Lịch Sử Tư Tưởng và Triết Học Tánh Không (TT Thích Tâm Thiện)

Lịch sử Phật giáo

LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG VÀ TRIẾT HỌC TÁNH KHÔNG

TT.Thích Tâm Thiện
Nhà Xuất Bản TP. Hồ chí Minh 1999 ---o0o---
Nguồn
Chuyển sang ebook 28-7-2009
Người thực hiện : Nam Thiên – namthien@gmail.com
Mục Lục
Lời Dẫn
Chương I - Tổng Luận
Chương II - Thế Giới Quan Phật Giáo
I.- Thời Nguyên Thủy
II.- Thời Kỳ Bộ Phái
Chương III - Sự Ra Đời Của Tánh Không Luận
I.- Bối Cảnh Nhận Thức
II.- Bối Cảnh Lịch sử Tư Tưởng
III.- Sự Thình Hành Nhân Thể Luận" (43)
IV.- Sự Hình Thành Tánh Không Luận
Chương IV - Học Thuyết Phân Kỳ Và Hệ Thống Phân Giáo
I.- Học Thuyết Phân Kỳ Và Lịch Sử Tư Tưởng
II.- Hệ Thống Phân Giáo Phật Học Trung Hoa
Chương V - Triết Học Tánh Không Như Được Toát Yếu Trong Tam Luận
I.- Lịch Sử Truyền Thừa
II.- Cơ Sở Lý Luận- Phê Bình Của Tam Luận
III.- Nguyên Lý Trung Đạo (màdhyama-pratipàda)
Chương VI - Đại Cương Triết Học Trung Quán
I.- Giới Thiệu Về Tác Phẩm Và Tác Giả
II.- Luận Đề Triết Học Cơ Bản Trong Trung Quán Luận
Chương VII - Bản dịch Việt ngữ Trung Luận
Trung Luận Quyển Thứ Nhất
Chương I : Quán Sát Về Nhân Duyên
Chương II :Quán Sát Về Sự Vận Hành (gồm 25 bài tụng) Chương III : Quán Sát Về Sáu Tình Thức (gồm 8 bài tụng) Chương IV : Quán Sát Về Năm Uẩn (gồm 9 bài tụng) Chương V : Quán Sát Về Sáu Đại (gồm 8 bài tụng) Chương VI : Quán Sát Về Sự Ô Nhiễm Và Người Ô Nhiễm (gồm 10 bài tụng) Trung Luận Quyển Thứ Hai Chương VII : Quán Sát Về Ba Tướng (gồm 35 bài tụng) Chương VIII : Quán Sát Về Tác nghiệp Và tác Giả(gồm 12 bài

tụng) Chương IX : Quán Sát Về cội Nguồn(gồm 12 bài tụng) Chương X :Quán Sát Về Lửa Và Củi (gồm 16 bài tụng) Chương XI : Quán Sát Về Biên Tế (gồm 8 bài tụng) Chương XII :Quán Sát về Khổ Đau (gồm 10 bài tụng) Chương XIII : Quán Sát về các Hành (gồm 9 bài tụng) Chương XIV : Quán Sát Về sự Hòa Hợp (gồm 8 bài tụng) Trung Luận Quyển Thứ Ba Chương XV : Quán Sát về Hư Vô (gồm 11 bài tụng) Chương XVI : Quán Sát Về sự Trói Buộc Và Giải Thoát (gồm 10 bài tụng) Chương XVII : Quán sát về Nghiệp (gồm 33 bài tụng) Chương XVIII : Quán Sát Về Ngã Và Pháp (gồm 12 bài tụng) Chương XIX : Quán Sát Về Thời Gian (gồm 6 bài tụng) Chương XX : Quán Sát Về Nhân Quả (gồm 24 bài tụng) Chương XXI : Quán Sát Sự sinh Thành Và Hoại Diệt (gồm 20 bài tụng) Trung Luận Quyển Thứ IV Chương XXII : Quán Sát Về Như Lai (gồm 16 bài tụng) Chương XXIII : Quán Sát về sự điên Đảo (gồm 24 bài tụng) Chương XXIV : Quán Sát Về Tứ Đế (gồm 40 bài tụng) Chương XXV : Quán Sát về Niết bàn (gồm 24 bài tụng) Chương XXVI :Quán Sát Về 12 Nhân Duyên (gồm 9 bài tụng) Chương XXVII : Quán Sát Về Tà Kiến (gồm 31 bài tụng) Chương VIII : Chú Giải Các Thuật Ngữ Trong Trung Luận

---o0o---

Lời Dẫn

Có thể nói rằng "Tánh Không luận" là một hệ thống triết học đặc thù của Phật giáo trong thời kỳ phát triển. Sự xuất hiện của nó như là một dấu ngoặc vĩ đại, mở ra trang sử-tư tưởng mới cho các hệ thống triết học Phật giáo Đại thừa, mà khúc dạo đầu chính là hệ thống kinh tạng Bát Nhã ; rồi sau đó, Long Thọ, qua triết học Trung Quán, đã dệt nên chương "khải hoàn" cho tiến trình lịch sử tư tưởng và triết học Tánh Không. Đây chính là một bước chuyển y (Paràvrtti) kỳ vĩ và hết sức táo bạo trong lịch sử tư tưởng Phật giáo

Ấn Độ, kể từ thế kỷ thứ II. TL sau Phật diệt độ mãi cho đến thế kỷ thứ VII, khi Nguyệt Xứng (Candrakìrti) hoàn thành hệ thống triết học Trung Quán.

Sự ra đời của Tánh Không luận đã đánh đổ mọi học thuyết đương thời qua tiền đề "Nhất thiết pháp không" (Sarvadharma Sùnyatà) của nó, một thứ tiền đề được mang tên là Phủ định biện chứng, Phủ định liên hồi, Phủ định cái phủ định ; và cuối cùng, là phủ định luôn cả sự hiện hữu của chính nó.

Đối diện với Tánh Không luận, độc giả hoặc là bị cuốn hút vào thế giới của hư vô không tận, nơi mà mỗi mỗi hiện hữu đều là không, tất cả đều là không, cái không bao trùm lên tất cả từ thế giới ý niệm cho đến thế giới hiện thực, như một miền vĩnh tịch cô liêu ; hoặc là sẽ một phen thể nhập vào dòng trôi chảy của thực tại, một thứ thực tại bất khả thuyết bởi ngôn ngữ, đang nở nụ trưng bày giữa lòng hiện hữu - đấy là "thực tại-Tánh Không".

Nhưng trái lại, cái kỳ vĩ của Tánh Không luận không phải là động lực đẩy đưa đến một sự diệt tận hay phủ quyết sạch trơn, mà là khả tính năng động, vô biên và nhiệm mầu của nó. Nói theo ngôn ngữ của Long Thọ : "Tất cả đều hợp lý vì hợp lý với Tánh Không, tất cả không hợp lý vì không hợp lý với Tánh Không". Cái "hợp lý" ở đây chính là lý do hiện hữu (raison d'être) của nhất thiết pháp. Nếu không có nó, thì mọi thứ cơ đổ của

trần gian này từ các loài vô tình cho đến hữu tình đều trở nên trơ lì, thụ động và không còn khả năng vận hành, như sự trôi chảy tương tục của dòng sông. Như thế, nếu phủ nhận Tánh Không, là phủ nhận khả tính sinh khởi và vận hành của thế giới thực tại khách quan-hiện hữu với/giữa muôn ngàn sai biệt đa thù. Nhưng nếu thừa nhận Tánh Không như một định tính cố hữu, đích thực, thì thế giới tương quan duyên khởi này bỗng phút chốc hóa thành lầu đài xây trên bãi cát. Và như thế, sẽ không có bất kỳ một khả thể nào có thể được hình thành, cho đến mọi vấn đề thiện ác, nhân quả cũng băng tiêu, và không còn được bàn đến nữa.

Vậy, "Tánh Không luận" sẽ xuất hiện như thế nào để khả dĩ được chấp nhận trong một bối cảnh đa đoan lý luận mà không hề chối từ mọi đức lý thiện ác trong cái cơ cấu tương quan của tri thức thường nghiệm, để rồi sau đó, nó vực dậy và làm cho sống động mọi tư tưởng-triết học đang bị héo hắt và phai tàn theo thời gian sau Phật diệt độ cả nghìn năm ? Một câu hỏi như thế có thể được đặt ra không những trên bình diện lịch sử của hiện thực, mà còn trên cả bình diện giả thiết của lịch sử tư tưởng triết học và tôn giáo.

Khoảng những năm cuối thập niên 80 của thế kỷ này, tôi đã lần đầu nghiên cứu về Tánh Không luận qua tác phẩm "Thiền luận" của Đại sư Daisetz Teitaro Suzuki, rồi kế đó là một số tác phẩm viết về Tánh Không luận của các học giả có thẩm quyền chuyên môn như : T.R.V.Murti, Ed.Conze, J.May, Stcherbatsky, J.Takakusu... Tôi đã nhận được sự nhiệt tình khích lệ của bạn bè, song tôi luôn luôn ngần ngại viết về Tánh Không luận, mặc dù trong tác phẩm "Tìm hiểu nhân sinh quan Phật giáo", tôi có đề cập khái quát về Táánh Không thông qua kinh Bát Nhã. Mãi cho đến gần mười năm sau, các bạn bè của tôi ở Đại học Temple, bang Philadelphia, đã gửi cho tôi một số tài liệu về Tánh Không luận, đặc biệt là tác phẩm "Trung Quán luận" của Long Thọ với nhiều bản dịch và chú giải khác nhau. Từ đó, tôi bắt đầu khởi sự nghiên cứu về triết học Trung Quán một cách nghiêm túc, mà khởi đầu là sự đối chiếu, so sánh và dịch lại "Trung luận". Và sau đó, tôi làm một vài nghiên cứu nhỏ có liên hệ trực tiếp đến Trung luận qua chủ đề lịch sử-tư tưởng và triết họcTáánh Không. Công việc này được hoàn tất vào tháng đầu mùa Thu năm 1998 với sự giúp đỡ chân thành của các cộng sự trong việc đối chiếu và hiệu đính lại bản dịch Trung luận của tôi.

Trong quá trình nghiên cứu và phiên dịch, tôi luôn tự nhủ rằng với tri thức nông cạn, lại còn bị buộc chặt bởi các phiền não, nghiệp chướng thì làm sao có thể thông đạt trọn vẹn giáo huấn của các vị luận sư, huống nữa là diễn đạt lại ý nghĩa thâm sâu và uyên áo của nó. Vì thế, nội dung của tập sách này ắt hẳn không thể tránh khỏi những lỗi lầm, sai sót. Nơi đây, tôi xin thành kính được đón nhận sự chỉ giáo của các bậc thượng nhân, quý độc giả và bằng hữu, và xin chân thành giới thiệu tác phẩm này cùng quý vị.

Sài Gòn, mùa Thu '98

---o0o---

Tác giả

Chân thành cảm ơn thầy Thích Tâm Thiện (Ban Văn Hoá Trung Ương GHPGVN) đã gửi tặng TVHS phiên bản vi tính và ấn bản giấy. (Tâm Diệu 09-26-1999)

Chương I - Tổng Luận Nói đến triết học Phật giáo là nói đến một hệ thống tư tưởng vô cùng uyên áo và đa diện. Bởi lẽ, trong quá trình truyền bá chánh pháp, từ thời Phật giáo

Nguyên thủy (1) đến Phật giáo Bộ phái và Phật giáo Phát triển (Mahayana), đã xuất hiện nhiều học thuyết hoặc về Phật giáo, hoặc có liên quan đến Phật giáo, mà những học thuyết hay hệ tư tưởng đó thường có những điểm bất đồng. Tất nhiên, lý do của những điểm bất đồng phần lớn là tùy thuộc vào mức độ tâm chứng khác nhau. Điều này được nhìn thấy rõ qua các lần kết tập kinh điển (2). Tỉ dụ, lần thứ nhất, đại biểu kết tập gồm 500 vị A La Hán ; lần thứ hai, 700 vị A La Hán ; lần thứ ba, 1.000 vị Tăng sĩ được tuyển chọn ; và, lần thứ tư, 500 vị học giả. Từ đó, cho thấy rằng, càng về sau, các bậc Thánh trí (A La Hán) càng giảm dần, thế có nghĩa là năng lực trí tuệ - tâm chứng, một yếu tố vô cùng quan trọng trong việc giải minh giáo lý của Phật (3) của các nhà Phật học đang trên đà suy giảm. Từ đó, chánh pháp, thay vì "phải trực nhận", "phải tự mình thể nghiệm", lại được đưa ra để thảo luận, nghĩa là phải viện vào ngôn ngữ. Và, khi ngôn ngữ trở nên quan trọng, đóng vai trò trung tâm, thì các nhà luận giải thường bị quá đà. Và, càng đi xa trong việc diễn dịch, thì càng xa rời những giáo huấn vốn bình dị, chân phương và thực tiễn đi vào dòng tâm thức thế gian mà Phật đã dạy. Do đó, có thể nói rằng chính những quan điểm bất đồng trong việc giải minh và cắt nghĩa giáo huấn của Phật mà phát sinh các học thuyết, quan niệm khác nhau về Phật giáo. Điều này, một mặt làm cho giáo nghĩa trở nên phong phú, đa diện ; nhưng mặt khác, nó làm nhân cho sự phân hóa giáo đoàn Phật giáo ; và có khi xa rời hẳn bản ý của Phật (4). Vì thế, trong việc nghiên cứu triết học Phật giáo ngày nay, không thể chỉ thuần túy dựa vào lịch sử phát triển của Phật giáo, mà phải đi theo tiến trình tư tưởng. Thông qua tiến trình tư tưởng này, chúng ta có thể tìm hiểu triết học Phật giáo một cách chính xác và dễ dàng (5). Đây là lý do tại sao các nhà Phật học chuyên môn khi đánh giá, nhận định về tư tưởng triết học Phật giáo thường dùng đến "nguyên tắc" phân kỳ (6), như là một phương pháp phân tích và bình phẩm về triết học sử Phật giáo. Đặc biệt là đối với Phật giáo Trung Hoa, bên cạnh "nguyên tắc" Phân kỳ, lịch sử còn có một hệ thống phân kỳ giáo nghĩa được gọi bằng danh từ "Phán giáo". Và hệ thống Phán giáo của Phật tử Trung Hoa có thể được xem là một sáng tạo lớn trong việc giải minh các hệ thống triết học Phật giáo. Nó được bắt đầu từ thời Tống (thời đại Nam Bắc triều, 317-589) ; thông qua việc nghiên cứu kinh Niết Bàn mà ngài Đạo Sinh đề xuất học thuyết "Đốn ngộ thành Phật", ngài Tuệ Quán đề xuất học thuyết "Đốn tiệm bất định". Và học thuyết của Tuệ Quán (7) được xem là một trong những học thuyết đầu tiên trong việc khai sáng hệ thống phán giáo, và ông trở thành người tiên phong trong các hệ thống phán giáo của Phật học Trung Hoa. Sự kiện này đã ảnh hưởng lớn lao đến các tông - phán giáo sau này (8).

Ở đây, khi nghiên cứu về lịch sử tư tưởng - triết học Tánh Không, hẳn nhiên chúng ta phải dựa vào các học thuyết phân kỳ để minh định tiến trình của nó. Song, trong tự

thân của các học thuyết phân kỳ lại có những điểm tương đồng, dị biệt. Vì thế, trên nguyên tắc, một phần nào đó phải dựa vào tiến trình lịch sử, mà ở đây, khởi nguồn từ Ấn Độ, hay nói đúng hơn là từ Phật giáo thời Nguyên thủy. Đây là điểm nhất quán và luôn luôn được đánh giá cao bởi các nhà Phật học chuyên môn. Vì lẽ, kinh tạng Phật giáo Nguyên thủy thường được xem là cội nguồn của tư tưởng triết học Phật giáo, dù bất kỳ lúc nào và ở đâu. Đó chính là những bộ kinh được kiết tập từ ký ức của các vị thánh A La Hán. Và, những gì được ghi lại ở đây là những lời dạy rõ ràng, chân xác, minh bạch từ lời dạy của Phật cho từng đối tượng khác nhau và trong từng thời điểm khác nhau. Những giáo lý như Tứ diệu đế, Bát chánh đạo, Tam pháp ấn, Duyên khởi - Vô ngã v.v..., nó vừa là nền tảng lại vừa là đỉnh cao của tư tưởng triết học Phật giáo. Và cũng chính những giáo lý này được xem là khuôn vàng thước ngọc cho việc giải kiến tất cả quan điểm Phật học trong mối quan hệ mật thiết với các lĩnh vực văn hóa và văn minh Phật giáo. Từ đó, có thể kết luận rằng, tạng thư Nikàya chính là cội nguồn của lịch sử tư tưởng triết học Phật giáo. Cho đến tất cả kiến giải triết học về sau đều có ảnh hưởng sâu đậm đến cội nguồn này.

Cũng vậy, tư tưởng triết họcTánh Không, theo quan điểm của các nhà Đại thừa (Mahayanists) như trong truyền thống, cho rằng nó được khai sinh từ văn hệ Bát Nhã, một hệ thống kinh tạng Đại thừa phát sinh từ Đại chúng bộ (Mahàsamghikà), lần đầu tiên xuất hiện tại miền Nam Ấn, trung tâm truyền bá tư tưởng của Phật giáo Phát triển (Mahayana Buddhism). Nhưng thực chất, dòng triết học này vốn đã được thai nghén từ trong kinh tạng Nikàya (9) trên nền móng cơ bản của những giáo lý Duyên khởi, Vô ngã, Vô thường... Trong suốt thời gian, từ khởi nguyên cho đến khi trở thành một hệ tư tưởng triết học đặc thù, mọi luận thuyết đều phải trải qua nhiều giai đoạn, như khởi nguyên, hệ thống hóa, độc lập hóa v.v... Điều này được nhìn thấy rõ ràng qua các mốc lịch sử phân kỳ ; tương tự như thế đối với lịch sử tư tưởng triết học Táánh Không. Nó được phát khởi từ những lời dạy mộc mạc, cụ thể của Phật. Đến sau khi Phật diệt độ, nó tiếp tục được vừa sàng lọc, vừa phát triển qua các giai đoạn của Phật giáo Nguyên thủy, Phật giáo Bộ phái và đỉnh cao là Phật giáo Mahayana. Và tạng thư đầu tiên được hình thành của Phật giáo Mahayana chính là hệ thống kinh tạng Bát Nhã ; và tư tưởng trung tâm của nó là Tánh Không (Sunyàta).

Nhưng tại sao Tánh Không lại xuất hiện như một trào lưu tư tưởng mới mẻ và táo bạo, để phủ nhận mọi quan điểm triết học đa nguyên-thực tại-luận,

vốn được xem là đối đầu với nó ? Điều này, một cách nào đó, được giải thích rõ qua nội dung của lịch sử phân kỳ mà phần sau chúng ta sẽ bàn đến.

Nếu căn cứ trên bình diện lịch sử, tư tưởng Phật giáo Mahayana được xuất hiện một cách tiệm tiến từ Phật giáo Bộ phái, cho đến thời đại của vua Asoka (10) và kế đó là vua Kaniska, thì tư tưởng Đại thừa - Bát Nhã đã bước đầu hình thành (11). Và từ đó, hàng loạt kinh điển thuộc Đại thừa giáo xuất hiện, như kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka), kinh Duy Ma, kinh Thủ Lăng Nghiêm Tam Muội, kinh Pháp Hoa, và các kinh thuộc phần giáo Tịnh độ. Và, trong mỗi bộ kinh đều hàm chứa một nội dung độc lập ; tuy nhiên, về mặt giáo nghĩa, các bộ kinh đó chỉ bổ sung cho nhau và hoàn toàn không hề

chống trái, mặc dầu có khá nhiều học thuyết khác biệt. Song, như đã nói ngay từ đầu, sự khác biệt và bao dung đó chỉ là tính cách đa diện của pháp (xuất hiện như "pháp nhĩ như thị") (12) mà thôi. Chẳng hạn, học thuyết trung tâm của Bát Nhã là "vọng tâm duyên khởi" ; của Hoa Nghiêm là "chân tâm duyên khởi" ; ở Duy Ma là "bất nhị" ; ở Pháp Hoa là "khai thị ngộ nhập" và "Tam thừa đồng nhất" v.v...

Tuy nhiên, đối với Pháp Hoa, Hoa Nghiêm, Duy Ma, Lăng Nghiêm v.v..., thì sự truyền bá của nó được thích ứng hóa vào đời sống triết lý thời đại một cách ôn hòa ; ở đây, tuyệt nhiên không có bất kỳ một sự phản ứng nào. Trái lại, đối với Bát Nhã, sự xuất hiện của nó như là một hệ tư tưởng mới lạ, phủ dẫm mọi định kiến, học thuyết cỗ điển, mọi luận thuyết thời danh trong truyền thống ; tựa hổ như ngọn sóng thần từ đại dương mênh mông, bôyng phút chốc hiện hữu, đã xóa nhòa mọi cơ đổ gập ghềnh được xây dựng từ nghìn năm trên bãi cát trắng bao la. Tánh Không của Bát Nhã giáng xuống thời đại như một thứ sấm sét trong đêm tối cô liêu, làm cho tất cả hiện hữu của muôn ngàn dị biệt đa thù trong thinh không chợt hóa hiện rồi lại chìm vào tăm tối. Mọi vật như đến rồi đi, như sinh rồi diệt, như có rồi không. Chỉ trong một tích tắc, mọi sự thể của trần gian đều hóa thành mộng mị, hư ảo, và mọi nguyên lý bôyng trở thành phi lý. Đó là một thứ phi lý được bắt nguồn từ dòng sống thực tại, một thứ thực tại mà Tam đoạn luận (Syllogism) của Aristotle (13) bị bẻ gãy ngay trong thành ngữ "Không ai có thể đặt chân hai lần trên cùng một dòng nước " (14) của Héraclite. Đó là thực tại toàn chân, một thực tại bất khả thuyết bởi ngôn ngữ, vượt lên trên mọi định kiến hoặc thường hằng, hoặc là đoạn diệt. Bởi lẽ, đối diện với Tánh Không có nghĩa là đối diện trước một sự thách thức vĩ đại, mà con người chỉ có thể hoặc là buông bỏ mọi cơ đổ của tự ngã để thể nhập thực tại Tánh Không, hoặc là nghìn năm phiêu bổng trong thế giới của hư vô không tận. Tánh Không là như thế ! Bao lâu con người còn cố gượng bám víu lấy một sự thể

nào, một ý niệm về một sự thể nào, cho đến ngay cả cái ý niệm về thế giới ý niệm, thì khi đó y vẫn chìm đắm trong tuyệt vọng khổ đau.

Do đó, có thể nói rằng, lịch sử của tư tưởng triết học Táánh Không ra đời là một sự chuyển y (Àsrayaparàvrtti) kỳ vĩ nhất trong lịch sử - tư tưởng triết học Phật giáo. Tiếng nói đầu tiên của nó là "Nhất thiết pháp không" (15), nhằm phủ nhận một cách trọn vẹn thế giới quan đa nguyên-thực tại ; mà trước đó, đã một thời ngự trị trên dòng sông triết học cỗ đại Ấn Độ thời bấy giờ. Rồi sau đó, chính nó là chất xúc tác để hàng loạt hệ thống tư tưởng hậu Đại thừa xuất hiện. Vì thế, khi nghiên cứu về lịch sử tư tưởng triết học Tánh Không, hẳn phải bắt đầu từ thế giới quan Phật giáo thời Nguyên thủy.

---o0o---

Chương II - Thế Giới Quan Phật Giáo

Những gì được trình bày ở đây dĩ nhiên là y cứ trên cơ sở của phương pháp nhận thức luận, mà nhận thức luận thì tất yếu không phải là bản thể luận. Vì thế, trên bình diện nào đó, nó luôn mang tính cách giới hạn mà có khi độc giả sẽ thấy rằng bối cảnh của triết học có khá nhiều mâu thuẫn, đặc biệt là trong sự phân hóa của thời kỳ Phật giáo Bộ phái, và trong các học thuyết phân kỳ.

I.- Thời Nguyên Thủy

Như đã đề cập (16), Phật giáo thời Nguyên thủy được tính từ thời Đức Phật còn tại thế cho đến sau Phật diệt độ khoảng 100 năm. Như thế, trong thời kỳ này, giáo huấn của Phật như đã được kết tập, luôn luôn là những chứng lý tối thượng trong mọi sự giải minh về triết học (17), đặc biệt là về thế giới quan, vũ trụ quan và nhân sinh quan. Mặc dầu được gọi là như thế, song, thế giới quan, nhân sinh quan và vũ trụ quan, cả ba chỉ là một. Vì lẽ, thế giới và vũ trụ, nếu thiếu bóng nhân sinh, thì đương nhiên thế giới và vũ trụ đó sẽ không được biết đến. Ngược lại, nếu thiếu vắng thế giới và vũ trụ, thì làm sao xuất hiện nhân sinh. Trên cơ sở của nguyên lý Duyên khởi (Paticcasamùppàda), thế giới nhân sinh và vũ trụ sẽ cùng sinh khởi và cùng hoại diệt, mà nói theo ngôn ngữ của Hoa Nghiêm là "tương tức", "tương nhập". Do đó, ở đây nếu đặt ra bất kỳ một sự phân ly nào thì đều rơi vào lôi lầm. Tính chất duyên khởi đó, có thể được nhìn nhận một cách cụ thể, như con người được sinh ra nhờ có thế giới vũ trụ, và cũng chính con người là kẻ duy nhất biết nhận thức về sự hiện hữu của thế giới vũ trụ. Nếu không có con người (biểu hiện với tính cách là nhân sinh quan), thì sự hiện hữu của

thế giới quan và vũ trụ quan (biểu hiện với tính cách là đối tượng) của nó sẽ bị vô hiệu hóa, nghĩa là nói theo trực nghĩa - có cũng như không. Điều này được xác định cụ thể trong tạng thư Nikàya (18).

Kinh bảo rằng, sau khi thành đạo, Phật đến vườn Nai (Migadaya) ở gần thành Bàrànasì tìm năm người bạn cũ (19). Ở đó, sau khi gặp họ, Ngài đã thuyết giảng về giáo lý Tứ diệu đế, và sau đó Ngài giảng tiếp về đạo lý vô thường vô ngã (20). Kể từ lần chuyển pháp luân đầu tiên này, trong suốt 44 năm truyền bá chánh pháp (thường nói là 45 năm thuyết pháp), Ngài đã tiếp tục triển khai và hệ thống hóa giáo lý đặc thù này, nhất là Tứ diệu đế, 12 nhân duyên, Tam pháp ấn. Đây là những chủ đề căn bản mà Đức Phật thiền quán ở cội bổ đề. Và cũng từ đây, Ngài chứng đắc đạo quả vô thượng. Có thể nói rằng các giáo lý về Bốn chân đế, Ba pháp ấn và 12 nhân duyên là những gì cơ bản nhất để giải minh về thế giới quan Phật giáo, và đó cũng là thế giới quan Phật giáo thời Nguyên thủy.

Sự thể là như vầy. Bối cảnh của lịch sử tôn giáo và triết học Ấn vào thời cỗ đại là một tổng thể của muôn ngàn khác biệt, mà theo kinh sử, lúc đó, tức thời Đức Phật, đã có hơn 62 giáo thuyết hiện hành. Các giáo thuyết đó phần lớn đều ảnh hưởng từ truyền thống của Ấn Độ giáo (Hinduism), cũng gọi là Bà La Môn giáo (Brahmanism), mà nỗi bật nhất là văn học Veda. Một thứ văn học luôn bày tỏ sự thành kính, đắm say và mơ mộng (21) của tâm hồn dân tộc Arya trước sự huyền bí của vũ trụ. Do đó, văn học Veda, tự thân nó vốn được xem như là một kháng thư mầu nhiệm của tôn giáo. Nhưng yếu tính của nó - như được trình bày trong Veda - quả là một âm bản được kết tinh từ cuộc sống tràn đầy sinh lực của thế tục, mà theo đánh giá của các nhà nghiên cứu, đó là một nguồn sinh lực cô kết và pha lẫn giữa thần cảm và nhục cảm (22). Bài thi tụng viết về Usa, nữ thần Rạng đông, nàng là em gái của Đêm, và tình nhân của thần Mặt trời... (23), đãả nói lên điều đó (24).

Do ảnh hưởng rộng lớn và sâu đậm của văn học Veda, cụ thể là những thi tụng (Rig Veda), những ca vịnh (Sama Veda), những nghi thức tế tự (Yajur Veda) và những thần ngôn (Atharva Veda) (25) mà các dòng triết học về sau trong những thời đại kế cận, đặc biệt là thời Đức Phật, nảy sinh nhiều học thuyết, hoặc là chính thống, hoặc là phi chính thống (26). Và tất nhiên, thế giới quan trong truyền thống của Ấn Độ - cổ đại là những gì được mặc khải (theo như quan niệm cổ xưa) trong toàn bộ thánh điển Veda. Đó là một thế giới quan kỳ bí, nhiệm mầu, vừa nhất thể (quan niệm về Brahman) và vừa đa thần (quan niệm về Deva) ; vừa thiêng liêng, vừa trần tục ; vừa minh triết lại vừa "bất khả tri" (27). Và phải chăng, chính vì bối cảnh tư tưởng triết học đó

- một bối cảnh tư tưởng mà con người phải và chỉ có thể phục tùng và để cho đấng quyền năng vô hạn ẩn hiện đâu đó trong cõi hư không vô biên ngự trị - mà một thế giới quan mới, và chưa từng có trong hệ thống tư tưởng triết học cổ truyền xuất hiện..., đó là thế giới quan Phật giáo ?

Vậy, những "cái nhìn cơ bản" của thế giới quan Phật giáo và sự khác biệt của nó đối với "thế giới quan Veda" như thế nào ?

Như đã đề cập, thế giới quan Phật giáo (thời Nguyên thủy) là những gì được Đức Phật nói rõ trong giáo thuyết về 4 thánh đế và 12 nhân duyên (28). Về mặt triết lý, 4 thánh đế và 12 nhân duyên luôn luôn quan hệ biện chứng với nhau. Và nếu nói một cách cụ thể, 12 nhân duyên chính là Tập đế (Samudaya-àriyasacca) và hệ quả tất yếu của Tập đế là Khổ đế (Dukkha- àriyasacca). Bốn thánh đế và 12 nhân duyên được ví như dấu chân voi (29), nó bao trùm và dung chứa tất cả dấu chân của muôn loài sinh thú. Do đó, các giáo lý này bao hàm cả tri thức luận, đạo đức luận, bản thể luận v.v..., nếu được triển khai.

Ở đây chỉ bàn về thế giới quan trong quan điểm của Phật giáo. Trước hết, chúng ta thấy rằng trong nội dung của 12 nhân duyên, các chi phần danh - sắc (nàma-rùpa), sáu xứ (chabbithàna) và xúc (phassa) chính là điểm nối kết, nương tựa lẫn nhau để tạo nên dòng vận hành bất tuyệt của con người và vũ trụ hay thế giới thực tại khách quan, mà thuật ngữ gọi là các uẩn (skandha), xứ (ayatana) và giới (dhàtu). Uẩn là tổ hợp của các thành tố, bao gồm 5 uẩn, đó là sắc (vật lý), thọ, tưởng, hành và thức (tâm lý). Xứ là các điểm tựa, nơi chốn ; để qua đó, tri giác hình thành, bao gồm 6 nội xứ (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý thức) cộng với 6 ngoại xứ (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp), còn gọi là 6 trần. Giới là cõi sống, là sinh địa của chúng sinh, bao gồm : cõi Dục, cõi Sắc và Vô sắc. Ở đây, trong phạm vi nhân sinh, chỉ nói đến cõi Dục, tức thế giới hiện hành mà con người đang sinh sống ; bao gồm 6 căn, 6 trần, 6 thức, cộng chung thành 18 giới. Như thế, thế giới quan, nhân sinh quan và vũ trụ quan Phật giáo được hình thành ngay trên cơ sở Duyên khởi (xúc - giao tiếp, tiếp xúc, kết hợp...) của 18 giới, với sự điều động của cả danh (tâm lý) và sắc (vật lý). Và do đó, những gì được xây dựng trên/trong cơ sở này đều phải chịu sự chi phối của khổ, vô thường, vô ngã. Ở đây, các quan niệm về thần linh, Thượng đế, thần bí, huyền học v.v... đều được gác sang một bên. Và tất nhiên, mọi giải kiến nào về thế giới quan, nếu không dựa trên cơ sở này, đều không phải là Phật giáo, cho dầu có mệnh danh là Phật giáo.

Như thế, từ đây chúng ta có thể so sánh sự khác biệt giữa thế giới quan Veda và thế giới quan Phật giáo qua một bảng đối chiếu như sau :

Bảng 1

Thế Giới Quan Vệ Đà Thế Giới Quan Phật Giáo
1- Thời Gian Lịch sử
- Cổ đại
- Rig-Veda (từ
- Thời Phật giáo Nguyên thủy 1500-1000 tr.TL)
Từ thời Đức Phật (563-463 tr. TL) đến sau
- Bràhmana (từ khi Ngài diệt độ khoảng 100 năm (từ 5631000-800 tr.TL) 363 tr.TL)
- Upanishad (từ 800-600 tr.TL)
2-Quan Niệm
- Nhất thể
-Duyên khởi của 4 thánh đế và 12 nhân
(Brahman) duyên
- Đa thần (Deva) (I)
3- Thế Giới
-Thiên giới (Div) -Dục giới (Kàmadhàtu)
-Không giới (Antariksa) -Sắc giới (Rùpadhàtu)
-Địa giới (Prthivi) -Vô sắc giới (Arùpadhàtu)
4- Kinh Điển
- Veda (4 bộ) -Nikàya (4 bộ)
- Rig - V. -Dhiga-N.
- Sama - V. -Majjhima-N.
- Yajur - V. -Anguttara-N.
- Atharva - V. -Samyutta-N.
(I) Thần Thiên Giới (Dyans) khởi nguyên từ thời "Ấn Âu cộng trụ", nên cùng ngữ căn với Zeus của Hy Lạp, Jupiter của La Mã. Dyu có nghĩa là Phát quang (ánh sáng), do ánh mà tạo nên tên thần. Vì có quan hệ với Địa mẫu, nên được gọi là Thiên phụ, biểu tượng là con bò đực (Mẫu ngưu). Bên cạnh đó còn có các thần: Varuna (thần Tư pháp), Mitra (ân huệ), Usa (nữ thần Bình minh), Sùrya (nữ thần Mặt trời)...

Thần Không giới: Indra (thần Bảo hộ), thần Rudra (sau biến thành Shiva), Maruts (thần Gió), Parjanaya (thần Mây).

Thần Địa giới: Agbi (thần lửa), Sarasvati (thần Địa giới), Soma (thần Rượu)... Thần Ma: Asura (thần tối cao của Bái Hỏa giáo), Rakshara (quỷ La sát), Gandhavana, có chỗ nói ông thường sống vớI thiên nữ Apsara (xem Tôn giáo tỷ giảo..., Thích Thánh Nghiêm). Ba vị thần lớn của Ấn Độ Giáo: Brahma (Phạm Thiên) - thần sáng tạo vũ trụ. Vishnou (Na La Diên) - thần bảo hộ vũ trụ. Shiva (Đại Tự Tại) - thần phá hoại vũ trụ.

Bảng đối chiếu trên đây hẳn là dựa trên cơ sở của lịch đại mà không phải là đổng đại. Do đó, sẽ không có bất kỳ một tương quan nào có thể được xem xét trên bình diện so sánh. Tuy nhiên, làm như thế với mục đích của tác giả là trình bày cụ thể về cuộc chuyển y vĩ đại nhất của Phật giáo trong lịch sử tôn giáo và triết học Đông phương, mà cụ thể là Ấn Độ vào thời kỳ cổ đại. Từ đó, có thể đi đến kết luận rằng, thế giới quan Phật giáo thời Nguyên thủy là một thế giới quan rộng mở và bao quát, được đặt trên cơ sở của mối liên hệ cơ bản nhất giữa con người với thế giới thực tại khách quan ; và từ đó, thế giới nhân sinh vũ trụ vạn hữu được giải kiến trên cả hai chiều tương đối và tuyệt đối, mà ở đây, bao giờ con người cũng đóng vai trò trung tâm. Nghĩa là, hiện hữu luôn luôn cùng xuất hiện với tính cách là thực tại bản nguyên (en-soi) và thực tại giả lập (pour-soi). Và thần linh nếu muốn hiện hữu thì phải hiện hữu như thế ; nghĩa là phải thông qua sự vận hành giao kết giữa cơ cấu của tâm thức và của thực tại, một thứ thực tại trùng trùng duyên khởi, đang và vẫn mải miết trôi chảy, như sự trôi chảy từ ngàn xưa cho đến tận ngàn sau của một dòng sông. Đó là một thế giới mới mẻ và lạ thường. Nó chuyển sinh thế giới và con người từ hữu tận đi vào vô tận, từ hữu biên đi vào vô biên. Trên con đường chuyển sinh đó, mọi ranh giới cách biệt giữa thế giới phù vân mộng mị không được tìm thấy, mọi giới tuyến của quá khứ, hiện tại và vị lai đều bị xóa nhòa, mọi chân lý công ước, bôyng phút chốc, có rồi lại không. Mọi sự thể trên trần gian này đều là không biên giới (sans frontières). Nó được Đức Phật nói là :

"Khi A hiện hữu, thì B hiện hữu
Khi A không hiện hữu, thì B không hiện hữu ;
Khi A sinh khởi, thì B sinh khởi
Khi A đoạn diệt, thì B đoạn diệt" (30)

---o0o---

II.- Thời Kỳ Bộ Phái

Căn cứ vào lịch sử kiết tập, khởi nguyên của sự phân hóa các bộ phái được diễn ra vào lần kiết tập thứ II, khoảng sau Phật diệt độ 100 năm (tức khoảng năm 383 tr.TL ?) (31). Đó là sự phân hóa giáo đoàn Phật giáo thành hai bộ - Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ. Và do sự bất đổng riêng lẻ của các thành viên trong hai bộ này mà tiếp tục phân hóa thành các học phái. Tuy nhiên, về mặt triết lý, sự phân hóa và đi đến đối lập trong giáo lý của các bộ phái hẳn là phải diễn ra sau một thời gian dài, tiếp theo sự phân hóa giáo đoàn.

Luận Đại Tỳ Bà Sa ghi lại sự kiện này, đại khái như sau : "Đại Thiên (Mahadeva), con của một thuyền trưởng ở nước Mathura, vùng Trung Ấn, đến tuổi trưởng thành, xuất gia học đạo, tánh tình thông minh, đắc quả A La Hán, và được mọi người tôn kính. Thế rồi một hôm làm lễ bố tát tại chùa Kế Viên (Kukkhutarama), đối trước đại chúng, Đại Thiên bảo rằng : "Khi Phật còn tại thế, chư Thiên và loài người nói pháp, phải được Phật ấn chứng mới được gọi là kinh. Nay trong đại chúng, Phật đã diệt độ, nếu có người thông minh, có tài thuyết pháp, cũng có thể trước tác "kinh điển". Nói xong, Ngài đọc một bài kệ gồm có 5 việc" (32).

Nghe nói như thế, mọi người đều kinh ngạc, từ đó vấn đề được đưa ra tranh luận. Trước tình hình đó, vua Asoka cho sứ giả đến giải hòa nhưng không được. Bấy giờ, đại chúng phần lớn theo ngài Đại Thiên, phần nhỏ theo các vị trưởng lão. Từ đó, được gọi là Đại chúng bộ và Thượng tọa bộ. Thượng tọa bộ trấn giữ vùng Kasmir - Bắc Ấn, Đại chúng bộ chuyển về Nam Ấn. Đây là hai trung tâm của Phật giáo Bộ phái.

Về tân thuyết của Đại Thiên, được Dị Bộ Tôn Luân luận (33) giải thích như sau :

Kệ tụng :

Dư sở dụ vô tri
Do dự tha linh nhập
Đạo nhân thanh cố khởi
Thị danh chơn Phật giáo
(Chữ Hán 4 dòng)

1- Dư sở dụ : Vị A La Hán, dầu đã đoạn diệt phiền não lậu hoặc, nhưng sinh thân vẫn còn, do đó vấn đề sinh lý chưa thể dứt, như khi ngủ bị xuất tinh.

2- Vô tri : Vị A La Hán, dầu đã đoạn trừ vô minh, nhưng không có nghĩa là biết hết tất cả, như đối với những sự việc thế tục.

3- Do dự : Vị A La Hán, dầu đã đoạn trừ nghi hoặc, nhưng vẫn do dự với các sự việc thế tục, hợp lý hay phi lý v.v...

4- Tha linh nhập : Vị A La Hán, cần có sự ấn chứng của Phật hay minh sư mới biết là mình đã chứng ngộ hay chưa.

5- Đạo nhân thanh cố khởi : Đạo do nương vào âm thanh nên sinh khởi.

Đây là năm việc (ngũ sự) mà Đại Thiên cho là phù hợp với Phật lý. Mục đích của nó là chỉ ra sự khiếm khuyết của quả vị A La Hán (của Tiểu thừa giáo) ; và từ đó mà nảy sinh (34) tư tưởng Đại thừa về sau.

A/- Sự Phân Hóa Các Bộ Phái Phật Giáo

Theo lịch sử Phật giáo Nam truyền, từ sau Phật diệt độ khoảng 100-200 năm thì các chi phái của Đại chúng bộ xuất hiện ; từ 200-300 năm thì các chi phái của Thượng tọa bộ xuất hiện (35). Xem biểu đổ dưới đây.

Đại Chúng Bộ
1. Đại chúng bộ (Mahasamghikà)
2. Nhất thiết bộ (Ekavyavaharikà)
Lần I
3. Thuyết xuất thế bộ (Lokottaravavàdinà)
4. Kê dân bộ (Kaukkutikà)
Lần II 5. Đa văn bộ (Bàhusrutiyà)
Lần III 6. Thuyết giả bộ (Prajràptivadinà)
7. Chế đa sơn bộ (Caityasailà)

Lần IV 8. Tây sơn trụ bộ (Aparasailà)
9. Bắc sơn trụ bộ (Uttarasailà)
Thượng Tọa Bộ
1. Thượng tọa bộ (Sthvirà, sau là Tuyết sơn bộ
(Haima-vàtà)
Lần I
2. Thuyết nhất thiết hữu bộ (Saivàstivàdà), còn gọi là Thuyết nhân bộ (Hetuvàdà)
Lần II 3. Độc tử bộ (Vàtsiputriyà)
Lần III 4. Pháp thượng bộ (Dharmottariyà)
5. Hiền trụ bộ (Bhadrayàniyà)
6. Chính lượng bộ (Sammitìyà)
7. Mật lâm sơn bộ (Sandagirikà)
Lần IV 8. Hóa địa bộ (Mahisàsakà)
Lần V 9. Pháp tạng bộ (Dharmaguptakà)
10. Ẩm quang bộ (Kàsyapìyà) còn gọi là Thiện
Lần VI tuế bộ (Suvarsakà)
11. Kinh lượng bộ (Sautràntikà) còn gọi là
Lần VII
Thuyết chuyển bộ (Samkràntivàdàh)
B/- Luận Thuyết Trung Tâm Của Thượng Tọa Bộ Và Hữu Bộ

Mặc dầu được phân chia như thế (xem biểu đổ), song, ở đây chúng ta chỉ khảo cứu về thế giới quan của Thượng tọa bộ và Hữu bộ. Thượng tọa bộ luôn trung thành với giáo nghĩa thời Nguyên thủy. Còn Hữu bộ (cũng gọi là Nhất thiết hữu bộ), giáo nghĩa của nó phát sinh từ giáo lý Nguyên thủy. Vì thế, ở đây chỉ bàn đến giáo thuyết của Hữu bộ.

Theo lịch sử phát triển của Phật giáo, sau khi các bộ phái xuất hiện, Thượng tọa bộ (Theravada) đẩy mạnh việc truyền bá về phương Nam, mà chủ yếu là ở Tích Lan ; trong khi đó Nhất thiết hữu bộ (Sarvàstivàda) ngày càng lớn mạnh ở phương Bắc, chủ yếu là vùng Kasmira và Gandhàra. Nó kéo dài, trong lịch sử, từ cuộc kiết tập lần thứ ba, dưới triều đại của vua Asoka mãi cho đến thời Nghĩa Tịnh du hành sang Ấn (671-695 TL). Kết quả là sự phát triển của nó đã được hệ thống hóa một cách toàn diện, gọi là Tỳ bà sa (Vaibhàsika : Phân biệt thuyết). Luận thư chính yếu của nó là Phát trí luận (Jnanaprasthàna), do ngài Kàtyàyànìputra (Ca Đa Diễn Ni Tử) sáng tác, được tập thành vào khoảng năm 200 tr.TL. Rồi sau đó, vào khoảng thế kỷ thứ II TL, một sớ giải kỳ vĩ mang tên là Tỳ Bà Sa luận (Vibhàsà-sastra) đã xuất hiện, dựa trên cơ sở của Phát trí luận. Và tiếp theo là, ngài Pháp Thượng (Dharmottara) ở Gandhàra đã cho ra đời tác phẩm A Tỳ Đàm Tâm luận (Abhidharma-Hridaya) (36). Đây là phần giáo nghĩa quan trọng của Hữu bộ.

Về luận thuyết trung tâm, chúng ta có thể nhận thấy ngay nơi tên gọi "Nhất thiết hữu", có nghĩa là "tất cả đều có". "Tất cả" ở đây, chỉ cho thế giới thực hữu - tất cả sự vật hiện tượng trong đời sống của con người. Trên bình diện triết học, Hữu bộ thừa nhận nhân

"vô ngã", nhưng pháp (thế giới thực tại khách quan) thì "hữu ngã". Do đó, luận thuyết trung tâm của nó là "ngã

không pháp hữu" - một luận thuyết có thể được xem là tương đương với đa nguyên thực tại luận. Các nhà Hữu bộ cho rằng, tất cả dữ kiện, hiện tượng của đời sống đều phải nương vào không gian và thời gian để tồn tại, vận hành. Và trong từng sát na (tích tắc), các dữ kiện, hiện tượng vận hành trong sự phân ly, phi tán theo định luật vô thường. Song, thể tánh của nó vẫn thường tại vĩnh hằng. Tỉ dụ cái bình gốm thì có thể vỡ nát, nghĩa là mất đi, nhưng bản tính đất của nó thì vẫn còn. Hoặc như sóng, có thể sinh diệt liên hồi, nhưng thể tính (nước) của sóng là thường tại. Từ đó, quan niệm về thời gian được phân loại theo ba thời - quá khứ, hiện tại và vị lai. Tác dụng đã qua của một dữ kiện được gọi là quá khứ, tác dụng đang vận hành thì gọi là hiện tại, và tác dụng chưa hiện khởi được gọi là tương lai. Đây là nội dung của luận thuyết "Tam thế thực hữu, Pháp tánh hằng hữu" (ba thời đều có, thể tính là vĩnh hằng).

Về mặt giáo lý, thay vì thế giới và con người được nhìn nhận như là sự hiện hữu của 5 uẩn, 4 thánh đế, và 12 nhân duyên (theo như quan niệm của Phật giáo thời Nguyên thủy), Hữu bộ lại trình bày thành 5 vị và 75 pháp. Đây là giáo lý đặc thù của Hữu bộ.

Trước hết, Pháp, được chia thành hai loại là Hữu vi (Samskarta) và Vô vi (Asamskarta). Hữu vi là pháp sinh diệt liên hồi, vô vi thì bất sinh, bất diệt. Do đó, Hữu vi luôn luôn nương tựa vào cơ cấu quan hệ giữa tâm lý và vật lý để sinh tồn. Có những sự kiện vừa không phải thuộc về tâm lý và vừa không thuộc về vật lý, nên phải chia Hữu vi pháp thành 4 loại : a- Sắc (vật lý) có 2 loại : biểu sắc, như các hiện tượng, sự vật - và vô biểu sắc, như năng lượng ; b- Tâm lý ; c- Tác dụng của tâm ; d- Và những sự kiện không tương ứng với tâm lý ; cộng chung lại là 5 vị. Bên cạnh đó là 75 pháp, bao gồm 11 loại sắc, 1 loại tâm, 46 tác dụng của tâm, 14 loại không tương ưng với tâm, và 3 loại vô vi (xem biểu đổ dưới đây).

Biểu Đồ 5 Vị Và 75 Pháp Của Hữu Bộ Nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, 1- 11 Sắc pháp: sắc, Thanh, hương, vị, xúc, vô biểu sắc Hữu 2- 1 Tâm pháp: Tâm vương (tiếp cả 6 thức) vi: 10 Đại địa pháp : Thọ, tưởng, tư, xúc, dục, tuệ, 3- 46 Tâm Sở Hữu Pháp: niệm, tác ý, thắng giải, tam ma địa

10 Đại thiện pháp : Tín, cần, hành xả, tàm, quý, vô tham, vô sân, bất hại, khinh an, không phóng dật

6 Đại phiền não địa pháp :

Si, phóng dật, giải đãi, bất tín, hôn trầm, điệu cử

2 Đại bất thiện pháp : Vô tàm, vô quý

10 Tiểu phiền não địa pháp :

Phẫn, phú, san, tật, não, hại, hận, xiểm, cuống, kiêu

8 Bất định địa pháp : Hối, miên, tầm, tứ, tham, sân, mạn, nghi

Đắc, phi đắc, chúng đổng phận, vô tưởng quả, vô

4-14 Tâm bất tương ứng tưởng định, diệt tận định, hành pháp:

mệnh căn, sinh, trụ, dị, diệt, danh thân, cú thân, văn thân

Vô
vi: 5-
3 Vô Trạch diệt vô vi, Phi trạch diệt vô vi, Hư không vô vi vi
pháp:
C/-Luận Thuyết Trung Tâm Của Đại chúng Bộ

Giáo lý trung tâm của Đại chúng bộ là "Pháp không luận" nhằm phê phán chủ thuyết "Đa nguyên thực tại luận" của Hữu bộ. Nó phủ định tất cả hiện tượng giả lập, rằng mọi hiện hữu của quá khứ và vị lai là không thật có. Bởi lẽ, cái đã qua không thể gọi là có, cái chưa xảy ra cũng không thể gọi là có, và chỉ có tác dụng hiện tiền của thế giới sự vật hiện tượng là có thực. Đây là nội dung của học thuyết "Quá, vị vô thể, hiện tại hữu thể". Từ đó cho thấy rằng, Pháp không luận của Đại chúng bộ là loại "phê bình thực tại giả lập không tuyệt đối".

Về vô vi pháp, Đại chúng bộ phân thành 9 loại, gồm 3 loại vô vi của Hữu bộ cộng với 6 loại khác là : không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ,

phi tưởng phi phi tưởng xứ, Duyên khởi tính, và Thánh đạo tính. Ở đây, Duyên khởi và Thánh đạo cũng được xem là pháp vô vi, trong khi ở Hữu bộ, nó được xem là pháp hữu vi.

Về ý nghĩa vô vi, theo Hữu bộ là tịch tĩnh, không có tác dụng, không có vận hành. Nhưng, ở Đại chúng bộ, thì vô vi được xem là dòng vận hành bất tuyệt. Điểm đặc sắc trong giáo lý của Đại chúng bộạ là ở chôy, tâm được xem là bản tính vốn thanh tịnh, nó không có cấu nhiễm từ ban sơ, trong khi đó, theo quan niệm của Hữu bộ thì bản tính của tâm là bất tịnh.

Từ một vài chi tiết trên, rõ ràng Đại chúng bộ có khuynh hướng đi sâu vào bản thể luận, khác với Hữu bộ - tập chú vào hiện tượng luận. Và tiếp theo sau Đại chúng bộ, tư tưởng của các chi phái, như : Tam thế chư pháp giả danh vô thể (của Nhất thiết bộ) ; "tục vọng chân thực" (của Thuyết xuất thế bộ) ; "chân giả tịnh hữu" (của Thuyết giả bộ) ; "phi tức phi ly ngã" (của Độc tử bộ) ; "tăng trung hữu Phật tam thừa đồng nhất" (của Pháp tạạng bộ) ; "nhất vị uẩn, vô lậu chủng tử, thắng nghĩa ngã" (của Kinh lượng bộ) v.v... (37). Tất cả đều có khuynh hướng đi sâu vào bản thể luận. Và cũng từ đó mở ra cánh cửa "Đại thừa" qua các tư tưởng như "chư pháp thực tướng", "vạn hữu duyên khởi", "vạn pháp duy tâm" trong thời đại của Bổ Tát Mã Minh (Asvaghosa), Thế Hữu (Vasumitra), Na Tiên (Nàgasena) v.v... vào khoảng nửa sau thế kỷ thứ II TL, sau Phật diệt độ khoảng 700 năm.

Trên cơ sở này, chúng ta có một bảng đối chiếu như sau :

Nhất Thiết Hữu Bộ Đại chúng Bộ Lịch sử Phân Phái - Sau Phật diệt độ từ 200-300 - Sau Phật diệt độ từ 100- 200 năm năm Khuynh Hướng Tư Tưởng - Hiện tượng luận - Bản thể luận Học Thuyết Trung Tâm - Ngã không pháp hữu - Pháp không luận (chưa tuyệt đối) Quan điểm Khác Biệt - Vô vi, tĩnh (thụ động) - Vô vi - năng động - Duyên khởi và Thánh đạo - hữu -Duyên khởi và Thánh đạo vi vô vi - Bản thể của tâm - cấu nhiễm - Bản thể

của tâm - thanh tịnh

Nói tóm lại, tư tưởng Phật giáo trong thời kỳ Bộ phái có thể xem là "đa nguyên, đa đảng". Trong mỗi bộ phái và chi phái đều có những quan điểm rất khác nhau. Và, đặc điểm chung của thời kỳ này là sự biện biệt rất chi tiết về giáo nghĩa, song tất cả đều có khuynh hướng thích ứng hóa vào xã hội - tôn giáo đương thời. Điều đó, một mặt để đối kháng với các học thuyết ngoại đạo ; mặt khác, để phát huy tư tưởng độc lập của mỗi bộ phái, mà phần lớn là để tự bảo vệ chính kiến riêng lẻ của mỗi triết gia trong bối cảnh của mọi vấn đề đều được đưa ra tranh luận, mà vị pháp chủ thì đã qua đời. Đề cập đến vấn đề này, Thiền sư Suzuki nhận định :

"Phật vào Niết bàn, đối với hàng đệ tử ấy, có nghĩa là Ánh sáng của thế gian vụt tắt (*), cái ánh sáng giúp họ có một cái nhìn chiếu diệu vào sự vật. Pháp vẫn còn đây, và trong pháp, họ cố gắng quán Phật như mọi khi Phật từng dạy họ, nhưng đâu còn sức phấn chấn của ngày nào ; phẩm hạnh đúc kết vào một số giới điều vẫn được Tăng đoàn nghiêm trì như thường lệ, nhưng uy tín của những giới hạnh ấy hỏng mất phần nào. Họ khép mình vào tịch mịch và trầm tư về lời Thầy dạy, nhưng giờ đây tịnh quán không còn sức sinh động và hiệu năng vì bao nỗi ngờ vực không ngớt chụp tới, và hậu quả dĩ nhiên là tâm thức họ nhô lên hoạt động lại. Giờ đây tất cả cần được giải thích đến chỗ tột cùng của khả năng biện luận" (38).

Và, khi đánh giá về thực trạng của các bộ phái Phật giáo, Suzuki tiếp :

"Thế là con người siêu hình học bắt đầu tự xác định thế đứng trước con người tâm chí thành, trí chất phác. Những gì trước kia họ chấp nhận như một mệnh lệnh đầy uy tín từ miệng Phật giờ đem ra xét lại như một luận đề triết học. Hai phái sẵn sàng chia rẽ nhau : phái cấp tiến chống lại phái bảo thủ. Và từ giữa hai cực đoan ấy phân hóa ra vô số bộ phái đủ khuynh hướng khác nhau. Thượng tọa bộ đối lập với Đại chúng bộ, cùng với 20 bộ phái khác, hoặc nhiều hơn, biểu hiện đủ sắc thái dị đồng" (39).

---o0o---

Chương III - Sự Ra Đời Của Tánh Không Luận

I.- Bối Cảnh Nhận Thức

Quan niệm như thế nào về có và không quả tình là một câu chuyện dài trong tiến trình phát triển của lịch sử tư tưởng triết học Phật giáo, đó là khi mà những lời dạy của Phật vốn bình dị, trong sáng, nay lại được chuyển sang thành các luận đề triết học. Bấy giờ, mỗi triết gia, bình luận gia bắt đầu tiếp

cận, nhận thức và đánh giá nó theo quan điểm riêng lẻ của họ. Và như C.Jung nói : "Đôi mắt của bạn bao giờ cũng bị giới hạn bởi cái bạn đang là", đây là lý do tại sao khái niệm "Phân biệt thuyết" (Vabhàsika) hay "Chư môn phân biệt" (Tất cả đều được phân biệt, biện biệt cụ thể) ra đời trong một bối cảnh của những luận thuyết chống đối nhau, mâu thuẫn nhau, mà tất cả hầu hết đều dẫn chứng lời của Phật.

Một dấu hỏi lớn là tại sao các triết gia không đi thẳng vào giáo lý của Phật mà phải đặt ra những luận thuyết mới trên cơ sở của những khái niệm cũ ? Đấy là bởi những yếu tố của lịch sử tư tưởng và thời đại ; và quan trọng hơn hết là ánh sáng - tâm chứng của môỵi cá thể ngày càng lu mờ, nhường chôỵ lại cho luận lý và tri thức - một con đường học thuật lê thê. Chân lý hay pháp (dharma) thay vì cần phải trực nhận (sanditthika), cần phải tự mình thể nghiệm (ehipassiko), cần phải tự mình chứng ngộ cho chính mình (paccattam veditabho vinnuhi) (40) bây giờ lại được soi sáng bằng con đường nhận thức.

Có một điều cần ghi nhận rằng, trong cuộc sống thường nghiệm của con người, giá trị của nhận thức hầu như được tôn vinh lên hàng thượng đẳng ; vì chính nó mà con người nhận biết về sự hiện hữu của mình, cũng như của thế giới thực tại khách quan. Song, trên bình diện tôn giáo, mà ở đây xin nói rõ là Phật giáo, thì vai trò của nhận thức trở thành thứ yếu khi nó cùng tham dự vào tiến trình giác ngộ. Bởi lẽ, khả thể của nhận thức quá mong manh, nó không đủ sức mạnh để hủy diệt các dục vọng, tham cầu, và xa hơn nữa, là sự thủ trước về một bản ngã (ego) vốn là hiện thân của vô minh (avijjà), một đối thủ ở bên kia giới tuyến của giác ngộ (bodhi). Do đó, khi nhận thức càng trở nên quan trọng thì nó càng đẩy con người xa rời cảnh giới thực tại - như thực ; thực tế cho thấy rằng càng tư duy thì càng xa rời thực tại. Tất nhiên, khi đã nói như thế, thay vì buông xả tất cả để "lên thuyền sang sông", nhận thức chính nó quay trở lại với những đối tượng trần duyên của nó, đó là thế giới biểu hiện của muôn ngàn bản sắc dị biệt đa thù, trông có vẻ như độc lập, cô liêu. Đây là bối cảnh thực tế của lịch sử-tư tưởng mà "Tánh Không luận" ra đời.

---o0o---

II.- Bối Cảnh Lịch sử Tư Tưởng

Như đã trình bày ở phần (II) thời kỳ Bộ phái, chúng ta thấy rằng sự phân hóa giáo đoàn Phật giáo được diễn ra suốt hàng thế kỷ một cách tiệm tiến, và theo sau nó, là sự hình thành các hệ thống giáo lý đặc thù của từng bộ phái

(41). Ở đây, chủ yếu là Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ, từ hai bộ này tiếp tục phân hóa thành các tiểu bộ (xem bảng 2). Đặc biệt trong đó, tác nhân đầu tiên - tạm gọi là như vậy - làm cho Táánh Không luận ra đời chính là Độc tử bộ (Vàtsiputriyas), một chi phái thuộc thuyết Nhất thiết hữu bộ (Sarvàstivàda), phân hóa lần thứ II (xem bảng 2) trong tiến trình của Thượng tọa bộ (Sthaviravàda = Theravàda).

Độc Tử (Vàtsiputra) là tên gọi của vị sáng lập ra bộ phái này nên gọi là Độc tử bộ (42). Ông là đệ tử của ngài La Hô La, và La Hô La là đệ tử của ngài Xá Lợi Phất.

Về phần giáo thuyết của Độc tử bộ, nó hoàn toàn không tùy thuộc vào giáo lý của Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ, mà tự sáng lập ra một hệ thống độc lập, nên cũng có nghĩa là "độc tử" hay "trụ tử". Họ chủ trương phân bố tất cả pháp thành ba tụ cơ bản là "Hữu vi tụ", "Vô vi tụ" và "Phi hữu, phi vô tụ" (còn gọi là "Phi nhị tụ"). Bên cạnh đó, pháp (dharma) cũng được chia thành năm tạng chính, đó là "quá khứ", "hiện tại", "vị lai", "vô vi" và "bất khả thuyết". Căn cứ trên năm tạng này, "pháp" được chia thành hai

học thuyết, đó là : học thuyết về "Tam thế tạng" (ba thời thực tại của hiện hữu) ; và học thuyết về "Phi nhị tụ" (không phải hữu cũng không phải vô). Và do y cứ trên triết học "Phi hữu phi vô" này mà có quan điểm "bất khả thuyết". Rồi từ đó, trên cơ sở của "bất khả thuyết", các nhà Độc tử bộ đề xuất thành học thuyết về "Nhân thể luận" (Pudgalavàda), nhằm giải thích về sự hiện hữu của một "nhân thể" (Pudgala) thường tại vĩnh hằng. Và học thuyết này đã bị phê phán một cách kịch liệt từ phía các nhà Thượng tọa bộ (Theravadim) và Nhất thiết hữu bộ (Sarvastivadim), cho rằng luận đề triết học của nó là sự phá hoại giáo lý của Phật và làm cho giáo lý chính thống trở nên rối rắm. Bởi lẽ, trong suốt cuộc đời truyền bá chánh pháp, Phật bao giờ cũng nhấn mạnh về giáo lý "vô ngã" (anatta), trong khi đó, Độc tử bộ lại nỗ lực đề xuất một "nhân thể" hiện hữu như là một "ngã tính" vĩnh hằng, bất tử.

Về niên đại, Nhân thể luận được ra đời vào khoảng 200 năm sau Phật diệt độ, khởi nguyên từ Độc tử bộ, rồi tiếp theo là Pháp thượng bộ (Dharmottariya), Hiền trụ bộ (Bhadrayàniya), Chính lượng bộ (Sammitiyà) và Mật sơn lâm bộ (Sandagirika) ; bốn bộ phái này đều kế thừa tư tưởng của Nhân thể luận. Nhưng về sau, giáo lý của Chính lượng bộ đã chiếm ưu thế và trở thành một trong hai bộ phái tiêu biểu của Phật giáo Hinayana, đó là Hữu bộ và Chính lượng bộ. Tuy nhiên, tư tưởng của các nhà Nhân thể luận đã tiếp tục phát triển giữa những đối lập của sự đồng tình và phê bác, mãi cho đến thế kỷ thứ XII TL, thì nó không còn phát triển nữa. Như thế, học

thuyết của các nhà Nhân thể luận được hình thành và phát triển trong khoảng thời gian hơn 10 thế kỷ. Ngày nay, vấn đề "nhân thể" thảng hoặc được nhắc đến, song nó là đề tài không mấy hứng thú khi con người-thời đại va chạm phải một "nhân thể" thường nghiệm ngay trong đời sống hàng ngày, mà "nhân thể" đó chính là cội nguồn của khủng hoảng, của sợ hãi, của đau khổ và bất an.

---o0o---

III.- Sự Thình Hành Nhân Thể Luận" (43)

Chúng ta biết rằng, toàn bộ hệ thống giáo lý của Phật thời Nguyên thủy đều được xây dựng trên cơ sở của nguyên lý "Duyên khởi" ; và từ trong tính chất "tùy thuộc" của nguyên lý này, nó hiển thị rằng "vạn pháp giai không", gọi là vô tự tính (abhàvasvabhàva) hay vô ngã tính (anàtta). Điều đó được xem như là chân lý phổ biến, khách quan, nó là hiện thân của vô biên thế giới sai biệt đa thù. Nếu Duyên khởi được xem là luận đề triết học, thì vô ngã tính là hệ quả tất yếu của mọi luận đề triết học Phật giáo. Nó là một định đề có giá trị bất biến - hễ vô ngã là duyên sinh, hễ duyên sinh là vô ngã ; vô ngã là duyên sinh biểu thị ở mặt hiện tượng và duyên sinh là vô ngã biểu thị ở mặt thể tính. Sự kiện này được biểu thị bằng mối quan hệ y tha (paratantra), như sóng là hiện thân của nước, và nước là thể tính của sóng. Do đó, hiển nhiên rằng vô ngã không phải là sự rỗyng không của thế giới sự vật hiện tượng, hay thế giới sự vật hiện tượng là không có, mà ở đây, trên ý nghĩa cơ bản nhất, nó là sự không có một thực tính độc lập, bất biến, và thường tại vĩnh hằng đối với con người, thế giới và vũ trụ mênh mông bao la.

Trên bình diện triết học, đặc biệt là con đường "nhận thức luận", thông thường, con người có xu hướng sở hữu hóa mọi tự tính của sự vật hiện tượng hoặc áp đặt lên nó một thực tính độc lập, để trong ý thức phân biệt, người ta gọi cái này khác cái kia ; cái này không phải là cái kia. Điều này tưởng như nguyên lý của Tam đoạn luận : một sự thể nếu được gọi là A thì phải luôn luôn là A (nguyên lý đồng nhất) ; một sự thể nếu được gọi hoặc là A, hoặc là B, thì nó phải luôn luôn hoặc là A, hoặc là B, chứ không thể vừa là A lại vừa là B (nguyên lý cấm mâu thuẫn) ; và, một sự thể nếu được gọi hoặc là A, hoặc là B, thì nó phải hoặc là A, hoặc là B, chứ không thể có trường hợp thứ ba xảy ra (nguyên lý triệt tam). Đây là ba nguyên lý của tư duy và nhận thức mà con người với tri thức thường nghiệm không thể nào thoát ly hay vượt lên trên nó được. Trong khi đó, thế giới thực tại thì luôn luôn trôi chảy như hòn đất hòa tan và biệt tích ngay trong lòng đại dương, đó là sự thật, một sự

thật của ngày nay nhưng không thật với ngày mai. Thế có nghĩa là, căn tính của sự vật mà con người áp đặt cho mỗi mỗi hiện hữu khác nhau chỉ là sự giả định của tâm thức, một sự giả định mà biểu hiện của nó bao giờ cũng là A khác A (A ~ A). Đây là sự biểu hiện của nguyên lý vô thường, vô ngã.

Vấn đề sẽ trở nên phiền toái hơn khi cái mà gọi là ngã thể (self) của con người cũng được đặt trong nguyên lý vô thường, vô ngã và phải chịu sự chi phối của nguyên lý này theo nguyên tắc nhân quả. Nhưng nhân quả ở đây không phải là loại tương quan cơ giới mà là tương quan sinh học, như hiện tượng luân hồi-tái sinh. Do đó, trên mặt nhận thức luận, một cách máy móc, chỉ có thể chấp nhận một trong hai, hoặc là "tương quan nhân quả", hoặc là "vô ngã, vô thường". Bởi lẽ, nếu chấp nhận nguyên lý tương quan nhân quả (theo như Phật nói) thì tất yếu phải có một ngã thể hiện hữu như là một thực thể bất biến và trường cửu để gánh chịu mọi quả báo (hoặc thiện, hoặc bất thiện) sau khi chết mà mỗi con người đã gieo trồng trong kiếp sống quá khứ. Ngược lại, nếu chấp nhận nguyên lý "vô ngã, vô thường" (cũng theo như Phật nói) thì ai, cái gì sẽ gánh chịu quả báo sau khi con người đã chết ? Và cứ như thế, nếu càng đi sâu với cặp song-quan-mâu-thuẫn luận này thì càng rơi vào rối rắm (44).

Từ đó, Độc tử bộ nỗ lực xây dựng một nhân thể (pudgala) như là một thực thể vĩnh cửu, bất biến và không bị chi phối bởi định lý vô thường. Do đó, sự kiện này được xem như là sự xác định một bản ngã thực hữu mà nó hoàn toàn trái với lời Phật dạy. Tuy nhiên, các nhà Độc tử bộ cho rằng, phải có một bản ngã (nhân thể) thường hằng như thế làm tâm mới có thể nối kết dòng tương tục nhân quả trong ba đời, và nhân thể (bất biến) đó đóng vai vừa là tác giả, vừa là thọ giả. Vả lại, họ quan niệm, nếu không có một nhân thể siêu thời gian, vượt lên trên mọi sự biến hoại của định luật vô thường, thì lấy gì để điều động cái cơ cấu tương quan của tâm lý và vật lý này ; cũng như để truy niệm về một quá khứ liên tiếp xa xôi hay hoài vọng về một tương lai bất định của vòng sinh tử trầm luân trong kiếp người ? Suy diễn như thế, họ đi đến kết luận : Nếu nguyên lý nhân quả có giá trị thì buộc lòng phải thừa nhận một Nhân thể ; và, nếu Nhân thể đó không hiện hữu như một thực thể bất biến, thì tác dụng của nhân quả chẳng có giá trị gì (45). Từ những quan điểm trên, các nhà Nhân thể học (Personalists) đi đến những

kết luận cơ bản như sau :

* Luận cứ 1

Nếu như yếu tính của quan hệ nhân quả là sự tương tục, thì phải có một chủ thể làm chủ dòng tương tục đó. Vì vậy, đối với năm uẩn, phải có một cái gì đó siêu việt mọi khả tính của sắc, thọ, tưởng, hành, thức ; đồng thời làm điểm nối kết chủ động cho sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Và, yếu tố siêu việt đó được gọi là Pudgala - Nhân thể.

* Luận cứ 2

Nếu như giá trị của định luật nhân quả là có thực, thì phải thừa nhận một cái gì đó thường tại bất biến, để có thể nối kết và chịu đựng (thọ giả) dòng tương tục của nhân quả qua ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai của con người (tác giả). Và, yếu tố thường tại, bất biến đó được gọi là Pudgala - Nhân thể ; nó là "lý do hiện hữu" (raison d'être) của các thiện hạnh.

* Luận cứ 3

Nếu như chấp nhận năm uẩn là vô thường, vô ngã, thì khi năm uẩn tan hoại - theo ý nghĩa tịch diệt - phải có một cái gì đó hiện hữu như là sự cứu cánh, giác ngộ, giải thoát của chư Phật và A La Hán. Và, cái hiện hữu cứu cánh đó được gọi là Pudgala - Nhân thể, con người của tối thượng (Uttamapuriso).

Ba luận cứ trên là lý do xác định sự hiện hữu của một Nhân thể thường tại, vĩnh cửu trong môỵi con người (46).

---o0o---

IV.- Sự Hình Thành Tánh Không Luận

Bàn về chủ thuyết của Độc tử bộ, cốt là để đánh dấu một sự đột phá táo bạo trong lịch sử phân hóa tư tưởng và các bộ phái Phật giáo ; đồng thời đây cũng là điểm khởi nguyên cho quá trình hình thành lịch sử-tư tưởng và triết học Táánh Không, mặc dầu mãi đến thời vua Kaniska, tức khoảng sau kỷ nguyên Tây lịch, thì triết học Táánh Không mới chính thức hình thành qua hệ thống kinh tạng Bát Nhã. Tuy nhiên, bắt nguồn từ Độc tử bộ và những học thuyết phản kháng, nó đã mầm mống khai sinh Táánh Không luận. Từ học thuyết "Ngã không pháp hữu" của Hữu bộ, cho đến học thuyết "Quá vị vô thể, hiện tại hữu thể" của Đại chúng bộ đã cho thấy sự tiến bộ của tư tưởng, thông qua việc loại trừ các khái niệm về "hữu". Ở đây, thay vì ba thời đều hữu (có), giờ chỉ còn hiện tại là hữu. Đến khi Nhất thuyết bộ hình thành, họ giải phóng luôn cả cái "hiện tại hữu thể" qua học thuyết "Tam thế chư

pháp giả danh vô thể" (Tất cả pháp trong ba thời đều là giả danh, không thực có tự tính).

Tiếp sau đó, có lẽ là thời điểm dung hòa theo khuynh hướng tiến bộ, các bộ phái đều có học thuyết mang tính cách trung dung, như học thuyết "Chân giả tịnh hữu" (trong chân có giả, trong giả có chân) - ở đây, hiện hữu được nhìn trên hai chiều tương đối và tuyệt đối ; nó gần giống như học thuyết "Trung đạo" sau này. Rồi kế đó là hàng loạt các học

thuyết (rất gần giống với tư tưởng Đại thừa) như "Vô lậu chủng tử", "Thắng nghĩa ngã"... phát sinh.

Sau thời đại của Phật giáo Bộ phái là một khoảng trống kéo dài cho đến khoảng thế kỷ thứ III TL, tức sau Phật diệt độ khoảng 700-800 năm. Lúc bấy giờ, hàng loạt các triết gia xuất sắc của Phật giáo ra đời, như ngài Thế Hữu (Vasumitra), Na Tiên (Nàgasena), Mã Minh (Asvaghosa) - sinh vào khoảng nửa sau thế kỷ thứ II TL, và Long Thọ (Nàgarjuna), Đề Bà (Deva) sinh vào khoảng nửa sau thế kỷ thứ III TL.

Trong khoảng thời gian này có những học thuyết nỗi bật như : "Chư pháp thực tướng", "Vạn hữu Duyên khởi", "Vạn pháp duy tâm" v.v... (47). Tất cả đều là tư tưởng của Bổ Tát Mã Minh. Đặc biệt tư tưởng "vạn pháp duy tâm" được xem như là phần giáo cơ bản trong tác phẩm nỗi tiếng "Đại thừa khởi tín luận" (48) cũng trong thời đại này, kinh tạng Đại thừa xuất hiện, mà khởi đầu là Đại thừa - Bát Nhã, và chủ đề trung tâm của nó là "Táánh Không".

---o0o---

Chương IV - Học Thuyết Phân Kỳ Và Hệ Thống Phân Giáo Học thuyết Phân kỳ và hệ thống Phán giáo (của nền Phật học Trung Hoa) có thể nói là một phương pháp tiếp cận lịch sử-tư tưởng có hệ thống và rất bao quát. Các giai đoạn trong lịch sử Phân kỳ và Phán giáo, ở đó phần lớn các tư tưởng đã được hệ thống hóa hoàn chỉnh. Một cách tương đối, nó giúp chúng ta nắm bắt và xác định các học thuyết cơ bản của các giai đoạn đáng chú ý trong tiến trình lịch sử tư tưởng triết học Phật giáo. Vì lẽ đó, ngày nay khi nghiên cứu Phật học, phần lớn đều dựa vào phương pháp tiếp cận này.

I.- Học Thuyết Phân Kỳ Và Lịch Sử Tư Tưởng

Một trong những học thuyết Phân kỳ nỗi tiếng được các nhà Phật học chuyên môn, đặc biệt là về Tánh Không luận như T.R.V.Murti, Ed.Conze, J.May... đánh giá rất cao, đó là học thuyết của Stcherbatsky, một nhà luận lý học Phật giáo (49).Trong những trang đầu của tác phẩm “Logic học Phật giáo”, cũng như trong quyển “The Conception of Buddhist Nirvana” (Khái niệm về Niết bàn Phật giáo), ông đã có những nhận định chính xác và toàn diện về bối cảnh lịch sử-tư tưởng của Phật giáo tại Ấn Độ. Và theo Stcherbatsky, lịch sử phát triển của Phật giáo Ấn Độ có thể được chia thành 3 thời kỳ chính cộng với một số tư tưởng trung tâm của môĩi thời kỳ. Các giai đoạn của lịch sử được bắt đầu và kết thúc trong vòng 1.500 năm, kể từ 500 năm trước Tây lịch. Và môĩi 500 năm là một thời kỳ, gồm có : sơ kỳ, trung kỳ và hậu kỳ.

1- Thời kỳ thứ nhất (500 năm tr.TL)

Sơ kỳ - Thời kỳ này, triết học Phật giáo được gọi chung là “Đa nguyên luận” - phủ định về Ngã thể. Ở đây, khi nói đến từ Đa nguyên luận là nhằm chỉ đến cách thức phân tích các “pháp” hiện hữu trên cơ sở của 5 uẩn, 12 xứ và 18 giới. Và cũng trên cơ sở của các uẩn, xứ, giới này, Phật giáo hoàn toàn phủ nhận về Ngã thể bất biến - (Unreality of the Ego).

2- Thời kỳ thứ hai (500 năm sau TL)

Trung kỳ - Thời kỳ này, triết học Phật giáo được gọi chung là “Nhất nguyên luận” - phủ định về pháp - pháp vô ngã (Unreality of the Elements of existence). Triết gia xuất sắc trong thời kỳ này là Luận sư Long Thọ, người xiển dương về tánh Không luận - tất cả pháp vốn không có tự tính.

3- Thời kỳ thứ ba (500 năm kế tiếp)

Hậu kỳ - Thời kỳ của “Quan niệm luận”, do hai Luận sư Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandhu) xiển dương triết học Duy thức - tất cả pháp đều được xem như là sự biểu hiện của tâm thức, chúng không có tự ngã, và do đó, sự hiện hữu của chúng là không thực (Unreality of the External world).

Bảng 5 Học Thuyết Phân Kỳ

Sơ kỳ(500 năm tr.TL)
Dòng triết học Đa nguyên luận
"Nhân Không" phủ định Ngã thể (Ego)
Trung kỳ(500 năm sau TL)
Dòng triết học Nhất nguyên luận
"Pháp Không" phủ định về pháp - pháp vô ngã
Triết Gia đầu tiên - Luận sư Long Thọ
Hậu kỳ(500 năm kế tiếp)
Dòng triết học Duy thức
Triết Gia Xuất Sắc Vô Trước và Thế Thân
Chủ Trương Tam giới duy thức
(Tất cả pháp đều là biệu hiện của Tàng Thức Alaya)
Trên cơ sở này, chúng ta thấy được bối cảnh phân kỳ tư tưởng của Phật giáo Ấn Độ khá rõ ràng. Tuy nhiên, giữa thời kỳ thứ hai (trung kỳ) và thứ ba (hậu kỳ) còn có những mốc lịch sử tư tưởng quan trọng, do đó Stcherbatsky tiếp tục phân chia thêm một bản phân kỳ dành cho sự phát triển của tư tưởng Đại thừa Phật giáo.

Bảng 6
Thế Kỷ I - Hưng Khởi Của Đại Thừa
Dòng triết học : A lại da và Chân như Duyên khởi của Mã Minh
Thế Kỷ II
Dòng triết học : Tánh Không, Duyên khởi luận do Long Thọ và
Đề Bà (còn gọi Thánh Thiên) thành lập
Thế Kỷ III & IV
Một khoảng trống
Thế kỷ V
Dòng triết học : Duy thức luận (Vijnànavàda) của Vô Trước và
Thế Thân
Thế Kỷ VI

Sự phân hóa giữa phái Duy thức và tánh Không - An Huệ
(Sthiramati và Trần Na (Dingnàga) đại diện cho phái Duy thức;
Phật Hộ (Buddhapalita) và Thanh Biện (Bhàvaviveka) đại diện
cho phái Khôngluận Thế Kỷ VII Hệ thống Trung quán do Nguyệt Xứng (Candrakirti) xiển dương và hoàn thành.

Bảng phân kỳ (số 6) trên, theo học giả J.Takakusu, trong "The Essentials of Buddhism Philosophy" (50), khoảng trống của thế kỷ thứ III và thứ IV, có thể điền vào bằng Kiên Huệ (Saramati) và Di Lạc (Maitreya). Di Lạc và thầy trực tiếp hoặc gián tiếp dạy Duy thức cho Vô Trước. Tuy nhiên, có lẽ do Di Lạc được truyền tụng bởi quá nhiều huyền thoại - có thuyết nói Ngài là vị Bổ Tát trên cung trời Đâu Suất, xuống trần gian dạy Duy thức cho Vô Trước... - nên về mặt lịch sử, Stcherbatsky đã không đề cập đến.

Từ các hệ thống phân kỳ lịch sử trên, Giáo sư Takakusu đề xuất thêm một bảng phân kỳ mới, khác hơn, bao gồm 4 thời kỳ : Thực tại luận, Hư vô luận, Quan niệm luận và Phủ định luận.

Bảng 7

1- Thực tại luận

Thuộc Tiểu thừa Hữu tông, đại biểu : thuyết Nhất thiết hữu bộ, xác định tất cả pháp đều có. Phủ định về ngã tính (Nhân Không - Pudgala Sùnyata). Kết luận : Đây là thuyết về Hữu (Ens).

2- Hư vô luận

Thuộc Tiểu thừa Không tông, chủ trương "Nhất thiết pháp không" - phủ định thực tính của tâm và vật. Kết luận : Đây là thuyết về Không (Non-ens). Harivarman (Ha Lê Bạt Man) (kh. 250-350 tr.TL). ? đây, Hư vô luận đối lập với Thực tại luận.

3- Quan niệm luận

Thuộc Đại thừa Bán giáo, chủ trương Duy thức luận, phủ định thực tính của tất cả pháp, chỉ có sự biểu hiện của thức. Kết luận : Đây là giáo lý về Hữu (Ens) và Phi hữu (Non-ens).

4- Phủ định luận

Thuộc Đại thừa Không luận, chủ trương Trung quán luận (Madhyamika), cho rằng thực tại có thể nhận thức bằng phủ định tổng hợp (synthetic negation) - phủ định cái phủ định. Đại biểu là Long Thọ, giáo thuyết cơ bản là "Bát bất Trung đạo". Kết luận : Đây là giáo lý về phi hữu - phi phi hữu.

Trong bảng (số 7) phân kỳ này, mục đích của Giáo sư Takakusu là đưa Không luận của Harivarman (51) lên trước Long Thọ (xem bảng số 8 tiếp sau).

Trên đây là một số nét cơ bản của sự phân kỳ trong tiến trình phát triển của lịch sử-tư tưởng Phật giáo?n Độ. Như thế, trong suốt 1.500 năm này là thời kỳ phát triển hưng thịnh của Phật giáo?n Độ. Và từ đó, kéo dài cho đến thế kỷ thứ XI TL thì Phật giáo?n Độ

rơi vào suy vong. Có điều, chúng ta nên nhớ rằng, trước khi Phật giáo Ấn Độ đi vào thời kỳ suy vong, thì mọi sự phát triển của nó đã được truyền sang các nước (theo hai hướng Nam truyền và Bắc truyền) khác. Và tất nhiên, trong sự truyền thừa đó, có cả những phát triển khác biệt mà nó được nảy sinh từ?n Độ. Trong trường hợp này, có thể nói tại Trung Hoa là nơi có những bước phát triển mới làm cho nền Phật học trở nên hoàn thiện, đặc biệt là quá trình hệ thống hóa các tư tưởng dị đổng được du nhập từ Phật giáo ẤnĐộ. Điều này được trình bày cụ thể trong hệ thống Phán giáo của Phật học Trung Hoa.

---o0o---

II.- Hệ Thống Phân Giáo Phật Học Trung Hoa

Phán giáo cũng có nội dung và tính chất như phân kỳ, nhưng phần lớn nó được tập trung vào hệ thống giáo lý, kinh điển. Nếu, nói một cách chính xác thì lịch sử Phán giáo bắt nguồn từ?n Độ vào thời đại của ngài Giới Hiền và Trí Quang, hai vị Luận sư này đều phân chia giáo lý Phật giáo theo ba thời giáo khác nh?au, như được tìm thấy trong Pháp tướng tông (của ngài Giới Hiền) và Tam luận tông (của ngài Trí Quang) (52). Tuy nhiên, khi Phật giáo truyền sang Trung Hoa, thì phần lớn đều được hình thành qua hình thức tông phái, và trên cơ sở của môỡi tông phái mà hệ thống Phán giáo được tỗ chức khác nhau, theo hình thức khởi nguyên từ?n Độ.

Hệ thống Phán giáo Phật học Trung Hoa, như đã đề cập, bắt đầu từ thời đại Nam Bắc triều (53) (cũng gọi là thời đại Lục triều), các nhà Phật học đã tỗ

chức hệ thống Phán giáo mà đời sau gọi là “Nam tam - Bắc thất” (ba hệ thống Phán giáo ở phương Nam và bảy hệ ở phương Bắc).

Bảng 8

Hệ Truyền Thừa Của Long Thọ ở Ấn Độ và Trung Hoa
Bổ Tát Long Thọ - Bổ Tát Đề Bà - La Hầu La Đa
Thanh Biện - Trí Quang...
(Ấn Độ)
Thanh Mục
Địa Bà Ha La Hiền Thủ.
Con Vua Sa Xa (Ấn Độ) - Cưu Ma La Thập
Đạo Dung
Tăng Triệu
Tăng Duệ
Đạo Sinh-Đàm Tế-Đạo Lãng-Tăng Thuyên-Pháp Lãng
Cát Tạng (hoằng truyền Tam luận ở phương Nam)
Minh Thắng (hoằng truyền Tứ luận ở phương Bắc)
- Ba hệ Thống Phán Giáo? Giang Nam

a)- Hệ thống một (do Pháp sư Hỗ Khưu Sơn Cập lập thành - có ba pháp luân :

1- Đốn giáo : Kinh Hoa Nghiêm

2- Tiệm giáo :

Hữu tướng giáo : (11 năm thuyết giáo của Phật sau thời Hoa Nghiêm) Vô tướng giáo : (12 năm sau cho đến thời Pháp Hoa) Thường trụ giáo : (thời Niết Bàn)

3- Bất định giáo : Các kinh điển ngoài đốn, tiệm như kinh Thắng Man, Giải Thâm Mật...

b)- Hệ thống hai (do Pháp sư Tăng Ai lập thành) - có ba pháp luân :

1- Đốn giáo : (như hệ thống một)

2- Tiệm giáo :

Hữu tướng giáo : (như hệ thống một)
Vô tướng giáo : (12 năm sau Phương Đẳng và Bát Nhã)
Đồng qui giáo : (thời Pháp Hoa)
Thường trụ giáo : (thời Niết Bàn)
3- Bất định giáo : (như hệ thống một)

c)- Hệ thống ba (do Tăng Nhu, Huệ Thứ, Huệ Quán lập thành) - có ba pháp luân :

1- Đốn giáo : (như hệ thống một)

2- Tiệm giáo :

Hữu tướng giáo : (như hệ thống một)
Vô tướng giáo : (Bát Nhã)
Ức dương giáo : (Phương Đẳng)
Đồng qui giáo : (như hệ thống một)
Thường trụ giáo : (như hệ thống một)
3- Bất định giáo : (như hệ thống một)

B/- Bẩy hệ Thống Phán Giáo? Giang Bắc

a)- Hệ thống một (Hoặc Sư lập) - có năm pháp luân :

1- Nhân thiên giáo : (Đề-vị-bà-lợi)
2- Vô tướng giáo : (Tịnh độ)
3- Đốn giáo : (Hoa Nghiêm)
4- Tiệm giáo : (Phương Đẳng)
5- Bất định giáo : (như trước)
b)- Hệ thống hai (Bổ Đề Lưu Chi lập) - có hai pháp luân :

1- Tiên giáo bán tự : (12 năm trước - Tiểu thừa giáo) 2- Hậu giáo mãn tự : (12 năm sau - Đại thừa giáo)

Bán tự và mãn tự - dụ cho trẻ con khi mới học thì trước hết dạy nửa chữ (tiên giáo bán tự), rồi sau đó mới dạy tiếp nguyên chữ (hậu giáo mãn tự).

c)- Hệ thống ba (Quang Thống lập)

Hệ thống này do ngài Giác Hiền, Huệ Quang đề xuất, có 4 tông :

1- Nhân duyên tông : (thuộc Tiểu thừa - Hữu bộ, chủ thuyết Tứ nhân lục duyên)

2- Giả danh tông : (thuộc Thành Thật tông, chủ thuyết Thành Thật luận : giảng về Tam giả - Nhân thành giả, Tương tục giả, Tương đãi giả)

3- Cuống tướng tông : (học thuyết Tam luận - Nhất thiết pháp không - Tính Không luận)

4- Thường tông : (giáo lý Hoa Nghiêm và Niết Bàn)

d)- Hệ thống bốn (Hoặc Sư lập) - có năm tông :

1- Nhân duyên tông : (A Tỳ Đàm)
2- Giả danh tông : (Thành Thật)
3- Cuống tướng tông : (Tam luận)
4- Thường trụ tông : (Niết Bàn)
5- Pháp giới tông : (Hoa Nghiêm)
e)- Hệ thống năm (Pháp Sư ở Kỳ Xà) - có sáu tông :

1- Nhân duyên tông : (A Tỳ Đàm)
2- Giả danh tông : (Thành Thật)
3- Cuống tướng tông : (Tam luận)
4- Thường trụ tông : (Hoa Nghiêm - Niết Bàn)
5- Chân tông : (Pháp Hoa)
6- Viên tông : (Đại Tập)
f)- Hệ thống sáu (Hoặc Sư lập) - có hai tông :

1- Hữu tướng Đại thừa 2- Vô tướng Đại thừa

g)- Hệ thống bảy (Hoặc Sư lập) - có một tông :

Nhất âm giáo : (Phật dùng một âm thanh thuyết pháp, chúng sanh tùy theo đó mà hiểu biết về giáo pháp khác nhau).

Trên đây là phần trình bày đại cương về “Nam tam - Bắc thất” - sự khái lược hóa về các hệ thống phán giáo Phật học Trung Hoa.

C/- Hệ Thống Phán Giáo Của Các Tông Phái Đại thừa

Khi các tông phái Đại thừa Phật giáo hình thành tại Trung Hoa, thì môĩ tông phái lại tỗ chức hệ thống phán giáo đặc thù theo tư tưởng của từng tông phái. Theo truyền thống lịch sử Phật giáo Trung Hoa, các tông phái chính có hệ thống phán giáo được thành lập như sau

1- Pháp Tướng Tông

Tông phái này y cứ trên cơ sở của kinh Giải Thâm Mật rổi đem giáo pháp của Phật chia làm ba pháp luân (ba lần chuyển pháp luân của Phật).

a)- Pháp luân I : Phật nói về Hữu (Hữu giáo)

b)- Pháp luân II : Phật nói về Vô (Không giáo)

c)- Pháp luân III : Phật nói về Trung đạo (Trung giáo)

- Hữu giáo là giáo lý thời Nguyên thủy và Bộ phái

- Không giáo là giáo lý tiền Đại thừa và Đại thừa

- Trung giáo là giáo lý Đại thừa và hậu Đại thừa

* Pháp luân I : Giáo lý cơ bản là 4 thánh đế và 12 nhân duyên

* Pháp luân II : Giáo lý cơ bản là "Nhất thiết pháp không"

* Pháp luân III : Giáo lý cơ bản là "Trung đạo đế"

Hai pháp luân đầu, Phật nói về pháp phương tiện và bất liễu nghĩa (khế lý, khế cơ). Pháp luân thứ ba, Phật nói về pháp liễu nghĩa - chân thật tối thượng - Chủ đề cơ bản là Trung đạo : - 3 tự tính và 3 vô tính (tam tính và tam vô tính).

Về kinh điển, người đời sau đối chiếu như vầy :

* Pháp luân I : Gồm 4 bộ A Hàm Ạ 4 bộ Nikàya

* Pháp luân II : Gồm kinh Bát Nhã (Không tông)

* Pháp luân III : Gồm kinh Giải Thâm Mật, Hoa Nghiêm...

2- Tam Luận Tông

Tông phái này phân chia giáo pháp của Phật làm hai tạng và ba pháp luân :

Thinh Văn tạng Bổ Tát tạng

Pháp luân gốc Pháp luân ngọn Pháp luân ngọn về gốc

- Thinh Văn tạng : gồm các kinh A Hàm và Nikàya.

- Bổ Tát tạng : gồm các kinh Đại thừa.

* Pháp luân gốc : Phật nói kinh Hoa Nghiêm

* Pháp luân ngọn : Phật nói kinh A Hàm đến Phương Đẳng

* Pháp luân ngọn về gốc : Phật nói kinh Pháp Hoa

Hệ thống phán giáo này do Cát Tạng đề xuất (xem bảng số 8 và mục chú số 62)

3- Thiên Thai Tông Tông này chia giáo pháp cüa Ph§t thành Ngũ th¶i, Bát giáo.

Ngũ thời - Hoa Nghiêm

- A Hàm
- Phương Đẳng (Duy Ma, Lăng Già...)
- Bát Nhã
- Pháp Hoa, Niết Bàn

Năm thời tương ưng với năm vị (của kinh Niết Bàn)

- Sữa tươi (ngưu nhũ)
- Váng sữa (lạc)

Năm vị - Váng bơ (sinh tô)

- Bơ kết (thục tô)
- Bơ lỏng (đề hổ)
- Đề hổ là tối thượng trong 5 vị, và kinh Pháp Hoa, Niết Bàn được ví như đề hổ - tối thượng trong các kinh.

Tám Giáo (Bát Giáo)

4 hóa nghi (Hóa nghi tứ giáo) [4 4 hóa pháp (Hóa pháp 4 giáo) [4 phương pháp giáo hóa] nội dung giáo lý cơ bản]

1- Đốn 1 - Tạng giáo
2- Tiệm 2 - Thông giáo
3- Bí mật 3 - Biệt giáo
4- Bất định 4 - Viên giáo

Tứ giáo

- Tạng giáo : hệ thống kinh điển A Hàm và Nikàya

- Thông giáo : hệ thống kinh điển xuyên thông cả Tam thừa

- Biệt giáo : giáo lý đặc biệt dành cho đối tượng đặc biệt, như hàng Bổ Tát, Lục độ, Nhị đế v.v...

- Viên giáo : giáo lý viên dung - nhất thừa, chỉ cho kinh Hoa Nghiêm, Niết Bàn, Pháp Hoa

Tứ nghi

- Đốn giáo : giáo lý đốn ngộ, dành cho hàng trí giả - Đại thừa

- Tiệm giáo : giáo lý được giảng tùy theo trình độ, căn cơ (các kinh A Hàm, Phương Đẳng)

- Bí mật : giáo lý đặc thù dành cho đối tượng đặc thù (không phải ai cũng được nghe và hiểu được)

- Bất định : cùng một giáo lý, cùng một pháp hội nhưng chỗ này là đốn giáo, chỗ kia là tiệm giáo - tùy theo trình độ mà nói.

? đây, có một vấn đề. Tương truyền, ngũ thời bát giáo là do ngài Trí Khải (54), đệ tử của Huệ Tư, sáng lập. Nhưng học giả Sekiguchi Shindai trong bài viết “Khởi nguyên ngũ thời bát giáo” (Goji hakkyo kyohanron no kigen) (xem Taisho daigaku kiyo, tr.1-15 (1975) cho rằng chính Trạm Nhiên (711-782) là người hệ thống hóa phán giáo này?

4- Hoa Nghiêm Tông

Tông phái này do sư Đỗ Thuận, Trí Nghiễm và Pháp Tạng thành lập. Giáo pháp được chia thành 5 giáo, 10 tông.

* Năm giáo

1- Tiểu thừa giáo : giáo lý cho hàng Thanh Văn, như A Hàm, A Tỳ Đàm luận, Thành Thật luận; 2- Đại thừa sơ giáo : giáo lý cho hàng Đại thừa sơ cấp, như Trung Quán luận, Du Già Sư Địa luận... ; 3- Đại thừa chung giáo : giáo lý cho hàng Đại thừa cao cấp, như kinh Lăng Già, Thắng Man... ; 4- Đại thừa đốn giáo : giáo lý cho hàng Đại thừa ưu tú, như Thiền tông... ; 5- Nhất thừa viên giáo : giáo lý viên dung, tối thượng, như kinh Hoa Nghiêm..., Nhất thừa viên giáo có hai loại :

a)- Nhất thừa đổng giáo : tương ứng với Tam thừa (kinh Pháp Hoa)

b)- Nhất thừa biệt giáo : khác với Tam thừa (kinh Hoa Nghiêm)

- Loa Khê - Bửu Vân - Từ Vân Tuân Thức
- Nghĩa Tịch - Nghĩa Thông - Tứ Minh Trí Lễ

Thanh

- Từ quang - Từ Quang - Trí Viên
- Chí Nhân - Ngộ Ấn - Khánh Chiêu

* Mười tông (10 học thuyết cơ bản của Phật giáo Bộ phái và Đại thừa)

Sáu học thuyết của Tiểu thừa :

1- Tông Ngã pháp đều có : thuộc giáo lý của Độc tử bộ, Pháp thượng bộ, Hiền vị bộ, Chính lượng bộ, Mật lâm sơn bộ, Kê dân bộ trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái.

2- Tông Ngã không pháp có : thuộc giáo lý của Nhất thiết hữu bộ, Tuyết sơn bộ,?n quang bộ, Kinh lượng bộ.

3- Tông Pháp không khứ lai : thuộc quan niệm “Hiện tại hữu thể, quá vị vô thể” của Hóa địa bộ, Pháp tạng bộ, Đại chúng bộ, Đa văn bộ, Chế đa sơn bộ, Tây sơn trụ bộ, Bắc sơn trụ bộ.

4- Tông Hiện thông giả thật : thuộc quan niệm “Chân giả tịnh hữu” của Thuyết giả bộ.

5- Tông Tục vọng chân thật : Quan niệm của thuyết Xuất thế bộ.

6- Tông Chư pháp giả danh : Quan niệm “Tam thế chư pháp giả danh vô thể” của Nhất thuyết bộ.

Bốn học thuyết của Đại thừa

7- Tông “Nhất thiết pháp không” : thuộc Đại thừa thỉ giáo.

8- Tông “Chư pháp thực tướng” : thuộc Đại thừa chung giáo.

9- Tông “Tướng và Tưởng đều không” : thuộc Đại thừa đốn giáo.

10- Tông “Như thị - viên mãn” : thuộc Nhất thừa viên giáo (55).

Trên đây là các tông phái có hệ thống phán giáo cụ thể. Còn Thiền tông, Tịnh độ tông và Mật tông (Chân ngôn tông) thì hệ thống phán giáo không cụ thể và cũng khá đa diện. Tuy nhiên, với ba tông này, chủ yếu là đi vào tu tập thực tiễn. Do đó, nếu lập phán giáo thì phải lập theo một thể cách đặc thù của nó.

Riêng về phần phán giáo như vừa trình bày trên đây, chúng ta thấy lộ rõ một điều ở các hệ thống phán giáo, đó là sự tương quan thống thiết giữa nhận thức của con người và chân lý thực tại. Bởi lẽ, nhận thức của con người thì bất khả thuyết - có bao nhiêu người thì có bấy nhiêu nhận thức khác nhau. ? đây, sẽ không bao giờ có bất kỳ một khuôn mẫu tư duy nào có thể dùng cho mọi người; cũng như, tất cả mọi người đều mang giày, nhưng không thể có một đôi giày nào khả dĩ được dùng cho tất cả mọi người. Vả lại, chân lý thực tại cũng chỉ có Một, Đông phương hay Tây phương, đều chỉ có Một và chỉ Một mà thôi. Vì lẽ đó, vấn đề được đặt ra ở đây là : chân lý luôn luôn, lúc nào, và ở đâu, cũng bình đẳng trước mọi người; và, làm thế nào để mọi người có thể trực nhận được chân lý? Đây là lý do tại sao Phật tử Trung Hoa đề xuất và tổ chức các hệ thống phán giáo. Nó xuất hiện như là sự nối kết các nhịp cầu phương tiện để giúp người sang sông. Từ đó, ba thừa phân đốn, tiệm, quyền, thật tất cả đều viên dung. Đây là phương tiện thiện xảo để môỗi người với căn tánh và trình độ khác nhau đều có thể tu tập Phật giáo. Có thể tóm tắt ý nghĩa trên qua phát biểu của Long Thọ như sau : “Nếu không nương tục đế, thì không thể đạt đến chân lý. Nếu không đạt đến chân lý, thì không thể hiểu được Phật pháp” (56).

---o0o---

Chương V - Triết Học Tánh Không Như Được Toát Yếu Trong Tam Luận I.- Lịch Sử Truyền Thừa

Sau khi điểm qua một số nét về lịch sử tư tưởng Tánh Không (xem chương III, phần I, II, III, IV ; chương IV, phần II, B và C.2), một cách nào đó, hẳn độc giả cũng nắm được tiến trình lịch sử-tư tưởng của nó. Song, ở đây, như đã được giới thiệu trong chủ đề của khảo luận này, chúng ta sẽ nghiên cứu về vai trò lịch sử của Tánh Không trong những bước phát triển của nó, đặc biệt là ở Trung Hoa (57).

Như đã trình bày trong phần Học thuyết phân kỳ (xem chương IV - bảng [5] và [6]), chúng ta biết rằng, sau Phật diệt độ khoảng 700 năm, Bổ Tát Long Thọ xuất hiện và xiển dương giáo nghĩa Đại thừa, đặc biệt là về Tánh Không luận. Điều này thể hiện một vai trò lịch sử vô cùng quan trọng trong việc truyền bá và phát triển dòng sinh mệnh Phật giáo và đã được Phật tiên đoán (58). Vì thế, Long Thọ và học thuyết của Tam luận (Màdhyamayàna) được tôn vinh là Nhân chánh (Long Thọ) và Pháp chánh (Trung đạo) (59).

Về cơ sở truyền bá và xiển dương, Tam luận lấy kinh Bát Nhã làm nền tảng ; từ Bát Nhã mà tạo ra Trung quán luận (Màdhyamika-sàstra), Thập nhị môn luận (Dvàdasadvara-sàstra). Hai tác phẩm vĩ đại này đều do Long Thọ trước tác. Bên cạnh đó, là tác phẩm Bách luận (Satasàstra) của Đề Bà (Arya- Deva). Do y cứ trên ba bộ kinh-luận này mà có tên là "Tam luận". Về sau, có thêm một bộ luận kỳ vĩ nữa, cũng

của Long Thọ, là Đại Trí Độ luận (Prajna pàramità-sàstra), vì thế có khi gọi là "Tứ luận".

Mục tiêu của luận thuyết này là "phá tà hiển chánh", do đó, những nỗ lực và bước đi táo bạo của nó đều nghiêm túc phê bình các quan điểm sai lầm về Phật pháp của tất cả bộ phái Phật giáo cũng như là ngoại đạo tà giáo (60). Ở đây, trước hết nó phê bình những quan điểm sai lầm của các bộ phái Phật giáo, rồi đến phê bình những quyết đoán lệch lạc của các nhà Đại thừa (Mahayanists). Đây là lý do khai sinh của Tam luận.

Nhưng cho đến khi Tam luận được truyền sang Trung Hoa, thì nó bắt đầu xuất hiện như là một tông phái cùng với sự xuất hiện của Cưu Ma La Thập (Kumàrajìva), người Kucca (Qui Tư). Từ đó, Tam luận tông ra đời.

Khởi đầu vào thế kỷ thứ V.TL, Cưu Ma La Thập đã phiên dịch Trung luận và truyền cho Đạo Sanh, Đàm Tế và Đạo Lãng (61). Đến thế kỷ thứ VI.TL, Pháp Lãng, một đạo sư trứ danh đương thời, truyền cho Cát Tạng (62). Đến thế kỷ thứ VII.TL, Cát Tạng truyền cho Huệ Quán, Huệ Quán sang Nhật năm 625 và truyền bá Tam luận tại chùa Nguyên Hưng (Gwangôji) ở Nại Lương (Nara)...

Sau Cát Tạng, Tam luận tông tạm dừng phát triển (mà chuyển sang Nhật Bản bởi Huệ Quán) vì bấy giờ Huyền Trang và đệ tử là Khuy Cơ đang hưng khởi Pháp tướng tông. Mãi đến năm 679, một vị Tăng tên là Suryaprabhàsa đến Trung Hoa giảng Tam luận cho Hiền Thủ, từ đó dòng tân Tam luận tông ra đời (63).

---o0o---

II.- Cơ Sở Lý Luận- Phê Bình Của Tam Luận

Trong bài tụng mở đầu của Trung quán luận, Long Thọ viết rằng :

"Bất sinh diệc bất diệt
Bất thường diệc bất đoạn
Bất nhất diệc bất dị
Bất lai diệc bất xuất
Năng thuyết thị nhân duyên
Thiện diệt chư hý luận
Ngã khể thủ lễ Phật
Chư thuyết trung đệ nhất" (64)
Bản dịch tiếng Anh của Stcherbatsky (65) :

"The perfect Buddha,
The foremost of all teachers I salute,
He has proclaimed
The principle of (universal) relativity.
Is like Blissful (Nirvana),
Quiescence of plurality
There nothing appears,

Nothing has an end,
Nor is there anything eternal
Nothing is identical (with itself)
Nor is there anything differentiated,
Nothing moves,
Neither hither no thither".
Bài tụng trên có thể tạm dịch như sau :

"Con kính lễ Thế Tôn !
Trình bày pháp Duyên khởi
Diệt trừ mọi hý luận
Xiển dương Trung đạo lý
Không sinh cũng không diệt
Không thường cũng không đoạn
Không một cũng không khác
Không đến cũng không đi".
A/- Cơ sở một : Từ bài tụng trên, trước hết chúng ta thấy chủ đích của nó được thể hiện qua hàng loạt cách ngôn phủ định "không... không... không...". Như thế, có thể nói, cơ sở lý luận-phê bình của Tam luận (mà ở đây là Trung luận) là "phủ định biện chứng" (dialectical negation). Và, mục đích của phủ định biện chứng của Trung luận là "diệt hý luận" (nisprapãnca) ; và, luận cứ cơ bản của phéáp phủ định biện chứng này là "tứ cú" (66) :

1- Hữu (sat)
2- Vô (asat)
3- Diệc hữu diệc vô (cũng có, cũng không)
4- Phi hữu phi vô (không có, không không)
Bốn luận cứ trên một hàng rào "tối hậu", nhằm đưa mọi lý luận trở về kết luận. Ở đây buộc đối phương phải trả lời một cách dứt khoát ; và đương nhiên sẽ không có bất kỳ một câu trả lời xuất sắc nào có thể lẩn trốn được bốn luận cứ xác quyết này, khỏi cần bàn đến câu hỏi, cũng không màng đến câu trả lời nữa ! Do đó, nếu không nắm được luận cứ cơ bản này, thì sẽ không hiểu được cách lý luận phê bình của phép phủ định biện chứng.

B.- Cơ sở hai : Bước thứ hai của phép phủ định biện chứng này, cần phải biết, đó là Bát bất (tám cái KHÔNG), hay còn gọi là tám cái phủ định :

"1- Không sinh
2- Không diệt
3- Không thường
4- Không đoạn
5- Không giống (*)
6- Không khác

7- Không đến

8- Không đi"

Như thế, trên nền tảng của tám cái phủ định này, cái gì có thể tồn tại ? Thực ra đây là sự phủ định, phủ định tất cả sắc thái đặc thù của hiện hữu. Ở đây, hễ cái gì bám vào hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, đổng, dị, khứ, lai thì đều là sai lầm, hay những hiện hữu nào sinh khởi từ chúng cũng đều là sai lầm. Do đó, đặc điểm của phép phủ định biện chứng này là phủ định liên tiếp, phủ định luôn cả cái được phủ định. Tỉ dụ, phủ định ý niệm sinh khởi (sinh) bằng ý niệm đoạn diệt ; phủ định ý niệm đoạn diệt bằng ý niệm đến (lai) ; phủ định ý niệm đến bằng ý niệm đi (khứ) ; phủ định mọi ý niệm trên bằng thường hằng ; phủ định ý niệm thường hằng bằng đoạn diệt ; phủ định ý

niệm đoạn diệt bằng đổng thể (nhất) ; phủ định ý niệm đổng thể bằng sai biệt (dị) ; phủ định ý niệm sai biệt bằng sinh khởi..... Cứ như thế mà phủ định sạch sẽ mọi ý niệm chấp trước bám víu vào hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, đổng, dị, khứ, lai.

C.- Cơ sở ba : Bước thứ ba của phép biện chứng phủ định này là Trung đạo (Middle way) - tức con đường GIỮA ; mà, đã ở GIỮA đương nhiên phải có hai bên - hai bên đó được gọi là Nhị đế : Chân đế và Tục đế. Từ đó suy luận, hễ bên này là Chân, thì bên kia là Tục. Tỉ dụ :

1- Hữu đối lập với vô. Hữu là tục ; vô là chân 2- Hữu-vô đối lập với phi hữu-phi vô . Hữu-vô là tục ; phi hữu phi vô là chân. 3- Nếu cả 4 luận cứ trên là tục, thì luận cứ nào phủ định chúng là chân . Hữu-vô, phi hữu-phi vô là tục ; phi phi hữu, phi phi vô là chân. 4- Nếu cả 4 luận cứ trên đều là tục, thì luận cứ nào đứng trên chúng và phủ định chúng là chân . Phi phi hữu, phi phi vô là tục, phi phi bất hữu, phi phi bất vô là chân... Cứ phủ định như thế, càng đi sâu, càng tiến gần đến cửa chân lý. Cho đến khi nào "nhất thiết, nhất thiết buông xả hết", thì khi đó bạn đối diện với chân lý thực tại Tánh Không - không thủ đắc (apràptitva). Trên đây chỉ là lối lập luận, vậy thôi. Nó không có một điều gì u huyền kỳ bí hết.

D.- Cơ sở bốn : Vấn đề quan trọng là sự xác định giá trị của chữ TRUNG = GIỮA, đầu mối là nằm ở đó.

Chúng ta biết rằng, TRUNG là một khoảng ở GIỮA, một khoảng trống vô cùng giá trị mà bên nào cũng muốn lấn chiếm để kéo về phần mình. Do đó, TRUNG là vị trí then chốt, là điểm tựa của hai thái cực ; nếu bám víu vào một trong hai thái cực là điều sai lầm, sẽ rơi vào cực đoan, như kiến chấp về hữu-vô, về thường hằng, về đoạn diệt v.v..., nhưng nếu bám víu vào cả hai thái cực thì cũng là điều sai lầm, như muốn đến thì lại đi, muốn sinh thì lại diệt ; nhưng ngay tại đây, nếu một phen buông bỏ mọi kiến chấp vào hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, đổng, dị, khứ, lai, thì đó là lúc trực nhận chân lý. Vì thế, Tam luận đề cập đến "Năm huyền nghĩa" như sau :

1- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là thực sinh thực diệt, thì đó là tục đế phiến diện.

2- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là bất sinh bất diệt, thì đó là chân đế phiến diện.

3- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là không thực sinh, không thực diệt, thì đó là trung đạo của tục đế.

4- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là không thực bất sinh, không thực bất diệt, thì đó là trung đạo của chân đế.

5- Nếu có người cho rằng, thế giới sự vật hiện tượng này là không có sinh diệt hay bất sinh bất diệt, thì đó là trung đạo được biểu thị từ sự kết hợp GIỮA tục đế và chân đế (Nhị đế hiệp minh trung đạo).

Kết luận, Trung luận viết rằng : "Nếu không nương vào tục đế, thì không thể đạt đến chân đế". Cũng như nếu không dùng thuyền, thì không thể sang sông. Và "Tất cả đều hợp lý vì hợp lý với TÁNH KHÔNG, tất cả không hợp lý vì không hợp lý với TÁNH KHÔNG". (Mk. XXIV.14).

E.- Cơ sở năm : Cuối cùng là nguyên lý Duyên khởi. Chúng ta biết rằng, Duyên khởi (Paticcasamuppàda) là giáo lý vô cùng quan trọng, có một không hai trong lịch sử tôn giáo và triết Đông-Tây. Đây cũng là giáo lý thống nhất được ghi lại trong hệ thống kinh tạng Nam truyền và Bắc truyền. Như Phật nói, Ngài và các Đức Phật thời quá khứ đều chứng đắc giác ngộ từ giáo lý Duyên khởi (67). Từ đó, cho thấy tính cách quan trọng của giáo lý này (68). Ở đây, nếu muốn hiểu một phần nào đó về TÁNH KHÔNG, thì trước hết phải nghiên cứu về Duyên khởi, vì nó là con đường "độc nhất vô nhị" dẫn đến tri nhận thực tại Tính Không. Duyên khởi và Tính Không là hai mặt của một thực tại, dầu nó được giải minh trên bất kỳ bình diện nào, công ước hay tuyệt đối, tục đế hay chân đế. Duyên khởi, trên mặt hiển thị, là hiện tượng của Tính Không ; và Tính Không, trên cái nhìn tuyệt đối, là bản chất của Duyên khởi. Đây là một loại hệ luận, mà nói theo ngôn ngữ của Hoa Nghiêm là "tương tức", "tương nhập" - cùng sinh khởi và cùng hiện hữu. Do đó, "Tính Không" (sunyata), nếu được xem là một loại thể tính đặc thù, một loại thể tính mà nó luôn luôn phá hủy chính nó - phá hủy liên hồi, thì tác dụng khả thể của Tính Không là như Tâm kinh (Hridaya sutra) nói "viễn ly điên đảo mộng tưởng", "cứu cánh Niết bàn". Như thế, Duyên khởi và Tính Không chính là khái niệm cuối cùng của ngôn ngữ - vì không còn ngôn từ nào khác hơn có thể thay thế cho nó được - khả dĩ nói về VIỄN LY (Naiskramya). Nó viễn ly mọi tự tính (svahàva), mọi tự tướng (svalaksana). Duyên khởi như bọt bóng, bất giác từ khi nào chẳng biết, lặng lẽ trôi theo ghềnh thác đỗ, và khi chạm phải dòng nước, nó liền biệt tăm - trở về với bản thể ư ? KHÔNG. Ở đây không có bất kỳ một bản thể nào hiện hữu cả ! Vì, như theo lối nói của viễn ly, bản thể của Duyên khởi là "KHÔNG TỰ

TÍNH" (svabhavaabhàva), nó trôi lăn từ nơi này đến nơi kia trong cơn tuần hoàn mộng mị của những sự nối kết và nương tựa nhau (y tha), như từng giọt nước, nối kết và nương tựa nhau để tạo thành dòng nước ; còn cái mà được gọi là dòng nước chỉ là lâm thời, nó là "duyên hội" (69) vậy thôi. Duyên khởi là như thế.

Qua năm cơ sở như được đề cập trên đây, chúng ta phần nào nắm bắt được những điểm khái quát về Tam luận tông, và đây cũng là tiền đề để đi vào tìm hiểu triết học Tánh Không.

---o0o---

III.- Nguyên Lý Trung Đạo (màdhyama-pratipàda)

Như đã được nói đến ngay từ đầu, Trung đạo là một khái niệm do chính Đức Phật nói lên sau những biến cố quan trọng trong cuộc hành trình trở về Niết bàn của Ngài. Nó, ngay từ thời Phật giáo Nguyên thủy, vốn được xem là một giáo lý đặc thù trên cả hai bình diện : đời sống thực tiễn tu hành và đạo lý đưa đến giải thoát.

Lịch sử ghi nhận rằng, trải qua sáu năm tu khổ hạnh ở núi Tuyết, thân thể của Bổ Tát Tất Đạt Đa chỉ còn da bọc xương. Bổ Tát đã đánh đổi mọi sức sống năng động và nhiệm mầu của chính mình cho những cơn đói lạnh khôn lường, có lúc Ngài đã rơi vào hôn mê, bất tỉnh. Song, chính nhờ vào những kinh nghiệm thống thiết như thế mà Ngài mới ngộ ra rằng, sự hủy diệt xác thân này để cầu Vô thượng đạo là điều phi lý vô bờ, không thể có được. Từ đó, Bổ Tát thức tỉnh, và Ngài bắt đầu tìm lại cuộc sống quân bình, một đời sống vốn tiềm tàng một khả tính nhiệm mầu vô biên trong mỗi con người, bằng cách ăn uống, tắm rửa và nghỉ ngơi (70) ; rồi đi vào thiền định.

Sau khi thành đạo, bài pháp đầu tiên mà Phật giảng tại vườn Nai là Tứ thánh đế ; trên cơ sở của pháp thoại này, nguyên lý Trung đạo được Phật nhấn mạnh như sau : "Có hai cực đoan mà người học đạo muốn hướng đến một đời sống giải thoát cần phải tránh xa : cực đoan thứ nhất, nếu lấy lạc thú của thân thể làm mục đích của đời người, thì đó là một đời sống thô bỉ và ngu xuẩn ; cực đoan thứ hai, nếu sống một đời khổ hạnh ép xác, chỉ tạo thêm khổ đau và vất vả". Đây được gọi là Trung đạo tu tập ; con đường GIỮA không rơi vào hai cực đoan. Một loại Trung đạo khác, đó là Trung đạo giải thoát. Có nghĩa là đi vào giác ngộ và thể nghiệm chân lý từ thế giới của thực tính Duyên khởi. Vì lẽ, đối với Duyên khởi thì mọi pháp không thể được xem là có hay không. Do đó, Duyên khởi được xem như là Trung đạo của giải thoát.

Từ cái nền móng cơ bản này, mà về sau, trải qua một lịch sử lâu dài, cũng lắm phen phiêu lưu bổng bềnh, Long Thọ đã xây dựng lại nguyên lý Trung đạo trên cơ sở của Bát bất. Cố nhiên, tại sao Long Thọ không xây dựng luận thuyết của mình trên cái đã có (như Trung đạo thời Nguyên thủy) mà lại y cứ trên một nền tảng mới là có lý do của nó ; và lý do đó là những gì được trình bày trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái và Phật giáo tiền Đại thừa. Đó là một đề tài thuộc sự phát triển của lịch sử-tư tưởng, khi mà giới tuyến giữa "ngôn" và "hành" bị xóa nhòa, và kinh nghiệm thể chứng tự nội phải nhường chỗ cho sự biện biệt phân tranh. Lúc bấy giờ kẻ chấp có, người chấp không, kẻ chấp vừa có lại vừa không, người chấp vừa không có lại vừa không không..., cứ như thế, những định kiến của có và không đã diễn tiến trong suốt quá trình phát triển tư tưởng Phật giáo. Hết thời đại này, đến thời đại khác, vấn đề đó cứ sinh rồi diệt, diệt rồi sinh như là vòng luân hồi vĩnh cửu (le retouré ternel) cua Nietzsche. Có lẽ vì thế mà Long Thọ phải xây dựng lại nguyên lý Trung đạo trên một nền tảng mới của Bát không

(71).

Như thế, rõ ràng Trung đạo ở đây được ra đời trong một bối cảnh mới, hẳn nhiên nó cũng cưu mang theo những thể cách đặc thù của nó. Tuy nhiên, không vì vậy mà học thuyết của Long Thọ khác biệt với hay chống trái với giáo lý của Phật ; trái lại, nó chỉ có thể được xem là sự phát triển bản ý của Phật trong một bối cảnh mới, cũng tựa hổ như dùng một tên gọi mới cho một khái niệm cũ, vậy thôi.

Do đó, khi Trung đạo nằm giữa chiến trận của Bát bất hay được bao quanh bởi Bát bất, thế có nghĩa Trung đạo là chân lý lâm thời, khả dĩ không rơi vào mọi kiến chấp của hữu vô sinh diệt thường đoạn khứ lai. Do đó, nếu nhìn từ thực tế, Trung đạo không phải là bản chất của chân lý tuyệt đối, hay là bản thể của chân lý thực tại nào cả, nó chỉ đóng vai trò-biểu hiện trong kết cấu của tư duy mà thôi. Cũng như giữa bóng tối và ánh sáng, trong tư duy chúng ta cho rằng nó phải có một giới tuyến hão huyền nào đó để phân chia hai thái cực sáng và tối khác nhau ; và đó là một nhu cầu của tư duy hữu ngã. Nhưng với chân lý thực tại, sẽ không hề có và không bao giờ có bất kỳ một giới tuyến lẻ loi nào hiện hữu như là biên tế của giữa ánh sáng và bóng tối. Vì thế, cái mà gọi là Trung-đạo-đế, nên nhớ rằng, chỉ là điểm tựa của những kết cấu lâm thời trong tư duy hữu ngã, đây là điểm đặc thù nhất về nguyên lý Trung đạo.

Như vừa đề cập trong luận đề trên, chúng ta thấy rõ Trung đạo không phải là Niết bàn, mà là con đường dẫn đến Niết bàn. Ở đây, một vấn nạn khác có thể được đặt ra là tại sao Trung đạo, một con đường mong manh như thế lại có

khả năng dẫn đến Niết bàn, và chỉ có nó mới có đủ năng lực để dẫn đến Niết bàn ?

Ngay tại chi tiết này lộ rõ cho ta thấy tính cách nhiệm mầu và vô cùng kỳ vĩ của những cái vốn được xem là mong manh, sương khói ; và có khi chúng được xem là vô tích sự, vô giá trị. Trong viễn kiến của các nhà Đại thừa độc đoán, họ cho rằng chỉ có Vô là trên hết, hoặc chỉ có Chân đế là trên hết v.v..., mà họ không biết rằng Vô chỉ có thể được nhận diện trong Hữu, cũng như Chân đế hiện hữu từ Tục đế (72). Và khi đã ôm chặt lấy quan điểm (hoặc vô, hoặc hữu) của mình, thì lập tức họ rơi vào lầm lôỵi. Vì thế, cái biên giới mong manh mà gần như là không biên giới này, tác dụng của nó là cực mạnh và dùng để phá hủy mọi thiên chấp trong cơ đổ của ngã kiến ; nó phóng thích tất cả mọi phần tử cấu uế trong ngục tù của tâm thức, rồi đập tan luôn cả cái ngục tù huyễn mộng này để cho mọi tâm thức trở về với cái bản thể thanh nguyên. Và, khi tâm thức đã được gội rửa, nó sẽ trở nên trong sạch như Trung đạo, mọi ý niệm về có và không không còn hiện hữu trong nó nữa, bấy giờ nó đang đối diện và tắm mình trước chân lý thực tại đấy. Do đó, chính cái không là gì cả và không có hệ lụy nào cả mới có thể đập vỡ cái hữu hạn, biến nó trở thành vô biên. Đó là vai trò trọng yếu của Trung đạo. Có thể tỉ dụ như người lái xe đạp, nó không vướng bận vào đâu cả, bên phải hay bên trái, phía trước hay phía sau ; nó chỉ chủ động không nghiêng ngả về bất kỳ bên nào trong một thể cách lắm diệu vợi và bấp bênh. Nhưng chính sự nối kết của từng giây phút bấp bênh đó mà con người có thể đạt đến mục đích. Trung đạo là như thế. Như vậy, do tính cách bao dung và không thiên chấp mà Trung đạo được xem là con đường giữa dẫn

đến trú xứ của Niết bàn. Đây là điểm đặc thù thứ hai về nguyên lý Trung đạo.

Cuối cùng là vấn đề của chính Trung đạo. Thông qua bút pháp của La Thập, chúng ta hiểu được tôn chỉ của Tam luận, mà cụ thể là Trung đạo trong Trung luận. Ngay từ đầu, ý nghĩa của chữ TRUNG đã đóng vai trò trung tâm của mọi luận thuyết, nó là cánh cửa giữa của ba "huyền môn" để bước vào thực tại Tính Không. Do đó, trên cơ sở của tư duy và ngôn ngữ, thì "Trung" thủ vai của những chứng lý tối thượng. Và cũng tại đó là điểm cao nhất mà bậc thức giả khả dĩ đạt đến bằng con đường ngôn ngữ. Còn cảnh giới thực tại, cho dù có được xem là đối tượng của nhận thức hay không, thì nghìn năm vẫn bất khả thuyết bởi ngôn ngữ. Song, nếu như thế thì làm sao Phật độ chúng sinh, vì cái mà Phật biết thì chúng sinh không thể biết ? Từ đó, cánh cửa phương tiện được mở ra cho những ai có mắt để nhìn thấy, có tai để nghe. Ở đây, chữ "LUẬN" đóng vai trò của phương tiện. Như thế, nếu Trung là cứu cánh, thì Luận là con đường phương tiện dẫn đến cứu cánh, tương tự

như thế đối với Trung đạo. Và hai bình diện phương tiện và cứu cánh trong nguyên lý Trung đạo được gọi là Nhị đế - tức hai chân lý : chân lý công ước (tục đế) và chân lý tuyệt đối (chân đế). Mối quan hệ của hai chân lý này là bất khả phân ly. Nếu chỉ chấp nhận một trong hai thì lại tiếp tục rơi vào hoặc thường kiến, hoặc đoạn kiến... Cho đến khi nào đạt đến cảnh giới Niết bàn vô thượng, thì chân hay tục sẽ không còn được bàn đến nữa. Tuy nhiên, ở đây trên góc độ nhận thức, hai chân lý này mở ra cho chúng ta một chân trời bao la mênh mông đầy hy vọng. Đó chính là khả tính vô biên của Duyên khởi được biểu hiện trên cả hai phương diện của chân đế lẫn tục đế. Và cũng từ đây, cuộc đối thoại giữa Phật và chúng sinh bắt đầu.

"Mượn chỉ đưa diều lên khỏi gió Buông thuyền lúc khách đã sang sông

Gaté gaté, paragaté, parasamgaté Bodhi Svahà !"

(*)Ghi chú riêng của BBT TVHS: có lẽ do lỗi typo. "5- Không một"

---o0o---

Chương VI - Đại Cương Triết Học Trung Quán I.- Giới Thiệu Về Tác Phẩm Và Tác Giả

Theo nhận định của T.R.Murti, "Trung Quán luận (Màdhyamika) là một luận giải cách tân của Phật giáo. Nó đào sâu vào Phật giáo bằng cách phân tích trọn vẹn những vấn đề tinh tế trong giáo nghĩa. Đó là một sự cố gắng bền bỉ để tổng hợp các kinh luận Phật giáo thông qua cái nhìn của hai chân lý : chân đế và tục đế" (73).

Chúng ta biết rằng, Trung Quán luận là một trong ba bộ luận nổi tiếng của Long Thọ. Song, về vai trò lịch sử, nó có một tầm vóc vô cùng vĩ đại trong tiến trình phát triển lịch sử-tư tưởng của đạo Phật, nhất là trong một bối cảnh phức tạp của các hệ tư tưởng tại Ấn Độ lúc bấy giờ. Do đó, Trung Quán luận rất được quan tâm bởi các học giả Đông, Tây ; và theo đánh giá của P.T.Raju, trong "Idealistic Thought of India", thì tác giả của tác phẩm này là "một nhà biện chứng độc nhất vô nhị trên thế giới" (74).

Nội dung của Trung Quán luận gồm có 4 quyển, chia thành 27 phẩm với tất cả 446 bài tụng. Mỗi bài tụng có 4 câu năm chữ, tổng cộng gồm 1.784 câu, 8.920 chữ. Tác phẩm nguyên văn bằng tiếng Sanskrit, do La Thập dịch sang Hán văn. Bên cạnh bản dịch, còn có các bản chú giải của Vô Trước, Thanh Mục, Cát Tạng...

Về tác giả, Nagarjuna, người thuộc chủng tộc Naga (rồng) ở miền Nam Ấn, ra đời khoảng thế kỷ thứ III T.L, trong một gia đình theo đạo Bà La Môn. Ngài được sinh ra dưới gốc cây Arjuna, nên được đặt tên Nagarjuna - Long Thọ, Long Thắng, Long Mãnh. Thuở thiếu thời, Long Thọ là người thông minh, học rộng, làu thông kinh điển Bà La Môn và học được huyền thuật. Truyền thuyết kể rằng, một hôm, Long Thọ cùng bạn bè rủ nhau dùng phép tàng hình để vào cung trêu chọc các cung nữ. Vua biết được, ra lệnh chém đầu ba người bạn, riêng Long Thọ được thoát thân. Do ăn năn sám hối, Ngài một mình đến trước tháp Phật phát tâm xuất gia thọ giới. Từ đó, Ngài bắt đầu nghiên cứu Tam tạng, dầu có thông hiểu nhưng vẫn không thỏa mãn. Một hôm, do tâm khinh mạn sinh khởi, Ngài tự chế ra giới luật, ăn mặc kiểu mới và ở riêng trong căn phòng thủy tinh. Nhân duyên hội ngộ, Bổ Tát Đại Long thương xót đến dẫn Ngài vào Long cung rồi truyền trao kinh pháp Đại thừa. Từ đó, Ngài nỗ lực truyền bá chánh pháp, cho đến khi về già. Một trong những đệ tử xuất sắc của Long Thọ là Đề Bà... (75).

Về mặt tư tưởng, nói đến Long Thọ là phải nói đến Bổ Tát Mã Minh, tác giả của "Đại thừa khởi tín luận". Thông qua tác phẩm này mà tư tưởng Đại thừa của Mã Minh đã gây sự chú ý cho các bậc thức giả đương thời. Và về sau, chính Long Thọ là người làm cho hệ tư tưởng Đại thừa trở nên hoàn thiện. Tất nhiên, ngoài Long Thọ cũng còn có những nhà Đại thừa khác, như Harivarman. Tuy nhiên, với trí tuệ xuất sắc và biệt tài về nghị biện, mà Long Thọ được xem như là (một trong những) triết gia đầu tiên trong cuộc cách tân lịch sử-tư tưởng Phật giáo.

---o0o---

II.- Luận Đề Triết Học Cơ Bản Trong Trung Quán Luận

Phần trình bày đại cương về các luận đề triết học cơ bản trong Trung Quán luận này được dựa vào nguyên bản Trung Quán luận do ngài La Thập dịch trong Đại tạng kinh, và phần giải thích được dựa vào nhiều bản sớ giải của các Luận sư Tăng Duệ (No.1564 [Cf.Nos.1565-1567] - lời tựa viết cho Trung Quán luận), Thanh Mục (No.1564 [Cf.Nos.1565-1567] - phần sớ giải) và Vô Trước (No.1565 [Cf.Nos.1564, 1566, 1567] - Thuận Trung luận nghĩa

nhập Đại Bát Nhã Ba la mật kinh) - xem Đại Chính tân tu, Đại tạng kinh, tập 30.

A/- Biến Chứng Phủ định (Dialectical Negation)

Toàn bộ triết lý Trung Quán hoàn toàn nằm ngay nơi tiền đề độc nhất vô nhị của nó, đó là "Nhất Thiết Pháp không - SARVADHARMÀSUNYATA - Tất Cả Pháp đều Là Không". Đây là một tiền đề vĩ đại làm đảo lộn tất cả cơ cấu trật tự trong đời sống tri thức của con người. Vì lẽ, nếu không thừa nhận nó, thì mãi mãi con người không thể đạt đến chân lý, nghĩa là chỉ chấp nhận và bằng lòng với thế giới sự vật hiện tượng sinh diệt

liên hổi này ; và như thế, thì giá trị của chân lý mặc nhiên bị phủ nhận ngay trong đời sống của con người. Và, đời sống của con người, nếu không được soi sáng bởi chân lý, hay được tồn tại trong chân lý, thì tất nhiên, đời sống đó sẽ không có bất kỳ một ý nghĩa và giá trị nào.

Ngược lại, nếu thừa nhận nó như là một chân lý phổ biến, thì xem như là phủ nhận tất cả hiện thực của con người và thế giới thực tại khách quan.

Nhưng, như trong thực tế, con người đã không thể lẩn trốn trước sự hiện hữu của thế giới thực tại với muôn ngàn sự vật hiện tượng, sai biệt đa thù đang hiện bày lổ lộ trước mắt, hà huống là có thể chối từ sự hiện hữu của con người chính nó và các đối tượng hiện thực của nó - tức là thế giới thực tại.

Và nếu như thế, thì tiền đề Trung Quán này quả thực là chứa đầy mâu thuẫn. Và, trong tri thức thường tình, những cái mâu thuẫn thì đều không hợp ; và những cái không hợp lý, thì không thể tồn tại v.v... Nhưng tại sao tiền đề của Trung Quán vẫn tồn tại như là chân lý hiển nhiên ? Đặt vấn đề như thế là để khởi sự đi vào nghiên cứu triết lý Trung Quán.

1- Ý nghĩa phủ định của Trung Quán

Như vừa trình bày, "Nhất thiết pháp không" là một mệnh đề - phát biểu phủ định, nó là một sự phủ định tất cả, mà trước hết là phủ định mọi đối tượng được xem như là sự thể hiện thực (actual dharma), rồi sau đó, là phủ định chủ thể (subject) của đối tượng bị phủ định (object) ; thế có nghĩa là nó, không những phủ định mọi sự thể hiện hữu mà còn phủ định luôn cả chính nó. Và, khi mà mọi giá trị đều bị phủ định, như vai trò hiện hữu của chủ thể và đối tượng, thì tiền đề của Trung Quán cũng chẳng có giá trị gì hết, có cũng như không. Và khi mà một tiền đề đã được xem là không có tác dụng, thì sự thiết lập của nó cho dù có hợp lý, cũng không có giá trị gì trong sự

phủ nhận thế giới thực tại hiện hữu ; và cũng không có bất kỳ một sự liên hệ nào đối với thế giới thực tại hiện hữu. Do đó, ý nghĩa phủ định của Trung Quán, trước hết là "không phủ định gì cả". Vì, mệnh đề phát biểu của nó là "Nhất thiết pháp không" ; mà, khi "tất cả đều là không" thì lấy cái gì để phủ định cái gì ? Chúng ta thấy rằng, trên thực tế, trước hết phải có một sự thể nào đó, rồi sau mới có thể khẳng định hay phủ định. Còn, nếu đã không có gì hết, thì lấy cái gì mà phủ định, và phủ định cái gì. Như thế, ở đây không thể dùng ý nghĩa phủ định theo quan điểm thông thường của con người để khảo sát tính cách phủ định của Trung Quán.

2- Cơ sở thiết lập mệnh đề phủ định của Trung Quán

Thông thường, khi phát biểu một mệnh đề hoặc là khẳng định, hoặc là phủ định, thì trước hết phải tuân thủ trật tự của kết cấu ngữ pháp ; nghĩa là, trong một câu phát biểu, phải có đủ chủ từ (subject), động từ (verb) và túc từ (object). Và trong nguyên lý tương quan của ngôn ngữ, thì một mệnh đề phát biểu phải mang ý nghĩa hoặc đúng, hoặc sai ; và cái đúng phủ định cái sai. Do đó, một phát biểu phủ định luôn luôn phải hội đủ các yếu tố : a)- Chủ thể phủ định, động từ phủ định, và đối tượng bị phủ định. b)-

Chủ thể nhận định sai, động từ nhận định sai, và đối tượng bị nhận định sai. Trên cơ sở này, bên đúng (a) có thẩm quyền phủ định bên sai (b). Nhưng, mệnh đề phát biểu phủ định của Trung Quán là "Nhất thiết pháp không", như thế nó đã hoán vị từ phủ định sang khẳng định - khẳng định rằng "Tất cả đều là không" (76). Và rằng, khi mọi sự được xem là không, có nghĩa là mọi đối lập giữa đúng và sai, giữa có và không v.v... đều bị phá hủy ; và một lần nữa, nó tự phá hủy nó ngay trong kết cấu văn pháp của chính nó. Như thế, đối với Trung Quán, mọi lý luận đều hóa ra một thứ trò chơi - chơi chữ. Và với nó, lý luận của trần gian bôyng trở thành mộng mị, vì mọi luận lý đều đi vào ngõ cụt, nói có cũng không được, nói không cũng không được, nói vừa có vừa không cũng không được, và nói vừa không có vừa không không cũng không được. Hễ đụng vào khả thể nào là nó đập tan ngay khả thể, cho đến khả thể của ngôn ngữ cũng bất lực. Như thế tại sao sứ mệnh của Trung Quán được gọi là "phá tà hiển chánh" - đánh thức giấc mộng cuồng si của những kẻ mê lầm ? Điều này được Thanh Mục giải thích rõ ở phần sau.

3- Yếu tính tương quan trong phát biểu của một mệnh đề

Mục tiêu lý tưởng của logic tư duy, thông thường là sự cần phải đạt đến một tiến trình biện chứng giữa cái biểu đạt và cái được biểu đạt (77), hay nói khác đi, đó là sự tương ứng giữa thế giới biểu tượng và thế giới thực tại. Do

đó, sự thể biểu tượng, luôn luôn là biểu tượng cho một cái gì khác nó, chớ không thể biểu tượng về chính nó. Cũng như hoa sen, tự thân nó không cần phải biểu tượng cho nó nữa, vì chính nó đã là hoa sen rồi ; và mọi thuộc tính của nó luôn luôn được trưng bày bởi trong chính sự hiện diện của nó. Nhưng khi người ta dùng hoa sen để biểu trưng cho những đặc tính cao thượng và bất nhiễm, tất nhiên cái đặc tính cao thượng và bất nhiễm đó không phải là của hoa sen. Tương tự như vậy, chim bổ câu được dùng để biểu tượng cho hòa bình, nhưng hòa bình hẳn không phải là chim bổ câu. Từ đó, cho thấy rằng mối tương quan giữa biểu tượng và thực tại, dầu có tương ưng, nhưng không phải là nhất thể. Vì lẽ, giữa thực tại và cái biểu tượng cho thực tại thì hoàn toàn khác nhau. Như vậy, khi nói đến yếu tính tương quan trong phát biểu của một mệnh đề là nói đến tiến trình tương ứng của một nhận thức, mà trong đó, chủ thể nhận thức và đối tượng được nhận thức cũng xuất hiện trên nguyên lý hoặc là đổng thể, hoặc là sai biệt. Nghĩa là, hoặc chủ thể nhận thức và đối tượng được nhận thức là một, hoặc chủ thể và đối tượng là hai. Trong trường hợp nếu là một, thì tác giả và tác nghiệp là đổng nhất. Tỉ dụ, người thợ gốm (tác giả) và đổ gốm do ông làm ra (tác nghiệp), ở đây sao gọi là một được ? Vì, nếu là một thì hóa ra, người thợ gốm và đổ gốm là đổng thể ?

Một dẫn dụ khác, trong trường hợp nếu là hai, như tỉ dụ củi và lửa của Thanh Mục, rằng nếu chủ thể và đối tượng là hai đơn thể biệt lập, như sự biệt lập của củi và lửa, thì đâu cần có củi mới có lửa ? Mà trái lại, lúc nào và ở đâu lửa tự nó vẫn có, và nếu như thế, đây là một loại lửa vô dụng, nó không có năng lực thiêu đốt cái gì hết. Do đó, yếu tính tương quan ở đây, theo Trung Quán có hai loại : một là dị thời, hai là đổng thời. Trong tương quan dị thời, có 4 yếu tố : 1- Thường (lửa - lúc nào và ở đâu cũng có) ; 2- Vô nhân (lửa - không cần có củi) ; 3- Vô duyên (lửa - không cần bất cứ điều kiện nào để nó

hiện hữu) ; và 4- Vô tác dụng (lửa - không có chức năng thiêu đốt) (78). Ngược lại, trong tương quan đồng thời, lửa chỉ có thể hiện hữu khi củi bị đốt, sự có mặt của nó là tùy thuộc vào củi có bị đốt hay không ; và đối với củi, trước khi bị đốt, nó cũng chưa hẳn là củi, vì nó có thể được trở thành một cái gì đó khác củi, như khúc cây, cái chân bàn, cái khuôn ảnh... Như thế, rõ ràng hoàn toàn không có bất kỳ một tự tính cá biệt nào có thể được xem như là yếu tính đặc thù của củi hay của lửa. Và do đó, củi và lửa trong cái nhìn của Trung Quán, được xem là hiện hữu-giả lập ; tương tự như thế đối với tất cả pháp. Ở đây, cái yếu tính của chủ thể không có, cái yếu tính của đối tượng cũng không có, vậy lấy gì làm yếu tính trong tương quan để phát biểu một mệnh đề ? Đó chính là cái tương quan trong tác dụng- hiện hữu, một thứ tương quan mà Thanh Mục bảo rằng, cũng chỉ là sự giả

định theo tập quán suy tư của con người mà thôi. Do đó, khi chủ thể và đối tượng được đặt ra để phát biểu về một chân lý nào đó (như nói : Nhất thiết pháp không), như thế, không có nghĩa là thừa nhận sự hiện hữu đích thực của chủ thể và đối tượng. Nhưng, vì muốn phá hủy mọi kiến chấp sai lầm về hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, khứ, lai v.v... mà phải giả định đó thôi. Và trong mọi sự giả định về thực tại, như thế này thì gọi là lửa, như thế kia thì gọi là củi v.v... ; lửa và củi cũng chỉ là tên gọi ảo hóa lâm thời mà thôi. Bởi lẽ, lửa và củi trong tên gọi thì không phải là lửa và củi trong thực tại ; chúng hoàn toàn khác nhau. Và nếu chúng cùng được đặt trên nguyên lý của đổng thể và dị thể, thì gọi thế nào cũng sai cả. Còn bản chất của thực tại, nó vốn là dòng vận hành bất tuyệt, không đối đãi, không tên gọi và không mâu thuẫn. Nó là vậy thôi.

4- Đặc tính của sự phủ định

Từ những điều dẫn trên, ta thấy rằng, những gì được nói ra ở đây đều là nói trong sự giả định, và những gì nằm trong sự giả định đều là vô thực và phi hữu. Cho đến những cái mà gọi là mê lầm, cuồng si cũng chỉ là pháp như mộng, như huyễn. Như thế, tất cả đối tượng nào còn nằm trong tương quan đối đãi của tri thức thường nghiệm thì đều là giả danh. Vì khi đối diện với chân lý, nó không hiện hữu, cũng như cành hoa thì có thể phản chiếu trong gương soi, nhưng tên gọi của cành hoa đó, đối diện trước gương soi, nó không thể hiện hữu. Từ đó cho thấy rằng, bản chất của tri thức không gì khác hơn là nơi cất chứa của những đối tượng phù vân ảo hóa và chính nó cũng là những gì được cấu thành từ ảo hóa. Cho đến khi nào mọi đối tượng giả lập này bị hủy diệt, thì bản chất của tri thức mới thật sự hiện tiền, bấy giờ nó mới có đủ khả năng để lĩnh hội thực tại, hay nói khác đi, chính nó và dòng thực tại đổng nhất thể.

Như thế, đặc tính của sự phủ định trong Trung Quán không phải là khước từ hay phủ nhận sự hiện hữu của thế giới thực tại khách quan, vì thế giới thì luôn luôn hiện hữu như là chính nó ; nó cũng không cần thiết phải trở thành đối tượng cho tri thức, là đối tượng hay không là đối tượng, nó vẫn như thế.

Về vấn đề này, Long Thọ đưa ra một thí dụ như sau. Trong một căn nhà đóng kín, bên trong đó có thiên thần xuất hiện hay không là điều chưa biết. Nhưng ở bên ngoài, mọi người cứ bàn tán xôn xao là có thiên thần và không có thiên thần bên trong. Nếu một

ai đó nói là có thiên thần, thì không phải do câu nói đó mà thiên thần bôyng dưng xuất hiện ; hoặc do nói không có mà thiên thần biến mất. Dầu ở bên trong thực có hay không có thiên thần, cuộc

bàn tán xôn xao bên ngoài là vô cùng tận. Và trong đám đông xôn xao đó, bậc thức giả là người im lặng, cho dầu ông thấy được sự thật ở bên trong. Và, ông cũng không có lý do gì để tỏ bày sự thật đó khi mà mọi người còn đang ở bên ngoài và cánh cửa vẫn chưa được mở ra (79).

Tóm lại, phép phủ định biện chứng của Trung Quán là con đường dẫn đến sự phá hủy mọi định kiến về hữu, vô, sinh, diệt...., mọi cơ đổ giả lập, mộng mị được cất lên từ vọng thức nhằm trả lại sự hiện hữu-như thế cho thế giới thực tại-Tính Không. Môyi bước chân đi của nó không hề để lại dấu vết nào cho tư duy hữu ngã, tựa như vết chân chim giữa hư không bao la chẳng thể nào tìm được. Đó là một lối biện chứng siêu việt mà hễ nói ra thì tất cả đều tan biến, vì ngay từ cơ bản, nó đã phóng thích cả chủ thể lẫn đối tượng, cho đến cái ý niệm về chủ thể và đối tượng cũng bị đẩy ra khỏi giới tuyến của luận lý. Đối diện trước làn sóng phủ định liên hồi của Trung Quán, không một sự thể nào có thể dựng lập, cho đến sự móng khởi của ý niệm cũng đành phải băng tiêu. Đây chính là sứ mệnh của nó, một sứ mệnh đặc biệt được phối trí cho mọi sự nở nụ trưng bày cái bản thể thanh nguyên vốn từ nghìn xưa và cho đến bây giờ vẫn không sinh, không diệt.

"Người về bóng vắng ngàn cây
Bập bềnh sông nước tháng ngày có không
Tiếng kinh chìm lặng giữa dòng
Giật mình vẫy gọi ai trong cõi về".
B.- Khảo Sát Về Nhân Duyên

(Trung luận, Chương I, gồm 16 bài tụng, ĐCTT/ĐTK, No 1564, tập 30, trang 01..., phẩm Quán nhân duyên)

Theo như quan niệm của một số các bộ phái Phật giáo, cũng như quan niệm thông thường của chúng ta, thì mọi sự thể hiện hữu trên đời này đều do nhân duyên sinh ra. Đây là một hệ luận ảnh hưởng sâu đậm tinh thần Phật giáo Bộ phái và nghe có vẻ như là nó luôn luôn khế hợp với chân lý thực tại. Các pháp do nhân duyên sinh ra, điều đó có thể tỉ dụ như cái bình gốm vậy, nó không thể tự nhiên mà có. Sự tựu thành của nó là do người thợ gốm dùng đất sét nhào nặn rồi kết hợp với nhiều yếu tố khác nhau mà tạo thành cái bình gốm. Ở đây, theo quan điểm của một số bộ phái thì một sự thể muốn tựu thành phải có đầy đủ nhân duyên. Nhân là nguyên nhân chính (tự tính) trực tiếp sinh ra quả, và duyên là sự tác động phụ trợ từ bên ngoài (tha tính), cộng hai thứ đó lại (tự và tha) nên gọi là "nhân duyên". Và tất cả thế giới sự vật

hiện tượng này từ con người cho đến muông thú và cỏ cây hoa lá đều được sinh khởi từ nhân duyên. Với một hệ luận như thế trong tri thức chúng ta làm sao mà không chấp nhận được.

Ở đây, luận đề triết học đầu tiên của Trung Quán là phê bình những kiến chấp sai lầm về nhân duyên của học phái Vaisesika và Đại chúng bộ.

1- Bài tụng số 3 :

"Các pháp không phải tự nó sinh,
Cũng không phải từ cái khác sinh
Không cùng sinh và không phải vô nhân
Vì thế, biết nó là vô sinh"
(2 dòng chữ Nho)

Trước hết, khi phủ định một tự thể, Long Thọ nói rằng tự thể đó :

a)- Không sinh khởi từ chính nó

Nếu một tự thể mà được sinh khởi (chưa có trở thành có) từ chính nó, thì tất yếu, nó phải hàm chứa hai yếu tố - chủ thể sinh và cái được sinh. Và nếu chủ thể sinh và cái được sinh là hai yếu tố sai biệt, nghĩa là một bên là nhân (chủ thể sinh) và một bên là quả (cái được sinh), thì tất nhiên, chúng có hai tự thể khác nhau. Như thế, một tự thể mà có những yếu tố khác nhau thì không thể gọi là tự thể, hay là không tự thể, cũng như hư không không thể sinh ra từ hư không, và cũng không bao giờ có cái hư không thứ hai nào khác với bản thể hư không vốn tự hữu. Do đó nói rằng, một tự thể không sinh khởi từ chính nó.

b)- Không sinh khởi từ một cái khác

Nếu một tự thể, như lửa chẳng hạn, thì cái khác nó, như nước chẳng hạn, cũng là một tự thể. Và môỵi tự thể đều có yếu tính của nó (như lửa thì nóng, nước thì lạnh v.v...) - vì thế, tự thể này không thể được sinh ra từ tự thể kia, và tự thể kia cũng không thể được sinh ra từ tự thể này. Do đó, nói rằng, một tự thể chính nó không thể được sinh ra từ một tự thể khác nó.

c)- Không sinh khởi từ cả hai

Như thế, một tự thể nếu đã không được sinh khởi từ chính nó, cũng không thể được sinh khởi từ cái khác nó ; vậy thì cũng không thể được sinh khởi từ hai tự thể khác nhau hợp lại. Ở đây, Trung luận phủ quyết luôn cả sự phối hợp của hai tự thể độc lập, vì nếu có thể phối hợp được, thì chính nó sẽ đánh mất cá biệt tính của nó. Sự kiện này cũng giống như lửa và nước, do có những yếu tính khác nhau mà chúng không thể cùng hòa phối với nhau. Do đó, nói rằng, một tự thể không thể được sinh khởi từ cả hai - nó và cái khác nó (tự và tha).

d)- Không sinh khởi không phải vì không có nguyên nhân

Bất kỳ một sự thể hiện hữu nào cũng được xem như là kết quả của những nguyên nhân. Không có một kết quả nào mà không có nguyên nhân. Nguyên nhân chính là lý do hiện hữu (raison d'être) của kết quả. Do đó, nói rằng, không sinh khởi không phải vì không có nguyên nhân.

2- Bài tụng số 4 :

"Tự tính của tất cả pháp không phải sinh khởi từ trong duyên vì bản chất của duyên là không có tự tính Đối với tha tính cũng như thế"

(2 dòng chữ Nho)

Từ bốn trường hợp nêu trên (a-b-c-d), nếu thừa nhận bản chất của tự thể như là những yếu tính cá biệt, độc lập, thì đương nhiên, không thể thừa nhận sự có mặt của tất cả hiện hữu trong thế giới sai biệt đa thù này. Và ngược lại, nếu thừa nhận sự có mặt của tất cả hiện hữu, thì nhất định không thể chấp nhận sự có mặt của các yếu tính cá biệt, vốn được xem là tự thể đặc thù. Như vậy, đi đến kết luận - rằng các pháp là vô tự tính. Do đó, bài tụng số [4] xuất hiện như là một kết luận, và nó nói rõ, tự tính của các pháp không phải là được sinh khởi từ trong "duyên" (theo như được quan niệm). Vì bản chất của duyên là không có tự tính, cho nên tha tính cũng như thế, nghĩa là nó không có. Ở đây, Trung Quán phê bác cả tự tính (nhân) và tha tính (duyên), vì cả tự và tha đều vô tính. Do đó, kết luận là "Duyên sinh vô tính". Do duyên sinh vô tính là nguyên lý cơ bản của mọi sự sinh khởi, nên tất cả hiện tượng sự vật thống nhất và đa thù trong thế giới tương duyên này đều được gọi là giả danh, không thật có tự thể. Nó là sự biểu hiện của "Duyên khởi", mà bản chất của Duyên khởi là KHÔNG (SUNYATA). Như thế, "Duyên khởi" và "Không" là lý tính đặc thù của "Trung đạo".

3- Bài tụng số 5 :

"Tất cả pháp trên đời
Đều được sinh khởi từ bốn duyên :
nhân duyên và vô gián duyên (80) sở duyên duyên và tăng thượng duyên
Ngoài bốn duyên sinh này
Không có duyên thứ năm nào khác".
(2 dòng chữ Nho)

Như thế, tất cả pháp đều được biểu hiện từ bốn duyên :

a)- Nhân duyên :

Nhân duyên ở đây không nhằm chỉ đến tự thể, cá thể, hay cá biệt tính nào hết, mà nhân là sáu căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) và duyên là sáu trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp), do căn và trần tiếp xúc với nhau mà thế giới sai biệt đa thù này được biểu hiện khác nhau.

b)- Vô gián duyên :

Chính do nơi sự tiếp xúc không gián đoạn giữa tâm thức và các biểu hiện của nó (tâm sở) mà thế giới sai biệt đa thù này được cấu thành trong tương quan của nhận thức.

c)- Sở duyên duyên :

Mối quan hệ giữa tâm và các biểu hiện của nó (tâm sở) là do nương tựa vào duyên mà vận hành, nên gọi là duyên-duyên. Do duyên duyên mà mọi biểu hiện của thế giới sai

biệt này được nhìn nhận như là một tổng tướng.

d)- Tăng thượng duyên :

Do tính cách năng động của các quan năng (6 căn) tác động vào thế giới hiện hữu mà sinh khởi lên những biểu hiện-sáng tạo trong cơ đổ của tâm thức, như là dòng vận hành bất tuyệt và liên hồi vượt qua mọi chướng ngại, nên gọi là tăng thượng (81).

Tóm lại, thế giới quan của Trung Quán là những gì sinh khởi từ "Bốn duyên", và đó cũng là những gì có thể nói được trong cái nhìn của triết học Trung Quán.

(Đây là phần đại cương khảo sát về nhân duyên).

C.- Khảo Sát Về Thời Tính

(Trung luận, Chương II, gồm 25 bài tụng, ĐCTT/ĐTK. No.1564, tập 30, trang 03..., phẩm Quán khứ lai).

Chúng ta thấy rằng, Trung luận được mở đầu từ phẩm "Quán nhân duyên", mà trong "Quán nhân duyên" thì được mở đầu bằng Tám cái không (Bát bất). Tám cái không này là nội dung cơ bản của phép biện chứng phủ định, hay nói đúng hơn, nó là điểm trung tâm, xuyên suốt toàn bộ phép biện chứng của Trung Quán. Trong thể cách diễn đạt, nó được nói đến bằng Tám cái không, nhưng thực chất mục tiêu tối hậu của nó, nếu có thể nói được, cũng chỉ là "Nhất thiết pháp không". Và "không" như thế nào, trong phần "Phê bình nhân duyên" đã trình bày khái lược. Giờ đây, bước sang một luận đề thứ hai đó là phê bình về "Thời Tính".

Như đã trình bày ngay từ đầu, Trung luận ra đời nhằm mục đích "phá tà hiển chánh", phá bỏ mọi kiến chấp sai lầm để thể nhập thực tại-Tính Không. Nhưng trước viễn cảnh của thực tại, chứng lý tối thượng và hiển nhiên của con người vẫn là thế giới được vây bủa bởi muôn ngàn sự thể cá biệt mà hoài vọng của tri thức thường tình luôn mong muốn sở hữu hóa căn tính tự nhiên của sự vật và bao phủ cho môỵi môỵi hiện thể một ngã tính độc lập hay là một bản sắc cá biệt, để rồi bám víu lấy nó dễ dàng hơn. Và bao lâu tri thức của con người còn hoạt động trong sự thủ trước như thế, thì đối tượng của tri thức vẫn là sự hiện hữu của vô vàn sai biệt. Như thế, làm sao chúng có thể một phen diện kiến "chân lý" trên đỉnh hư không, khi mà mọi thứ điên đảo mộng tưởng của trần gian mộng mị đều đặt trọn trên đôi vai vuông vắn của chúng. Nếu muốn quay trở lại, thì trước tiên hãy quăng tất cả những gì được thủ trước ngay trong tâm thức của mình, để trả nó cho nó một sự thanh bình. Vì chỉ có sự thanh bình thực thụ mới khả dĩ đi vào hiện quán và thể nhập thực tại-Tính Không. Và như thế, vấn đề được đặt ra ở đây chính là vô thường - cánh cửa đầu tiên để tiếp xúc với Tính Không. Do năng lực hiện quán về vô thường, mà con người rõ được cái tính chất như mộng như huyễn của sự vật, từ thế giới ý niệm cho đến thế giới hiện thực khách quan, như cỏ cây, hoa lá, sông suối, núi đổi, chiếc xe, tòa nhà, con voi, con ngựa, đàn ông,

đàn bà... Vả lại, khi đối diện với thế giới hiện thực, con người thường đụng phải các nguyên lý công ước về nhân quả, về thời gian v.v... Và, nếu thừa nhận định luật nhân quả thì đương nhiên phải thừa nhận sự hiện hữu của thời tính như đã được phạm trù

hóa theo thể cách của quá khứ, hiện tại và vị lai. Và như thế, một sự thể nếu được quy định bởi nhân quả và thời gian, thì sự thể đó chỉ có thể xuất hiện như một tổng thể và chỉ làm đối tượng cho tri thức thường nghiệm. Và, nếu chỉ nhận diện hiện hữu qua tổng thể, hay tổng tướng của nó không thôi, thì đó là một nhận thức phiến diện và sẽ không bao giờ đạt đến bất kỳ một sự thật nào cả. Do đó, chỉ khi nào đạt đến một sự kiến chiếu từ trong cái bản thể tự nội, thì khi đó mới đủ khả năng thể nghiệm chân lý. Đó chính là khi mà chủ thể hiện quán và đối tượng hiện quán cùng hiện hữu trong môỵi sát na sinh diệt ; ở đó, mọi sự thể đều được hiển bày trong tự tướng của nó trên cùng "dòng vận hành" của thực tại-chân thực, một thứ thực tại phi thời gian. Vì thế, những nỗ lực của Trung Quán trong việc phủ định mọi nguyên lý công ước của thời gian cốt là để giúp soi sáng mọi sinh mệnh phù vân của hiện thể trước định luật vô thường.

1- Bài tụng số 1 :

"Cái đã đi không đi
Cái chưa đi cũng không đi
Ngoài cái đã đi và chưa đi
Cái đang đi cũng không đi"
(2 dòng chữ Nho)

Bài tụng trên, như ta thấy, trước hết, nó giả định một "chủ thể đi" và một "hành động đi" trên căn bản của ba thời - quá khứ, hiện tại và vị lai ; rồi sau đó, nó phủ định cả "tính cách vận hành của hiện thực" và "thời tính của hiện thực".

Trước hết, bàn về thời tính của hiện thực. Do thừa nhận giá trị của tương quan nhân quả (từ nhân đi đến quả) của một sự thể hay một tác dụng mà buộc lòng phải nói đến thời tính. Ở đây, thời tính xuất hiện như sự nối kết của một dòng tương tục kéo dài từ quá khứ đến hiện tại và vị lai. Tỉ dụ, một kẻ bộ hành lang thang trên con đường dài vô tận, đi qua một đoạn đường rồi anh ta dừng nghỉ ; như thế, điểm dừng nghỉ sẽ được gọi là hiện tại, và khi hiện tại được nói ra, thế có nghĩa là điểm hiện tại đó xuất hiện trong tương quan nối kết giữa quá khứ (đã đi), hiện tại (đang đứng) và tương lai (sẽ đi). Như vậy, bất kỳ một hiện tại nào, cũng cưu mang trước nó một tương lai và

sau nó một quá khứ. Nếu không có quá khứ sẽ không có hiện tại ; nếu không có hiện tại sẽ không có vị lai ; quá khứ và vị lai nếu không có, thì hiện tại cũng không có. Do đó, trong diễn tiến của suy luận, trước bất kỳ một điểm hiện tại nào cũng có một chuôỵi dài của quá khứ, hiện tại và vị lai. Ở đây, tính chất của thời tính chỉ được xét đến trong tương quan với tác dụng mà thôi. Ngược lại, đối với một sự thể không có tác dụng, nghĩa là không nằm trong đối tượng của tri thức, thì đương nhiên, thời tính sẽ không được bàn đến.

Trở lại với bài tụng trên, chúng ta thấy rằng, "cái đã đi không đi", vì hành động đi đã xảy ra rồi, nó không có trong hiện tại. "Cái chưa đi cũng không đi", vì hành động đi chưa xảy ra. Và "cái đang đi cũng không đi", vì hành động đang đi không thể xác định, gọi là "đang đi" vì nó tương quan với cái "đã đi" và "sẽ đi". Và để giải rõ hơn sự kiện này, bài tụng số 12 nói :

"Không có hành động vừa cất bước trong cái đã đi, Không có hành động vừa cất bước trong cái chưa đi, Không có hành động vừa cất bước trong cái đang đi, Vậy, hành động vừa cất bước xảy ra ở chỗ nào ?"

(2 dòng chữ Nho)

Từ bài tụng trên, ta sẽ bàn đến tính cách vận hành của hiện thực. Ở đây, nếu căn cứ vào nguyên lý Duyên khởi, thì rõ ràng thời gian vốn là không có thực thể, nó chỉ được nói đến trong ý niệm và chỉ có trong ý niệm chứ không có trong thực tại. Bởi lẽ, trước hết nó hoàn toàn không có một biên giới nào để phân định giữa khoảng cách của ba thời. Cũng cùng một khái niệm thời gian, như hiện tại chẳng hạn, nhưng đối với người này thì nó là quá khứ, đối với người khác là vị lai v.v... Cho đến cái mà gọi là hiện tại chính nó cũng là bất định. Vì nó luôn luôn là hành động đã khởi và vẫn còn đó, tức là ngay nơi điểm mà hành động bắt đầu. Như thế, đó là một thứ hành động bắt đầu và phải "bắt đầu mãi mãi"..., nếu vượt qua thì trở thành quá khứ, mà dừng lại thì biến thành tương lai. Do đó, sẽ không có bất kỳ một hiện tại thuần túy nào có thể hiện hữu trong dòng vận hành của thực tại. Như tiếng vỗ của bàn tay, nếu không vỗ sẽ là vị lai, nếu vỗ sẽ là quá khứ, còn hiện tại, nó chỉ là một ý niệm được phát sinh trong tương quan giữa quá khứ và vị lai, vậy thôi.

Dù có hay không có một giả định về thời gian, mọi hiện hữu đều phải trôi lăn theo định luật vô thường, nghĩa là chúng luôn luôn vận hành, một sự vận

hành bất tuyệt vượt qua mọi khuôn khổ của thời gian, vượt qua mọi ý niệm trong tri thức và trong suy luận. Đó là một thứ vận hành mà trong con mắt của tri thức thường tình, biểu hiện của nó là sinh, lão, bệnh, tử ; là sinh, trụ, dị, diệt ; là thành, trụ, hoại, không ; là phân, ly, phi, tán v.v...

Sự bàn luận như trên cốt là để phá hủy mọi khuôn khổ ước lệ và ý niệm về thời gian trong cái nhìn được phóng chiếu trên chiều tuyệt đối. Phủ định sạch trơn về quá khứ, hiện tại và vị lai ở đây không có nghĩa là sự phá vỡ mọi cơ cấu trật tự của nguyên lý tương quan nhân quả, nếu xét trên bình diện công ước ; cũng không phải là sự thừa nhận có một khả thể tồn tại theo kiểu bây giờ và ở đây (the here and now). Mà trái lại, mục tiêu thực tiễn của nó chính là sự khai thông-phương tiện nhằm đưa đến một sự toàn tri (giác ngộ) trong bản thể-thực tại-chân như, TATHATA.

(Đây là phần đại cương khảo sát về thời tính).

D.- Khảo Sát Về Tứ Đế

Qua phần trình bày về "nhân duyên" và "thời tính", chúng ta hẳn phần nào nắm bắt được lối nói đặc thù của Trung Quán, đó là một lối nói biện luận và phân tích cụ thể các vấn đề, cho dù được xem là nhỏ nhoi. Và những gì được phân tích đại cương trên cũng là những bước đi cơ bản để đọc và hiểu Trung Quán. Dưới đây sẽ là phần trình bày về Tứ đế, Chương thứ XXIV, gồm 40 bài tụng, ĐCTT/ĐTK, No.1564, tập 30, trang 32. Phần trình bày này được xem như là tóm tắt thông điệp chính của toàn bộ Trung Quán luận. Độc giả nếu muốn tìm hiểu thêm xin đọc nguyên bản Việt dịch Trung Quán luận và các

phụ bản đối chiếu chữ Sanskrit và chữ Hán ở phần sau.

Theo truyền thống, giáo lý Tứ thánh đế được xem như là một trong những giáo lý cơ bản nhất của Phật giáo. Nội dung của nó là nói lên sự thật (Thánh đế) của khổ đau, nguyên nhân khổ đau, sự chấm dứt khổ đau và con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau. Tứ đế được Phật nói ra trong thế cách đặc thù của Trung đạo, nghĩa là nó vừa là nền tảng, lại vừa là đỉnh cao trong sự đưa đến thể nhận hai chân lý - chân đế và tục đế - một cách toàn diện. Có thể nói rằng, trong suốt quá trình truyền giáo của Phật từ sau khi Ngài thành đạo cho đến lúc nhập Niết bàn - theo quan niệm lịch sử - Ngài đã khởi sự truyền giáo bằng bài pháp Tứ đế, và Ngài đã kết thúc công cuộc truyền giáo cũng bằng pháp Tứ đế. Do đó, vai trò của Tứ đế vô cùng quan trọng, nó làm nền tảng cho toàn bộ cơ đổ của lịch sử phát triển Phật giáo (82).

Bây giờ, đến lượt Tứ đế được soi sáng trong đôi mắt của Trung Quán. Như chúng ta đã biết, tiền đề triết học của Trung Quán là "nhất thiết pháp không", vậy định mệnh của Tứ đế sẽ như thế nào đây ? Vì lẽ, nếu phủ nhận Tứ đế, có nghĩa là phủ nhận khổ đau, phủ nhận nguyên nhân của khổ đau, phủ nhận Niết bàn và phủ nhận luôn cả con đường dẫn đến Niết bàn. Và nếu chấp nhận như thế, thì xem như là phủ nhận luôn cả sự có mặt của các quả vị Thanh Văn, La Hán, Bích Chi, Bổ Tát và cho đến Phật đạo. Nhưng, nếu phủ nhận tất cả (như tiền đề của Trung Quán nói), mà không phủ nhận Niết bàn, Thanh Văn, La Hán... cho đến Bích Chi, Phật đạo thì hóa ra tiền đề Trung Quán là hư dối ? Vậy, sự thể sẽ như thế nào ? Trung luận nói rõ : "Nếu cho rằng tất cả đều là không, không có sinh cũng không có diệt, như thế sẽ không có khổ-tập-diệt-đạo, bốn pháp Thánh đế. Do không có Bốn thánh đế mà khổ đau, nguyên nhân của khổ đau, sự chấm dứt khổ đau và con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau cũng không có. Do không có Bốn thánh đế nên không có bốn đạo quả, và không có luôn cả bốn hướng, bốn đắc. Và nếu như không có Bát thánh hiền Tăng, thì Tăng bảo cũng không có ; nếu Bốn thánh đế không có thì Pháp bảo cũng không có ; nếu Tăng bảo Pháp bảo không có thì Phật bảo cũng không có. Và nếu cho rằng như thế, là phá hoại Tam bảo (?). Nếu chấp rằng "nhất thiết pháp là không" là phá hủy cả nghiệp báo, nhân quả, tội phước, phá hủy cả Niết bàn và các pháp thế gian (?)" (các bài tụng từ số 01 đến số 06).

Và để giải thích những nạn vấn trên, Long Thọ đã trả lời một cách dứt khoát rằng : "Chính vì bản chất của các pháp là đều do duyên khởi, nên tôi nói là KHÔNG, là GIẢ DANH và cũng là Trung Đạo" (bài tụng số 18).

(2 dòng chữ Nho)

Và Long Thọ cũng nhắc nhở rằng : "Khi nói pháp để độ chúng sinh, Phật căn cứ trên hai chân lý (Nhị đế)... Nếu người nào không biện biệt được hai chân lý này, thì không thể hiểu được Phật pháp" (bài tụng số 08 và số 09).

Như thế, ta thấy rằng tất cả những gì Phật nói ra đều là pháp phương tiện, tức là nói để cho người trần tỏ ngộ. Và pháp phương tiện thì không thể nói là chân đế mà chỉ là tục đế. Vì lẽ, đối với chân đế thì tuyệt vọng vô ngôn, nó là bất khả thuyết bởi ngôn ngữ. Và đó chính là cảnh giới hiện quán của Phật, một con người giác ngộ. Mặc dù, giữa Phật và

chúng sinh tuy không khác trong "Tỳ lư hoa tạng", nhưng khi chưa giác ngộ thì chúng sinh là những sinh linh đang chìm đắm trong biển vọng cuồng si, làm thế nào mà Phật có thể hiển bày cảnh giới "chân thật bất hư" của Ngài cho chúng. Vì thế, Ngài

đã dùng đến phương tiện (tục đế) như là con đường duy nhất khả dĩ để thực hiện sứ mệnh truyền trao bức thông điệp "không lời" cho chúng sinh, dắt dẫn chúng đi vào thế giới của "nghìn năm bất diệt". Do đó, tất cả những gì mà Phật nói ra là nói cho chúng sinh chứ không phải là nói cho Phật. Và như thế, khi nói Ngài phải dùng đến ngôn ngữ của chúng sinh ; mà ngôn ngữ của chúng sinh, như chúng ta biết, nó hoàn toàn bất lực trong việc miêu tả cảnh giới tuyệt đối. Vai trò của nó - tức ngôn ngữ - là ở chỗ "chỉ dẫn" chứ không phải là "miêu tả", như ngón tay chỉ mặt trăng (83), vậy thôi. Như thế, tất cả pháp được nói ra đều là pháp phương tiện. Điều này được Phật xác định trong kinh Pháp Hoa như sau : "Ba đời mười phương chư Phật, duy chỉ có một Phật thừa, không hai cũng không ba, trừ phi Phật dùng phương tiện nói". Và nếu quả là như vậy, thì cái mà gọi là Phật, là Niết bàn, là Thanh Văn, La Hán v.v... cho đến các giáo lý như Không, Vô ngã v.v... đều được xem là pháp phương tiện ; vì nếu nó thật sự là chân lý cứu cánh thì đương nhiên Phật đã không nói ra. Đây là điều được Long Thọ nhấn mạnh. Do đó, cái gì được nói ra ở đây là đều do Duyên khởi. Kẻ nào không biết được điều đó thì gọi là kẻ kiến chấp mê lầm.

Tuy nhiên, nói như thế không phải là để phủ nhận tất cả, mà trái lại, nói phủ định là nhằm khẳng định, khẳng định một "chân trời" không bao giờ hiện hữu trong tương quan đối đãi, mà con người hằng tưởng là nó ở ngang trong tương quan đối đãi. Cũng như một kẻ khùng điên đứng trước mặt biển xanh của đại dương bao la mênh mông, y cứ tưởng rằng ở đằng xa xăm vô tận bên kia có một đường chân trời thật sự, và y hão huyền mơ mộng sẽ đạt đến bên cạnh chân trời. Mộng tưởng của y quả là điên dại, vì vĩnh viễn sẽ không bao giờ có cái đường chân trời ấy. Nó vốn vượt lên trên mọi cương tỏa trong tương quan nối kết của trần gian, như mặt trời trên đỉnh phù vân ; cũng vậy, Niết bàn, Phật, không hề có trong suy tư và mộng tưởng, hà huống là có trong kết cấu logic của luận lý, ngôn từ. Vì thế, đối với những khái niệm về Phật, về Niết bàn v.v... thì không phải là Phật, là Niết bàn thực thụ ; do đó, nó được gọi là Không, là Giả danh. Nhưng nếu pháp, như Phật, Niết bàn là không, là giả danh thì sao lại xuất hiện các tên gọi định danh, và do đâu mà các tên gọi đó xuất hiện ? Điều này được Tăng Duệ, trong lời tựa viết cho Trung luận, nói rằng : "Thực phi danh bất ngộ", nghĩa là một sự thể nếu không được gọi tên thì sự thể đó sẽ không được biết đến. Vì thế, KHÔNG và GIẢ DANH ở đây là nhằm chỉ đến cái tên gọi giả lập và cái tự tính giả lập mà con người áp đặt cho mỗi mỗi hiện hữu trong thế giới thực tại. Vả lại, thực tại chính nó như thế nào, có hay không có, dài hay tròn, cứng hay mềm, đàn ông hay đàn bà v.v..., đó là điều không thể biết được khi mà con người chưa thể nhập vào dòng vận hành của thực tại. Con người chỉ có thể gọi tên

nó, đặt tên nó, định nghĩa nó theo sự thấy biết bất thường của con mắt khi trong khi đục, khi mờ khi tỏ, đại khái thế thôi. Từ đó, pháp được nói ra ở đây có ý nghĩa là Trung Đạo. Nghĩa là một mặt nó phá hủy mọi thiên kiến sai lầm của tục đế, một mặt nó làm

cho chân đế được hiển thị trưng bày. Như thế, phá hủy là xây dựng và xây dựng là phá hủy. Trung đạo là như thế. Vì vậy, Long Thọ nói : "Nếu không nương vào tục đế thì không thể đạt đến chân đế ; nếu không thể đạt đến chân đế, thì không thể biết Phật pháp là gì". Tục đế và chân đế là một cặp song quan luận trong mọi tiến trình suy cứu để đạt đến chân lý theo con đường ngôn ngữ. Và khi đã qua đến bờ bên kia rồi, thì chân, tục không còn được bàn đến nữa.

Và cuối cùng, Niết bàn nếu có thể quan niệm, thì phải quan niệm như thế nào ? Long Thọ viết : "Nếu tất cả pháp là không, không có sinh cũng không có diệt, vậy đoạn cái gì và diệt cái gì mà nói là chứng Niết bàn ?". "Không có chứng đắc, cũng không có đạt đến, không có sinh cũng không có diệt, không có thường cũng không có đoạn, gọi đó là Niết bàn". Vậy Niết bàn là cái gì, ở đâu ?

Long Thọ viết tiếp :

"Niết bàn và thế gian không có gì sai biệt, Thế gian và Niết bàn cũng không có gì sai biệt, Niết bàn và thế gian chúng không hai, không khác".

(Đây là phần đại cương khảo sát về Tứ đế).

E.- Phần Kết Về Trung Quán Luận

Qua phần trình bày đại cương về triết học Trung Quán, chúng ta thấy rõ một số nét cơ bản như sau :

1- Trung Quán luận lấy tiền đề cơ bản của nó là "nhất thiết pháp không" để soi sáng cho mọi phê bình, luận giải của nó trước tất cả học thuyết. Đó là một tiền đề bất hủ vốn được xem như là một công án đặc thù và vĩ đại của toàn bộ triết học Trung Quán. Bất kỳ lúc nào và ở đâu, cái KHÔNG vẫn xuất hiện như là một vĩnh thể bất diệt, trong công ước cũng như trong tuyệt đối. Hễ mở miệng ra là KHÔNG, nói lên là KHÔNG, KHÔNG hiện hữu trong suốt ba thời trong ý niệm cũng như trong biểu hiện của thế giới thực tại. Cái gì ở đây có thể đối thoại với KHÔNG, chỉ là một sự IM LẶNG ; một sự IM LẶNG không phải trong tĩnh mịch cô liêu của thế giới hư vô không tận, mà

là sự IM LẶNG trong CÔ KHỞI của thực tại chính nó đang mải miết trôi chảy, một thực tại không thể nói là "Bây giờ và ở đây".

2- Cánh cửa đầu tiên để mở ra và nhảy vào cái KHÔNG chính là sự hiện quán về Duyên khởi và Vô thường. Nếu trước hết không tri nhận được nó thì không thể biết gì về Tính Không. Không, một mặt nào đó là pháp đối trị theo như quan niệm bình thường ; nhưng mặt khác, nó chính là bản thể tự nội của thế giới Duyên sinh, một thế giới mà nếu không có nó thì không thể hình thành. Nhưng không vì thế mà Tính Không được xem như là một bản thể trường tồn, bất di bất dịch ; vì ngay từ đầu của tiền đề cơ bản, nó đã phủ quyết tất cả, phủ quyết về mọi đối tượng hiện thể, rồi sau đó nó phủ quyết luôn cả chính nó. Cho đến khi nào, không còn thủ trước hoặc là có hoặc là không, thì khi đó, cánh cửa bất tử sẽ mở ra cho những ai có mắt nhìn thấy, có tai để nghe.

3- Sự nỗi bật của giáo thuyết về Không là Trung đạo. Nó khai thông một con đường phương tiện để dẫn đến cứu cánh. Do đó, tự thân nó không bị rơi vào cực đoan, cho dù có thể nói nó là một thứ hư vô luận, một thứ phủ định luận v.v... Như thế, Trung đạo chính là điểm mở đầu của cuộc hành trình về tâm linh, và cũng là điểm kết thúc trong cuộc hành trình đó, một cuộc hành trình vượt lên trên mọi đối đãi phân biệt, một cuộc hành trình không có người đi, không có hành động đi, không có quá khứ, không có hiện tại và vị lai ; đó là một cuộc hành trình mà không lưu lại bất kỳ một dấu vết nào của sự đi và đến.

4- Đôi mắt KHÔNG tự nó không là gì cả, nhưng lại cưu mang một sức thần nhiệm mầu, hễ chiếu rọi vào đâu, thì thể tính trơ lì bất động ở đó đều tan biến, như thần lực của ánh sáng. Khi nào và ở đâu, hễ nó xuất hiện thì mọi bóng tối cho dù có ngự trị cả nghìn năm từ một quá khứ xa xôi bất định nào, cũng đều "đứng dậy ra đi" trong niềm hỷ lạc của Vô Niệm. Sự phá hủy và tiêu diệt của tính Không là như thế.

5- Giáo thuyết về Tính Không không hề phá vỡ mọi trật tự trong tương quan nhân quả, trong luân thường đạo lý. Vì ngay từ tự thể, nó đã KHÔNG, thì lấy gì để gọi là phá vỡ khi mà chủ thể phá vỡ cũng không và hành động phá vỡ cũng không. Sự phá vỡ ở đây có hay không là tùy vào cái nhìn của môỵi con người. Pháp bản chất của nó vốn là như vậy (pháp nhĩ như thị). Nó không can hệ gì đến cái cơ cấu tuần hoàn của logic suy tư nội tại. Nó luôn luôn hiện hữu như là chính nó và theo thể cách của nó. Mọi đúng sai, đẹp

xấu, có không, như thế này như thế kia v.v... là do tâm thức cuồng si của con người tự biểu hiện đấy thôi.

6- Điều độc nhất vô nhị ở đây là sự lôi kéo về trần thế này và con người này một trú xứ nhân gian Tịnh độ từ đâu không biết... mà chúng ta cứ những tưởng trú xứ của niềm phúc lạc vô biên đó không có ở đây, ở mảnh đất gổ ghề, cấu nhiễm của những sinh linh đang thất thểu trong vui buồn, say tỉnh với bao nôỵi khổ trầm luân. Dưới ánh sáng của Tính Không, lần đầu tiên chúng ta biết rằng quê hương của Niết bàn là trần thế. Và giật mình réo gọi, "ối lổ lộ thay ! Phật đã vào Niết bàn ngay khi Ngài chưa đầy 40 tuổi".

7- Chấm dứt đường hí luận khi nào tri nhận toàn diện về Tính Không. Con đường dẫn đến sự toàn tri đó là Duyên sinh, Vô thường, Vô ngã, Giả danh, Trung đạo và Nhị đế.

(Đây là phần đại cương về triết học Trung Quán).

---o0o---

Chương VII - Bản dịch Việt ngữ Trung Luận Ghi Chú Về Bản dịch Lời Việt Trung Luận

Bản Trung luận lời Việt này được dịch từ nguyên bản, được in trong Đại tạng kinh/Đại Chính tân tu, mục số 1564 (Cf.Nos 1565-1567), tập 30, từ trang 01-30. Phần được dịch là nguyên văn của Trung luận do Bổ Tát Long Thọ trước tác, không dịch lời tựa viết cho Trung luận của Thích Tăng Duệ, và phần sớ giải của Phạm Chí Thanh Mục. Như thế, nội dung được dịch gồm 27 chương, 446 bài tụng, môỵi bài có 4 câu năm chữ. Mặc dù bản Hán dịch của ngài La Thập rất bình dị, sáng tỏ, nhưng do quá cô kết nên khi đọc để

hiểu được triết lý uyên áo của nó thật không dễ. Vì vậy, khi dịch sang tiếng Việt, nếu dịch sang thể kệ (4 câu năm chữ trong một bài) thì e rằng đọc cũng được nhưng sẽ không hiểu gì hết. Do đó, tôi dịch thành văn xuôi để diễn đạt rõ và cụ thể hơn. Phần diễn đạt này được căn cứ vào "từ" đối chiếu giữa Hán văn và Phạn văn ngay trong phần chú thích dưới cuối môỵi trang của Đại tạng. Sau phần dịch, tôi trích nguyên văn bản chữ Hán và Phạn để độc giả tham khảo. Và, muốn hiểu Trung luận dễ hơn, xin mời đọc các chương I, II, III, IV, V, VI ở phần đầu trước khi đọc bản dịch.

Và cuối cùng, xin nói thêm, luận của Bổ tát viết là vô cùng tinh tế. Đọc trong quán tưởng, họa may mới có thể hiểu được. Đó là kinh nghiệm thực tế sau quá trình nghiên cứu, phiên dịch và suy gẫm.

Do đó, hẳn không thể tránh khỏi lôỵi lầm và sai sót trong bản dịch này. Kính mong được sự chỉ bảo của các bậc cao minh và sự hoan hỷ chia sẻ của độc giả.

Sài Gòn, mùa Hạ '98

Thích Tâm Thiện

---o0o---

Trung Luận Quyển Thứ Nhất

Chương I : Quán Sát Về Nhân Duyên

(gồm 16 bài tụng)

1- Tất cả pháp vốn không sinh cũng không diệt, không thường cũng không đoạn, không giống (*) cũng không khác, không đến cũng không đi.

2- Khéo nói pháp duyên khởi, diệt trừ tất cả hí luận. Con nay kính lễ Phật, Bậc thuyết pháp đệ nhất .

3- Các pháp không sinh ra từ tự tính, cũng không phải từ cái khác sinh, không phải là cùng sinh khởi, cũng không phải là không có nguyên nhân. Từ đó mà biết rằng, các pháp là Vô Sinh.

4- Tự tính của các pháp, không phải ở trong duyên, vì tự tính không có, nên tha tính cũng không.

5- Các pháp được hình thành đều nương vào 4 duyên, [đó chính] là nhân duyên và vô gián duyên, sở duyên duyên và tăng thượng duyên, ngoài bốn loại duyên này, không còn duyên thứ năm sinh pháp.

6- Quả được sinh ra từ các duyên [điều kiện] hay là từ phi duyên [vô điều kiện] ? Trong các duyên đó đã sẵn có quả hay là không sẵn có quả ?

7- Nếu như, nhân pháp ấy sinh ra quả, thì pháp đó được gọi là duyên ; vậy, khi quả chưa sinh ra, sao không nói nó là phi duyên ?

8- Do đó,[nếu nói]quả hoặc có sẵn, hoặc không có sẵn trong các điều kiện - nhân duyên, đều không thể được.

Vì rằng, nếu quả không sẵn có trước thì làm duyên cho cái gì, và nếu quả đã có trước thì cần gì phải có duyên ?

9- Nếu quả không phải trước có sẵn trong duyên mà sinh ra, cũng không phải là trước không sẵn có trong duyên mà sinh ra, thế thì làm sao được nói rằng có các nhân duyên ?

10- Quả lúc chưa sinh ra, thì làm sao có hoại diệt, pháp diệt thì đâu có nhân duyên, nên thứ đệ duyên cũng không có.

11- Như chư Phật đã dạy, pháp chân thật nhiệm mầu, không có pháp sở duyên ... thì làm thế nào có sở duyên duyên.

12- Các pháp vốn không có tự tính, nên không có tướng thật, nếu nói vì sự ấy có nên sự ấy có [nói như thế] không đúng.

13- Rà soát khắp nhân duyên, vẫn không tìm được quả, nếu ở trong nhân duyên thật tình không có quả, thì làm sao nói là quả sinh ra từ nhân duyên ?

14- Nếu cho rằng trong duyên không có quả, nhưng quả lại từ duyên sinh, thế thì tại sao cái quả đó không sinh khởi từ phi duyên ?

15- Nếu quả được sinh ra từ nhân duyên, nhưng [bản chất của] nhân duyên lại không có tự tánh ; nếu quả được sinh ra từ cái vô tự tính, như thế đâu được bảo là từ nhân duyên ?

16- Như thế, quả không phải sinh ra từ duyên, cũng không phải từ phi duyên, vì quả không có, nên duyên và phi duyên cũng không vậy !

---o0o---

Chương II :Quán Sát Về Sự Vận Hành (gồm 25 bài tụng)

1- Khi đã đi không đi, khi chưa đi cũng không có đi. Ngoài khi đã đi và chưa đi, khi đang đi cũng không có cái đi.

2- Ngay khi chỗ chuyển động thì có đi, lúc đó mới có đi chứ không phải lúc đã đi hay chưa đi, cho nên chính lúc đi là có đi.

3- Vậy làm sao trong khi đi lại cần có động tác đi ? Nếu tách rời động tác đi, thì không thể có khi đi.

4- Nếu ai đó bảo rằng, lúc đang đi là có đi, như thế là sai lầm ; vì đã tách động tác đi, mà vẫn có lúc đi, nếu như thế, chỉ có lúc đi nó đi một mình.

5- Nếu cho rằng lúc đi có đi, thế có nghĩa có hai thứ đi : một là lúc đi ; hai là trong lúc đi có động tác đi khác nữa.

6- Như thế, nếu có hai thứ đi, thì phải có hai người đi ; vì lẽ, nếu tách người đi ra khỏi sự đi, thì động tác đi không thể có được.

7- Như đã nói, ngoài người đi không có động tác đi ; do đó, vì không có động tác đi, thì làm sao có người đi ?

8- Người đi thì không có đi, người không đi cũng không có đi, ngoài cái đi và không đi, không có cái đi thứ ba nào khác.

9- Nếu bảo người đi có đi, như thế là không hợp lý, vì lìa động tác đi, người đi không thể có được.

10- Nếu người đi có động tác đi, thì phải có hai thứ động tác đi; một là động tác của người đi, và hai là động tác của sự đi.

11- Nếu cho rằng người đi có đi, ai nói như thế là sai lầm, vì ngoài sự đi có người đi, mới được nói là người đi có đi.

12- Không có động tác vừa cất bước trong khi đã đi, không có động tác vừa cất bước trong khi chưa đi, và cũng không có động tác vừa cất bước trong khi đang đi ; vậy, động tác vừa cất bước xảy ra ở chỗ nào ?

13- Chưa cất bước thì không có sự đang đi, và cũng không có sự đã đi, trong khi đang đi và đã đi phải có sự cất bước; còn khi chưa đi có cất bước ?

14- Không có khi đã đi, không có khi chưa đi, và cũng không có khi đang đi ; cả ba thời đều không có điểm xuất phát, thì tại sao lại có sự phân biệt [đã đi, chưa đi, và đang đi]?

15- Người đi thì không đứng yên, người không đi cũng không đứng yên ; nếu bỏ người đi và không đi, thì đâu có người đứng yên thứ ba ?

16- Nếu người đang đi sẽ đứng yên, làm sao có lẽ ấy ; vì lúc bỏ tác động đi, thì người đi cũng không có được.

17- Khi đã đi và chưa đi thì không có đứng yên, khi đang đi cũng không có đứng yên, tất cả động tác đi, dừng đều đồng nghĩa với (sự) đi.

18- Nếu nói động tác đi chính là người đi, nói như vậy là không đúng ; nhưng nếu nói động tác đi khác người đi, như thế cũng không đúng.

19- Nếu nói rằng động tác đi chính là người đi, thì như vậy tác giả và tác nghiệp là một ?

20- Nếu nói động tác đi đó có khác với người đi, như thế ngoài người đi lại có tác động đi và ngoài động tác đi lại có người đi.

21- Nếu động tác đi và người đi là hai, thế thì do đồng pháp thành hay do dị biệt pháp được thành; cả hai đều bất thành, như thế làm sao mà có động tác đi và người đi ?

22- Do động tác đi mà biết người đi, như thế người đi ấy không thể dùng động tác đi; vì trước đó chưa có động tác đi, cho nên cũng không có "người đi" đi.

23- Do động tác đi mà biết người đi, người đi ấy không thể dùng một động tác đi nào khác, vì trong một người đi không thể có hai sự đi.

24- Nếu quyết định thạt có người đi, thì không cần dùng đến động tác đã đi, đang đi và chưa đi. Nếu không quyết định thật có người đi, thì cũng không cần dùng đến động tác đã đi, đang đi và chưa đi.

25- Động tác đi cho dầu là thật có hay thật không, người đi vẫn không dùng ba thứ đó [đã đi, đang đi, và chưa đi] ; do đó, động tác đi, người đi và điểm đi đều là không.

---o0o---

Chương III : Quán Sát Về Sáu Tình Thức (gồm 8 bài tụng)

1- [Kinh nói, có 6 thứ tình thức,] đó là : mắt, tai, mũi lưỡi, thân và ý ; sáu tình thức này thường liên hệ với sáu trần là : sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp.

2- Con mắt không thể tự nó thấy chính nó ; nếu con mắt không thể tự thấy nó, làm sao nó có thể thấy các vật khác ?

3- Không thể lấy lửa làm ví dụ để chứng minh con mắt thấy các trần cảnh, trong cái đi của ba thời, đã giải đáp chung về ý nghĩa này.

4- Con mắt khi chưa duyên với các trần cảnh, thì không thể gọi là thấy ; nếu nói rằng con mắt có thể thấy, như thế là không đúng.

5- Cái thấy không thể tự có, cái không thấy cũng không có ; và nếu cái thấy bị phá hủy, thì người thấy cũng bị phá hủy.

6- Nói xa rời hay không xa rời cái thấy, người thấy cũng không thể có được ; vì không có người thấy, thì không thể có sự thấy và cái có thể thấy.

7- Do thấy và cái được thấy không có, nên thức, xúc, thọ, ái..., và bốn sự chấp thủ..., và các nhân duyên... làm sao lại có được ?

8- Tai, mũi, lưỡi, thân, ý ; âm thanh và người nghe v.v... cũng phải được hiểu như thế ; tất cả đều là không, như đã luận ở trên rồi.

---o0o---

Chương IV : Quán Sát Về Năm Uẩn (gồm 9 bài tụng)

1- Nếu xa lìa cái nhân của sắc, thì sắc uẩn không thể có được. Nếu xa lìa sắc uẩn, thì cái nhân của sắc cũng không thể có được.

2- Nếu lìa nguyên nhân của sắc mà có sắc uẩn, thì sắc đó không có nhân ; nhưng nếu không có nhân mà sắc uẩn thành tựu, điều đó không thể có.

3- Nếu lìa sắc quả mà có sắc nhân, thì đó là có nhân mà không có quả, nếu bảo rằng không có quả nhưng có nhân thì đó là điều phi lý.

4- Nếu trong nhân trước đã có quả thì không cần có nhân nữa, và nếu trước chưa có quả thì cũng không cần đến nhân.

5- Nhưng nếu không có nhân mà sắc vẫn hiện hữu thì điều đó là hoàn toàn phi lý ; vì thế, bậc trí giả không cần phân biệt.

6- Nếu cho rằng nhân và quả giống nhau, điều đó là không đúng ; nhưng nếu cho rằng nhân và quả khác nhau, thì điều đó cũng không đúng.

7- Thọ, tưởng, hành và thức uẩn...cùng tất cả pháp khác đều như sắc uẩn vậy thôi.

8- Nếu có người trong lúc nghị luận, không muốn dùng "nghĩa Không" để trả lời, thì sự trả lời đó bất thành, người trả lời và người vấn nạn cùng hoài nghi như nhau.

9- Và, nếu có người vấn nạn mà không y cứ vào "nghĩa Không" để chỉ rõ sai lầm của đối phương, thì cuộc vấn nạn đó bất thành, cả hai người cũng hoài nghi như nhau.

---o0o---

Chương V : Quán Sát Về Sáu Đại (gồm 8 bài tụng)

1- Không tướng khi chưa xuất hiện, thì bấy giờ không có cái gọi là hư không ; nếu hư không có trước, thì chính nó không có hình tướng.

2- Cái không hình tướng ấy, không thể tìm thấy ở bất kỳ nơi đâu ; trong các pháp vô tướng, thì tướng không có tướng trạng.

3- Trong cái tướng trạng và cái không có tướng trạng, cái tướng trạng không có điểm tựa ; ngoài cái có tướng trạng và cái không có tướng trạng, cũng không có bất kỳ điểm tựa nào cho tướng trạng.

4- Vì thuộc tính [năng tướng] không có, nên tướng trạng [sở tướng] cũng không có ; vì tướng trạng không có, nên thuộc tính cũng không có.

5- Vì thế, hiện tại đã không có thuộc tính [năng], nên tướng trạng [sở] của nó cũng không ; vì cả thuộc tính và hư không đều không, các đại [vật thể] khác cũng vậy.

6- Nếu không có cái thật có, thì làm sao có cái thật khồng ; có và không đã không thật, thì ai mà tri nhận cái có và không ?

7- Vì thế, nên biết rằng, tướng hư không không thể nói có và cũng không thể nói không ; không phải tướng, cũng không phải có thể biểu hiện ; đất, nước, gió, lửa và thức đều là như vậy.

8- Kẻ mê lầm chấp các pháp tướng có hoặc không, thì không thể thấy được các pháp tịch tướng.

---o0o---

Chương VI : Quán Sát Về Sự Ô Nhiễm Và Người Ô Nhiễm (gồm 10 bài tụng)

1- Nếu lìa khỏi sự nhiễm ô, thì trước đã có người nhiễm ô ; do có người nhiễm ô, từ đó mới sinh ra sự nhiễm ô.

2- Nếu không có người nhiễm ô, thì làm sao mà bây giờ có sự nhiễm ô. Có nhiễm ô hay không nhiễm ô, người nhiễm ô cũng như vậy.

3- Người nhiễm ô và sự nhiễm ô, có cùng lúc thì không thể được, người nhiễm và sự nhiễm cùng có, thì không có sự tương quan với nhau.

4- Nếu người nhiễm ô và sự nhiễm ô là một, đã là một thì làm sao coi là hòa hợp ; nhưng nếu người nhiễm ô và sự nhiễm ô là hai, thì làm sao gọi là hòa hợp ?

5- Nếu là đồng nhất vẫn có sự hòa hợp, thì khi rời bỏ sự hỗ tương cũng phải có sự hòa hợp ; và nếu là sai biệt mà vẫn có sự hòa hợp, thì khi tách rời sự hỗ tương, cũng vẫn có sự hòa hợp.

6- Nếu khác nhau mà hòa hợp, thì người nhiễm và sự nhiễm là gì ? Trước đó, người nhiễm và sự nhiễm khác nhau, sau đó mới nói là hợp ?

7- Nếu trước kia, người nhiễm và sự nhiễm có hình thể khác nhau, đã thành ra hình thể khác nhau, như thế làm sao mà nói là có hòa hợp nhau ?

8- Nói tướng sai biệt thì không thành, cho nên muốn hòa hợp, sự hòa hợp cũng không thành, mà vẫn nói là sai biệt.

9- Vì cái sai biệt đã không thành, nên cái đổng thể cũng không thành ; vậy, trong cái sai biệt nào mà nói là có cái đổng thể ?

10- Như thế người nhiễm và sự nhiễm, không phải hòa hợp thành cũng không phải là không hòa hợp thành; tất cả hiện tượng sự vật khác cũng vậy, không phải hợp cũng không phải là không hợp.

---o0o---

Trung Luận Quyển Thứ Hai

Chương VII : Quán Sát Về Ba Tướng (gồm 35 bài tụng)

1- Nếu sự sinh khởi là pháp hữu vi, thì nó phải có ba tướng ; nếu là thuộc pháp vô vi, thì tại sao gọi nó là pháp hữu vi ?

2- Ba tướng (sinh, trụ, diệt), hoặc tụ hoặc tán, đều không thể tạo thành tướng đặc thù ; thế tại sao mà nói, trong cùng một chỗ đồng thời có ba tướng khác nhau.

3- Nếu nói trong mỗi [sự] sinh, trụ và diệt, đều có tướng hữu vi ; như thế nó trở thành vô cùng tận, và vô cùng thì không phải là hữu vi.

4- Từ sự sinh khởi này mà phát sinh ra sự sinh khởi khác ; sự sinh khởi được sinh ra từ nguồn gốc, và cái sinh ra từ nguồn gốc, cả hai được sinh ra từ cái đương sinh.

5- Nếu cho rằng cái sinh khởi và cái được sinh khởi có thể sinh ra từ sự sinh khởi cơ bản, vậy thì sự sinh khởi từ cội nguồn đó làm thế nào có thể sinh ra nguồn gốc của sự sinh khởi ?

6- Và nếu cho rằng, nguồn gốc của sự sinh khởi nó được sinh từ cái khác ; và khi cái nguồn gốc đó do cái khác sinh ra, thì làm sao nó có thể sinh ra cái khác ?

7- Nếu sự phát sinh có thể sinh ra nguồn gốc, cái phát sinh tự nó còn chưa có, làm sao có thể sinh ra cái cội nguồn của sự sinh thành ?

8- Nếu, khi cái cội nguồn của sự sinh thành ra đời, nó có thể sinh ra mọi sự phát sinh, nhưng cái cội nguồn đó tự nó còn không có, làm sao mà sinh ra cái khác ?

9- [Lời phản biện] Thí dụ như ngọn đèn, nó chiếu sáng chính nó và chiếu sáng cho những cái khác nó ; cũng vậy, đối với các pháp, nó có thể vừa tự sinh và vừa sinh ra cái khác.

10- [Lời đáp] Ngay từ trong tự thể của ngọn đèn đã không có bóng tối ; nơi ngọn đèn xuất hiện cũng không có bóng tối, hủy diệt bóng tối thì gọi là chiếu sáng, nếu không có bóng tối, thì cũng không có sự chiếu sáng.

11- Làm thế nào khi ngọn đèn vừa phát sáng mà đã phá tan mọi bóng tối ? Ánh sáng của ngọn đèn khi mới phát ra, hẳn không thể tỏa kịp đến bóng tối.

12- Và nếu ánh sáng của ngọn đèn chưa tỏa kịp đến bóng tối, nhưng nó có khả năng phá tan bóng tối, như thế ánh sáng của ngọn đèn chỉ ở tại một chỗ mà vẫn có thể phá tan bóng tối ở khắp nơi.

13- Vả lại, nếu ngọn đèn, vừa có khả năng tự soi sáng cho chính nó, lại vừa có khả năng soi sáng cho những cái khác nó, thì bóng tối cũng như vậy, nó vừa có khả năng che tối cho chính nó, lại vừa có khả năng che tối cho những cái khác nó.

14- Sự sinh khởi cũng vậy, nếu khi chưa sinh mà đã có thể tự sinh, và nếu đã tự sinh rồi, thì cần gì phải sinh nữa.

15- Sự sinh khởi không phải được sinh ra từ cái đã sinh, cũng không phải từ cái chưa sinh, và cái đương sinh cũng không ; điều này như đã được nói ở chương II.

16- Nếu bảo rằng các pháp được sinh ra từ cái đương sinh, việc ấy đã không thành như trên nói ; vì nếu như thế, tại sao nói rằng khi nhân duyên hòa hợp thì các pháp được sinh ra ?

17- Nếu bảo rằng các pháp được sinh ra từ những điều kiện - nhân duyên, thì tính chất của nó là tịch diệt ; như vậy thì cái đương sinh và cái được sinh, cả hai đều là tịch diệt.

18- Giả sử rằng, có một pháp [sự thể] nào đó còn ở trong vị lai chưa sinh khởi, rồi bảo rằng pháp có sinh khởi ; vậy thì pháp chưa sinh khởi ấy đã có rồi, cần gì phải cần đến sự sinh khởi nữa ?

19- Nếu bảo rằng, cái đương sinh nó sinh khởi, như vậy chính nó có khả năng sinh khởi, thế thì làm sao lại có sự sinh khởi nào sinh ra cái đương sinh ?

20- Nếu lại bảo rằng, có một sự sinh khởi, nó sinh ra cái sinh khởi, như thế sự sinh khởi sinh khởi vô cùng tận ; ngoài cái năng sinh có sự sinh, vậy các pháp đều có thể tự sinh.

21- Pháp không phải là có sinh, pháp không cũng không có sinh, có và không đều không sinh, điều này đã được nói rồi.

22- Nếu các pháp đang trong thời hủy diệt, thì không thể sinh ; nếu các pháp không có diệt, điều này không thể có.

23- Pháp vận hành thì không có chỗ trụ, pháp đứng yên cũng không có chỗ trụ, lúc đứng yên nó cũng không có chỗ trụ, vì không sinh làm sao có trụ ?

24- Nếu các pháp khi đang hoại diệt, thì không thể trụ ; còn các pháp mà không có sự hủy diệt, điều này không thể có.

25- Tất cả sự vật hiện tượng trên thế gian này, đều thuộc về vô thường già nua và tử biệt ; không thể có pháp hữu vi nào đứng yên ngòai sự già chết.

26- Trụ, không có tự trụ, cũng không phải từ cái khác trụ, cũng như sinh không có tự sinh, cũng không phải từ cái khác sinh.

27- Tất cả sự vật hiện tượng, nếu đã diệt thì không có diệt, chưa diệt cũng không có diệt, lúc diệt cũng không có diệt, vì tất cả vốn vô sinh thì làm sao có diệt.

28- Nếu tất cả pháp thật có đứng yên [trụ], thì không thể có sự biến diệt ; các pháp nếu không có đứng yên, thì cũng không thể có biến diệt.

29- Pháp khi ở hiện tại, lúc đó không diệt ; nhưng pháp khi ở thời điểm khác, trong thời khác đó cũng không diệt.

30- Như tất cả các pháp, không hề có tướng sinh khởi, vì không có tướng sinh khởi, nên cũng không có tướng biến diệt.

31- Nếu các pháp là thực có tự tính, thì chính nó sẽ không biến diệt ; vì không thể trong bản thân một pháp vừa có tướng có lại vừa có tướng không.

32- Nếu các pháp quả thực là không, thì cũng không có diệt ; tỉ dụ nói về cái đầu thứ hai, vì nó đâu có nên không thể chặt đứt được.

33- Các pháp tự nó không có biến diệt, các điều kiện chung quanh nó cũng khoâng làm cho biến diệt ; cũng như tự tướng (A) không sinh, thì tha tướng (B) cũng không sinh.

34- Như thế, khi nguyên lý của sự sinh khởi, hình thành và biến diệt (sinh, trụ, diệt) là bất thành, nên pháp hữu vi sinh diệt cũng không có, và do đó, làm sao có được pháp vô vi không sinh diệt.

35- Tất cả đều như ảo hóa, như chiêm bao, như sự giả hiện của thành Càn Thát Bà. Nói có cái này cái kia, sinh, trụ, diệt ; tất cả đều [mộng ảo] như thế.

---o0o---

Chương VIII : Quán Sát Về Tác nghiệp Và tác Giả(gồm 12 bài tụng)

1- Nếu khẳng định là có tác giả, như thế bất tác mà có định nghiệp ; nếu khẳng định là không có tác giả, thì bất tác không có định nghiệp.

2- Nếu khẳng định nghiệp là vô tác, thì nó không có tác giả ; nếu cho rằng có tác giả nhưng không có tác nghiệp, thì tự thân tác giả không có nghiệp.

3- Nếu thừa nhận vừa có tác giả, vừa có tác nghiệp, thì tác giả và tác nghiệp đều rơi vào lôỵi vô nhân.

4- Nếu đã rơi vào vô nhân, thì không có nhân, không có quả, không có nghiệp được tạo tác (tác nghiệp), không có kẻ tạo ra nghiệp (tác giả) và cũng không cần đến sự tạo tác (tác pháp).

5- Nếu không có nghiệp, kẻ tạo nghiệp và hành động tạo tác, thì không có nghiệp báo, tội, phước ; các nhân của nghiệp báo, tội, phước không có, thì cái quả của nó cũng không có.

6- Nếu không có tội, phước, nghiệp báo, thì Niết bàn cũng không có, tất cả những gì tạo nên đều như hư không, không có quả báo gì hết.

7- Dầu chắc chắn rằng kẻ tạo nghiệp là có hay là không, thì cũng không thể tạo ra cái nghiệp hay phi nghiệp. Vì rằng, nghiệp và phi nghiệp khác nhau, nên hai thứ đó không thể có chung một chỗ.

8- Có, không thể tạo thành không ; không, không thể tạo thành có ; nếu nói vừa có tác nghiệp và tác giả là rơi vào lôi lầm, như đã nói trên.

9- Tác giả không tạo nghiệp, cũng không tạo bất định nghiệp ; nếu chấp vào nghiệp và bất định nghiệp là rơi vào lỗi lầm, như đã nói.

10- Tác giả là định hay bất định, vừa định vừa bất định, không thể tạo ra nghiệp ; đây là sự sai lầm, như đã nói.

11- Nhân vì nghiệp nên có tác giả, nhân có tác giả nên có nghiệp ; trong ý nghĩa như thế, nghiệp được hình thành, ngoài ra, không có lý do nào khác.

12- Như trên, tác giả và tác nghiệp đều bị đả phá, thọ, và thọ giả cũng như vậy ; đối với tất cả pháp nên quán như thế để loại trừ kiến chấp.

---o0o---

Chương IX : Quán Sát Về cội Nguồn(gồm 12 bài tụng)

1- Mắt, tai, mũi... các căn, khổ đau và hạnh phúc... vân vân, ai sở hữu các pháp như thế, thì gọi đó là cội nguồn của ngã tính.

2- Nếu không có cái cội nguồn đó, thì ai là người sở hữu của mắt, tai... và các pháp... vân vân. Vì thế, cho nên biết rằng, trước đã có cội nguồn - ngã tính.

3- Nếu, lìa khỏi mắt, tai... các căn, khổ đau và hạnh phúc... vân vân, trước đã có cội nguồn - ngã tính, thì do đâu mà biết được như vậy ?

4- Nếu, lìa khỏi mắt, tai... các căn, mà có riêng một cái ngã - linh hồn ; như thế cũng có thể nói rằng, lìa khỏi cái ngã - linh hồn, vẫn có sự hiện diện của mắt, tai, mũi, lưỡi... các căn.

5- Nhờ vào các pháp mà biết có người, nhờ vào con người mà biết các pháp ; ngoài các pháp không thể có con người riêng lẻ, và ngoài con người, cũng không có các pháp riêng lẻ.

6- Sự thật trong các căn, như mắt, tai, mũi, lưỡi... vân vân, không hề có cội nguồn của ngã tính ; mắt, tai, mũi... tất cả các căn, do tướng sai khác mà phân biệt.

7- Và nếu, mắt, tai, mũi, lưỡi... các căn, thật sự không có cái ngã tính bên trong, thì làm sao môỵi căn, như mắt, tai, mũi, lưỡi... biết được trần cảnh.

8- Như thế, sự thấy giống sự nghe, sự nghe giống cảm thọ, cho nên trong tất cả các căn thân, cần phải có một cái ngã - linh hổn ?

9- Nếu như, thấy và nghe khác nhau, thì sự cảm thụ cũng khác, khi thấy cũng cần nghe, như thế cần phải có nhiều thần thức khác nhau.

10- Mắt, tai, mũi, lưỡi... các căn, các pháp khổ đau, hạnh phúc và cảm thụ... vân vân, sự hiện diện của nó là do tứ đại mà thành, nhưng bản thân của các đại (đất, nước, gió, lửa) vốn không có thần thức.

11- Nếu các căn, như mắt, tai, mũi, lưỡi... ; các pháp, như vui sướng buổn khổ..., bên trong chúng không có linh hổn, thì các căn cũng không nên có mặt.

12- Các căn vốn không có thần hổn, quá khứ, hiện tại và vị lai cũng không có ; bởi lẽ, ba thời đều là không, không có hữu - vô phân biệt gì hết.

---o0o---

Chương X :Quán Sát Về Lửa Và Củi (gồm 16 bài tụng)

1- Nếu lửa là củi, thì tác nghiệp và tác giả là một ; nếu lửa không phải là củi, thì ngoài củi vẫn có lửa.

2- Nếu thế, thì lửa luôn có, chứ không phải là đốt củi mới có lửa. Vậy, không cần đến việc đốt lửa, nó là lửa tự nhiên.

3- Lửa đã không đợi đốt củi mới có, vậy nó cũng không phải là được sinh ra từ nhân duyên ; và lửa, vốn đã cháy sẵn, thì không cần đến người đốt củi.

4- Nếu ai đó bảo rằng, lửa khi cháy là được đốt cháy, lúc đó chỉ có củi cháy, vậy cái gì đốt, và bị đốt ?

5- Nếu củi là cái gì khác, không thể đến thiêu đốt, không thiêu đốt thì không làm tắt, không tắt có nghĩa là thường tại vĩnh hằng.

6- Nếu lửa khác với củi, và lửa có thể tìm đến củi, như thế chẳng khác gì người đàn ông đến với người đàn bà, người đàn bà đến với đến với người đàn ông.

7- Nếu cho rằng lửa và củi, cả hai tách rời nhau, như thế thì, lửa có thể đi đến thiêu đốt củi.

8- Nếu nhân nơi củi mà có lửa, và nhân nơi lửa mà có củi, vậy cái nào có trước khi lửa và củi đều có ?

9- Nếu nhờ củi mà có lửa, thì lửa đã có rồi, rồi mới cháy trở lại, như vậy trong củi không có lửa.

10- Nếu các pháp do nương nhau hình thành, thì pháp đã trở thành đối đãi, mà hiện tại thì không có nhân đối đãi, nên cũng không có pháp nào được hình thành.

11- Nếu các pháp do nương vào đối đãi mà hình thành, vậy thì, khi chưa hình thành, sao không có sự đối đãi nương nhau ; và nếu đã hình thành rồi mới có sự nương tựa đối đãi, như thế thì cần gì đến sự đối đãi nương tựa nữa ?

12- Không phải nhân củi mà có lửa, cũng không phải không do củi mà có lửa ; không phải nhân lửa mà có củi, cũng không phải không do lửa mà có củi.

13- Lửa đã không đến từ một nơi khác nó, trong lửa cũng không có lửa, củi cũng như thế, tất cả đều giống như chuyện Đến và Đi trong chương II.

14- Củi chính nó không phải là lửa, nhưng tách rời củi thì không có lửa. Lửa không có trong củi, củi cũng không có trong lửa, trong củi cũng không có lửa.

15- Lấy củi và lửa để nói về thọ và người cảm thọ, ngoài ra, cũng để nói về các pháp, như cái bình gốm, cái áo... vân vân.

16- Nếu ai đó nói rằng có thật ngã và các pháp đều có tướng sai biệt, thì nên biết rằng, những người như thế chưa nếm được pháp vị của Phật.

---o0o---

Chương XI : Quán Sát Về Biên Tế (gồm 8 bài tụng)

1- Đức Thế Tôn đã nói rằng : Không thể nào tìm được cái biên giới căn bản tối sơ, vì dòng sinh tử đã không có sự bắt đầu, cũng không có sự kết thúc.

2- Nếu không có sự bắt đầu và kết thúc, thì khoảng giữa của bắt đầu và kết thúc làm sao có được ; vì thế, khoảng giữa đó, trước và sau đều không có.

3- Nếu bảo rằng, trước có sinh thành, sau mới già nua và tử biệt, vậy không có già, chết mà có sinh, không sinh mà có già, chết thì sao ?

4- Nếu bảo rằng, trước có sự lão tử, rồi sau mới có sự sinh ra, như thế là trở thành vô nhân, không có sự sinh mà lại có lão tử.

5- Ba loại sinh, lão và tử không thể cùng có một lúc, nếu khi có sinh lại vừa có tử, vậy cả hai đều không có nguyên nhân.

6- Nếu bảo trước và sau là một thứ, điều đó không thể được, thế tại sao lại hí luận là có sinh, lão, tử ?

7- Tất cả pháp nhân-quả, tướng trạng và biểu hiện, cảm thọ và người cảm thọ v.v..., là tất cả các pháp vậy.

8- Không chỉ có ở sinh tử mới không tìm được biên tế bỗn sơ, mà ở tất cả các pháp, biên tế bỗn sơ đều không có.

---o0o---

Chương XII :Quán Sát về Khổ Đau (gồm 10 bài tụng)

1- Nếu quan niệm rằng, khổ đau là do chính mình tự tạo, hoặc do những điều kiện khác tạo, hoặc do cả hai, hoặc không do nguyên nhân nào hết, những quan niệm như thế thì không đúng với kết quả của sự khổ đau.

2- Nếu khổ đau là do chính mình tự tạo, thì nó không phải được sinh ra từ duyên, do thân năm uẩn này mà nó sinh ra năm uẩn kia.

3- Nếu cho rằng, năm uẩn này khác với năm uẩn kia, thế thì nên nói rằng khổ đau được sinh ra từ các uẩn khác.

4- Nếu khổ đau là do con người tự tạo, thì lìa các khổ uẩn đâu có con người mà nói là khổ do mình hay do kẻ khác tạo ra ?

5- Nếu khổ đau là do người khác tạo, làm liên lụy đến người này, vậy khi xa lìa khổ uẩn, thì đâu có con người nào lãnh thọ ?

6- Nếu khổ đau là do người khác tạo, làm liên lụy đến người này, vậy khi xa lìa các khổ, thì đâu có con người nào tạo khổ cho kẻ khác.

7- Tự mình gây khổ đau đã không được, làm sao mà bị kẻ khác tạo khổ đau ; và nếu người khác tạo ra khổ đau, thì nó cũng được gọi là tự tạo.

8- Không thể bảo rằng, khổ đau là tự tạo, vì lẽ, pháp chính nó cũng không thể tự tạo ; như thế, khổ đau vốn không có tự tính, thì không thể tạo mọi sự khổ đau.

9- Nếu khổ đau được hình thành do tự và tha, có nghĩa là chúng cùng tạo ; tự và tha còn không thể tạo tác, huống chi là không có nhân mà tự tác thành.

10- Không những nói về khổ đau qua bốn nghĩa không thật như trên, mà tất cả sự vật hiện tượng, cũng không thể hình thành từ bốn ý nghĩa đó.

---o0o---

Chương XIII : Quán Sát về các Hành (gồm 9 bài tụng)

1- Như trong kinh, Đức Phật đã dạy, sự chấp thủ vào các trần cảnh là ảo hóa không thật ; cũng vậy, do hành động chấp thủ mà gọi là hư dối.

2- Kẻ mê lầm, vọng chấp các pháp, là hư dối, trong đó không có cái gì đáng để chấp cả. Đức Phật nói lên điều này là nhằm để biểu thị tính Không.

3- Các pháp luôn biến động, cho nên biết chúng là vô tính, và cái mà gọi là vô tính đó cũng không có, vì tất cả pháp đều là không.

4- Các pháp nếu không có tự tính, làm sao đứa bé, từ mới sinh cho đến lúc già, có những sự sai khác ?

5- Các pháp nếu thật có tự tính, sao lại có sự sai khác nhau ; nhưng nếu nó không có tự tính, sao lại có hình thái sai biệt ?

6- Tất cả pháp không có sai biệt, pháp sai biệt, cũng không có sai biệt, như trẻ không thể biến thành già, và già không thể biến thành trẻ.

7- Nếu thật tính của các pháp là sự biến đỗi, thì lẽ ra, sữa cũng chính là bơ, nhưng khi tách sữa ra, thì làm gì có cái khác để làm bơ.

8- Nếu cho rằng có một pháp Hữu, thì lẽ ra, cũng có một pháp Vô, nhưng thực tế đã không có cái gì là Hữu, thì làm sao lại có cái Vô ?

9- Đức Phật dạy rằng : Không là để viễn ly các kiến chấp, nhưng nếu lại chấp rằng có cái Không, Phật đã không dạy như vậy.

---o0o---

Chương XIV : Quán Sát Về sự Hòa Hợp (gồm 8 bài tụng)

1- Người thấy, cái thấy, và vật được thấy, cả ba thứ có vị trí khác nhau, như thế ba thể này đều khác nhau, hoàn toàn không có thời gian nào hòa hợp.

2- Tính cấu nhiễm, vật cấu nhiễm và người cấu nhiễm cũng giống như thế, bao nhiêu căn trần phiền não đều cùng một lý như vậy.

3- Các pháp nếu có thể hòa hợp cùng nhau, thì thấy và nghe v.v... không khác nhau ; vì sự sai khác đã bất thành, cho nên thấy và nghe v.v... làm sao hòa hợp được.

4- Không những có đối tượng của cái thấy v.v..., không thể tìm được sự sai biệt của nó, mà cho đến tất cả pháp đều không thể tìm thấy được sự sai biệt.

5- Sở dĩ có sai biệt là do nhân sai biệt, sai biệt mà tách rời khỏi sự sai biệt thì không còn là sai biệt. Nếu pháp đã từ nhân sinh, thì không khác với nhân.

6- Nếu ngoài sai biệt vẫn có cái sai biệt, thì lẽ ra ngoài sự sai biệt vẫn có sự sai biệt ; nhưng, khi tách rời khỏi cái sai biệt, thì không còn sai biệt ; vì thế, nên không có sai biệt.

7- Trong sự sai biệt không có tướng sai biệt ; và, trong không sai biệt cũng thế ; vì không có tướng sai biệt, nên không có cái này khác cái kia.

8- Pháp tự nó không có sự hòa hợp, pháp sai biệt cũng không có sự hòa hợp ; cả ba thứ : thời gian hòa hợp, pháp hòa hợp và chủ thể hòa hợp đều không có.

---o0o---

Trung Luận Quyển Thứ Ba

Chương XV : Quán Sát về Hư Vô (gồm 11 bài tụng)

1- Nếu cho rằng, trong các duyên có tự tính, đó là điều sai lầm. Tự tính mà sinh ra từ các duyên, thì nó là pháp hữu vi, sinh diệt.

2- Làm sao mà có nghĩa rằng, tự tính là cái được tạo thành ? Tự tính nó không do duyên sinh ra, cũng không do cái khác mà hình thành.

3- Pháp, nếu không có tự tính, làm sao có tha tính ; và nếu tự tính mà đối lại với tha tính, thì nó cũng là tha tính.

4- Nếu lìa tự tính và tha tính, thì làm sao pháp có thể hình thành ; các pháp chỉ hình thành, khi có tự và tha.

5- Hữu đã không hình thành, thì làm sao có vô ; do đó pháp, khi hữu bị hoại diệt, thì gọi nó là vô.

6- Nếu có ai chấp rằng, có hữu và vô, có tự tính và tha tính, thì kẻ đó, không thấy được nghĩa chân thật của pháp.

7- Đức Phật diệt cả hữu và vô, như trong kinh nói : Phật dạy Ca Chiên Diên nên xa lìa kiến chấp về hữu và vô.

8- Nếu các pháp thật có tự tính, thì trước và sau đều không biến đỗi ; nếu có sự biến đỗi, đó không phải là thật tính.

9- Nếu các pháp thật có tự tính, thế tại sao lại còn biến đỗi ; và nếu chúng thật không có tự tính, cũng không thể có sự biến đỗi.

10- Quyết định có là chấp thường, quyết định không là chấp đoạn ; vì thế, bậc thức giả không nên chấp vào sự có và không.

11- Nếu chấp các pháp là có định tính, không phải không, đó là chấp thường, trước đã có bây giờ lại không, như thế là đoạn diệt.

---o0o---

Chương XVI : Quán Sát Về sự Trói Buộc Và Giải Thoát (gồm 10 bài tụng)

1- Nếu cho rằng các hành là sự đến đi, qua lại, thì trong cái thường hằng không có sự đến, đi. Trong vô thường cũng không có sự đến đi, tất cả chúng sanh đều như vậy.

2- Nếu cho rằng, chúng sanh có đến đi trong năm uẩn, các xứ và giới, thì dầu có tìm tận cùng, năm uẩn không có ; vậy, ai là kẻ đến, đi ?

3- Từ thân này qua thân khác, như thế qua lại là không có thân ; nếu trước kia không có thân, thì cũng không có sự qua lại.

4- Các hành nếu đoạn diệt hết, điều này không hoàn toàn như vậy ; và nếu mọi chúng sinh hoại diệt, thì điều này cũng không đúng.

5- Sự sinh diệt của các hành, không trói buộc cũng không giải thoát, và chúng sinh, như đã trình bày, không trói buộc cũng không giải thoát.

6- Nếu thân này là trói buộc, vậy sinh thân thì không bị trói buộc ; không có thân cũng không bị trói buộc, vậy ở đâu là nơi trói buộc ?

7- Nếu cho rằng sự trói buộc có trước đối tượng của nó, thì lẽ ra, đối tượng của sự trói buộc ấy đã bị trói buộc. Thật trước không có cái trói buộc, như đã trình bày trong phẩm Khứ lai.

8- Bị trói buộc thì không có sự giải thoát, không bị trói buộc thì không cần giải thoát, có trói buộc là có cởi mở, như thế mở và trói là cùng thời !

9- Nếu nói rằng, không chấp thọ các pháp, thì chính ta sẽ chứng Niết bàn, nếu mà nói như thế, lại bị sự chấp thọ trói buộc.

10- Không phải lìa sinh tử mà có cảnh giới Niết bàn riêng biệt ; nghĩa thật tướng như thế, làm gì có sự phân biệt ?

---o0o---

Chương XVII : Quán sát về Nghiệp (gồm 33 bài tụng)

1- Nếu người có thể hàng phục tâm, làm lợi ích cho chúng sinh thì đó gọi là hành động từ thiện, gieo trồng quả báo cho hai đời.

2- Đức Phật nói có hai thứ nghiệp : tư sinh và nghiệp sinh ra từ tư sinh, do nghiệp tướng sai khác mà nói thành nhiều loại.

3- Đức Phật nói tư nghiệp là chỉ cho ý nghiệp, còn các nghiệp từ tư sinh tức là nghiệp của thân và miệng.

4- Thân nghiệp và khẩu nghiệp, tác và vô tác nghiệp, trong bốn loại như thế, vừa thiện vừa bất thiện.

5- Từ thọ dụng sinh ra phước đức, cũng từ đó mà sinh ra tội lôỵi, từ ý nghiệp có bảy nghiệp khác phát sinh, có thể phân biệt rõ tướng trạng của nghiệp.

6- Nếu nghiệp tồn tại mãi cho đến khi thọ quả báo, thì nghiệp đó là thường hằng. Và nếu nghiệp không tồn tại, tức là không có nghiệp, không có nghiệp thì làm sao sinh khởi quả báo ?

7- Cũng như sự tương tục của mầm non..., nó được sinh ra từ hạt giống, từ đó mà kết thành quả, nếu tách hạt giống ra, thì không có sự tương tục.

8- Từ hạt giống mà có sự tương tục, từ sự tương tục mà có quả, hạt giống có trước rồi sau mới có quả, nó không đoạn diệt, cũng không thường hằng.

9- Như thế, từ sơ tâm phát khởi, các tâm pháp tiếp tục phát sinh, từ đó mà sinh ra quả báo, nếu lìa tâm thì không có sự tương tục.

10- Từ tâm mà có sự tương tục, từ sự tương tục nên có quả báo, hạt giống nghiệp có trước rồi quả báo có sau, nó không phải là đoạn diệt, cũng không phải là thường hằng.

11- Được kết thành quả báo tốt đẹp, là do mười nghiệp lành trong sạch, đời này và đời sau, hưởng năm sự an lạc, đều từ nghiệp lành này.

12- Nếu các người phân biệt như thế, là rơi vào lôỵi lớn ; nói như các người, là không đúng nghĩa vậy.

13- Nay cần nói thêm một lần đúng như nghĩa của nghiệp và quả báo mà Đức Phật và các Phật Bích Chi, cùng chư hiền thánh Tăng đều tán dương.

14- Pháp không mất giống như giấy chứng khoán, và nghiệp thì giống như số tài sản thiếu nợ, tánh của nó là vô ký, phân biệt có bốn loại.

15- Không thể đoạn trừ nghiệp, bằng hình thức thấy đạo ; chỉ có thể đoạn trừ nghiệp, bằng sự hành đạo. Nhờ vào pháp không mất đó, mà nghiệp dẫn đến quả báo.

16- Nếu thấy đạo mà có thể đoạn trừ, nghiệp vẫn đến tương tự, như thế là vướng mắc vào lôỵi lầm đả phá các nghiệp.

17- Tất cả nghiệp dầu giống hay là khác, đều thuộc về cảnh giới vừa thọ thân ; bấy giờ quả báo một mình sinh khởi.

18- Như thế hai loại nghiệp, đời này thọ quả báo, hoặc nói là đã thọ xong, nhưng nghiệp vẫn tồn tại.

19- Nếu chứng quả xong rồi mới diệt hết nghiệp, hoặc sau khi chết mới diệt hết nghiệp, ở đây nên phân biệt rõ nghiệp hữu lậu và nghiệp vô lậu.

20- Dầu là không, cũng không phải đoạn diệt ; dầu là có, cũng không phải thường hằng, nghiệp và quả báo không bao giờ biến mất, đó chính là lời Phật dạy.

21- Các nghiệp vốn không sinh, vì không có định tính ; các nghiệp vốn không diệt, vì nó vốn không sinh.

22- Nếu nghiệp có tự tính, chắc chắn nó thường hằng, không tạo tác cũng gọi là nghiệp, vì đã thường hằng nên không thể tạo tác.

23- Nếu có cái nghiệp không hề được tạo ra, và dù không tạo ra nghiệp, nhưng vẫn có tội, như thế thì không cắt đứt đời sống thanh tịnh nhưng vẫn chịu lôỵi bất tịnh.

24- Nếu như phá hủy mọi phép tắc, ngôn ngữ thế gian ; thì tạo tội hay tạo phước đều không khác nhau.

25- Nếu cho rằng nghiệp là pháp quyết định, có nghĩa là nó có tự tính, và như thế, khi đã lãnh thọ quả báo xong, lại tiếp tục lãnh thọ.

26- Nếu các nghiệp thế gian đều từ phiền não mà sinh ra, nhưng do phiền não không phải thật có, vậy thì nghiệp làm sao có thật ?

27- Các phiền não và nghiệp báo được trình bày như là điều kiện - nhân duyên của thân mạng ; và, bản chất của các nghiệp, phiền não là không, huống hổ là thân mạng.

28- Do bị che lấp bởi vô minh, và ái dục ràng buộc, nhưng, tác giả, tác nghiệp và thọ giả không đồng nhất, cũng không sai khác.

29- Nghiệp không phải từ duyên sinh, cũng không phải từ phi duyên sinh, cho nên nó không có, vậy từ đâu sinh khởi ?

30- Không nghiệp, không tác giả, thì làm sao có cái nghiệp sinh ra quả báo ? Và nếu không có quả báo thì làm sao có kẻ phải gánh chịu quả báo ?

31- Tựa hổ như thần thông của Phật, biến hóa thành thân người, thân người được biến hóa đó, lại biến hóa ra người nữa.

32- Người biến hóa đầu tiên, gọi đó là tác giả ; người được biến hóa ra, gọi đó là tác nghiệp.

33- Các phiền não và nghiệp, tác giả và quả báo, đều như huyễn hóa, mộng mị, như khói lửa, tiếng vang.

---o0o---

Chương XVIII : Quán Sát Về Ngã Và Pháp (gồm 12 bài tụng)

1- Nếu ngã là do năm uẩn hình thành, thì nó thuộc về pháp sinh diệt ; nếu ngã khác biệt với năm uẩn, thì nó không phải là tướng năm uẩn.

2- Nếu không có cái gọi là ngã, thì làm sao có những thuộc tính của ngã. Vì diệt trừ cái ngã và cái thuộc tính của nó, nên gọi là chứng đắc trí tuệ vô ngã.

3- Người chứng đắc trí tuệ vô ngã, nên gọi đó là người thật quán. Người chứng đắc trí tuệ này là người rất hy hữu.

4- Ngoài nhân ngã và các thuộc tính của nó bị tận diệt, thì không có một pháp nào khác, các sự cảm thọ cũng đều diệt, thọ diệt thì thân này cũng diệt.

5- Khi các nghiệp và phiền não tận diệt, gọi đó là hoàn toàn giải thoát, vì nghiệp và phiền não là không và nhân ngã cũng không, thể nhập vào thực tại tính Không, thì mọi hí luận đều bị tận diệt.

6- Chư Phật khi thì nói có ngã, khi thì nói vô ngã, thật tướng của các pháp thì không phải là ngã, cũng không phải là vô ngã.

7- Thật tướng của các pháp thì không liên hệ gì đến ngôn ngữ và tâm hành, không sinh cũng không diệt, như tịch tĩnh của Niết bàn vô thượng.

8- Tất cả pháp thật là không thật, cũng thật mà cũng không thật, không phải thật cũng không phải không thật, đó chính là lời Phật dạy.

9- Tự thể nghiệm và tự mình biết lấy, không tùy thuộc vào kẻ khác, tịch diệt không hí luận, không thấy khác mà cũng không phân biệt, đó chính là chân thật tướng.

10- Nếu pháp sinh ra từ nhân duyên, thì nó không phải là đồng với nhân và cũng không phải là khác nhân ; đó là chân thật tướng, không phải đoạn cũng không phải thường.

11- Không phải đồng, cũng không phải khác, không phải đoạn, cũng không phải thường, đó chính là chư Phật - Thế Tôn rưới cam lổ giáo hóa chúng sinh.

12- Nếu Đức Phật không xuất hiện trong thế gian này, và Phật pháp đã tận diệt, thì trí tuệ của các vị Bích Chi sẽ từ viễn ly mà sinh khởi tuệ giác vô thượng.

---o0o---

Chương XIX : Quán Sát Về Thời Gian (gồm 6 bài tụng)

1- Nếu cho rằng nhân thời quá khứ mà có hiện tại và vị lai, vậy hai thời hiện tại và vị lai, lẽ ra phải ở trong quá khứ.

2- Nếu cho rằng trong thời quá khứ, không có hiện tại và vị lai, thì hiện tại và vị lai, tại sao nhân thời quá khứ mà có ?

3- Nếu không phải nhân thời quá khứ, thì không có vị lai, cũng không có hiện tại ; như thế, thì không có hai thời.

4- Căn cứ vào ý nghĩa trên, mà biết rằng tất cả hai thời ; thượng, trung và hạ ; một và khác... vân vân, tất cả pháp đều là không.

5- Thời gian đứng yên thật không có, thời gian đi cũng thật không có ; thời gian nếu thật không có, làm sao nói là có tướng thời gian ?

6- Nhân sự thể mà có thời gian, lìa sự thể không còn thời gian ; sự thể còn không phải là thật có, huống chi là thật có thời gian.

---o0o---

Chương XX : Quán Sát Về Nhân Quả (gồm 24 bài tụng)

1- Nếu cho rằng, do nhân duyên hòa hợp mà quả sinh ra, thì trong hòa hợp đã sẵn có quả, tại sao gọi là nó sinh ra ?

2- Quả do các điều kiện - nhân duyên sinh ra, nhưng nếu trong các điều kiện - nhân duyên không có quả, tại sao lại nói các duyên hòa hợp sinh ra quả ?

3- Nếu cho rằng trong các duyên hòa hợp đã có quả, thì trong các duyên hòa hợp đó, lẽ ra phải có đủ các quả, thực tế điều này không thể có.

4- Nếu quả không có trong các nhân duyên hòa hợp, thì như thế, quả có thể được sinh ra từ những cái không phải là nhân duyên của chính nó.

5- Nếu nhân đưa đến quả, xong rồi nó biến mất, như thế sẽ có hai nhân : một là tác nhân, hai là diệt nhân.

6- Nếu nhân không cùng với quả, làm xong chức năng của nó rồi biến mất, sau đó quả mới xuất hiện, như thế quả đó không có nhân.

7- Nếu nhân duyên hòa hợp rồi sinh ra quả, như vậy cái sinh và cái được sinh đồng thời mà có.

8- Nếu quả trước đã có, sau do các nhân duyên hòa hợp mà sinh, như thế quả đó không có nhân, nó nằm ngoài cái nhân duyên.

9- Nếu nhân biến thành quả, nghĩa là nhân đi đến quả ; vậy, nhân trước đã có, giờ lại sinh thêm một lần nữa.

10- Làm sao mà nhân đã diệt rồi, lại có thể sinh ra quả, và nếu nhân không biến mất nơi quả, làm sao gọi là nhân sinh quả ?

11- Nếu trong nhân đã sẵn có quả, thì sinh ra quả nào nữa ? Nhân thấy quả hay không thấy, trong cả hai trường hợp, nhân không sinh ra quả.

12- Nếu trong nhân quá khứ có quả của quá khứ, như thế, quả vị lai và quả hiện tại, chúng sẽ không bao giờ hợp nhau.

13- Nếu trong nhân vị lai có quả của vị lai, như thế, quả hiện tại và quả quá khứ, chúng sẽ không bao giờ hợp nhau.

14- Nếu trong nhân hiện tại có quả của hiện tại, như thế, quả vị lai và quả quá khứ, chúng sẽ không bao giờ hợp nhau.

15- Nếu không hòa hợp, nhân làm sao sinh quả ; nếu hòa hợp, nhân làm sao sinh quả ?

16- Nếu trong nhân là trống không, nhân làm sao sinh quả ? Nếu không trống rỗng, nhân làm sao sinh quả ?

17- Quả, nếu không trống rỗng, thì không thể sinh ; quả không trống rỗng, thì không thể diệt ; vì quả không trống rỗng thì không diệt ; và vì quả không trống rỗng nên bất sinh, bất diệt.

18- Quả trống rỗng nên bất sinh ; quả trống rỗng nên bất diệt ; và vì nó trống rỗng, nên bất sinh, bất diệt.

19- Nếu nhân quả là đồng thể, điều này không đúng ; nếu nhân quả là sai biệt, điều này cũng không đúng.

20- Nếu nhân quả là đồng thể, thì cái sinh và cái được sinh là một ; nếu nhân quả là sai biệt, thì có nhân duyên và không có nhân duyên cũng là một.

21- Nếu quả, quyết định là có tự tính, thì nhân sinh ra cái gì ? Nếu quả, quyết định là không có tự tính, thì nhân sinh ra cái gì ?

22- Nếu quả, quyết định là vô tính, nhân sẽ sinh ra cái gì ? Và nếu nhân không sinh ra quả, thì sẽ không có nhân tướng. Nếu không có nhân tướng, thì tương quan với cái gì mà gọi là quả ?

23- Nếu do các nhân duyên hòa hợp, mà có sự hòa hợp, mà chính sự hòa hợp sẽ không có nhân thể ; nhân thể không có, làm sao sinh ra quả ?

24- Vì thế, quả không sinh ra từ sự hòa hợp hay là không hòa hợp của các điều kiện nhân duyên ; vậy, sự hòa hợp xuất hiện ở đâu ?

---o0o---

Chương XXI : Quán Sát Sự sinh Thành Và Hoại Diệt (gồm 20 bài tụng)

1- Tách rời sự thành và cộng thành, không có sự hoại diệt ; tách rời sự diệt và cộng diệt, cũng không có sự sinh thành.

2- Quả thật, nếu không có sự sinh thành, thì làm sao có sự hoại diệt ; cũng như không có sinh mà có tử, điều đó không đúng.

3- Nếu thành và hoại cùng có mặt, thì làm sao vừa thành và vừa hoại cùng một lúc, như nói sinh và tử thế gian đồng thời có, là không đúng.

4- Nếu thật không có tướng hoại diệt, thì làm sao có tướng sinh thành ; vì, chưa từng có sự vô thường nào không nằm trong các pháp.

5- Thành và hoại cùng có đã không thành, lìa thành và hoại cũng không thành, cả hai thứ đều không đúng, làm thế nào mà nói là có tướng thành ?

6- Trong tận cùng tìm không được tướng thành, trong bất tận cùng cũng tìm không được tướng thành ; trong tận cùng không tìm thấy tướng hoại, và trong vô cùng cũng không tìm thấy tướng hoại.

7- Nếu cho rằng lìa xa thành hoại, thì cũng không có pháp nào cả ; nếu hiện không có pháp nào, thì cũng không có thành hoại ở đây.

8- Nếu tự tính của các pháp là không, thì do đâu mà nói có thành, hoại ; nếu tự tính của các pháp cũng không phải là không, thì cũng không có thành và hoại.

9- Thành và hoại, nếu là một cũng không đúng ; thành và hoại, nếu là hai cũng không đúng.

10- Nếu cho rằng, do nơi mắt trông thấy mà biết có sự sinh diệt, đó là kẻ cuồng si, nói thấy các pháp có sinh diệt.

11- Pháp tự nó không thể sinh ra pháp, cũng không thể sinh ra phi pháp ; từ phi pháp cũng vậy, nó không thể tự sinh ra nó và sinh ra các pháp.

12- Pháp không thể do tự sinh, cũng không phải từ nơi khác sinh, cũng không phải do tự và tha sinh, làm sao mà nói là có sinh ?

13- Nếu chấp thủ đối với các pháp, là rơi vào đoạn kiến và thường kiến ; nên biết rằng các pháp được cảm thọ là thường hay vô thường.

14- Đi vào sự cảm thọ đối với các pháp mà không rơi vào đoạn hay thường, là vì do nhân và quả tương tục, nên không đoạn cũng không thường.

15- Nếu nhân và quả có sự sinh khởi và hoại diệt tương tục, thế thì nhân chính khi đã đoạn diệt rồi làm sao có thể tái sinh ?

16- Nếu tính của các pháp là thường trụ, thì lẽ ra không nên nói đến hữu và vô ; Niết bàn, diệt tương tục, tức là rơi vào chấp đoạn.

17- Nếu ban đầu đã có sự hoại diệt, thì sao không có sự sinh hữu, và nếu lúc ban đầu đã có sự sinh hữu và không bị hoại diệt, thì cũng không có sự sinh hữu sau đó.

18- Nếu lúc đầu có sự hoại diệt, mà về sau vẫn có sự sinh khởi, vậy có một cái đang diệt và một cái đang sinh.

19- Nếu sinh và diệt mà xảy ra cùng lúc, thì chẳng khác nào nói rằng thân năm uẩn này chết ngay khi nó đang sinh.

20- Không thể nào tìm thấy sự tương tục trong suốt ba đời, nếu sự tương tục không có trong ba đời thì làm thế nào mà nói là có tương tục ?

---o0o---

Trung Luận Quyển Thứ IV

Chương XXII : Quán Sát Về Như Lai (gồm 16 bài tụng)

1- Như Lai không phải là các uẩn, cũng không xa rời các uẩn ; Như Lai không hiện hữu trong các uẩn và các uẩn cũng không có trong Như Lai ; Như Lai không ở trong các uẩn, vậy Như Lai ở đâu ?

2- Nếu sự hiện hữu của Như Lai là do các uẩn hòa hợp, mà các uẩn thì không có tự tính ; và nếu không có tự tính, làm sao mà nhờ tha tính để có sự hiện hữu ?

3- Nếu pháp nhờ vào tha tính mà sinh khởi, thì nó là phi ngã ; nếu pháp là không có ngã thể, sao gọi là Như Lai ?

4- Nếu pháp vốn không có tự tính, thì làm sao mà có tha tính, xa rời tự tính và tha tính, do đâu mà gọi là Như Lai ?

5- Nếu không nương vào năm uẩn, mà trước đã có thân Như Lai, và hiện tại thọ thân của năm uẩn, thì gọi đó là Như Lai là không đúng.

6- Vì hiện tại, Ngài không thọ các uẩn nào, và cũng không có pháp nào là Như Lai ; nếu không thọ uẩn nào hết, vậy thì thọ cái gì ?

7- Nếu Ngài chưa thọ pháp uẩn nào, thì cái được thọ không thể gọi là thọ, không có pháp không thọ nào được gọi là Như Lai.

8- Nếu trong cái đồng nhất và sai biệt, đã không tìm thấy được sự hiện hữu của Như Lai, thì làm sao mà cho rằng Như Lai có mặt trong khi thọ các uẩn ?

9- Vả lại, trong các uẩn được thọ, đã không có tự tính, và nếu là không có tự tính, thì làm sao có tha tính ?

10- Với ý nghĩa như trên, mà các uẩn được thọ, và người thọ các uẩn, cả hai đều là không ; rồi sao lại chấp vào cõi không này để nói là không có Như Lai ?

11- Cái không thì bất khả thuyết, cái phi không cũng bất khả thuyết ; cộng, bất cộng đều không thể nói được, tất cả chỉ là giả danh.

12- Ngay cả tướng tịch diệt vốn không có thường hay vô thường, vừa thường vừa vô thường, không phải thường cũng không phải vô thường ; và ngay cả trong tịch diệt cũng không hề có hữu biên hay vô biên ; vừa hữu biên vừa vô biên, và vừa không hữu biên, vừa không vô biên.

13- Kẻ tà kiến sâu nặng, cho rằng không có Như Lai, và tịch diệt tướng của Như Lai, đem phân biệt chấp có, cũng là điều sai lầm.

14- Như thế trong tự tính không, dù tư duy như thế nào cũng không thể nắm bắt được ; thế nhưng, sau khi Như Lai diệt độ, lại cứ phân biệt có cùng không !

15- Đức Như Lai vượt qua mọi hí luận, nhưng con người lại say mê trong hí luận ; vì kẹt trong hí luận nên mắt huệ bị phá hủy, và do đó, không thể thấy Phật.

16- Tự tính của Như Lai cũng là tự tính của thế gian, nhưng tự tính của Ngài là VÔ HỮU, nên thế gian cũng vậy, không có tự tính.

---o0o---

Chương XXIII : Quán Sát về sự điên Đảo (gồm 24 bài tụng)

1- Do suy tưởng phân biệt, sinh ra tham, sân, si, tịnh, bất tịnh, điên đảo..., tất cả đều từ duyên sinh ra.

2- Nếu cho rằng, do tịnh hay bất tịnh mà điên đảo sinh ra ba độc ; tham sân si không có tự tính, nên phiền não cũng không thật có.

3- Nếu cho rằng ngã - pháp là có hay không có, tất cả đều không được, không có ngã thì các phiền não cũng không thành, có không cũng không thành.

4- Ai là người sở hữu các phiền não, là ai cũng không được, nếu tách rời con người mà phiền não vẫn có, thì nó chẳng thuộc về ai.

5- Như năm loại thân kiến, tìm kiếm ngã không được, và chúng tìm kiếm phiền não ở trong tâm cấu nhiễm cũng không được.

6- Tịnh, bất tịnh, điên đảo..., tất cả đều không có tự tính, vậy làm sao chỉ do tịnh hay bất tịnh mà sinh ra các phiền não ?

7- Sáu trần : sắc, thinh, hương, vị, xúc, pháp là nguồn gốc của ba độc : tham sân si.

8- Sắc, thinh, hương, vị, xúc, pháp, tự thể của chúng là không thật, nó như huyễn như mộng, như thành Càn Thát Bà ảo hóa.

9- Như thế trong sáu trần cảnh này làm gì có tịnh hay bất tịnh, chúng như người trong mộng, như ảnh ở trong gương.

10- Nếu không cậy vào sự thanh tịnh, thì chẳng thể có cái bất tịnh, nhân tịnh mà có bất tịnh, do đó cái bất tịnh là không.

11- Nếu không cậy vào sự bất tịnh, thì chẳng thể có cái thanh tịnh, nhân bất tịnh mà có thanh tịnh, do đó, cái thanh tịnh là không.

12- Nếu không có sự thanh tịnh, thì do đâu mà có lòng tham ái ? Và nếu không có sự bất tịnh, thì do đâu mà có lòng sân hận ?

13- Đối với pháp vô thường mà chấp là thường tại, thì đó là điên đảo ; trong không, không có thường, vậy do đâu mà có điên đảo ?

14- Đối với pháp vô thường, mà cho là vô thường, thì không có điên đảo ; trong không, không có vô thường, thì làm sao mà gọi là không điên đảo ?

15- Đối tượng của sự chấp trước, kẻ chấp trước và sự chấp trước, và tất cả pháp dùng để chấp trước đều là không, thì làm gì có sự chấp trước ?

16- Nếu không có sự nhiễm trước, ngôn ngữ xấu ác là điên đảo, ngôn ngữ thanh tịnh là không điên đảo, vậy do đâu có sự kiện như thế ?

17- Đã có điên đảo rồi, thì không sinh điên đảo ; chưa có điên đảo, cũng không sinh điên đảo, điên đảo không thể sinh điên đảo, không điên đảo cũng không sinh điên đảo.

18- Như đang trong lúc điên đảo, cũng không thể sinh ra điên đảo, các vị hãy tự quan sát, ai sinh ra điên đảo ?

19- Cái điên đảo không sinh, làm sao có lý này ? Nếu không có điên đảo, thì làm sao có người điên đảo ?

20- Nếu bốn pháp thường, tịnh, ngã, lạc là chân thật, thì bốn pháp đó tất nhiên không phải là điên đảo.

21- Nếu bốn pháp thường, tịnh, ngã, lạc là không thật có, vậy thì vô thường, khổ, bất tịnh lẽ ra cũng không có.

22- Vì thế, phiền não diệt, thì vô minh cũng diệt ; do vô minh diệt, mà các hành đều diệt.

23- Nếu phiền não tính là thật, nên có cái sở thuộc, thế thì làm sao mà đoạn diệt được nó, và ai có thể làm được việc đó ?

24- Nếu phiền não là hư vọng, không có tự tính, cũng không có chôỵ tùy thuộc ; thế thì làm sao mà đoạn diệt nó, và ai có thể đoạn diệt được vô tự tính ?

---o0o---

Chương XXIV : Quán Sát Về Tứ Đế (gồm 40 bài tụng)

1- Nếu tất cả đều là không, không có sinh cũng không có diệt ; như vậy thì cũng không có khổ, tập, diệt, đạo Bốn thánh đế.

2- Vì không có Bốn thánh đế, nên "biết khổ, đoạn tập, chứng diệt và hành đạo" - bốn việc đó đều không.

3- Vì không có Bốn thánh đế đó nên không có bốn đạo quả ; vì không có bốn đạo quả, nên không có bốn hướng và bốn đắc.

4- Nếu không có Bát hiền thánh Tăng, thì không có ngôi Tăng bảo ; và vì không có Bốn thánh đế, nên cũng không có ngôi Pháp bảo.

5- Vì không có Pháp bảo và Tăng bảo, nên không có Phật bảo ; như vậy, nếu cho rằng tất cả là không, đó là hủy hoại Tam bảo.

6- Chấp vào pháp không, là phá hủy nhân quả, tội phước, và phá luôn tất cả các pháp thế gian.

7- Ngày nay, các người không biết rõ các pháp không, không nhân duyên, và kể cả ý nghĩa không nên tự mình sinh ra phiền não.

8- Các Đức Phật vì chúng sinh, y vào Nhị đế mà nói pháp, thứ nhất là Thế tục đế và thứ hai là Đệ nhất nghĩa đế.

9- Nếu người nào không nhận thức được hai chân lý này, thì đối với Phật pháp sâu xa, không thể hiểu được chân nghĩa.

10- Nếu không nương tựa vào tục đế, thì không thể đạt đến chân lý ; nếu không đạt đến chân lý, thì không thể ngộ được Niết bàn.

11- Không quán đúng pháp không, kẻ ngu tự hại mình, như người ảo thuật không thiện xảo, không khéo nắm bắt rắn độc, (sẽ bị nó cắn !).

12- Đức Phật biết rõ pháp chân thật vi diệu này, nhưng vì kẻ ngu không thể hiểu được, nên Ngài không muốn nói.

13- Các người cho rằng ta là người chấp trước vào tính Không, nên vì ta mà sinh ra lôỵi lầm ; nhưng đối với tính Không thì lôỵi lầm vốn không.

14- Vì tính Không mà các pháp được thành lập, nếu không có tính Không, thì tất cả pháp không thể hình thành.

15- Các người nay có lôỵi, rồi đem lôỵi ấy gán cho ta, chẳng khác nào kẻ ngồi trên lưng ngựa, mà tự quên mất con ngựa mình đang cỡi.

16- Nếu các người thấy rằng các pháp nhất định có tự tính, tức thừa nhận các pháp không có nhân và cũng không có duyên.

17- Như thế là phá hủy nhân quả, sự tạo tác, kẻ tạo tác và pháp được tạo tác, cũng như sự sinh diệt của vạn vật đều bị phá hủy.

18- Các pháp do nhân duyên sinh ra, nên ta nói là không, là giả danh và cũng là Trung đạo.

19- Chưa từng thấy pháp nào không được sinh ra từ nhân duyên, thế nên tất cả pháp trên đời đều không cái gì chẳng là không.

20- Nếu tất cả pháp không phải là không, thì nó sẽ không có sự sinh diệt ; như thế sẽ không có khổ, tập, diệt, đạo - Bốn chân lý.

21- Nếu không từ các nhân duyên sinh ra, sao hiện tại lại có khổ đau ; vô thường cũng là khổ, nhưng tự tính thì không vô thường.

22- Nếu cho rằng khổ có tự tính, tại sao nói nó từ Tập đế sinh ra ? Cho nên biết rằng không có tập ; (nếu có) thì tính không bị phá hủy.

23- Khổ đế nếu thật có tự tính, thì không thể nói là có diệt ; do đó, nếu các người chấp thủ tự tính, tức là phá hủy Diệt đế.

24- Khổ đế nếu thật có tự tính, thì không có tu tập Đạo đế ; nếu Đạo đế có thể tu tập, thì Khổ đế là không có thật tính.

25- Nếu Khổ đế thật sự không có, thì cũng không có cả Tập đế và Diệt đế ; vậy thì diệt khổ tu đạo cứu cánh sẽ đưa đến chôỵ nào ?

26- Nếu Khổ đế thật có tự tính, tại sao trước đó không thấy mà bây giờ mới thấy ; vì (nếu có) thì tự tính đó đâu có sai biệt.

27- Vậy tự tính của khổ trước sau đều không có, nên sự đoạn tập, chứng diệt, hành đạo, tất cả bốn đều là không.

28- Từ trước đến nay, thể tính của Bốn thánh quả là bất khả đắc, và tự tính của pháp nếu là có thật, thì tại sao bây giờ mới có thể khả đắc ?

29- Nếu trước đã không có Bốn thánh quả, thì không có người đắc quả, và cũng không có người hướng đến Bốn quả, vì không có tám bậc hiền thánh Tăng, thì không có ngôi Tăng bảo.

30- Vì không có Bốn thánh đế, lại cũng không có Pháp bảo, không có Pháp bảo và Tăng bảo, thì làm sao lại có Phật bảo ?

31- Và theo các người nói, không nhờ nhân Bổ đề mà có Phật bảo, và không nhờ Phật đạo mà có quả Bổ đề Vô thượng.

32- Nếu Phật tính không sẵn có, thì dù tinh cần hành đạo, vẫn không thể đạt đến Phật quả.

33- Các pháp nếu là chẳng không, thì không có người tạo tội, tạo phước ; nếu chẳng không thì làm sao tạo tác vì đã có tự tính nhất định.

34- Đối với các người, trong tội, phước không có quả báo phát sinh, thế thì, khi tách lìa tội lôỵi và phước báo, vẫn có quả báo.

35- Nếu cho rằng nhân tội, phước mà có quả báo, quả do nơi tội, phước sinh, vậy làm sao mà nói không có không.

36- Các người đã phá đỗ tất cả pháp, nhân duyên, nghĩa không, thì phá luôn các pháp tục đế và tất cả pháp khác.

37- Nếu phá hủy nghĩa không, tức là không phải làm gì cả ; không làm nhưng vẫn có làm, và không làm gọi là tác giả ?

38- Nếu các pháp có tự tính nhất định, thì tất cả pháp trên thế gian đều trở thành bất sinh, bất diệt, thường trụ và không biến hoại.

39- Nếu không có không tính, thì những gì chưa đạt được lẽ ra sẽ không thể đạt được, cũng không có đoạn trừ phiền não và diệt tận khổ đau.

40- Vì thế, trong kinh Đức Phật nói : Nếu thấy pháp Duyên khởi là có thể thấy Phật, và Khổ, Tập, Diệt, Đạo...

---o0o---

Chương XXV : Quán Sát về Niết bàn (gồm 24 bài tụng)

1- Nếu tất cả pháp là không, không có sinh cũng không có diệt ; vậy đoạn cái gì và diệt cái gì mà gọi là chứng Niết bàn ?

2- Nếu tất cả pháp không phải là không, thì cũng không có sinh và không có diệt ; vậy đoạn cái gì và diệt cái gì mà chứng Niết bàn ?

3- Không có sự chứng đắc, cũng không có sự đạt đến, không đoạn diệt cũng không thường hằng, không có sinh cũng không có diệt, như vậy, gọi đó là Niết bàn.

4- Niết bàn không thể nói là "có", nếu có thì như tướng lão, tử ; nó hoàn toàn không phải là pháp Hữu, vì nó vượt ngoài tướng lão, tử.

5- Nếu cho rằng Niết bàn là có, vậy nó thuộc về pháp sinh diệt ; như thế thì không có pháp nào là phi sinh diệt ?

6- Nếu Niết bàn là thật hữu, thì tại sao gọi là Vô thọ, không có pháp nào không xuất phát từ thọ mà được gọi là pháp Hữu.

7- Hữu còn không phải là Niết bàn, huống chi là Vô ? Niết bàn không có cái Hữu thì ở đâu có cái Vô ?

8- Nếu Vô là Niết bàn, thì tại sao nói là không thọ ? Chưa bao giờ có sự không thọ mà gọi là pháp Vô.

9- Vì còn thọ theo các nhân duyên nên trầm luân trong sinh tử. Không thọ theo các nhân duyên chính là Niết bàn.

10- Như trong kinh, Đức Phật nói, đoạn diệt cả hữu và phi hữu, vì thế mà biết rằng Niết bàn là phi hữu, phi vô.

11- Nếu cho rằng Niết bàn là sự hòa hợp giữa Hữu và Vô, thì Hữu và Vô là giải thoát, điều này không hợp lý.

12- Nếu cho rằng Niết bàn là sự tập hợp giữa Hữu và Vô, Niết bàn không phải là vô thọ, còn Hữu và Vô là hai thứ từ thọ sinh.

13- Làm sao Hữu và Vô hợp lại mà thành ra Niết bàn ? Vì Hữu thuộc pháp sinh diệt, còn Niết bàn là phi sinh diệt.

14- Làm thế nào mà Hữu và Vô, hai thứ hợp nhau thành Niết bàn ? Vì Hữu và Vô mâu thuẫn như là sáng với tối, không cùng thời có.

15- Nếu nói phi hữu và phi vô là Niết bàn tịch diệt, pháp phi hữu phi vô này do đâu mà phân biệt được ?

16- Nếu phân biệt phi hữu và phi vô như thế, gọi đó là Niết bàn ; nếu Hữu và Vô thành tựu, thì phi hữu phi vô cũng thành tựu ?

17- Sau khi Phật nhập Niết bàn, không thể nói là có hay không, cũng không thể nói Như Lai vừa có vừa không, không phải có, cũng chẳng phải không.

18- Lúc Đức Như Lai còn hiện tại, không thể nói là có hay không, cũng không thể nói Như Lai vừa có và vừa không, không phải có cũng chẳng phải không.

19- Niết bàn và thế gian, không có chút gì khác biệt. Thế gian và Niết bàn cũng không có chút gì khác biệt.

20- Thực tế của Niết bàn cũng như ở thế gian, sự thật hai cảnh đó, không có gì sai biệt.

21- Sau khi Như Lai diệt độ, vì chúng sinh lầm chấp Niết bàn mà cho là có, không, hữu biên, vô biên, thường, vô thường, quá khứ, vị lai.

22- Vì tất cả pháp đều là không, không có hữu biên ; vô biên, vừa hữu biên vừa vô biên, không hữu biên cũng không vô biên.

23- Không phải là một hay là khác, không có thường hay vô thường, hoặc vừa thường vừa vô thường, hoặc không phải thường, không phải vô thường.

24- Các pháp là bất khả đắc, diệt trừ tất cả hí luận, không người cũng không có thế giới, không có Phật cũng không có pháp được Phật nói.

---o0o---

Chương XXVI :Quán Sát Về 12 Nhân Duyên (gồm 9 bài tụng)

1- Do vô minh che lấp, chúng sinh khởi ba nghiệp, từ thân, khẩu, ý nghiệp mà đọa vào sáu đường.

2- Do nhân duyên - nghiệp lực, thọ thai theo sáu đường ; do ý thức phân biệt, chấp trước mà tăng trưởng hai loại : sắc và tâm.

3- Do tâm và sắc tăng trưởng, làm duyên sinh sáu xứ ; căn, trần, thức hòa hợp, làm phát sinh sáu xứ.

4- Từ nơi sáu loại xúc, sinh ra ba cảm thọ, từ ba cảm thọ, phát sinh tâm tham ái.

5- Từ nơi ái mà sinh ra bốn loại chấp thủ, vì có thủ nên có hữu, nếu người không chấp thủ thì giải thoát tất cả hữu vô.

6- Do hữu mà có sinh, từ sinh có già chết, từ già chết mà có sầu, bi, khổ, ưu não.

7- Như thế, tất cả pháp đều từ nơi sinh mà có, do các nhân duyên đó mà tích tụ thân khổ uẩn.

8- Cho nên nói rằng, cội nguồn của tất cả nghiệp và sinh tử đều từ vô minh mà tạo ra, kẻ trí không nên tạo tác nghiệp.

9- Do vô minh diệt trừ, các nhân duyên khác không phát sinh, tất cả khổ của thân năm uẩn, do đó mà đoạn diệt.

---o0o---

Chương XXVII : Quán Sát Về Tà Kiến (gồm 31 bài tụng)

1- Nếu trong đời sống quá khứ có Ngã, thì thế gian có nhiều kiến chấp như : có, không, thường, đoạn... Căn cứ ở quá khứ mà chấp như vậy.

2- Nếu Ngã ở trong đời vị lai, thì thế gian lại có nhiều kiến chấp như : tác, bất tác, hữu biên, vô biên v.v... Căn cứ vào đời vị lai mà chấp như vậy.

3- Trong đời quá khứ có Ngã, điều đó không thể đúng. Vì nếu trong đời quá khứ có Ngã, không làm ra cái Ngã hiện tại.

4- Nếu nói Ngã trước đó là cái Ngã bây giờ, thì thân tướng khác nhau, nếu hiện tại xa lìa thân này, do đâu mà có cái Ngã độc lập.

5- Tách lìa thân thì không có Ngã, không có hữu vô, điều này như trước đã nói ; nếu nói thân này tức là Ngã, thân và Ngã là không thật có.

6- Thân này không phải là Ngã, vì nó luôn luôn sinh diệt, thế thì tại sao vì sự lãnh thọ mà tạo nên người chấp thọ ?

7- Nếu lìa thân thể mà có Ngã, điều này không thể có, như không có thọ mà có Ngã, sự thật thì không phải như vậy.

8- Nếu hiện tại Ngã không lìa người lãnh thọ, cũng không phải Ngã tức là thọ, không phải thọ, không phải không thọ, đây là ý nghĩa quyết định.

9- Ngã trong quá khứ không tạo nên Ngã hiện tại, điều này cũng không đúng, Ngã trong đời quá khứ khác với Ngã hiện tại cũng không đúng.

10- Nếu có sự sai khác, thì khi tách rời Ngã trong đời quá khứ, vẫn có Ngã thuộc đời hiện tại, Ngã tự sinh ra.

11- Như thế là đồng nghĩa với đoạn diệt, không có nghiệp nhân mà thành quả báo, Ngã trước tạo tội, ngày sau lãnh thọ, như thế là lầm lỗi.

12- Trước không tạo tác mà bây giờ có, đó cũng là lầm lỗi, vì Ngã như thế là một thứ tạo tác, cũng như không có nhân mà sinh.

13- Nếu chấp có Ngã, không có Ngã, vừa có Ngã vừa không có Ngã trong đời quá khứ, những kiến chấp đó là hoàn toàn sai lầm.

14- Ngã ở đời vị lai được tạo thành, không được tạo thành, những kiến chấp như thế cũng giống như chấp về Ngã trong đời quá khứ.

15- Nếu trời tức là người thì rơi vào thường kiến ; vì trời là vô sinh, vô sinh là thường tại.

16- Nếu trời khác với người, thì đó là vô thường ; và vì khác biệt giữa trời và người, nên không có sự tương tục.

17- Nếu là nửa trời và nửa người, thì rơi vào nhị biên của thường và vô thường, điều đó là không đúng.

18- Nếu thường và vô thường đều được thành lập, vậy thì lẽ ra cái không phải thường, không phải vô thường cũng được thành lập.

19- Nếu pháp nhất định có kẻ đến và đi, thì sự sinh tử sẽ không có cội nguồn ; nhưng thật tình không có điều đó.

20- Nếu hiện tại không có sự thường hằng, thì làm sao có sự vô thường, vừa thường vừa vô thường, phi thường và phi vô thường ?

21- Thế gian nếu là hữu biên thì làm sao có đời sau, và nếu là vô biên, cũng làm sao mà có đời sau ?

22- Năm uẩn luôn tiếp nối chẳng khác nào ngọn lửa lan tỏa của cây đèn, vì thế mà thế gian này chẳng phải là hữu biên hay vô biên.

23- Nếu năm uẩn trước đã bị hủy hoại, không còn nhân của uẩn mà lại tái sinh năm uẩn, như thế, thế gian là hữu biên.

24- Nếu năm uẩn trước không bị hủy hoại, thì cũng không vì năm uẩn (còn nguyên) đó mà sinh ra năm uẩn sau, như vậy thế gian sẽ là vô biên.

25- Pháp chân thật và người nói pháp, người nghe pháp đều khó chứng đắc, như thế, sự sinh tử vãng lai không phải hữu biên hay vô biên.

26- Nếu thế gian là một nửa hữu biên và một nửa vô biên, lại vừa hữu biên, vừa vô biên, như vậy thì không thể đúng được.

27- Chúng sinh lãnh thọ thân năm uẩn, làm sao lại chỉ phá một phần, còn một phần khác thì không phá, điều đó không thể đúng.

28- Sự lãnh thọ cũng như vậy, làm sao chỉ phá một phần, còn một phần khác thì không phá, điều đó không thể đúng.

29- Nếu có hữu biên và vô biên, hai thứ này đều thành tựu, thì phi hữu biên và phi vô biên, đương nhiên cũng thành tựu.

30- Do vì tất cả pháp là không, thế gian kiến chấp thường, vô thường, lúc nào và ở đâu, ai là người sinh khởi các kiến chấp như vậy ?

31- Đức Đại Thánh Cổ Đàm, vì thương chúng sinh mà nói pháp này, đoạn tất cả kiến chấp sai lầm. Con nay cúi đầu kính lễ Phật.

(*)Ghi chú riêng của BBT TVHS: có lẽ do lỗi typo. "1- Không một"...

---o0o--- Chương VIII : Chú Giải Các Thuật Ngữ Trong Trung Luận

Phần chú giải này được tập trung vào một số điểm cơ bản như được đề cập trong nội dung của Trung luận, đặc biệt là những thuật ngữ mang tính cách chuyên môn. Về cách trình bày, sẽ không đi theo trật tự phân chương như nguyên bản, vì để tránh sự lặp lại. Mục đích của phần chú giải này là nhằm giúp độc giả tham chiếu khi nghiên cứu Trung luận ; do đó, nội dung chú giải sẽ được giới thiệu ngay nơi các tiểu mục, và được đánh số theo thứ tự La Mã ở đầu dòng. Khi cần tra cứu, độc giả chỉ lần tìm các

tiểu mục.

I.- Tứ cú và Bát bất

Tứ cú và Bát bất là điểm trung tâm của tất cả luận đề triết học của Trung luận. Từ đó mà nó triển khai thành các hệ thống luận lý phê bình như được gọi là phép phủ định biện chứng.

* Tứ cú : 1- Hữu, 2- Vô, 3- Diệc hữu diệc vô, 4- Phi hữu phi vô (có, không, cũng có cũng không, chẳng phải có cũng chẳng phải không).

* Bát bất : 1- Không sinh, 2- Không diệt, 3- Không thường, 4- Không đoạn, 5- Không giống, 6- Không khác, 7- Không đến, 8- Không đi.

Có thể nói, Tứ cú và Bát bất là sự tóm lược tất cả quan niệm và tư tưởng triết học Ấn Độ thời bấy giờ, và nếu xa hơn là ngay cả thời Đức Phật còn sinh tiền. Phần lớn các hệ thống tư tưởng triết học đó đều rơi vào các kiến chấp như : hữu, vô, sinh, diệt, thường, hằng v.v... trong quá trình thiết lập một thế giới quan độc lập. Ở đây, trên góc độ lịch sử-tư tưởng, có thể nói đến hai giai đoạn : Veda và hậu Veda. Ở giai đoạn đầu, con người tôn vinh về một đấng sáng tạo đầy quyền năng như Thượng đế, Brahman... và các giải kiến triết học được đúc kết trong những chương thánh ca nói về cội nguồn của vũ trụ và thế giới, con người theo một thể cách mầu nhiệm được đặt trên căn bản của niềm tin tuyệt đối vào một đấng quyền năng vô hình, bất khả tri. Ở giai đoạn sau, tức hậu Veda, các quan niệm triết học được khai phóng khỏi tư duy huyền học, bấy giờ các đạo sư Bà La Môn trở lại giải minh các quan niệm về cái "ngã" vốn được xem là bất tử. Nó đi từ một con người sinh thể (naramaya) đến con người vật lý (annamaya) - sinh ra từ bào thai, rồi đến con người sinh lý (pranamnaya), con người tâm lý (manomaya) và sau cùng là con người siêu thức (vijnànamaya). Sự phát triển như thế mãi cho đến thời đại của Lục sư là kết thúc giai đoạn hậu Veda. Dù trong thời Đức Phật, học thuyết của sáu trường phái (Lục sư) này rất nỗi tiếng, đại biểu của sáu trường phái này là Pùrana Kassapa, Makkhali Gosala, Ajita Kesa- Kambala, Pakudha Kaccàyana, Sanjaya Belathaputta và Nigantha Nataputta (84).

Kinh Sa Môn Quả (Trường Bộ kinh) và một số kinh khác đã xếp loại những tư tưởng Ấn, được xem là những kiến chấp sai lầm về chân lý thực tại như sau :

* Các loại tà kiến thuộc về quá khứ :

- Thuyết thường hằng - Thuyết vừa thường hằng vừa đoạn diệt - Thuyết hữu biên

- Thuyết vô biên - Thuyết trườn uốn như con lươn - Thuyết ngẫu nhiên

* Các loại tà kiến thuộc về tương lai :

- Hữu tưởng luận sau khi chết
- Vô tưởng luận sau khi chết
- Phi hữu tưởng phi vô tưởng sau khi chết
- Hư vô luận

* Các loại tà kiến thuộc về hiện tại :

- Thuyết Niết bàn tại thế và hiện thế

Thời Đức Phật còn tại thế, Ngài đã phê bình những quan điểm này (85). Tuy nhiên, đến sau khi Phật nhập diệt, vào thời kỳ phân hóa các bộ phái Phật giáo, thì một số kiến chấp tương tự như trên phát sinh, và đặc biệt là nó phát sinh ngay trong lòng các bộ phái Phật giáo (xem Chương II và III). Từ đó, cơ sở phê bình của Trung luận được tập trung vào các kiến chấp cơ bản như : hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, đổng, dị, khứ, lai...

Về ý nghĩa của các chủ thuyết trên, có thể tỉ dụ như : chấp đoạn diệt. Chủ trương cho rằng con người sống là nhờ bốn yếu tố : đất, nước, gió, lửa. Khi chết, bốn yếu tố (đại) này tan rã, thì căn và thức trở về hư vô. Con người chấm dứt sau khi chết. Đây là học thuyết "Hư vô luận" của Ajita Kesa- Kambala. Hoặc như chủ trương rằng có một nhân thể (pudagala) bất tử nối kết vòng luân hồi của chúng sanh cho đến khi đạt đến Niết bàn. Đây là chủ thuyết của (Vàtsiputriyà). Hoặc như sự tranh luận về Tính Không, do xem Tính Không như một đối tượng của nhận thức, mà chủ trương của phái Sautrantika cho rằng cái "có" thì thấy "có" ; cái "không" thì thấy "không" ; còn Sarvàsivàda thì cho rằng, cái "có" thì có thấy, cái "không" thì không thấy... Những quan điểm như trên đều được Long Thọ xếp vào "kiến chấp sai lầm".

II.- Nhân duyên

Nhân duyên, trong Phật học được quan niệm như sau : Nhân (hetu) là nguyên nhân chính để sinh ra quả, như hạt cam sinh ra quả cam. Và trong suốt tiến trình đó, tức từ nhân đến quả, còn các yếu tố trung gian xen vào. Yếu tố phụ thuộc đó được gọi là duyên (paccaya). Trong tiếng Pàli, nhân

chính được gọi là "hetu", "samudaya", các nhân tố phụ thuộc được gọi là "paccaya", "nidàna". Như thế, một nhân muốn đưa đến kết quả còn phải phụ thuộc vào các nhân tố khác, gọi chung là các điều kiện nhân duyên. Và tất nhiên, trong môỵi yếu tố khác nhau thì đều có các đặc tính khác nhau. Tỉ dụ như khi trổng cây, người ta phải có đủ nước, phân, hạt giống, dưỡng khí, đất... Do đó, một nhân không thể sinh ra một quả, mà phải hội đủ các điều kiện cơ bản. Các điều kiện cơ bản này gọi chung là nhân duyên. Ở đây, con người cũng được xem là sự hiện hữu của nhân duyên.

Trong nhân duyên thường có hai tính cách cơ bản, đó là năng duyên và sở duyên. Năng duyên là khả năng sinh khởi từ chính nó, còn sở duyên là những hiện tượng, tác dụng được sinh khởi từ năng duyên.

Trong phân tích của Trung luận, nhân duyên được nhìn rõ qua hai khía cạnh, đó là tự tính và tha tính. Tự tính (svatah) chỉ cho nhân, tha tính (paratah) chỉ cho duyên. Và như đã nói, tự tính của môỵi thứ nhân và duyên đều khác nhau, như đất, nước, phân, hạt giống, quả v.v... Và môỵi thứ riêng lẻ như thế không thể sinh ra một quả. Vì nếu quả là đổng tính với nhân, thì nhân với quả là một, đâu cần đến các duyên ? Nếu quả và nhân là khác nhau, thì cần gì đến nhân mới sinh ra quả ; và nếu như thế thì lửa có thể sinh ra từ nước, và nước có thể sinh ra từ lửa. Còn nếu quả tự nhiên có (ahetu) thì đâu cần đến sự hòa hợp của nhân duyên. Đây là cách lý luậạn đi sâu vào bản chất của

Trung luận (xem phần khảo sát về nhân duyên).

III.- Phi duyên và tự tính

Nếu duyên là các điều kiện góp phần làm cho quả được sinh khởi, thì phi duyên là sự vượt ra ngoài các điều kiện nhân duyên, hay còn gọi là vô điều kiện. Hễ bên này là nhân duyên thì đối lập của nó là phi nhân duyên. Thực ra, đây chỉ là một lối diễn đạt song quan, đối lập trong nguyên tắc của trật tự luận lý mà thôi. Phi duyên ở đây, nó không nhằm chỉ đến một vấn đề triết lý nào cả.

Tự tính (svabhava) là thuật ngữ diễn đạt về một bản chất cá biệt, đặc thù của các pháp. Theo quan niệm tự nhiên, môỵi sự vật hiện tượng đều mang theo trong nó một tính chất cá biệt, đặc thù nào đó, làm cho nó trở thành hoàn toàn khác với những cái khác nó. Tỉ dụ như cá biệt tính của lửa thì nóng, của nước thì lạnh v.v... Song, vì kiến chấp rằng tự tính là một thuộc tính cố hữu và vĩnh hằng nên con người rơi vào các cực đoan, sai lầm. Tự tính, nếu được nhìn dưới đôi mắt nhân duyên thì nó trở thành vô tự tính. Tất cả hiện tượng

sự vật đều do nhân duyên hợp thành, như hydro cộng với oxy tạo thành nước. Và cái mà gọi là nước thì không vĩnh hằng vì nó biến chuyển không ngừng tùy vào các nhân duyên, môi trường, hoàn cảnh v.v..., như mây, hơi, mưa, nước, khí, sương v.v...

IV.- Sáu tình thức

Sáu tình thức như được đề cập trong Trung luận, bao gổm : mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý thức. Khi sáu căn này tiếp xúc với sáu trần cảnh : hình sắc, âm thanh, hương khí, mùi vị, xúc chạm, pháp trần thì phát sinh ra sáu thức ; như mắt tiếp xúc với sắc thì phát sinh sự hiểu biết về sắc. Như vậy sự thấy, sự nghe, sự ngửi, sự nếm, sự va chạm, và sự tiếp xúc với pháp trần trong trạng thái nhận thức và cảm thọ, gọi là sáu tình thức, hay còn gọi là sự tri giác của sáu quan năng. Riêng về sắc, đây là một khái niệm rộng, bao gổm biểu sắc và vô biểu sắc. Biểu sắc là tất cả những gì được hình thành từ bốn yếu tố đất, nước, gió, lửa, hay nói chung là tất cả sự vật hiện tượng trong thế giới sai biệt đa thù từ cỏ cây hoa lá cho đến sông suối núi đổi, con vật, con người v.v... ; và vô biểu sắc là hình thái của năng lượng vô hình. Tỉ dụ như khi dùng sức đẩy cái xe chạy, sức mạnh đó tiềm ẩn trong con người, nó là vô hình, không biểu hiện trong hình thái, nhưng biểu hiện trong tác dụng (cái xe chạy).

V.- Bốn thủ

Bốn phiền não làm tăng trưởng tà kiến hay tăng trưởng sự hiểu biết sai lầm, gổm :

1- Dục thủ : Lòng tham chấp và say đắm đối với ngũ trần như sắc, thanh, hương, vị, xúc...

2- Kiến thủ : Sự cố chấp vào quan điểm sai lầm của mình.

3- Giới cấm thủ : Sự cố chấp vào những giới điều phi lý, những hình thức cuổng tín, cực đoan.

4- Ngã ngử thủ : Ngôn ngữ của kẻ tà kiến chấp vào các loại ngã kiến như thường hằng, đoạn diệt v.v...

Do làm tăng trưởng hiểu biết sai lầm nên bốn phiền não này là chướng ngại lớn trên đường tu tập.

VI.- Năm uẩn (skandha)

Lối dịch cũ là ấm, chúng, kiền độ..., tức là năm tổ hợp cấu thành nên con người, gồm : sắc, thọ, tưởng, hành, thức.

1- Sắc : Là vật chất, năng lượng, hình thể v.v... như thân thể con người.

2- Thọ : Bao gồm ba thọ : * Khổ thọ (sự cảm thọ bất an, khổ đau, buồn phiền...). * Lạc thọ (sự cảm thọ vui sướng, hạnh phúc, thoải mái...). * Phi khổ phi lạc thọ (trung tính - không khổ và không lạc).

3- Tưởng : Ảnh tượng của tri giác, sự mơ tưởng đến các hình ảnh trong tâm thức.

4- Hành : Các cấu trúc và hoạt động của tâm lý.

5- Thức : Sự tri giác, nhận biết. Tri giác luôn luôn có mặt ở hiện tại, nó không có ở quá khứ và tương lai.

Năm uẩn là sự hình thành nên con người và thế giới, nó là pháp duyên sinh nên biểu hiện của nó là vô thường. Sự cố chấp, bám víu vào năm uẩn gọi là năm thủ uẩn, đó cũng là nguyên nhân của khổ đau, vì từ chấp thủ mà sinh ra tham ái, từ ái đưa đến hữu (hiện hữu, sinh, tái sinh...), từ hữu đưa đến sinh thành, già nua, tử biệt, sầu, bi, khổ, ưu, não...

VII.- Sáu đại (lục chủng)

Sáu đại là sáu yếu tố cơ bản để hình thành nên tất cả hiện tượng sự vật trong thế giới thực tại khách quan, bao gồm : đất, nước, gió, lửa, hư không và tâm thức. Theo tư tưởng Hoa Nghiêm thì bao gồm thêm thời gian và phương hướng, nói chung là Bát đại (8 yếu tố).

1- Địa : Đất hay các khoáng chất.
2- Thủy : Nước khoáng thiên nhiên, nước trong sự vận hành của con người, động vật, thực vật.
3- Hỏa : Lửa, nhiệt độ.
4- Phong : Gió, không khí.
5- Không : Không gian, hư không.
6- Thời : Thời gian - quá khứ, hiện tại, vị lai.
7- Phương : Bốn phương : Đông, Tây, Nam, Bắc + bốn hướng phụ : Đông Nam, Tây Nam, Đông Bắc, Tây Bắc. 8- Thức : Tâm thức, ý thức.

Trong tám đại này, biểu hiện của nó vừa là vật thể như đất, nước, gió, lửa ; và vừa phi vật thể như không gian, thời gian, phương hướng và tâm thức. Cũng từ tám yếu tố này mà hiện khởi nên thế giới sum la vạn tượng với muôn ngàn khác biệt.

VIII.- Tác giả và tác nghiệp

Tác giả là người tạo ra nghiệp, và tác nghiệp là nghiệp được tạo ra bởi tác giả. Đức Phật dạy : "Con người là chủ nhân của nghiệp, là kẻ thừa tự nghiệp, nghiệp là thai tạng, là quyến thuộc, mà từ đó con người được sinh ra". Như vậy, nếu căn cứ theo ba thời nhân quả-nghiệp báo, thì con người hiện tại là kết quả của tất cả nghiệp (thiện và bất thiện) từ vô lượng kiếp quá khứ ; và tương lai của con người như thế nào là tùy thuộc vào hành động và tư duy của con người ngày hôm nay. Nhân quả-nghiệp báo của môỵi con người được xem như là một thứ trái khoán mà một ngày nào đó nó phải được trả lại cho trái chủ - tức con người chính nó. Tác giả và tác nghiệp thường luôn luôn đi đôi với nhau.

IX.- Định nghiệp và bất định nghiệp

Định nghiệp là sự ổn định và thống nhất trong tiến trình tương quan nhân quả, tỉ dụ như cây cam chỉ sinh ra quả cam. Ở đây, trong suốt thời gian từ gieo nhân cho đến khi gặt hái kết quả luôn luôn có một sự thống nhất. Ngược lại, bất định nghiệp là sự không ổn định và không thống nhất trong tương quan nhân quả. Ở đây, vì có các duyên trung gian can thiệp mạnh vào tiến trình tương quan nhân quả và làm cho nó biến chuyển từ hình thức đến nội dung. Tỉ dụ, lẽ ra cây cam chỉ sinh ra quả cam, nhưng khi cây cam vừa trưởng thành, người ta đem ghép cây chanh và thân cây cam ; nên khi sinh quả, thay vì quả cam, nó sinh ra quả chanh. Như thế, nhân là cây cam, nhưng quả lại là quả chanh, đây gọi là bất định nghiệp.

X.- Hữu vi và vô vi

Hữu vi là pháp sinh diệt, như con người có sinh, lão, bệnh, tử. Tất cả pháp hữu vi đều phải chịu sự chi phối của định luật vô thường. Trong thế gian này, mọi đối tượng của tri thức thường nghiệm đều là pháp hữu vi, vô thường, sinh diệt. Ngược lại, là pháp vô vi. Vô vi là pháp vượt ra ngoài các điều kiện nhân duyên, không chịu sự chi phối của định luật vô thường. Thực

ra, vì có cái để gọi là hữu vi, nên cũng có cái gọi là vô vi, nó xuất hiện như là một đối thể theo nhu cầu của tri thức. Vô vi, tự thân nó là bất khả thuyết. Trong đời thường, có thể đem hư không làm ví dụ cho pháp vô vi, vì không ai có thể nắm bắt được nó, đo lường được nó, hay biết gì về sự sinh diệt của nó v.v... Hư không được xem như một loại vô vi pháp.

XI.- Tướng và vô tướng

Tướng là sự biểu hiện của các pháp qua các hình thái đặc thù, như con người, con vật, cái nhà, cái cây, con sông, hòn đá... Ngược lại là vô tướng, như tâm thức, sự hiểu biết, tư duy, cảm thọ, yêu thương... Tướng và vô tướng đều là pháp sinh diệt. Tuy nhiên, đối với pháp vô tướng, sự sinh diệt có thể cách riêng của nó, như sự sinh khởi và mất đi của một ý niệm chỉ diễn ra trong chớp nhoáng (sát na). Ở trường hợp khác, như hư không cũng được xem là pháp vô tướng, nhưng cái vô tướng của hư không thuộc về hư không- vô vi. Tất nhiên, trong trường hợp như thế, nó không phải là pháp vô thường,

sinh diệt.

XII.- Vô thường

Vô thường là sự thay đổi, chuyển biến không ngừng, như sự trôi chảy của dòng sông không bao giờ dừng lại. Tất cả sự vật hiện tượng, từ tâm lý đến vật lý, đều luôn luôn trôi chảy. Tuy nhiên, do tính cách giới hạn của tri thức, mà vô thường được nhận diện theo thời gian, nghĩa là một sự thể được gọi là vô thường khi nó trải qua các giai đoạn sinh thành (sinh), đứng yên (trụ), biến chuyển (dị) và hủy diệt (diệt) ; hoặc là thành (sinh thành), trụ (đứng yên), hoại (biến chuyển) và không (hủy diệt). Thực ra, sự đứng yên (trụ) chỉ có ý nghĩa tương đối khi nó là đối tượng của tri thức giản đơn. Còn trong lĩnh vực hiện quán (sát na tâm) thì không có sự đứng yên nào cả. Tất cả pháp đều luôn luôn không ngừng trôi chảy, như sự trôi chảy của dòng sông. Như thế, vô thường là nguyên lý của thực tại, dù là thực tại ảo hay là thực tại chân thật. Trong ý nghĩa vô thường, các nhà Đại thừa thường đề cập đến một khái niệm đối lập là chân thường. Thực ra, khái niệm này chỉ có thể đề cập trên một bình diện cao hơn của nhận thức, và nó không thể được xem là đối tượng của nhận thức.

XIII.- Vô sở trụ

Là sự không đình trú, không đứng yên ở bất kỳ một nơi nào cả. Vô sở trụ có thể được ví dụ như mây trôi bổng bềnh trên bầu trời, nó không có một điểm

tựa nào hết. Khái niệm vô sở trụ chỉ được xét đến trong quan điểm của giải thoát luận, chỉ cho sự tự do đến và đi trong "ba nghìn thế giới".

XIV.- Bản trụ

Là một danh từ đặc biệt của Trung luận dùng để chỉ cho cái được gọi là thần ngã, linh hồn, nhân thể v.v..., đại khái là như vậy, mà trong bản dịch được dịch là cội nguồn-nhân tính. Thực ra, chữ "bản trụ" ở đây không giống như ý nghĩa "uyển trụ" của Hoa Nghiêm, hay "ưng vô sở trụ" của Kim Cang - Bát Nhã. Trái lại, Trung luận nói rõ bản trụ là kẻ sở hữu của các cảm thọ (vui, buồn, khổ, lạc...). Như thế, trên mặt tương đối, bản trụ là thọ giả, là người cảm thọ các nghiệp báo. Nhưng, trên bình diện tuyệt đối thì không có cái bản trụ nào hết, vì tất cả đều là pháp duyên sinh, vô thường. Do đó, khái niệm này cần được hiểu là một sự định danh theo quan niệm thế tục, vậy thôi.

XV.- Tam tế

Tế là biên tế trước sau mà tiếng Phạn gọi là pùrvàpara-koti-parīksa. Tam tế là ba ranh giới phân biệt như khởi thủy, hiện hành và chung cuộc, hay đằng trước, ở giữa và đằng sau. Đây là một khái niệm được dùng chỉ cho sự không thể phân định về thời gian và không gian. Thông thường, con người quan niệm rằng có sự khởi thủy và có sự kết cuộc trong dòng sinh thức, cho dù đó là dòng sinh thức đang trầm luân. Nhưng trái lại, Đức Phật dạy dòng sinh thức ấy là vô thủy (không có khởi đầu) và vô chung (không có kết thúc). Tất cả đều đang vận hành, như là sự vận hành của thế giới thực tại. Đó là một sự vận hành luân lưu bất tuyệt mà tri thức của con người sẽ không bao giờ đạt đến, trừ phi nó chấm dứt toàn bộ cơ cấu điều động trong thế giới đối lập và tương quan của căn,

trần và thức. Vì thế, trong sự trôi chảy của dòng thực tại, không có cái gọi là quá khứ, hiện tại, vị lai, đằng trước, ở giữa, đằng sau v.v... Sự phân định về biên của cả không gian và thời gian là điều được sinh khởi trong ý niệm. Nó chỉ có trong ý niệm, chứ không có trong thực tại. Vả lại, không gian và thời gian bản chất của nó vốn không có tự tính và không có thực thể. Do đó, mọi ý niệm về nó đều mang tính chất công ước.

XVI.- Tư và sở tác

Tư là ý nghiệp, có thể xem là tương đương với một trong năm tâm sở biến hành trong Duy thức (xúc, tác ý, thọ, tưởng, tư). Nhưng tư, được Phật dạy rõ là ý nghiệp, và từ ý nghiệp mà phát sinh ra thân nghiệp và khẩu nghiệp, gọi

chung là ba nghiệp - thân, khẩu, ý. Sở tác, là nghiệp được phát sinh từ ý nghiệp mà Trung luận nói là "tư cập tùng tư sinh". Như thế, tư là cội nguồn và sở tác là những biểu hiện được phát sinh từ cội nguồn đó. Ở đây, Trung luận trình bày tư nghiệp qua bảy loại, đó là :

1- Thân nghiệp : tất cả nghiệp được phát sinh từ thân. 2- Khẩu nghiệp : nghiệp được phát sinh từ miệng. 3- Tác nghiệp : là hành động tạo tác, tác thành nghiệp. 4- Vô tác nghiệp : là hành động duy tác, không đưa đến quả báo (không có sanh y). 5- Thiện nghiệp : nghiệp lành, như tu tập mười thiện nghiệp, không sát sinh, không trộm cướp... 6- Bất thiện nghiệp : nghiệp không lành, có khả năng đưa đến tội lôỵi, ác báo. 7- Tư nghiệp : ý nghiệp.

XVII.- Chủng tử

Chủng tử là các hạt giống ý niệm nằm yên trong chiều sâu của tâm thức, như hạt giống của cỏ, hoa nằm yên trong lòng đất. Chủng tử có ba loại, đó là :

1- Chủng tử bản hữu : là các hạt giống vốn có từ vô thủy, như Phật tính chẳng hạn. Dù có trôi lăn liên hồi trong lục đạo, nhưng cái hạt giống Phật đó không bao giờ mất, nó sinh phát khởi khi có thuận duyên.

2- Chủng tử tân huân : nếu bản hữu là cái vốn có, thì tân huân là cái mới được gieo vào tàng thức (alaya), như học nói, khả năng nói là chủng tử bản hữu, còn nói cái gì và nói như thế nào là tân huân. Cũng như, tất cả mọi người đều biết nói, nếu sinh ra ở Mỹ và được học tiếng Mỹ thì biết nói tiếng Mỹ ; sinh ở Mỹ nhưng được học tiếng Việt thì biết nói tiếng Việt v.v... Như thế, chủng tử tân huân là cái mà chúng ta ghi nhận được từ trong giao tiếp hàng ngày với thế giới thực tại khách quan, trong đó có cá nhân, gia đình, học đường và xã hội.

3- Chủng tử hiện hành : là các hạt giống ý niệm sinh khởi qua sự đối lưu từ chủng tử (trong tàng thức) sang ý niệm (trong hiện hành).

Như vậy, cái mà gọi là nghiệp (thiện hay bất thiện) là những gì được sinh khởi từ các chủng tử, tập khí, tân huân và huân tập.

XVIII.- Vô ký và vô lậu

Vô ký là bản tính thụ động của tâm, đặc biệt là trong ý nghĩa của tàng thức (alaya). Vô ký có thể được ví dụ như là bản chất của nước, nó không phải thiện cũng không phải ác. Tuy nhiên, dựa trên căn bản của nước mà sóng gió ba đào nỗi dậy. Sóng gió lao xao, vọng động dụ cho tính năng sinh diệt của tâm, hay nói khác đi, đó là những biểu hiện của tâm, như sóng là biểu hiện của nước, vậy thôi.

Vô lậu có thể được xem là đồng nghĩa với vô vi, đó là pháp không sinh diệt, không chịu sự chi phối của vô thường. Tuy nhiên, trong các kinh văn thường nói đến nghiệp hữu lậu và vô lậu. Nghiệp hữu lậu là nghiệp đưa đến quả báo nhất định ; và để nói đến một cái gì đó không còn chịu sự chi phối của nhân quả-nghiệp báo, nghĩa là cái hoàn toàn khác biệt với nghiệp hữu lậu, nên gọi là vô lậu. Do đó, nên hiểu rằng, vô lậu là một tên gọi ước lệ mà thôi, vì tự thân nó đã vượt lên trên mọi đối đãi, phân biệt, thoát ly ngoài ý niệm về thiện, ác, hữu, vô. Vô lậu là giải thoát. Trong một số trường hợp, khi nói đến nghiệp vô lậu là nói đến một bình diện khác, phi tương quan, cũng như tham sân si là nghiệp bất thiện, còn tự thân của không tham, không sân, không si đã là thanh tịnh giải thoát rồi ; không cần thiết phải gọi đó là cái nghiệp vô lậu hay nghiệp giải thoát. Sở dĩ điều đó được nói ra là nói trong tương quan, hễ bên này hữu thì bên kia vô ; còn khi đạt đến giải thoát rồi thì hữu hay vô không có giá trị gì hết, và cũng không cần thiết phải nói đến nữa.

XIX.- Các hoặc

Hoặc là phiền não nghiệp chướng như tâm tham, tâm sân, tâm si. Trung luận, khi giải thích về nghiệp (karma) có đề cập đến bốn loại nghiệp (phiền não) cơ bản là :

1- Kiến hoặc : dùng cái nhìn mê lầm phân biệt để quán sát chân lý, và từ đó sinh ra các kiến chấp như : chấp ngã, chấp có, chấp không...

2- Tư hoặc : dùng tình thức của tham sân si mà quán sát thế gian.

Theo quan điểm của Duy thức, kiến hoặc bao gồm các chướng ngại của phiền não (phiền não chướng) và sự kiến chấp mê lầm (sở tri chướng) do ý thức phân biệt sinh khởi ; tư hoặc bao gồm các chướng ngại của phiền não và kiến chấp sai lầm do cộng duyên (câu sinh) sinh khởi. Khi tu tập, nếu dứt bỏ kiến hoặc thì gọi là kiến đạo ; sau khi kiến đạo, rồi dứt bỏ tư hoặc thì gọi là tu đạo ; khi đoạn trừ sạch cả kiến hoặc và tư hoặc thì gọi là vô học đạo. Tông Thiên Thai chia các hoặc thành ba loại :

1- Kiến hoặc và tư hoặc (gọi chung là kiến tư) : là chướng ngại của sự đạt đến Niết bàn.

2- Trần sa hoặc : là chướng ngại của sự phát triển tâm Bổ đề (Vô thượng Chánh giác tâm).

3- Vô minh hoặc : là chướng ngại của chân lý Trung đạo.

Danh từ gọi chung cho các loại chướng ngại trên là "phiền não lậu hoặc". Nếu không tiêu diệt các chướng ngại này, thì không thể đạt đến "ngộ" ; vì phiền não là vật cản, như tảng băng làm ngưng đọng sự trôi chảy của dòng nước, làm cho dòng tâm thức ngưng đọng và tán loạn...

XX.- Ngã và ngã sở hữu

Ngã là cái tôi, cái ta ; ngã sở hữu là cái của tôi, cái của ta. Đây là hai chướng ngại lớn nhất làm cản trở sự hướng đến giác ngộ ; và cũng từ đây mà sinh khởi mọi tội lôỵi, mọi khổ đau, mọi sợ hãi, mọi bất an... Sự chấp vào cái tôi và cái của tôi đó được gọi là chấp thủ, nó cũng là một loại "kiến thủ" của si mê, vọng tưởng. Bao lâu con người còn chấp vào nó là còn khổ đau, còn sinh, lão, bệnh, tử. Vượt ra mọi sự chấp thủ là đạt đến vô ngã, Niết bàn. Do chấp thủ vào tự ngã mà con người trôi lăn trong sinh tử luân hồi.

XXI.- Tà kiến

Là những kiến chấp sai lầm như đã được trình bày. Tuy nhiên, theo Trung luận, có hai loại cơ bản, đó là :

1- Tà kiến : chấp thường, vô thường, phi thường phi vô thường...

2- Biên kiến : hữu biên, vô biên, phi hữu biên phi vô biên...

XXII.- Pháp

Pháp (dharma) là một danh từ bao quát và có rất nhiều ý nghĩa. Theo hệ thống Luận tạng của cả Nam tạng và Bắc tạng, pháp được chia thành hai loại cơ bản là : tâm pháp và sắc pháp.

Tâm pháp thuộc về các hiện tượng, diễn biến của tâm lý nói chung. Sắc pháp thuộc về các hiện tượng sự vật trong thế giới thực tại khách quan - thuộc vật lý.

Pháp lại được chia thành hai loại cơ bản là tác năng (năng) và tác dụng (sở) hay là biểu hiện. Tỉ dụ, sóng là biểu hiện của nước, và nước có khả năng tạo ra sóng v.v..., hay lửa là biểu hiện của củi khi được đốt, và củi luôn có khả năng tạo ra lửa v.v...

Pháp lại được chia thành hai phạm trù là hữu vi và vô vi. Pháp hữu vi thì sinh diệt liên hồi, còn pháp vô vi thì bất sinh, bất diệt.

Trên bình diện khác, pháp được xem như là phương pháp, nguyên lý, quy tắc, quy phạm, cách thức, định lý v.v... Trên cơ sở của ý nghĩa này, pháp được chia thành hai loại là : thiện pháp và bất thiện pháp.

Thiện pháp luôn luôn có ý nghĩa tích cực như học hành, tu tập, lương thiện, đạo đức, luân lý, kỷ luật, không tham lam, không sân hận, không si mê v.v... Bất thiện pháp, trái lại, luôn luôn mang ý nghĩa tiêu cực, như làm điều xấu ác, trộm cướp, giết người, nói xấu, suy nghĩ xấu v.v...

Trên bình diện chân lý, pháp được chia thành hai loại là chân đế và tục đế. Đây là khái niệm của Mã Minh, và về sau thì Long Thọ phát triển ; tuy nhiên, chính Đức Phật là người đầu tiên dạy về chân đế và tục đế qua ý nghĩa Trung đạo thời Nguyên thủy. Đó là sự xa rời hai cực đoan : khổ hạnh ép xác và lạc thú xác thân. Đây cũng là ý nghĩa phương tiện và cứu cánh, dùng phương tiện để đạt đến cứu cánh.

Về ý nghĩa, chân đế là chân lý của người giác ngộ ; tục đế là chân lý của người còn vô minh.

Pháp, theo kinh Lăng Già, lại được chia thành năm loại cơ bản là :

1- Danh : tên gọi lâm thời.
2- Tướng : hình thể lâm thời.
3- Phân biệt : phân ly các dữ kiện thuộc vật lý và tâm lý.
4- Chính trí : vô phân biệt trí, Phật trí, vô ngã trí...
5- Như như : Niết bàn, vô sinh.
Và cuối cùng, pháp tối thượng là Niết bàn. Pháp này là bất khả thuyết, chỉ có môỵi người tự thể nghiệm lấy, tự mình chứng ngộ cho chính mình.

XXIII.- Như Lai

Như Lai là một trong mười danh hiệu do hàng đệ tử Phật tôn xưng Đức Phật, một con người đã giác ngộ trọn vẹn, đã độ giác chúng sinh và thực hiện trọn vẹn hạnh nguyện của người giác ngộ.

Về đặc tính, Như Lai có mười năng lực mà không ai có :

1- Biết rõ các xứ và phi xứ. 2- Biết rõ nhân duyên nghiệp báo của ba đời (quá khứ, hiện tại và vị lai). 3- Biết rõ con đường đưa đến các sinh thú. 4- Biết rõ mọi thế giới và sự sai biệt cụ thể của chúng. 5- Biết rõ sự hiểu biết của các loài hữu tình. 6- Biết rõ tâm tính sai biệt của tất cả chúng sinh. 7- Biết rõ các pháp tịnh, bất tịnh ; ra vào các thiền chứng về thiền, về giải thoát và về định. 8- Như Lai chứng Túc mệnh minh. 9- Như Lai chứng Thiên nhãn minh (nhìn rõ suốt "ba nghìn thế giới"). 10- Lậu tận minh (đoạn trừ tất cả nghiệp chướng phiền não).

(Xem kinh Tam Minh, kinh Hòa Dụ, Trung Bộ III ; kinh Xuất Gia - Đại II.246b. Đại II.446a - Hán tạng ; Tăng Chi Bộ kinh V, phẩm 10 Pháp...).

Như Lai còn được định nghĩa như sau :

- "Này các Tỳ kheo, từ đêm Như Lai chứng ngộ Vô thượng Chánh giác, đến đêm Như Lai nhập Vô dư y Niết bàn, trong thời gian ấy, điều gì Như Lai nói, tuyên bố đều là sự thật, tất cả là như vậy, không có khác được. Do vậy, được gọi là Như Lai".

- "Này các Tỳ kheo, Như Lai nói sao làm vậy, làm sao nói vậy, ; vì rằng, nói sao làm vậy, làm sao nói vậy, nên được gọi là Như Lai".

- "Trong toàn thể thế giới..., Như Lai là bậc chiến thắng, không bị chiến bại, bậc toàn tri, toàn kiến, đại tự tại ; do vậy, được gọi là Như Lai".

(Xem Tiểu Bộ kinh, "Phật thuyết như vậy", Tạp đại II.224c, Trung 137, Đại I.645b - Hán tạng...).

Sang các kinh Đại thừa như Kim Cang, Bát Nhã, định nghĩa về Như Lai như sau :

"Vô sở tùng lai, diệc vô sở khứ, cố danh Như Lai" (Không từ đâu đến, cũng chẳng đi về đâu, nên gọi là Như Lai)...

Hoặc gián tiếp nói về Như Lai :

"Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như Lai" (Nếu lấy sắc để nhìn ta, lấy âm thanh để cầu ta, đó là kẻ hành tà đạo, chẳng thể thấy Như Lai)...

Như Lai trong Trung luận được xem như là Bản thể vô sinh - Như Lai và thế gian không hề có tự tính ; Như Lai và thế gian không hai, không khác (Như Lai sở hữu tánh, tức thị thế gian tánh, Như Lai vô hữu tánh, thế gian diệc vô tánh) - (TL.94, chương XXII, tr.31, No.1564, ĐCTT/ĐTK).

XXIV.- Bốn Thánh đế

Đây là pháp thoại đầu tiên được Đức Phật chuyển pháp luân hóa độ năm anh em Tôn giả Kiều Trần Như tại vườn Nai. Nội dung Bốn Thánh đế (Bốn chân lý) bao gồm : khổ đau, nguyên nhân của khổ đau, sự chấm dứt khổ đau và con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau. Về mặt cấu trúc, Tứ Thánh đế được trình bày theo nguyên lý tương quan nhân quả : khổ đau là quả ; sự đưa đến khổ đau là nhân ; sự chấm dứt khổ đau là quả ; và con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau là nhân. Ở đây, do pháp được nhìn từ "sự thật" một cách trực quan, sinh động, rồi từ đó đi vào thực tại-Tính Không, nên bố cục của nó được khởi đầu bằng mọi hệ quả tất yếu, như là những nguyên lý phổ quát. Hẳn chúng ta cũng biết rằng, khi trình bày như thế, Phật đã vạch ra hai con đường song quan rõ rệt trong vị trí đối lập, như là sự hiển thị của hai chân lý : chân đế và tục đế, chân như và tục lụy. Song, những gì được nói ra ở đây, theo cái nhìn của Phật, là nói cho chúng sinh, những kẻ đang lang thang trong cõi trầm luân vô định. Do đó, nếu chấp rằng đây là cảnh giới tối hậu tuyệt đối của Phật là điều sai lầm lớn. Ngay cả cái mà gọi là Diệt đế hay Niết bàn, thực chất chỉ là giả danh, vì tên gọi đó hoàn toàn bất lực trong việc định nghĩa về Niết bàn. Cái gọi là Niết bàn thì không phải là Niết bàn thực thụ, cũng như danh từ nhà thì không phải là cái nhà. Bởi lẽ, danh từ nhà là một khái niệm heo hắt, và chỉ có một và chỉ một duy nhất mà thôi. Trong khi đó, nhà thật sự thì có muôn hình vạn trạng, thiên sai vạn biệt, vạn tượng sum la... Và trong mỗi cái nhà như thế, chẳng có cái nhà nào giống cái nhà nào hết. Từ đó, nên biết rằng pháp được Phật nói ra luôn luôn là những dấu chỉ, biểu tượng nhằm dẫn dắt chúng sinh đi ra khỏi khổ đau mà thôi. Vì thế, Trung luận không ngại miệng khi phủ định một cách sạch trơn về Tứ thánh

đế, nhưng đó là một sự phủ định trong khẳng định, khẳng định về một cái gì đó bất khả thuyết, mà không thể nói là ở bên này bờ hay bên kia bờ. Hễ bao lâu còn ôm giữ lấy bên này bờ hay bên kia bờ thì vẫn còn đắm chìm trong lốc chiều mộng ảo.

XXV.- Niết bàn

Niết bàn được diễn dịch bằng nhiều từ đồng nghĩa như : tịch diệt, diệt độ, giải thoát, vô vi, an lạc... Cách dịch mới là viên tịch, thị tịch... Niết bàn được chia thành hai loại :

1- Hữu dư y Niết bàn : cái nhân sinh tử đã được đoạn tuyệt.

2- Vô dư y Niết bàn : cái quả sinh tử đã được đoạn tuyệt, do vậy, khi lâm chung mới đạt đến Vô dư Niết bàn.

Theo Tăng Triệu, Niết bàn hay diệt độ là chỉ cho sự vượt qua cái hoạn nạn lớn và cuối cùng, vượt qua bốn dòng sông, vĩnh viễn không còn bập bềnh trong biển sinh tử nữa.

Pháp tướng tông nói đến Niết bàn qua các góc độ :

1- Bản lai tự tính thanh tịnh Niết bàn : Niết bàn là tự tính thanh tịnh tuyệt đối vốn có từ nghìn xưa.

2- Hữu dư y Niết bàn : sự dứt trừ căn để của tất cả phiền não để cho chân như hiển lộ.

3- Vô dư y Niết bàn : chân như thoát hiện ngoài tất cả khổ hải trong sinh tử.

4- Vô trụ xứ Niết bàn : chân như hiển thị cùng khắp trong tam giới, sinh khởi đại bi tâm, đến đi hóa độ chúng sinh.

Và ở đây, chỉ riêng Đức Phật là có đầy đủ bốn tính Niết bàn này.

(Xem Phật học từ điển/Phân viện Nghiên cứu PHVN - Hà Nội).

XXVI.- Bốn quả

Là bốn địa vị tâm chứng của hàng Thanh Văn, bao gồm :

1- Tu Đà Hoàn : còn gọi là Nhật lưu, Nghịch lưu, Dự lưu, tất cả đều có cùng nghĩa là tham dự vào dòng Thánh (đi ngược dòng sinh tử), đoạn trừ kiến hoặc. 2- Tư Đà Hàm : Nhất lai, một lần nữa trở lại dòng sinh tử, đoạn trừ một phần tư hoặc. 3- A Na Hàm : Bất lai, không còn trở lại dòng sinh tử nữa. 4- A La Hán : Bất sinh, vĩnh viễn không còn trôi lăn vào sinh tử vì đã đoạn tuyệt kiến hoặc và tư hoặc, vượt xuất tam giới.

Con đường dẫn vào bốn quả vị trên gọi là tứ hướng - bốn hướng ; và sự vượt qua bốn quả vị này gọi là vượt dòng (vượt bộc lưu), gồm có 4 dòng :

1- Dục bộc lưu : vượt qua dòng tham sân si (ở cõi Dục). 2- Hữu bộc lưu : vượt qua dòng tham, mạn (ở cõi Sắc và Vô Sắc). 3- Kiến bộc lưu : vượt qua dòng tà kiến trong ba cõi (Dục, Sắc, Vô Sắc). 4- Vô minh bộc lưu : vượt qua dòng vô minh, đạt đến cứu cánh Niết bàn.

(Trên đây là phần chú giải đại cương về Trung luận).

HẾT

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