. Thật vậy, phủ định một thiên kiến hay tà kiến đồng thời cũng là khẳng định một chánh kiến (phá tà hiển chánh). Khi chánh đối lập với tà, thời chánh này là một chánh phản đề (đối thiên chánh), nghĩa là cái chánh với tư cách đối nghịch với tà. Mối tương quan giữa chánh với tà này gọi là đối thiên trung . Đến khi tà hoàn toàn bị phá hủy, bấy giờ xuất hiện cái chánh không lệ thuộc phản đề (tận thiên chánh), nghĩa là cái chánh siêu việt. Cảnh giới vượt ngoài sự tương quan giữa hai thái cực tà và chánh gọi là tận thiên trung . Cuối cùng, khi cả chánh lẫn tà hoàn toàn bị triệt hạ, bấy giờ hiển lộ cái chánh tuyệt đối (tuyệt đãi chánh), nghĩa là chân lý. Lúc này ý tưởng phân biệt hai thái cực chánh và tà hoàn toàn bị xóa bỏ (A = phi A). Cảnh giới này là cảnh giới tuyệt đối được gọi là tuyệt đãi trung . Như vậy tuyệt đãi chánh và tuyệt đãi trung không một không khác (phi nhất phi dị). Khi chư Phật đem tuyệt đãi trung ra giáo hóa chúng sinh, nó trở thành một thứ Trung đạo hay chân lý giả tạm gọi là thành giả trung .

Tứ cú Trung quán còn được giải thích theo một trình tự quán tưởng khác nữa gồm có bốn tầng như sau.

1. Ở tầng thứ nhất, Hữu đối lập với Không nên Hữu là tục đế và Không là Chân đế.

2. Lên tầng thứ hai, Hữu và Không đối lập với phi Hữu phi Không. Vậy Hữu và Không là tục đế, phi Hữu phi Không là Chân đế.

3. Lên tầng thứ ba, cả bốn quan điểm đối lập, Hữu, Không, Hữu và Không, và phi Hữu phi Không thảy đều thuộc tục đế. Quan điểm 'phi phi Hữu phi phi Không' phủ định chúng được xem là chân đế.

4. Tất cả những quan điểm được diễn tả trong ba tầng đầu sẽ là tục đế khi có sự phủ định chúng ở tầng thứ tư: 'phi phi bất Hữu phi phi bất Không' là chân đế.

Sự phủ định tiếp diễn mãi khi các quan điểm còn được diễn tả bằng lời nói, vì chúng vẫn chỉ là phương tiện thi thiết, do đó vẫn chỉ là tục đế. Sự tiếp diễn phủ định sẽ vô cùng cho đến khi màu sắc của tục đế được tẩy sạch hoàn toàn. Khi ấy, ta đến cửa thực tại vô ngôn (bhùtakoti). Chân lý cứu cánh thành đạt bằng biện chứng pháp theo thuyết phủ định toàn diện được gọi là Nhị đế Trung đạo.

Bồ tát Long Thọ quả đã có công đem thuyết Chân Không của Bát nhã thành lập trên cơ sở biện chứng pháp lấy tứ cú làm căn bản. Ngài không sử dụng nghịch lý có tính chất siêu hình "sắc tức thị không" mà trái lại dùng ngôn ngữ và lý luận thông tục để dạy cách tận diệt hý luận (nhân ngôn khiển ngôn) và chỉ vào con đường đến tánh Không tức Thật tướng của hết thảy mọi pháp. Trong suốt hai mươi bảy phẩm của Trung luận, bốn thiên kiến của tứ cú được áp dụng tổng quát cho hết thảy mọi quan niệm sai lầm về bản thể các hiện tượng (nhân duyên, vận hành tính, sáu tình thức, năm ấm, sáu đại, ái dục, ba tướng hữu vi), sai lầm về thân tâm và bản chất của kinh nghiệm tự thân (tác nghiệp và tác giả, thần ngã, chủ thể và thuộc tính, nguyên thủy và chung cánh, khổ, hành), sai lầm về thế giới bên ngoài và quan hệ chủ thể - đối tượng (hòa hợp, tự tính, trói và giải, nghiệp và quả báo, ngã và pháp, thời gian, nhân quả, thành hoại), và sai

lầm về thực tại cứu cánh (Như lai, điên đảo, Tứ đế, Niết bàn, Mười hai nhân duyên, tà kiến). Như vậy, bốn thiên kiến tứ cú không những tương quan tương duyên với nhau mà còn là yếu tố nhân duyên tạo thành con đường Trung đạo. Bài tụng XXIV.18 thu gọn triết học về biện chứng pháp Trung quán như sau: " Các pháp do duyên khởi, nên ta nói là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung đạo ".

Tháng tư, 2000

-ooOoo-

Đầu trang | Mục lục

Chân thành cám ơn anh Phúc Trung, Nguyệt san Phật Học, đã gửi tặng phiên bản vi tính

(Bình Anson, 12-2001)

[Trở về trang Thư Mục]

updated: 01-12-2001

Nguồn: Giảng Sư (giangsu.io.vn) — văn bản trích từ kho sách cổ và kinh điển.