

龍樹菩薩
中觀論頌

Long Thọ Bồ Tát
Trung Quán Luận
Kệ tụng

Dao Tần Cư Ma La Thập Pháp Sư dịch Phạn Hán
Thích Tịnh Nghiêm dịch Hán Việt

Tường Quang Tùng Thư
Phật lịch 2546 - TL 2003



Nam mô Bốn Sư Thích Ca Mâu Ni Phật



Nam mô Long Thọ Tổ Sư Bồ Tát

Mục Lục

Lời Giới Thiệu,

Tựa Trung Luận, iv

Phần Giới Thiệu, vi

Sách Tham Khảo,

Kệ Tán Phật

Phẩm một: Quán Nhân Duyên

Phẩm hai: Quán Sự Chuyển Động

Phẩm ba: Quán Sáu Tình

Phẩm bốn: Quán Năm Âm

Phẩm năm: Quán Sáu Chủng

Phẩm sáu: Quán Sự Ô Nhiễm và Kẻ Ô Nhiễm

Phẩm bảy: Quán Ba Tướng

Phẩm tám: Quán Sự Tạo Nghiệp và Kẻ Tạo Nghiệp

Phẩm chín: Quán Bản Trụ

Phẩm mười: Quán Lửa và Nhiên Liệu

Phẩm mười một: Quán Sự Khổ

Phẩm mười hai: Quán Bản Tế

Phẩm mười ba: Quán Các hành

Phẩm mười bốn: Quán Sự Hòa Hợp

Phẩm mười lăm: Quán Hữu Vô

Phẩm mười sáu: Quán Sự Trói Buộc và Giải Thoát

Phẩm mười bảy: Quán Nghiệp Báo

Phẩm mười tám: Quán Pháp

Phẩm mười chín: Quán Thời Gian

Long Thọ - Trung Quán Luận

Phẩm hai mươi: Quán Nhân Quả

Phẩm hai mươi mốt: Quán Sự Sinh Thành và Hoại Diệt

Phẩm hai mươi hai: Quán Như Lai

Phẩm hai mươi ba: Quán Sự Điên Đảo

Phẩm hai mươi bốn: Quán Bốn Thánh Đế

Phẩm hai mươi lăm: Quán Niết Bàn

Phẩm hai mươi sáu: Quán Mười Hai Nhân Duyên

Phẩm hai mươi bảy: Quán Tà Kiến

Kệ Kết Thúc

Lời Bạt

Chú Thích,

Phần Giới Thiệu¹

1. Tác giả, thích giả và dịch giả của Trung Luận:

a. Tác giả:

Tác giả của bốn luận là ngài Long Thọ. Ngài vốn là một học giả Phật giáo ở vùng nam Ấn Độ, nhưng sau đó có đến vùng Tuyết Sơn ở bắc Ấn Độ để tham học. Ngài đã thâm nhập được tinh nghĩa của học thuyết Nhất Thiết Pháp Tính Không (được xem trọng ở Nam Ấn), và đối với học thuyết Tam Thế Pháp Tính Hữu (được xem trọng ở Bắc Ấn), ngài cũng đã quán sát thấu triệt. Bởi thế, trong những luận thuyết mà ngài đề xướng (từ kinh nghiệm chứng ngộ của mình), ngài đã khéo léo nối kết được hai dòng tư tưởng lớn này: "Trước tiên phân biệt nói các pháp, sau đó nói Tất cánh không (Hán: Tiên phân biệt thuyết chư pháp, hậu thuyết tất cánh không)." Ngài là một nhà Trung quán, thấu triệt được sự vô ngại giữa Không và Hữu, đã tổng hợp Phật giáo của hai miền nam bắc, và cũng là kẻ quán thông Phật giáo Đại thừa lẫn Tiểu thừa. Giáo thuyết của Phật giáo mà ngài tổng hợp quán thông, đương nhiên là hùng vĩ, tinh thâm, không thể so sánh được. Ngài cùng các đệ tử, tuy cũng hoàng pháp ở vùng trung Ấn Độ, nhưng phạm vi hoạt động phần lớn là ở vùng nam Ấn. Vua Dãn Sinh của nước Nam Kiêu Tát La là vị hộ trì chính của ngài.

Thời bấy giờ, do ảnh hưởng của sự hoàng dương của ngài Long Thọ, đã có một sự biến động to tát làm đổi thay cục diện của Phật giáo. Vốn dĩ,

các học giả Phật giáo trước thời đại của ngài, tuy cũng đã xiển dương ý nghĩa thâm sâu của pháp tính không tịch, nhưng vẫn còn thiếu sót những lý luận chặt chẽ, thế nhưng đến thời Long Thọ, thì ngài kiến lập pháp quán nghiêm mật, phê bình những lập luận "hình như đúng mà sai" của các học giả Thanh văn, kiến lập pháp tràng Đại thừa bao trùm cả ba thừa, công nhiên đi theo đường lối khác biệt với các học giả Thanh văn thời bấy giờ; do đây, ở Ấn Độ, các học giả Đại thừa đều tôn xưng ngài là vị tổ sáng lập. Tại Trung Hoa, ngài cũng được tôn xưng là vị tổ khai sáng chung cho cả tám tông phái Đại thừa. Tác phẩm của ngài rất nhiều, đại để, có thể phân làm hai loại: (a) quyết trạch nghĩa lý thâm sâu, như Trung Luận, Thập Nhị Môn Luận, Thất Thập Không Tính Luận, Lục Thập Như Lý Luận, Hồi Tránh Luận, v.v... Những bộ luận này đều dùng phương thức quán sát luận lý, để khai hiển tướng chân thực của các pháp; (b) phân biệt hành tướng rộng lớn: như Đại Trí Độ Luận giải thích bộ kinh Bát Nhã, Thập Trụ Tỳ Bà Sa Luận giải thích phẩm Thập Địa của kinh Hoa Nghiêm, v.v... Những bộ luận này dựa trên luận lý thâm sâu "tất cả pháp không", mà thuyết minh hạnh nguyện lợi tha rộng lớn của chư Bồ tát. Dem hai loại luận điển này phối hợp lại, mới có thể thành lập được hệ thống học thuyết hoàn chỉnh của ngài Long Thọ. Quyển Trung Luận này là thuộc về loại thứ nhất, quyết trạch nghĩa lý thâm sâu, hơn nữa, lại là bộ luận căn bản cho loại thứ nhất này, bởi thế, có người gọi học thuyết Long Thọ là phái Trung Quán. Những học phái Đại thừa đời sau này, đều tranh nhau tôn ngài làm vị tổ sáng lập của họ; từ sự kiện này, chúng ta có thể thấy được sự vĩ đại của ngài; thế nhưng, cũng do đây mà cũng thường bị nhiều người khác phụ họa, làm lệch lạc tông chỉ của ngài. Chẳng hạn, có một số luận điển, vốn không phải là những tác phẩm của ngài, thế mà vẫn có người cho là của ngài sáng tác, như quyển Thập Bát Không Luận do ngài Chân Đế dịch, nội dung nói về mười tám loại Không,

mà lại cũng nói đến Duy thức. Có người thấy bộ luận nói về Không, bèn cho rằng của ngài Long Thọ sáng tác, nhân đây lại còn cho rằng ngài tôn sùng Duy thức. Thực ra, Thập Bát Không Luận là một phần của quyển Biện Trung Biên Luận (bao gồm một phần của phẩm Biện Tướng và một phần của phẩm Biện Chân Thực) do ngài Chân Đế dịch, thế nên, truyền thuyết cho rằng do ngài Long Thọ sáng tác là hoàn toàn vô căn cứ. Lại còn quyển Thích Ma Ha Diễn Luận, là quyển chú giải của bộ Đại Thừa Khởi Tín Luận. Quyển Diễn Luận này rõ ràng là một ngụ tác của các học giả đời Đường, thế nhưng, những kẻ không hiểu rõ, lại cho rằng do ngài trước tác. Ngoài ra, còn rất nhiều ngụ tác khác của Mật tông, lại càng dễ thấy rõ ràng hơn là không phải của ngài, không đáng cho chúng ta chỉ trích. Bởi thế, muốn hiểu rõ Long Thọ, chúng ta chỉ có thể từ những tác phẩm của ngài để tìm tòi. Nếu không phải là tác phẩm của ngài, chúng ta phải nên biện biệt rõ ràng, vứt chúng ra khỏi học thuyết của Long Thọ, và từ đây mới có thể nhận thức được bản nghĩa của ngài một cách thuần khiết và chính xác.

b. Các nhà chú thích:

Theo truyền thuyết, sách chú giải của Trung Luận có đến hơn bảy mươi bộ. Gần đây, theo truyền thuyết Tây Tạng, tất cả có tám bộ: (1) Vô Úy Luận, có người nói bộ này do chính ngài Long Thọ sáng tác, kỳ thực, không phải như vậy; điều này có thể thấy rõ, là vì trong bộ luận này có dẫn dụng những lời của ngài Đề Bà (là đệ tử của ngài Long Thọ); (2) dựa vào bộ Vô Úy Luận mà làm ra, có bộ Luận Thích của ngài Phật Hộ; (3) dựa vào bộ Luận Thích của ngài Phật Hộ làm ra, có bộ Hiển Cứ Luận của ngài Nguyệt Xứng; (4) Bát Nhã Đương Luận của ngài Thanh Biện; (5) Thích Luận của ngài An Huệ; (6) Thích Luận của ngài Đề Bà Tát Ma; (7) Thích Luận của

ngài Cổ Noa Thất Lợi; (8) Thích Luận của ngài Cổ Noa Mạt Đế. Bốn bộ trước là tư tưởng chính thống của các nhà Trung Quán, còn bốn bộ sau là sự giải thích bộ Trung Luận theo kiến giải của các nhà Duy Thức. Bộ Trung Luận được phiên dịch ở Trung Hoa, chủ yếu là bộ Luận Thích của ngài Thanh Mục do ngài Cưu Ma La Thập dịch. Bộ này, tương cận với bộ Vô Úy Luận được lưu truyền ở Tây Tạng, các phần văn chương nghĩa lý đều đơn giản, thiết yếu; có thể nói là một trong những bộ chú giải sớm nhất của Trung Luận. Lại còn quyển Bát Nhã Đăng Luận của ngài Thanh Biện, do ngài Minh Tri Thức ở đời Đường dịch, quyển Thích Luận của ngài An Huệ, do ngài Thi Hộ đời Tống dịch, đều có thể tham khảo. Bộ Thuận Trung Luận của ngài Vô Trước, nói tóm tắt đại ý của Trung Luận, ngoài ra ngài Chân Đế cũng có dịch bộ Thích Luận của ngài La Hầu La Bạt Đà La, thế nhưng chỉ mới dịch được một phần, mà phần này cũng đã bị thất lạc từ lâu.

c. Dịch giả:

Hiện nay, quyển luận mà chúng ta đang giảng giải, là do ngài Cưu Ma La Thập phiên dịch. Ngài La Thập lúc bảy tuổi theo mẹ, từ nước Quy Tư, vượt qua Thông Lĩnh, đến nước Kế Tân ở bắc Ấn Độ tu học Phật pháp. Ngài ở Kế Tân ba năm thì quay về quê nhà. Trên đường về nước, đi qua nước Sơ Lạc (hiện nay ở vùng Tân Cương), nghỉ ở đó vài ngày, thì gặp một học giả Đại thừa, vốn là hoàng tử của nước Sa Xa, tên là Tu Lợi Da Tô Ma. Ngài La Thập nghe ngài Da Tô Ma ở phòng bên cạnh đọc kinh Đại Thừa, khi nghe đến "Không", "bất khả đắc", ngài La Thập lấy làm kinh dị, cảm giác rằng những điều này không giống như sở học của mình (Hữu bộ A tỳ đàm), bèn qua phòng của ngài Da Tô Ma chất vấn và biện luận. Kết quả ngài La Thập tiếp thọ ý kiến của ngài Da Tô Ma, và đã theo ngài Da Tô Ma

Phần Giới Thiệu

học tập những bộ luận Đại thừa, như Trung Luận, Thập Nhị Môn Luận, v.v... Vào triều đại Dao Tần, ngài đến Trung Quốc để hoàng dương Phật pháp, đồng thời đem những luận điển về Tính Không truyền nhập vào nước này. Sự dịch thuật của ngài có ảnh hưởng rất sâu rộng đến nền Phật giáo Đại thừa ở Trung Hoa. Gần như tất cả, trực tiếp hay gián tiếp, đều đã thọ nhận sự ảnh hưởng của ngài. Nếu không có sự truyền dịch của ngài La Thập, có lẽ Phật giáo Trung Quốc đã không có được những sắc thái như ngày hôm nay. Nếu chúng ta nhìn từ phương diện văn hóa thế giới, đại pháp của sâu rộng như thế của Đức Thế Tôn lại do một đứa trẻ mới hơn mười tuổi tiếp thọ và truyền bá, có thể nói đây là một sự kiện rất kỳ đặc. Đặc biệt là bộ Trung Luận và Thập Nhị Môn Luận do ngài truyền dịch và bảo tồn đến ngày nay. Chúng ta đối với công nghiệp phiên dịch của ngài, mỗi giờ mỗi khắc, phải nên ghi lòng tạc dạ.

Bốn luận được trích lục từ quyển Luận Thích của ngài Thanh Mục, do ngài La Thập phiên dịch tại Tiêu Dao Viên. Quyển Luận Thích này, các cao đệ của ngài La Thập, như ngài Đàm Ảnh, Tăng Duệ, v.v... đều nhận xét là có nhiều chỗ không được hoàn hảo. Quyển Trung Luận Sớ của ngài Đàm Ảnh đã đưa ra bốn điều lỗi lầm của quyển Luận Thích này. Cho nên, phần trường hàng của quyển Luận Thích hiện nay, là đã do các đệ tử của ngài La Thập tu chỉnh lại.

2. Giải thích sơ lược về Trung Quán:

a. Nói trực tiếp:

Bộ luận này, gọi tắt là Trung Luận, nếu đầy đủ thì phải gọi là Trung Quán Luận. Nội dung của bộ luận này là làm sáng tỏ pháp trung quán, cho

nên gọi là Trung Quán Luận. Trung, có nghĩa là chính xác, chân thực, rời khỏi sự điên đảo hí luận, mà không bị rơi vào hai cực đoan, là không và hữu. Thể tính của pháp quán này là trí tuệ, còn công dụng của nó là quán sát, thể ngộ. Dùng trí tuệ quán sát sự chân thực của các pháp. Cái trí tuệ biết rõ thực tướng của các pháp, mà không quán sự điên đảo hữu vô, gọi là trung quán. Trong Kinh A Hàm, chính kiến trong Bát Chính Đạo, tức là chỗ này gọi là trung quán. Chính tức là trung, còn kiến tức là quán, chính kiến tức là trung quán. Hai pháp này, tuy một mà hai, tuy hai mà một.

Quán tuệ có ba loại: do sự nghe pháp, đọc tụng kinh điển mà được, thì gọi là văn tuệ; do sự suy ngẫm, gạn lọc ý nghĩa của Pháp mà được, thì gọi là tư tuệ; do sự quán sát tu hành tương ứng với định tâm mà được, thì gọi là tu tuệ. Lại còn có thực tướng tuệ, là sự hiện chứng Không Tính. Pháp quán thì quán thông cả trước sau, do đó văn tuệ, tư tuệ gạn lọc (Hán: quyết trạch 決擇) các pháp không có tự tính, tuy chưa tương ứng với định tâm, nhưng vẫn có thể gọi là trung quán. Hơn nữa, nên biết rằng, tu tuệ hữu lậu tương ứng với định tâm, cũng có sự tìm tòi gạn lọc quán sát, chứ không phải chỉ là biết rõ mà thôi.

Đối tượng của sự quán sát là trung, tức là chính pháp về duyên khởi. Quán tuệ chính xác, quán sát chính pháp về duyên khởi, mà thông đạt được tướng chân thực của pháp duyên khởi này, cho nên trung quán tức là quán trung. Điều mà bốn luận muốn chỉ rõ, tức là chính pháp duyên khởi, đối tượng của sự chính quán. Điều này có thể thấy được từ bài kệ "bát bát"¹². Trong phần khởi đầu của bốn luận, trước tiên, nói đến bát bát, kể đó xưng tán Đức Phật là bậc "có thể nói lên pháp (bát bát) nhân duyên (duyên khởi)", và hơn nữa, "trong các giáo pháp, Ngài đệ nhất". Bát bát là tướng chân

thực của duyên khởi, cái duyên khởi "bất bất" này, mới là chính pháp duyên khởi của Đức Phật. Duyên khởi là nói lên rằng tất cả pháp đều nương vào nhân, dựa vào duyên mà sinh khởi, mà tồn tại; không một pháp hiện hữu nào mà không có nguyên nhân. Điều này, trong Kinh A Hàm, Đức Phật đã đặc biệt đề cập đến. Có một ngoại đạo đến hỏi Đức Phật giảng về pháp gì, Ngài bèn trả lời: "Ta nói pháp duyên khởi", hoặc trả lời: "Ta bàn luận về nhân (duyên), giảng nói về nhân (duyên)". Đây chính là đặc chất của Phật Pháp, không giống với bất cứ một học thuyết nào của thế gian. Chúng ta, đệ tử của Đức Phật, cần phải đặc biệt nắm vững vấn đề này.

Duyên khởi là pháp tắc phổ biến về tính nhân quả. Tất cả mọi pháp tồn tại, đều là duyên khởi. Nếu nói một cách phiếm diện, tất cả pháp duyên khởi, hoặc lớn như thế giới, hoặc nhỏ như vi trần, một cành hoa, một cọng cỏ, không có pháp nào không là pháp duyên khởi; một cách sâu sắc hơn, có thể nói: "Trung tâm điểm của duyên khởi luận của Phật Giáo, chính là sự tồn tại của những chúng sinh sinh diệt không ngừng". Đức Phật nói về duyên khởi, tức là nói về mười hai mắt xích của duyên khởi sinh tử: "Cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh; cái này không nên cái kia không, cái này diệt nên cái kia diệt". Đây tức là định nghĩa của duyên khởi, nghĩa là "Vô minh duyên hành, hành duyên thức, ..., đưa đến sự tụ tập của sự khổ. Vô minh diệt tức hành diệt, hành diệt tức thức diệt, ..., đưa đến sự diệt trừ của sự khổ". Đây chính là nội dung của duyên khởi. Tất cả mọi sự mọi vật đều là duyên khởi, thế nhưng, sự nhận thức về duyên khởi của chúng sinh có chính xác hay không, điều này có thể phân làm ba loại: (1) Phàm phu: tất cả những hoạt động của thân tâm của phàm phu, không có gì không phải là duyên khởi. Bọn họ mỗi ngày đều ở trong sự vận hành của duyên khởi, chịu sự chi phối của duyên khởi, thế nhưng vẫn không biết nó là duyên khởi, do

đó cũng chẳng thể nhân vào duyên khởi mà được giải thoát. (2) Thanh Văn: Đức Phật đối với hàng Thanh Văn nói về pháp duyên khởi, nhưng bọn họ vì mong cầu mau chứng Niết Bàn, cho nên từ sự chính quán các pháp nhân quả duyên khởi, thông đạt được vô ngã, vô ngã sở, lìa bỏ sự trói buộc phiền não sinh tử, được sự giải thoát. Bọn họ, phần lớn không chịu từ trong pháp duyên khởi, nhìn sâu vào bản tính không tịch của tất cả các pháp, mà lại từ quán tuệ "duyên khởi vô thường, vô thường nên khổ, khổ nên vô ngã, vô ngã sở", chứng đắc ngã không; và do đây cảm nhận rằng: "sinh tử đã bị diệt tận, phạm hạnh đã thành, việc làm đã xong, không còn thọ thân đời sau". Bọn họ từ duyên khởi vô thường, rời bỏ chấp kiến về nhân ngã, tuy chứng nhập Không Tính, thấy được sự tịch diệt (các pháp không khởi không diệt) của duyên khởi, thế nhưng, vẫn chưa thể thấy được các pháp duyên khởi là vô tự tính, cho nên vẫn chưa được coi là thấy chính pháp duyên khởi một cách viên mãn (thấu triệt). (3) Bồ Tát: Các ngài biết rõ bản tính không tịch của các pháp duyên khởi. Trong Tính Không, không phá hoại pháp duyên khởi, mà vẫn có thể thấy được duyên khởi như huyễn, như hóa, có thể thấu suốt duyên khởi Tính Không, không bị chướng ngại. Các học giả Thanh Văn chân chính, rời bỏ ái dục, được sự giải thoát, tuy bọn họ chỉ chứng ngã không, nhưng cũng không chấp trước các pháp là thực có. Còn những kẻ chưa rời bỏ được ái dục, hoặc chấp trước các pháp duyên khởi đều là thực có, hoặc chấp trước ngoài pháp duyên khởi, có một cái không tịch biệt lập tồn tại. Kẻ chấp có thì đọa vào thường kiến, còn kẻ chấp không thì đọa vào đoạn kiến. Cả hai đều không thể chân chánh thấy được trung đạo. Kinh Bát Nhã nói: "Bồ Tát lúc ngồi đạo trường, quán sát pháp mười hai nhân duyên bất sinh bất diệt, như tướng hư không, không có cùng tận, đây là pháp diệu quán trung đạo bất cộng của Bồ Tát". Bồ Tát dùng pháp diệu quán trung đạo bất cộng với Thanh Văn này, phá vỡ những sự chấp trước về thực hữu

(không phải Tính Không), cùng những sự chấp trước vào tà không (không phải duyên khởi), không rơi vào đoạn kiến hoặc thường kiến, thông đạt thực tướng của duyên khởi. Diệu quán trung đạo của Bồ Tát, chính là pháp trung quán mà bốn luận đang muốn thuyết minh.

Có người cho rằng pháp duyên khởi là trung tâm điểm (Hán: hạch tâm 核心) của Phật Giáo, chúng ta chỉ cần thuyết minh về duyên khởi là đủ, cần gì phải bàn rộng về Tính Không? Nói như vậy là hiểu biết pháp duyên khởi một cách quá cạn cợt. Kinh A Hàm nói: "Pháp mười hai duyên khởi, rất thâm sâu, rất thâm sâu, khó thấy, khó hiểu, rất khó thông đạt". Hơn nữa: "Tính tịch diệt của duyên khởi, lại càng khó hiểu, lại càng khó thông đạt". Nên biết rằng, lưu chuyển sinh tử, chứng đắc Niết Bàn, đều là nương vào pháp duyên khởi của thế gian mà khai hiển. Từ phương diện sinh diệt của pháp duyên khởi, nói rõ về thế gian tập: "Cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh". Nhân quả của sự sinh tử nối tiếp, không ngoài vòng xích của "hoặc, nghiệp, khổ". Sự tồn tại của sự sinh sinh không ngừng nghỉ này là sự lưu chuyển tập nhiễm. Còn nếu từ phương diện tịch diệt của pháp duyên khởi, nói rõ về thế gian diệt: "Cái này không nên cái kia không, cái này diệt nên cái kia diệt". Sự tịch diệt bất sinh của cái cùng lưu sinh tử, thể hiện được thể tính tịch diệt của pháp duyên khởi, đây là sự chứng đắc Niết Bàn thanh tịnh. Nhân đây, có thể nói rằng: "Bởi do duyên khởi nên có sinh tử, và cũng bởi do duyên khởi nên có được sự giải thoát". Duyên khởi là "cái này có nên cái kia có", mà cũng là "cái này không nên cái kia không". Điều trọng yếu và căn bản của pháp duyên khởi là nói rõ cả hai phương diện này. Một số học giả Thanh Văn, đem pháp hữu vi sinh diệt và pháp vô vi tịch diệt, xem như hai pháp khác biệt, cho nên mới đem các pháp như: hữu vi và vô vi (đặc biệt là trạch diệt vô vi), sinh tử và Niết Bàn, thế gian và xuất thế

gian, xem chúng (mỗi cặp) như hai pháp cách biệt. Bọn họ không biết rằng hữu vi tức là vô vi, thế gian tức là xuất thế gian, sinh tử tức là Niết Bàn. Cho nên, nếu thể ngộ được tự tính của duyên khởi xưa nay vốn là không tịch, thì sẽ từ bản tính không tịch của các pháp, thể ngộ được sự không tịch của thế gian, cùng sự không tịch của Niết Bàn. Cái biên tế chân thực (Hán: thực tế) của thế gian và biên tế chân thực của Niết Bàn, hoàn toàn không có một chút sai biệt. Kinh Bát Nhã nói: "Sắc tức là Không, Không tức là sắc", cũng chính là ý nghĩa này.

Tự tính không của các pháp duyên khởi, có nghĩa là tất cả các pháp xưa nay đều như thế, nên gọi là bản tính không. Bản tính của tất cả các pháp đều là không tịch, nhân vì sự điên đảo của chúng sinh từ vô thủy, trở thành những sự hí luận của sinh tử. Nếu những hí luận này bị trừ diệt, thì sẽ chứng được sự tịch diệt của Niết Bàn. Thực ra, đây cũng chỉ là cái xưa nay vốn thế³. Duyên khởi tự tính không, cho nên nói: "Thực tính của duyên khởi là Không, vọng tướng của Tính Không là duyên khởi". Nếu như không giảng về Không, làm sao có thể khai hiển được chân tướng của duyên khởi? Làm sao có thể từ sự vô ngại giữa sinh diệt và tịch diệt, thực hiện được sự tịch diệt của Niết Bàn? Bản luận muốn khai hiển pháp duyên khởi của bát bất, cho nên kiến lập: "Thế tục đế chỉ là giả danh, thắng nghĩa đế là tất cánh không (Hán: Thế tục đế trung duy giả danh, thắng nghĩa đế trung tất cánh không)". Do đây, học thuyết của ngài Long Thọ có thể gọi là Tính Không Duy Danh Luận.

Pháp duyên khởi, tức là tất cả pháp trên thế gian. Chúng sinh đối với sự tướng nhân quả của duyên khởi, đã cảm thấy mờ mờ, như người ngắm hoa trong sương mù, không thể hoàn toàn hiểu rõ. Đến như pháp tính nội tại

của pháp duyên khởi, người thường lại càng mờ mịt hơn, không thể nào nhận biết được. Đức Phật chứng ngộ được chân tướng của duyên khởi, và Ngài cũng đã triệt để chỉ rõ cái pháp tính sâu xa này, tức là ba pháp ấn (ba loại chân lý). Từ phương diện "không thường hằng" của duyên khởi sinh diệt, chỉ bày "các hành vô thường", sát na sinh diệt. Pháp duyên khởi lấy hữu tình làm căn bản, cho nên từ phương diện duyên khởi hòa hợp không đồng nhất, chỉ bày "các pháp vô ngã" các duyên không thực. Từ phương diện duyên khởi tịch diệt, không có cũng không sinh (Hán: phi hữu bất sinh), chỉ bày "Niết Bàn tịch tĩnh" vô vi không tịch. Pháp duyên khởi, một cách cụ thể, đã chỉ rõ ba pháp ấn, tuy ba mà là một, tuy một mà là ba, một cách vô ngại. Các học giả đời sau, không biết duyên khởi tức là sự không tịch của các hành (Hán: không chư hành 空諸行), nên đã từ lập trường "thực hữu" giải thích pháp duyên khởi. Những kẻ chú trọng đến pháp ấn "các hành vô thường", không quan tâm đến phần Niết Bàn vô vi, còn những kẻ chú trọng đến pháp ấn "tịch diệt chân thường", thì lại không thể thấu triệt về sự sinh diệt vô thường. Thuyết duyên khởi lấy hữu tình làm gốc, cho nên Kinh A Hàm đặc biệt chú trọng đến các pháp vô ngã (hữu tình không có thực). Nếu như nói một cách sâu xa triệt để, hữu tình và các pháp, đều là duyên khởi vô tự tính (vô ngã), đây tức là đạt đến các pháp vô ngã (tất cả pháp là Không). Đây không phải là một sự nhấn mạnh hay xem trọng thái quá, mà chỉ là muốn giải thích luận đề "không chư hành" của Kinh A Hàm một cách viên mãn hơn. Cái các pháp vô ngã (tất cả pháp không) này, quán triệt cả hai phương diện vô thường và chân thường. "Vô thường tức Không" chỉ rõ một cách chính xác "duyên khởi sinh diệt". "Thường tịch tức Không" chỉ rõ một cách chính xác "duyên khởi tịch diệt".

Phàm là sự tồn tại, ắt phải là duyên khởi, mà đã tồn tại theo ý nghĩa

duyên khởi, ắt phải là vô ngã, vô thường. Chỉ từ lập trường của duyên khởi Tính Không, mới có thể thông đạt sự viên dung vô ngại của ba pháp ấn. Duyên khởi Tính Không quán thông sự "động, tĩnh, thường, biến", quét sạch tất cả vọng chấp. Long Thọ Luận đặc biệt hiển thị tất cả pháp Không, tức là nhất thực tướng ấn của pháp duyên khởi. Từ duyên khởi tức Không, bàn đến ba pháp ấn, mới biết là ba pháp ấn và nhất thực tướng ấn, là hoàn toàn không có sự mâu thuẫn. Quyết chắc là không có những sự phân biệt một cách máy móc, như nói: "Tiểu thừa ba pháp ấn, Đại thừa nhất thực tướng ấn", mà ba pháp ấn tức là nhất thực tướng ấn. Trong pháp Thanh văn, chú trọng đến phương diện hữu tình không, tức là các hành vô thường, các pháp vô ngã, Niết Bàn tịch tĩnh. Trong pháp Đại Thừa, bao quát tất cả các pháp, chú trọng đến phương diện pháp không, tức là sự giả danh của duyên khởi sinh diệt, tính Không của duyên khởi không thực, trung đạo của duyên khởi tịch diệt (cái Không cũng không).

Bốn luận nói: "Các pháp từ nhân duyên sinh ra, Đức Phật nói chúng không thực có, nên gọi chúng là pháp giả danh, mà cũng chính là nghĩa trung đạo (Hán: Chúng duyên sở sinh pháp, ngã thuyết tức thị không, diệc vi thị giả danh, diệc thị trung đạo nghĩa 眾緣所生法, 我說即是空, 亦為是假名, 亦是中道義)." Cái thực tướng tam nhất⁴ vô ngại này tức là chính pháp duyên khởi. Các vị Thanh Văn, một cách thiển cận, trực tiếp xuất phát từ phương diện vọng tướng của duyên khởi, cho nên những điều mà họ thể nhận, tương đối đơn thuần, hạn hẹp, giống như khoảng không gian của lỗ chân lông. Còn các vị Bồ Tát, một cách sâu sắc hơn, xuất phát từ phương diện bản tính của duyên khởi, cho nên những điều mà họ thể nhận, tương đối thâm sâu, rộng lớn, giống như khoảng không gian của thái hư. Phần trên, chia làm ba phần để thuyết minh: duyên khởi, sự tập diệt của duyên khởi,

duyên khởi là tức không tức giả tức trung. Tuy có ba phần khác nhau, kỳ thực, tất cả chỉ là những điều mà Đức Phật nói về chính kiến duyên khởi.

b. Ngăn chặn sai lầm, hiển dương chân thực:

Các học giả Trung Quốc đều cho rằng sự đặc sắc của học thuyết của Long Thọ là sự dung hợp quán thông các học thuyết khác. Điều này quả thực không sai. Chẳng qua, tuy Long Thọ là một học giả tổng hợp⁵ các học thuyết, nhưng sự tổng hợp của ngài đã xuyên qua sự phê phán, chứ không giống như các học giả thông thường, không cần biết là sự kiện có nhất quán hay không, cứ đem chúng ra nhào trộn với nhau một cách hồ đồ hỗn độn. Hiện nay, chúng ta muốn làm sáng tỏ ý nghĩa chân thực của tư tưởng của ngài Long Thọ, do đó không thể không cần một sự phân tích.

Sự đặc sắc của học thuyết của Long Thọ, tức là trong thế tục đế, tất cả chỉ là giả danh, còn trong thắng nghĩa đế là Tất Cánh Không. Cái Tính Không Duy Danh Luận này, là tư tưởng căn bản của Phật Pháp Đại Thừa, mà cũng là đại nghĩa căn bản của Kinh A Hàm. Các Kinh Đại Thừa vào thời kỳ đầu, đều một mực lên tiếng, công nhận rằng: "Thắng nghĩa tất cánh không là ý nghĩa thấu đáo, triệt để". Các học giả Đại Thừa thời kỳ sau, tuy cũng công nhận các kinh nói về "Tất cả pháp Không" là do Phật nói, nhưng lại không thừa nhận "Tất cả pháp Không" là ý nghĩa thấu đáo triệt để, mà lại giải thích (ý nghĩa này) một cách khác. Nhân đây, Phật Pháp Đại Thừa bèn bắt đầu đi vào con đường "diệu hữu bất không".

Ở đây, có thể phân làm hai phái: (1) chú trọng đến phương diện chân thường tịch diệt, (2) chú trọng đến phương diện vô thường sinh diệt. Muốn

hiểu rõ sự khác biệt giữa hai phái này, trước tiên phải biết rõ sự diễn biến của tư tưởng. Ngài Long thọ nương vào Kinh Bát Nhã, v.v..., nói về Tính Không Duy Danh, chân tục vô ngại. Thế nhưng một số học giả, như các nhà Vọng Thức Luận, nghiên cứu từ phương diện thế tục đế, cho rằng thuyết lý "các pháp chỉ là giả danh", không phải là triệt để. Theo ý của bọn họ, không thể nói thế tục đế chỉ là giả danh, lý do là phải "nương vào cái thực để thiết lập cái giả". Phải có pháp thực tại mới có thể lập được pháp giả. Thí như, chúng ta là giả, thế nhưng năm uẩn là pháp có thực; nương vào năm uẩn thực tại, mới có cái giả ngã. Cho nên bọn họ nói rằng: "Nếu cái thực tại, mà cái giả danh nương tựa vào, hoàn toàn không có, thì cái giả danh cũng không thể nào được thành lập". Đây là pháp chân thực trong thế tục đế, tức là mười tám giới tính ly ngôn⁶ do nhân duyên sinh ra. Các tự tính ly ngôn, chân thực hiện hữu này, trong Duy Thức Luận, được giải thích là tâm, tâm sở pháp của ba cõi. Ý bọn họ muốn nói: "Các pháp ly ngôn do nhân duyên sinh ra này, lấy cái thức hư vọng phân biệt làm tự tính", và bọn họ nương vào đây mà thành lập duy thức. Như vậy, thế tục có thể được phân làm hai loại: (1) giả danh, tức là biến kế chấp tính, được an lập bởi sự giả danh, (2) chân thực, tức là y tha khởi tính, được an lập do tự tính. Cái biến kế chấp tính giả danh là cảnh bên ngoài, là không, còn cái y tha khởi tính chân thực là thức ở trong, là có. Cho nên yếu nghĩa của Duy Thức Học tức là: "chỉ có tâm thức không có ngoại cảnh". Đây là đem thế tục phân làm hai loại: giả danh hữu và chân thực hữu. Điều này, so với học thuyết của Long Thọ, cho rằng các pháp thế tục chỉ là giả danh, rõ ràng là có một sự khác biệt rất xa. Hơn nữa, từ quan điểm này, có thể thấy được lập trường căn bản khác biệt giữa hai bên. Các nhà Hư Vọng Duy Thức Luận cho rằng: "Nếu chủ trương thế tục đều là giả danh, không thể nào kiến lập nhân quả", cho nên bọn họ y theo lẽ thói của tông phái mình, một mực kích bác học thuyết "Tất cả chỉ là

giả danh", là "ác thủ không". Bọn họ đã chấp trước vào pháp duyên sinh thế đế (thức) chẳng phải không, đợi đến khi rời biến kế chấp tính, chứng nhập duy thức tính, thì cái thắng nghĩa duy thức tính do Tính Không hiển hiện này, tự nhiên cũng sẽ là có thực. Nếu vậy, bọn họ cũng đã ngấm ngấm bắt tay với các nhà Chân Thường Duy Tâm Luận.

Các nhà Chân Tâm Luận, khảo cứu từ phương diện thắng nghĩa, cho rằng "thắng nghĩa nhất thiết không" của các nhà Trung Quán là không liễu nghĩa (không triệt để). Xưa nay, các Kinh Đại Thừa cũng thường nói rằng các thánh giả Thanh Văn, sau khi chứng nhập pháp tính, đều trầm không trệ tịch, không thể từ không (Niết Bàn) xuất giả (độ sinh), không thể phát tâm Bồ Đề độ chúng sinh. Điều này có vẻ cho rằng Tính Không là không rốt ráo. Kỳ thực, Thanh Văn không thể "từ không xuất giả", là vì tâm đại bi của họ yếu ớt, nguyện lực của họ không đủ, cho rằng sinh tử đã dứt, cho nên không thể phát hạnh nguyện lớn, chứ không phải kinh Đại Thừa nói pháp Tính Không là không rốt ráo. Nên biết là đại hạnh của Bồ Tát, đến khi thành Phật, vẫn là nhập vô dư Niết Bàn. Thế nhưng, các nhà Chân Tâm Luận, lại xem Tính Không như hoàn toàn triệt hủy tất cả (Hán: vô kỳ sở vô 無其所無), chỉ là cái Không, chứng được do rời lìa sự tham nhiễm. Bọn họ cho rằng: "Bồ Tát từ Tính Không thể nhập, khi ngộ nhập Không Tính, tất cả đều không phải không (Hán: tồn kỳ sở tồn 存其所存)". Hơn nữa, theo bọn họ, chân tính của các pháp, tuy cũng gọi là Không Tính, nhưng lại bao hàm vô lượng vô biên công đức thanh tịnh, thực tại không phải là không. Cho nên Kinh Niết Bàn nói: "Không những thấy Không, mà cũng thấy chẳng không". Đây là sự kiện không xem chủ trương "thắng nghĩa tất cả pháp Không" của các nhà Trung Quán là rốt ráo, cho nên đem thắng nghĩa phân làm hai loại: không và bất không. Trong thời kỳ sau của Phật Pháp Đại Thừa, những học

thuyết về Như Lai Tạng, Phật tính, v.v..., đều là được kiến lập từ cái quan niệm "trong Không có cái chẳng không" này.

Các nhà Chân Tâm Luận, chú trọng đến thắng nghĩa đế, không thể từ trong "tất cả pháp Không" mà kiến lập cái đại dụng như huyền (giả danh hữu), cho nên phải ở trong thắng nghĩa đế mà kiến lập các pháp thanh tịnh chân thực. Đây cũng giống như Kinh Anh Lạc nói: "Tục đế, chân đế, đệ nhất nghĩa đế", hoặc Kinh Niết Bàn nói: "Thấy khổ (tục đế), không khổ (chân thực không), mà có chân đế (chân thực không phải không)", đây đều là trong thắng nghĩa mà kiến lập hai loại. Bọn họ đem cái "chân thường bất không", xem như một thực thể cứu cánh, là thường trụ chân tâm. Đợi đến khi thảo luận đến vấn đề "mê chân khởi vọng" của các pháp hư vọng thế tục, một cách tự nhiên, họ sẽ chủ trương: "như tâm này sinh, như cảnh này hiện", công khai gia nhập vào hàng ngũ của các nhà Vọng Thức Luận. Hai dòng tư tưởng lớn của Đại Thừa thời kỳ sau này, nếu từ lập trường của Long Thọ Học mà bình luận phê phán, thì sẽ thấy bọn họ không hiểu rõ pháp trung quán vô ngại của duyên khởi Tính Không, thành thử một bên mới từ thế tục chẳng không, một bên lại từ thắng nghĩa chẳng không, từ từ chuyển hướng.

Các Kinh Đại Thừa nói về tất cả pháp Không, đã có rất lâu trước thời kỳ của Long Thọ. Cái tính Không này, còn được gọi là chân như, thực tướng, pháp tính, thực tế, v.v... Những kẻ không hiểu rõ ý nghĩa chân thực của tính Không, từ kiến địa của thực tại luận mà nhận thức, thì thấy nó là chân, là thực, là như, ...Từ xưa, đã có những kẻ như vậy, thế nhưng lúc đó vẫn chưa nói đến Duy Tâm. Đến triều đại Cấp Đa, khi Phạm Ngã Luận bắt đầu xuất khởi, Đại Thừa cũng bắt đầu diễn tiến một cách công nhiên đến chân tâm luận. Cùng một câu "tất cả pháp Không", các nhà Tính Không thì thông đạt

được "thắng nghĩa để tất cánh không", còn các nhà Chân Thường Luận lại coi nó (Không) là thực thể của các pháp thường trụ. Ngài Trí Khải nói: "Cái cộng Không của thông giáo, đối với thông giáo là duyên khởi tất cả pháp Không, còn nếu từ Không mà thấy được bất không, thì đây là kiến địa của Biệt giáo và Viên giáo". Ngài Trí Khải cho rằng "trong Không thấy được bất không" là cứu cánh, chúng ta (Ấn Thuận) tuy không thể đồng ý, thế nhưng giải ngộ Tính Không có hai loại người căn cơ khác nhau, điều này là một sự thực hiển nhiên, không thể chối cãi.

Sau khi các Kinh điển về "tất cả pháp Không" xuất hiện, có một số người xem "tất cả pháp Không" này là chân thực thường trụ, cho nên, nếu nói: "Trước ngài Long Thọ đã có những học thuyết về chân thường diệu hữu", điều này không phải là phi lý. Thế nhưng, những học thuyết đó, rốt ráo không phải là bốn nghĩa của tất cả pháp Không, mà cũng không phải là những trào lưu tư tưởng chính vào lúc bấy giờ. Thế nhưng, từ Không chuyển đến bất không, cùng với phái Chân Thường Tâm hợp dòng, tư tưởng từ từ diễn biến đến Chân Thường Duy Tâm Luận, như các Kinh Niết Bàn, Thắng Man, Lăng Già, phải đợi đến rất lâu về sau này (khoảng hai trăm năm sau Long Thọ) mới có. Cho nên, trong các Kinh này (Niết Bàn, v.v...) khi phán về ba giáo, đều cho rằng: "Trước tiên nói về hữu, kế đó nói tính Không, đến cuối mới nói về chân thường (trong Không có bất không)". Hoặc có người nói: "Trước đó nói về chân thường, sau đó nói về tính Không". Nhóm này, đem lý thuyết "tất cả tính Không bất sinh" của các kinh trong thời kỳ Long Thọ, như Hoa Nghiêm, Bát Nhã, đều xem là chân thường. Đúng vậy, đối với những kinh điển này, những nhà chân thường luận rất dễ dàng thấy chúng là nói về chân thường, chẳng qua, thời kỳ trước Long Thọ, là thời đại phát dương của tư tưởng "tất cả pháp Không", tuy có

kẻ xem chúng (tính Không) là chân thường, nhưng đây không phải là bốn nghĩa của tính Không. Còn như đem chân thường Không và chân thường Tâm phối hợp để biến thành Chân Thường Duy Tâm Luận, sự kiện này xuất hiện rất trẻ so với học thuyết "tất cả pháp Không".

Từ những tác phẩm của Long Thọ, chúng ta thấy những Kinh điển mà ngài đã dẫn dụng như Vô Hành, Tư Ích, Trì Thế, Duy Ma, Pháp Hoa, Thập Trụ, Bất Khả Tư Nghì Giải Thoát, v.v..., đều vẫn chưa có những tư tưởng rõ ràng của Chân Thường Duy Tâm Luận. Cho nên muốn nghiên cứu học thuyết của Long Thọ, phải hiểu rõ cái gọi là "thế tục bất không" của các nhà Vọng Tâm Luận, cũng như "thắng nghĩa bất không" của các nhà Chân Tâm Luận, thì mới có thể thấy được cái đặc sắc của Long Thọ Học.

3. Những điểm đặc sắc của Trung Luận:

a. Hữu, không, đều vô ngại:

Những phần trên đã đề cập đến, là từ nội dung của bộ Trung Luận, cùng các bộ luận khác của ngài Long Thọ. Bây giờ, chúng ta sẽ thảo luận phần nghĩa lý của bộ luận này. Trước hết là luận về sự vô ngại của không và hữu. Trong tư tưởng của ngài Long Thọ, giả danh và Tính Không dung thông vô ngại, thế nhưng, cái diệu nghĩa vô ngại "tức không tức hữu", cần phải có chính kiến trung quán mới có thể thấu rõ được. Nếu không có phương tiện, những người bình thường sẽ không thể nào lãnh hội được cái ý nghĩa "tức không tức hữu" này, mà trái lại đối với họ, điều này hình như biến thành những cuộc huyền đàm vu vơ về hư vô. Do đó, bây giờ chúng ta sẽ nương vào ý nghĩa của bộ luận của ngài Long Thọ, giải thích một cách đơn giản cho mọi người hiểu.

i. Nương vào pháp duyên khởi, giảng nói giáo pháp nhị đế:

Phật Pháp là nương vào sự chứng ngộ của Đức Phật mà thi thiết. Điều mà Đức Phật đã chứng ngộ, tức là chính pháp duyên khởi. Xưa nay, pháp này vốn không thể dùng lời nói mà diễn tả được, thế nhưng, nếu không nói ra, thì không thể nào làm cho chúng sinh thấu rõ, thâm nhập, do đó, không thể nào không dùng phương tiện giảng nói. Ở đây phải dùng phương pháp nào? Trung Luận nói: "Vì chúng sinh cho nên chư Phật, nương vào nhị đế mà thuyết pháp, thứ nhất là dùng thế tục đế, thứ hai dùng đệ nhất nghĩa đế". Nhị đế tức là phương pháp khéo léo nhất. Thắng nghĩa đế, là cảnh giới đặc thù mà các bậc thánh đã chứng ngộ, không phải là chỗ mà phàm phu có thể hiểu rõ được. Cảnh giới trí tuệ thù thắng của Đức Phật, giống như Kinh Pháp Hoa đã nói: "Đức Như Lai nhìn thấy ba cõi, không giống như cái nhìn của phàm phu, tuy không giống mà cũng không khác (Hán: Như Lai kiến ư tam giới, bất như tam giới sở kiến, phi như phi dị 如來見於三界, 不如三界所見, 非如非異)". Đối tượng được nhìn thấy, đều là duyên khởi của ba cõi, thế nhưng chỗ thấu hiểu lại không giống nhau. Do nhìn thấy được vào tận đáy sâu của sự thù thắng, cho nên gọi là thắng nghĩa đế. Còn thế tục đế, là chỉ cho cảnh giới nhận thức thông thường của phàm phu, như những sự tương biến đổi hư vọng của thế gian. Những điều mà kẻ phàm phu thấy được, tuy cũng là pháp duyên khởi, nhưng họ nhận thức không được chính xác, không nhìn thấy được chân tướng của nó, giống như một kẻ mang kính màu nhìn sự vật. Cho nên mới nói: "Bị vô minh che lấp, nên gọi là thế tục". Đức Phật thuyết pháp, là nương vào những cảnh giới thông thường mà nhân loại nhận thức được, từ đó nói lên sự sai lầm căn bản của họ, và nhân đây, đưa họ vào cảnh giới của những bậc thánh. Do đây, các bậc cổ đức đều

gọi nhị đế là "hai đế của phàm và thánh".

Như trong Kinh có nói: "Các pháp tuy hiện hữu, nhưng lại là vô sở hữu, phàm phu vì không biết các pháp là vô sở hữu, cho nên gọi là vô minh (Hán: Chư pháp vô sở hữu, như thị hữu, như thị vô sở hữu, ngu phu bất tri, danh vi vô minh)". Do vì vô minh, nên không thấy các pháp là không có tự tính, mà lại chấp trước là chúng quyết chắc có những tự tính như vậy như vậy, do đó trở thành thế tục đế. Nếu thấu rõ được các pháp là Không vô tự tính, thì sẽ thấy được tướng chân thực của các pháp, đó là thắng nghĩa đế. Cho nên mới nói: "Thế tục đế, tức là tất cả các pháp là Không, nhưng vì thế gian điên đảo, cho nên sinh ra các pháp hư vọng, đối với thế gian là chân thực; (nhưng) các vị hiền thánh biết rõ tính chất điên đảo, biết rõ tất cả pháp là Không, là vô sinh. Đối với các vị thánh, đây là đệ nhất nghĩa đế, đây gọi là chân thực". Hai điều này là phương thức căn bản mà đức Phật dùng để thuyết pháp. Chỉ cần từ điều căn bản này, tiến thêm một bước, rời bỏ hư vọng, tiến nhập vào sự chân thực, thể ngộ tướng chân thực của các pháp. Không thể bỏ thứ lớp của sự tu tiến, mà vội nghĩ đến những lý thuyết viên dung⁷.

ii. Nói pháp nhị đế để chỉ rõ Thắng Nghĩa Không:

Đức Phật nương vào pháp duyên khởi để nói giáo pháp nhị đế, mục đích là muốn chúng ta nương vào thế tục đế để hiểu rõ đệ nhất nghĩa đế. Bởi vì "nếu không nương vào thế tục đế, không thể chứng đệ nhất nghĩa đế", cho nên phải nói thế tục đế. Tuy nói đến nhị đế, nhưng trọng tâm lại đặt vào thắng nghĩa không, bởi vì "Nếu không chứng đắc đệ nhất nghĩa, ắt sẽ không chứng đắc Niết Bàn". Cái ý nghĩa này rất quan trọng. Chúng sinh luân chuyển trong sinh tử, không tìm ra biện pháp nào để thoát ly, căn bệnh

Phân Giới Thiệu

chính là do sự chấp trước tự tính là có thực. Nếu có thể phá vỡ sự vọng chấp vào tự tính này, hiểu rõ tất cả các pháp là Không vô tự tính, thì tự nhiên mọi sự đều sẽ được giải quyết. Trong pháp duyên khởi, sự vô ngại của không và hữu (viên dung), là tướng chân thực của các pháp, thế nhưng, chúng chỉ là cảnh giới chứng ngộ của các bậc thánh. Còn chúng ta, chỉ có thể xem cảnh giới đó là một lý tưởng cao siêu, mục tiêu mà chúng ta đang muốn tìm đến. Chúng ta có thể ý thức rõ cảnh giới đó, nhưng chúng ta không thể do quán tưởng sự viên dung mà được giải thoát. Đối với phàm phu, khi chưa phá trừ được một mảy may sự chấp trước của mình vào tự tính, điều trước tiên là nên chú trọng vào sự thấu triệt tất cả các pháp là Không, phải lo phá cho được cái cửa ải này, để mở đường từ phàm phu vào cõi thánh xong, sau đó sẽ bàn tiếp.

Thế tục đế là tất cả các pháp mà phàm phu nhận thức được. Chỗ nhận thức của phàm phu, đều là điên đảo hư vọng, xưa nay vốn không thể được gọi là đế. Nhưng vì, trong tâm cảnh của phàm phu, có sự hiện khởi của cái tướng hình như chân thực này, cho nên họ chấp là chân thực. Do đây, chư Phật vì tùy thuận theo thế gian, cho nên cũng nói đó là chân thực; tuy chúng sinh có cảm tưởng rằng mọi sự (thế tục đế) là chân thực, thế nhưng đây không phải là điều đáng tin⁸. Bởi thế, Đức Phật chỉ điểm cho chúng ta những điều sai lầm của sự nhận thức, là vì muốn nêu rõ sự chân thực của cảnh giới chứng ngộ của các bậc thánh, hầu khiến cho phàm phu nhất tâm tiến bước tìm cầu thể tính chân thực của các pháp. Muốn đạt đến điều này, trước tiên cần phải phá trừ sự hư vọng không thực, mở bày nghĩa lý về sự vô tự tính của các pháp. Những người thông thường đều có cảm tưởng rằng có một cái tự tính chân thực hiện hữu, nhưng đây là điều mà hiện nay chúng ta muốn phủ nhận. Bắt đầu bằng sự quán sát, cho đến khi thấu rõ cái "không

có tự tính chân thực" này, chúng ta mới có thể nhìn thấy chân tướng của các pháp. Điều này rất là quan trọng. Viễn ly sự sinh tử hư vọng, tiến nhập sự giải thoát chân thực, đều là từ chỗ này bắt đầu.

Tự tính là gì? Tự tính tức là tự thể. Những gì mà chúng ta có thể thấy, nghe, hay, biết đến, chúng ta đều có cảm tưởng là chúng có một tự thể chân thực là như vậy như vậy. Từ căn bản của sự chấp kiến vào tự tính mà nói, chúng ta tuy không thể nương vào sự suy tư phân biệt, thế nhưng trong sự trực giác, chúng ta đã cảm nhận có một ảnh tượng của "tự tính (chân thực tự thành)", hiện ra trong tâm. Cái tự tính chân thực mà chúng ta cảm nhận này, không cần phải xuyên qua một sự suy luận nào. Nhân vì, trong trực giác vốn đã có cái sai lầm căn bản này, do đó tất cả sự liên tưởng, suy luận, ngẫm nghĩ, v.v..., đều bao hàm sự sai lạc, và cũng vì đây mà các học giả thế gian đã ngộ tạo ra không biết bao nhiêu kiến giải sai lầm. Cái sai lầm của trực giác, gọi là sự sai lầm câu sinh, còn cái sai lầm từ những sự suy luận, v.v..., gọi là sự sai lầm do phân biệt sinh ra.

Cái tự tính hữu, do trực giác cảm nhận, mà không qua trung gian của sự suy lường phân biệt, làm cho chúng ta không thể trực giác (hiện lượng) rằng tất cả các pháp chỉ là do sự hòa hợp mà hiện hữu. Cái tự tính hữu, không do các duyên hòa hợp này, (chúng ta) sẽ đương nhiên cảm nhận nó là tồn tại độc lập, là một cá thể có thực. Giống như những kẻ mà chúng ta nhìn thấy, (chúng ta) đều trực giác rằng họ là những cá thể, mà không biết rằng họ chỉ là do nhân duyên hòa hợp, do các bộ phận hợp thành. Bởi vậy, sự tự thành của tự tính hữu, chắc chắn sẽ có cái "cảm giác về sự độc lập tồn tại" làm bạn với nó. Từ sự độc lập tồn tại sẽ đưa đến sự đối địch. Chúng ta có cảm tưởng rằng cái này và cái kia, là sự đối lập của từng cá thể. Không luận tồn tại hay

đối địch, cả hai đều là sự sai lầm như nhau. Trên phương diện triết học, những triết thuyết như nhất nguyên luận, nhị nguyên luận, đa nguyên luận, v.v... đều là bắt nguồn từ sự nhận thức sai lầm về sự độc lập tồn tại này. Cái căn bản mà bọn họ muốn tìm cầu là cái *một*, thế nhưng, sau khi phát hiện sự bất thông của cái *một*, họ liền quay ra giảng về cái *hai*, cái *hiều*. Đợi đến khi phát hiện cái *hai* cùng những cái khác có sự có sự liên hệ mật thiết không thể tách rời nhau, bọn họ bèn quay trở lại nói về cái *một*. Thế nhưng, dù là bọn họ có giảng nói về cái *một*, hay cái *hiều*, nếu sự lầm lẫn căn bản về tự tính còn tồn tại, thì kết quả vẫn là bế tắc, không thông.

Đối với cái tự tính hữu, mà chúng ta cho là tự sinh thành và độc lập tồn tại, trên phương diện trực giác, chúng ta không thể biết được nó là sinh diệt biến hóa, mà lại có cảm tưởng nó là thường hằng bất biến. Giống như một người, từ lúc nhỏ đến lúc già, tuy chúng ta trong khi suy ngẫm, cũng có cảm tưởng rằng cái sự cao, thấp, mập, ốm, già, trẻ của họ, có rất nhiều biến đổi. Thế nhưng, vì bị cái chấp kiến về tự tính che mờ lý trí, tuy cũng trải qua sự nghiên ngẫm phân tích, nhưng chúng ta vẫn có cảm tưởng rằng đây chỉ là sự biến đổi bên ngoài, còn bên trong vẫn là cái người mà chúng ta đã gặp từ trước. Do đây biết rằng, sự suy ngẫm phân biệt còn không nhìn thấy được sự biến hóa, hướng chỉ là sự trực giác. Sự thực, tất cả các pháp, không lúc nào mà không ở trong trạng thái biến đổi. Đức Phật nói các hành vô thường, tức là trong mỗi một sát na (khoảng thời gian ngắn nhất) cũng có sự biến đổi, sinh diệt. Bởi vì, chúng ta trên phương diện trực giác, không thể phát hiện cái tính biến hóa của các pháp, nên mới cho rằng chúng là thường hằng. Các học giả thế gian cũng ham chuộng bàn luận về sự thường hằng này, và đây là gốc của căn bệnh kiến chấp của họ. Lại có một số học giả, trong sự liên tưởng của ý thức, cũng có cảm nhận sự vô thường, nhưng vì bị cái kiến

chấp về sự thường trụ làm mê mờ, không thể hiểu rõ ý nghĩa chân thực của sự vô thường, cho nên, nếu không chấp là "ngoài động trong tĩnh", thì lại cho rằng trước sau không có sự liên hệ, và điều này đưa đến chấp kiến về sự đoạn diệt. Đoạn kiến chỉ là một mặt khác của thường kiến, trên căn bản, cả hai không có gì khác biệt, cũng giống như một và hai.

Tổng quát, như phần trên đã nói qua, tự tính có ba nghĩa: (1) Tự hữu: tức là tự thể chân thực là như vậy. Điều này trái ngược với chính kiến về sự sinh là do nhân duyên hòa hợp. (2) Độc nhất: vì không thấy được thể tính của sự nương tựa tồn tại, nên cho rằng mỗi pháp là một cá thể, là có sự đối lập. (3) Thường trụ: không thấy được sự biến đổi trước sau, nên cho rằng các pháp là thường hằng, nếu không lại cho là đoạn diệt. Ba nghĩa của tự tính, nương vào hai bài kệ đầu của phẩm Quán Hữu Vô mà kiến lập. Vì có cái sự lầm lẫn căn bản về "một tức là ba, ba tức là một" này, mà chúng ta sinh khởi các sự chấp trước. Những lý luận của các tôn giáo, triết học trên thế gian, vì không thừa nhận tất cả là Không, rốt cuộc, đều không khởi rơi vào sự sai lầm chấp kiến về tự tính này. Đức Phật nói tất cả pháp đều là duyên khởi, duyên khởi là không có tự tính, đây là một phương tiện thần diệu nhất để quét sạch cái sai lầm căn bản này. Duyên khởi vô tự tính, như huyền như hóa, mới có thể thành lập sự vô thường mà không phạm vào lỗi đoạn diệt, không có sự tồn tại của những tự thể độc lập, mà cũng không có các sự đối lập một cách máy móc. Tuy không có tự tính, bất sinh (Hán: phi hữu bất sinh 非有不生), mà lại có thể tùy duyên như huyền như hóa. Phần đầu của bản luận nói: "Chẳng phải sinh, cũng chẳng phải diệt, chẳng phải thường, cũng chẳng phải đoạn, chẳng phải đồng nhất, chẳng dị biệt", tức là muốn nói rõ về nghĩa này. Bởi thế, Không tức là sự quét sạch cái tự tính kiến này. Giả như, chúng ta thừa nhận cái chấp kiến về tự tính là đúng,

không những trên phương diện luận lý không thể thuyết minh tất cả sự lý, mà còn, nhân vì cái căn bản vô minh chấp trước này, trở thành gốc cội cho sự lưu chuyển sinh tử, không thể giải thoát. Cái chấp kiến về tự tính, không phải chỉ riêng nhân loại mới có, mà ngay cả những loài động vật hạ đẳng, như heo, ngựa, bò, chó, v.v..., bọn chúng, trên phương diện trực giác, cũng có sự sai lầm điên đảo này, chẳng qua, bọn chúng không thể dùng ngôn từ để diễn tả mà thôi. Cái chấp kiến về tự tính này, nếu chấp vào pháp, thì được gọi là pháp ngã kiến (pháp chấp), còn nếu chấp vào hữu tình, thì được gọi là nhân ngã kiến (ngã chấp). Phá trừ được cái chấp kiến về tự tính này, tức là chứng đắc pháp không và ngã không. Đức Phật nói về pháp nhị đế là muốn làm cho chúng ta có thể thông đạt được thắng nghĩa không.

Pháp duyên khởi là đặc sắc của Phật Pháp; tương tự, Không cũng là đặc sắc của Phật Pháp. Thế nhưng, nhân vì sự nhận thức của các học giả có sâu có cạn, cho nên Không có ba loại khác nhau: (a) Phân phá không: Các nhà Thiên Thai gọi là tích pháp không (tích, nghĩa là phân tích), tức là trong khi quán sát các sự vật, dùng phương pháp phân tích, để lý giải chúng chỉ là sự giả hợp, là không, vô thực thể. Như một quyển sách, nếu đem phân tích thành từng tờ, từng trang, thì có thể hiển xuất là nó không có tự thể chân thực. Cái phân phá không này, có thể làm cho chúng ta thông đạt chân tướng, giải thoát khỏi sinh tử hay không? Không thể! Phương pháp này, không phải là cái mà học thuyết Long Thọ muốn phát huy. Các học giả thế gian, cùng học giả Tiểu Thừa, đều nói về cái không này. Cái không này không phải triệt để, khi quán sát phân tích, đến cái chất điểm không thể còn phân tích được nữa, bọn họ tất nhiên sẽ chấp trước (cái không thể phân tích đó) là thực có. Cho rằng tất cả sự vật đều nương vào cái thực có này mà được thành lập. Cho nên, tuy nói không, thế nhưng, kết quả lại là bất không.

Cái bất không này, trên thực tế, là phi duyên khởi. Cũng như Hữu Bộ nói tất cả pháp là có, sắc pháp là từng cực vi, từng cực vi, còn tâm pháp là từng sát na, từng sát na. Đây là cái hậu quả (bất hạnh) mà pháp "phân phá không" đã đem đến! (b) Quán không: Đây cũng có thể gọi là "duy thức không", tức là trên phương diện khổ lạc, thiện ác của tình cảm, tất cả pháp đều tùy vào quan niệm mà có sự chuyển đổi. Ví như tu tập pháp quán Du Già, chẳng hạn như thập nhất thiết xứ, bất tịnh quán, v.v..., đều có thể đạt đến sự thể nghiệm về cái cảnh "tùy tâm biến hiện" này. Như lửa là có màu đỏ, là nóng, thế nhưng đối với các nhà Du Già, nó có thể sẽ không là đỏ, không là nóng nữa. Cảnh tùy tâm chuyển, cho nên cảnh là không. "Cảnh bất thành thực" (Hán: 境不成實) của Tiểu Thừa Kinh Bộ, hoặc "Hữu tâm vô cảnh" của Đại Thừa Duy Thức, đều là được diễn hóa thành lập từ sự chứng nghiệm pháp quán không này. Cái không này, so với phân phá không, tuy sâu sắc hơn đôi chút, nhưng vẫn là chưa được triệt để, bởi vì cuối cùng vẫn là bất không! Cảnh tùy tâm chuyển, cảnh đương nhiên là không, thế nhưng, tâm lại không phải là không. Long Thọ Học, vì muốn thích ứng với những chúng sinh có căn cơ thấp, nên đôi lúc cũng dùng hai loại không này. Chẳng qua, hai phương pháp này không thể đưa đến sự thể ngộ chân lý, không thể chứng đắc giải thoát. (c) Bốn tính không: tức là quán sát tự tính của tất cả các pháp, xưa nay vốn là không. Không phải cảnh không, cũng không phải cảnh chẳng không, mà quán tưởng là không. Tất cả các pháp từ nhân duyên sinh, duyên sinh chỉ là huyễn tướng của sự hòa hợp, bởi thế, quán sát cái gọi là tự tính chân thực, thì thấy rằng chúng chẳng có một mảy may thực thể nào cả. Không có cái tự tính thường trụ, độc lập, tự thành, nên gọi là Tính Không; mà Tính Không cũng không phải là sự phủ định phá hoại nhân quả, mà chỉ muốn nói tất cả các pháp đều là giả danh. Từ cái duyên sinh vô tự tính này hạ thủ, có thể trực tiếp phá trừ được cái kiến chấp căn bản về tự tính. Phạm

là tồn tại thì phải là duyên khởi, hễ là duyên khởi thì phải là Tính Không, từ đó thấu triệt "Tất cả pháp không", và do đây sẽ không còn miễn cưỡng vạy vẹo, uốn nắn ra một cái "bất không" nữa. Tự tính, là sự vọng hiện của sự huân tập từ vô thủy, hơn nữa, chúng sinh nhân vì sự nhận thức không chính xác cho nên chấp trước. Tự tính là một sự điên đảo căn bản, còn pháp duyên khởi thì không phải như vậy. Cho nên, phá trừ cái tự tính này, chỉ là hiển xuất cái bản tướng của nó, chứ không phải là hủy hoại nhân quả. Kẻ học tập giáo pháp, từ các phương pháp khác nhau, thấu rõ cái tự tính này là bất khả đắc; kẻ tu tập quán môn, trực tiếp quán sát cái tự tính này là bất khả đắc. Sau khi tiêu trừ được sự lầm lẫn căn bản kiến chấp về tự tính này, thì có thể chứng ngộ được vô tự tính không của các pháp, tiến nhập cảnh giới của các bậc thánh. Đây là Tính Không quán, là chân ý của Đức Phật khi giảng nói về Không.

iii. Hiểu rõ Thắng nghĩa không, thấy ý nghĩa Trung đạo:

Đức Phật nói về Không, mục đích là muốn dẫn dắt chúng ta thấy được chân tướng của duyên khởi. Chúng ta, vì có chấp kiến về tự tính, nên không thể thấu suốt được duyên khởi, vĩnh viễn phải luân chuyển trong vòng sinh tử hý luận. Muốn nhận thức duyên khởi, điều trước tiên là phải hiểu về Không, trừ diệt chấp kiến về tự tính, mới có thể nhìn thấy được duyên khởi vô tự tính, xưa nay vốn là không tịch. Chỉ có ở trong Tất Cánh Không, mới có thể triệt để thông đạt được nhân, quả, tính, tướng, lực, và dụng của duyên khởi. Chẳng qua, thông đạt tính Không. có hai loại người: (1) Độn căn (căn cơ ám độn): tức là những kẻ học Đại Thừa chứng ngộ cảnh giới Không giống như hàng Tiểu Thừa chứng nhập "đản không (chỉ thấy không, không thấy bất không)". Bọn họ biết rằng các pháp do nhân duyên sinh là

Tất Cảnh Không, vô tự tính. Trong lúc nghe pháp (văn), suy tư, tu tập, quán sát Tính Không, họ quán Tính Không nhưng vẫn không rời duyên khởi. Bọn họ tuy biết rằng, duyên khởi là nhân duyên hữu, giả danh hữu, thế nhưng, nhân vì quá thiên trọng về Tính Không, cho nên khi chứng ngộ, bọn họ chỉ thấy được tính không tịch của pháp duyên khởi, còn tướng duyên khởi (như huyễn) tạm thời ẩn mất (không hiện tiền). Tuy vậy, cái Không Tính mà các hành giả này chứng được, vẫn là triệt để, rốt ráo. (2) Lợi căn: nhóm này, trí tuệ thâm hậu, tinh nhuệ. Trong lúc nghe pháp, suy tư, gạn lọc, quán sát duyên khởi vô tự tính không. Đến lúc chứng đắc, tuy thông đạt được sự tịch diệt của Vô tự tính Không, nhưng lại không quá thiên trọng về Không, cho nên gọi là "bất khả đắc không". Tuy bọn họ có thể không quán sát duyên khởi, nhưng đồng thời lại có thể ở trong Không, thấu rõ được cái tướng như huyễn uyển nhiên của tất cả các pháp. Đây tức là "Tính Không không chướng ngại duyên khởi, duyên khởi không chướng ngại Tính Không". Thế nhưng, đối với những hành giả (độn căn) chỉ chứng Không Tính, lúc đầu bọn họ không thể đồng thời quán không và hữu, đến lúc Bát Nhã Trí chứng đắc Không, cái tướng duyên khởi lại không hiện tiền, đợi đến lúc Phương Tiện Trí có thể hiểu rõ cái tướng như huyễn của duyên khởi, lại không thể chánh kiến được sự không tịch. Kinh điển, nương vào căn tính thông thường (độn căn) của chúng sinh, nên nói: "Lúc Bát Nhã Trí nhập Tất Cảnh Không, diệt tất cả hý luận, lúc Phương Tiện Trí xuất Tất Cảnh Không, trang nghiêm Phật quốc, thành thực chúng sinh (Hán: Bát Nhã tương nhập tất cảnh không, tuyệt chư hý luận, phương tiện tương xuất tất cảnh không, nghiêm độ thực sinh 般若將入畢竟空, 絕諸戲論, 方便將出畢竟空, 嚴土熟生)"; hoặc nói: "Tuệ nhãn, đối tất cả các pháp, đều không có chỗ thấy (Hán: Tuệ nhãn ưu nhất thiết vô sở kiến)", đây cũng là nhắm vào những kẻ độn căn mà nói. Các Bồ Tát độn căn này, lúc vừa chứng Tính Không vô

sinh, chư Phật liền đến khuyên nhắc, mời thỉnh, thì mới từ thiện căn của bốn nguyện đại bi, mà "từ không xuất giả", ở trong duyên khởi huyễn hóa của Tính Không mà trang nghiêm Phật độ, thành thực chứng sinh. Còn các vị Bồ Tát trí tuệ thông lợi, chứng đắc "bất khả đắc không", có thể quán "không hữu đồng thời, không hữu vô ngại". Đối với các vị thánh đặc thù này, Kinh nói: "Tuệ nhãn không chỗ nào thấy, nhưng không chỗ nào không thấy (Hán: Tuệ nhãn vô sở kiến, nhi vô sở bất kiến 慧眼無所見, 而無所不見)". Phải thành tựu được phương tiện, mới có thể chứng nhập Không Tính. Trong Kinh, hoặc nói hàng Tiểu thừa trầm không trệ tịch, hoặc nói Bồ Tát chỉ chứng Tính Không, thế nhưng, không thể nhân đây mà cho rằng Tính Không không liễu nghĩa, hoặc lấy đây làm căn cứ cho cái gọi là "chân tính bất không". Bởi vì, dù có đạt đến cảnh giới không hữu vô ngại, thấy được "giả danh mà là tính không, không tịch mà là giả danh", của các vị Bồ Tát, thì cảnh giới đó hiển nhiên vẫn là không, mà không phải bất không; điều này khác biệt với tư tưởng của các nhà Chân Thường Luận. Các nhà Tam Luận Tông, Thiên Thai Tông của Trung Quốc, đều đem cái lý "không hữu dung hợp vô ngại" này đồng nhất nó với tư tưởng về diệu hữu "không mà thực sự bất không" của các nhà Chân Thường Luận. Sự khác biệt căn bản giữa các nhà Tính Không và các nhà Chơn Thường, là: (a) các nhà Tính Không cho rằng Không là triệt để rốt ráo, còn sự hữu chỉ là duyên khởi giả danh, (b) các nhà Chân Thường Luận thì cho rằng Không không phải là triệt để, còn hữu là cái chân thực, không phải duyên khởi. Tuy có hai loại căn tính khác nhau, thế nhưng kết quả vẫn là nhất trí. Trên phương diện tu hành chứng đắc, tuy nhiên, hoặc thấy "tất cả pháp Không", hoặc thấy trung đạo "tức không tức giả", thế nhưng phương pháp để hạ thủ, cũng là nhất trí. Quán sát thâm sâu tự ngã là "duyên sinh vô tính", ngộ nhập ngã, ngã sở tất cả pháp không; từ cửa Tính Không này tiến vào, hoặc là thấy Không, hoặc là đạt đến không

hữu vô ngại. Ngài Long thọ nói: "Vì không sở đắc, nên không bị chướng ngại (Hán: dĩ vô sở đắc cố, đắc vô sở ngại)". Bởi thế, không luận lợi căn, độn căn, đều phải quán Không triệt để (Hán: nhất không đáo để 一空到底); từ không nhập trung đạo, đạt đến tướng duyên khởi rốt ráo của cái "không duy danh". Như vậy, trong quá trình tu tập, trước tiên nên dùng phương pháp "tất cả pháp không", phá trừ chấp kiến tự tính căn bản của phàm phu, thông đạt pháp duyên khởi tính không, sau đó chuyển nhập "diệu cảnh vô ngại", chứ không thể lập tức bắt đầu từ pháp quán "tức không tức hữu, tức hữu tức không"!

Bổn luận, tuy gọi tên là Trung Quán, nhưng trọng tâm là muốn nói rõ pháp quán "tất cả pháp Không", thuyết minh tự tính của tất cả các pháp bất sinh bất diệt, v.v..., là bất khả đắc. Đây không phải không nói về viên trung, không phải không thâm diệu, mà trái lại là chỗ trọng yếu, là sự chính xác thâm sâu. Những kẻ trực tiếp từ pháp quán không hữu vô ngại mà khởi tu, không những không hiển minh được sự gạn lọc về mê ngộ, hơn nữa, lại cũng khó phá trừ được cái chấp kiến căn bản về tự tính. Các nhà học Phật Trung Quốc có câu: "Không sợ không thành Phật, chỉ sợ không biết thuyết pháp". Ở đây chúng ta cũng có thể nói thế này: "Chỉ sợ không phá được kiến chấp về tự tính, không sợ không viên dung". Xin các vị bắt đầu học Phật, trước tiên phải phá vỡ cánh cửa ngăn cách phàm thánh này (tức là chấp kiến về tự tính), sau đó mới bàn luận tiếp.

b. Xiển dương cả Đại thừa lẫn Tiểu thừa:

Lúc Đức Phật còn tại thế, các đệ tử được hóa độ đều là Thanh Văn, thế nhưng chính Ngài lại là kẻ tu hạnh Bồ Tát mà thành Phật. Có Phật và Thanh

Văn, hai loại khác nhau, đây là điều mà các học phái Đại, Tiểu Thừa đều công nhận. Tư tưởng của bốn luận là: "Sự giải thoát sinh tử của Phật và Thanh Văn giống nhau, cái căn bản của sự trói buộc sinh tử cũng giống nhau". Sự lưu chuyển của sinh tử là gì? Tức là mười hai duyên khởi: vô minh duyên hành, hành duyên thức, v.v... Hiện nay nói duyên khởi Tính Không, tức là phá vỡ vòng xích duyên khởi mà được sự giải thoát. Điều này, không những Thanh Văn như vậy, mà ngay cả Đức Phật cũng từ trong duyên khởi mà được giải thoát. Cho nên nói: "Sinh tử và giải thoát là chung cho ba thừa, mà căn bản của sinh tử cũng là chung cho ba thừa". Kể nào không thể phá trừ được căn bản của sinh tử là sự chấp kiến về tự tính, kể đó không thể được giải thoát. Muốn phá trừ chấp kiến về tự tính, phải có Bát Nhã Không Trí, cho nên Kinh Bát Nhã nói: "Muốn chứng đắc Thanh Văn Thừa, phải học Bát Nhã Ba La Mật, muốn chứng đắc Duyên Giác Thừa, phải học Bát Nhã Ba la Mật, muốn chứng đắc Bồ Tát Thừa, phải học Bát Nhã Ba La Mật". Điều này, có thể thấy rằng, không những sinh tử căn bản và sinh tử được là chung cho ba thừa, mà cả trong việc tu hành, cái trí tuệ quán sát (Hán: quán tuệ), cũng đều là trí tuệ thực tướng Bát Nhã. Cái tư tưởng về sự cùng chung của ba thừa, khế hợp với tư tưởng Phật Giáo căn bản, như nói: "Ba thừa ngồi chung trên giường giải thoát (Hán: Tam thừa cộng tọa giải thoát sàng 三乘共坐解脫床)", đây là một thí dụ điển hình. Chẳng qua, trong đây cũng có sự khác biệt nhỏ, tức là, pháp Thanh Văn phần lớn thuyết minh về ngã không, còn pháp Đại Thừa phần lớn thuyết minh về pháp không. Tuy là chỗ nói về Không có chỗ thiên trọng khác nhau, nhưng cái nghĩa của Tính Không, rốt ráo vẫn là một. Ngài Long Thọ đã từng đưa ra một thí dụ: "lửa sinh ra từ rơm, cùng lửa sinh ra từ gỗ, chỗ phát sinh tuy khác nhau, thế nhưng sự nóng của hai bên giống nhau, không thể nói có sự khác biệt". Cho nên (muốn) giải thoát sinh tử, cần phải thông đạt Tính

Không. Như phần trên đã nói qua, nếu như đối với các pháp, ôm chặt cái chấp kiến về tự tính, nhận rằng có một cái tự ngã độc lập tồn tại, thì đây gọi là pháp ngã kiến (pháp chấp), còn như, đối với hữu tình, mà nhận là có một cái tự ngã độc lập tồn tại, thì gọi là nhân ngã kiến (ngã chấp). Cái chấp kiến tuy có hai loại, nhưng trên thực tế, chỉ là sự tác quái của cái chấp kiến về tự tính. Chúng ta, nếu muốn thông đạt ngã không, pháp không, điều duy nhất là phải từ cái cửa "phá trừ chấp kiến về tự tính" mà thâm nhập, cho nên nói: "Ba thừa cùng chung một cửa giải thoát". Phẩm Quán Pháp của bốn luận, chỉ thị một cách rõ ràng: "Chứng đắc trí tuệ vô ngã, vô ngã sở, thông suốt Tính Không, tức sẽ được giải thoát". Các học giả Đại, Tiểu Thừa, đều công nhận rằng "Tính Không là cửa của sự giải thoát"; điều này khác với học thuyết của một số học phái Đại thừa khác.

Trên phương diện thông đạt Tính Không Tuệ, Đại Thừa, Tiểu Thừa đều ngang nhau, như thế, sự khác biệt của hai bên rốt ráo là ở chỗ nào? Đây chính là do nguyện đại bi không giống nhau. Các vị thánh Tiểu Thừa không có nguyện đại bi, không phát tâm Bồ Đề cứu độ hữu tình, trái lại, Bồ Tát thì phát tâm rộng lớn, tu hạnh rộng lớn, phổ nguyện cứu tế tất cả hữu tình. Chính tại điểm này, mới biểu lộ được cái sai biệt rõ ràng giữa Đại Thừa và Tiểu thừa. Một bên chỉ chuyên cầu sự lợi ích cho chính mình, còn một bên thì tu tập hạnh Phổ Hiền. Đến như phương diện Tính Không Tuệ thấy được thực tướng, chỉ có số lượng là khác biệt, như nói: "Cái Không của Thanh Văn, giống như khoảng không của lỗ chân lông, còn cái Không của Bồ Tát, thì giống như khoảng không của thái hư (Hán: Thanh Văn như mao khổng không, Bồ Tát như thái hư không 聲聞如毛孔空, 菩薩如太虛空)", thế nhưng, trên phương diện thể tính, có thể nói là không có gì sai biệt. Bốn luận chú trọng đến sự gạn lọc chân lý của các pháp, ít nói về phương tiện tu hành

chứng quả, cho nên bốn luận là chung cho ba thừa. Chẳng qua, Kinh A Hàm nghiêng về Thanh Văn, nên ít nói về Không, mà phần lớn nói về vô thường, vô ngã, Niết Bàn; còn bốn luận nương vào các Kinh Bát Nhã, v.v..., nên nghiêng về pháp Không, mà cũng dùng chân nghĩa của Kinh A Hàm, phê phán kiến giải của những học giả Thanh Văn tự cho là thông đạt (Hán: hữu sở đắc Thanh Văn 有所得聲聞), làm cho chân nghĩa của Tính Không (chỗ phát xuất của ba thừa) được các học giả Thanh Văn tiếp nhận, mà cũng là dẫn dắt bọn họ tiến nhập Bồ Tát Đạo. Điểm này, chúng ta không thể không biết.

Các học giả thanh Văn, lúc mới phát tâm, dùng vô thường làm pháp môn phương tiện để vào đạo, thấy sự vô thường sinh diệt của thế gian thống khổ bức bách, bèn khẩn thiết nhằm chán sinh tử, mong cầu Niết Bàn, cho nên buông bỏ tất cả, ít lo ít nghĩ đến việc khác (Hán: thiếu sự thiếu nghiệp 少事少業), mà dốc toàn lực vào việc tu tập chánh hạnh. Bồ Tát thì không thể như vậy, nếu như tâm nhằm chán thế gian quá sâu nặng, rất dễ lạc vào đường của nhị thừa. Nhân đây, các vị Bồ Tát với tâm đại bi tha thiết, từ chỗ nhìn của Tính Không, tuy biết rõ thế gian là vô thường, khổ; thế nhưng, lại cũng biết chúng là như huyễn, vì vậy, mới có thể không bị ngũ dục trói buộc, ở trong cảnh sinh tử như huyễn này mà lợi ích chúng sinh, không cấp thiết cầu xuất ly ba cõi, chứng nhập Niết Bàn.

Trọng tâm của Kinh A Hàm là pháp Thanh Văn, còn trọng tâm của Kinh Bát Nhã là Bồ Tát Đạo. Bốn luận là pháp chung cho ba thừa, đặc biệt thuyết minh về nghĩa Không, mà cũng ngầm ngầm dùng Đại Thừa làm trung tâm điểm. Thấy chân lý, đoạn vọng hoặc, đây là chỗ chung cho Đại, Tiểu Thừa. Còn như sự khác biệt giữa hai bên, có thể nói rằng: "một bên viên

mãn, một bên chưa viên mãn; một bên có thể quán cả hai đế, một bên không thể quán cả hai đế; một bên phiền não tập khí đều đã diệt tận, còn một bên tập khí vẫn chưa được thanh lọc".

c. Khéo léo trong việc lập chính nghĩa, phá tà thuyết:

Phàm là một loại học thuyết, đều phải nên kiến lập thể hệ của chính mình, và phê phán học thuyết của tông phái khác. Trong Phật Giáo, không luận là Đại thừa, Tiểu Thừa, đều phải thuyết minh về sự lưu chuyển sinh tử thế gian, sự hoàn diệt Niết bàn xuất thế gian; hơn nữa, phải nên nhất quán trước sau: nói lưu chuyển thế nào, thì ngược lại con đường đó, sẽ phải là sự hoàn diệt, quyết không thể trước sau mâu thuẫn (Hán: quyết bất lánh khởi lô táo 决不另起爐灶). Chẳng qua, đả phá, kiến lập, đôi lúc mang nặng tính chất chủ quan. Ai cũng có thể nói rằng mình có thể đả phá kẻ khác, kiến lập học thuyết của mình, thế nhưng kẻ khác chưa chắc thừa nhận mình là đúng. Cho nên, khi chúng ta dùng lý do gì để đả phá kẻ khác, chúng ta cần phải làm sao để không bị địch thủ dùng cùng lý do đó trả đũa chúng ta, điều này mới có thể gọi là đả phá kẻ khác, kiến lập chính mình. Long Thọ Học đả phá tất cả học thuyết, một cách thực tế, mục đích cũng là để kiến lập giáo thuyết của chính mình. Lưu chuyển, hoàn diệt, là những điều mà các nhà học Phật cần phải kiến lập. Hiện nay, từ chỗ nhìn của duyên khởi vô tự tính, quan sát tất cả, đối với những chỗ không được chính xác, hoặc không hợp lý, đem cái lý luận mà đối phương thừa nhận, để hiển thị sự mâu thuẫn khó khăn (Hán: mâu thuẫn khốn nạn) của chính bọn họ. Giống như các học giả của những học phái đầy quyền uy, như Thảng Luận, Số Luận, bọn họ đều từ cái nhìn thực tại, thế nhưng, mỗi phái chú trọng một bên, hoặc chủ trương nhân quả đồng nhất, hoặc chủ trương nhân quả khác biệt, hoặc trong nhân

Phản Giới Thiệu

có quả, hoặc trong nhân không có quả; trên phương diện quán sát luận lý, bọn họ đều bị bế tắc. Sự khó khăn cơ bản của bọn họ là sự chấp trước vào cái tự tính có thực. Cho nên, khi Đức Phật nói pháp duyên khởi, Ngài cho rằng chỉ có pháp duyên khởi không, vô ngã, mới có thể kiến lập tất cả. Ngài Long Thọ nói: "Nếu như còn một tự thể bất không, dù là rất nhỏ, trên phương diện thuyết minh luận lý, tất định sẽ phát sinh những chấp kiến như thường, đoạn, nhất, dị (khác), hữu, vô, v.v..." Cho nên, tất cả pháp bất không, không những không thể đả phá kẻ khác, mà cũng không thể kiến lập chính mình. Bản luận nói: "Nên biết, chính nhờ vào nghĩa Không, mà tất cả pháp được thành lập", có nghĩa là "tất cả pháp, phải ở trong Không, mới có thể được kiến lập, mới có thể lập luận chính xác, không chấp trước một bên, không bị ngoại đạo phê bình đả phá, mà nơi nào cũng được thông đạt vô ngại". Đây là một trong những lập nghĩa đặc sắc của bản luận.

Cật vấn, đả phá (Hán: nạn phá 難破) đối phương, không phải chỉ một lần là xong chuyện, bởi vì khi chúng ta cật vấn, đả phá đối phương, bọn họ cũng có thể quay lại cật vấn, đả phá chúng ta. Chúng ta dùng lập luận nào đả phá bọn họ, thì bọn họ cũng có thể đem những lập luận đó phản kích lại. Tình trạng này, trong tất cả giáo phái Đại, Tiểu Thừa, là điều rất rõ ràng. Ví như, các học giả Duy Thức đả phá Tiểu Thừa, cho rằng ngoại sắc không có cái cực vi thực sự hiện hữu, lập luận rằng: "Cái cực vi mà các bạn (Tiểu Thừa) chấp là thực có, nó có sáu phương phần? hay là không có? Nếu có sáu phương phần, thì vẫn còn có thể được phân cắt, làm thế nào gọi nó là cực vi? Còn nếu không có sáu phương phần, phương phần đã không có, làm sao lại gọi nó là cực vi sắc?" Bọn họ đả phá cái thuyết lý cực vi của ngoại sắc xong, bèn kiến lập thuyết lý: "Chỉ có sự biến hiện từng sát na, từng sát na của nội tâm (là có thực, còn ngoại cảnh là không có thực)". Thế nhưng, chúng ta

cũng có thể dùng cùng phương pháp, đặt vấn về cái nội tâm như sau: "Cái tâm niệm (sát na biến hiện) mà bạn (Duy Thức) chủ trương, là có hay không có độ dài (nghĩa là có khoảng cách trước sau)? Nếu có, thì không phải là sát na, nếu không có, thì cái sát na vô phần (không có độ dài) là sinh diệt đồng thời? hay sinh diệt khác thời? Nếu sinh diệt đồng thời, đây là sự mâu thuẫn không thông, còn nếu sinh diệt khác thời, trước sinh sau diệt, nó chẳng phải là cái *phi sát na* hay sao?" Đặt vấn tới lui như thế này, có thể đả phá cái thuyết về nội tâm là có thực của bọn họ. Lại cũng giống như Độc Tử Bộ, từ năm uẩn, kiến lập cái bất khả thuyết ngã. Khi đặt vấn bọn họ, hỏi là: "Cái này (bất khả thuyết ngã) là giả hữu? hay là thực hữu? Nếu là thực hữu, thì phải rời năm uẩn mà có tự thể riêng biệt, còn nếu là giả hữu, tại sao có thể nói năm uẩn có cái *bất khả thuyết ngã không phải là năm uẩn* (Hán: bất tức uẩn)". Lại cũng giống như Duy Thức Tông, khi đả phá thuyết lý về chủng loại của Kinh Bộ, cũng dùng phương pháp hai cửa (Hán: song quan 雙關) giả hữu thực hữu này. Thế nhưng, chính bọn họ, chủng tử lại là phi giả phi thực, hơn nữa, chủng tử đó, có thể nói vừa là thế tục hữu, vừa là thắng nghĩa hữu (đây là một sự mâu thuẫn). Điều này, tuy phá được đối phương, nhưng vẫn không thành lập được học thuyết của chính mình, cho nên loại đả phá kiến lập này, không phải là khéo léo (Hán: thiện xảo 善巧).

Ngài Long Thọ, đứng trên lập trường "tất cả pháp Không", tất cả là duyên khởi giả danh, như vậy mới có thể phá lập tất cả một cách khéo léo được. Nếu như tất cả pháp là thực tại, thường trụ, độc lập tồn tại, thì khi hai pháp A, B, phát sinh quan hệ, bạn nói chúng là đồng nhất? hay là khác biệt? Nếu là khác biệt, thì hai bên đều là độc lập, không có sự quan hệ nào đáng nói cả, còn nếu là đồng nhất, thì chẳng nên phân biệt là hai pháp A, B. Nếu như bạn nói vừa đồng vừa khác, hoặc chẳng đồng chẳng khác, thì điều này

Phần Giới Thiệu

là bạn tự mâu thuẫn (Hán: tự ngữ tương vi 自語相違). Cho nên, chỉ có sự thừa nhận rằng các pháp là "không vô tự tướng", là duyên khởi giả danh, hai bên đều không có tính độc lập bất biến cố định, mà cả hai đều là do nhân duyên hòa hợp sinh ra, hai bên đều phải nương tựa vào nhau mà tồn tại, và hơn nữa, lại có tính thống nhất; chẳng qua, mỗi bên có hình thái bất đồng, mà cũng không phương ngại rằng mỗi bên đều có tính chất đặc thù và sai biệt. Như vậy, từ sự vô tự tính, không đồng không khác, kiến lập cái giả danh tương đối là sự đồng và sự khác. Cật vấn đối phương, kiến lập chính mình, đều phải ở trong tất cả pháp Không mà hoàn thành, cho nên nói: "Tách lia Không mà thuyết pháp, tất cả đều là lỗi lầm, nương vào Không mà thuyết pháp, tất cả đều là khéo léo". Điều này, thực sự, là một đặc sắc của bốn luận.

Có người nói: "Long Thọ Học, vì muốn đả phá sự chấp trước vào thực hữu của ngoại đạo, Tiểu Thừa, cho nên nhấn mạnh về tất cả pháp Không". Điều này không hoàn toàn chính xác. Long Thọ Học đặc biệt hiển dương pháp Không, là vì muốn khai phát sự thâm sâu của pháp duyên khởi. Như Kinh Bát Nhã nói: "Sự thâm sâu, chính là nghĩa Không (Hán: thâm áo giả, không thị kỳ nghĩa 深奥者, 空是其義)". Đây cũng là cái pháp tác phổ biến chính xác nhất để khai phát, gạn lọc (Hán: quyết phát 抉發) pháp duyên khởi, hoàn thành sự "hỗ tương thành lập một cách vô ngại" giữa không và hữu. Điều này, phải cần đến sự phê phán, quét sạch tất cả sự sai lầm, mới có thể khai hiển được. Bốn luận xuất hiện trong thời kỳ các học phái Tiểu Thừa cùng ngoại đạo đang hoành hành, nên phần lớn đem bọn họ ra làm đối tượng cho sự quán sát, đây là điều đương nhiên. Xưa nay, chúng sanh vốn có kiến chấp về tự tính, cho nên điều chủ yếu là phá trừ cái kiến chấp căn bản này. Thế nhưng, một số phàm phu có trí tuệ thế gian, lại muốn đem cái

tự tính kiến này, xem nó như bản thể của vạn hữu, làm sự biện hộ cho cái tư tưởng của bọn họ. Cái trí tuệ hư vọng thế gian này, nếu ở ngoài Phật Pháp, thì gọi là ngoại đạo (tông giáo, triết học, v.v...), còn ở trong Phật Pháp, thì có một phần học giả Tiểu Thừa (không hợp ý Phật), và nhóm Phương Quảng đạo nhân của Đại Thừa, cần phải được đả phá. Bởi thế, chúng ta phải suy ngẫm kỹ lưỡng chỗ nhìn (Hán: kiến địa 見地) của mình có chính xác hay không? Có phải mình đang sinh hoạt trong cái tự tính kiến này hay không? Không nên cho rằng Trung Luận chỉ là chuyên môn phá ngoại đạo và Tiểu Thừa. Cổ đức có nói: "Tam Luận⁹ đả phá tất cả ngoại đạo, Tiểu Thừa, tức là quả trách tự tâm", điều này quả thực là chí lý. Quán môn của Trung Luận, là phương pháp quán phá tự tính. Biết được cái phương pháp đả phá này, đối bất cứ kẻ nào chấp trước vào thực hữu, đều có thể đả phá bọn họ. Không nên chấp trước vào sách vở, chỉ hiểu là bài kệ này là phá phái này, bài kệ kia là phá phái kia, mà không biết kiểm điểm tự tâm mình, không biết tùy cơ ứng dụng.

Xưa nay, những học giả học tập về Không, thường phát sinh một kiến giải sai lầm, cho rằng: "Không, nghĩa là tất cả đều là không vô sở hữu (hoàn toàn không có)"; biết được cái không vô sở hữu, bèn cho rằng tất cả đều là giả hữu, cái gì cũng muốn (Hán: yếu đắc 要得), muốn cái gì cũng phải viên dung quán nhiếp. Học Không cách này, quả thực là hồng bét! Giống như chỗ này có một con dao, quán sát tự tính chân thực của nó, nói nó là không có, thế nhưng con dao giả danh mà thế tục công nhận, vẫn là hiện hữu. Lại nữa, nếu ở đây vốn không có con dao, đương nhiên nói là không có dao, nhưng nếu ngược lại nói là có dao, điều này chẳng phải là một sự ngược ngạo quá đáng hay sao? Có thể nói, đây là hoàn toàn không biết cách lập phá. "Tất cả pháp Không" là phá trừ cái tự tính chân thực, chứ không phải là

phá hoại sự giả danh của thế tục. Thế nhưng, duyên khởi giả danh, không giống như cái đầu thứ hai, hoặc cánh tay thứ ba (hoàn toàn không có), cho nên trong thế tục đế, tất cả là giả danh, nhưng mà sự giả danh có, giả danh không, vẫn là có sự phân biệt. Lại như Thượng Đế, Tự Tại Thiên, Phạm Thiên của ngoại đạo, hoặc cực sắc vô phần, sát na tâm, v.v..., trong Phật Pháp, đều là những sự vọng chấp. Nếu cho rằng những cái đó cũng là duyên khởi giả danh, ắt sẽ tạo thành sự kiện tà chính bất phân, thiện ác bất phân. Nói sơ lược, tất cả những sự vật mà sáu căn sáng sạch (Hán: minh tịnh 明淨) của chúng ta nhận thức, trong sự nhận thức thông thường thế gian (cả những cái mà khoa học cho là chân thực cũng bao gồm trong phạm vi này), xác nhiên là có thể chất và tướng dụng, cần phải thừa nhận là chúng tồn tại. Nếu như phủ nhận sự hiện hữu của chúng, tức là đã trái ngược với thế gian. (Trong sự nhận thức thông thường này, tự nhiên cũng có sự lầm lẫn, thế nhưng, (1) vì chúng ta nhìn quen nên cho rằng chúng là chính xác, (2) hoặc sự sai lầm còn tiềm ẩn chưa được chúng ta phát giác, những sự kiện như vậy, vẫn cần nhờ đến trí tuệ của thế gian suy cứu, phát minh). Bồ Tát, nếu chứng ngộ tất cả pháp Không, chính kiến (thấy đúng) sự tồn tại của duyên khởi, thì cảnh giới của các ngài lại càng không phải là chỗ hiểu biết của những kiến thức thông thường thế gian.

Sự lập phá khéo léo của ngài Long Thọ, nếu quy nạp lại, thì có hai điểm: (1) Pháp thế gian và pháp xuất thế gian, đều kiến lập trên một định nghĩa căn bản: "sự sinh tử thế gian tức là tính Không duyên khởi, còn sự thoát ly sinh tử xuất thế gian, cũng là tính Không duyên khởi". Điểm bất đồng là ở chỗ có thể lý giải, hay không thể lý giải Tính Không. Nếu có thể lý giải, thì sẽ ngộ nhập pháp xuất thế, còn nếu không lý giải, thì sẽ rơi vào pháp thế gian. Cho nên, một cành hoa, một ngọn cỏ của thế gian, hẳn đến hành, quả xuất

thế gian của Bồ tát, đều là Tính Không duyên khởi. Đây tức là đạt đến sự nhất quán của pháp thế gian và pháp xuất thế gian. (2) Pháp Thanh Văn và pháp Bồ Tát, đều được kiến lập trên sự giải thoát căn bản khỏi cái căn bản của sinh tử là tự tính kiến, nghĩa là Thanh Văn từ Tính Không duyên khởi mà được giải thoát, Bồ Tát cũng từ Tính Không duyên khởi mà được giải thoát, chỗ bất đồng là hạnh nguyện đại bi của Bồ Tát vượt quá Thanh Văn. Điều này là đạt đến sự nhất quán giữa pháp Thanh Văn và pháp Bồ Tát. Ngài Long Thọ, thâm nhập pháp duyên khởi của Phật Pháp, trên phương diện phá lập, có thể nói là đã đạt đến sự khéo léo tuyệt đỉnh.

4. Trung Luận tại Trung Quốc:

Trong Phật giáo, Trung Luận của ngài Long Thọ, không luận là từ Ấn Độ, Tây Tạng hoặc Trung Quốc, đều dẫn khởi ảnh hưởng rất lớn! Hiện nay, chúng ta sẽ chỉ đề cập đến Trung Quốc. Từ lúc ngài La Thập tại Tiêu Dao Viên ở Trường An phiên dịch kinh điển, các nhà học Phật Trung Quốc mới bắt đầu thấy rõ được ý nghĩa chân chánh của Phật pháp Đại thừa. Trước đó, tuy cũng có người bàn luận về Không, thế nhưng đối với ý nghĩa chân thực của Không, bọn họ không mấy ai hiểu rõ. Trong nhóm đệ tử của ngài La Thập có vài vị đáng gọi là nhân tài kiệt xuất, mà trong đó ngài Tăng Triệu là người thành tựu bậc nhất. Ngài La Thập đã từng khen ngợi Tăng Triệu là người "lý giải nghĩa Không bậc nhất ở đất Tần". Sự quan hệ giữa hai ngài cũng rất là mật thiết. Trước khi ngài La Thập đến Trường An, ngài Tăng Triệu đã đến Cô Tang (nơi ngài La Thập đang trú ngụ) để y chỉ; sau đó lại tháp tùng ngài La Thập đến Trường An và gần gũi ngài khoảng mười mấy năm. Ngài Tăng Triệu có soạn quyển Triệu Luận, cùng Duy Ma Kinh Chú, tư tưởng rất gần gũi với chánh nghĩa của Long Thọ Học, ngoài ra còn có

quyển Bảo Tạng Luật, tương truyền cũng do ngài Tăng Triệu soạn, thế nhưng đây chỉ quyển sách do ngài Thiên Hòa Tử đời Đường ngự tạo. Kế đến, có hai ngài Đàm Ảnh, Tăng Duệ, tư tưởng về Không cũng tương đối chính xác. Cho nên ngài La Thập cũng từng nói: "Truyền thừa sự nghiệp của ta, chắc phải nhờ vào Tăng Triệu, Tăng Duệ, Đàm Ảnh?" Lại có một vị, tuy gần gũi ngài La Thập không lâu, là ngài Đạo Sanh (được kể là một trong bốn đại đệ tử của ngài La Thập). Ngài Đạo Sanh, đệ tử của ngài Trúc Pháp Thái ở Nam Kinh, là người rất thông minh, thế nhưng đến Trường An chưa được bao lâu thì lại ra đi, vì thế đối với đối với học thuyết Tính Không của ngài La Thập chưa có cơ hội thâm nhập, mà cũng không thỏa mãn. Sau khi trở về Nam Kinh, ngài không những không hoàng dương giáo học của ngài La Thập mà lại "dung quán" Nho Phật, tổng hợp giáo thuyết chân thường. Ngài có soạn quyển Thất Trân Luận, gần giống như Phật Tính Luận, Đốn Ngộ Luận, đều không phù hợp với kiến giải của ngài La Thập.

Sau khi ngài La Thập viên tịch độ hai ba năm, Trường An đại loạn; vị hộ trì chính của Phật giáo là vua Diêu Hưng đã băng hà; ngành Long Thọ Học của ngài La Thập không có cơ hội phát dương mạnh mẽ, đặc biệt là ngài Tăng Triệu mất sớm, khi đang còn tuổi thanh xuân, đây là một sự tổn thất lớn lao cho sự truyền thừa giáo nghĩa Đại thừa của ngài La Thập. Đem kinh luận ngài La Thập đã phiên dịch truyền bá đến phương nam là các ngài Tuệ Quang, Tuệ Nghiêm, rất tích cực trong việc phiên dịch, tuy thế, giáo pháp mà các ngài hoàng truyền lại khuynh hướng về kinh Hoa Nghiêm của ngài Giác Hiền (Lục Thập Hoa Nghiêm) và kinh Niết Bàn của ngài Đàm Vô Sấm. Lúc đó ở phương nam, kinh điển khuynh hướng về chân thường được phiên dịch dồn dập, với một số lượng lớn lao, chẳng hạn như kinh Niết Bàn, Kim Quang Minh, Thiện Giới, Lăng Già, v.v..., bởi thế, Tính Không Học

của Trung Quốc, từ lúc ban sơ đã không phát triển được rộng lớn. Điều chủ yếu là tư tưởng của người Trung Hoa so với Ấn Độ có một sự cách biệt đáng kể; người Trung Hoa cho rằng tất cả luận điểm của Bồ tát, tất cả kinh điển Đại Tiểu thừa, đều là nhất quán, cho nên tuy cũng ca ngợi những dịch phẩm của ngài La Thập, tán thán Tính Không, thế nhưng, ham chuộng đem các loại tư tưởng hỗn hợp lại thành một khối (Hán: dung vi nhất lộ). Điều này, làm cho Đại thừa tư tưởng Tính Không và tư tưởng Chân Thường, từ lúc ban sơ, đã có khuynh hướng hỗn hợp với nhau thành một.

Ít lâu sau, tư tưởng của các đệ tử của ngài La Thập, từ phương bắc truyền xuống vùng Giang Nam, phân ra thành ba hệ thống chính:

(1) **Thành Thực Đại Thừa:** Nhóm này cho rằng ba bộ Trung Quán Luận, Bách Luận, Thập Nhị Môn Luận, thiên trọng về Không, ít bàn luận về sự tướng; còn bộ Thành Thực Luận, cũng do ngài La Thập dịch, không những thuyết minh về nhân không (ngã không), pháp không (tương tự như Tính Không), mà lại bàn luận nhiều về sự tướng, do đó nhóm này cho rằng Thành Thực Luận là chung cho ba thừa, hơn nữa tư tưởng của bộ luận này ngang hàng với thuyết lý về Không của Đại thừa, cho nên dùng kiến giải về không hữu của Thành Thực Luận để giảng giải các bộ kinh Đại thừa, như Pháp Hoa, Niết Bàn, nhân đây tạo thành một học phái tổng hợp gọi là Thành Thực Đại Thừa. Vào triều đại Tề, Lương, học phái này long thịnh đến cực điểm. Những nhân vật chính trong phái này như ngài Tăng Tung ở Bành Thành, Tăng Đạo ở Thọ Xuân, đều là đệ tử của ngài La Thập. Bọn họ từ Tráng An qua miền đông, kể đó đến Bành Thành, Thọ Xuân, rồi lại tiếp tục đến Nam Kinh, sau đó lại tiếp tục xuống đến miền nam sông Dương Tử.

(2) **Tam Luận Đại Thừa:** Hệ phái này có liên hệ mật thiết với phái Thành Thực Đại Thừa. Một trong những nhà tiền phong của nhóm này là ngài Đạo Lượng ở chùa Bắc Đa Bảo đời Nam Tống. Ngài là từ vùng Quan Hà đến, hoàng dương tư tưởng "nhị đế thị giáo", đây là một trong những yếu nghĩa của Tam Luận Tông trong thời kỳ đầu. Đệ tử của ngài là ngài Trí Lâm, là người vùng Cao Xương. Ngài Đạo Lượng lúc còn trẻ đã từng ở Trường An học tập tư tưởng "giả danh không" của ngài Tăng Triệu. Hai ngài Đạo Lượng và Trí Lâm, vào thời kỳ đầu của Tam Luận Tông, đã đóng góp rất nhiều. Cuối đời Tề, có ngài Tăng Lăng là người Liêu Đông (vùng đông bắc) đến phương nam, tại núi Thê Hà công kích kịch liệt phái Thành Thực Đại Thừa; ngài đặc biệt hoàng dương Tam Luận, Hoa Nghiêm, xác lập phục hưng lại Tam Luận Tông của ngài La Thập. Thế nhưng, về sau ai là người truyền thừa của ngài, chúng ta không được biết rõ. Đến triều đại Trần, Tùy, Tam Luận Tông đạt đến sự toàn thịnh; học phái này dùng Trung Luận, Bách Luận và Thập Nhị Môn Luận làm ba bộ luận cơ bản để gạn lọc những tư tưởng không và hữu, rời từ chỗ tư tưởng căn bản này, câu thông tất cả các kinh luận. Vào khoảng đời Tùy, Đường, ngài Đại sư Gia Tường là vị đại tập thành tư tưởng của Tam Luận Tông. Trên phương diện tư tưởng, tuy ngài cũng thừa dụng rất nhiều tinh hoa của phái Thành Thực Đại Thừa, nhưng ngài lại cực lực phá xích học phái này. Ngài chịu ảnh hưởng rất nhiều của phái Địa Luận ở phương bắc, và của phái Nhiếp Luận ở phương nam, cho nên không những ngài dung hợp những kinh điển "chân thường", mà lại còn cho rằng hai ngài Long Thọ và Vô Trước là nhất quán. Bởi thế, Tam Luận Tông rốt cục cũng vẫn là một học phái tổng hợp. Những kẻ muốn nghiên cứu tam luận, trước tiên phải nên nhận thức rõ ràng là mình muốn học tam luận, hay muốn học Tam Luận Tông. Nếu như chỉ muốn học tam luận, thì tư tưởng của Tam Luận Tông chỉ nên dùng để tham

khảo, bởi vì tư tưởng của học phái này đã pha trộn tư tưởng của trường phái "chân thường duy tâm". Nếu học Tam Luận Tông, thì không chỉ học tam luận, mà những kinh điển Đại thừa như Pháp Hoa, Tịnh Danh, Thắng Man, Niết Bàn, v.v..., cũng đều là những kinh điển trọng yếu của Tam Luận Tông cần phải nghiên cứu. Các vấn đề như phán giáo, tu hành, đoạn hoặc, vị thứ, Phật tính, v.v..., đều phải nên thấu hiểu rõ ràng. Nếu như cho rằng tam luận (ba bộ luận) là Tam Luận Tông, thì đây là điều phi thường lắm lắm.

(3) **Thiên Thai Đại Thừa** (từ đời Trần chuyển về phương nam): Ngài Nam Nhạc Tuệ Tư, ngài Thiên Thai Trí Giả, các vị này là từ vùng Bình Hán Lộ di cư xuống miền nam; trước tiên đến núi Nam Nhạc, sau đó đến Dương Đô (Nam Kinh), cuối cùng dời đến núi Thiên Thai ở Triết Giang. Thiên Thai Tông cũng là một chi phái của Long Thọ Học. Ngài Tuệ Tư đối với hai kinh Bát Nhã và Pháp Hoa đều xem trọng như nhau, còn ngài Trí Giả lại đặc biệt xem trọng kinh Pháp Hoa và Niết Bàn, cho nên khi phán giáo, ngài xếp hai kinh này vào cấp bậc tối cao, tối cứu cánh. Do đây, các học giả Thiên Thai, so với Tam Luận Tông, chịu ảnh hưởng rất nặng nề của phái Chân Thường Duy Tâm. Tông phái Thiên Thai, không những hấp thụ những tư tưởng của Thiên Tông, Địa Luận Tông ở phương bắc, mà còn hấp thụ những tư tưởng của Thành Thực Đại Thừa, Tam Luận Tông, Nhiếp Luận Tông ở phương nam, từ đó tổ chức thành một thể hệ tư tưởng hùng vĩ của tông phái mình. Do đây, so với Tam Luận, Thiên Thai lại càng là một học phái tổng hợp tư tưởng của những học phái khác. Ngài Đại sư Trí Giả đối với bộ Đại Trí Độ Luận của ngài Long Thọ đặc biệt nghiên cứu rất thâm sâu, đối với những học phái nam bắc, ngài vừa phê phán vừa quán nhiếp. Ngài có thể y cứ trực tiếp vào kinh điển Đại Tiểu thừa, đem tất cả tư tưởng của những học phái thời đó, lập thành một hệ thống có tổ chức rất nghiêm mật.

Phân Giới Thiệu

Tinh túy của ngài là pháp chỉ quán, do đó biết rằng, Thiên Thai Tông, so với Tam Luận Tông, càng xác yếu và sung thực. Chẳng qua, Tam Luận Tông có rất nhiều tư tưởng tiếp cận với Long Thọ Học hơn so với Thiên Thai Tông. Còn phái Thành Thực Đại Thừa thì lại cách biệt Long Thọ Học quá xa, thế nhưng, đối với các học phái khác ở Trung Quốc, phái này lại có nhiều quan hệ rất mật thiết. Đối với Tam Luận Tông và Thiên Thai Tông, chúng ta cũng nên nghiên cứu tham khảo.

Các nhà Tam Luận Tông, khi nói về "hai đế đều không", có ba loại phương ngôn, ý nghĩa chủ yếu:

(a) Thế tục đế trung không tự tính chấp, thắng nghĩa đế trung không giả danh chấp (Trong thế tục đế phá trừ chấp trước vào tự tính, trong thắng nghĩa đế phá trừ chấp trước vào giả danh): Có người cho rằng sự giả hữu là hữu thể, có người cho rằng sự giả hữu là vô thể; thế nhưng bọn họ đều cho rằng cái giả pháp không thể không có, cho nên chấp rằng cái giả thể, hoặc giả dụng là có thực. Vì muốn phá trừ sự chấp vào cái giả này, cho nên nói "trong thắng nghĩa đế pháp trừ chấp trước vào giả danh". Đây là hai đế phá tận tất cả tình chấp.

(b) Thế tục không,, Không trong thắng nghĩa đế không có nghĩa là diệt trừ cái giả hữu như huyền. Làm sao có thể phá trừ những nhân quả giả hữu như huyền được! Phần trên nói diệt trừ cái giả, chỉ có nghĩa là diệt trừ sự chấp trước và giả. Cho nên ý nghĩa chân thực của "không trong thắng nghĩa đế" là "huyền hữu tức là không tịch", hiển thị tính tịch diệt của các pháp giả danh. Hai đế này, trong sự duyên khởi huyền hữu, xa lìa sự vọng chấp vào tự tính (không trong thế tục đế), hiển thị thể tính không tịch của thắng nghĩa

đế (không trong thẳng nghĩa đế).

(c) Cái không mà thế tục đế nói đến, cùng với cái không mà thẳng nghĩa đế nói đến, tuy có vẻ như trong thế tục đế phá trừ tự tính chấp, trong thẳng nghĩa đế giả hữu tức là không tịch; kỳ thực, cả hai có cùng một ý nghĩa, không phải là sự đối lập. Từ lập trường không tịch mà nói, trên phương diện duyên khởi, xa lìa tình chấp (thế tục), thì chân tướng của Tính Không sẽ hiện ra (thẳng nghĩa), giống như bóng tối đi thì ánh sáng sẽ đến, không phải là hai việc khác nhau, cho nên nói: "dùng sự phá trừ làm sự hiển thị". Từ phương diện duyên hữu mà nói: "phá trừ tự tính mới là duyên khởi giả danh (thế tục), duyên khởi không tịch, kỳ thực, trong không tất cả đều vô ngại (thẳng nghĩa).

Ba loại thuyết minh này, chẳng qua chỉ là một phương thức mà thôi, kẻ nào hiểu được, chỉ cần một câu "duyên hữu tính không", hoặc gọn hơn nữa, chỉ cần một câu "duyên khởi" là đủ. Trong Tam Luận Tông, không hữu là vô ngại. Mục đích muốn thuyết minh duyên khởi tức là không, là giả, là trung, thế nhưng trong sự thuyết minh, đặc biệt chú trọng nhiều đến sự "xa lìa tất cả chấp trước", hiển thị sự "tất cánh thanh tịnh". Còn các học giả Thiên Thai, khi bàn luận về duyên khởi tính Không, chú trọng đến phần trung đạo (không giả vô ngại), cho rằng Trung đế thống nhất tất cả mọi pháp, đứng trên lập trường không hữu vô ngại, toàn thể tính của không tịch vừa uyển nhiên (huyền hiện), xa lìa mọi sự chấp trước là không, uyển nhiên hiện hữu (huyền hữu) là giả, thống hợp hai cái không giả là trung. Ba cái không giả trung này, tuy một mà ba, tuy ba mà một. Người Trung Quốc ưa chuộng "viên dung", ai cũng có cảm tưởng rằng tư tưởng của Thiên Thai Tông là viên dung, lý luận viên dung, Tam Luận Tông không bằng Thiên

Thai Tông. Kỳ thực, Tam Luận Tông xem trọng Trung Luận, chỉ bàn về nhị đế, so với Thiên Thai Tông, gần gũi với Long Thọ Học hơn. Về phương diện "ly vọng hiển chân", thì Thiên Thai gần giống với Tam Luận, thế nhưng, về vấn đề thống hợp tất cả không hữu vô ngại, thì Thiên Thai Tông lại pha trộn rất nhiều tư tưởng về Chân Thường.

5) Tổ chức của Trung Luận:

Chúng ta nếu biết tổ chức của một bộ luận, thì đối với nội dung của toàn bộ luận cũng sẽ có được một khái niệm sơ lược thiết yếu. Thế nhưng khoa phán (phán định khoa mục) Trung Luận là một điều rất khó khăn. Các vị cổ đức, đối với sự đọc laps của mỗi phẩm, không thể liên quán trước sau.

Trung tâm của bốn luận là muốn hiển thị rằng tất cả pháp thế gian, xuất thế gian, mỗi pháp đều là vô tự tính không, không giống như cái thấy của phàm phu, ngoại đạo, hoặc các học giả Tiểu thừa tự nhận là thông đạt. Cho nên trong phần luận văn, gần như mỗi phẩm đều đề cập đến tất cả, thế nhưng không thể nói hoàn toàn không có thứ lớp. Chúng ta không nên nhìn từ phương pháp phá trừ, mà nên nhìn từ phương diện đối tượng bị phá là ai, thì có thể nhìn thấy bốn luận là bao trùm toàn thể Phật pháp, và dùng Tính Không quét sạch tất cả mọi sự chấp trước.

Bốn luận dùng kinh A Hàm làm đối tượng. Kinh A Hàm là Phật giáo căn bản, tư tưởng của nó là "Tôi (Phật) nói duyên khởi"; duyên khởi là "không chư hành". Chánh kiến duyên khởi tính không mới có thể chánh kiến thánh giáo của Đức Phật. Bốn luận từ cái nhìn tính không duyên khởi, xây dựng tất cả cơ sở của Phật giáo. Có người cho rằng ngài Long Thọ chuyên

nói về "tất cả pháp không", đây là một điều lầm lẫn đến cực điểm. Ý kiến của ngài Long Thọ là "Phật pháp (thế gian pháp, xuất thế gian pháp) không phải chỉ có phàm phu, ngoại đạo, mà ngay đến cả phần lớn học giả Tiểu thừa, cũng không thể biết; giống như những điều họ nói đều là sai lầm, cần phải lý giải tất cả pháp không, mới có thể lý giải chánh xác tất cả Phật pháp." Điều này có thể nói rằng muốn khai phát ý nghĩa thâm sâu của kinh A Hàm, phải dùng trí quang "tính không vô sở đắc", mới có thể hiển thị Phật giáo chân thực. Phật giáo chân thực, tự nhiên sẽ là Thanh văn thừa chân thực, mà cũng là Bồ tát thừa chân thực. Cho nên cổ đức có nói: "Tam Luận là vô sở đắc tiểu, vô sở đắc đại". Nói một cách khái lược, kinh A Hàm nói rộng về "duyên khởi hữu", từ duyên khởi hữu chỉ sơ lược bốn tính không tịch. Tiểu thừa A tỳ đàm không tránh được việc bỏ sót "bốn tính không" mà nói về "nhất thiết hữu". Kinh điển Đại thừa từ mỗi "duyên khởi hữu" mà khai thị "bốn tính không" của mỗi pháp. Bốn luận là từ chánh kiến "pháp bốn tính không" mà nói không về pháp duyên khởi. Bốn luận tuy là luận Đại thừa, nhưng chỗ quán sát, đã phá đều là chỗ mà kinh A Hàm khai thị về duyên khởi hữu, cũng là những chỗ vọng chấp của các luận sư Tiểu thừa, và đây cũng chính là học giả Đại thừa khai hiển ý nghĩa thâm sâu của kinh A Hàm.

Hai bài kệ đầu của hai mươi bảy phẩm, là tác giả kính lễ Đức Thế Tôn, hiển thị Đức Phật nói pháp duyên khởi thâm sâu, khiến cho chúng sanh có thể xa lìa được hý luận điên đảo, mà chứng được tính tịch diệt của các pháp. Sau cùng, có một bài kệ, là tác giả kết luận tán thán Đức Thế Tôn, ca ngợi Đức Phật từ bi nói lên pháp vi diệu thậm thâm, làm cho hữu tình xa lìa tất cả mọi kiến chấp. Phần giữa hai mươi bảy phẩm nói rộng về chánh quán duyên khởi.

Trong sự phán định khoa mục của bộ luận này, Tam Luận Tông y vào quyển Thích Luận của ngài Thanh Mục, cho rằng hai mươi lăm phẩm đầu là "phá sự mê thất của Đại thừa, nói rõ Đại thừa quán hạnh", con hai phẩm sau cùng là phá sự mê chấp của Tiểu thừa, nói rõ Tiểu thừa quán hạnh. Còn các học giả Thiên Thai nói: "Bổn luận dùng duyên khởi làm tông, phẩm hai mươi sáu chính là nói về duyên khởi, tại sao nhất quyết phán định là Tiểu thừa?", vì thế cho rằng toàn bộ hai mươi bảy phẩm đều là nói về Phật pháp. Nếu nói riêng biệt, thì hai mươi lăm phẩm đầu nói về pháp Bồ tát, phẩm hai mươi sáu Quán Mười Hai Nhân Duyên, thuyết minh pháp Duyên Giác, còn phẩm cuối cùng thuyết minh pháp Thanh văn.

Hiện nay chúng ta khoa phán Trung Luận, sẽ không phân chia Đại thừa, Tiểu thừa, bởi vì nghĩa lý của Tính Không là chung cho ba thừa. Hai phẩm đầu quán tổng quát pháp duyên khởi "bát bát", còn các phẩm sau là quán riêng biệt pháp duyên khởi bát bát. Trong phần tổng quát:

Phẩm một, Quán Nhân Duyên, chú trọng đến "quán tập vô sanh". Sự lưu chuyển sinh tử, hỗ tương sinh khởi của nhân quả, là sự duyên khởi sinh sinh không cùng, hiện tại quán sát tất cả pháp là vô sinh.

Phẩm hai, Quán Sự Chuyển Động, chú trọng đến "quán diệt bất khứ". Sự hoàn diệt Niết bàn, giống như từ sinh tử đến sự nhập Niết bàn. Hiện nay tổng quán mỗi pháp đều là tự tính không, không có một pháp nào từ ba cõi đi đến Niết bàn.

Hai mươi lăm phẩm sau, riêng biệt quán tứ đế, quán khổ là tính không,

quán tập là tính không, v.v...

Quán thế gian (khổ), có ba phẩm: (a) phẩm Quán Sáu Tình, phẩm Quán Năm Ấm, phẩm Quán Sáu Chung. Đây là quả khổ của thế gian, hữu tình bị quả báo khổ, tức là có ba thứ này (ấm, nhập, giới). Sự xếp đặt trong bộ luận này, không hoàn toàn giống với thứ tự mà chúng ta thường thấy là năm uẩn, mười hai xứ, mười tám giới (uẩn, xứ, giới), thế nhưng, đây lại là bản nghĩa của kinh Tạp A Hàm. Sáu xứ, năm uẩn, sáu giới hoà hợp được gọi là hữu tình. Điều này giống như Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm, Pháp Uẩn Túc Luận, đều đặt xứ ở trước uẩn. Đây là "khổ đế" của hữu tình; quán tự tính không của thế gian khổ, cho nên có ba phẩm này.

Quán thế gian tập, có mười hai phẩm (từ phẩm Quán Sự Ô Nhiễm và Kế Ô Nhiễm cho đến phẩm Quán về Nghiệp), ở đây lại có thể phân làm ba loại:

Năm phẩm đầu, nói về hoặc nghiệp được sanh ra, ba độc, ba tướng hữu vi, tạo nghiệp, thọ báo, nhân và pháp đều không.

Hai phẩm kế, nói về sự lưu chuyển sinh tử, từ trong sự sinh khởi của sinh tử tương tục, quán sát nó không có ba đời, không có bốn tạo tác (tự, tha, cộng, vô nhân).

Năm phẩm kế, thuyết minh các hành là không tịch. Sau khi nói về thế gian tập, kế đó phải bàn về thế gian diệt. Thế nhưng, thế gian tập, thực sự có thể diệt được không? Ở đây hiển thị sự vô tự tính không của thế gian tập, các hành vô thường, không có thực tính, đây mới có thể giải thoát, mà

Phần Giới Thiệu

sự giải thoát cũng chỉ là giả danh không thực.

Quán thế gian diệt, có tám phẩm:

Phẩm đầu, Quán Pháp, thuyết minh hiện quán, quán tất cả pháp tướng vô ngã vô ngã sở, xa lìa sự tham dục mà ngộ nhập pháp tính.

Ba phẩm kế (Quán Thời Gian, v.v...) thuyết minh về hướng và đác của ba thừa, phải trải qua bao nhiêu thời gian, từ nhân đến quả, thành tựu hay không thành tựu! Kỳ thực, thời kiếp, nhân quả, thành hoại đều là không có tự tính.

Bốn phẩm sau, giảng về đoạn (hoặc) chứng (chân), Kế đoạn chứng là Như Lai, chỗ phá trừ là sự điên đảo, chỗ thể ngộ là đế lý, còn chỗ chứng đắc là Niết bàn, những cái này đều là tính không như huyền.

Quán thế gian diệt đạo có hai phẩm, tức là quán sự duyên khởi của các pháp, xa lìa tất cả tà kiến.

Đây là phần đại khoa phân phán của bốn luận, được liệt kê trong đồ biểu dưới đây:

Toàn thể tổ chức

- A1. Nêu lên tông chỉ: Hai bài kệ đầu tiên.
- A2. Hiểu nghĩa: (hai phần)
 - B1. Tổng quán: (hai phần)

Long Thọ - Trung Quán Luận

C1. Quán tập vô sinh: Phẩm Quán Nhân Duyên (#1)

C2. Quán diệt bất khứ: Phẩm Quán Sự Chuyển Động (#2)

B2. Biệt quán (bốn phần)

C1. Quán thế gian: Phẩm Quán Sáu Tình (#3)

Phẩm Quán Năm Ấm (#4)

Phẩm Quán Sáu Giới (#5)

C2. Quán thế gian tập: (ba phần)

D1. Hoặc nghiệp sở sinh (hai phần)

E1. Nhiễm tác sinh: Phẩm Quán Sự Ô Nhiễm và Kế Ô Nhiễm (#6)

Phẩm Quán Ba Tướng (#7)

E2. Tác tác thọ: Phẩm Quán Sự Tạo Nghiệp và Kế Tạo Nghiệp (#8)

Phẩm Quán Bản Trụ (#9)

Phẩm Lửa và Nhiên Liệu (#10)

D2. Sinh tử lưu chuyển: (hai phần)

E1. Vô tam tế: Phẩm Quán Bản Tế (#12)

E2. Phi tự tác: Phẩm Quán Khổ (#11)

D3. Hành sự không tịch: (năm phần)

E1. Chư hành: Phẩm Quán Các Hành (#13)

E2. Xúc hợp: Phẩm Quán Sự Hòa Hợp (#14)

E3. Hữu vô: Phẩm Quán Hữu Vô (#15)

E4. Phục thoát: Phẩm Quán Sự Trói Buộc và Giải Thoát (#16)

E5. Hành nghiệp: Phẩm Quán Nghiệp Báo (#17)

C3. Quán thế gian diệt: (ba phần)

D1. Hiện quán: Phẩm Quán Pháp (#18)

D2. Hướng đác: Phẩm Quán Thời Gian (#19)

Phẩm Quán Nhân Quả (#20)

Phần Giới Thiệu

Phẩm Quán Sự Sinh Thành và Hoại Diệt (#21)

D3. Đoạn chứng: (hai phần)

E1. Nhân: Phẩm Quán Đức Như Lai (#22)

E2. Pháp: Phẩm Quán Sự Điền Đảo (#23)

Phẩm Quán Bốn Thánh Đế (#24)

Phẩm Quán Niết Bàn (#25)

C4. Quán thế gian diệt đạo: (hai phần)

D1. Chánh quán duyên khởi: Phẩm Quán Mười Hai Nhân Duyên (#26)

D2. Viễn ly tà kiến: Phẩm Quán Tà Kiến (#27)

A3. Kết thúc: Kệ Kết Thúc

Sách Tham Khảo

Anh:

Conzort, D: Unique Tenets of the Middle Way Consequence School, Snow Lion Publication, New York, 1998

Garfield, J: The Fundamental Wisdom of the Middle Way, Oxford University Press, 1995

Huntington, C.W: The Emptiness of Emptiness, An Introduction to early Indian Madhyamika, University of Hawaii Press, 1994

Inada, Kenneth, K: Mulamadhyamakakarika, A Translation with an Introductory Essay, Sri Satguru Publications, Delhi, 1993

Kalupahana, D: Nagarjuna, The Philosophy of the Middle Way, SUNY Press, New York, 1986

Santina, P.D: Madhyamaka Schools in India, Motilal Banarsidass, Dehli, 1995

Stcherbatsky, T: The Conception of Buddhist Nirvana, Motilal Banarsidass, Dehli, 1996

Streng, F: Emptiness, A Study in Religious Meaning, Abingdon Press, Nashville, 1967

Sweet, M: Santideva and the Madhyamika: The Prajnaparamita Pariccheda of the Bodhicaryavatara, PhD Dissertation, University of Wisconsin, 1977

The Dalai Lama: Transcendent Wisdom, Snow Lion Publication, New York, 1994

Wood, T: Nagarjunian Disputations, A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass, University of Hawaii Press, Honolulu, 1994

Hán:

Ấn Thuận (印順):

1. Trung Quán Luận Tụng Giảng Ký (中觀論頌講記), Chính Văn Xuất Bản Xã, Đài Bắc, 1992.

2. Trung Quán Kim Luận (中觀今論), Chính Văn Xuất Bản Xã, Đài Bắc, 1992.

3. Không Chi Thám Cứu (空之探究), Chính Văn Xuất Bản Xã, Đài Bắc, 1992.

4. Ấn Độ Phật Giáo Tư Tưởng Sử (印度佛教思想史), Chính Văn Xuất Bản Xã, Đài Bắc, 1998.

5. Sơ Kỳ Đại Thừa Phật Giáo Chi Khởi Nguyên Dữ Khai Triển (初期大乘佛教之起原與開展), Chính Văn Xuất Bản Xã, Đài Bắc, 1989.

6. Ấn Độ Chi Phật Giáo (印度之佛教), Chính Văn Xuất Bản Xã, Đài Bắc, 1992.

Cát Tạng (吉藏): Trung Quán Luận Sớ (中觀論疏), Tân Văn Phong Xuất Bản Công Ty, Đài Bắc, 1987.

Dương Huệ Nam (楊惠南): Long Thọ dữ Trung Quán triết học (龍樹與中觀哲學), Đông Đại Đồ Thư Công Ty, Đài Bắc, 1992.

Việt:

Chánh Tấn Tuệ: Trung Quán Luận, dịch giải, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2001 Nguyễn Văn Hai: Nhận thức và Không Tánh, Nguyệt san Phật học,

Louisville, KY, 2001.

Thích Nữ Chơn Hiền: Trung Luận (bản quay roneo), Thiền thất Diệu Tràm, Việt Nam, 1974 .

Thích Tâm Thiện: Lịch sử tư tưởng và triết học Tánh Không, GHPGVN, NXBTPHCM, 1999.

Thích Thiện Siêu: Trung Luận, NXBTPHCM, 2001.

Thích Viên Lý: Trung Luận, Viện Triết Lý Việt Nam và Triết Học Thế giới, California, 1998.

Tuệ Sỹ: Triết học về Tánh Không, Phật Học Viện Quốc Tế, California, 1984.

Trung Luận

(Kệ tụng)

Bồ Tát Long Thọ tạo luận

Dao Tần Tam Tạng Pháp Sư Cưu Ma La Thập dịch Phạn Hán

Thích Tịnh Nghiêm dịch Hán Việt

Kệ Tán Phật¹⁰

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Chẳng sinh cũng chẳng diệt,
Chẳng thường cũng chẳng đoạn,
Chẳng đồng cũng chẳng khác
Chẳng đến cũng chẳng đi. ¹¹ | 不生亦不滅
不常亦不斷
不一亦不異
不來亦不出 |
| (2) Có thể nói lên pháp nhân duyên,
Khéo diệt tất cả các hý luận,
Con xin cúi đầu lạy Đức Phật,
Trong các giáo thuyết, Ngài đệ nhất. | 能說是因緣
善滅諸戲論
我稽首禮佛
諸說中第一 |

Phẩm một:

Quán Nhân Duyên

Sự tồn tại và sinh khởi của tất cả các pháp, đều nương vào nhân duyên, đây là ý nghĩa căn bản của Phật Pháp. Cho nên trước tiên cần phải quán sát nhân duyên, xem chúng làm thế nào để sinh khởi các pháp.

Một cách phiếm diện, tất cả các pháp thế gian, đều có nhân có quả. Điều này, người đời cũng đã từng nói qua. Thế nhưng, chỉ có Phật giáo là đặc biệt đề cập đến: "*Bất cứ một pháp nào tồn tại, đều là từ các duyên sinh ra*". Nếu không do nhân duyên, thì cũng đồng như hoàn toàn không hiện hữu.

Hai chữ: nhân, duyên, trong những giáo điển căn bản, rất khó nói là có sự khác biệt. Những chữ: tập, nhân, duyên, sinh, căn, xúc, ..., tên gọi tuy khác, nhưng ý nghĩa thì lại tương đồng. Chẳng qua, do thói quen, cho nên gọi chung một cách đơn giản là nhân duyên¹². Sự thực, không nhất định phải như thế. Như Tát Bà Đa Bộ nói sáu nhân, Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm nói mười nhân, Du Già Luận nói mười nhân, đây là bao quát tất cả nhân duyên. Lại như, Đồng Diệp Bộ nói hai mươi bốn duyên, Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm nói mười duyên, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ nói bốn duyên, mà trong đây bao gồm luôn cả nhân. Đáng kể nhất là Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, đem tất cả nhân duyên, tinh luyện thành bốn duyên, mà các học giả đời sau thường dùng đến.

Đức Phật nói tất cả pháp từ nhân duyên sinh ra, mục đích là muốn phá trừ những sự sai lầm, như tà nhân, vô nhân, thường kiến, đoạn kiến, v.v... Hơn nữa, là muốn chỉ rõ tính không tịch của tất cả các pháp. Đây là điều được mọi người công nhận trong Phật học. Thế nhưng, những người thế gian, đối với nhân duyên, sinh khởi những kiến giải sai lạc. Điều sai lầm chủ yếu là cho rằng có những nhân duyên có thực tự tính, sinh ra những pháp có thực tự tính. Mục đích của phẩm Quán Nhân Duyên này, là muốn phủ định những nhân duyên sinh có tự tính, làm cho hành giả thâm hiểu nghĩa lý vô tự tính Không của các pháp. Như những bài giảng thông thường về nhân duyên, tuy khác với sự vọng kế (cố chấp sai lầm) của ngoại đạo, nhưng vẫn chưa được triệt để. Cho nên Kinh Bát Nhã nói: "Muốn học bốn duyên, phải học Bát Nhã Ba La Mật Đa". Ngài Long Thọ, đã từng giả thiết ra vấn đáp, để nói rõ điều này. Giảng về bốn duyên, không ai nói tỉ mỉ bằng A Tỳ Đàm, nếu thế, tại sao muốn học bốn duyên lại phải học Bát Nhã? Vả lại, Kinh Bát Nhã, hầu như không bàn luận nhiều về bốn duyên! Phải biết rằng, bốn pháp duyên sinh này, từ lập trường của phái Thực Hữu mà nhìn, thoạt tiên, có vẻ như thông suốt không có vấn đề. Nhưng nếu tiếp tục nghiên cứu tỉ mỉ hơn, (bốn duyên này) khó tránh được sự kiện là sẽ trở thành tà kiến. Các vị thử nghĩ, bốn duyên sinh ra các pháp, mà bản thân của chúng lại phải từ duyên sinh ra. Từ đây suy luận, các duyên khác lại từ duyên sinh ra, như vậy sẽ phạm lỗi lầm về sự vô cùng. Nếu nói các duyên đầu tiên không từ duyên sinh ra, điều này lại phạm vào lỗi không nhân mà sinh. Cho nên bốn duyên cũng có vấn đề khó khăn như vậy.

Nếu có thể hiểu rõ tất cả các pháp đều là Tất Cánh Không, thì mới kiến lập được duyên sinh như huyễn, và không còn bị kẹt vào những lỗi lầm như vừa nói. Do đây, phẩm Quán Nhân Duyên quán sát các nhân duyên sinh ra

Phẩm một: Quán Nhân Duyên

các pháp, chứng minh rằng quan niệm của những kẻ chủ trương thực hữu là không hợp lý. Thế nhưng, những hành giả Tính Không, không phủ nhận bốn duyên, mà các ngài cho rằng "bốn duyên như huyễn như hóa" là hiện hữu. Từ sự sinh khởi của các nhân duyên (như huyễn) này, không những phá trừ sự vọng chấp duyên sinh có tự tính, mà đồng thời chỉ rõ sự bất sinh của các pháp bản tính không tịch.



Phẩm một:

Quán Nhân Duyên

中論觀去來品第一(十四偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Các pháp không thể tự sinh khởi,
Cũng chẳng từ pháp khác sinh ra,
Chẳng từ cả hai ¹³ , hoặc không nhân,
Vì thế các pháp là vô sinh. | 諸法不自生
亦不從他生
不共不無因
是故知無生 |
| (2) Cũng như tự tính của các pháp,
Không ở trong tất cả các duyên,
Bởi các duyên không có tự tính,
Cho nên cũng không có tha tính. | 如諸法自性
不在於緣中
以無自性故
他性亦復無 |
| (3) Có bốn duyên sinh ra các pháp,
Tức là nhân duyên, thứ đệ duyên,
Sở duyên duyên và tăng thượng duyên, ¹⁴
Ngoài ra không có duyên thứ năm. | 因緣次第緣
緣緣增上緣
四緣生諸法
更無第五緣 |
| (4) Xin hỏi: "Quả từ duyên sinh ra?
Hay từ phi duyên mà sinh ra?
Trong các duyên đã có sản quả?
Hay trong các duyên không có quả?" ¹⁵ | 果爲從緣生
爲從非緣生
是緣爲有果
是緣爲無果 |
| (5) Bởi vì do pháp đó sinh quả, | 因是法生果 |

- | | |
|--|----------------------------------|
| Cho nên gọi pháp đó là duyên,
Vậy khi pháp đó chưa sinh quả,
Sao không gọi nó là phi duyên? | 是法名為緣
若是果未生
何不名非緣 |
| (6) Trong duyên có quả, không có quả,
Cả hai việc đều không hợp lý,
Nếu không có quả, duyên với ai?
Nếu đã có quả, cần gì duyên? | 果先於緣中
有無俱不可
先無為誰緣
先有何用緣 |
| (7) Trong duyên có quả, không có quả,
Hoặc vừa có quả vừa không quả,
Cả ba đều không thể sinh quả, ¹⁶
Nếu vậy sao gọi là có duyên? | 若果非有生
亦復非無生
亦非有無生
何得言有緣 |
| (8) Đang lúc niệm sau chưa sinh ra,
Niệm trước đã diệt, không thể duyên,
Pháp đã diệt, làm sao mà duyên,
Cho nên không có thứ đệ duyên. ¹⁷ | 果若未生時
則不應有滅
滅法何能緣
故無次第緣 |
| (9) Như chư Phật đã từng dạy rằng:
"Các pháp là chân thực vi diệu",
Trong đó không có tướng sở duyên,
Làm sao có pháp làm duyên duyên? ¹⁸ | 如諸佛所說
真實微妙法
於此無緣法
云何有緣緣 |
| (10) Các pháp vốn không có tự tính,
Cho nên không có tướng thực hữu,
Bởi vậy phi lý nếu cho rằng: | 諸法無自性
故無有有相
說有是事故 |

"Cái này có nên cái kia có." ¹⁹

是事有不然

(11) Không thể tìm quả trong mỗi duyên,
Hay trong tập hợp của các duyên,
Trong các duyên nếu không có quả,
Sao lại nói: "Quả từ duyên sinh"?²⁰

略廣因緣中
求果不可得
因緣中若無
云何從緣出

(12) Nếu nói: "Trong duyên không có quả,
Mà quả vẫn từ duyên sinh ra",
Như thế tại sao những quả đó,
Không từ phi duyên mà sinh ra?

若謂緣無果
而從緣中出
是果何不從
非緣中而出

(13) Nếu như quả từ duyên sinh ra,
Thế nhưng, duyên không có tự tính,
Đã từ vô tự tính sinh ra,
Sao lại nói: "Từ duyên sinh ra"?

若果從緣生
是緣無自性
從無自性生
何得從緣生

(14) Quả đã không từ duyên sinh ra,
Cũng không từ phi duyên sinh ra,
Bởi lẽ quả đã không thực có,
Do đây, duyên, phi duyên cũng không.

果不從緣生
不從非緣生
以果無有故
緣非緣亦無

Phẩm hai:

Quán Sự Chuyển Động

Đề mục của phẩm này là quán sự đi và đến (từ đây trở xuống sẽ gọi chung là sự chuyển động). Nhưng trong đây chỉ phá sự đi, mà không phá sự đến. Đây là vì đi và đến, đều là một sự chuyển động. Chẳng qua là vị trí bất đồng, mà thấy có sự đi và đến khác nhau. Như dùng Sài Gòn làm trung tâm, đi đến Biên Hòa, thì gọi là đi. Còn nếu lấy Biên Hòa làm trung tâm, thì từ Sài Gòn đi đến, thì gọi là đến. Đi là một động tác, vận động, như những động tác của thân thể của chúng ta, hoạt động trong phạm vi không gian và thời gian. Từ nơi này đến nơi khác, từ nơi khác đến nơi này, nên đây gọi là chuyển động. Thế nhưng, chuyển động, không chỉ nói riêng cho loài người, mà ngay cả nước chảy, mây bay, có sự di động trong không gian, đều có thể gọi là chuyển động. Lại như, trong sự diễn biến của thời gian, cũng có sự biến hóa của tính chất, phân lượng, tác dụng. Như từ quá khứ đến hiện tại, từ hiện tại đi về vị lai, hoặc từ vị lai đến hiện tại, từ hiện tại đi về quá khứ, đều được bao hàm trong sự chuyển động.

Nếu nói một cách triết để, sinh tử cũng là một sự chuyển động. Kinh nói: "Sinh không từ chỗ nào đến; diệt không từ chỗ nào đi (Hán: sinh vô sở tùng lai, diệt vô sở tùng khứ)". Đây không phải là chứng cứ rõ ràng hay sao? Nói một cách tổng quát, các pháp sinh diệt của các hành vô thường, tức là sự tồn tại trong ý nghĩa duyên khởi, mà sự tồn tại, tức là sự đang vận động. Không cái nào mà không phải là một sự vận động. Bởi thế, phẩm trước

quán sự không sinh không diệt của các pháp có thực tự tính. Đối với kẻ lợi căn, họ đã biết từ lâu là các pháp không đi không đến (không chuyển động). Chẳng qua, những kẻ bị kiến chấp về tự tính làm mờ mắt, không chịu tiếp thọ các chánh kiến về "các pháp là vô sinh". Bọn họ cho rằng, chính mắt mình nhận thấy tất cả các ngã, pháp là hiện thực, là có sự chuyển động. Từ sự di động liên tục trong khoảng thời gian dài, liền suy luận rằng trong khoảng thời gian nhỏ nhất (sát na) cũng có những tác dụng chuyển động. Nếu đã có sự chuyển động, không thể nói không có sự sinh diệt. Cho nên bọn họ kiến lập sự chuyển động, mục đích là muốn dùng đây để thành lập sự kiện là các pháp có sự sinh diệt. Không sinh không diệt là phần đầu của bát bất. Phẩm trước đặc biệt biện minh về sự không sinh diệt. Đây là vì sự luân chuyển, sinh tử tử sinh, sinh sinh không ngừng, cho nên gọi là sinh (cũng tức là đến). Vì thế, phẩm trước gọi là "quán tập không sinh". Còn ở đây, "không diệt không đi" là phần cuối của bát bất. Như pháp duyên khởi "vô minh duyên hành, hành duyên thức, ...", là sự sinh vào (ba cõi), ngược lại, "vô minh diệt tức hành diệt, hành diệt tức thức diệt, ...", là sự đi ra (khỏi ba cõi). Phẩm này đặc biệt biện minh về sự không đi, cho nên gọi là "quán diệt không đi". Lại có thể nói rằng, phẩm trước quán tổng quát cái dụng "không sinh không diệt" của các pháp, còn phẩm này quán tổng quát cái dụng "không đi không đến" của chúng sinh. Phẩm trước phá pháp chấp, còn phẩm này phá ngã chấp.

Đối với sự chấp trước là các pháp có tự tính chân thực, nếu như quán sát sự chuyển động của các pháp, chúng ta thấy rõ ràng là sự chuyển động này không thể nào có được (Hán: bất khả đắc); thế nhưng, chúng ta cũng không thể phủ nhận sự chuyển động của các pháp trên bình diện duyên khởi. Do đây, có thể biết rằng những kiến giải về sự có thực của tự tính chỉ là hư

vọng. Những người thế gian có trí tuệ, khi nhìn thấy sự biến hóa của con người, như sinh, già, bệnh, chết, sự biến hóa của thế giới, như biển cả biến thành ruộng dâu, ruộng dâu biến thành biển cả, cũng có thể suy luận rằng mọi sự mọi vật trên thế gian, không lúc nào mà không ở trong trạng thái diễn biến sinh diệt. Thế nhưng, khi phát hiện sự mâu thuẫn (do sự chấp trước vào tự tính) của chính mình, họ liền từ sự chuyển động, bàn qua sự không chuyển động. Như triết gia Zenon ở Hy Lạp, từ lâu cũng đã luận chứng rằng không thể nào có sự chuyển động của những vật có tự tính. Các nhà triết học Trung Quốc, ở thời Xuân Thu, cũng đã từng nói đến "thấy chim mà không thấy sự bay". Quả thực như thế, nếu chấp trước vào tự tính là có thực, thì không thể nào có được sự di động, trừ phi thừa nhận rằng bản thân của chính nó có sự mâu thuẫn. Ví như, từ chỗ này đến chỗ kia, trung gian có một khoảng cách, một vật không thể nào cùng một lúc mà ở cả hai chỗ. Nếu vậy, có thể phân cắt khoảng cách của không gian, hoặc khoảng cách của thời gian, phân cắt cho đến đơn vị cuối cùng, biến thành một điểm, mà không còn có thể phân cắt được nữa. Từ trên điểm này mà nhìn, tại chỗ này là tại chỗ này, tại chỗ kia là tại chỗ kia, không còn cách nào có thể di động từ chỗ này đến chỗ kia được nữa. Nếu còn có thể từ đây đến kia, tức là còn có thể phân cắt. Do đó, từ phương diện hiện tượng, tuy có vẻ như có sự di động, nhưng từ phương diện tự thể chân thực của các pháp mà nhìn, không thể nào có được sự di động. Sự di động mà chúng ta nhìn thấy, chỉ là cái giả tướng, mà không phải là những thực thể chân thường. Giống như điện ảnh, khi nhìn thì thấy có sự di động, thế nhưng bản thân của hình ảnh (ảnh trên tấm phim), trái lại hoàn toàn không có di động. Các học giả chủ trương, hoặc "dụng động thể tĩnh", hoặc "vọng động chân tĩnh", v.v..., đều là bị những tư tưởng này chi phối.

Kiến giải căn bản của Phật Pháp là: "*Chư hành vô thường là pháp ấn, là tướng chân thực của thế gian*", nghĩa là tất cả các pháp trong mỗi sát na, đều đang chuyển động, và trong mỗi sát na đều có sự sinh ra và có sự hoại diệt, chưa từng có một sát na nào mà có sự ngừng nghỉ. Biện chứng pháp của các nhà Duy Vật nói là: "Cùng một thời gian, vừa ở chỗ này vừa ở chỗ khác, đương thể của sự vật tức là chuyển động". Điều này so với tư tưởng về sự chân thường bất động, có lẽ sâu sắc và phù hợp với Phật Giáo hơn. Nhưng vì bọn họ chấp trước vào mọi vật là có tự tính, thành thử cũng khó mà lập luận cho xuôi, bởi vậy, bọn họ không thể không dùng sự mâu thuẫn làm chân lý. Trong Phật Giáo, những học giả Tiểu Thừa, chẳng hạn như Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, là phái chủ trương "tam thế thực hữu", bọn họ tuy cũng nói về chư hành vô thường, nhưng lại cho rằng vô thường chỉ là tác dụng sinh diệt của các pháp, còn pháp thể của ba đời thì chưa từng có sự biến đổi. Đây có thể nói là "dụng động thể tĩnh". Ngoài ra, còn có Kinh Bộ, là phái chủ trương "hiện tại thực hữu", không thể không kiến lập sự sinh diệt trong khoảng thời gian dài, giả gọi đó là sự chuyển động liên tục. Cũng có người kiến lập sự sinh diệt trong khoảng sát na. Thế nhưng, sự sinh diệt đồng thời trong một sát na, nghĩa là sát na trước sinh, sát na sau diệt, mà lại không có sự gián cách ở giữa, điều này là một sự mâu thuẫn. Lại còn một số học giả Đại Thừa, lớn tiếng tuyên dương về sự chân thường bất động. Nên biết, những nhóm này không thể nào từ lập trường Tính Không của các pháp, thấu triệt được những lý giải về chư hành vô thường.

Nói tổng quát, những kẻ chấp trước vào tự tính, nếu không chủ trương "dụng động thể tĩnh", hoặc "vọng động chân tĩnh", thì lại rơi vào trường hợp là phải thừa nhận sự mâu thuẫn là chân lý. Chỉ có những học giả có chính kiến về Tính Không, mới có thấu rõ sự kiện: "Phàm là sự tồn tại (hiện

Phẩm hai: Quán Sự Chuyển Động

hữu), thì phải ở trong trạng thái vận động, không có sự tồn tại nào mà là chân thực thường trụ (vĩnh viễn không động)". Từ quan điểm: "Các tự tính hữu, xưa nay vốn không có tự tính", có thể nói rằng: "Các pháp từ xưa nay, thường có tính tịch diệt (Hán: Chư pháp tùng bản lai, thường tự tịch diệt tính) - Kinh Pháp Hoa". Cái sự hiện hữu giả danh do duyên khởi không tự tính này, là sự biến động, chứ không phải chân thường, cho nên nói vô thường. Tuy không có sự thường hằng, nhưng lại không phải là đoạn diệt.

Trên phương diện duyên khởi không tự tính, có thể nói rằng động và tĩnh là pháp đối đãi (Hán: quán đãi) không thể rời nhau. Ngài Tăng Triệu viết quyển Vật Bất Thiên Luận, cũng là muốn giải bày những vấn đề duyên khởi "tức động tức tĩnh, tức tĩnh mà thường động" này. Tất cả các pháp, từ vị lai đến hiện tại, từ hiện tại đi về quá khứ, đây là động. Thế nhưng, quá khứ không đến hiện tại; hiện tại ở hiện tại, cũng không đi về vị lai, đây là tĩnh. Tính chất thay đổi của ba đời, có thể nói là động, thế nhưng, ba đời đều trụ tại tự tính của mình, có thể nói là tĩnh. Cho nên nói: "tĩnh tức là động, động tức là tĩnh". Động tĩnh là những pháp đối đãi với nhau. Quán sát sự đối đãi của ba đời, có thể hiểu rõ trong một sát na, động và tĩnh không khác nhau. Thế nhưng, những điều này là trên lập trường duyên khởi giả danh mà nói, phải xuyên qua kiến giải về Tính Không mới được. Nếu không, cũng chẳng khác gì kiến giải của những kẻ chủ trương tất cả là thực hữu. Vì những lý do trên, phẩm này chú trọng đến việc phủ định sự vận động của những pháp có tự tính.

Phẩm này, có thể chia làm ba môn: Một, tam thời môn, là sự lập luận theo chiều dọc (Hán: thụ luận), quán sát từ trước đến sau; Hai, đồng dị môn, là sự nhìn theo chiều ngang (Hán: hoành vọng), quán sát từ phương diện tự,

tha; Ba, định bất định môn, đây là sự thâm nhập, quán sát từ phương diện hữu, vô. Trong tam thời môn, lại có ba môn: quán sự đi, quán sự phát động, quán sự đứng yên. Đi, tức là từ phương diện "chính lúc đang đi" mà nói; phát động, tức là từ "lúc bắt đầu của sự đi" mà nói; còn đứng yên, là từ phương diện "ngừng nghỉ của sự đi" mà nói. Đứng yên tức là ngừng nghỉ không động, sự ngừng nghỉ không thể tách rời khỏi sự động. Nếu như, đã không động, làm sao có sự ngừng nghỉ? Tương tự, sự động cũng không thể tách rời khỏi sự ngừng nghỉ. Thông thường, nói đến sự vận động là: từ chỗ này, bắt đầu bước chân đến chỗ khác, gọi là phát động; đang lúc đi gọi là đi; đi đến mục tiêu, thì gọi là ngừng nghỉ. Sự động phải có ba giai đoạn này: phát động là từ tĩnh đến động; đứng yên là "từ động đến tĩnh"; còn sự đi là "động mà là tĩnh".

Từ phương diện duyên khởi của thế gian, không thể chỉ nói đến động, cũng không thể chỉ nói tĩnh, sự động tĩnh của những vật có tự tính là điều bất khả, mà phải là động tĩnh đối đãi với nhau, do động mà có tĩnh, do tĩnh mà có động. Động tĩnh không trở ngại nhau, mà hiện xuất cái tướng động của sự động tĩnh tùy duyên. Điều này không đi ngược với sự vô thường của Tính Không. Nếu chấp trước vào tự tính, thì dù có chủ trương "động tĩnh hòa hợp", hoặc chủ trương "động tĩnh không hai", v.v..., đều không thể thấy chính xác cái ý nghĩa chân thực của các pháp. Bởi vậy, trong phẩm này mới phủ định tất cả những kiến giải như vậy.

Phẩm hai:

Quán Sự Chuyển Động

中論觀去來品第二(二十五偈)

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Lúc đã động, không có sự động,
Cái chưa động, cũng không sự động,
Nếu rời, lúc đã động, chưa động,
Lúc động, cũng không có sự động. ²¹ | 已去無有去
未去亦無去
離已去未去
去時亦無去 |
| (2) Nơi phát động ²² , ắt có sự động,
Trong đây ²³ , phải có lúc đang động,
Không phải, lúc: đã động, chưa động,
Mà lúc đang động, có sự động. ²⁴ | 動處則有去
此中有去時
非已去未去
是故去時去 |
| (3) Làm sao mà lúc đang chuyển động,
Lại biệt lập, có sự chuyển động?
Vì nếu, tách rời sự chuyển động,
Thì cũng không có lúc chuyển động. | 云何於去時
而當有去法
若離於去法
去時不可得 |
| (4) Nếu nói: "Lúc động có sự động",
Kẻ đó sẽ lầm, vì cho rằng:
"Tách rời sự động, có lúc động,
Lúc động, rời động mà hiện hữu". | 若言去時去
是人則有咎
離去有去時
去時獨去故 |
| (5) Nếu lúc chuyển động có sự động, | 若去時有去 |

- | | |
|---|-------|
| Như vậy, có hai loại chuyển động: | 則有二種去 |
| Một: Sự động có trước lúc động, | 一謂爲去時 |
| Hai: Trong lúc động, có sự động. | 二謂去時去 |
| (6) Nếu mà, có hai sự chuyển động, | 若有二去法 |
| Thì phải có hai kẻ chuyển động, | 則有二去者 |
| Bởi vì, tách rời kẻ chuyển động, | 以離於去者 |
| Thì sẽ không có sự chuyển động. | 去法不可得 |
| (7) Nếu như, tách rời kẻ chuyển động, | 若離於去者 |
| Ắt không thể có sự chuyển động, | 去法不可得 |
| Nay, nếu không có sự chuyển động, | 以無去法故 |
| Làm sao lại có kẻ chuyển động? | 何得有去者 |
| (8) Kẻ chuyển động, ắt không chuyển động, | 去者則不去 |
| Kẻ không chuyển động, cũng không động, | 不去者不去 |
| Rời cả hai kẻ: động, chưa động, | 離去不去者 |
| Không có kẻ thứ ba chuyển động. | 無第三去者 |
| (9) Nếu nói: "Kẻ chuyển động chuyển động", | 若言去者去 |
| Làm sao mà có nghĩa lý này? | 云何有此義 |
| Vì nếu, tách rời sự chuyển động, | 若離於去法 |
| Quyết sẽ không có kẻ chuyển động. | 去者不可得 |
| (10) Nếu nói: "Kẻ chuyển động chuyển động", | 若去者有去 |
| Ắt sẽ có hai loại chuyển động, | 則有二種去 |
| Một là kẻ chuyển động chuyển động, | 一謂去者去 |

- Hai là sự chuyển động chuyển động. 二謂去法去
- (11) Nếu nói: "Kẻ chuyển động chuyển động", 若謂去者去
Điều này sẽ đưa đến lỗi lầm, 是人則有咎
Cho rằng: "Rời động có kẻ động", 離去有去者
Mới nói: "Kẻ chuyển động chuyển động". 說去者有去
- (12) Đã động, không có sự phát động, 已去中無發
Chưa động, cũng không có phát động, 未去中無發
Đang động, cũng không có phát động, 去時中無發
Chỗ nào mới có sự phát động? 何處當有發
- (13) Chưa phát động, không sự đang động, 未發無去時
Mà cũng không có sự đã động, 亦無有已去
Đã, đang, đáng lẽ có phát động, 是二應有發
Chưa động, làm sao có phát động? 未去何有發
- (14) Đã động, chưa động, không phát động, 無去無未去
Đang động, cũng không có phát động, 亦復無去時
Tất cả, đều không có phát động, 一切無有發
Sao còn phân biệt ba sự này? 何故而分別
- (15) Kẻ chuyển động ắt không đứng yên, 去者則不住
Kẻ không động cũng không đứng yên, 不去者不住
Tách rời kẻ động, kẻ không động, 離去不去者
Há có kẻ thứ ba đứng yên? 何有第三住

- (16) Nếu kẻ chuyển động sẽ đứng yên,
Làm sao mà có nghĩa lý này?
Vì nếu tách rời sự chuyển động,
Ắt sẽ không có kẻ chuyển động.
- 去者若當住
云何有此義
若當離於去
去者不可得
- (17) Đã động, chưa động, không đứng yên,
Lúc đang động, cũng không đứng yên,
Các pháp động, phát động, đứng yên,
Tất cả, nghĩa giống như sự động.
- 去未去無住
去時亦無住
所有行止法
皆同於去義
- (18) Nếu sự chuyển động là kẻ động,
Điều này quyết chắc không có lý,
Nếu sự chuyển động khác kẻ động,
Điều này ắt cũng không có lý.
- 去法即去者
是事則不然
去法異去者
是事亦不然
- (19) Nếu bạn cho rằng: "Sự chuyển động,
Là đồng nhất với kẻ chuyển động",
Như thế, kẻ làm cùng việc làm,
Hai sự kiện này sẽ là một.
- 若謂於去法
即爲是去者
作者及作業
是事則爲一
- (20) Nếu bạn cho rằng: "Kẻ chuyển động,
Là khác biệt với kẻ chuyển động",
Vậy rời kẻ động có sự động,
Và rời sự động có kẻ động.
- 若謂於去法
有異於去者
離去者有去
離去有去者
- (21) Nếu như sự động cùng kẻ động,
- 去去者是二

Do đồng nhất, dị biệt mà thành,
Nhưng đồng, dị, tự nó không thành,
Sự động, kẻ động, làm sao thành? ²⁵

若一異法成
二門俱不成
云何當有成

(22) Nếu nhân sự động, biết kẻ động,
Không thể dùng sự chuyển động này,
Vì trước sự động, không kẻ động, ²⁶
Nên không có kẻ động đang động.

因去知去者
不能用是去
先無有去法
故無去者去

(23) Nếu nhân sự động, biết kẻ động,
Không thể dùng sự chuyển động khác,
Bởi vì trong một kẻ chuyển động,
Không thể có hai sự chuyển động.

因去知去者
不能用異去
於一去者中
不得二去故

(24) Nếu kẻ chuyển động là thực có,
Không thể dùng ba sự chuyển động; ²⁷
Nếu kẻ chuyển động là không có,
Cũng không thể dùng ba sự động.

決定有去者
不能用三去
不決定去者
亦不用三去

(25) Sự động là có hay không có,
Kẻ động không dùng ba sự động,
Bởi vậy sự động, kẻ chuyển động,
Cùng chỗ động, đều không tự tính.

去法定不定
去者不用三
是故去去者
所去處皆無

Phẩm ba:

Quán Sáu Tình

Thế gian, không chỉ là nói đến núi, sông, cây, đất, v.v..., mà trái lại, chủ yếu là muốn nói đến tự thể của các hữu tình. Trong Kinh A Hàm, có người hỏi Đức Phật: "Thế gian là gì?" Ngài bèn trả lời rằng: "Mất là thế gian; tai, mũi, lưỡi, thân, ý là thế gian".

Trên thế gian, những sinh mệnh hiện thực không ngừng biến hóa, là do sự chiêu cảm bởi những nghiệp lực trong quá khứ. Cái được chiêu cảm, như Đức Phật nói, tức là năm ấm, sáu xứ (căn), và sáu giới (trần). Tự thể của hữu tình là do sự hòa hợp của ấm, xứ, giới này. Nếu đã có tự thể của hữu tình, tức là sẽ có sự hoạt động đến và đi. Cho nên ngoại đạo kiến lập sự có thực của sáu tình, mục đích vẫn là muốn thành lập sự chuyển động. Một khi sự chuyển động này được thành lập, thì tất cả đều sẽ tự nhiên được thành lập.

Sáu tình, đúng lý nên dịch là sáu căn, thế nhưng ngài La Thập lại dịch là sáu tình. Tình, tức là tình thức. Đây là vì sáu căn cùng sáu cảnh (trần) tương quan với nhau, có cái công năng sinh khởi ra sáu thức. Đồng thời, sáu căn hòa hợp, tức là tự thể của hữu tình. Năm căn như mắt, tai, ..., nắm giữ ngoại cảnh; còn ý căn thì nắm giữ nội cảnh, nó tức là tình, có thể nắm giữ năm căn khác. Năm căn và ý căn có một sự quan hệ mật thiết. Những gì mà năm căn biết được, ý căn đều biết rõ. Có ý căn, thì năm căn khác mới có thể hoạt động. Trong sáu căn, ý căn là trọng tâm, cho nên mới dịch là sáu tình.

Uẩn, xứ, giới, là sắp theo thứ tự thông thường; thế nhưng, khi xưa các bậc cổ đức thường sắp sáu xứ (căn) vào vị trí đầu tiên. Trong Kinh A Hàm, có bài Lục Xứ Tụng, chuyên nói về trung tâm của sáu căn, tức là thế gian tập diệt. Tất cả các hoạt động nhận thức của chúng ta, đều nhân vào sáu căn này. Sáu căn soi rõ sáu trần, dẫn phát sự hoạt động tâm lý, tức là sáu thức. Căn, cảnh, thức hòa hợp lại liền có sự xúc. Sự luân chuyển sinh tử: xúc duyên thọ, thọ duyên ái, ái duyên thủ, thủ duyên hữu, v.v..., tức là từ hoạt động nhận thức của sáu căn mà xuất phát. Sự giải thoát, cũng chính từ sáu căn mà hạ thủ. Do đây, bài Lục Xứ Tụng của Kinh A Hàm, đặc biệt chú trọng đến sự thủ hộ (giữ gìn) sáu căn. Đây là vì lúc sáu căn nắm bắt các cảnh giới, nếu như có thể nhận thức chính xác, sẽ không dẫn sinh phiền não, không đưa đến sự tạo nghiệp. Đây tức là "xúc diệt tức thọ diệt, thọ diệt tức ái diệt, ái diệt tức thủ diệt, thủ diệt tức hữu diệt, hữu diệt tức sinh, lão, tử diệt".

Đức Như Lai nương vào thế tục mà nói có sáu căn, sáu cảnh, sáu thức. Thế nhưng, một số học giả Thanh Văn lại coi sáu căn là có tự tính chân thực, tự tính này có tác dụng là thấy sắc, nghe hương, v.v... Phẩm này, từ lập trường "Tất cả pháp Không", quét sạch sự vọng chấp về sáu tình. Điều này, không những hiển hiện được sáu căn là Không, mà còn, nhân vì có thể quán sát được sáu căn là Không, vô tự tính, cho nên không còn khởi lên những hí luận điên đảo, và do đó, không còn khởi lên những hoặc nghiệp như ái, thủ, v.v..., mà đạt đến sự thanh tịnh, giải thoát. Bởi vậy mới nói: "Không tức là vô sinh, đây là sự đại sám hối".

Phẩm ba: Quán Sáu Tình

中論觀六情品第三(八偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý,
Như vậy, được gọi là sáu tình,
Sáu tình: mắt, tai, mũi, lưỡi,..., này
Có tác dụng soi rõ sáu trần. ²⁸ | 眼耳及鼻舌
身意等六情
此眼等六情
行色等六塵 |
| (2) Như mắt không có cái công năng,
Là có thể thấy được chính mình,
Nếu như không thể thấy chính mình,
Làm sao có thể thấy vật khác? | 是眼則不能
自見其己體
若不能自見
云何見餘物 |
| (3) Ví dụ về lửa ²⁹ ắt không thể,
Thành lập sự kiện mắt thấy vật,
Vấn đề này đã được giải đáp,
Khi bàn về sự động, chưa động, ... | 火喻則不能
成於眼見法
去未去去時
已總答是事 |
| (4) Cái thấy nếu lúc chưa thấy vật,
Không thể gọi nó là cái thấy,
Nếu nói: "Cái thấy có thể thấy",
Điều này hoàn toàn không hợp lý. | 見若未見時
則不名為見
而言見能見
是事則不然 |
| (5) Cái thấy đã không có sự thấy, | 見不能有見 |

"Chẳng phải cái thấy" cũng không thấy,
Nếu phá vọng chấp về cái thấy,
Ắt phá vọng chấp về kẻ thấy.

非見亦不見
若已破於見
則爲破見者

(6) Rời cái thấy, không rời cái thấy,
Đều không thể tìm được kẻ thấy,
Nay nếu đã không có kẻ thấy,
Há có cái thấy, cái bị thấy?³⁰

離見不離見
見者不可得
以無見者故
何有見可見

(7) Cái thấy, cái bị thấy đều không,
Nền thức, xúc, thọ, ái, cũng không,
Như vậy, bốn thủ³¹ và các duyên,
Làm sao mà có thể hiện hữu?

見可見無故
識等四法無
四取等諸緣
云何當得有

(8) Tương tự, tai, mũi, lưỡi, thân, ý,
Âm thanh cùng người nghe, vân vân,
Phải biết rằng những nghĩa như thế,
Cũng giống điều đã bàn ở trên.

耳鼻舌身意
聲及聞者等
當知如是義
皆同於上說

Phẩm bốn:

Quán Năm Ấm

Năm ấm, tức là sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Ngài Huyền Tráng dịch là năm uẩn. Có người nói: "Ngài Huyền Tráng thuộc về Pháp Tướng Tông, cho nên dịch là năm uẩn, còn ngài La Thập thuộc về Pháp Tính Tông, cho nên dịch là năm ấm". Kỳ thực, điều này hoàn toàn vô căn cứ. Như trong bản dịch kinh Pháp Hoa của ngài La Thập, năm ấm lại được dịch là năm chúng. Chúng, có nghĩa là tụ tập, nghĩa này phù hợp với nghĩa của chữ uẩn. Chẳng qua, ngài La Thập vì thuận theo đời trước, cho nên dịch là năm ấm.

Ấm, tức là uẩn, có nghĩa là tụ tập. Ví như sắc pháp có nhiều loại: (1) thấy được đối diện được (Hán: khả kiến khả đối), (2) không thấy được nhưng có thể đối diện được (Hán: bất khả kiến khả đối), (3) không thấy được cũng không thể đối diện được (Hán: bất khả kiến bất khả đối); lại còn, hoặc xa, gần; hoặc lớn, nhỏ; hoặc thẳng, liệt; hoặc trong, ngoài; hoặc quá khứ, hiện tại, vị lai. Tất cả sắc pháp tổng hợp thành một loại, nên gọi là sắc uẩn. Còn bốn uẩn khác, cũng tương tự như vậy. Đây là đem tất cả các pháp trên thế gian, tổng hợp thành năm loại.

Kinh A Hàm nói: "Quán năm uẩn sinh diệt, quán sáu xứ (căn) tập diệt". Đây là theo thẳng nghĩa mà nói, trên thực tế, có thể quán thông. (a) Phần sáu xứ (căn) quán tập diệt, chú trọng vào sự nhận thức chính xác hay không chính xác. Căn cảnh đối nhau, nếu có "vô minh xúc" tương ưng, tức là nhận thức sai lầm, mà sinh ra sự ái, thủ, ..., từ đây, sẽ có "toàn là sự tụ tập của

khổ báo (Hán: thuần đại khổ tụ tập 純大苦聚集)". Còn nếu có "minh xúc" tương ưng, tức là có thể thấy thực tướng của duyên khởi, nhân đây mà xúc, thọ, ái diệt, ..., và do đây, đưa đến "toàn là sự diệt tận của các khổ (Hán: thuần đại khổ tụ diệt 純大苦聚滅)". (b) Phần năm uẩn quán sinh diệt, phần lớn đều là quán sát khổ quả, cho nên nói quán sát chúng (năm uẩn) là sự sinh diệt vô thường, vô thường nên khổ, khổ nên không có ngã, ngã sở. Cho nên, thông thường muốn phá ngã, đều là nương vào năm uẩn mà nói. Sinh diệt vô thường tức là khổ, vô thường khổ ắt là không tự tại, không tự tại há không phải là vô ngã?

Trong Kinh nói: "Năm uẩn có sự quan hệ với bốn thức trụ³²". Sự hoạt động của tâm thức, ắt là phải có ngoại cảnh làm sở duyên. Sở duyên này không ngoài hai loại: một là ngoại cảnh có chất ngại, như sắc, thanh, hương, vị, xúc; hai là nội cảnh, tức là pháp xứ. Trong năm uẩn, thức là cái chủ động nắm giữ, và duyên với các pháp khác, còn sắc, thọ, tưởng, hành đều là sở duyên. Trong đây, sắc tức là sắc chất bên ngoài, thọ tức là sự cảm thọ, cũng tức là cảm tình, còn nếu đem chỗ cảm thọ, mà thêm vào sự liên tưởng, vẻ vờ (Hán: cấu họa), thì được gọi là tưởng, cũng có thể gọi là sự nhận thức. Do sự suy ngẫm, dẫn đo mà có sự hoạt động của ý chí, thì gọi là hành, cũng tức là ý chí. Những cái này, là những tâm thái, do sự phản tỉnh mà biết được. Sự nhận thức của tâm, nếu không phải là ngoại cảnh, thì cũng chỉ là những tâm thái, như thọ, tưởng, hành. Những cái sắc, thọ, tưởng, hành này, đều là vô thường, vô ngã. Chúng ta vì không biết, nên sinh ra tham nhiễm, do sự tham nhiễm nên truy cầu, nắm giữ, do đó mới có sự luân chuyển trong sinh tử.

Sự "vô tự tính" của năm uẩn, trong Kinh A Hàm đã có thí dụ rất rõ

Phẩm bốn: Quán Năm Ấm

ràng, như nói: "quán sắc như tụ bọt (Hán: tụ沫 聚沫), quán thọ như bọt nước (Hán: thủy bào 水洶), quán tưởng như quáng nắng, quán hành như cây chuối, quán thức như huyễn hóa". Cho nên, từ cái nhìn của Tính Không: "năm uẩn là Tính Không", đây là ý nghĩa chân thực của lời Phật dạy

Phẩm bốn:

Quán năm ấm

中論觀五陰品第四(九偈)

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Nếu như tách rời khỏi sắc nhân ³³ ,
Sắc pháp sẽ không thể hiện hữu,
Nếu như tách rời khỏi sắc pháp,
Sắc nhân cũng không thể hiện hữu. | 若離於色因
色則不可得
若當離於色
色因不可得 |
| (2) Nếu rời sắc nhân có sắc pháp,
Như vậy sắc pháp sẽ không nhân,
Nếu như không nhân mà có pháp,
Điều này ắt là sự phi lý. | 離色因有色
是色則無因
無因而有法
是事則不然 |
| (3) Nếu rời sắc pháp có sắc nhân,
Như vậy sắc nhân không có quả,
Nếu nói sắc nhân không có quả,
Điều này quyết chắc không thể có. | 若離色有因
則是無果因
若言無果因
則無有是處 |
| (4) Nếu như sắc pháp đã hiện hữu,
Thì sẽ không cần đến sắc nhân,
Nếu như sắc pháp không hiện hữu,
Thì cũng không cần đến sắc nhân. | 若已有色者
則不用色因
若無有色者
亦不用色因 |
| (5) Nếu như không nhân mà có sắc, | 無因而有色 |

- | | |
|--|----------------------------------|
| Điều này chung cuộc không có lý,
Bởi thế nên những người có trí,
Đối sắc, không chấp trước phân biệt. | 是事終不然
是故有智者
不應分別色 |
| (6) Nếu nói: "Sắc quả ³⁴ giống sắc nhân",
Điều này ắt là không có lý,
Nếu nói: "Sắc quả khác sắc nhân",
Điều này ắt cũng không có lý ³⁵ . | 若果似於因
是事則不然
果若不似因
是事亦不然 |
| (7) Tương tự, nếu quán sát thọ ấm,
Tưởng ấm, hành ấm, và thức ấm,
Cũng như tất cả các pháp khác,
Nghĩa lý cũng giống như sắc ấm. | 受陰及想陰
行陰識陰等
其餘一切法
皆同於色陰 |
| (8) Giả sử có người đến hỏi pháp,
Nếu rời Tính Không mà giải đáp,
Sự giải đáp không những không thành,
Mà cùng rơi vào sự nghi hoặc, | 若人有問者
離空而欲答
是則不成答
俱同於彼疑 |
| (9) Có người muốn hạch hỏi đối phương,
Nếu rời Tính Không vạch lỗi họ,
Sự hạch hỏi không những không thành,
Mà cùng rơi vào sự nghi hoặc. ³⁶ | 若人有難問
離空說其過
是不成難問
俱同於彼疑 |

Phẩm năm:

Quán Sáu Chủng

Quán khổ đế của thế gian, có ba phần: Uẩn, xứ, giới. Quán sáu chủng, tức là quán sáu giới. Hai chữ chủng và giới không có gì khác biệt. Chữ giới có hai nghĩa: (1) Loại tính: tức là sự đồng loại (Hán: loại đồng). Trên phương diện sự tướng, các pháp có từng loại khác biệt; thế nhưng, trên phương diện lý tính, chữ giới lại có nghĩa là "phổ biến tính". Cho nên, "pháp giới" có thể giải thích là tính phổ biến chân thực của tất cả các pháp. (2) Chủng nghĩa: tức là nhân tính, là chỗ nương tựa của tất cả các pháp. Từ ý nghĩa này phát sinh những tư tưởng về chủng tử. "Pháp giới", cũng còn được giải thích là nhân tính của các thánh pháp của Tam Thừa. Câu Xá Luận nói: "Giới có nghĩa là chủng loại, chủng tộc"; ý nghĩa cũng tương tự như ở đây. Hiện nay nói về sáu giới, là nương theo nghĩa loại tính của phương diện sự tướng mà nói.

Giới (chủng) tuy có nhiều loại khác nhau, nhưng chủ yếu là sáu giới: đất, nước, gió, lửa, không gian, và thức. Đây là những nguyên tố (Hán: chất tố) cấu tạo ra hữu tình. Có người cho rằng: "Thức là căn bản của sáu chủng"; có người cho rằng: "Bốn thứ vật chất: đất, nước, gió, lửa là căn bản"; lại cũng có người cho rằng: "Vật chất phải cần có không gian mới tồn tại, như vậy không gian mới là căn bản"; còn những học giả Tính Không thì cho rằng: "Sáu giới (chủng) tổ hợp thành hữu tình; sắc (đất, nước, gió, lửa) và tâm (thức), cố nhiên không thể tách rời nhau, nhưng năm giới (chủng) này cũng không thể tách rời không gian mà tồn tại".

Trong phẩm này, tuy luận phá tổng quát sự hiện hữu của sáu giới có tự tính, nhưng chủ yếu là luận phá hư không. Điều này, giống như phẩm Quán Năm Ấm luận phá sắc ấm, phẩm Quán Sáu Tình luận phá tác dụng của tâm thức. Sự sinh diệt không thực của tâm thức và bốn đại (đất, nước, gió, lửa), còn tương đối dễ hiểu, dễ nhận thấy; chỉ riêng hư không lại rất dễ bị ngộ nhận là một vật phổ biến chân thực, thường trụ không biến đổi. Bởi thế, phẩm này đặc biệt đem hư không ra làm đối tượng để luận phá.

Tát Bà Đa Bộ (Thuyết Nhất Thuyết Hữu Bộ) cho rằng: "Hư không có thể tính chân thực"; các Thí Dụ Sư của Kinh Bộ cho rằng: "Hư không không có tính chướng ngại vật chất của sắc pháp, cho nên không có thể tính chân thực"; còn học phái An Đạt La thì cho rằng: "Hư không là pháp hữu vi". Hơn nữa, Tát Bà Đa Bộ lại chủ trương rằng hư không có hai loại: (1) Hư không hữu vi: cái hư không mà mắt phàm của chúng ta thấy được, là pháp hữu vi. Không chủng (còn gọi là không đại), trong sáu chủng cấu tạo thành con người, là thuộc về loại này. Cái hư không này, chỉ là một loại sắc pháp, còn gọi là hư không "khoảng trống" (2) Hư không vô vi: thể tính của nó là không chướng ngại, tất cả những hoạt động của sắc pháp, dù tồn tại hay không tồn tại, đều ở trong phạm vi của cái hư không vô ngại này. Hư không này bao trùm tất cả, và là có thực, là chân thường. Cái hư không vô vi này, không chướng ngại các pháp, các pháp cũng không chướng ngại được hư không. Còn Không Tông thì lại cho rằng: "Hư không chỉ là duyên khởi giả danh". Quan niệm này, có quan hệ với tư tưởng của Kinh Bộ và học phái An Đạt La.

Không gian, trên phương diện triết học, là một vấn đề vô cùng quan

trọng, và đã gây ra rất nhiều sự tranh luận. Có người cho rằng: "Không gian là sự tồn tại của ngoại giới tuyệt đối, không thể dùng kích thước mà đo lường được". Có người cho rằng: "Không gian là nội tại, và là một cách thức trong sự nhận thức. Sự nhận thức vốn đã có một cách thức không gian, và trong cái cách thức không gian này, chúng ta nhận thức tất cả sự vật, do đây tất cả sự vật đều hiện ra hình tướng không gian. Do đó, không gian là sự tồn tại của nội tâm, mà không phải là sự tồn tại của ngoại giới". Có người cho rằng: "Hư không là ở ngoài, và là sự tồn tại, là hình thái của vật chất. Nếu có vật chất, thì sẽ có hình tướng không gian. Nếu vật chất biến đổi, không gian cũng có sự biến đổi; đây là sự tương đối chứ không phải tuyệt đối". Từ những lập luận trên đây, có thể thấy rằng vấn đề về không gian, trên phương diện học vấn thế gian, cũng như trong Phật Pháp, đều có rất nhiều sự tranh luận. Thế nhưng những tranh luận chủ yếu nhất, vẫn không ngoài hai khía cạnh: tuyệt đối hay tương đối, ngoại tại hay nội tại.

Không Tông không phủ nhận sự hiện hữu của hư không đối tượng, chẳng qua, không thừa nhận nó là thực hữu, chân thường, mà chỉ thừa nhận cái tướng duyên khởi như huyễn của nó. Sự tồn tại của hư không, chỉ là sự tồn tại qua sự tương quan với sắc pháp, như lỗ hồng trên tường, là do mắt thấy được, thân thể nhận thức (xúc) được. Do đây, mà biết là lập trường của Không Tông, cũng gần giống như các nhà Kinh Nghiệm Luận. Hư không nương vào duyên khởi mà tồn tại, thì cũng sẽ nương vào duyên khởi mà hoại diệt. Bởi vì có sự tụ tập, ắt là sẽ có sự ly tán. Sự tồn tại theo ý nghĩa duyên khởi, tức là Tất Cảnh Tính Không.

Phẩm năm:

Quán sáu chủng

中論觀六種品第五(八偈)

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Trước khi có hình tướng hư không,
Ắt sẽ không có pháp hư không,
Nếu hư không có trước hình tướng,
Nó sẽ không có hư không tướng ³⁷ . | 空相未有時
則無虛空法
若先有虛空
即爲是無相 |
| (2) Nếu như pháp không có hình tướng,
Pháp đó sẽ không thể hiện hữu,
Phàm những pháp không có hình tướng,
Năng tướng ³⁸ không thể hiện hình tướng. | 是無相之法
一切處無有
於無相法中
相則無所相 |
| (3) Trong pháp hữu tướng, pháp vô tướng,
Năng tướng đều không hiện hình tướng ³⁹ ,
Nếu rời pháp hữu tướng, vô tướng,
Năng tướng cũng không hiện hình tướng. | 有相無相中
相則無所住
離有相無相
餘處亦不住 |
| (4) Bởi vì không có pháp năng tướng,
Cho nên không có pháp khả tướng ⁴⁰ ,
Nếu như không có pháp khả tướng,
Thì cũng không có pháp năng tướng. | 相法無有故
可相法亦無
可相法無故
相法亦復無 |
| (5) Bởi thế, không có pháp năng tướng, | 是故今無相 |

Và cũng không có pháp khả tướng,
Tách rời pháp năng tướng, khả tướng,
Cũng sẽ không có vật hiện hữu.

亦無有可相
離相可相已
更亦無有物

(6) Nếu như, đã không có cái hữu,
Thì làm sao mà có cái vô?
Nay, đã không có cái hữu, vô,
Ai là kẻ biết được hữu, vô?

若使無有有
云何當有無
有無既已無
知有無者誰

(7) Cho nên, phải biết là hư không,
Chẳng phải là có, hoặc không có,
Chẳng phải năng tướng, hoặc khả tướng,
Ngoài ra, năm pháp khác cũng thế.

是故知虛空
非有亦非無
非相非可相
餘五同虛空

(8) Kẻ ngu mê nhìn thấy các pháp,
Hoặc là có tướng, hoặc không tướng,
Cho nên không thấy pháp an lạc,
Diệt trừ tất cả mọi vọng chấp.

淺智見諸法
若有若無相
是則不能見
滅見安隱法

Phẩm sáu:

Quán Sự Ô Nhiễm và Kẻ Ô Nhiễm

Ba phẩm Quán Sáu Tình, Quán Năm Uẩn, Quán Sáu Chủng là quán thế gian; còn từ phẩm này trở xuống, tổng cộng mười hai phẩm, là quán thế gian tập. Thế gian, là nói đến quả báo tự thể của chúng sinh; còn thế gian tập, là nói đến các nhân duyên sinh ra thế gian, và thế nào là sự hỗ tương sinh khởi của nhân quả. Cho nên thế gian tập, không những chỉ nói rõ về nhân duyên, mà thực sự là nói rõ một cách tổng quát về tất cả sự quan hệ nhân quả. Thế gian tập chỉ là tất cả sự giả danh Tính Không; thế nhưng một số học giả vì hiểu lầm giáo nghĩa của Đức Thích Tôn, cho nên muốn kiến lập sự thực hữu của thế gian tập, do đây, bốn luận mới từ mỗi luận đề của thế gian tập, dùng lý trí để kiểm thảo.

Trước tiên là nói về sự ô nhiễm của phiền não, kế đó nói về Tính Không của các tướng hữu vi: sinh, trụ, dị, diệt. Trong luận A Tỳ Đàm, sau khi nói rõ về uẩn, giới, xứ, liền nói về sự tương sinh, tương ung của tâm, tâm sở, kế đó nói về ba tướng sinh, trụ, diệt trong pháp bất tương ưng hành. Đây cũng giống như phẩm Hành của A Tỳ Đàm Tâm Luận, hoặc phẩm Căn của Câu Xá Luận. Trong luận này, phẩm Quán Sự Ô Nhiễm và Kẻ Ô Nhiễm quán sự tương ung của tâm ô nhiễm là bất khả đắc, còn phẩm Ba Tướng quán sự sinh, trụ, diệt là Tính Không. Đây là thứ tự vốn có xưa nay của các bộ luận A Tỳ Đàm.

Sự ô nhiễm là phiền não, xưa nay vốn có rất nhiều loại, như tham nhiễm, sân nhiễm, si nhiễm, ..., thế nhưng, chủ yếu là sự tham, cho nên trong Tứ Đế, phần Tập Đế đặc biệt chú trọng đến sự ái nhiễm này; trong mười hai nhân duyên cũng đặc biệt chú trọng đến ái và thủ. Trong sự lưu chuyển sinh tử, có thể nói rằng ái là động lực chính của sinh tử. Giả sử chỉ nói đến tham dục, sân dục, ngũ dục, thì đây chỉ là nói đến sự tham của cõi dục, còn nếu nói tham, nhiễm, chấp trước, thì đây là chỉ chung cho sự tham của cả ba cõi.

Tham và sân, nhìn bề ngoài, thì có vẻ như là hai sự đối nghịch, kỳ thực, bởi vì tham ái sinh mệnh của mình cùng cảnh giới thế gian, nên bị sự ái nhiễm tự thể và thế gian trói buộc. Nếu sự tham ái không được thỏa mãn, thì liền khởi tâm sân hận. Sân hận, chẳng qua, chỉ là một sự phản động phát sinh, vì muốn đạt đến mục đích của sự tham ái. Do đây, trong luận thuyết duyên khởi, đặc biệt chú trọng đến sự tham dục. Ngài Long Thọ, trong phần trên đã biện phá tự tính của uẩn, xứ, ..., là bất khả đắc. Những học giả cố chấp vào sự hiện hữu của tự tính, không thể lý giải "sự hiện hữu của những duyên khởi không tự tính (Hán: vô tính duyên khởi hữu)", bởi thế, cho rằng hễ pháp gì bất khả đắc thì pháp đó là hoàn toàn không có (như lông rùa, sừng thỏ). Bọn họ có cảm tưởng rằng, nếu tất cả các pháp là Không, thì sẽ không thành lập được sự lưu chuyển của sinh tử, cho nên muốn từ nhân duyên thực hữu của các uẩn, xứ, giới, mà kiến lập các uẩn, xứ, giới có thực tự tính. Bọn họ nghĩ rằng: "Như trong Kinh có nói: "Tham dục, sân hận, ngu si là căn bản của thế gian". Nếu vậy, khi đã có những pháp ô nhiễm này, tự nhiên sẽ có kẻ ô nhiễm. Nếu có sự ô nhiễm, kẻ ô nhiễm, tự nhiên sẽ có sự tạo nghiệp và chiêu cảm quả báo. Nếu thế, tại sao lại có thể nói uẩn, xứ, giới là vô tự tính?" Vì muốn luận phá những sự chấp trước như vậy, phẩm này mới tiến thêm một bước là luận phá sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm.

Trong học thuyết của Long Thọ, tùy lúc, cũng nói đến chữ "giả" (者, nghĩa là kẻ đó, vật đó, pháp đó). Đây là một đặc sắc của học thuyết này, và điều này rất đáng được chú ý. Như phần trên nói đến sự chuyển động, kẻ chuyển động, sự thấy, kẻ thấy; phần dưới nói đến sự tạo nghiệp, kẻ tạo nghiệp, sự cảm thọ, kẻ cảm thọ; còn phẩm này nói đến sự ô nhiễm, kẻ ô nhiễm. Xưa nay, Phật Giáo tuy nói vô ngã, thế nhưng, trong sự thống nhất của năm uẩn hòa hợp do duyên khởi, các học phái Đại, Tiểu Thừa, đều thừa nhận có một cái giả ngã, chẳng qua, cái mà mỗi phái muốn nói đến có sự khác biệt. Độc Tử Hệ thành lập cái "ngã bất khả thuyết, không phải năm ấm không rời năm ấm". Nhất Thiết Hữu Bộ kiến lập cái ngã hòa hợp giả danh. Đại Chúng Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ, thành lập cái chân ngã, tức là sự tương tục của cái tâm. Trong học thuyết của Long Thọ, cái ngã theo nghĩa duyên khởi, là nương vào năm ấm mà hiện hữu, nhưng không giống như cái ngã bất khả thuyết của Độc Tử Bộ, mà cũng không giống như cái ngã giả danh của Nhất Thiết Hữu Bộ.

Cái gì là sự ô nhiễm, kẻ ô nhiễm? Có hai: (1) Kẻ ô nhiễm là kẻ sinh khởi sự ô nhiễm, còn sự ô nhiễm là những pháp được sinh khởi bởi kẻ ô nhiễm, đây là từ quan hệ năng khởi (người), sở khởi (pháp) mà nói; (2) Sự ô nhiễm là những pháp ô nhiễm như tham, sân, si, v.v..., còn kẻ ô nhiễm là kẻ bị những sự ô nhiễm này nhiễm ô. Trong trường hợp thứ hai, sự ô nhiễm là năng (gây nhiễm), còn kẻ ô nhiễm là sở (bị nhiễm). Đây là từ sự quan hệ giữa năng nhiễm (pháp) và sở nhiễm (người) mà nói. Có rất nhiều vấn đề liên quan đến sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm. Đại Chúng Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ cho rằng: "Tâm tính vốn thanh tịnh, bị khách trần phiền não làm nhiễm ô". Thế nhưng, nếu tâm tính vốn thanh tịnh, thì làm sao bị khách trần phiền

nã làm nhiễm ô? Còn Nhất Thiết Hữu Bộ và Độc Tử Bộ, cho rằng: "Phiền nã tương ưng với tâm, tâm sở, có tác dụng sinh khởi sự nhiễm ô. Tâm, tâm sở bị sự ô nhiễm, đồng thời hoà hợp với chúng, làm nhiễm ô, và cái năm uẩn tạp nhiễm này, lại làm cho cái bất khả thuyết ngã, hoặc cái giả danh ngã trở nên nhiễm ô". Các nhà Thành Thực Luận cho rằng: "Niệm thứ nhất là thức, niệm thứ hai là tưởng, niệm thứ ba là thọ, ba niệm này vô ký. Còn niệm thứ tư là hành, nếu là ô nhiễm, sẽ có khả năng làm nhiễm ô những chúng sinh giả danh tương tục". Những vấn đề này: xưa nay vốn thanh tịnh, cùng sự ô nhiễm; sự vô ký, cùng tâm sở ô nhiễm; cái giả danh ngã và pháp ô nhiễm, ..., tất cả những sự kiện này làm thế nào thành lập được mối quan hệ giữa sự ô nhiễm và kẻ ô nhiễm, sẽ được đem ra làm đối tượng cho sự quán sát của phẩm này.

Phẩm sáu:

Quán Sự Ô Nhiễm và Kẻ Ô Nhiễm

中論觀染染者品第六(十偈)

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Nếu như tách rời sự ô nhiễm,
Mà trước đó có kẻ ô nhiễm,
Nhân vì đã có kẻ ô nhiễm,
Sau đó mới sinh sự ô nhiễm ⁴¹ . | 若離於染法
先自有染者
因是染欲者
應生於染法 |
| (2) Nếu như không có kẻ ô nhiễm,
Thì làm sao có sự ô nhiễm?
Có hay không có sự ô nhiễm,
Quán kẻ ô nhiễm, giống như trên. | 若無有染者
云何當有染
若有若無染
染者亦如是 |
| (3) Nếu kẻ ô nhiễm, sự ô nhiễm,
Thành lập cùng lúc, ắt không đúng,
Vì nếu cả hai đồng thời có,
Thì sẽ không liên hệ nhân quả ⁴² . | 染者及染法
俱成則不然
染者染法俱
則無有相待 |
| (4) Nếu kẻ nhiễm, sự nhiễm là một,
Một vật thể làm sao hòa hợp ⁴³ ?
Nếu kẻ nhiễm, sự nhiễm khác biệt,
Pháp khác biệt làm sao hòa hợp? | 染者染法一
一法云何合
染者染法異
異法云何合 |
| (5) Nếu là một mà vẫn hòa hợp, | 若一有合者 |

Rời sự kết hợp⁴⁴ phải hòa hợp,
Nếu khác biệt mà vẫn hòa hợp,
Rời sự kết hợp vẫn hòa hợp.

離伴應有合
若異有合者
離伴亦應合

(6) Nếu khác biệt mà vẫn hòa hợp,
Sự nhiễm, kẻ nhiễm làm sao thành?
Hai pháp, trước đó, tướng khác biệt,
Sau đó, gượng nói: "tướng hòa hợp".⁴⁵

若異而有合
染染者何事
是二相先異
然後說合相

(7) Giả như sự nhiễm cùng kẻ nhiễm,
Trước đó đã thành tướng khác biệt,
Mà nếu đã thành tướng khác biệt,
Làm sao lại gọi là hòa hợp?

若染及染者
先各成異相
既已成異相
云何而言合

(8) Vì dị tướng không thể thành lập,
Nên bạn muốn thành lập hợp tướng,
Rốt ráo, hợp tướng không thể thành,
Bạn lại quay ra nói dị tướng⁴⁶.

異相無有成
是故汝欲合
合相竟無成
而復說異相

(9) Dị tướng đã không thể thành lập,
Hợp tướng cũng không thể thành lập,
Bạn ở trong pháp dị tướng nào,
Mà lại muốn nói đến hợp tướng?⁴⁷

異相不成故
合相則不成
於何異相中
而欲說合相

(10) Như vậy, sự nhiễm và kẻ nhiễm,
Không do hợp, không hợp, mà thành,⁴⁸
Tương tự, tất cả các pháp khác,

如是染染者
非合不合成
諸法亦如是

Phẩm sáu: Quán Sự Ô Nhiễm và Kẻ Ô Nhiễm

Không do hợp, không hợp, mà thành.

非合不合成

Phẩm bảy:

Quán Ba Tướng

(Sinh, Trụ, Diệt)

Tâm niệm và hoặc nhiễm tương ưng với nhau, cấu thành sự tạp nhiễm; từ sự vọng tưởng mê hoặc tạo tác ra nghiệp, mà từ đó sinh ra các pháp hữu vi. Do đây, biết rằng các pháp hữu vi là do hoặc, nghiệp sinh ra.

Các pháp hữu vi, hoặc có ba tướng: sinh, trụ, diệt; hoặc có bốn tướng: sinh, trụ, dị, diệt; hoặc đơn giản có hai tướng: sinh và diệt. Các pháp hữu vi là pháp vô thường, ắt có các hình thái: sinh, trụ, diệt; cho nên Đức Phật có nói: "Pháp hữu vi có ba tướng hữu vi".

Các đệ tử đời sau của Đức Phật, đối với tướng hữu vi này, sinh khởi nhiều kiến giải khác biệt. Nhất Thiết Hữu Bộ và Độc Tử Bộ, từ lập trường phân tích, phân tích sắc pháp cho đến trình độ cực vi (vật chất nhỏ nhất), phân tích tâm pháp đến trình độ sát na (thời gian ngắn nhất). Pháp thể của cực vi và sát na này, có tự tính thường trụ, không có tướng sinh, trụ, diệt nào đáng nói. Sắc pháp, tâm pháp trở thành tướng hữu vi là vì, trên phương diện tác dụng, có ba giai đoạn sinh, trụ, diệt, và bị ba tướng sinh, trụ, diệt này thúc động; thế nhưng ba tướng là pháp có một loại thực tại riêng biệt. Sắc pháp, hoặc tâm, tâm sở pháp hoà hợp, hiện khởi những hiện tượng, như từ vị lai đến hiện tại, rồi từ hiện tại đi về quá khứ, và như thế có ba tướng sinh, trụ, diệt. Do đây mà nói sinh, trụ, diệt là tướng của pháp hữu vi.

Ngài Tuệ Viễn đời Tấn, đã từng hỏi qua ngài La Thập về vấn đề này. Ngài La Thập trả lời: "Đức Phật nói về pháp hữu vi, là vì muốn cho chúng ta nhàm chán thế gian này, chứ không phải nói ba tướng hữu vi là có tự thể chân thực". Các học giả Nhất Thiết Hữu Bộ, khi nghiên cứu về ba tướng này, nói: "Ba tướng, không phải là sắc pháp, cũng không phải là tâm, tâm sở pháp, mà là bất tương ưng hành pháp, chẳng phải sắc chẳng phải tâm". Phẩm này, tuy phá sự chấp trước ba tướng của tất cả học phái, nhưng chủ yếu là phá những học phái chủ trương "ba tướng có tự thể chân thực".

Phẩm bảy: Quán Ba Tướng

觀三相品第七(三十五偈)

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Nếu sự sinh là pháp hữu vi,
Tự nó cũng phải có ba tướng,
Còn nếu nó là pháp vô vi,
Sao gọi nó là tướng hữu vi? | 若生是有爲
則應有三相
若生是無爲
何名有爲相 |
| (2) Ba tướng tụ lại, hoặc tán ra,
Không thể tạo thành tướng hữu vi.
Làm sao có thể cùng một nơi,
Đồng thời mà có được ba tướng? ⁴⁹ | 三相若聚散
不能有所相
云何於一處
一時有三相 |
| (3) Nếu nói ba pháp sinh, trụ, diệt,
Mỗi pháp lại có tướng hữu vi,
Như thế sẽ thành lỗi vô cùng,
Nếu không, không thành pháp hữu vi. | 若謂生住滅
更有有爲相
是即爲無窮
無即非有爲 |
| (4) Sinh-sinh trong lúc được sinh khởi,
Nó có thể sinh ra bản-sinh,
Bản-sinh trong lúc được sinh khởi,
Lại có thể sinh ra sinh-sinh. ⁵⁰ | 生生之所生
生於彼本生
本生之所生
還生於生生 |
| (5) Nếu như bạn cho rằng: "Sinh-sinh, | 若謂是生生 |

- | | |
|--|----------------------------------|
| Có thể sinh ra được bản-sinh",
Nhưng sinh-sinh sinh từ bản-sinh,
Làm sao lại sinh được bản-sinh? | 能生於本生
生生從本生
何能生本生 |
| (6) Nếu như bạn cho rằng: "Bản-sinh,
Có thể sinh ra được sinh-sinh",
Nhưng bản-sinh sinh từ sinh-sinh,
Làm sao lại sinh được sinh-sinh? | 若謂是本生
能生於生生
本生從彼生
何能生生生 |
| (7) Nếu sinh-sinh lúc được sinh ra,
Lại có thể sinh ra bản-sinh,
Như vậy, lúc chưa có sinh-sinh,
Làm sao sinh ra được bản-sinh? | 若生生時
能生於本生
生生尙未有
何能生本生 |
| (8) Nếu bản-sinh lúc được sinh ra,
Lại có thể sinh ra sinh-sinh,
Như vậy, lúc chưa có bản-sinh,
Làm sao sinh ra được sinh-sinh? ⁵¹ | 若本生時
能生於生生
本生尙未有
何能生生生 |
| (9) Như đèn có thể soi chính nó,
Lại có thể soi sáng vật khác,
Sự sinh khởi cũng giống như thế,
Tự sinh, lại sinh ra vật khác. ⁵² | 如燈能自照
亦能照於彼
生法亦如是
自生亦生彼 |
| (10) Trong ánh đèn không có bóng tối,
Chỗ được soi cũng không bóng tối,
Phá tan bóng tối gọi là soi, | 燈中自無闇
住處亦無闇
破闇乃名照 |

- | | |
|---|----------------------------------|
| Đã không bóng tối ắt không soi. | 無闇則無照 |
| (11) Làm sao ánh đèn vừa phát ra,
Lại có thể phá tan bóng tối?
Vì ánh đèn lúc mới phát sinh,
Không thể chạm ⁵³ kịp đến bóng tối. | 云何燈生時
而能破於闇
此燈初生時
不能及於闇 |
| (12) Ánh đèn nếu không chạm bóng tối,
Mà có thể phá tan bóng tối,
Như thế, ánh đèn ở chỗ này,
Có thể phá tan mọi bóng tối. | 燈若未及闇
而能破闇者
燈在於此間
則破一切闇 |
| (13) Nếu ánh đèn có thể tự soi,
Lại có thể soi sáng vật khác,
Bóng tối cũng có thể tự tối,
Đồng thời lại che tối vật khác. | 若燈能自照
亦能照於彼
闇亦應自闇
亦能闇於彼 |
| (14) Sự sinh khởi nếu chưa được sinh,
Làm sao lại có thể tự sinh?
Nếu đã sinh rồi mới tự sinh,
Đã sinh còn cần gì sự sinh? ⁵⁴ | 此生若未生
云何能自生
若生已自生
生已何用生 |
| (15) Sự sinh không do đã-sinh sinh,
Cũng chẳng phải do chưa-sinh sinh,
Lại cũng chẳng do đang-sinh sinh,
Như phẩm chuyển động đã nói rõ. ⁵⁵ | 生非生已生
亦非未生生
生時亦不生
去來中已答 |

- (16) Nếu sự sinh do đang-sinh sinh,
Điều này đã nói, ắt không thành;
Tại sao bạn lại dám cả quyết,
Khi nhân duyên hợp thì sẽ sinh?
- (17) Nếu pháp là do nhân duyên sinh,
Pháp đó thể tính là không tịch,
Vì thế sự sinh và đang-sinh,
Cả hai đều là tính tịch diệt.
- (18) Nếu đích thực có pháp chưa sinh,
Chỉ cần gặp duyên sẽ được sinh,
Như vậy pháp này đã sẵn có,
Thì đâu còn cần sự-sinh sinh.⁵⁶
- (19) Nếu nói: "Lúc nhân duyên hòa hợp,
Sinh ra sự-sinh, sinh pháp này",
Như vậy, sinh tướng từ đâu đến,
Lại có thể sinh ra sự-sinh?
- (20) Nếu có sự sinh sinh ra sinh,
Như vậy sinh, sinh sẽ vô cùng,
Nếu rời sinh-sinh có bản-sinh,
Các pháp đều có thể tự sinh.
- (21) Nếu pháp là có, không thể sinh,
Nếu pháp không có, không thể sinh,

若謂生時生
是事已不成
云何眾緣合
爾時而得生

若法眾緣生
即是寂滅性
是故生時時
是二俱寂滅

若有未生法
說言有生者
此法先已有
更復何用生

若言生時生
是能有所生
何得更有生
而能生是生

若謂更有生
生生則無窮
離生生有生
法皆能自生

有法不應生
無亦不應生

Vừa có vừa không, không thể sinh,
Nghĩa này phần trên đã giải thích.

有無亦不生
此義先已說

(22) Như khi các pháp đang hoại diệt,
Lúc ấy không thể có sự sinh;
Nhưng nếu các pháp không hoại diệt,
Điều này hoàn toàn không thể có.

若諸法滅時
是時不應生
法若不滅者
終無有是事

(23) Pháp không an trụ, không an trụ,
Pháp đã an trụ, không an trụ,
Pháp đang an trụ, cũng không trụ,
Vốn đã không sinh làm sao trụ?

不住法不住
住法亦不住
住時亦不住
無生云何住

(24) Nếu khi các pháp đang hoại diệt,
Lúc ấy không thể có sự trụ,
Nhưng nếu các pháp không hoại diệt,
Điều này hoàn toàn không thể có.

若諸法滅時
是則不應住
法若不滅者
終無有是事

(25) Nên biết rằng các pháp hữu vi,
Tất cả đều có tướng già chết,
Xưa nay chưa hề thấy pháp nào,
Rời sự già chết mà an trụ.

所有一切法
皆是老死相
終不見有法
離老死有住

(26) Sự trụ không thể tự tướng trụ,⁵⁷
Mà cũng không do tướng khác trụ,
Như sự sinh không thể tự sinh,
Mà cũng chẳng do tướng khác sinh.

住不自相住
亦不異相住
如生不自生
亦不異相生

- (27) Pháp đã hoại diệt, không hoại diệt,
Pháp chưa hoại diệt, cũng không diệt,
Pháp đang hoại diệt, cũng không diệt,
Vốn đã không sinh làm sao diệt?
- 法已滅不滅
未滅亦不滅
滅時亦不滅
無生何有滅
- (28) Nếu như một pháp đã an trụ,
Pháp đó ắt sẽ không hoại diệt,
Nếu như pháp đó không an trụ,
Thì nó cũng sẽ không hoại diệt.
- 法若有住者
是則不應滅
法若不住者
是亦不應滅
- (29) Pháp đó đang trong thời điểm đó,
Không thể nói có sự hoại diệt,
Pháp đó khi trong thời điểm khác,
Cũng không thể có sự hoại diệt.⁵⁸
- 是法於是時
不於是時滅
是法於異時
不於異時滅
- (30) Nên biết rằng tất cả các pháp,
Đều không có cái tướng sinh khởi,
Bởi vì không có tướng sinh khởi,
Nên cũng không có tướng hoại diệt.
- 如一切諸法
生相不可得
以無生相故
即亦無滅相
- (31) Nếu các pháp là có tự tính,
Thì sẽ không có sự hoại diệt,
Bởi vì không thể trong một pháp,
Mà có cả hai tướng hữu, vô.
- 若法是有者
是即無有滅
不應於一法
而有有無相
- (32) Nếu các pháp không có tự tính,
- 若法は無者

Thì cũng không có sự hoại diệt,
Như đầu thứ hai của một người,
Vì không có, nên không thể chặt.

是即無有滅
譬如第二頭
無故不可斷

(33) Các pháp không thể tự hoại diệt,
Cũng không do pháp khác hoại diệt,
Như các pháp không thể tự sinh,
Mà cũng không do pháp khác sinh.⁵⁹

法不自相滅
他相亦不滅
如自相不生
他相亦不生

(34) Ba pháp sinh, trụ, diệt, không thành,
Cho nên không có pháp hữu vi,
Nếu như không có pháp hữu vi,
Làm sao mà có pháp vô vi?

生住滅不成
故無有有爲
有爲法無故
何得有無爲

(35) Giống như huyễn hóa, như mộng寐,
Lại giống như thành càn thất bà,
Tướng của ba pháp sinh, trụ, diệt,
Rất ráo cũng giống như mộng, huyễn.

如幻亦如夢
如乾闥婆城
所說生住滅
其相亦如是

Phẩm tám:

Quán Sự Tạo Nghiệp và Kế Tạo Nghiệp

Trong phần quán thế gian tập, hai phẩm trên luận cứu về vấn đề: "từ phiền não nhiễm trước mà có sinh diệt". Trong tập đế, ái, thủ vốn là động lực chủ yếu trong sự tạo nghiệp và sự thọ quả báo. Bởi vậy, ba phẩm dưới, sẽ thuyết minh về sự tạo nghiệp, kế tạo nghiệp, và sự thọ báo. Kinh A Hàm nói: "Không có người tạo nghiệp, nhưng lại có quả báo". Điều này có nghĩa là: tuy không có sự tạo nghiệp và kế tạo nghiệp (có tự tính), nhưng nghiệp lực và quả báo, hoàn toàn không sai chạy (nhân nào quả đó). Kinh Tịnh Danh (Duy Ma Cật) cũng có nói: "Không có ngã, không có sự thọ báo, không có kế tạo nghiệp, nhưng quả báo của các nghiệp thiện ác cũng không mất (Hán: vô ngã, vô thọ, vô tác giả, thiện ác chi nghiệp diệt bất vong)". Thế nhưng, đây chỉ là muốn luận phá thần ngã của ngoại đạo mà nói như vậy.

Bọn ngoại đạo thành lập Hữu Ngã Luận, là vì muốn kiến lập thuyết luân hồi cho sự tạo nghiệp, kế tạo nghiệp, sự thọ báo, kế thọ báo, v.v... Còn Phật Giáo, xưa nay vẫn chủ trương vô ngã một cách triệt để, nên mới nói rằng: "Không có sự tạo nghiệp, kế tạo nghiệp, chỉ có nghiệp và quả báo hiện hữu". Hơn nữa, nhân vì sự chấp trước vào ngã, ngã sở, là nguyên nhân cho sự tạo nghiệp và thọ báo; còn vô ngã, thì có thể đạt đến sự giải thoát, cho nên Phật Giáo mới đặc biệt coi trọng thuyết vô ngã như vậy. Vấn đề nghiệp và quả báo là có thực hay không, hãy tạm gác một bên không bàn đến. Kỳ thực, không thể nói rằng sự tạo nghiệp và kế tạo nghiệp là thực sự hiện hữu,

là thường hằng; thế nhưng, vẫn phải thừa nhận sự tạo nghiệp, kẻ tạo nghiệp giả danh là hiện hữu.

Cũng giống như vậy, tuy nói rằng có nghiệp và quả báo, nhưng cái tự tính thực sự của nghiệp và quả báo vẫn là bất khả đắc. Lại nữa, sự tạo nghiệp, kẻ tạo nghiệp, sự cảm thọ, người cảm thọ, nghiệp, quả báo, đều không có tự tính thực sự; bởi vậy, khi Kinh nói: "tự tác tự thọ", điều này là nương vào duyên khởi giả danh mà nói. Những sự tạo nghiệp, thọ báo duyên khởi như huyễn này, là điều khó hiểu nhất trong Phật Pháp. Bởi vì bỏ quên sự kiện giả danh như huyễn này, cho nên Độc Tử Bộ mới chủ trương có kẻ tạo nghiệp kẻ thọ báo bất khả thuyết (bất khả thuyết ngã), và một số học giả Đại Thừa mới chủ trương có Như Lai Tạng, làm nhân cho sự thiện và bất thiện.

Phẩm tám:

Quán Sự Tạo Nghiệp và
Kế Tạo Nghiệp

中論觀作作者品第八(十二偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Nếu kế tạo nghiệp là thực có,
Không thể tạo ra nghiệp thực có ⁶⁰ ,
Nếu kế tạo nghiệp là không có,
Không thể tạo ra nghiệp không có ⁶¹ . | 決定有作者
不作決定業
決定無作者
不作無定業 |
| (2) Nghiệp thực có, không do tạo tác,
Và cũng không có người tạo tác,
Kế tạo nghiệp sẽ không tạo nghiệp,
Như vậy họ cũng không có nghiệp. | 決定業無作
是業無作者
定作者無作
作者亦無業 |
| (3) Nếu thực sự có kế tạo nghiệp,
Và nếu thực có sự tạo nghiệp,
Vậy người tạo nghiệp, sự tạo nghiệp,
Đều sẽ phạm vào lỗi không nhân. ⁶² | 若定有作者
亦定有作業
作者及作業
即墮於無因 |
| (4) Nếu đã phạm vào lỗi không nhân,
Như vậy sẽ không nhân, không quả,
Không sự tạo nghiệp, người tạo nghiệp,
Cũng không có phương tiện tạo nghiệp. ⁶³ | 若墮於無因
則無因無果
無作無作者
無所用作法 |

- | | |
|--|----------------------------------|
| (5) Nếu không tạo nghiệp, người tạo nghiệp,
Thì sẽ không tội cũng không phúc, ⁶⁴
Và bởi vì không có tội phúc,
Quả báo của tội phúc cũng không. | 若無作等法
則無有罪福
罪福等無故
罪福報亦無 |
| (6) Nếu không quả báo của tội phúc,
Thì sẽ không có quả Niết Bàn, ⁶⁵
Như thế những việc đã tạo tác,
Rốt ráo sẽ không có thành quả. | 若無罪福報
亦無有涅槃
諸可有所作
皆空無有果 |
| (7) Kẻ tạo nghiệp vừa có vừa không,
Không tạo nghiệp vừa có vừa không,
Vì hai tướng có, không, trái ngược,
Một nơi không thể có hai tướng. | 作者定不定
不能作二業
有無相違故
一處則無二 |
| (8) Người có, không thể tạo nghiệp không,
Người không, không thể tạo nghiệp có,
Nếu người, nghiệp, hiện hữu đồng thời,
Sẽ phạm vào lỗi đã nói trên. | 有不能作無
無不能作有
若有作作者
其過如先說 |
| (9) Kẻ tạo nghiệp, không tạo nghiệp có,
Cũng không tạo tác nghiệp không có,
Hoặc tạo nghiệp vừa có vừa không,
Lỗi lầm này đã nói ở trên. ⁶⁶ | 作者不作定
亦不作不定
及定不定業
其過如先說 |
| (10) Kẻ tạo nghiệp, hoặc có, không có, | 作者定不定 |

Hoặc là vừa có vừa không có,
Đều không thể tạo tác ra nghiệp,
Lỗi lầm này đã nói ở trên.

亦定亦不定
不能作於業
其過如先說

(11) Có nghiệp nên có kẻ tạo nghiệp,
Có kẻ tạo nghiệp nên có nghiệp,
Đây là ý nghĩa thành lập nghiệp,
Mà không có chủ ý nào khác.⁶⁷

因業有作者
因作者有業
成業義如是
更無有餘事

(12) Như, phá tạo nghiệp, kẻ tạo nghiệp,
Phá thọ, kẻ thọ, cũng như thế,
Hơn nữa, đối với tất cả pháp,
Phá sự vọng chấp cũng như vậy.

如破作作者
受受者亦爾
及一切諸法
亦應如是破

Phẩm chín: Quán Bản Trụ

Bản trụ là tên gọi khác của thần ngã; trụ có nghĩa là an định, bất động, bản có nghĩa là xưa nay vốn có, thường trụ không biến đổi, đây tức là chỉ cái ngã. Quyển Trung Luận này dịch là quán bản trụ, còn các bản khác dịch là quán sự cảm thọ và kể cảm thọ.

Trong Phật Pháp, cái ngã "bất khả thuyết, không phải năm uẩn không rời năm uẩn", của Độc Tử Bộ, hoặc cái ngã "bổ đặc già la thắng nghĩa" của Kinh Bộ, đều là muốn hiển thị, trong tất cả sự lưu chuyển biến đổi, có một cái không biến đổi không lưu động. Cái vật tồn tại này, có thể cảm thọ quả báo khổ lạc. Cái thần ngã mà ngoại đạo đề cập đến, cũng là sự kiến lập từ thể tính nhất quán trước sau của sự tự tác tự thọ. Nếu không có cái thần ngã quán thông trước sau, thì không cách nào kiến lập được sự quan hệ nghiệp cảm của sự tự tác tự thọ này.

Hữu tình, không luận là nhân loại hay súc sinh, đều có những hoạt động nhận thức cùng cảm giác sống động. Cái tri giác này, là các căn như mắt, tai, v.v...?, hay là tâm thức hiểu biết? Sự cảm thọ và sáu căn có một liên hệ mật thiết, thế nhưng, năm căn là sắc pháp, làm sao có thể cảm thọ cảnh giới mà sinh ra tri giác? Có người cho rằng: "Mắt có thần kinh thị giác, tai có thần kinh thính giác, ..., thân có thần kinh xúc giác, trung khu của thần kinh tức là đại não. Nương vào tác dụng cảm thọ của thần kinh, có thể thuyết minh được sự tri giác". Thế nhưng, cũng có người cho rằng: "Thần

kinh và cảm giác, tuy có sự quan hệ, nhưng thần kinh hệ là vật chất, làm sao có thể chuyển khởi tác dụng của ý thức chủ động?" Theo như bọn họ nói: "Thần kinh truyền đạt cảm giác, giống như người đưa thư gõ cửa giao thư, còn như sau khi nhận thư, làm cách nào để xử lý, đây là vấn đề của ông chủ nhà (kẻ nhận thư)".

Thuở xưa, người ta thường có cảm giác là tác dụng khởi diệt của ý thức rất là phức tạp, hơn nữa lại có những lúc có hoạt động của ý thức mà chính mình không tự giác, do đó bọn họ mới có cảm tưởng rằng trong thân tâm còn có một thần ngã thường trụ, không biến đổi. Trong Phật Pháp, xưa nay vốn không thừa nhận có một thần ngã thường trụ, do đó sự không tồn tại của thần ngã không phải là vấn đề. Thế nhưng, những hoạt động của ý thức, tuy nương vào thân căn mà lại không phải là thân căn, đây mới chính là điều đang được tranh luận trong hiện đại. Trong sự giải quyết vấn đề này, những ý thức luận thông thường về tự tính đều bị bế tắc. Những học giả Tính Không, muốn phá tự tính ngã và tự tính thức, đều từ lập trường duyên khởi giả danh mà giải thuyết. Ngài luận sư Thanh Biện nói: "Phẩm này tuy cũng biện phá Độc Tử Bộ, thế nhưng, điều chủ yếu là phá cái ngã "không phải uẩn không rời uẩn" của ngoại đạo".

Những tư tưởng căn bản về thần ngã luận của ngoại đạo có hai: (1) trước có thần ngã, rồi sau đó mới có các căn mắt, tai, ..., và các sự khổ, lạc của tâm, tâm sở; (2) nương vào các căn: mắt, tai, ..., cùng sự sinh khởi của các tâm pháp: khổ, lạc, ..., mà suy luận là có cái thần ngã. Mắt, tai, ..., phải nương vào cái ngã mới có thể phát sinh tác dụng. Như các căn: mắt, tai, ..., của người chết, không còn tác dụng nhận thức, điều này chứng minh rằng thần ngã đã rời khỏi sắc thân. Có thần ngã thì mới có thể dùng mắt thấy sắc,

Phẩm chín: Quán Bản Trụ

dùng tai nghe âm thanh, ... (Đây là lập luận của ngoại đạo). Phẩm này quán phá bản trụ, là muốn đối phó hai điểm này.

Phẩm chín:
Quán Bản Trụ

中論觀本住品第九(十二偈)

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Các căn, như mắt, tai, mũi, lưỡi, ...
Cùng các pháp vui, khổ, vân vân ...
Ai là kẻ có những sự này,
Thì sẽ gọi đó là thần ngã. ⁶⁸ | 眼耳等諸根
苦樂等諸法
誰有如是事
是則名本住 |
| (2) Nếu trước đó không có thần ngã,
Ai là kẻ có mắt, mũi, tai, ...?
Bởi thế cho nên phải biết rằng,
Trước đó đã có cái thần ngã. | 若無有本住
誰有眼等法
以是故當知
先已有本住 |
| (3) Nếu rời các căn mắt, tai, mũi, ...
Cùng các pháp vui, khổ, vân vân ...
Mà trước đó đã có thần ngã,
Lấy gì mà biết nó hiện hữu? | 若離眼等根
及苦樂等法
先有本住者
以何而可知 |
| (4) Nếu rời các căn mắt, mũi, tai, ...
Mà trước đó đã có thần ngã,
Như thế, khi tách rời thần ngã,
Phải có các căn mắt, mũi, tai, ... | 若離眼耳等
而有本住者
亦應離本住
而有眼耳等 |
| (5) Vì có pháp nên biết có người, | 以法知有人 |

- | | |
|--|----------------------------------|
| Vì có người nên biết có pháp,
Nếu rời pháp, làm sao có người?
Nếu rời người, làm sao có pháp? | 以人知有法
離法何有人
離人何有法 |
| (6) Tất cả các căn mắt, mũi, tai, ...
Thực ra không có cái thần ngã,
Mà các căn mắt, mũi, tai, ..., này,
Mỗi đều có tác dụng khác biệt. | 一切眼等根
實無有本住
眼耳等諸根
異相而分別 |
| (7) Nếu các căn mắt, tai, mũi, lưỡi, ...
Không có cái gọi là thần ngã,
Thế thì, mỗi căn mắt, mũi, ..., này,
Làm sao nhận biết được trần cảnh? ⁶⁹ | 若眼等諸根
無有本住者
眼等一一根
云何能知塵 |
| (8) Nếu mà kẻ thấy là kẻ nghe,
Hoặc kẻ nghe là kẻ cảm thọ,
Các căn nếu mà được như vậy,
Thì phải nên có cái thần ngã. | 見者即聞者
聞者即受者
如是等諸根
則應有本住 |
| (9) Nếu mà kẻ thấy khác kẻ nghe,
Kẻ nghe lại khác kẻ cảm thọ,
Vậy khi thấy cũng phải có nghe,
Nếu thế, ắt có nhiều thần ngã. | 若見聞各異
受者亦各異
見時亦應聞
如是則神多 |
| (10) Các căn như mắt, tai, mũi, lưỡi, ...
Cùng các pháp vui, khổ, vân vân ...
Tất cả đều do các đại ⁷⁰ sinh, | 眼耳等諸根
苦樂等諸法
所從生諸大 |

Các đại này cũng không thần ngã.

彼大亦無神

(11) Nếu các căn mắt, tai, mũi, lưỡi, ...
Cùng các pháp vui, khổ, vân vân ...
Xưa nay vốn không có thần ngã,
Thì chúng nó cũng không hiện hữu.

若眼耳等根
苦樂等諸法
無有本住者
眼等亦應無

(12) Nếu các pháp vốn không thần ngã,
Hiện tại, tương lai, cũng không có,
Vì ba đời đều không thần ngã,
Rốt ráo không có, không phân biệt.

眼等無本住
今後亦復無
以三世無故
無有無分別

Phẩm mười:

Quán Lửa và Nhiên Liệu

Phẩm Quán Sự Tạo Nghiệp và Kế Tạo Nghiệp, thuyết minh về kế tạo nghiệp không thể tạo nghiệp. Phẩm Quán Bản Trụ, thuyết minh về kế cảm thọ không thể cảm thọ. Còn phẩm Quán Lửa và Nhiên Liệu này, là dùng thí dụ để chỉ rõ một cách tổng quát kế tạo nghiệp cùng kế thọ dụng là Không, vô tự tính. Tức là dùng lửa và nhiên liệu để tỉ dụ ngã và năm uẩn⁷¹. Nhân đây, có thể nói rằng hai phẩm trước dùng "pháp" để biện phá, còn phẩm này dùng thí dụ để biện phá.

Ngoại đạo cùng Độc Tử Bộ của Tiểu Thừa, đều ưa dùng thí dụ về lửa và nhiên liệu này, để kiến lập cái ngã. Lúc Đức Phật còn tại thế, Ngài đã biện phá cái thuyết về thần ngã của ngoại đạo, bằng cách dùng phương pháp "tức là uẩn mà rời uẩn", để chỉ rõ cái ngã là bất khả đắc. Bởi vậy, bọn ngoại đạo liền dùng thí dụ về lửa và nhiên liệu, "không phải mà cũng không rời (Hán: bất tức bất ly)", để cứu vãn lập trường của mình. Ý muốn nói rằng: "Rời khỏi nhiên liệu thì sẽ không có lửa, thế nhưng, cũng không thể nói lửa tức là nhiên liệu". Lửa và nhiên liệu "bất tức bất ly". Cũng giống như vậy, năm uẩn (nhiên liệu) hòa hợp mà có ngã (lửa), không thể nói rời năm uẩn mà có cái ngã riêng biệt, mà cũng không thể nói ngã tức là năm uẩn. Ngã và năm uẩn "bất tức bất ly", tuy không rời năm uẩn, nhưng cũng không phải là năm uẩn. Nếu vậy, các nhà Trung quán, khi nói về cái ngã theo nghĩa duyên khởi, không phải mà cũng không rời (bất tức bất ly), so với ngoại đạo nói về "thần ngã bất tức bất ly", và Độc Tử Bộ nói về cái "ngã bất khả thuyết", có

gì là khác biệt?

1. Bọn họ — ngoại đạo và Độc Tử Bộ — khi đề cập đến cái ngã, đều có cảm tưởng rằng nó có một thực tại tính, hoặc giả, là một cái gì thần diệu. Còn cái ngã mà các nhà Trung Quán đề cập đến, chỉ là duyên khởi giả danh, như huyễn như hóa.

2. Bọn họ nói đến thí dụ lửa và nhiên liệu "bất tức bất ly", mục đích chính là muốn kiến lập cái ngã thực hữu, chứ không phải vì muốn kiến lập năm uẩn. Còn các nhà Trung Quán nói về cái ngã do năm uẩn hòa hợp, không chỉ riêng cái ngã mới là "không phải năm uẩn không lìa năm uẩn", mà ngay cả năm uẩn, cũng phải là "không phải cái ngã không lìa cái ngã". Năm uẩn và cái giả ngã, đều chỉ là sự nương tựa vào nhau mà hiện hữu, là giả danh, là Không. Từ Không, vô tự tính, có cái giả ngã do sự đối đãi mà thành, và các giả pháp cũng do sự đối đãi mà hiện hữu. Năm uẩn và ngã, tất cả chỉ là sự hiện hữu giả danh mà thôi. Cái hữu như vậy, tự nhiên sẽ khác biệt với cái hữu của bọn ngoại đạo. Cho nên, tuy cùng nói về cái ngã "bất tức bất ly", thế nhưng ý nghĩa hoàn toàn khác nhau. Đây là điều cơ bản cần phải biết, trước khi nghiên cứu phẩm này. Nếu không, trong khi biện phá kẻ khác, kết quả, vì sự lẫn lộn của mình, cái chính nghĩa của tông phái mà mình muốn xiển dương, cũng bị phá nốt.

Phẩm mười:

Quán Lửa và Nhiên Liệu

中論觀燃可燃品第十(十六偈)

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Nếu như lửa tức là nhiên liệu,
Thì nghiệp, kẻ tạo nghiệp là một,
Còn nếu lửa khác với nhiên liệu,
Rời nhiên liệu ắt phải có lửa. | 若燃是可燃
作作者則一
若燃異可燃
離可燃有燃 |
| (2) Như vậy, thường phải có lửa cháy,
Mà không cần từ nhiên liệu sinh,
Lại cũng chẳng cần sự đốt cháy, ⁷²
Gọi là lửa không cần tạo tác. | 如是常應燃
不因可燃生
則無燃火功
亦名無作火 |
| (3) Nếu lửa không cần có nhiên liệu,
Ắt lửa không từ nhân duyên sinh,
Nếu mà lửa thường thường tự cháy,
Như thế, cũng không cần người đốt. ⁷³ | 燃不待可燃
則不從緣生
火若常燃者
人功則應空 |
| (4) Nếu bạn cho rằng lúc đang cháy,
Thì mới được gọi là nhiên liệu,
Nhưng trước khi cháy chỉ có củi,
Như vậy, vật gì đốt nhiên liệu? ⁷⁴ | 若汝謂燃時
名為可燃者
爾時但有薪
何物燃可燃 |
| (5) Nếu khác, lửa không đến với củi, | 若異則不至 |

- | | |
|--|----------------------------------|
| Không đến, ắt sẽ không đốt cháy,
Vì không cháy, lửa sẽ không tắt,
Nếu không tắt, ắt là thường trụ. | 不至則不燒
不燒則不滅
不滅則常住 |
| (6) Vì lửa khác biệt với nhiên liệu,
Nên lửa có thể đến nhiên liệu,
Như đàn ông đến với đàn bà,
Và đàn bà đến với đàn ông. | 燃與可燃異
而能至可燃
如此至彼人
彼人至此人 |
| (7) Nếu cho rằng: "Lửa và nhiên liệu,
Cả hai đều ở cách biệt nhau,
Như vậy, lửa mới có khả năng,
Làm cho nhiên liệu được bén lửa". | 若謂燃可燃
二俱相離者
如是燃則能
至於彼可燃 |
| (8) Nếu nhân nhiên liệu mới có lửa,
Hoặc nhân lửa mới có nhiên liệu,
Như thế, phải có pháp nào trước,
Để lửa và nhiên liệu tương quan? | 若因可燃燃
因燃有可燃
先定有何法
而有燃可燃 |
| (9) Nếu nhân nhiên liệu mới có lửa,
Lửa đã hình thành, lại hình thành,
Nhân đây biết rằng trong nhiên liệu,
Quyết chắc không có lửa hiện hữu. | 若因可燃燃
則燃成復成
是爲可燃中
則爲無有燃 |
| (10) Nếu pháp do đối đãi mà thành,
Pháp đó trở thành pháp đối đãi,
Hiện nay không có nhân đối đãi, | 若法因待成
是法還成待
今則無因待 |

- | | |
|---|---|
| Làm sao mà pháp được thành lập? | 亦無所成法 |
| (11) Nếu pháp do đối đãi mà thành,
Chưa thành, làm sao có đối đãi?
Nếu như đã thành mới đối đãi,
Đã thành, còn cần gì đối đãi? | 若法有待成
未成云何待
若成已有待
成已何用待 |
| (12) Nhân vào nhiên liệu, không có lửa,
Không nhân nhiên liệu, cũng không lửa,
Nhân vào lửa, không có nhiên liệu,
Không nhân lửa, cũng không nhiên liệu. | 因可燃無燃
不因亦無燃
因燃無可燃
不因無可燃 |
| (13) Lửa không từ nơi khác mà đến,
Cũng không từ nhiên liệu mà ra,
Quán sát nhiên liệu và các pháp,
Như phẩm chuyển động đã nói rõ. | 燃不餘處來
燃處亦無燃
可燃亦如是
餘如去來說 |
| (14) Như, nhiên liệu không phải là lửa,
Rời nhiên liệu cũng không có lửa,
Nhiên liệu cũng không thuộc về lửa,
Trong lửa cũng không có nhiên liệu,
Trong nhiên liệu cũng không có lửa. | 可燃即非然
離可燃無燃
燃無有可燃
燃中無可燃
可燃中無燃 |
| (15) Dùng pháp về lửa và nhiên liệu,
Để nói đến năm ấm và ngã,
Lại nói đến vải, áo, đất, bình,
Cũng như tất cả các pháp khác. | 以燃可燃法
說受受者法
及以說瓶衣
一切等諸法 |

(16) Nếu có người nói: "Có thực ngã,
Và các pháp có tướng sai biệt",
Nên biết rằng những kẻ như thế,
Là người không hiểu rõ Phật Pháp.

若人說有我
諸法各異相
當知如是人
不得佛法味

Phẩm mười một:

Quán Bản Tế

Phẩm này và phẩm sau dùng chánh lý quán sát sự sinh tử tương tục. Trước tiên quán sát bản tế. Trong Kinh, Đức Thích Tôn có nói: "Chúng sinh từ vô thủy đến nay, bản tế của sinh tử là bất khả đắc". Vậy bản tế là gì? Tại sao lại là bất khả đắc? Bản tế có nghĩa là biên tế đầu tiên của thời gian, là nguyên thủy. Chúng ta chỉ thấy dòng sinh tử của chúng sinh là một sự lưu chuyển cuồn cuộn không ngừng, thế nhưng, chúng ta không thể nào tìm được cội nguồn của dòng sinh tử này. Tuy không thể nào tìm thấy cái thời gian nguyên thủy, thế nhưng, người đời cứ một mực muốn tìm cầu cho được.

Bản tế, như đối với sinh mệnh của một con người mà nói, tức là cái cội nguồn của cái sinh mệnh của họ, còn như đối vũ trụ mà nói, tức là lúc vũ trụ hình thành lúc ban sơ. Trên mặt hiện tượng, tìm cầu cái đầu tiên nhất, cứu cánh nhất, căn bản nhất, là điều vĩnh viễn không thể có được. Giả sử có người nói tìm được, thì chẳng qua đó chỉ là những điều tưởng tượng vu vơ, vô căn cứ, chẳng hạn như thượng đế, hoặc những tên gọi khác của thần. Đối với vấn đề này, Phật Pháp phủ định cái gọi là đệ nhất nguyên nhân, mà chỉ nói là vô thủy. Thế nhưng, vô thủy có ý nghĩa gì? Có người nói: "Vô thủy, nghĩa là có nhân, nếu như nói hữu thủy, tức là nói lúc ban đầu không từ nhân duyên sinh ra". Lại có người nói: "Vô thủy là nói không có nguyên thủy (bắt đầu)". Thế nhưng, lại cũng có người nói: "Vô thủy tức là hữu thủy, bởi vì không có hữu thủy, cho nên gọi là vô thủy". Những điều này, có thể được xem như những giải thích riêng biệt (cá nhân) trong Phật Pháp.

Đức Phật thường nói: "Từ vô thủy đến nay, bản thể là bất khả đắc". Có người đem vấn đề bản thể hỏi Đức Phật, Ngài bèn quở trách mà không trả lời. Đức Phật tại sao không trả lời? Có người giải thích rằng: "Sự thực, điều này không thể nói được. Cũng như hỏi rằng đứa con của thạch nữ (người đàn bà không thể sinh đẻ) là đen hay trắng, không những không lợi ích gì cho sự giải thoát khỏi sinh tử, mà ngược lại còn chướng ngại con đường giải thoát. Bởi vậy, Đức Phật, Ngài chỉ chỉ dẫn những phương pháp tu hành thực tiễn". Lại có người cho rằng: "Đối với kẻ căn cơ ngu độn, không đủ tư cách lý giải, cho nên không nói cho họ biết, còn đối với kẻ căn cơ thông lợi, vẫn có thể nói cho họ biết". Ở đây, luận chủ (Long Thọ) muốn hiển bày ý nghĩa chân thực của cái bản thể bất khả đắc mà Đức Thế Tôn đã nói. Phần trên nói sự tạo nghiệp kẻ tạo nghiệp, sự cảm thọ kẻ cảm thọ, tất cả đều là bất khả đắc; thực sự, không phải nói là hiện tượng của thế tục là bất khả đắc. Thế nhưng, những kẻ chấp vào tự tính thực có, cho rằng thực hữu mới có thể tồn tại; bọn họ không thỏa mãn với pháp chính quán của luận chủ, cho nên đem lời của Đức Phật "bản thể sinh tử là bất khả đắc" ra làm chứng cứ, để thành lập sự thực hữu của tất cả các pháp như: sự cảm thọ, người cảm thọ, sự tạo nghiệp, người tạo nghiệp, ba tướng hữu vi, nhân duyên sinh diệt, sự đi và đến, v.v... Bọn ngoại đạo đã đặt ra vấn đề bản thể bất khả đắc, luận chủ cũng nhân đây dùng lòng đại từ, tìm cách giải cứu bọn họ ra khỏi những sự chấp trước, dẫn dắt bọn họ vào những chính kiến duyên khởi về bản tính không tịch.

Phẩm mười một:

Quán Bản Tế

中論觀本際品第十一(八偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Đức Đại Thánh dạy rằng: "Không thể,
Tìm thấy bản tế của sinh tử!"
Bởi sinh tử, không có bắt đầu,
Mà cũng không có sự chung kết. ⁷⁵ | 大聖之所說
本際不可得
生死無有始
亦復無有終 |
| (2) Nếu không có bắt đầu, chung kết,
Thì làm sao mà có khoảng giữa,
Bởi thế cho nên ở trong đây,
Không có trước, sau, và đồng thời. ⁷⁶ | 若無有始終
中當云何有
是故於此中
先後共亦無 |
| (3) Giả như trước đó có sự sinh,
Rồi sau đó mới có già chết,
Vậy không già chết mà có sinh,
Không có sinh mà có già chết. ⁷⁷ | 若使先有生
後有老死者
不老死有生
不生有老死 |
| 4) Nếu trước đó có sự già chết,
Rồi sau đó mới có sự sinh,
Như vậy già chết không có nhân,
Không sinh mà vẫn có già chết. ⁷⁸ | 若先有老死
而後有生者
是則爲無因
不生有老死 |
| (5) Thế nhưng, sự sinh và già chết, | 生及於老死 |

Không thể nào xảy ra đồng thời,
Nếu lúc sinh có sự già chết,
Như vậy cả hai đều không nhân.⁷⁹

不得一時共
生時則有死
是二俱無因

(6) Nếu như trước, sau, và đồng thời,
Cả ba sự kiện đều không đúng,
Như vậy sao lại còn hý luận,⁸⁰
Cho rằng có sự sinh, già chết.

若使初後共
是皆不然者
何故而戲論
謂有生老死

(7) Nên biết rằng những pháp nhân quả,
Cùng các pháp năng tương, khả tương,
Và sự cảm thọ, người cảm thọ,
Như thế, tất cả pháp hiện có,

諸所有因果
相及可相法
受及受者等
所有一切法

(8) Không những đối với pháp sinh tử,
Không thể tìm thấy được bản thể,
Mà đối với tất cả các pháp,
Bản thể của chúng cũng là không.⁸¹

非但於生死
本際不可得
如是一切法
本際皆亦無

Phẩm mười hai:

Quán Sự Khổ

Phẩm trước, quán sát sự siêu việt ba đời (quá khứ, hiện tại, vị lai) của sinh tử nối tiếp, còn phẩm này là từ khổ quả của sinh tử, quán sát sự duyên khởi vô tính, để hiển bày sự khổ không do bốn sự tạo tác (tự tác, tha tác, cộng tác, vô nhân tác) sinh ra. Khổ, tức là khổ quả của sinh tử, là khổ báo (của toàn là sự tụ tập của sự khổ - Hán: thuần đại khổ tụ tập), chứ không riêng chỉ sự thống khổ trong tâm hồn mà thôi. Chúng sinh trong ba cõi, do quả báo sinh tử, nhận chịu sự khổ đau bức thiết của ba khổ, tám khổ. Trí Độ Luận nói: "Nỗi khổ của sự chết trên cõi trời, còn ác liệt hơn ở cõi người". Đúng là "ba cõi không an, giống như nhà lửa (Hán: Tam giới vô an, do như hỏa trạch – Kinh Pháp Hoa)". Thế nhưng, những nỗi khổ này từ đâu mà đến? Là do tự mình tạo? Là do kẻ khác tạo? Là do mình và kẻ khác cùng tạo? Hay là không do ai tạo ra, ngẫu nhiên mà có? Nương vào thuyết duyên khởi của Phật Pháp: "Cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh". Cho nên: "vô minh duyên hành, hành duyên thức, nhãn đến ... chỉ là sự tụ tập của sự khổ". Do sự liên kết của nhân quả trong mười hai nhân duyên, từ vọng hoặc sinh khởi sự tạo nghiệp, từ sự tạo nghiệp chiêu cảm khổ báo, từ khổ sinh thêm khổ, rồi lại từ khổ sinh khởi thêm vọng hoặc. Cái sinh mệnh như vậy, diên tục như vòng xoắn ốc, cho nên nói "duyên khởi như cái vòng, không có đầu mối". Duyên khởi là vô tự tính, do đó tuyệt đối tách rời bốn loại vọng kiến: tự tạo, kẻ khác tạo, cả hai cùng tạo, và không nhân mà tạo.

Người Ấn Độ, khi nói lên sự sinh thành của sinh tử cùng sự sinh thành

của vạn vật, có kẻ chủ trương sự phát sinh, có kẻ chủ trương sự tạo tác. Như một người thợ làm ra một vật, đây gọi là sự tạo tác; còn như hạt giống sinh ra mầm, đây gọi là sự phát sinh. Sự phát sinh và tạo tác, vốn có ý nghĩa giống nhau, thế nhưng theo kiến giải ở đây, ý nghĩa của bốn sự phát sinh và bốn sự tạo tác có đôi phần khác biệt. Bọn ngoại đạo Ấn Độ nói: "Đương thể của sinh mệnh là ngã, (ngã) là bản chất của sinh mệnh, là chúa tể của thân tâm, ngã là vốn có." Đến như khổ quả của thân và tâm, các học giả Bà La Môn nói: "Khổ là từ bản tính của ngã sinh ra, là do chính mình tạo tác." Đây là thuyết về chính mình tạo tác. Có người nói: "Trời Đại Tự Tại tu một loại khổ hạnh, sáng tạo ra thế gian. Sau khi sáng tạo ra thế gian, ông ta lại tu thêm một loại khổ hạnh, sáng tạo ra cầm thú và loài người." Đây là thuyết về kẻ khác tạo tác. Có người nói: "Ban đầu có một người nam và một người nữ, hòa hợp nhau mà sinh ra tất cả chúng sinh." Đây là thuyết về sự cùng nhau tạo tác (cộng tác). Lại có người nói: "Tất cả pháp là không nhân, không duyên, đều là sự ngẫu nhiên mà có." Đây là thuyết về không nhân tạo tác (vô nhân tác). nương vào sự vọng chấp khác nhau, mà có bốn giáo thuyết khác nhau. Đây là nương vào sự tạo tác của một nhân cách mà nói. Còn như nếu nương vào sự tạo tác của các pháp mà nói: "Nếu như tự thể của năm ấm có thể sinh năm ấm, đây là sự tự tạo; nếu ấm trước tạo ra ấm sau, nhưng ấm sau lại khác ấm trước, đây là do kẻ khác tạo; nếu ấm trước đưa đến sự phát khởi (Hán: dẫn phát 弓|發) ấm sau, rồi ấm sau tự nó sinh ra, đây là sự cùng nhau tạo tác; nếu không có lý do, mà ấm sau tự nhiên sinh ra, đây là không nhân mà tạo tác." Theo quan điểm của Phật Pháp, những quan điểm vừa nói, hoàn toàn chỉ là những sự điên đảo. Cho nên, ở đây mới lập trung đạo quán về duyên khởi để phủ định thuyết bốn sự tạo tác (tự, tha, cộng, vô nhân) của ngoại đạo. Đây là luận đề căn bản của Phật Giáo. Hiện tại, chúng ta sẽ phân giải lý do tại sao, để làm sáng tỏ Tính Không Luận của

Phẩm mười hai: Quán Sự Khổ

duyên khởi.

Phẩm mười hai:

Quán Sự Khổ

中論觀苦品第十二(十偈)

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Nếu nói sự khổ do tự tạo,
Tha tạo, cộng tạo, hoặc không nhân,
Những quan niệm này về sự khổ,
Trên mặt quả báo đều sai lầm. | 自作及他作
共作無因作
如是說諸苦
於果則不然 |
| (2) Nếu như khổ là do tự tạo,
Ắt khổ không từ nhân duyên sinh,
Thế nhưng, nhân vì có ấm này,
Mới có thể sinh ra ấm khác. ⁸² | 苦若自作者
則不從緣生
因有此陰故
而有彼陰生 |
| (3) Nên biết, nếu như năm ấm này,
Là khác biệt với năm ấm trước,
Lúc đó mới có thể nói rằng,
Khổ là do vật khác sinh ra. ⁸³ | 若謂此五陰
異彼五陰者
如是則應言
從他而作苦 |
| (4) Nếu người có thể tự tạo khổ,
Nhưng rời sự khổ, không có người,
Như vậy làm sao nói kẻ đó,
Có thể tự tạo khổ cho mình? | 若人自作苦
離苦何有人
而謂於彼人
而能自作苦 |
| (5) Nếu khổ là do kẻ khác tạo, | 若苦他人作 |

- | | |
|--|----------------------------------|
| Rồi đem sự khổ đến kẻ này,
Nhưng nếu sự khổ khác kẻ này,
Làm sao mà kẻ này thọ khổ? | 而與此人者
若當離於苦
何有此人受 |
| (6) Nếu khổ là do kẻ khác tạo,
Rồi mang sự khổ đến kẻ này,
Nhưng rời khổ, làm sao có người,
Mang sự khổ đến cho kẻ này? ⁸⁴ | 苦若彼人作
持與此人者
離苦何有人
而能授於此 |
| (7) Nếu khổ đã không thể tự tạo,
Sao lại nói do kẻ khác tạo?
Bởi vì khi kẻ khác tạo khổ,
Đối họ, cũng gọi là tự tạo! ⁸⁵ | 自作若不成
云何彼作苦
若彼人作苦
即亦名自作 |
| (8) Sự khổ không thể tạo ra khổ,
Bởi pháp không tạo ra chính nó,
Vả lại, kẻ khác không tự thể,
Làm sao mà có thể tạo khổ? ⁸⁶ | 苦不名自作
法不自作法
彼無有自體
何有彼作苦 |
| (9) Nếu do tự, tha, mà có khổ,
Thì khổ phải là do cộng tác;
Tự, tha, cộng còn không thể tạo,
Hướng chi không nhân mà tạo khổ! ⁸⁷ | 若此彼苦成
應有共作苦
此彼尚無作
何況無因作 |
| (10) Không những đối với sự khổ đau,
Bốn nghĩa không thể được thành lập,
Mà đối với tất cả các pháp, | 非但說於苦
四種義不成
一切外萬物 |

Phẩm mười hai: Quán Sự Khổ

Bốn nghĩa⁸⁸ cũng không thể thành lập. 四義亦不成

Phẩm mười ba:

Quán Các Hành

Phẩm này quán sát các hành vô thường, để hiển bày cái bản tính không tịch của chúng. Trong Phật Pháp, phạm vi sử dụng của chữ "hành" rất rộng rãi, do đó hàm nghĩa của nó cũng có rất nhiều khác biệt. Nếu nói sơ lược, có hai nghĩa: (1) hành, tức là sự lưu động biến đổi, (2) hành, là những động tác, biến thành động năng, có thể phát sinh tất cả. Tất cả các pháp hữu vi, là do động năng của những hành nghiệp tạo thành, mà cũng là những pháp lưu động biến đổi, bởi thế Đức Phật gọi tất cả pháp hữu vi là các hành. Ba nghiệp là động tác, mà trở thành động năng, cho nên chúng cũng là hành. Ngoài ra, ở đây muốn nhấn mạnh đến ý nghĩa thù thắng, là hữu tình dùng tâm (thức) làm kẻ dẫn đạo, cho nên nói: "Tất cả hoạt động trong tâm là hành". Cái mà bốn luận muốn quán sát, bao gồm các hành của tất cả pháp hữu vi.

Những kẻ chấp thực hữu, không hài lòng với sự biện phá của các học giả Tính Không, bèn đem lời Đức Phật ra để dẫn chứng. Một mặt là muốn quở trách các học giả Tính Không, một mặt là để kiến lập cái lý thuyết về sự thực hữu của bọn họ. Đức Phật từng nói: "Pháp hư vọng điên đảo, tức là tất cả pháp hữu vi, còn pháp tối thượng, tức là Niết Bàn chân thực; như vậy các hành là các pháp hư vọng điên đảo, là pháp hoại diệt". Nếu đã có các hành hư vọng điên đảo này, ắt phải có khổ quả của sự lưu chuyển sinh tử. Nếu vậy, làm sao có thể nói tất cả đều là không? Các học giả Tính Không, dĩ nhiên là cũng thừa nhận lời dạy của Đức Phật, chẳng qua, sự lý giải của các

ngài không giống với những kẻ chấp thực hữu. Bọn họ thực sự không hiểu rõ ý nghĩa của những lời Phật dạy về các hành hư vọng điên đảo là gì. Bởi thế, ở đây dùng lời dạy của Đức Phật mà đối phương đã đề ra, biện phá bọn họ, chỉ bày cái ý nghĩa chân thực của những lời Phật nói "tất cả pháp đều là Tính Không".

Phẩm mười ba: Quán Các Hành

中論觀行品第十三(九偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Trong Kinh nói: vọng tưởng điên đảo,
Bám chặt vào các tướng vô thường,
Vì vọng chấp các pháp vô thường,
Nên gọi là hư huyền không thực. ⁸⁹ | 如佛經所說
虛誑妄取相
諸行妄取故
是名為虛誑 |
| (2) Kẻ mê hoặc bám víu hư huyền,
Trong đây có vật nào bị bám?
Đức Phật nói về sự vọng chấp,
Chỉ vì muốn giải rõ nghĩa Không. | 虛誑妄取者
是中何所取
佛說如是事
欲以示空義 |
| (3) Các pháp hữu vi đều biến đổi,
Nên biết chúng không có tự tính,
Bởi vì tất cả pháp là không,
Cho nên pháp vô tính cũng không. | 諸法有異故
知皆是無性
無性法亦無
一切法空故 |
| (4) Nếu các pháp là không tự tính,
Làm sao mà có thể nói rằng:
"Từ lúc tuổi thơ đến bạc đầu,
Trong đó có nhiều sự biến đổi"? ⁹⁰ | 諸法若無性
云何說嬰兒
乃至於老年
而有種種異 |
| (5) Nếu các pháp là có tự tính, | 若諸法有性 |

- | | |
|---|----------------------------------|
| Thì làm sao có sự biến đổi?
Nếu các pháp không có tự tính,
Thì làm sao có sự biến đổi? | 云何而得異
若諸法無性
云何而有異 |
| (6) Pháp chính nó, ắt không biến đổi, ⁹¹
Mà pháp khác cũng không biến đổi,
Như thế, người trẻ không biến già,
Ngay người già cũng không biến già. ⁹² | 是法則無異
異法亦無異
如壯不作老
老亦不作壯 |
| (7) Nếu một pháp có thể biến đổi,
Thì sữa cũng phải chính là bơ, ⁹³
Thế nhưng rời sữa, có pháp nào
Để có thể làm thành ra bơ? ⁹⁴ | 若是法即異
乳應即是酪
離乳有何法
而能作於酪 |
| (8) Nếu có thực một pháp chẳng không,
Thì cũng phải có một pháp không,
Thực sự không có pháp chẳng không,
Làm sao mà có được pháp không? | 若有不空法
則應有空法
實無不空法
何得有空法 |
| (9) Đức Đại Thánh giảng dạy pháp Không,
Mục đích là phá các vọng chấp,
Nếu có kẻ chấp trước vào Không,
Kẻ đó chư Phật không thể độ. ⁹⁵ | 大聖說空法
爲離諸見故
若復見有空
諸佛所不化 |

Phẩm mười bốn:

Quán Sự Hòa Hợp

Sau phẩm Quán Các Hành là nói về phẩm Quán Sự Hòa Hợp. Đây là thứ tự trong các bộ luận A Tỳ Đạt Ma. Bộ Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm, cùng bộ Tập Luận của ngài Thế Hữu, đều theo thứ tự này. Phẩm Quán Các Hành, là biên luận một cách tổng quát tất cả các hành duyên khởi hữu vi, còn phẩm Quán Sự Hòa Hợp, là nói về lịch trình của sáu căn duyên sáu xúc, tức là sáu căn nắm giữ sáu cảnh, hòa hợp mà sinh ra thức; kể đó, căn, cảnh, thức hòa hợp mà sinh ra xúc.

Phần trước, phẩm Quán Sự Tham Nhiễm và Kế Tham Nhiễm, cũng đã từng nói qua sự hòa hợp, chẳng qua, phẩm đó chỉ nói về sự quan hệ giữa ngã và pháp, còn điều chủ yếu mà phẩm này muốn nói là sự hòa hợp của xúc, và tiến thêm một bước mà nói rằng: "Sự hòa hợp của tất cả các pháp có tự tính là bất khả đắc". Các học giả Tiểu Thừa cho rằng sự hòa hợp là điều Đức Phật đã từng nói qua. Ba pháp căn, cảnh, thức, hòa hợp sinh ra xúc, nhờ có xúc mà sinh khởi tình cảm, tưởng tượng, ý chí, v.v... Do sự hòa hợp này, có thể chứng minh ba pháp (căn, cảnh, thức) là có thực. Nếu không có, làm sao có thể nói đến sự hòa hợp? Cho nên thành lập sự hòa hợp của ba pháp, thì tất cả các hành, không thể nào không được thành lập là pháp có thực. Hơn nữa, trong pháp duyên khởi, sáu căn (xứ) duyên sáu xúc, là điểm chuyển biến rất quan trọng của sự tập và diệt của sinh tử. Sự nhận thức của căn thân đối với cảnh giới, nếu như sai lầm, sẽ đưa đến phiền não, tạo nghiệp, lưu chuyển sinh tử. Còn nếu sự nhận thức là chính xác, sẽ không sinh khởi phiền não,

không làm điều phi lý (Hán: bất tác bất như lý hành), do đây có thể được sự giải thoát. Trong các hành, sự hòa hợp của sáu căn duyên sáu xúc, có tầm mức quan trọng như thế, cho nên sau phẩm Quán Các Hành, cần phải thảo luận đến điểm này.

Trong Phật Pháp, có sự hòa hợp giữa nhân và pháp, có hai sự hòa hợp của thức, có ba sự hòa hợp của xúc. Các nhà Thắng Luận tại Ấn Độ, trong Lục Cú (sáu câu) của bọn họ, có Hòa Hợp Cú. Phái Thắng Luận cũng nói: "Ngã, ý, căn, trần, hòa hợp với nhau, sinh ra tri (sự hiểu biết)", tức là chủ trương lúc căn trần hòa hợp, có cái thần ngã xử dụng ý căn, thì mới sinh ra sự nhận thức. Như các nhà Thực Hữu Luận, khi lập luận về hòa hợp, hoặc cho rằng cái tự tính có thể hòa hợp là có thực, hoặc cho rằng có một hòa hợp tính chân thực tồn tại. Thế nhưng, dưới sự quán sát duyên khởi chính xác, trên căn bản không có những sự hòa hợp như bọn ngoại đạo chủ trương. Bởi vậy, cần phải đả kích bọn họ, cho bọn họ biết thế nào là ý nghĩa chân chính của nhân duyên hòa hợp.

Phẩm mười bốn:

Quán Sự Hòa Hợp

中論觀合品第十四(八偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Cái thấy, đối tượng và người thấy,
Ba pháp này phương vị khác nhau,
Ba pháp đã khác biệt như thế,
Chung cuộc không có lúc hòa hợp. ⁹⁶ | 見可見見者
是三各異方
如是三法異
終無有合時 |
| (2) Cũng thế, quán sát sự ô nhiễm,
Đối tượng ô nhiễm, kẻ ô nhiễm,
Năm căn còn lại và phiền não,
Phương pháp quán sát đều giống đây. | 染與於可染
染者亦復然
餘入餘煩惱
皆亦復如是 |
| (3) Pháp khác biệt phải có hòa hợp,
Nhưng cái thấy, ..., không tướng khác biệt,
Vì tướng khác biệt không thể thành,
Vậy cái thấy, ..., làm sao hòa hợp? ⁹⁷ | 異法當有合
見等無有異
異相不成故
見等云何合 |
| (4) Không những cái thấy, người, đối tượng,
Không thể tìm thấy tướng khác biệt,
Mà đối với tất cả các pháp,
Cũng không tìm thấy tướng khác biệt. ⁹⁸ | 非但見等法
異相不可得
所有一切法
皆亦無異相 |
| (5) Sự khác, nhờ khác, nên có khác, | 異因異有異 |

- | | |
|--|----------------------------------|
| Sự khác, rời khác, không còn khác, ⁹⁹
Nếu pháp là từ nhân sinh ra,
Pháp đó sẽ không khác với nhân. | 異離異無異
若法從因出
是法不異因 |
| (6) Nếu rời cái khác ¹⁰⁰ có sự khác,
Thì sự khác khác ¹⁰¹ phải có khác,
Nhưng rời chỗ khác không có khác,
Cho nên không thể có sự khác, | 若離從異異
應餘異有異
離從異無異
是故無有異 |
| (7) Trong sự khác không có tướng khác,
Sự không khác cũng không tướng khác,
Bởi vì không có tướng sai khác,
Cho nên đây, kia đều không khác. ¹⁰² | 異中無異相
不異中亦無
無有異相故
則無此彼異 |
| (8) Pháp chính nó, không thể hòa hợp,
Pháp khác biệt, cũng không hòa hợp,
Vậy kẻ hòa hợp, lúc hòa hợp,
Cùng pháp hòa hợp đều không có. | 是法不自合
異法亦不合
合者及合時
合法亦皆無 |

Phẩm mười lăm:

Quán Hữu Vô

Phẩm này khai thị ý nghĩa chân thực của những điều Đức Phật nói về duyên khởi: "Tất cả các pháp trên thế gian, đều ở trong trạng thái sinh diệt vô thường". Thế nhưng, điều này không giống như những người thế gian tưởng tượng về sự hữu vô. Bọn họ, khi nghĩ đến "hữu", thì cho rằng phải là thực hữu, còn nếu nghĩ đến "vô", thì cho rằng phải là thực vô. Hữu là chấp kiến về hữu, còn vô là chấp kiến về vô, đều là bị chìm đắm trong hố sâu của hai cực đoan (biên kiến), không bao giờ được giải thoát. Đức Như Lai ra đời, xa lìa hai cực đoan này mà nói pháp trung đạo, tức là nương vào duyên khởi mà thuyết pháp, làm cho mọi người hiểu rằng sự hữu, vô, thực sự đều là bất khả đắc. Pháp duyên khởi, tức là cái giả danh của tất cả những hiện tượng đối đãi nhau, do nhân duyên hòa hợp. Đang lúc các nhân duyên hòa hợp, hiện khởi các pháp tướng như huyền như hóa, thì gọi là hữu, còn như khi nhân duyên ly tán, các pháp tướng như huyền như hóa này ẩn mất, thì gọi là vô. Cái hữu, vô này, nếu rời pháp nhân duyên thì không còn tồn tại, cũng không phải không tồn tại, không sinh cũng không diệt. Đây là sự duyên khởi giả danh, là tất cả pháp Không; rõ ràng là có sự sinh diệt, nhưng nếu muốn tìm cầu cái thực tính của chúng, thì lại là điều bất khả đắc.

Trong pháp duyên khởi tính Không, rời hữu, rời vô, rời phi hữu phi vô, diệt trừ tất cả mọi hí luận. Đây là tư tưởng căn bản của Đức Như Lai khi khai thị pháp duyên khởi, dùng đây chính đốn tất cả vọng kiến sai lầm của thế gian. Những kẻ chưa hiểu rõ nghĩa Không, không biết Không là sự tịch

diệt của các chấp kiến về tự tính, không biết vô là duyên khởi giả danh, là quá trình ly tán của các nhân duyên như huyền, mà lại cho rằng: Không và vô đều là "cái gì cũng không có". Nghe đến chữ phi hữu phi vô, thì lại cho rằng: ngoài sự hữu, vô, còn có một pháp có thực thể là "phi hữu phi vô". Những cái kiến giải sai lầm như vậy, không những chẳng biết Không, mà cũng chẳng biết "phi hữu phi vô". Lại còn có một số học giả, không biết Đức Phật nói duyên khởi là sự giả danh của Tính Không, do đây chấp rằng duyên khởi có tướng quyết định, cho nên ưa hữu mà ghét Không, rốt cuộc cũng lại rơi vào hai cực đoan (biên kiến).

Phẩm này đặc biệt đối phó với những học giả chấp trước duyên khởi có tự tướng chân thực này, đả phá bọn họ, mục đích là làm hiển hiện cái chân nghĩa của Đức Phật. Trong Thập Nhị Môn Luận, cũng có môn quán hữu vô, nhưng chỉ đề cập đến ba tướng hữu vi: "sinh, trụ là hữu, còn diệt là vô". Còn bốn luận quán hữu vô, là nói về phần pháp thể, tức là tự thể của các pháp, không thể nói tự tính của chúng là thực hữu, mà cũng không giống ngoại đạo và Tiểu thừa, cho rằng tự tính của chúng là thực vô. Hai quyển luận đều đề cập đến hữu vô, nhưng nội dung lại không đồng.

Phẩm mười lăm:

Quán Hữu Vô

觀有無品第十五(十一偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Nếu trong các duyên có tự tính,
Điều này ắt là sự phi lý,
Vì nếu tự tính từ duyên sinh,
Thì nó là pháp được tạo tác. | 眾緣中有性
是事則不然
性從眾緣出
即名為作法 |
| (2) Nếu tự tính là được tạo tác,
Làm sao mà có nghĩa lý này?
Tự tính, còn gọi là vô tác,
Không nhờ pháp khác để hình thành. | 性若是作者
云何有此義
性名為無作
不待異法成 |
| (3) Nếu pháp đã không có tự tính,
Thì làm sao mà có tha tính,
Vì tự tính đối với tha tính,
Cũng sẽ được gọi là tha tính. ¹⁰³ | 法若無自性
云何有他性
自性於他性
亦名為他性 |
| (4) Nếu rời tự tính và tha tính,
Thì làm sao mà có các pháp?
Nếu như có tự tính tha tính,
Thì các pháp sẽ được thành lập. | 離自性他性
何得更有法
若有自他性
諸法則得成 |
| (5) Sự hữu, nếu không thể thành lập, | 有若不成者 |

- | | |
|--|----------------------------------|
| Sự vô, làm sao mà thành lập?
Bởi trước đó có một pháp hữu,
Pháp ấy hoại diệt gọi là vô. | 無云何可成
因有有法故
有壞名為無 |
| (6) Nếu có người thấy hữu, thấy vô,
Hoặc thấy tự tính, thấy tha tính,
Nên biết rằng kẻ đó không thấy,
Ý nghĩa chân thực của Phật Pháp. | 若人見有無
見自性他性
如是則不見
佛法真實義 |
| (7) Phật là bậc có thể trừ diệt,
Các sự chấp có và chấp không,
Như trong Kinh Hóa Ca Chiên Diên,
Đã dạy "rời chấp có, chấp không". ¹⁰⁴ | 佛能滅有無
如化迦旃延
經中之所說
離有亦離無 |
| (8) Nếu pháp thực sự có tự tính,
Thì pháp đó không thể biến đổi,
Bởi tự tính mà còn biến đổi,
Điều này hoàn toàn không có lý. | 若法實有性
後則不應異
性若有異相
是事終不然 |
| (9) Nếu pháp thực sự có tự tính,
Làm sao mà có thể biến đổi?
Nếu pháp thực sự không tự tính,
Làm sao mà có thể biến đổi? | 若法實有性
云何而可異
若法實無性
云何而可異 |
| (10) Cho rằng thực có, tức chấp thường,
Cho rằng thực không, tức chấp đoạn,
Bởi vậy cho nên người có trí, | 定有則著常
定無則著斷
是故有智者 |

Không nên chấp trước sự có, không.¹⁰⁵

不應著有無

(11) Nếu pháp có tự tính nhất định,
Ắt chẳng phải không, mà thường hằng,
Còn nếu trước có, mà nay không,
Ắt sẽ phạm vào lỗi đoạn diệt.¹⁰⁶

若法有定性
非無則是常
先有而今無
是則爲斷滅

Phẩm mười sáu:

Quán Sự Trói Buộc và Giải Thoát

Phẩm Quán Hữu Vô, là quán duyên khởi: "Cái này có nên cái kia có, cái này không nên cái kia không", còn phẩm này là quán duyên khởi: "Cái này sinh nên cái kia sinh, cái này diệt nên cái kia diệt". Từ trong sự sinh diệt giả danh, thể ngộ tính không tịch: "Sự sinh không từ đâu đến, sự diệt không đi về đâu". Cái này sinh nên cái kia sinh, là môn lưu chuyển sinh tử; cái này diệt nên cái kia diệt, là môn hoàn diệt Niết Bàn. Lưu chuyển là sự tới lui trong sinh tử, còn hoàn diệt là sự giải thoát khỏi sinh tử. Bởi thế, nói đến lưu chuyển, hoàn diệt, tức là nói đến trói buộc, giải thoát. Mục tiêu duy nhất của những kẻ học Phật là xa lìa sinh tử, chứng đắc Niết Bàn. Trong biển sinh tử có sự trói buộc, còn vào cõi Niết Bàn thì được giải thoát. Nếu có sinh tử và Niết Bàn, trói buộc và giải thoát, làm sao mà có thể nói là các pháp vô tự tính? Các học giả có sở đắc, nhân đây đem sự thực của trói buộc và giải thoát làm chứng minh cho chủ trương các pháp có thực thể. Sự lưu chuyển, hoàn diệt, cùng sự trói buộc, giải thoát, trên mặt ý nghĩa, có đôi chút khác biệt. Cái hiện tượng sinh tử nối tiếp không ngừng gọi là lưu chuyển, còn sự tịch tĩnh của Niết Bàn tịch diệt vô sinh gọi là hoàn diệt. Trói buộc và giải thoát là từ phương diện động tác của năng sở mà nói, tức là sự trói buộc có cái trói buộc và cái bị trói buộc, sự giải thoát có cái giải thoát và cái được giải thoát. Lúc cái trói buộc trói buộc cái bị trói buộc, thì sẽ không có tự do. Giả như, cắt đứt cái trói buộc, thì sẽ được giải phóng khỏi sự trói buộc, và như vậy sẽ được giải thoát.

Trói buộc có hai loại: (1) **Phiền não trói buộc năm uẩn**: năm uẩn, không nhất định phải lưu chuyển trong sinh tử, chẳng qua do phiền não, đặc biệt là ái, thủ, trói buộc chúng, cho nên mới bị lưu chuyển trong sinh tử. Năm uẩn từ thủ sinh ra, bị cái thủ này nắm giữ, lại sinh khởi ái, thủ, cho nên gọi là năm thủ uẩn. Ái là sự tham nhiễm, thủ là sự nắm giữ. Vì lực lượng của ái thủ chấp trước vào ngã và ngã sở, do đây, từ phần bên ngoài là khí thế giới, cho đến phần bên trong là thân tâm, phát sinh ra sự gắn bó mật thiết, ràng rịt không rời, khiến cho đưng đến nơi nào cũng thành chướng ngại, thành những hiện tượng trói buộc. Cho nên trong Kinh có nói: "Không phải mất trói buộc sắc, không phải sắc trói buộc mất, mà khoảng giữa có sự tham dục, đây là sự trói buộc". (2) **Năm uẩn trói buộc chúng sinh**: chúng sinh là giả danh, xưa nay vốn không có tự thể, chẳng qua, do sự hòa hợp thống nhất của năm thủ uẩn, thành ra có những hữu tình hình như có tự thể này. Cái giả ngã nương vào năm uẩn mà được thành lập này, trong sự sinh diệt nối tiếp giữa ám trước và ám sau, luôn luôn ở trong trạng thái hoạt động, tới lui trong sáu nẻo, chịu sự trói buộc của sinh tử.

Giải thoát cũng có hai loại: (1) Dùng trí tuệ thông đạt các pháp, rời lìa phiền não của sự ái, thủ, do đó, đổi thân tâm, thế giới, không còn sinh khởi những sự tham nhiễm, nắm giữ. Tuy vẫn còn ở thế gian, nhưng có thể tới lui trong ba cõi không còn bị sinh tử làm chướng ngại, tự do tự tại, không còn bị trói buộc, đây gọi là sự giải thoát hữu vi. (2) Xả bỏ cái thân năm thủ uẩn do hoặc nghiệp chiêu cảm này, nhập vô dư Niết Bàn, được sự giải thoát cứu cánh, không còn thọ thân đời sau, vĩnh viễn xa lìa sự trói buộc của năm thủ uẩn, đây gọi là sự giải thoát vô vi.

Đây là ý nghĩa trọng yếu của Phật Pháp, cho nên chúng ta cần phải có

Phẩm mười sáu: Quán Sự Trói Buộc và Giải Thoát

những tri kiến chính xác về vấn đề này. Trước tiên, quán sát sự lưu chuyển và sự hoàn diệt là không có tự tính, sau đó quán sát sự trói buộc và sự giải thoát là không có tự tính. Phá trừ những chấp kiến về tự tính thực hữu, sau đó từ duyên khởi giả danh, kiến lập sinh tử và Niết Bàn, trói buộc và giải thoát.

Phẩm mười sáu:

Quán Sự Trói Buộc và Giải Thoát

中論觀縛解品第十六(十偈)

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Các hành lưu chuyển trong sinh tử,
Nếu là thường, ắt không lưu chuyển,
Nếu vô thường, cũng không lưu chuyển,
Quán sát chúng sinh cũng như thế. | 諸行往來者
常不應往來
無常亦不應
眾生亦復然 |
| (2) Nếu chúng sinh lưu chuyển sinh tử,
Nhưng trong ám, giới, và các nhập, ¹⁰⁷
Dùng năm phương pháp ¹⁰⁸ tìm không thấy,
Như vậy, ai là kẻ lưu chuyển? | 眾生往來
陰界諸入中
五種求盡無
誰有往來者 |
| (3) Nếu từ thân này chuyển thân khác,
Vậy khi lưu chuyển, ắt không thân, ¹⁰⁹
Như vậy, nếu mà không có thân,
Thì sẽ không có sự lưu chuyển. ¹¹⁰ | 若從身至身
往來即無身
若其無有身
則無有往來 |
| (4) Các hành nếu có sự hoàn diệt, ¹¹¹
Sự kiện này quyết không thể có,
Chúng sinh nếu có sự hoàn diệt,
Sự kiện này cũng không thể có. | 諸行若滅者
是事終不然
眾生若滅者
是事亦不然 |
| (5) Những tướng sinh diệt của các hành, | 諸行生滅相 |

- | | |
|---|----------------------------------|
| Không trói buộc cũng không giải thoát,
Quán chúng sinh, như đã nói trên:
Không trói buộc cũng không giải thoát. | 不縛亦不解
眾生如先說
不縛亦不解 |
| (6) Nếu thân thể gọi là trói buộc,
Có thân thể, ắt không trói buộc, ¹¹²
Không thân thể cũng không trói buộc,
Vậy nơi nào có sự trói buộc? | 若身名為縛
有身則不縛
無身亦不縛
於何而有縛 |
| (7) Nếu buộc có trước kẻ bị buộc,
Sự buộc đã buộc kẻ bị buộc,
Nhưng trước đó, không có sự buộc,
Ngoài ra, giống như phẩm Chuyển Động. | 若可縛先縛
則應縛可縛
而先實無縛
餘如去來答 |
| (8) Kẻ bị buộc, không có giải thoát,
Không bị buộc, cũng không giải thoát,
Nếu lúc bị buộc được giải thoát,
Như vậy, buộc, giải sẽ đồng thời. | 縛者無有解
無縛亦無解
縛時有解者
縛解則一時 |
| (9) Như nói: "Nếu không thọ các pháp,
Ta sẽ là kẻ chứng Niết Bàn",
Những người nào chấp trước như vậy,
Vẫn còn bị cái thọ trói buộc. | 若不受諸法
我當得涅槃
若人如是者
還為受所縛 |
| (10) Không phải tách rời khỏi sinh tử,
Mà riêng biệt có cảnh Niết Bàn,
Nghĩa thực tướng, đích thực như vậy, | 不離於生死
而別有涅槃
實相義如是 |

Phẩm mười bảy: Quán Nghiệp Báo

Sao lại còn hý luận phân biệt?¹¹³

云何有分別

Phẩm mười bảy:

Quán Nghiệp Báo

Phẩm này là phẩm cuối của phần quán thế gian tập. Thế gian tập, điều chủ yếu là nói về phiền não và nghiệp, chẳng qua, nói đến hoặc nghiệp, thì phải nói đến lịch trình đã trải qua của sự khởi phiền não tạo nghiệp, do tạo nghiệp mà chiêu cảm quả báo. Cho nên trong Kinh, quán sát sự khổ tức là quán sát sự "vô thường nên khổ" của uẩn, xứ, giới; Còn phần quán sát khổ tập đề cập đến sự tương tục nhân quả "từ sự tạo nghiệp chiêu cảm quả báo". Trong tập đế, phiền não tuy là động lực của sinh tử, thế nhưng, trực tiếp chiêu cảm quả báo khổ lạc, lại là sự kéo lôi (Hán: dẫn khởi) của nghiệp lực tạo ra bởi sự phát động của phiền não. Vì thế, ở đây mới đem nghiệp lực làm sự kết thúc cho phần quán thế gian tập này. Hơn nữa, tuy đầu đề là Quán Nghiệp Báo, nhưng trên thực tế, phẩm này nói về toàn bộ vấn đề: do hoặc tạo nghiệp, do nghiệp cảm quả, sự tạo nghiệp, kể tạo nghiệp, sự cảm thọ, kể cảm thọ. Cho nên phẩm này có thể coi là phần tổng kết của khổ tập.

Nghiệp là thành phần chủ yếu nhất trong việc chiêu cảm sinh tử khổ quả trong đời sau. Các quả báo khổ, hay lạc, đều là do hành vi, hoặc thiện, hoặc ác, mà quyết định. Thế nhưng, hiện tại tạo nghiệp, làm sao có thể chiêu cảm khổ quả trong tương lai? Đây là do nghiệp lực tồn tại không mất. Như vậy nghiệp lực, rốt ráo là cái gì? Sự tồn tại của nghiệp lực, rốt ráo làm thế nào để bảo trì? Làm thế nào để tồn tại? Khi khảo cứu vấn đề này, học giả của các học phái Phật giáo, đều đưa ra nhiều lý luận để thuyết minh. Thuyết Nhất thiết Hữu Bộ, thành lập vô biểu nghiệp của sắc pháp, dùng cái nhìn "ba đời

thực có" để thuyết minh vấn đề này. Thế nhưng, có người cho rằng vô biểu nghiệp là giả sắc. Kinh Bộ Thí Dụ Sư căn cứ vào hiện tượng của thực vật trên thế gian là sự hỗ tương sinh khởi giữa quả và hạt mà nói đến vấn đề nghiệp lực huân tập vào cái tâm tương tục mà tạo thành chủng tử. Các học giả của Chính Lượng Bộ, căn cứ vào chứng khoán, như chữ trên giấy, mà nói về các pháp không mất (Hán: bất thất pháp, 不失法) của nghiệp. Còn các học giả của Độc Tử Bộ và Kinh Bộ lại chủ trương có ngã, dùng ngã làm kẻ tạo nghiệp, kẻ thọ báo. Nghiệp là vấn đề trọng yếu và cũng là một vấn đề chủ yếu trong sự phát triển của Phật Giáo. Tất cả học thuyết về nghiệp này, ai cũng cho rằng chủ trương của mình là phải, thế nhưng, dưới sự quán sát chính kiến của Tính Không, tất cả chỉ là "hình như đúng mà sai (Hán: tự thị nhi phi)". Càng nhiều ý kiến, càng nhiều sự khó khăn, không thể giải quyết được cái giáo nghĩa trọng yếu này. Vì thế, mỗi bài tụng của phẩm này đều là sự rửa sạch, phá sạch, làm cho bốn nghĩa chân thực, thuần khiết của Phật Giáo được sáng tỏ rạng ngời.

Phẩm mười bảy: Quán Nghiệp Báo

中論觀業品第十七(三十三偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Ai có thể hàng phục tâm mình,
Cùng làm điều lợi ích chúng sinh,
Đấy gọi là sự nghiệp từ thiện,
Trồng hạt phúc báo cho hai đời. ¹¹⁴ | 人能降伏心
利益於眾生
是名為慈善
二世果報種 |
| (2) Đại Thánh từng nói đến hai nghiệp,
Là tư nghiệp và tư dĩ nghiệp ¹¹⁵ ,
Những chi tiết về hai nghiệp này,
Trong kinh luận đã giải thích rõ. ¹¹⁶ | 大聖說二業
思與從思生
是業別相中
種種分別說 |
| (3) Tư nghiệp mà Đức Phật nói đến,
Chúng ta gọi nó là ý nghiệp,
Còn cái gọi là tư dĩ nghiệp,
Tức là khẩu nghiệp và thân nghiệp. | 佛所說思者
所謂意業是
所從思生者
即是身口業 |
| (4) Nên biết, thân nghiệp và khẩu nghiệp,
Cùng với tác nghiệp, vô tác nghiệp,
Mỗi nghiệp trong nhóm bốn nghiệp này,
Đều có thiện nghiệp, bất thiện nghiệp. | 身業及口業
作與無作業
如是四事中
亦善亦不善 |
| (5) Từ thọ dụng sinh ra phúc đức, | 從用生福德 |

- | | |
|---|----------------------------------|
| Tội lỗi sinh ra cũng như vậy,
Sáu nghiệp ¹¹⁷ cùng tư nghiệp là bảy,
Nhờ chúng, biết hành tướng của nghiệp. | 罪生亦如是
及思爲七法
能了諸業相 |
| (6) Nếu nghiệp trụ đến khi thọ báo,
Thì nghiệp đó phải là thường hằng,
Nếu nghiệp hoại diệt tức vô thường,
Không nghiệp làm sao sinh quả báo? ¹¹⁸ | 業住至受報
是業即爲常
若滅即無業
云何生果報 |
| (7) Sự tương tục của mầm, vân vân ...
Tất cả đều từ hạt giống sinh,
Từ đây tương tục sinh quả báo,
Nếu rời hạt, không sự tương tục. ¹¹⁹ | 如芽等相續
皆從種子生
從是而生果
離種無相續 |
| (8) Từ hạt giống, có sự tương tục,
Từ sự tương tục mà có quả,
Trước có hạt, sau mới có quả,
Không đoạn diệt cũng chẳng thường hằng. | 從種有相續
從相續有果
先種後有果
不斷亦不常 |
| (9) Vậy từ lúc khởi tâm tạo nghiệp,
Tâm, tâm sở sẽ tương tục sinh,
Từ đây, sẽ đưa đến quả báo,
Nếu rời tâm, không sự tương tục. | 如是從初心
心法相續生
從是而有果
離心無相續 |
| (10) Từ tâm mà có sự tương tục,
Từ sự tương tục mà có quả,
Trước có nghiệp, sau mới có quả, | 從心有相續
從相續有果
先業後有果 |

Không đoạn diệt cũng chẳng thường hằng. 不斷亦不常

(11) Bằng con đường tu mười nghiệp lành, 能成福德者
Có thể thành tựu được phúc nghiệp, 是十白業道
Sự vui sướng đời này, đời sau, 二世五欲樂
Chính là quả báo của thập thiện. 即是白業報

(12) Như bạn đã phân biệt ở trên, 若如汝分別
Điều này đưa đến nhiều lỗi lầm, 其過則甚多
Bởi thế những điều bạn đã nói, 是故汝所說
Nghĩa lý thực hoàn toàn sai lạc.¹²⁰ 於義則不然

(13) Ở đây chúng tôi sẽ nói thêm, 今當復更說
Nghĩa lý phù hợp nghiệp, quả báo, 順業果報義
Mà chư Phật cùng Bích Chi Phật, 諸佛辟支佛
Các bậc hiền thánh đã khen ngợi.¹²¹ 賢聖所稱歎

(14) Pháp "Không mất" giống như chứng khoán, 不失法如券
Còn nghiệp như của cải bị nợ, 業如負財物
Tính của pháp này là vô ký, 此性則無記
Nếu phân biệt thì có bốn loại.¹²² 分別有四種

(15) Pháp này, kiến đạo không thể đoạn, 見諦所不斷
Chỉ tư duy đạo mới đoạn được,¹²³ 但思惟所斷
Do bởi các pháp "Không mất" này, 以是不失法
Các nghiệp mới sinh ra quả báo. 諸業有果報

- (16) Nếu kiến đạo đoạn được pháp này,
Mà nghiệp vẫn sinh tương tự quả,¹²⁴
Như thế, sẽ phạm vào lỗi lầm,
Là đã phá hoại các nghiệp báo.
- (17) Nên biết, tất cả các hành nghiệp,
Dù giống nhau hay không giống nhau,
Trong cảnh giới lúc mới thọ thân,
Chỉ có một quả báo sinh khởi.
- (18) Lại do hai loại nghiệp¹²⁵ như thế,
Lãnh thọ nghiệp báo ở đời này,
Hoặc nói: "Sau khi thọ báo xong,
Nhưng nghiệp lực vẫn còn tồn tại".
- (19) Nếu độ quả¹²⁶ xong, nghiệp mới diệt,
Hoặc sau khi chết, nghiệp mới diệt,
Trong đây lại cần phải phân biệt,
Giữa nghiệp hữu lậu và vô lậu.
- (20) Các hành tuy không nhưng không đoạn,
Nghiệp báo tuy có nhưng không thường,
Nghiệp lực và quả báo không mất,
Đây chính là lời Phật đã dạy.
- (21) Các nghiệp xưa nay vốn không sinh,
Bởi vì chúng không có tự tính,

若見諦所斷
而業至相似
則得破業等
如是之過咎

一切諸行業
相似不相似
一界初受身
爾時報獨生

如是二種業
現世受果報
或言受報已
而業猶故在

若度果已滅
若死已而滅
於是中分別
有漏及無漏

雖空亦不斷
雖有亦不常
業果報不失
是名佛所說

諸業本不生
以無定性故

Hơn nữa, các nghiệp cũng không diệt,
Bởi vì xưa nay vốn không sinh.¹²⁷

諸業亦不滅
以其不生故

(22) Nếu như nghiệp là có tự tính",
Phải biết, nghiệp đó là thường hằng,
Chưa tạo nghiệp cũng gọi là nghiệp,
Bởi thường hằng, không thể tạo nghiệp.

若業有性者
是則名為常
不作亦名業
常則不可作

(23) Nếu có nghiệp không do tạo tác,
Thì chưa tạo nghiệp đã có tội,
Như kẻ chưa xả hạnh thanh tịnh,
Mà lại có lỗi không thanh tịnh.

若有不作業
不作而有罪
不斷於梵行
而有不淨過

(24) Như vậy là phá hoại tất cả,
Pháp tắc ngôn ngữ của thế gian,
Hơn nữa, không có sự khác biệt,
Giữa sự tạo tội và tu phúc.

是則破一切
世間語言法
作罪及作福
亦無有差別

(25) Nếu nói rằng: "Nghiệp là một pháp,
Quyết định, chính nó có tự tính",
Như vậy, đã thọ quả báo xong,
Lại phải tiếp tục thọ quả báo.

若言業決定
而自有性者
受於果報已
而應更復受

(26) Nếu như các nghiệp trên thế gian,
Là từ phiền não mà sinh ra,
Nay phiền não đã không có thực,
Vậy nghiệp báo làm sao có thực.

若諸世間業
從於煩惱生
是煩惱非實
業當何有實

- (27) Có kẻ nói: "Phiền não và nghiệp,
Là những nhân duyên sinh ra thân",
Phiền não, nghiệp đều không tự tính,
Làm sao thân lại có tự tính?
- (28) Nhân vì bị vô minh che lấp,
Cùng bị dây tham ái trói buộc,
Nhưng kẻ tạo nghiệp, kẻ thọ báo,
Không phải là một, không phải khác.
- (29) Nghiệp chẳng từ các duyên sinh ra,
Cũng chẳng từ phi duyên sinh ra,
Bởi vậy, sẽ không có kẻ nào,
Có khả năng tạo tác ra nghiệp.
- (30) Không có nghiệp, không kẻ tạo nghiệp,
Làm sao có nghiệp sinh quả báo?
Nếu như, đã không có quả báo,
Thì làm sao có kẻ thọ báo?
- (31) Như Đức Thế Tôn dùng thần thông,
Biến hóa ra một kẻ biến hóa,
Tương tự, kẻ biến hóa này lại,
Biến hóa ra một kẻ biến hóa.
- (32) Như vậy kẻ biến hóa thứ nhất,

諸煩惱及業
是說身因緣
煩惱諸業空
何況於諸身

無明之所蔽
愛結之所縛
而於本作者
不即亦不異

業不從緣生
不從非緣生
是故則無有
能起於業者

無業無作者
何有業生果
若其無有果
何有受果者

如世尊神通
所作變化人
如是變化人
復變作化人

如初變化人

Thì được gọi là kẻ tạo nghiệp,
Còn như kẻ biến hóa thứ hai,
Thì có thể gọi tên là nghiệp.

是名爲作者
變化人所作
是則名爲業

(33) Nếu thế, các phiền não và nghiệp,
Cùng kẻ tạo nghiệp và quả báo,
Tất cả đều như huyễn, như mộng,
Giống như quáng nắng, như tiếng vang.¹²⁸

諸煩惱及業
作者及果報
皆如幻與夢
如炎亦如響

Phẩm mười tám:

Quán Pháp

Dưới đây là phần thứ ba: quán thế gian tập diệt. Diệt, tức là diệt đế. Đức Phật, từ trong các pháp giả danh, an lập diệt đế, đây tức là sự thực chứng bản tính tịch diệt của tất cả các pháp. Năng chứng sở chứng, tất cả đều là không tịch, như trong Kinh nói: "Không trí cũng không đắc", hoặc nói: "Không cái gì có thể bị nắm giữ". Những học giả thế gian cho rằng ngoài các pháp hữu vi, có cái diệt đế riêng biệt hiện hữu. Bọn họ cho rằng thực có cái năng chứng, sở chứng, thực có sự tu nhân chứng quả, thực có cái phiền não (mà chúng ta có thể trừ diệt), tất cả đều là chân thực, tất cả đều có tự tính chân thực. Thế nhưng, đối với những bậc đã có sở đắc, thì không có đạo mà cũng không có quả. Cho nên ở đây, luận chủ quán sát từng vấn đề, bày rõ cái chân tướng của sự chứng diệt này, để dẫn bọn họ vào sự đắc đạo.

Trong đây, chia làm ba môn. Phẩm này, trước tiên thảo luận về hiện quán, tức là sự chỉ dạy bằng phương pháp chỉ thẳng vào pháp chính quán ngộ nhập thực tướng, và đây là trung tâm điểm của phần này. Chữ quán của phẩm này, là hiện quán, hoặc chính quán, tức là thực tướng tuệ, ngộ nhập vào thực tướng; còn cái trí tuệ văn tư tu hữu lậu, gạn lọc (Hán: quyết trạch, 決擇) chính pháp, tùy thuận vào Bát Nhã vô lậu, cũng được gọi là chính quán. Pháp là quy trị; quy tức là quy luật, hoặc quy phạm, còn trì là không biến đổi, hoặc không mất mát. Cái quy luật không biến đổi của mọi sự mọi vật, gồm có bốn nhiên tính, tất nhiên tính, phổ biến tính, đều có thể gọi là pháp. Các pháp phù hợp với cái lý tắc: thường hằng, phổ biến, bốn

hiện, thì có rất nhiều loại khác nhau, tuy thế, trong đó cái mà triệt để nhất, cứu cánh nhất, cao thượng nhất, chính là cái Không Tính của tất cả các pháp. Hiện quán pháp chân thực Không Tính này, nên gọi là quán pháp. Thể ngộ được chân như Không Tính, trong pháp Thanh Văn là ở bậc Sơ Quả, còn hành giả Bồ Tát thì ở bậc Sơ Địa. Trong Kinh nói: "Biết pháp, nhập pháp, đối với pháp không còn chướng ngại", tức là thể đạt cái Tính Không chân như này. Cái trí tuệ có thể ngộ nhập Tất Cánh Không, gọi là "tịnh pháp nhãn". Thánh giả thể ngộ sự chân thực của các pháp, cần phải chân thực tu hành. Trong sự thực tiến chính xác, điều kiện cần thiết là sự hiện quán như thực của trí tuệ. Hiện quán, tức là sự quán trực tiếp, siêu việt quan hệ nhận thức của năng sở mà chứng nhập (Hán: minh chứng 冥證), đây cũng gần giống như người thường gọi là "kinh nghiệm thần bí". Đệ tử của Đức Phật, sau khi có được cái kinh nghiệm trực quán chính xác, mới có thể có trở thành một sinh mệnh mới trong Phật Pháp. Thấu rõ chính xác được Phật Pháp, hiện chứng được sự giải thoát, nên gọi là đắc đạo.

Sự ngộ pháp đắc đạo, các học giả Thanh Văn có hai trường phái tư tưởng khác nhau: (1) Như Tát Bà Đa Bộ, v.v..., chủ trương "biệt quán tứ đế". Trước tiên, thể ngộ khổ đế (các hành vô thường, lưu động diễn biến, các pháp vô ngã, không có kẻ tạo nghiệp, kẻ thọ báo, ngã, v.v...), sau đó thông đạt diệt đế (tịch tĩnh Niết Bàn, bất sinh bất diệt). Cái kiến địa về sự ngộ nhập này, gọi là "kiến tứ đế đắc đạo", hoặc "kiến hữu đắc đạo". (2) Như các học giả Đại Chúng Bộ, Phân Biệt Thuyết Hệ, nói sự thể ngộ chân chính, cần phải thông đạt Niết Bàn không tịch bất sinh. Trước khi chứng diệt đế, những sự kiện như chính quán các hành vô thường, các pháp vô ngã, v.v..., không thể được coi là sự lĩnh ngộ chân lý. Cái kiến giải về sự đốn ngộ này, cũng được gọi là "kiến diệt đế đắc đạo", hoặc "kiến Không đắc đạo". Đối

với sự "thấy diệt đế" này, có kẻ cho rằng "thấy diệt đế là thấy chân thực", lại có kẻ cho rằng "do thấy diệt đế mà thấy được chân thực". Nếu nương vào chân nghĩa của Không Tông mà nói, vô thường, vô ngã, cùng Niết Bàn bất sinh, chỉ là phương tiện giả thiết của Tất Cánh Không, còn những cái như thường tính, ngã tính, sinh tính, đều là bất khả đắc. Một cái là không, thì tất cả cái khác đều là không (Hán: nhất không, nhất thiết không), ba pháp ấn tức là nhất thực tướng ấn, không hai không khác, kiến (thấy) tức phải là đốn kiến (thấy tức khác). Nếu như chưa thông đạt được vô tự tính không, thì không những vô thường, vô ngã, không thấy được chân đế, mà ngay cả sự quán vô sinh cũng có chỗ chướng ngại, trì trệ.

Ý nghĩa của phẩm này, các nhà Trung Quán, mỗi vị đều giải thích không giống nhau. Như cái chân lý được thể ngộ, là chỗ thể ngộ của Đại thừa? hoặc là chỗ ngộ của Tiểu thừa? Chỗ ngộ của Đại thừa, và của Tiểu thừa, là giống nhau, hay khác nhau? Đây là những điều đã được tranh luận. Ngài Thanh Biện cho rằng: "Tiểu thừa chỉ chứng ngộ ngã không, Đại Thừa chứng ngộ hai pháp, ngã không và pháp không". Bởi thế, khi giảng về phẩm này, ngài bèn theo cái kiến giải đó mà phân biệt, cho rằng bài kệ này là chỗ ngộ của Tiểu Thừa, bài kệ này là chỗ ngộ của Đại Thừa. Còn ngài Nguyệt Xứng thì cho rằng: "Đại Thừa dĩ nhiên là ngộ nhập hai pháp, ngã không và pháp không; thế nhưng, Tiểu Thừa cũng có thể ngộ nhập ngã không, pháp không, giống như Đại Thừa". Cho nên khi giải thích phẩm này, ngài đã không phân biệt Đại thừa, hay Tiểu Thừa. Nếu nương theo bốn luận, tìm hiểu bốn ý của luận chủ (Long Thọ), thì kiến giải của ngài Nguyệt Xứng là đúng. Bốn phẩm, trước tiên nói ngã không, sau đó nói pháp không. Đại Thừa, Tiểu Thừa, khi chính quán thực tướng, gần như đều từ quán ngã không mà hạ thủ. Sau khi thông đạt ngã không, tức có thể thông đạt pháp

(ngã sở) không. Có ngã kiến, ắt phải có ngã sở kiến. Chứng ngã không, thì cũng có thể chứng pháp không. Cho nên bốn nghĩa của Đức Thích Tôn, xưa nay nhất quán, tức là từ quán ngã không mà bắt đầu. Trong đó, nếu thể ngộ hai lý Không này một cách cạn cợt, tức là Tiểu Thừa, như khoảng không của lỗ hổng. Còn nếu thể ngộ hai lý Không một cách thâm sâu, tức là Đại thừa, như khoảng không của bầu trời. Sự chứng ngộ lý Không tuy có sâu cạn khác nhau, nhưng chỗ ngộ đều là Không Tính. Chân lý không có sự khác biệt!

Các bộ Trung Quán Luận Thích của ngài Thanh Mục, Vô Úy Luận của Tây Tạng, cùng Trung Luận Thích của ngài Phật Hộ, đều cho rằng hai phẩm cuối là dùng pháp Thanh Văn để thể nhập đệ nhất nghĩa, còn hai mươi lăm phẩm đầu là nương vào pháp Đại Thừa mà thể nhập đệ nhất nghĩa. Nếu vậy, phẩm này là nương vào pháp Đại thừa mà nhập đệ nhất nghĩa. Thế nhưng, nếu khảo cứu một cách tỉ mỉ, toàn thể bộ luận, thực sự là nương vào tứ đế mà khai triển, vốn không thể phân biệt Đại thừa, Tiểu thừa. Tụng văn của phẩm này là bắt đầu từ vô ngã mà quán sát, cho đến phần nói về sự ngộ nhập của Tích Chi Phật, quyết chắc không có sự bất đồng với Nhị thừa. Cho nên bốn phẩm chỉ thị chính xác cái chân nghĩa của sự ngộ nhập chân thực vào Phật Pháp, tức là chỗ khai thị của bốn giáo (Kinh A Hàm) của Đức Thích Tôn. Học giả của ba thừa, không ai mà không từ quán môn này ngộ nhập. Các nhà Tam Luận Tông thời xưa, đầu tiên cũng không có sự phân biệt ba thừa. Sau này chịu ảnh hưởng của Phật Giáo hậu kỳ (Đại Thừa bất cộng), bèn đem phẩm này ra chia cắt, cho rằng phần đầu là chỗ ngộ nhập của Thanh Văn, kế đó là chỗ ngộ nhập của Bồ Tát, còn bài tụng cuối là chỗ ngộ nhập của Duyên Giác. Bọn họ không biết pháp tướng của Trung Quán Luận đang nghiên cứu là Kinh A Hàm, từ đầu đến cuối đều là hiển thị

giáo pháp căn bản của Đức Thích Tôn. Đức Thích Tôn khai thị cái pháp chân thực mà Ngài đã chứng ngộ, còn luận chủ thì nương vào Kinh mà tạo luận, hiển thị ý nghĩa chân thực của Đức Phật. Giáo điển căn bản của Đức Phật, chủ yếu là thuyết minh sự thể ngộ về ngã không, cho nên luận chủ nói: "Kinh A Hàm phần lớn thuyết minh về vô ngã, nói về ngã không". Theo bản ý của Đức Phật, căn bản của sinh tử là sự vọng chấp vào thực hữu, đặc biệt là sự vọng chấp vào sự thực hữu của tự ngã, cho nên Ngài phần lớn khai thị về vô ngã Không. Như nếu có thể chân thực hiểu rõ ngã không, thì cũng có thể tiến thêm một bước thể ngộ được sự không chân thực của các pháp, pháp không. Thế nhưng, một số học giả Thanh Văn, không thể hiểu rõ điểm này, cho rằng tuy không có ngã, nhưng đích thực có pháp, và đây là ý nghĩa rất ráo của Đức Phật. Ngài Long Thọ thấy tình hình như vậy, cho rằng bọn họ không lĩnh ngộ được bản ý của Đức Phật. Bọn họ nếu như chấp trước các pháp là có thực, chắc chắn cũng không thể nào hiểu rõ ngã không. Cho nên trong bốn luận, mỗi mỗi đều vạch rõ sự sai lầm của bọn họ, khiến cho bọn họ hiểu rõ các pháp vốn là Không. Tuy trên phương diện học vấn thì không sợ sự phiền toái, thế nhưng trên phương diện quán hành thì phải nắm vững chỗ trọng yếu. Cho nên phẩm này khi thảo luận về quán pháp, nếu như không thấy có ngã thì cũng không có ngã sở (pháp) và sẽ chính kiến được tính chất bản lai không tịch của các pháp. Từ chỗ phá ngã mà hạ thủ, hiển thị sự chân thực của các pháp, là cửa giải thoát chung của ba thừa. Không riêng các vị Thanh Văn mới nói về ngã không, mà cũng không riêng các vị Bồ Tát nói về pháp không. Tất cả pháp không, phải là từ ngã không mà bắt đầu, đây là đặc sắc của bốn luận: thấy rõ được bản ý của giáo nghĩa chân thực của Đức Thế Tôn.

Muốn đạt được sự thể ngộ chân như, phải tu hành chân thực. Sự thấy rõ

chân lý của Phật Pháp, đặc biệt chú trọng đến sự quán sát, tức là dùng các loại phương pháp, các loại luận lý, để phân biệt, quán sát. Quán sát lâu dài đến khi thuần thục, mới có thể phá trừ các loại vọng kiến. Trong sự trực quán trong suốt tĩnh lặng, ngộ đạt cái tính Tất Cảnh Không Tịch. Đây không phải do sự cầu may mà được, hoặc tự nhiên có sự phát giác, mà cũng chẳng phải do những pháp tĩnh định do sự tập trung tinh thần mà có. Sau khi thể ngộ chân lý, phiền não sẽ được tịnh hóa, không còn sinh khởi, và sau khi tịnh hóa tự tâm, chỗ thể ngộ chân tính càng lúc càng rõ ràng. Thế nhưng, sự quán sát phải chính xác, như lý quán sát chân thực, không phải là sự giả định một loại ý cảnh, rồi sau đó khởi tâm truy cầu. Nếu như quán sát không chính xác, sẽ có nhiều huyễn cảnh xuất hiện, như thế, không những không thể tịnh hóa nội tâm, không thể thể ngộ chân tướng, mà lại còn tăng gia cường vọng, đi sâu vào con đường nguy hiểm của sự sai lầm: "nếu không chấp vào có, thì sẽ chấp vào không".

Chính quán của Phật Giáo, là dùng sự tướng hiện thực làm đối tượng, không dự trước cảnh giới là gì, mà dùng quán tuệ thâm sâu, tìm cầu cái chân tướng vốn có của các pháp, cho nên có thể phá trừ mê vọng, mà không bị cái vọng kiến của chính mình lừa dối. Tu tập lâu dài sẽ thành quán tuệ, khám phá cái vọng kiến xưa nay che lấp chân lý, thì sẽ thấy rõ được chân lý. Giống như tấm giấy dán trên cửa sổ che lấp cảnh vật bên ngoài, nay nếu chúng ta đập thủng nó, thì sẽ thấy rõ tất cả cảnh sắc; vì không thấy được chân lý, cho nên có sinh tử. Động lực của sinh tử là tất cả các hành nghiệp. Sự tạo tác các hành nghiệp, là do phiền não. Căn bản của phiền não, tức là vô minh, hoặc ngã kiến. Cho nên vô minh diệt, thì minh sẽ sinh ra, nhân đây sẽ thấy được chân tướng của các pháp, giải thoát được tất cả thống khổ.

Phẩm mười tám:

Quán Pháp

中論觀法品第十八(十二偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Nếu như cái ngã là năm ấm,
Thì ngã phải là pháp sinh diệt,
Còn nếu cái ngã khác năm ấm,
Thì nó không có tướng ¹²⁹ năm ấm. | 若我是五陰
我即爲生滅
若我異五陰
則非五陰相 |
| (2) Nếu như đã không có cái ngã,
Thì làm sao có được ngã sở,
Nếu diệt trừ được ngã, ngã sở,
Gọi là chúng được trí vô ngã. | 若無有我者
何得有我所
滅我我所故
名得無我智 |
| (3) Kẻ nào chúng được trí vô ngã,
Gọi là quán thực tướng các pháp,
Bậc nào chúng được trí vô ngã,
Những bậc như thế rất hiếm có. ¹³⁰ | 得無我智者
是則名實觀
得無我智者
是人爲希有 |
| (4) Ngã bên trong, ngã sở bên ngoài, ¹³¹
Tất cả đều đã bị tận diệt,
Nên các thọ cũng bị tận diệt,
Vì thọ diệt, nên thân cũng diệt. | 內外我我所
盡滅無有故
諸受即爲滅
受滅則身滅 |
| (5) Vì nghiệp, phiền não đều bị diệt, | 業煩惱滅故 |

- | | |
|---|----------------------------------|
| Cho nên được gọi là giải thoát,
Bởi nghiệp, phiền não đều không thực,
Ngộ nhập Tính Không, hí luận diệt. | 名之爲解脫
業煩惱非實
入空戲論滅 |
| (6) Chư Phật, hoặc giảng dạy về ngã,
Hoặc là giảng dạy về vô ngã,
Nhưng trong thực tướng của các pháp,
Chẳng có ngã, chẳng có vô ngã. | 諸佛或說我
或說於無我
諸法實相中
無我無非我 |
| (7) Ở trong thực tướng của các pháp,
Tâm hành, ngôn ngữ đều đoạn tuyệt,
Thực tướng không sinh cũng không diệt,
Mà thường tịch diệt như Niết Bàn. | 諸法實相者
心行言語斷
無生亦無滅
寂滅如涅槃 |
| (8) Các pháp, hoặc là thực, không thực,
Hoặc là "vừa thực vừa không thực",
Hoặc là "không thực không không thực",
Đây là lời dạy của chư Phật. | 一切實非實
亦實亦非實
非實非非實
是名諸佛法 |
| (9) Tự mình biết, không tùy kẻ khác,
Chứng tịch diệt, vượt mọi hý luận,
Quán pháp bình đẳng, không phân biệt,
Đây gọi là chứng nhập thực tướng. ¹³² | 自知不隨他
寂滅無戲論
無異無分別
是則名實相 |
| (10) Nếu các pháp là từ duyên sinh,
Chúng không phải nhân, không khác nhân,
Cho nên gọi đây là thực tướng, | 若法從緣生
不即不異因
是故名實相 |

Do đó không đoạn cũng không thường. 不斷亦不常

(11) Không đồng nhất cũng không sai biệt, 不一亦不異
Không thường hằng cũng không đoạn diệt, 不常亦不斷
Đây chính là những vị cam lộ, 是名諸世尊
Mà chư Phật giáo hóa chúng sinh. 教化甘露味

(12) Lúc Phật không xuất hiện thế gian 若佛不出世
Và khi Phật Pháp đã diệt tận, 佛法已滅盡
Trí tuệ của các Bích Chi Phật, 諸辟支佛智
Phát sinh là do sự viễn ly. 從於遠離生

Phẩm mười chín:

Quán Thời Gian

Ba phẩm kể đây, thuyết minh từ nhân đến quả (vấn đề của hướng và đắc). Hướng và đắc, là chung cho cả ba thừa. Các bậc thánh của ba thừa, do pháp hiện quán mà ngộ chứng thánh quả, giai đoạn thời gian mà họ trải qua, đều không giống nhau. Như nói: "Các vị Thanh Văn, nếu là lợi căn thì trong ba đời sẽ thành biện (chứng quả A La Hán), còn nếu độn căn, thì phải trải qua sáu mươi kiếp mới chứng quả. Các vị Duyên Giác, nếu là lợi căn thì trong bốn đời sẽ thành biện (chứng quả Bích Chi Phật), còn nếu độn căn, thì phải trải qua một trăm kiếp mới chứng quả. Còn các vị Bồ Tát phải trải qua ba đại a tăng kỳ kiếp (mới thành Phật)". Vì thế, sau sau khi nói phẩm Hiện Quán (Quán Pháp), liền nói đến phẩm Quán Thời Gian.

Sự tu nhân chứng quả của các vị thánh của ba thừa cũng có sự khác biệt. Như nói: "Tu nhân của Thanh Văn là Bốn Thánh Đế, chứng quả A La Hán; tu nhân Duyên Giác là mười hai nhân duyên, chứng quả Bích Chi Phật; còn tu nhân của Bồ Tát là lục độ vạn hạnh, chứng quả Phật Vô Thượng". Do đây, nói đến phẩm Quán Nhân Quả.

Sự tu hành của các bậc thánh ba thừa, đến giai đoạn nào đó, sẽ thành tựu những công đức mà họ đáng được thành tựu; lại cũng trong một số tình hình nào đó, lại bị thoái thất những công đức mà họ đã tích tập được. Như các bậc thánh sơ quả, hoặc có sự thoái chuyển, hoặc không có sự thoái chuyển, còn các vị Bồ Tát từ thất địa trở xuống, cũng có sự thoái chuyển,

hoặc không có sự thoái chuyển. Bởi vậy, mới nói đến phẩm Quán Thành Hoại.

Các phẩm nói qua ở phần trên, mỗi phẩm chỉ bàn về một sự kiện riêng biệt. Còn ba phẩm này, tuy nói về hướng và đặc, nhưng lại cộng thông với tất cả các vấn đề khác, nên có tính chất phổ biến. Vì thế, ba phẩm này nghiên cứu đến các khái niệm phổ biến, không giống như các phẩm trên, chỉ quán sát những sự tình cụ thể.

Đối với ba khái niệm: "thời gian, nhân quả, thành hoại", kiến giải của Phật Pháp và ngoại đạo không giống nhau, cái nhìn của nước này và nước kia cũng khác biệt. Thế nhưng, ba loại khái niệm này, không chỉ những kẻ có tư tưởng có trí thức, mà ngay đến những kẻ bình dân thiếu kiến thức, trong quan niệm của họ cũng có những điều này, cho nên nói ba khái niệm này rất là phổ biến. Hiện nay, chúng ta đem cái chính quán của Phật Pháp, khai thị sự bất đồng của Phật pháp so với ngoại đạo về thời gian, nhân quả, và thành hoại.

Thời gian rất là thâm sâu, bí mật. Mọi người đều có thể trực giác cái quan niệm về thời gian, thế nhưng, nó không phải là chỗ mà mọi người có thể nhận biết được. Nếu như không suy luận, chúng ta có cảm giác là thời gian đang cuộn cuộn trôi qua, thế nhưng lại không có cảm giác về sự đột nhiên, kỳ lạ của nó. Nếu như chịu khó khảo sát, suy luận về ba đời, lập tức phát hiện sự khó hiểu của nó. Quan niệm về thời gian của ngoại đạo ở Ấn Độ, như các nhà Thăng Luận, đều cho rằng thời gian có thực thể, tất cả các pháp đều được biểu hiện trong quá trình lưu động của thời gian. Phàm là vật tồn tại, ắt phải có thời gian tính. Thời gian có thực thể riêng biệt, khi nó hòa

hợp với tất cả pháp khác, làm cho các pháp đều hiển hiện cái tướng thời gian, như là: trước, sau, đi, đến, biến đổi. Thời gian như ngọn đèn, tất cả các vật trong bóng tối, đều phải nhờ vào đèn mới có thể hiện rõ. Các trạng thái biến động của các pháp cũng đều nhờ vào thời gian mới có thể hiện ra. Cho nên thời gian là nhân làm cho các pháp hiển hiện. Lại như bọn ngoại đạo Thời Luận cho rằng thời gian là bản thể của vạn hữu, tất cả đều từ trong thực thể của thời gian mà ra. Tất cả đều chịu sự chi phối và sự quyết định của thời gian. Sự sinh khởi, diệt vong của tất cả các pháp, bất quá, chỉ là sự hiện tướng của thực thể của thời gian. Đến lúc này thì pháp này sinh, đến lúc kia thì pháp kia diệt, tất cả đều dùng thời gian mà định. Bởi thế, bọn họ nói: "Thời gian đến, chúng sinh thành thực, thời gian đi, đầy xô đập nát; thời gian chuyển động như bánh xe, cho nên thời gian là nhân (Hán: Thời lai chúng sinh thực, thời khứ tác tồi thức; thời chuyển như xa luân, thị cố thời vi nhân)". Cái thời gian như vậy, là nhân sinh ra tất cả các pháp.

Đức Thế Tôn thuyết pháp, không có giải thuyết tỉ mỉ về vấn đề thời gian. Cái chân nghĩa của Phật Pháp, phải từ sự nghiên cứu, tổng hợp các kinh điển, mới có thể hiểu rõ. Sau khi Đức Phật diệt độ, các học giả Thanh Văn đối với vấn đề này, nếu nói sơ lược, có hai phái: (1) Các Kinh Bộ Thí Dụ Sư nói: "Thời gian có thực thể là thường trụ". Cái thời gian có thực thể thường trụ này là cái giàn (frame) mà trên đó các pháp hoạt động. Từ vị lai, đi xuyên qua hiện tại, lần về quá khứ. Ba đời quá khứ, hiện tại, vị lai, mỗi đời đều có thực thể, và giới hạn của chúng được phân chia một cách nghiêm mật. Cho nên, các hành tuy là vô thường, thế nhưng cái thời gian mà các hành đi qua, lại là thường trụ. Đây là quan niệm về thời gian tuyệt đối. (2) Các học phái khác, đều cho rằng thời gian không có thực thể, chỉ là sự biểu hiện của những hoạt động tinh thần và vật chất. Không phải là rời bỏ những

sự vật cụ thể, mà có một cái thời gian thực tại riêng biệt. Nếu nương vào lập trường của các học giả Tính Không, cả hai phái đều không tránh được sự sai lầm. Thời gian tuyệt đối, không phải là Phật Pháp, không đáng bàn đến. Người thường đều cho rằng sắc pháp, tâm pháp là có thực, còn thời gian là không có thực. Trường hợp đầu (1), không những nương vào cái thực lập cái giả là điều sai lầm căn bản, mà còn mạt sát cái tính duyên khởi của thời gian, đây là điều rất là không nên. Còn trường hợp sau (2), cho rằng nương vào sự sinh diệt của các pháp mà kiến lập thời gian, thế nhưng, các pháp sinh diệt biểu hiện cái thời gian đó, làm thế nào đi vào quá khứ? làm thế nào đi đến hiện tại? làm thế nào vẫn còn ở vị lai? Đây là những vấn đề đã có rất nhiều sự tranh luận. Nhất Thiết Hữu Bộ, chủ trương pháp thể thực có; tuy hiện ra tướng trạng ba đời, nhưng tất cả đều là có thực. Nếu vậy, làm sao nói là có ba đời? Trong Luận Đại Tỳ Bà Sa, có bốn vị đại luận sư giải thích không giống nhau. Vị được xem như học giả chính tông của Hữu Bộ, nói như thế này: "Cái tác dụng đưa đến sự sinh khởi của các pháp, nếu đã sinh đã diệt, thì gọi là quá khứ; chưa sinh chưa diệt, thì gọi là vị lai; còn như, đã sinh chưa diệt, thì gọi là hiện tại". Cái thời gian tính, ở trong tác dụng đã hiện khởi, chưa hiện khởi, đã hoại diệt, chưa hoại diệt, mà hiện xuất cái tướng trạng của nó. Pháp thể là thực có, hằng thường an trụ trong tự tính của mình. Còn Đại Chúng Bộ, Phân Biệt Thuyết Hệ, và Kinh Bộ Sư, thì chủ trương các pháp trong hiện tại là thực có, còn các pháp trong quá khứ và vị lai là không thực có. Điều này, trong Phật Pháp Đại Thừa, như pháp quán ba đời của các học giả Duy Thức, cũng chủ trương hiện tại là thực có. Quá khứ đã qua, không thể nói là có thực, nó (quá khứ) tuy sinh khởi hiện tại, có cái công năng đưa đến hiện tại, nhưng cái này đã là hiện tại. Hiện tại, hoặc sinh khởi tác dụng, hoặc tiềm tàng, đều là ở hiện tại, chứ không phải ở quá khứ. Chúng ta có cảm giác quá khứ là hiện hữu, chẳng qua, chỉ là nương vào

các hành nhân quả của hiện tại, rồi suy luận rằng chúng có chỗ phát xuất, mà thôi. Đòi vị lai cũng giống như vậy. Hiện tại có công năng, có thể dẫn khởi vị lai, cho nên cho rằng vị lai là có, thế nhưng, đây chỉ là ở tương lai mới có thể có. Còn cái dẫn đến sự sinh khởi của vị lai, trên thực tế vẫn là đang ở hiện tại.

Đối với các luận sư Đại thừa Tính Không, thì ba đời đều là có. Đem cái "ký ức về quá khứ" ra mà nói: kinh nghiệm của những ký ức về quá khứ (ý thức có thể ký ức), từ những hình ảnh hồi tưởng trở lại trong ý thức, có vẻ như quá khứ là nương vào hiện tại mà được giả lập, kỳ thực, cái ý tưởng mà ý thức hiện khởi, là sự chỉ thị cái mà quá khứ đã kinh nghiệm. Cái mà ý tưởng ký ức muốn chỉ thị, chính là những kinh nghiệm của quá khứ, chứ không phải là sự nhận thức của hiện tại. Kinh nghiệm của quá khứ, cũng không đi đến hiện tại. Còn như, những dự tưởng về vị lai, là sự dự tưởng rằng tương lai sẽ có một sự việc nào đó phát sinh. Nếu nói về ý thức của sự dự tưởng, thì vị lai có vẻ chính là hiện tại, kỳ thực, cảnh giới mà chúng ta dự tưởng, là vị lai, chứ không phải là sự tưởng tượng của hiện tại. Các nhà Hiện Tại Thực Hữu Luận đem chúng giam nhốt vào trong cái khoảng hiện tại ngắn ngủi, mà không biết rằng năng lực hiểu rõ (Hán: liễu biệt 了別) của tâm thức, nếu hồi tưởng đến quá khứ, thì chỗ duyên tức là quá khứ, suy tưởng đến vị lai, thì chỗ duyên là ở vị lai. Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, cũng thuộc về phái "ba đời là có" này, nhưng bọn họ lại là những nhà Thực Hữu Luận, còn các nhà Tính Không Luận, lại là Tam Thế Huyền Hữu (ba đời đều như huyền) Luận, cho nên có thể giải thích một cách viên mãn về vấn đề thời gian này.

Các nhà Hiện Tại Thực Hữu có một điều sai lầm căn bản, là không biết

ràng hiện tại không thể nào hiện hữu một cách độc lập, thực sự, không có một cái hiện tại tuyệt đối nào đáng nói cả. Hiện tại là do sự đối đãi với quá khứ và vị lai mà có, tách rời quá khứ và vị lai, thì còn có cái gì gọi là hiện tại? Không có sự liên quan trước sau của thời gian, trên căn bản, là đã phá hoại cái đặc tính của thời gian. Phàm những kẻ nào kiến lập hiện tại là có thực, đều bị cái luận thuyết về sát na trói buộc, không thể nào được giải thoát! Có một số học giả Đại Thừa, lại nói có ba đời, mỗi đời lại có ba đời (lý thuyết này là từ các học phái Thanh Văn mà ra), ba đời ba đời thành ra chín đời, chín đời ở trong một niệm, cho nên gọi là mười đời. Chín đời không chướng ngại một niệm, một niệm không chướng ngại chín đời, chín đời một niệm là viên dung vô ngại. Có thể nói rằng nhóm này là những kẻ tổng hợp lý thuyết về "ba đời thực có" và lý thuyết về "một niệm hiện tại thực có", thế nhưng, bọn họ chỉ do sự suy luận mà quyết đoán như vậy, kết quả là đã hồ đồ, bỏ sót cái tính sai biệt lịch sử của thời gian. Hiện nay, luận chủ dùng chính kiến về Tính Không huyễn hữu của thời gian, đả phá những học giả chấp trước vào tự tính thực hữu này.

Phẩm mười chín:
Quán Thời Gian

中論觀時品第十九(六偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Nếu như nhân vào thời quá khứ,
Mà có thời hiện tại, vị lai,
Như vậy hiện tại và vị lai,
Đã phải ở trong thời quá khứ. | 若因過去時
有未來現在
未來及現在
應在過去時 |
| (2) Nếu như ở trong thời quá khứ,
Không có thời hiện tại, vị lai,
Như vậy hiện tại và vị lai,
Sao lại phải nhân vào quá khứ? | 若過去時中
無未來現在
未來現在時
云何因過去 |
| (3) Nếu không nhân vào thời quá khứ,
Thì sẽ không có thời vị lai,
Và cũng không có thời hiện tại,
Như vậy hai thời đều không có. | 不因過去時
則無未來時
亦無現在時
是故無二時 |
| (4) Do nghĩa như trên mà biết rằng:
Hai thời còn lại và các pháp:
Cái trên, cái giữa và cái dưới,
Đồng nhất, sai biệt, ..., đều không có. | 以如是義故
則知餘二時
上中下一異
是等法皆無 |
| (5) Không có thời gian đang đứng yên, | 時住不可得 |

Cũng không có thời gian đang động,
Nếu như thời gian không hiện hữu,
Sao còn nói đến tướng thời gian.

時去亦叵得
時若不可得
云何說時相

(6) Vì có vật nên có thời gian,
Rời vật, thời gian không hiện hữu,
Nay vật thể vốn đã không có,
Làm sao mà có được thời gian?

因物故有時
離物何有時
物尚無所有
何況當有時

Phẩm hai mươi:

Quán Nhân Quả

Nội dung của phẩm này, tương tự với môn Quán Hữu Quả Vô Quả của Thập Nhị Môn Luận; thế nhưng, Thập Nhị Môn Luận nói rõ ràng và tỉ mỉ hơn. Quan niệm về pháp tác nhân quả này rất là phổ biến.

Bất cứ sự phát hiện của một pháp nào đều lấy sự hiện khởi của một sự tướng khác (hoặc nhiều loại sự tướng) làm cho pháp đó xuất hiện, làm tiền đề, và cũng nhân đây, nếu thấy sự hiện khởi của một sự tướng, thì sẽ có thể phán định là một pháp nào đó sẽ có thể được sinh khởi. Suy đoán vào quả mà biết nhân, căn cứ vào nhân mà biết quả, sản sinh ra quan niệm về nhân quả, thấy rõ được cái nhân quả tính của mọi sự mọi vật. Nhân quả tính, là nương vào sự tướng của các nhân duyên hòa hợp sinh quả mà tồn tại. Các học giả Ấn Độ, Tây Âu, Trung Hoa, v.v..., đều nói đến nhân quả (những kẻ chủ trương vô nhân quả là thiểu số). Phật Pháp lại càng ứng dụng luật nhân quả này một cách triệt để. Nếu không có quan hệ nhân quả, căn bản sẽ không có sự tồn tại. Hễ tồn tại, tất nhiên phải là pháp nhân quả. Thế nhưng, sự kiện nhân duyên hòa hợp sinh ra quả, nếu khảo sát một cách sâu sắc hơn, từ nhân duyên mà nhìn, từ quả pháp mà nhìn, từ nhân duyên và quả pháp mà nhìn, từ sự hòa hợp mà nhìn, sẽ phát giác được sự thâm sâu, bí mật của nó. Nếu như chấp trước nhân quả là có thực tự tính, ắt sẽ không thấy được chân nghĩa của nhân duyên hòa hợp sinh ra quả. Bọn họ (những kẻ chấp thực hữu) trong sự bế tắc này, đã sinh khởi rất nhiều vọng kiến.

Một cách đơn giản, như nói về nhân duyên, đã có mười lý thuyết khác biệt lớn về năm cặp: (1) có quả, không có quả; (2) cho quả, không cho quả; (3) cùng với quả, không cùng với quả; (4) biến thành quả, không biến thành quả; (5) tại quả, có quả. Hiện tại, dùng cái kiến địa thâm sâu về nhân quả của Tính Không, phê phán từng cặp. Từ sự lật đổ các vọng kiến của bọn họ, hiển xuất cái chân nghĩa của nhân quả như huyễn.

Phẩm hai mươi:

Quán Nhân Quả

中論觀因果品第二十(二十四偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Nếu như nhờ các duyên hòa hợp,
Rồi sau đó có quả được sinh,
Thì trong hòa hợp đã có quả,
Cần gì nhờ hòa hợp mới sinh? | 若眾緣和合
而有果生者
和合中已有
何須和合生 |
| (2) Nếu như lúc các duyên hòa hợp,
Mà trong đó lại không có quả,
Làm sao quả đó có thể sinh
Từ sự hòa hợp của các duyên? | 若眾緣和合
是中無果者
云何從眾緣
和合而果生 |
| (3) Nếu như lúc các duyên hòa hợp,
Mà trong đó đã có sẵn quả,
Vậy trong hòa hợp phải thấy quả,
Thế nhưng, thực sự không phải vậy. | 若眾緣和合
是中有果者
和合中應有
而實不可得 |
| (4) Nếu như lúc các duyên hòa hợp,
Mà trong đó lại không có quả,
Vậy phải biết là các nhân duyên,
Cũng giống như là phi nhân duyên. | 若眾緣和合
是中無果者
是則眾因緣
與非因緣同 |
| (5) Nếu như nhân chuyển trao sinh lực | 若因與果因 |

- | | |
|---|----------------------------------|
| Để quả sinh trưởng xong, nhân diệt,
Như vậy nhân phải có hai thể,
Một là chuyển trao, hai là diệt. | 作因已而滅
是因有二體
一與一則滅 |
| (6) Nếu như nhân chuyển trao sinh lực,
Nhân diệt xong rồi quả mới sinh,
Nhân đã diệt mà còn sinh quả,
Như vậy quả này sẽ không nhân. | 若因不與果
作因已而滅
因滅而果生
是果則無因 |
| (7) Nếu lúc các duyên đang hòa hợp,
Mà lại có quả được sinh khởi,
Như vậy cái sinh, cái được sinh,
Cả hai sẽ đồng thời hiện hữu. | 若眾緣合時
而有果生者
生者及可生
則爲一時俱 |
| (8) Nếu trước đó quả đã sinh khởi,
Sau đó các duyên mới hòa hợp,
Như vậy tức là rời nhân duyên,
Đây gọi là quả không có nhân. | 若先有果生
而後眾緣合
此即離因緣
名爲無因果 |
| (9) Nếu nhân diệt để biến thành quả,
Tức là nhân đã đến với quả,
Và nếu thế, nhân được sinh xong,
Sinh rồi, lại tiếp tục sinh nữa. | 若因變爲果
因即至於果
是則前生因
生已而復生 |
| (10) Và lại, nếu như nhân đã diệt,
Làm sao lại có thể sinh quả?
Hơn nữa, nếu nhân ở trong quả, | 云何因滅失
而能生於果
又若因在果 |

- | | |
|--|----------------------------------|
| Làm sao nhân có thể sinh quả? | 云何因生果 |
| (11) Nếu trong nhân có tất cả quả,
Vậy nhân sẽ sinh những quả nào?
Trong nhân, thấy quả, không thấy quả,
Cả hai đều không thể sinh quả. | 若因遍有果
更生何等果
因見不見果
是二俱不生 |
| (12) Nếu nói rằng: "Cái nhân quá khứ,
Sẽ hợp với cái quả quá khứ,
Cùng với quả hiện tại, vị lai",
Điều này thật hoàn toàn phi lý. | 若言過去因
而於過去果
未來現在果
是則終不合 |
| (13) Nếu nói rằng: "Cái nhân vị lai,
Sẽ hợp với cái quả vị lai,
Cùng với quả hiện tại, quá khứ",
Điều này sẽ hoàn toàn phi lý. | 若言未來因
而於未來果
現在過去果
是則終不合 |
| (14) Nếu nói rằng: "Cái nhân hiện tại,
Sẽ hợp với cái quả hiện tại,
Cùng với quả vị lai, quá khứ",
Điều này sẽ hoàn toàn phi lý. | 若言現在因
而於現在果
未來過去果
是則終不合 |
| (15) Nếu nhân và quả không hòa hợp,
Làm sao nhân có thể sinh quả?
Còn nếu nhân và quả hòa hợp,
Làm sao nhân có thể sinh quả? | 若不和合者
因何能生果
若有和合者
因何能生果 |

- (16) Nếu trong nhân thực không có quả,
Làm sao nhân có thể sinh quả?
Nếu trong nhân không không có quả,
Làm sao nhân có thể sinh quả?
- (17) Vì quả chẳng không nên không sinh,
Vì quả "chẳng không" nên không diệt,
Bởi vì thể của quả chẳng không,
Cho nên không sinh cũng không diệt.
- (18) Vì quả là không nên không sinh,
Vì quả là không nên không diệt,
Bởi thể của quả ắt là không,
Cho nên không sinh cũng không diệt.
- (19) Nếu nhân và quả là một thể,
Điều này hoàn toàn không có lý,
Nếu nhân và quả là khác biệt,
Điều này hoàn toàn không có lý.
- (20) Nếu nhân và quả là một thể,
Cái sinh, cái được sinh là một,
Nếu nhân và quả là khác biệt,
Thì nhân sẽ đồng với "phi nhân".
- (21) Nếu quả là có thực tự tính,
Nhân làm sao mà sinh ra quả?
- 若因空無果
因何能生果
若因不空果
因何能生果
- 果不空不生
果不空不滅
以果不空故
不生亦不滅
- 果空故不生
果空故不滅
以果是空故
不生亦不滅
- 因果是一者
是事終不然
因果若異者
是事亦不然
- 若因果是一
生及所生一
若因果是異
因則同非因
- 若果定有性
因爲何所生

Nếu quả không có thực tự tính,
Nhân làm sao mà sinh ra quả?

若果定無性
因爲何所生

(22) Nếu nhân đã không sinh ra quả,
Như thế, không có tướng của nhân,
Nếu như không có tướng của nhân,
Thì cái gì đã sinh ra quả?

因不生果者
則無有因相
若無有因相
誰能有是果

(23) Nếu nói là: "Từ các nhân duyên,
Mà sinh khởi ra pháp hòa hợp",
Nhưng hòa hợp, tự nó không sinh,
Thì làm sao mà sinh ra quả?

若從眾因緣
而有和合生
和合自不生
云何能生果

(24) Vì thế quả không sinh ra từ,
Nhân duyên hòa hợp, không hòa hợp,
Nếu như vốn đã không có quả,
Thì nơi nào có pháp hòa hợp?

是故果不從
緣合不合生
若無有果者
何處有合法

Phẩm hai mươi mốt:

Quán Sự Sinh Thành và Hoại Diệt

Thành hoại và sinh diệt, hàm nghĩa có sự tương đồng, mà cũng có sự khác biệt. Nếu từ phương diện tương đồng, sinh tức là thành, diệt tức là hoại. Bình thường, nói sinh diệt thành hoại, tức là nương vào nghĩa tương đồng mà nói. Nếu từ phương diện khác biệt, sinh diệt, phần lớn là nương vào sát na mà nói, còn thành hoại, phần lớn là nương vào sự tương tục mà nói. Thành lại có nghĩa là được (Hán: đắc), bao gồm ý nghĩa là bảo tồn không cho mất. Như Độc Tử Bộ và Nhất Thiết Hữu Bộ, sau "đắc" liền kiến lập "thành tựu". Còn các học phái khác kiến lập: "thành tựu, lai, hiện tại". Chữ hoại có nghĩa là mất mát (Hán: thất 失), bao gồm ý nghĩa: sau khi được xong, lại bị mất mát. Cho nên từ pháp thể mà nói, sinh diệt và thành hoại, không có sự sai biệt lớn lao. Trên phương diện tương tục, hoặc trên phương diện hệ thuộc của hành giả vào pháp mà nói, chỉ có thể nói thành hoại, mà không thể nói sinh diệt. Giả như, chúng ta có thể nói: "một vị nào đó được công đức", hoặc nói: "một vị nào đó mất thiên định", hoặc nói: "hành giả nào đó chứng đắc hoặc thoái thất đạo quả", v.v... Thập Địa Luận của ngài Thế Thân, dùng sáu pháp (tổng, biệt, đồng, dị, thành, hoại) để thuyết minh tất cả các pháp, trong đây cũng có hai tướng "thành, hoại". Thế giới, vạn vật cũng như hữu tình, đều có tướng thành hoại, cho nên sự thành hoại trong các hiện trạng cũng là một khái niệm phổ biến.

Hiện nay, chúng ta quán sát sự thành hoại, tìm cầu tự tướng của chúng, thử xem chúng có tự tướng chân thực hay không? Thành hoại là tướng như

huyễn của pháp duyên khởi; giả sử chúng ta chấp nó là có thực tự tính, thì cái thành sẽ không thành ra cái thành, mà cái hoại cũng không thành ra cái hoại.

Phẩm hai mươi mốt:

Quán Sự Sinh Thành và Hoại Diệt

中論觀成壞品第二十一(二十偈)

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Rời sự sinh thành và cộng thành,
Trong đây không có sự hoại diệt,
Rời sự hoại diệt và cộng hoại,
Trong đây cũng không sự sinh thành. | 離成及共成
是中無有壞
離壞及共壞
是中亦無成 |
| (2) Nếu tách rời khỏi sự sinh thành,
Thì làm sao có sự hoại diệt?
Như rời sự sống có sự chết,
Điều này hoàn toàn không có lý. | 若離於成者
云何而有壞
如離生有死
是事則不然 |
| (3) Nếu như thành, hoại cùng hiện hữu,
Làm thế nào mà có thành hoại?
Như sự sống, chết trên thế gian,
Không thể nào hiện hữu đồng thời. | 成壞共有者
云何有成壞
如世間生死
一時俱不然 |
| (4) Nếu mà rời khỏi sự hoại diệt,
Làm sao mà có sự sinh thành?
Lại chưa từng có lúc nào mà,
Vô thường không ở trong các pháp. | 若離於壞者
云何當有成
無常未曾有
不在諸法時 |
| (5) Thành, hoại hợp lại, không có thành, | 成壞共無成 |

- | | |
|--|----------------------------------|
| Thành, hoại cách biệt, cũng không thành,
Hai sự kiện này vốn không có,
Làm sao mà có sự sinh thành? | 離亦無有成
是二俱不可
云何當有成 |
| (6) Đã tận diệt, ắt không thể thành,
Không tận diệt, cũng không thể thành,
Đã tận diệt, ắt không thể hoại,
Không tận diệt, cũng không thể hoại. | 盡則無有成
不盡亦無成
盡則無有壞
不盡亦不壞 |
| (7) Nếu tách rời khỏi sự thành, hoại,
Thì sẽ không có pháp hiện hữu,
Còn nếu tách rời khỏi các pháp,
Thì thành, hoại cũng không hiện hữu. | 若離於成壞
是亦無有法
若當離於法
亦無有成壞 |
| (8) Nếu thể tính của pháp là không,
Thì cái gì sẽ có thành, hoại?
Nếu thể tính của pháp chẳng không,
Thì cũng không có sự thành, hoại. | 若法性空者
誰當有成壞
若性不空者
亦無有成壞 |
| (9) Nếu sự thành, hoại là đồng nhất,
Điều này hoàn toàn không hợp lý,
Nếu sự thành, hoại là khác biệt,
Đấy cũng hoàn toàn không hợp lý. | 成壞若一者
是事則不然
成壞若異者
是事亦不然 |
| (10) Nếu nói: "Chính mắt thấy sinh diệt",
Mà cho rằng có thực sinh diệt,
Thì đây là do sự si mê, | 若謂以眼見
而有生滅者
則爲是癡妄 |

- | | |
|--|----------------------------------|
| Vọng tưởng, mà thấy có sinh diệt. | 而見有生滅 |
| (11) Từ pháp, không thể sinh ra pháp,
Cũng không thể sinh ra phi pháp,
Từ phi pháp, không sinh ra pháp,
Cũng không thể sinh ra phi pháp. | 從法不生法
亦不生非法
從非法不生
法及於非法 |
| (12) Một pháp, không thể nào tự sinh,
Cũng không thể từ pháp khác sinh,
Cũng không do hai pháp cộng sinh,
Như vậy làm sao mà có sinh? | 法不從自生
亦不從他生
不從自他生
云何而有生 |
| (13) Nếu như chấp thủ vào các pháp,
Thì sẽ rơi vào thường, đoạn kiến,
Nên biết, các pháp bị chấp thủ,
Hoặc là thường, hoặc là vô thường. | 若有所受法
即墮於斷常
當知所受法
爲常爲無常 |
| (14) Theo chúng tôi: "Kẻ thọ các pháp,
Sẽ không rơi vào thường, đoạn kiến,
Vì sự tương tục của nhân quả,
Cho nên không đoạn cũng không thường". | 所有受法者
不墮於斷常
因果相續故
不斷亦不常 |
| (15) Nếu cho rằng: "Bởi vì nhân quả,
Sinh diệt tương tục nên không đoạn",
Nhân đã diệt không thể tái sinh,
Vậy nhân này phải là đoạn diệt. | 若因果生滅
相續而不斷
滅更不生故
因即爲斷滅 |

- (16) Nếu các pháp trụ nơi tự tính,
Thì không nên có sự có, không,
Hơn nữa, Niết Bàn diệt sinh tử,
Cũng sẽ rơi vào chỗ đoạn diệt.
- (17) Nếu cái hữu trước đã bị diệt,
Thì sẽ không có cái hữu sau,
Nếu cái hữu trước không bị diệt,
Thì cũng không có cái hữu sau.
- (18) Nếu cái hữu trước đang bị diệt,
Mà lúc đó, hữu sau sinh ra,
Vậy lúc diệt đi là một hữu,
Và lúc sinh ra là một hữu.
- (19) Nếu cho rằng: "Hai pháp sinh, diệt,
Là sẽ xảy ra cùng một lúc",
Như vậy, khi ấm này đang chết,
Tức cũng là ấm này đang sinh.
- (20) Như vậy, không thể trong ba đời,
Tìm sự tương tục của sự hữu,
Nếu như, ba đời đã không có,
Làm sao có tương tục của hữu?
- 法住於自性
不應有有無
涅槃滅相續
則墮於斷滅
- 若初有滅者
則無有後有
初有若不滅
亦無有後有
- 若初有滅時
而後有生者
滅時是一有
生時是一有
- 若言於生滅
而謂一時者
則於此陰死
即於此陰生
- 三世中求有
相續不可得
若三世中無
何有有相續

Phẩm hai mươi hai:

Quán Đức Như Lai

Bốn phẩm dưới đây, thuyết minh về sự đoạn hoặc, chứng chân. Tu pháp hiện quán, thể chứng được cái thực tướng tịch diệt, tức là có người, có pháp. Người tức là Đức Như Lai, là bậc tu quán, là bậc chứng ngộ, còn pháp là sự diên đảo đang bị trừ diệt, là cái đế lý được quán sát, là cõi Niết Bàn được chứng đắc. Cho nên bốn phẩm dưới đây cũng sẽ theo thứ tự này mà thuyết giảng.

Những kẻ thể ngộ cái thực tướng tịch diệt, bao gồm các vị thánh của ba thừa, là Thanh Văn, Duyên Giác, và Như Lai. Thế nhưng, Duyên Giác, tự chứng ngộ mà không chú trọng đến ngôn giáo, không xuất hiện vào đời có Phật¹³³, bởi vậy, các giáo điển căn bản của Đức Thích Tôn, ít khi đề cập đến các vị ấy. Còn các vị Thanh Văn thì nương vào giáo pháp của Đức Như Lai mà hiện chứng chân lý. Phật Pháp lấy Đức Như Lai làm chủ yếu, cho nên ở đây sẽ chuyên bàn về Như Lai. Như Lai là biệt hiệu của Đức Phật, tiếng Phạn gọi là Tathagata. Chữ này vốn có ba nghĩa: (1) y như pháp tướng mà giải nói, (2) y như cái dạng nguyên sơ của các pháp thực tướng mà ngộ giải, (3) chứng ngộ pháp tướng như thực mà đến. Bình thường, có người nói: "Ngồi đạo như thực, đến thành chính giác (Hán: Thừa như thực đạo, lai thành chính giác)", đây là một lối giải thích khác về Như Lai. Tuy có ba lối giải thích, nhưng thông thường lại phiên dịch thẳng là Như Lai. Ngoại đạo cũng dùng chữ "Như Lai" này, thế nhưng, bọn họ chỉ xem đó là một tên gọi khác của Phạm Ngã. Như như bất biến (như), tới lui trong ba cõi

(lai), đây chính là cái thần ngã. Như Lai có thể từ hai phương diện mà nói: (1) từ phương diện giả ngã của Đức Phật mà nói, như Đức Thích Ca Như Lai ở Ấn Độ, (2) từ phương diện thể tính, tức là cái "làm cho Đức Như Lai là Đức Như Lai", điều này gồm chung tất cả Phật. Trên phương diện: tới lui, ra vào, nói năng, mà nói, Đức Như Lai ở thế gian, tính chất của ngài, cũng giống như tất cả hữu tình, chẳng qua là bị nhiễm ô, hay không bị nhiễm ô mà thôi. Ở đây, Hữu Bộ cho rằng: "Trong sự hòa hợp của năm ấm, chỉ có cái giả ngã, mà không có Đức Như Lai chân thực". Độc Tử Bộ nói: "Đối với ngoại đạo mà nói, thì không thể nói là có Như Lai; thế nhưng, Đức Phật cũng nói về ngã, như vậy không thể nói là không có Như Lai (ngã)". Cho nên bọn họ chủ trương Đức Như Lai tức là cái bất khả thuyết ngã *không phải uẩn không rời uẩn* (Hán: Bất tức uẩn bất ly uẩn). Như cái giả ngã của Hữu Bộ, không tránh khỏi sự làm tổn giảm cái ngã duyên khởi, còn cái chân ngã của Độc Tử Bộ, không tránh khỏi sự làm tăng ích cái ngã duyên khởi. Cái chân ngã bất khả thuyết của Độc Tử Bộ, cùng với cái lập luận của ngoại đạo cho rằng Như Lai là tên gọi khác của thần ngã, là cá thể thống nhất của những sự hoạt động của thân tâm, sự thực, không khác nhau mấy. Có thể nói, nội dung của cái ngã của Độc Tử Bộ cùng một dòng tư tưởng với bọn ngoại đạo. Phẩm này biện phá Như Lai, cũng là theo nghĩa này mà phá. Đến như thể tính của Như Lai, từ lập trường của đạo đế, dùng năm phần pháp thân của Đức Như Lai làm Như Lai; vì có năm phần pháp thân này, nên được gọi là Như Lai (Phật). Những học giả tiền phong của Đại Thừa, đem sự thể hiện Không Tính của các pháp làm Đức Như Lai. Cho nên thấy được Tính Không của duyên khởi tức là thấy Phật. Nếu muốn lễ bái Đức Như Lai, phải nên quán sát Tính Không của các pháp. Tính Không, tức là thực tướng của Như Lai, không thể dùng ngôn ngữ diễn tả. Chẳng qua, từ phương diện "tức là Tính Không, mà là duyên khởi" có thể nói Như Lai xuất

thế, Như Lai xuất gia, Như Lai thuyết pháp, Như Lai có cha mẹ, Như Lai có sự già bệnh, đây cũng chính là Đức Như Lai không chướng ngại nhân gian chính giác trong Tính Không. Có một số học giả, cho rằng trong thân của hữu tình có cái chân ngã không phải năm ấm không rời năm ấm, đây là cái mà tất cả chúng sinh đều có, và là kẻ liên lạc bất diệt trong sự lưu chuyển sinh tử. Cái (chân ngã) này có thể gọi là Như Lai. Như Lai, vốn là tên gọi khác của hữu tình, hoặc của cái ngã (tất cả hữu tình đều có thể có), cho nên đã trở thành một danh từ rất phổ biến.

Theo các học giả Tính Không, pháp tính tịch diệt bất khả đắc tức là thể tính của Như Lai; thế nhưng, khi đến tay các nhà Chân Thường Duy Tâm Luận, bọn họ từ chỗ nhìn của sự hiện tại thân bí mà giải thích, bên chủ trương Như Lai tức là tự thể của sự chân thực diệu hữu, cho rằng chân thực tướng của thân tâm của hữu tình đích thực là như vậy, thực thể của vạn hữu đích thực là như vậy. Đem cái ý nghĩa của "duyên khởi hữu", và "pháp tính không" thống nhất với nhau trong cái gọi là "thân bí vi diệu chân thực", từ đó, Như Lai của hữu tình, tức là phàm phu, như như bất biết, tới lui trong ba cõi, thọ sinh tử, còn Như Lai của Đức Phật, tức là Đức Phật, như như bất biến, tùy duyên thị hiện, tới lui độ chúng sinh. Như Lai của phàm phu, cùng Như Lai của Đức Phật, bình đẳng bình đẳng. Hiện tại lưu chuyển sinh tử cũng là cái đó (Như Lai), tương lai chứng quả thành Phật, cũng vẫn là cái đó. Chứng quả là sự khai hiển toàn thể của Như Lai. Cái Như Lai của địa vị phàm phu, cùng cái Như Lai của Phật Quả, chất lượng của hai bên hoàn toàn không khác biệt.

Như vậy, Phật Giáo Đại thừa ở thời kỳ sau, từ lập trường chúng sinh cùng chư Phật bình đẳng, dùng Như Lai Tạng, Như Lai Giới, Như Lai Tính,

làm cái bản thể để nương tựa, từ đó thuyết minh sự lưu chuyển sinh tử, sự hoàn diệt Niết Bàn, v.v... Như Lai, mà bọn họ chủ trương, tuy cũng bôi lên một ít màu sắc Tính Không, thế nhưng trên thực tế, hợp dòng với Như Lai của Thần Ngã Luận. Như Lai mà Phạm Ngã Luận của bọn ngoại đạo nói đến, cũng là thực thể của chúng sinh, là bản thể của vũ trụ. Cho nên sự khác biệt giữa các nhà Tính Không trong trung kỳ Phật Giáo, và bọn Phạm Ngã Luận là ở chỗ: từ trong thảng nghĩa đế, quán sát thực ngã tính của bọn ngoại đạo là bất khả đắc, mà đạt đến tất cả pháp tính không tịch. Sự không tịch rời ngữ ngôn này, quyết không thể đem nó làm thực thể của vạn hữu. Còn trên phương diện thế tục, các nhà Tính Không thuyết minh Như Lai không có tự thể, chỉ là sự giả danh của pháp duyên khởi. Sự giả danh này, cũng không thể tưởng tượng nó là cái thực thể như như bất biến. Chỉ vì một số học giả không hiểu rõ ý nghĩa trung đạo của Tính Không, cho nên đã đi lầm vào con đường của thuyết Phạm Ngã Luận. Tự tính kiến, căn bản của sự sinh tử của chúng sinh, quả thực có cái sức mạnh đáng sợ như vậy!

Phẩm hai mươi hai:

Quán Đức Như Lai

觀如來品第二十二(十六偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Không phải ẩm, không rời các ẩm,
Đây không trong kia, và ngược lại,
Như Lai, cũng không có năm ẩm,
Như vậy, nơi nào có Như Lai? | 非陰不離陰
此彼不相在
如來不有陰
何處有如來 |
| (2) Nếu Như Lai do các ẩm hợp,
Thì Như Lai không có tự tính,
Nếu như đã không có tự tính,
Làm sao do tha tính mà có? | 陰合有如來
則無有自性
若無有自性
云何因他有 |
| (3) Pháp, nếu do tha tính mà có,
Tức là pháp đó không có ngã,
Nếu như pháp đã không có ngã,
Thì làm sao là Đức Như Lai? | 法若因他生
是即爲非我
若法非我者
云何是如來 |
| (4) Nếu như đã không có tự tính,
Thì làm sao mà có tha tính?
Nếu tách rời tự tính, tha tính,
Thì pháp gì gọi là Như Lai? | 若無有自性
云何有他性
離自性他性
何名爲如來 |
| (5) Nếu như không nhân vào năm ẩm, | 若不因五陰 |

- | | |
|---|----------------------------------|
| Mà trước đó có Đức Như Lai,
Bởi nay, Ngài đã thọ năm ấm,
Cho nên được gọi là Như Lai. | 先有如來者
以今受陰故
則說爲如來 |
| (6) Như Lai, thực không thọ các ấm,
Không có pháp gọi là Như Lai,
Nếu khi chưa thọ, không Như Lai,
Pháp gì thọ ấm, thành Như Lai? | 今實不受陰
更無如來法
若以不受無
今當云何受 |
| (7) Khi Như Lai chưa thọ năm ấm,
Năm ấm không gọi là chỗ thọ,
Không thể nào có pháp không thọ,
Mà được gọi tên là Như Lai. | 若其未有受
所受不名受
無有無受法
而名爲如來 |
| (8) Nếu như trong hai sự đồng, dị,
Không thể tìm thấy Đức Như Lai,
Trong năm pháp, cũng không tìm thấy,
Làm sao năm ấm có Như Lai? | 若於一異中
如來不可得
五種求亦無
云何受中有 |
| (9) Năm ấm được thọ bởi Như Lai,
Cũng không từ tự tính mà có,
Nếu như năm ấm không tự tính,
Thì làm sao mà có tha tính? | 又所受五陰
不從自性有
若無自性者
云何有他性 |
| (10) Từ những ý nghĩa đã nêu trên,
Năm ấm không, Như Lai cũng không,
Sao đem năm ấm, vốn không có, | 以如是義故
受空受者空
云何當以空 |

- Ghép vào Như Lai, cũng vốn không. 而說空如來
- (11) Không thể bàn luận về cái: Không, 空則不可說
 Chẳng không, vừa không vừa chẳng không, 非空不可說
 Cùng cái chẳng không chẳng chẳng không, 共不共叵說
 Chỉ dùng giả danh, nói có Phật. 但以假名說
- (12) Trong tướng tịch diệt vốn không có 寂滅相中無
 Bốn pháp: Thường, vô thường, vân vân ... 常無常等四
 Trong tướng tịch diệt cũng không có 寂滅相中無
 Bốn pháp: Biên, vô biên, vân vân ... 邊無邊等四
- (13) Những kẻ mà tà kiến sâu nặng, 邪見深厚者
 Bảo rằng không có Đức Như Lai, 則說無如來
 Nhưng đối Như Lai tịch diệt tướng, 如來寂滅相
 Phân biệt nói có, là sai lầm. 分別有亦非
- (14) Như thế, trong các pháp Tính Không, 如是性空中
 Suy tư thế nào cũng không trúng, 思惟亦不可
 Thế nhưng, sau khi Phật diệt độ, 如來滅度後
 Nhiều kẻ cứ phân biệt có, không. 分別於有無
- (15) Như Lai vượt quá các hý luận, 如來過戲論
 Nhưng kẻ thế gian ưa hý luận, 而人生戲論
 Do hý luận này, phá tuệ nhãn, 戲論破慧眼
 Nên không thấy chân thực Như Lai. 是皆不見佛

(16) Tất cả tự tính của Như Lai,
Chính là tự tính của thế gian,
Nhưng Như Lai không có tự tính,
Nên thế gian cũng không tự tính.

如來所有性
即是世間性
如來無有性
世間亦無性

Phẩm hai mươi ba:

Quán Sự Điên Đảo

Phẩm trên quán sát Như Lai Tính, thế nhưng Như Lai sở dĩ thành Như Lai, là do sự đoạn phiền não, phá điên đảo mà thành. Căn bản của phiền não tức là ba độc tham, sân, si, cũng gọi là ba bất thiện căn. Chúng sinh lưu chuyển sinh tử, không được giải thoát, là do cái phiền não điên đảo này. Do đây, một số học giả Thanh Văn cho rằng phiền não và điên đảo là thực có, có phiền não và điên đảo thực sự để trừ diệt; từ đây sinh khởi chấp kiến về tự tính. Bọn họ không hiểu rằng, nếu như phiền não điên đảo có thực tự tính, thì nó, trên căn bản đã là bất sinh bất diệt. Phiền não điên đảo là sự sinh diệt giả danh như huyễn, mà thực ra cũng không sinh không diệt. Bởi vậy, nếu thấy đúng (Hán: chính kiến) sự bất sinh của phiền não điên đảo thì mới có thể thực sự đạt đến giải thoát. Kinh A Hàm nói: "Sự sinh khởi của điên đảo, là do sáu căn tiếp xúc với sáu cảnh, tương ứng với vô minh xúc, sinh khởi sự chấp trước mà đưa đến". Nếu như cho rằng màu sắc này là đẹp, âm thanh này là hay, thích hợp với tình cảnh của nội tâm, liền sinh khởi sự yêu thích, liền có sự tham ái. Nếu như cho rằng màu sắc này là xấu, âm thanh này là dở, không thích hợp với tình cảnh của nội tâm, liền sinh ra sự khổ sở, sân hận. Bám víu cái tướng tịnh (đáng yêu), bất tịnh (đáng ghét) của cảnh giới, sinh khởi cái tình cảm vừa ý, không vừa ý. Nếu chấp vào cảnh tướng, sẽ sinh khởi những phiền não điên đảo. Trong Kinh khi nói đến sự xa lìa phiền não, đặc biệt chú trọng đến sự *giữ gìn sáu căn*, tức là trong cảnh giới của sự thấy sắc, nghe thanh, chúng ta không nắm giữ, không chấp trước, không để cho những tình cảnh vừa ý, không vừa ý kéo lôi mà sinh ra phiền não. Sự

không chấp trước này là một luận đề giải thoát căn bản trong Phật Pháp. Chấp tướng phân biệt như thế nào, đây là nhân; dẫn khởi phiền não tham sân si, đây là quả. Sự chấp tướng phân biệt và phiền não điên đảo, hai bên có liên hệ nhân quả. Nhưng tại sao lại có sự ức tướng phân biệt này? Trong Kinh nói là do sự suy tư bất chính; không thể suy xét, thấu rõ các pháp như thực một cách chính xác, cho nên chấp trước vào cảnh tướng. Do sự chấp trước vào cảnh tướng này, liền khởi lên ức tướng phân biệt. Do ức tướng phân biệt bèn khởi lên những phiền não như tham, sân, si, v.v... Ngược lại, phiền não do điên đảo mà đến, điên đảo do ức tướng mà có, vọng tưởng phân biệt là từ sự suy tư bất chính mà sinh ra. Diệt trừ phiền não là sự đi ngược lại điên đảo phiền não. Từ sự chính quán như thực mà hạ thủ (tu hành), thì có thể không cần nói mà cũng sẽ biết!

Chấp trước điên đảo là sự hư vọng, phải dùng cái chân thực không hư vọng mà phá trừ chúng, cho nên nói: thường, lạc, ngã, tịnh, là những sự điên đảo cần phải đối trị. Còn cái đối trị, tức là bốn chính kiến: vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh. Đây vốn là một môn phương tiện, đối với sự hư vọng mà nói pháp chân thực. Thế nhưng, những kẻ chấp thực hữu, không thấy được chân ý của Đức Phật, cho rằng thực có cái điên đảo có thể được đoạn trừ, có thực bốn chính kiến để tu tập, cho nên phẩm này mới phê phán bọn họ. Đối với bốn đảo: vô thường cho là thường, khổ cho là lạc, vô ngã cho là có ngã, bất tịnh cho là tịnh, các học giả Thanh Văn chia làm hai phái: (1) Nhất Thiết Hữu Bộ nói: Hai sự điên đảo: thường và ngã, hoàn toàn không có, mà thuần túy chỉ là sự vọng chấp của chúng sinh. Còn hai sự điên đảo: tịnh và lạc, ngược lại, không phải hoàn toàn cho khổ là lạc, hoặc cho tịnh là bất tịnh. Cái cảnh tướng khách quan, xác thực là có cái khổ, lạc, tịnh, và bất tịnh. Chẳng qua, chỉ duyên một ít phần tịnh và lạc, do vì hành tướng điên

đảo, cho nên cho rằng tất cả đều là thanh tịnh, đều là khoái lạc. Mạt sát sự thực khách quan (sự hiện hữu của sự khổ và bất tịnh), đây mới thực sự là sự điên đảo. (2) Kinh Bộ nói: Bốn điên đảo: thường, lạc, ngã, tịnh, không phải là sự thực hữu của cảnh tướng khách quan, mà toàn là sự sai lầm của nội tâm chủ quan của sự chấp trước. Tuy kiến giải của hai phái có sự khác biệt, nhưng Kinh Bộ cho rằng cái ức tướng điên đảo (chủ quan) là có thực. Do đó, so với Hữu Bộ, cũng chẳng có gì khác biệt.

Các học giả Thanh Văn cho rằng: "Thường, lạc, ngã, tịnh, là bốn điên đảo, còn vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh là bốn chính kiến". Một số hành giả Đại Thừa nói: "Tất cả đều là điên đảo", cho nên nói có tám điên đảo. Bởi vì pháp thân, Niết Bàn là thường trụ, diệu lạc, tự tại, thanh tịnh; nếu như, chấp trước pháp thân, Niết Bàn là vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh, thì cũng sẽ堕 vào sự điên đảo. Cho nên, trên phương diện sinh tử, phải phá bốn điên đảo là thường, lạc, ngã, tịnh, nhưng trên phương diện Niết Bàn, phải phá bốn điên đảo là vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh. Như vậy, trên phương diện sinh tử, vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh là bốn chính kiến; còn trên phương diện pháp thân, thường, lạc, ngã, tịnh, lại là bốn chính kiến. Những kinh điển mà các học giả Tính Không nương vào như Kinh Bát Nhã, v.v..., đều cho rằng thường, vô thường, v.v..., đều là những duyên khởi giả danh. Nếu như chấp trước vào tự tính có thực, không luận là nói thường, nói vô thường, nói khổ, nói lạc, nói ngã, nói vô ngã, nói tịnh, nói bất tịnh, tất cả đều là điên đảo. Cho nên, trong duyên khởi mà quán sát Tính Không, thì thường, vô thường, ngã, vô ngã đều là bất khả đắc.

Trong phẩm Quán Sự Ô Nhiễm và Kế Ô Nhiễm, đã từng phá trừ phiền não. Thế nhưng, phẩm đó chỉ nói về sự vô tự tính của phiền não và kế tham

niêm, sự sinh khởi phiền não là không thành, quán sát phiền não của tập đế là bất khả đác. Còn phẩm này là từ lập trường của khổ tập diệt mà nói: Các khổ tập của sự ức tướng phân biệt sinh khởi phiền não, làm thế nào sinh khởi? Sự thấy diệt đế trừ diệt phiền não, làm thế nào trừ diệt? Phiền não là sự duyên khởi như huyễn. Nếu không hiểu rõ điểm này, không những phiền não không thể sinh khởi, mà cũng không thể trừ diệt. Như vậy, khổ tập diệt sẽ không thể được thành lập!

Phẩm hai mươi ba:
Quán Sự Điên Đảo

中論觀顛倒品第二十三(二十四偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Từ ức niệm, vọng tưởng phân biệt,
Sinh khởi ba độc tham, sân, si,
Sự điên đảo, hoặc tịnh, bất tịnh,
Tất cả đều từ nhân duyên sinh. | 從憶想分別
生於貪恚癡
淨不淨顛倒
皆從眾緣生 |
| (2) Nếu ba độc từ các điên đảo,
Hoặc tịnh, hoặc bất tịnh sinh ra,
Ba độc này không có tự tính,
Vậy phiền não cũng không thực có. | 若因淨不淨
顛倒生三毒
三毒即無性
故煩惱無實 |
| (3) Ngã, phiền não: hoặc có, hoặc không,
Điều này không thể được thành lập,
Nếu không có ngã thì phiền não,
Hoặc có, hoặc không, đều không thành. | 我法有以無
是事終不成
無我諸煩惱
有無亦不成 |
| (4) Nếu không ngã, ai có phiền não?
Vì không ngã, phiền não không thành,
Nếu rời ngã mà có phiền não,
Phiền não sẽ không chỗ hệ thuộc. | 誰有此煩惱
是即爲不成
若離是而有
煩惱則無屬 |
| (5) Như thân kiến (chấp trước có ngã), | 如身見五種 |

- | | |
|---|----------------------------------|
| Dùng năm pháp, tìm ngã không thấy,
Tương tự, phiền não trong tâm cấu,
Năm pháp tìm phiền não, cũng không. | 求之不可得
煩惱於垢心
五求亦不得 |
| (6) Như vậy, điên đảo: tịnh, bất tịnh,
Cả hai đều không có tự tính,
Làm sao phiền não có thể từ
Hai điên đảo này mà sinh ra? | 淨不淨顛倒
是則無自性
云何因此二
而生諸煩惱 |
| (7) Cảnh giới: sắc, thanh, hương, vị, xúc,
Và pháp, tất cả là sáu trần,
Sáu trần: sắc, thanh, hương, vị, ... này,
Là nguồn gốc sinh ra ba độc. | 色聲香味觸
及法爲六種
如是之六種
是三毒根本 |
| (8) Thế nhưng, sắc, thanh, hương, vị, xúc,
Cùng với pháp, tất cả là sáu,
Thể tính của chúng đều như mộng,
Như quang năng, thành càn thất bà. | 色聲香味觸
及法體六種
皆空如炎夢
如乾闥婆城 |
| (9) Như thế, ở trong sáu pháp này,
Làm sao có tịnh, hoặc bất tịnh?
Chẳng khác nào như người huyễn hóa,
Và cũng giống như ảnh trong gương. | 如是六種中
何有淨不淨
猶如幻化人
亦如鏡中像 |
| (10) Nếu không nhân vào cái tướng tịnh,
Thì sẽ không có tướng bất tịnh,
Vì nhân vào tịnh có bất tịnh, | 不因於淨相
則無有不淨
因淨有不淨 |

- Bởi thế, không có tướng bất tịnh. 是故無不淨
- (11) Nếu không nhân vào tướng bất tịnh, 不因於不淨
Thì sẽ không có cái tướng tịnh, 則亦無有淨
Nhân vào bất tịnh mới có tịnh, 因不淨有淨
Bởi thế, cũng không có tướng tịnh. 是故無有淨
- (12) Nếu như không có cái tướng tịnh, 若無有淨者
Do đâu mà có sự tham ái? 何由而有貪
Nếu như không có tướng bất tịnh, 若無有不淨
Do đâu mà có sự ghét hờn? 何由而有恚
- (13) Đối vô thường, chấp trước là thường, 於無常著常
Điều này gọi là sự điên đảo, 是則名顛倒
Nhưng trong pháp Không, không có thường, 空中無有常
Nơi nào có điên đảo về thường? 何處有常倒
- (14) Nếu cho rằng: "Đối pháp vô thường, 若於無常中
Chấp vô thường, không phải điên đảo", 著無常非倒
Nhưng pháp Không, không có vô thường, 空中無無常
Nơi nào có sự không điên đảo? 何有非顛倒
- (15) Đối tượng, người chấp, và sự chấp, 可著著者著
Cùng công cụ cho sự chấp trước, 及所用著法
Tất cả đều là tướng tịch diệt, 是皆寂滅相
Thì làm sao có sự chấp trước? 云何而有著

- (16) Nếu vốn không có sự chấp trước,
Mà nói: "Tà chấp là điên đảo",
Hoặc nói: "Chính quán không điên đảo",
Ai là người có những sự này? 若無有著法
言邪是顛倒
言正不顛倒
誰有如是事
- (17) Hai pháp (điên đảo, không điên đảo),
Cả hai đều không sinh điên đảo,
Hai kẻ (điên đảo, không điên đảo),
Cả hai cũng không sinh điên đảo. 有倒不生倒
無倒不生倒
倒者不生倒
不倒亦不生
- (18) Lại nữa, trong lúc đang điên đảo,
Cũng không sinh ra sự điên đảo,
Như vậy, bạn hãy tự quán sát,
Ai là kẻ sinh ra điên đảo? 若於顛倒時
亦不生顛倒
汝可自觀察
誰生於顛倒
- (19) Nếu như, sự điên đảo không sinh,
Làm gì có nghĩa: Đảo, không đảo?
Nếu đã không có sự điên đảo,
Làm sao lại có kẻ điên đảo? 諸顛倒不生
云何有此義
無有顛倒故
何有顛倒者
- (20) Nếu các pháp thường, lạc, ngã, tịnh,
Là những pháp chân thực hiện hữu,
Thì pháp thường, lạc, ngã, tịnh đó,
Ắt không phải là sự điên đảo. 若常我樂淨
而是實有者
是常我樂淨
則非是顛倒
- (21) Nếu những pháp thường, lạc, ngã, tịnh,
Là những pháp không thực hiện hữu, 若常我樂淨
而實無有者

Thế thì, vô thường, khổ, bất tịnh,
Những pháp đó, ắt cũng không có.

無常苦不淨
是則亦應無

(22) Như vậy, điên đảo nếu bị diệt,
Thì vô minh ắt cũng bị diệt,
Do vì vô minh đã bị diệt,
Cho nên các hành cũng bị diệt.

如是顛倒滅
無明則亦滅
以無明滅故
諸行等亦滅

(23) Nếu phiền não có thực tự tính,
Mà lại lệ thuộc vào pháp khác,
Như thế, làm sao đoạn phiền não?
Ai là kẻ đoạn được tự tính?

若煩惱性實
而有所屬者
云何當可斷
誰能斷其性

(24) Nếu như, phiền não là hư vọng,
Không có tự tính, không lệ thuộc,
Như thế, làm sao đoạn phiền não?
Ai là kẻ đoạn được vô tính?

若煩惱虛妄
無性無屬者
云何當可斷
誰能斷無性

Phẩm hai mươi bốn:

Quán Bốn Thánh Đế

Như Lai là kẻ chứng đắc, phiền não là cái vọng hoặc bị đoạn trừ. Đoạn trừ phiền não xong, thì có thể thể ngộ chân lý, chứng nhập Niết Bàn. Cái chân lý thấy được, tức là bốn thánh đế. Tuy trong các học giả có sự tranh luận về vấn đề: thấy tứ đế đắc đạo, hay thấy diệt đế đắc đạo, thế nhưng từ lập trường của các học giả Tính Không, hai sự kiện này, quyết chắc là không có sự đối lập. Cái thấy rõ suốt được diệt đế của bản tính tịch diệt (thấy diệt đế), cùng với cái thấy chân chính về tứ đế của duyên khởi uyển nhiên (thấy tứ đế), là sự hỗ tương thành lập, chứ không phải là sự hỗ tương phá hủy.

Tứ đế là giáo nghĩa đại cương của Phật Pháp. Sự khởi diệt nhân quả của các pháp thế gian cùng xuất thế gian đều được kiến lập ở đây. Khổ đế là khổ quả thế gian, tập đế là nhân của khổ quả thế gian, diệt đế là quả của sự giải thoát xuất thế gian, còn đạo đế là nhân cho sự chứng đắc tịch diệt xuất thế gian. Cho nên Kinh nói: "Có nhân, có duyên, tập thế gian (khổ); có nhân, có duyên, thế gian tập (tập); có nhân, có duyên, diệt thế gian (diệt); có nhân, có duyên, thế gian diệt (đạo)". Nói đến sự khổ, lấy cái thân năm uẩn, hoặc sự hòa hợp của danh sắc, làm sự khổ. Có ba khổ, tám khổ, v.v... Tập, tức là ái (gồm có: ái, hậu hữu ái, tham hỉ câu hành ái, và bỉ bỉ hỉ lạc ái). Trong đây, hậu hữu ái (sự ham thích, mong muốn đời sau) là chủ yếu nhất. Đến thời kỳ các học phái xuất hiện, bên có học phái chủ trương: tập bao gồm cả nghiệp. Có người cho rằng ái là chủ yếu, có người cho rằng nghiệp là chủ

yếu, lại có người cho rằng cả hai đều là chủ yếu. Diệt, tức là Niết Bàn, mà cũng là trạch diệt vô vi (trong ba pháp vô vi). Đạo tức là tám thánh đạo. Sau này, các học giả Hóa Địa Bộ, cho rằng năm pháp là đạo, còn các học giả Du Già thì cho rằng chỉ quán là đạo.

Bốn pháp này, tại sao gọi là bốn thánh đế? Đế, có nghĩa là sự chính xác, không diên đảo, là chân, là thực. Nếu như sự thực mà nói, cái thân năm uẩn bị sự bức bách của ba khổ, tám khổ, còn tập thì có tác dụng phiền động, não loạn thân tâm, đây là sự việc của hai đế khổ và tập của thế gian. Diệt là sự giải thoát khỏi sự thống khổ, còn đạo là hành vi của sự tu hành thượng tiến (thăng tiến). Phàm phu không thể hiểu được sự việc của bốn thánh đế, còn các bậc thánh dùng trí tuệ chân thực, có thể biết rõ chúng một cách chính xác: khổ đích thực là khổ, tập đích thực là nguyên nhân căn bản của sự cảm thọ sinh tử, diệt đích thực là sự vĩnh viễn trừ diệt sinh tử mà không còn phải luân hồi, còn đạo đích thực là có thể được sự giải thoát, cho nên bốn pháp này được gọi là đế. Thế nhưng, các vị thánh không chỉ nhìn thấy những sự tướng, mà còn trên phương diện sự tướng, chính kiến được cái lý tính tất nhiên của sự vật. Cho nên nói: "vô thường, khổ, không, vô ngã là cái lý của khổ đế; tập, nhân, duyên, sinh là cái lý của tập đế; diệt, tận, diêu, ly là cái lý của diệt đế; đạo, như, hành, xuất là cái lý của đạo đế", thế nhưng đây chỉ là do một số học giả phân phối như vậy, sự thực, không nhất định phải là như thế. Như vô thường có thể thông cả ba đế, còn vô ngã có thể thông cả bốn đế. Thực sự mà nói, từ phương diện sự tướng, có thể biết một cách đích thực đây là khổ, đây là tập, còn từ một phương diện khác, nương vào pháp hữu lậu hiện thực, thấy rõ được vô thường, khổ, vô ngã, Niết Bàn tịch diệt. Từ các lý tính cá biệt của bốn thánh đế, ngộ nhập diệt đế, khế nhập tất cả là không tịch, đây tức là kiến đế đặc đạo. Các vị thánh thể chứng lý tính của

bốn thánh đế, đích thực là như vậy, không gì mà không như vậy, đây là chân, là thực, cho nên gọi là bốn thánh đế.

Các học giả Thanh Văn, trên phương diện sự tướng của tứ đế, chấp trước mỗi đế đều có tự tính, hơn nữa, đối với lý tính của mỗi đế, lại xem chúng là khác biệt, không có sự dung thông, (bọn họ) không thể thể ngộ cái không tính bình đẳng của tứ đế, không thể thông đạt thực tướng bất nhị của tứ đế. Chân nghĩa của Phật Pháp, trong duyên khởi Tính Không, tự tính của tứ đế là bất khả đắc. Cái lý tính cao nhất hội quy (會歸) tứ đế, tức là vô ngã không tịch, mà cũng chính là cái diệt đế tự tính tịch tĩnh. Tâm Kinh nói: "Không có khổ, tập, diệt, đạo", cũng là ý này. Một số học giả Đại thừa, tách rời Tiểu Thừa mà nói pháp Đại Thừa¹³⁴, cho nên mới nói: "có hữu tác tứ đế, vô tác tứ đế, hữu lượng tứ đế, vô lượng tứ đế, sinh diệt tứ đế, vô sinh tứ đế". Các nhà Thiên Thai, nhân đây phán định có tứ đế của tứ giáo¹³⁵, đây chẳng qua là hai loại tứ đế của Tiểu Thừa và Đại Thừa mà thôi. Theo như các nhà Tính Không, cái tứ đế mà Đức Phật nói đến, chung cuộc đều quay về sự không tịch. Cho nên, hai loại tứ đế là "hai môn vô ngại" trong Phật Pháp. Kẻ nào chân thực thấy được tứ đế, ắt sẽ có thể thâm nhập "nhất đế tất cả pháp Không". Kẻ mà thấy được nhất đế, quyết định sẽ không cho là tứ đế là không liễu nghĩa (rốt ráo). Ba pháp ấn và nhất thực tướng ấn là vô ngại, tứ đế và nhất đế là bình đẳng không hai. Chẳng qua, Đức Phật vì muốn khéo độ chúng sinh lúc bấy giờ, thành thử phần lớn nương theo thứ lớp, cho nên thường hay nói về tứ đế. Sự thực, nếu có thể chân thực ngộ nhập tứ đế, thì cũng có thể thâm nhập vào nhất thực tướng (nhất đế)!

Trong quyển Trung Luận, phẩm này là một trong những phẩm quan trọng nhất. Các bài kệ nổi danh của Trung Luận mà các học giả thường dẫn

dụng, phần lớn đều từ trong phẩm này. Trong các phẩm khác, tùy vào sự chấp trước mà biện phá, cho nên khó thấy được chân ý của luận chủ, chỉ có phẩm này là chỉ điểm rõ ràng sự phá trừ những vọng chấp về tự tính thực hữu, hiển thị sự chân thực của các pháp tính không, thành lập các pháp duyên khởi như huyền. Cho nên ngài Long Thọ nói về tất cả pháp Không, ý muốn thành lập, hiển thị tất cả các pháp, chứ không phải là phá hoại tất cả pháp. Tính Không là sự chân thực của các pháp, cho nên sự giải thuyết các luận lý, hoặc sự giải thoát khỏi sinh tử, cũng như tất cả, đều phải đi qua cái cửa Tính Không này, mới có thể chính xác viên mãn.

Từ phẩm này, càng có thể thấy rằng "pháp pháp không tịch" của ngài Long thọ, quyết không phải là đối lập với tứ đế, mà cũng chẳng phải Đại Thừa Tiểu Thừa là bất đồng. Trong Tính Không, chính kiến tứ đế, đó là chân ý của Luận chủ, mà cũng là chỗ tồn tại của giáo nghĩa của Đức Thích Tôn. Thế nhưng, nghĩa lý về Không rất thâm sâu, những kẻ không khéo thấy đại ý của Tính Không, bèn cho rằng Không tức là tất cả đều là không có. Điều này không những không được sự lợi ích gì từ Tính Không, ngược lại, lại là sự nguy hiểm rất lớn, lạc vào con đường ác kiến của các Phương Quảng đạo nhân, cho rằng tất cả đều như lông rùa, sừng thỏ, hoàn toàn không có gì cả, hoặc là rơi vào hố sâu của bọn Hoài Nghi Luận, Quỷ Biện Luận. Nếu muốn tránh khỏi cái lỗi lầm của cái *ác không* này, chỉ có một cách độc nhất là khéo giải Tính Không. Bốn phẩm đặc biệt chú trọng đến cái nghĩa này.

Phẩm hai mươi bốn:

Quán Bốn Thánh Đế

中論觀四諦品第二十四(四十偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Nếu cho rằng các pháp đều không,
Hơn nữa, không sinh cũng không diệt,
Nếu như vậy, ắt sẽ không có,
Bốn Thánh Đế: Khổ, tập, diệt, đạo. | 若一切皆空
無生亦無滅
如是則無有
四聖諦之法 |
| (2) Bởi vì, không có Bốn Thánh Đế,
Cho nên, sự kiến khổ, đoạn tập,
Cùng sự chứng diệt, và tu đạo,
Những sự như vậy đều không có. | 以無四諦故
見苦與斷集
證滅及修道
如是事皆無 |
| (3) Bởi vì, không có những việc trên,
Cho nên cũng không có bốn quả,
Vì không quả, nên kẻ chứng đắc,
Cùng kẻ sắp chứng đắc, đều không. | 以是事無故
則無四道果
無有四果故
得向者亦無 |
| (4) Nếu không có tám bậc hiền thánh,
Như vậy sẽ không có Tăng Bảo,
Lại vì không có Bốn Thánh Đế,
Cho nên cũng không có Pháp Bảo. | 若無八賢聖
則無有僧寶
以無四諦故
亦無有法寶 |
| (5) Bởi không có Tăng Bảo, Pháp Bảo, | 以無法僧寶 |

- | | |
|---|----------------------------------|
| Cho nên cũng không có Phật Bảo,
Như vậy những kẻ nói pháp Không,
Là những kẻ phá hoại Tam Bảo. | 亦無有佛寶
如是說空者
是則破三寶 |
| (6) Pháp Không phá hủy luật nhân quả,
Và cũng hủy hoại những tội phúc,
Hơn nữa, lại hủy hoại toàn bộ,
Tất cả pháp tắc của thế gian. | 空法壞因果
亦壞於罪福
亦復悉毀壞
一切世俗法 |
| (7) Bạn nay thực không có khả năng,
Hiểu Tính Không, nhân duyên của Không,
Cũng như ý nghĩa của Tính Không,
Bởi thế bạn tự sinh phiền não. | 汝今實不能
知空空因緣
及知於空義
是故自生惱 |
| (8) Vì chúng sinh cho nên chư Phật,
Y vào nhị đế mà thuyết pháp,
Thứ nhất là dùng thế tục đế,
Thứ hai dùng đệ nhất nghĩa đế. | 諸佛依二諦
爲眾生說法
一以世俗諦
二第一義諦 |
| (9) Nếu kẻ nào đối với nhị đế,
Mà không thể hiểu rõ, phân biệt,
Kẻ đó sẽ không biết thực nghĩa,
Của Phật Pháp vi diệu thâm sâu. | 若人不能知
分別於二諦
則於深佛法
不知真實義 |
| (10) Nếu không nương vào thế tục đế,
Sẽ không đạt đến đệ nhất nghĩa,
Nếu không thấu rõ đệ nhất nghĩa, | 若不依俗諦
不得第一義
不得第一義 |

- Ắt sẽ không chứng đắc Niết Bàn. 則不得涅槃
- (11) Do không thể chính quán Không Tính, 不能正觀空
Vì thế kẻ ngu tự hại mình, 鈍根則自害
Giống như kẻ không rành chú thuật, 如不善咒術
Không giỏi trong việc bắt rắn độc. 不善捉毒蛇
- (12) Thế Tôn biết rõ pháp Không này, 世尊知是法
Là Phật Pháp sâu xa mà nhiệm, 甚深微妙相
Không phải chỗ người ngu hiểu được, 非鈍根所及
Cho nên ngàn ngại không muốn nói. 是故不欲說
- (13) Bạn cho rằng tôi chấp vào Không, 汝謂我著空
Cho nên đã lảm lời phiền trách, 而爲我生過
Thế nhưng, những điều bạn vừa nói, 汝今所說過
Trong Tính Không hoàn toàn không có. 於空則無有
- (14) Nên biết, chính nhờ vào nghĩa Không, 以有空義故
Mà tất cả pháp được thành lập, 一切法得成
Nếu như không có nghĩa Không này, 若無空義者
Tất cả pháp không thể thành lập. 一切則不成
- (15) Thế nay bạn là kẻ có lỗi, 汝今自有過
Lại đem lỗi ấy trút vào tôi, 而以迴向我
Giống như một kẻ đang cưỡi ngựa, 如人乘馬者
Lại quên mất ngựa mình đang cưỡi. 自忘於所乘

- (16) Nếu như, bạn thấy rằng các pháp,
Là chắc chắn có thực tự tính,
Cũng có nghĩa là bạn thừa nhận,
Các pháp không nhân và không duyên.
- (17) Như vậy, bạn đã phá nhân quả,
Tác nghiệp, tác giả, và tác pháp,
Hơn nữa, bạn cũng đã phá hoại,
Sự sinh diệt của tất cả pháp.
- (18) Các pháp từ nhân duyên sinh ra,
Đức Phật nói chúng không thực có,
Nên gọi đó là pháp giả danh,
Mà cũng tức là nghĩa trung đạo.
- (19) Xưa nay chưa hề có một pháp,
Mà không từ nhân duyên sinh ra,
Bởi vậy cho nên tất cả pháp,
Không pháp nào mà chẳng là Không.
- (20) Nếu tất cả pháp chẳng phải Không,
Ắt sẽ không có sự sinh diệt,
Nếu như không có sự sinh diệt,
Ắt sẽ không có Bốn Thánh Đế.
- (21) Nếu sự khổ không từ duyên sinh,
Làm sao mà lại có sự khổ?
- 若汝見諸法
決定有性者
即爲見諸法
無因亦無緣
- 即爲破因果
作作者作法
亦復壞一切
萬物之生滅
- 眾因緣生法
我說即是無
亦爲是假名
亦是中道義
- 未曾有一法
不從因緣生
是故一切法
無不是空者
- 若一切不空
則無有生滅
如是則無有
四聖諦之法
- 苦不從緣生
云何當有苦

Vì khổ có nghĩa là vô thường,
Nếu có tự tính, không vô thường.

無常是苦義
定性無無常

(22) Nếu khổ có tự tính nhất định,
Tại sao nó từ tập đế sinh?
Như thế sẽ không có tập đế,
Đây do sự phá hoại nghĩa Không.

若苦有定性
何故從集生
是故無有集
以破空義故

(23) Nếu khổ có tự tính nhất định,
Thì nó ắt sẽ không bị diệt,
Vì bạn chấp trước vào tự tính,
Tức là đã phá hoại diệt đế.

苦若有定性
則不應有滅
汝著定性故
即破於滅諦

(24) Nếu khổ có tự tính nhất định,
Ắt không có con đường tu tập,
Còn nếu có con đường tu tập,
Ắt là khổ không có tự tính.

苦若有定性
則無有修道
若道可修習
即無有定性

(25) Nếu như đã không có khổ đế,
Cùng với tập đế và diệt đế,
Thì con đường có thể diệt khổ,
Rốt ráo sẽ đưa đến nơi nào?

若無有苦諦
及無集滅諦
所可滅苦道
竟爲何所至

(26) Nếu khổ có tự tính nhất định,
Trước khi tu đạo sao không thấy?
Mà nay do tu đạo mới thấy?
Nếu nhất định, ắt không biến đổi.

若苦定有性
先來所不見
於今云何見
其性不異故

- (27) Vậy thấy khổ sẽ không hợp lý,
Đoạn trừ tập đế, chứng diệt đế,
Cùng sự tu đạo và bốn quả,
Tất cả đều sẽ không hợp lý.
- (28) Thể tính của bốn đạo, bốn quả,
Xưa nay vốn là không thể có,
Nếu các pháp có thực tự tính,
Hiện nay sao có bốn đạo quả?
- (29) Nếu như đã không có bốn quả,
Không có người chứng, người sẽ chứng,
Bởi vì không có tám bậc thánh,
Cho nên cũng không có Tăng Bảo.
- (30) Lại vì không có Bốn Thánh Đế,
Cho nên cũng không có Pháp Bảo,
Đã không có Pháp Bảo, Tăng Bảo,
Thì làm sao có được Phật Bảo?
- (31) Nếu như bạn nói, ắt là Phật
Giác ngộ mà không cần Bồ Đề,
Và ngược lại, không nhờ Đức Phật,
Mà vẫn có Vô Thượng Bồ Đề.
- (32) Dù là có cần cù tinh tiến,

如見苦不然
斷集及證滅
修道及四果
是亦皆不然

是四道果性
先來不可得
諸法性若定
今云何可得

若無有四果
則無得向者
以無八聖故
則無有僧寶

無四聖諦故
亦無有法寶
無法寶僧寶
云何有佛寶

汝說則不因
菩提而有佛
亦復不因佛
而有於菩提

雖復勤精進

- | | |
|---|----------------------------------|
| Dững mãnh tu hành đạo Bồ Đề,
Nhưng nếu vốn không có Phật Tính,
Thì cũng chẳng chứng được Bồ Đề. | 修行菩提道
若先非佛性
不應得成佛 |
| (33) Nếu như các pháp chẳng phải Không,
Sẽ không người tạo tội, tu phúc,
Nếu chẳng không, tạo tác cái gì?
Vì chúng đã có tính nhất định. | 若諸法不空
無作罪福者
不空何所作
以其性定故 |
| (34) Nếu bạn cho rằng: "Trong tội phúc,
Không có sự sinh ra quả báo",
Như vậy là tách rời tội phúc,
Nhưng lại vẫn có các quả báo. | 汝於罪福中
不生果報者
是則離罪福
而有諸果報 |
| (35) Nếu bạn cho rằng: "Những tội phúc,
Là sẽ sinh ra các quả báo",
Như vậy, quả từ tội phúc sinh,
Sao lại nói: "Tự tính chẳng không"? | 若謂從罪福
而生果報者
果從罪福生
云何言不空 |
| (36) Nếu phá nghĩa Không của các pháp,
(Là tất cả từ nhân duyên sinh),
Tức là đã phá thế tục đế,
Của tất cả các pháp hiện hữu. | 汝破一切法
諸因緣空義
則破於世俗
諸餘所有法 |
| (37) Nếu như bạn phá hoại nghĩa Không,
Vậy sẽ không có sự tạo tác,
Không tạo mà vẫn có sự tạo, | 若破於空義
即應無所作
無作而有作 |

Không tạo, vẫn gọi là người tạo.

不作名作者

(38)Giả sử có tự tính nhất định,
Như vậy các tướng trạng thế gian,
Ắt phải là không diệt, không sinh,
Thường trụ vĩnh viễn, không hoại diệt.

若有決定性
世間種種相
則不生不滅
常住而不壞

(39)Nên biết, nếu không có Không Tính,
Chưa chứng diệt đế, sẽ không chứng,
Không có sự đoạn trừ phiền não,
Và cũng không có sự diệt khổ.

若無有空者
未得不應得
亦無斷煩惱
亦無苦盡事

(40)Thế nên trong Kinh có nói rằng:
"Kẻ nào thấu rõ pháp nhân duyên,
Thì kẻ đó sẽ thấy được Phật,
Và cũng thấy khổ, tập, diệt, đạo".

是故經中說
若見因緣法
則爲能見佛
見苦集滅道

Phẩm hai mươi lăm:

Quán Niết Bàn

Phẩm Như Lai, thuyết minh Như Lai trên phương diện duyên khởi. Như nói đến Đức Thích Ca Mâu Ni, là muốn chỉ cái giả ngã có thể chứng đắc quả vị Như Lai. Phần trên là nói về sự đoạn phiền não, thấy chân lý, còn phẩm Quán Niết Bàn này, mới là nói đến quả vị tối cao của Phật Giáo. Bản luận nương vào Kinh A Hàm, nên chỉ nói đến quả vị Niết Bàn giải thoát, mà không bàn luận đến quả vị Bồ Đề (Phật quả). Niết Bàn là chỗ chứng đắc chung cho cả Phật và Thanh Văn. Niết Bàn, trong tiếng Phạn bao gồm rất nhiều nghĩa, cho nên xưa nay dịch nghĩa đều khác nhau; có người dịch là diệt, có người dịch là diệt độ, còn ngài Huyền Trang lại dịch là viên tịch, ý muốn nói: "trên phương diện quả đức, không chỗ nào không viên mãn, còn trên phương diện vọng hoặc, thì không chỗ nào không tịch diệt (Hán: đức vô bất viên, hoặc vô bất tịch)".

Thực ra, đặc tính của Niết Bàn là sự tịch diệt. Tịch diệt, không phải là sự đập phá, hoặc thủ tiêu bất cứ cái gì, mà chỉ là sự hiển hiện cái bản tính không tịch của hoặc nghiệp khổ. Niết Bàn không chỉ là sự tịch diệt, mà còn là sự thể hiện cái cảnh giới của sự tịch diệt. Chúng sinh do vì phiền não mà tạo nghiệp, do tạo nghiệp mà chiêu cảm quả báo, thọ sự khổ thống của sinh tử, nhận chịu sự luân hồi không ngừng nghỉ. Bọn họ không biết rằng hoặc nghiệp khổ chỉ là cái vòng xích của sự duyên khởi (như huyễn), mà lại cho rằng hoặc nghiệp khổ có tự tính chân thực tồn tại, bởi vậy, trôi lăn trong vòng sinh tử, bị sự bám víu vào nội tâm cùng ngoại cảnh trói buộc, cảm

thấy như bị lửa dữ của phiền não thiêu đốt, đến đâu cũng bị chông gai (phiền não) làm chướng ngại, tất cả đều đầy dẫy sự khổ đau. Cho Kinh Pháp Hoa đã ví dụ ba cõi giống như nhà lửa. Còn cảnh giới Niết Bàn thì không bị sự nhiệt nã của sinh tử, không có sự bức bách của khổ não, đạt được sự tự do giải thoát triệt để, đối với bất cứ cảnh giới nào đều không bị ràng buộc, không còn chấp trước, từ chỗ thâm sâu của tâm linh được giải phóng, tin chắc là không còn sự sinh tử khổ đau của đời vị lai, chứng đắc sự bất sinh của Niết Bàn. Niết Bàn, vốn là chỗ truy cầu chung của tất cả học phái ở Ấn Độ, thế nhưng, chỉ có Phật Giáo mới có thể hoàn thành (sự chứng đắc Niết Bàn). Chứng đắc Niết Bàn, thì sẽ xa lìa sự thống khổ nhiệt nã (thiêu đốt), do đây có thể biết rằng Niết Bàn bao gồm ý nghĩa là mát mẻ, khoái lạc (an vui). Cái mát mẻ này, không giống như sự mát mẻ trong những ngày hè oi bức được cơn gió mát thổi qua, còn sự khoái lạc cũng không giống như sự khoái lạc của kẻ khi lạnh được mặc áo ấm, hoặc khi đói được ăn no, mà chính là sự không còn phiền lụy của thân tâm, không còn chấp trước, đây là sự mát mẻ của sự rời bỏ phiền não, là sự khoái lạc của sự viên ly sinh tử.

Niết Bàn là sự thể chứng cái pháp tính không tịch mà được giải thoát, là sự giác ngộ sự không tịch mà tự biết là sự sinh tử đã vĩnh viễn bị diệt trừ. Trong sự tu hành hiện đời, chỉ cần nội tâm xa lìa sự hoặc nhiễm, thấy được chân đế, tức là có thể tự giác, tự chứng: "sinh tử đã diệt tận, phạm hạnh đã thành lập, việc làm đã hoàn thành, không còn thân đời sau (Hán: ngã sinh dĩ tận, phạm hạnh dĩ lập, sở tác dĩ biện, vô phục hậu hữu)". Tâm được sự tự tại không giới hạn, không còn bị sự khổ bức của sinh tử trói buộc, đây tức là sự chứng đắc Niết Bàn. Như các vị A la hán, sau khi thấy triệt để cái duyên khởi Không Tính của các pháp, muốn xả bỏ thọ mệnh, hay tiếp tục trụ thế,

đều được tự tại, sự đi lại hoạt động, cũng được tự tại. Do vì sự giải thoát hiện đời, nên biết không còn thọ thân đời sau, đời này là đời cuối, biết xác thực là mình sẽ chứng vô dư Niết Bàn. Căn cứ vào sự tồn tại, hoặc sự không tồn tại của cái thân ám xứ giới, mà phân biệt Niết Bàn là vô dư hoặc hữu dư, sự thực, cảnh giới của Niết Bàn không có sự sai biệt. Niết Bàn không phải là chỗ mà người thường có thể biết được, nhưng Đức Phật vì muốn dẫn dắt chúng sinh đến sự chứng đắc, cho nên đối với sinh tử mà nói Niết Bàn. Ngài nói rằng sinh tử là vô thường, thống khổ, bất tịnh, không có tự do; còn Niết Bàn là tự do, khoái lạc, thanh tịnh, không sinh không diệt. Nói sinh tử là hư vọng, Niết Bàn là chân thực, làm cho các hữu tình trong ba cõi, nhân đây mà sinh khởi tâm cầu xuất thế, tinh tiến tu hành, mong muốn thoát ly sinh tử, chứng nhập Niết Bàn. Đem sự quan hệ nhân quả "cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh", chuyển vào sự "cái này không nên cái kia không, cái này diệt nên cái kia diệt". Thế nhưng, có một số học giả, không thể thấu đạt được cái chân ý mà Đức Phật muốn nói, bèn sinh ra chấp trước, cho rằng có ba cõi (có thực) để thoát ly, có cái Niết Bàn (có thực) để mong cầu. Bọn họ còn cho rằng ngoài sinh tử có cái Niết Bàn thiện, lạc, thường. Thế nhưng, cái quan niệm này không thể đại biểu được cái Niết Bàn mà Đức Phật muốn nói. Đức Phật chứng đắc Niết Bàn, tức là ngộ nhập vào tất cả pháp Tất Cánh Không, xưa nay vốn tịch tĩnh, đây cũng chính là cái thực tướng của sinh tử. Nhập Vô Dư Niết Bàn, cũng chỉ là nhân vào cái bản tính vốn Không của sinh tử, mà chứng nhập vào Không. Làm gì có một pháp có thực để xả ly, hoặc có một pháp có thực để chứng đắc? Giống như hư không không chướng ngại, sáng sạch, không nhiễm ô, không có sự đối lập giữa cái này cái kia, không có sự sai biệt giữa *một* và *khác* (Hán: nhất dị 一異), không có sự động loạn của sinh tử, không có sự bức bách của phiền não, các sự hý luận chấp trước đều không có chỗ để thi thố, và như vậy, miễn cưỡng

gọi là Niết Bàn. Cái Niết Bàn này, lúc chúng sanh đang còn trong mê vọng, không có sự cách ngại đối với sinh tử, cho nên nói: "Trong Tất Cánh Không, không cách ngại sinh tử", khi chúng sanh giác ngộ, đối với công đức của giới định tuệ là cũng vô ngại, tất cánh không tịch, mà vạn đức đều tròn đầy sáng lạn (năm phần pháp thân của Thanh Văn cũng không chỗ nào không viên mãn). Sự không tịch của Niết Bàn là đặc biệt nương vào thực tướng của Tính Không mà an lập, cho nên gọi đây là chỗ chứng đắc chung của các đệ tử của Đức Phật. Đây chính là *trung tâm điểm* (Hán: hạch tâm quy túc 核心歸宿) của Phật Giáo.

Trong Phật Giáo, nếu không có sự chứng đắc Niết Bàn, tức là sẽ không có sự chuyển đổi thành con người mới của Phật Giáo, nói một cách sâu sắc hơn, nghĩa là hành giả vẫn còn ở ngoài cửa. Chứng được Niết Bàn xong, mới có thể gọi là một Phật tử *từ pháp hoá sinh* (Kinh Pháp Hoa). Phẩm này, một bên phá trừ, một bên hiển thị. Phá trừ các vọng chấp khác nhau về Niết Bàn của các nhà Thực Hữu Luận, đồng thời hiển thị chân nghĩa của Niết Bàn. Sự lý giải khác nhau về Niết Bàn, trong sự phá trừ hiển thị ở phần sau, chúng ta sẽ được thấu rõ được điểm này, cho nên ở đây không nói trước.

Phẩm hai mươi lăm:

Quán Niết Bàn

中論觀涅槃品第二十五(二十四偈)

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) Nếu tất cả các pháp đều không,
Thì sẽ không sinh cũng không diệt,
Như thế, có gì đoạn? gì diệt?
Mà gọi là chứng đắc Niết Bàn? | 若一切法空
無生無滅者
何斷何所滅
而稱為涅槃 |
| (2) Nếu như các pháp chẳng phải không,
Thì cũng sẽ không sinh, không diệt,
Như thế, có gì đoạn? gì diệt?
Mà gọi là chứng đắc Niết Bàn? | 若諸法不空
則無生無滅
何斷何所滅
而稱為涅槃 |
| (3) Không chứng đắc, cũng không đạt đến,
Không đoạn diệt, cũng chẳng thường hằng,
Không sinh khởi, cũng chẳng diệt tận,
Như đây, nên gọi là Niết Bàn. | 無得亦無至
不斷亦不常
不生亦不滅
是說名涅槃 |
| (4) Niết Bàn không phải là thực hữu,
Vì hữu, ắt có tướng già chết,
Rốt ráo không có pháp hữu nào,
Mà tách rời khỏi tướng già chết. | 涅槃不名有
有則老死相
終無有有法
離於老死相 |
| (5) Nếu như Niết Bàn là thực hữu, | 若涅槃是有 |

- | | |
|---|----------------------------------|
| Thì nó phải là pháp hữu vi,
Rốt ráo sẽ không có pháp nào,
Sẽ được gọi là pháp vô vi. | 涅槃即有爲
終無有一法
而是無爲者 |
| (6) Nếu như Niết Bàn là thực hữu,
Sao lại gọi là "không chấp thọ"?
Vì không pháp nào không từ thọ,
Mà được gọi là pháp thực hữu. | 若涅槃是有
云何名無受
無有不從受
而名爲有法 |
| (7) Pháp hữu, còn không phải Niết Bàn,
Như vậy, huống gì là pháp vô?
Niết Bàn, còn không có pháp hữu,
Nếu thế, nơi nào có pháp vô? | 有尙非涅槃
何況於無耶
涅槃無有有
何處當有無 |
| (8) Nếu như pháp vô là Niết Bàn,
Sao lại gọi là không chấp thọ,
Chưa từng có pháp nào không thọ,
Mà lại được gọi là pháp vô. | 若無是涅槃
云何名不受
未曾有不受
而名爲無法 |
| (9) Do vì chấp thọ các nhân duyên,
Cho nên lưu chuyển trong sinh tử,
Nếu như không thọ các nhân duyên,
Thì đây được gọi là Niết Bàn. | 受諸因緣故
輪轉生死中
不受諸因緣
是名爲涅槃 |
| (10) Trong Kinh, Đức Phật đã dạy rằng:
"Phải đoạn trừ thực hữu, thực vô",
Do đây, phải biết là Niết Bàn, | 如佛經中說
斷有斷非有
是故知涅槃 |

- Chẳng phải hữu cũng chẳng phải vô. 非有亦非無
- (11) Nếu nói rằng hai pháp hữu, vô,
Hòa hợp lại tức là Niết Bàn,
Vậy hữu, vô là sự giải thoát,
Điều này quyết chắc không phải vậy. 若謂於有無
合爲涅槃者
有無即解脫
是事則不然
- (12) Nếu nói rằng hai pháp hữu, vô,
Hòa hợp lại tức là Niết Bàn,
Vậy Niết Bàn không phải "vô thọ",
Vì hữu, vô từ thọ mà sinh. 若謂於有無
合爲涅槃者
涅槃非無受
是二從受生
- (13) Pháp do hữu, vô hòa hợp thành,
Sao có thể gọi là Niết Bàn?
Niết Bàn gọi là pháp vô vi,
Mà hữu, vô là pháp hữu vi. 有無共合成
云何名涅槃
涅槃名無爲
有無是有爲
- (14) Như hai pháp hữu, vô cộng lại,
Sao có thể gọi là Niết Bàn?
Hữu, vô không thể cùng hiện hữu,
Như sáng, tối không thể đồng thời. 有無二事共
云何是涅槃
是二不同處
如明暗不俱
- (15) Nếu như, pháp phi hữu phi vô,
Mà được gọi tên là Niết Bàn,
Thử hỏi: "Cái phi hữu phi vô,
Lấy gì mà có thể phân biệt?" 若非有非無
名之爲涅槃
此非有非無
以何而分別

- (16) Nếu dùng phân biệt mà cho rằng:
"Phi hữu phi vô là Niết Bàn",
Nhưng chỉ khi hữu, vô thành lập,
Phi hữu phi vô, mới thành lập.
- 分別非有無
如是名涅槃
若有無成者
非有非無成
- (17) Sau khi Đức Như Lai diệt độ,
Không thể nói Ngài là hữu, vô,
Cũng không phải vừa hữu vừa vô,
Cũng không phải phi hữu phi vô.
- 如來滅度後
不言有與無
亦不言有無
非有及非無
- (18) Tương tự, lúc Như Lai tại thế,
Không thể nói Ngài là "hữu", "vô",
Cũng không phải "vừa hữu vừa vô",
Cũng không phải "phi hữu phi vô".
- 如來現在時
不言有與無
亦不言有無
非有及非無
- (19) Như thế, Niết Bàn và thế gian,
Không có một mảy may sai biệt,
Tương tự, thế gian và Niết Bàn,
Cũng không một mảy may sai biệt.
- 涅槃與世間
無有少分別
世間與涅槃
亦無少分別
- (20) Hơn nữa, thực tế của Niết Bàn,
Cũng như thực tế của thế gian,
Nên biết rằng hai thực tế này,
Sẽ không có mảy may sai biệt.
- 涅槃之實際
及與世間際
如是二際者
無毫釐差別
- (21) Sau Phật diệt độ, những vọng kiến:
"Hữu biên, vô biên", "thường, vô thường"
- 滅後有無等
有邊等等等

"Hữu hay vô", đều nương Niết Bàn,
Hoặc nương vị lai, hoặc quá khứ.

諸見依涅槃
未來過去世

(22) Vì tất cả pháp đều là Không,
Làm gì có hữu biên, vô biên?
Hoặc, vừa hữu biên vừa vô biên?
Hoặc, chẳng hữu biên chẳng vô biên?

一切法空故
何有邊無邊
亦邊亦無邊
非有非無邊

(23) Làm gì có đồng nhất, sai biệt?
Làm gì có thường, hoặc vô thường?
Hoặc là vừa thường vừa vô thường?
Hoặc chẳng thường chẳng phải vô thường?

何者爲一異
何有常無常
亦常亦無常
非常非無常

(24) Tất cả pháp là bất khả đắc,
Diệt trừ tất cả mọi hý luận,
Không người chứng đắc, chỗ chứng đắc,
Phật cũng chưa từng nói lời nào!

諸法不可得
滅一切戲論
無人亦無處
佛亦無所說

Phẩm hai mươi sáu:

Quán Mười Hai Nhân Duyên

Quán sự duyên khởi của các pháp, xa lìa tất cả hý luận điên đảo, ngộ nhập tính duyên khởi tịch diệt của các pháp, đây tức là trung đạo diệu quán, tức là trung tâm điểm của đạo đế. Xưa nay, các bậc cổ đức đều cho rằng hai mươi lăm phẩm đầu là nương vào pháp Đại Thừa mà nói, còn phẩm này và phẩm sau là nương vào pháp Thanh Văn mà nói. Thế nhưng hai phẩm sau: "có thể nói lên pháp nhân duyên, khéo diệt tất cả các hý luận (Hán: năng thuyết thị nhân duyên, thiện diệt chư hý luận)", làm sao lại chỉ cục hạn vào Tiểu Thừa? Lại nữa, hai mươi lăm phẩm trước, phá các vọng chấp, hiển thị Tính Không, không có một pháp nào mà chẳng phải không. Điều này, quyết chắc không phải là sự mạt sát tất cả. Tất cả là Không, không phải là sự phá hoại duyên khởi. Các phẩm trước, không phẩm nào là không thành lập: khổ, tập, diệt, đạo. Hai phẩm dưới đây, trực tiếp nương vào Kinh A Hàm, điều này càng có thể thấy rõ.

Sự chính quán mười hai duyên khởi, cùng sự xa lìa tất cả hý luận, đích thực là tông yếu của Thánh đạo, cho nên được phán định là đạo đế. Chính quán về duyên khởi, tức là quán các tướng nhân quả sinh diệt như huyễn của duyên khởi, thông đạt lý "vô tự tính không" của các pháp. Quán sát tướng như huyễn của duyên khởi, tức là đối với cái quyết định tính nhân quả của duyên khởi: "cái nhân như vậy sẽ sinh cái quả như vậy (Hán: như thị nhân sinh như thị quả)", sinh khởi sự nhận thức chính xác kiên cố, chứng đắc pháp trụ trí¹³⁶ của các pháp, hiểu rõ cái trình tự không hỗn loạn của các

huyễn tướng của nhân quả. Thông đạt pháp Tính Không, là sự quán sát bản tính không tịch của cái huyễn tướng của nhân quả, phát sinh xuất thế niết bàn trí¹³⁷, ngộ nhập các pháp tất cánh không bất sinh bất diệt. Những kẻ tu hành, trước tiên phải chứng đắc pháp trụ trí, biết rõ sự sai biệt của các danh tướng, cùng sự tất nhiên của nhân quả, sinh khởi những tri kiến chính xác. Không luận là Thanh Văn, Bồ Tát, hay Phật, đều phải trước tiên chứng đắc cái trí này, sau đó chứng đắc niết bàn trí mà chứng đắc Niết Bàn. Cho nên cái học phong của Long Thọ Học, là "trước hết phân biệt nói các pháp, sau đó nói về Tất Cánh Không". Những điểm bất đồng giữa bốn luận và các luận khác, có thể nói lược như sau: (1) Các bộ luận A Tỳ Đàm của Tiểu Thừa, phần lớn nói về các pháp tướng nhân quả thực có, còn bốn luận thì ngăn chặn phá trừ các vọng chấp về sự thực hữu của bọn họ, cho nên trực tiếp nói rõ nghĩa lý của tự tính không: "chẳng phải sinh cũng chẳng phải diệt, chẳng phải thường cũng chẳng phải đoạn ...", mà không nói nhiều về danh tướng. (2) Nghĩa lý rốt ráo của Phật Pháp, là sự ngộ nhập Niết Bàn không tịch, đặc biệt trong pháp Đại Thừa, tất cả pháp đều hướng về Không (Hán: Nhất thiết pháp thú Không), cho nên đặc biệt phát huy niết bàn trí. Bốn luận không những chú trọng đến điểm này, mà lại còn tiến thêm một bước, là dẫn nhập vào các pháp Tất Cánh Không. Trong Tất Cánh Không, mà lại không chướng ngại khổ, tập, diệt, đạo, thành lập tất cả đều là duyên khởi Tính Không, chỉ rõ chỗ sai lầm của chúng sinh, làm cho bọn họ tự sửa đổi lỗi lầm của mình. Nếu có thể chân thực hiểu rõ ý nghĩa của Không một cách thâm sâu, thì có thể hiểu rõ được chân nghĩa của pháp tướng nhân quả. Bốn luận chú trọng thẳng nghĩa đế, lại nhân vì xuất hiện trong thời kỳ mà Tiểu Thừa A Tỳ Đàm còn thịnh hành, cho nên chỉ nói sơ lược về phần hữu (sự tướng), mà nói tỉ mỉ về phần Không (thắng nghĩa). Nếu như không đọc A Hàm, không hiểu rõ A Tỳ Đàm, mà đi nghiên cứu bộ luận này một cái mơ mơ

màng màng (Hán: y hi phảng phát), thì khó mà tránh khỏi sự hiểu lầm, hoặc có thể sa vào sự nguy hiểm là coi thường Pháp Trụ Trí. Cũng vì thế mà bốn phẩm đặc biệt nói rõ về vấn đề này. Trước khi giảng đến phần kệ tụng, sẽ nói sơ qua hai điểm liên quan đến duyên khởi:

(1) Mười hai chi nhân quả sinh diệt: Trong Kinh nói có hai loại, (a) duyên khởi, (b) duyên sinh. Hai loại này đều nói đến: "cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh, vô minh duyên hành, ..., toàn đại khổ tụ tập", v.v... Đối với sự sai biệt của hai loại này, các học phái hướng về hai phương diện mà phát huy: (i) Đại Chúng Phân Biệt Thuyết Hệ cho rằng: "Pháp duyên sinh là sự tương nhân quả, còn pháp duyên khởi là vô vi thường trụ, là lý tính tất nhiên của vòng xích nhân quả, mà không phải là bản thân của hoặc nghiệp khổ". Điều này, hình như là tách rời khỏi hiện tượng giới của sự sinh diệt, mà riêng biệt có một pháp tác thường trụ bất biến. Nếu nói duyên khởi là vô vi, thì đây là một điều sai lầm. Thế nhưng, bọn họ cũng có những ý kiến đặc sắc: "Tất cả sự tương sinh của nhân quả, đều nương vào cái pháp tác tất nhiên mà phát hiện, không thể tùy tiện sinh khởi một cách hỗn loạn. Đây cũng giống như xây một căn nhà. Trước tiên phải do kiến trúc sư vẽ họa đồ, thành lập mô hình, sau đó mới nương vào mô hình mà xây cất. Cho nên, trên phương diện hiện tượng của nhân quả, thấy có cái nhân như thế này, sinh ra cái quả như thế này, theo một thứ tự, mà không có sự hỗn loạn. Bởi vậy, có thể thấy trong hiện tượng nhân quả, có một cái lý tắc (logic) tất nhiên quyết định, cho nên không thể nào mà không như vậy. Còn pháp duyên sinh, là sự tương của nhân quả, có thể thay đổi". Phần này là nói về phương diện sự lý. (ii) Thuyết Nhất thiết Hữu Bộ không thừa nhận cái thuyết cho rằng duyên khởi là vô vi, mà chủ trương: "Cái nhân làm duyên cho sự sinh khởi, thì gọi là duyên khởi, còn cái quả từ duyên

mà sinh ra, thì gọi là duyên sinh. Cũng như vô minh sinh khởi hành, có hành thì chắc chắn là có vô minh, ..., sinh duyên lão tử, có lão tử thì biết chắc chắn là từ sinh mà đến. Không thể nói là có hành mà không có vô minh, vô minh và hành có quyết định tính nhân quả. Duyên khởi là nhân, duyên sinh là quả". Đây là sự khác biệt của hai bên. Thế nhưng, bản ý của Đức Thế Tôn, hình như là ở khoảng giữa của hai dòng tư tưởng lớn này. Duyên khởi là một sự điều lý hóa của sự "là nhân có thể sinh khởi" này. Bản luận, trong việc xiển thuật cái chân nghĩa của duyên khởi, đã hợp nhất duyên khởi và duyên sinh, rồi từ pháp duyên khởi và duyên sinh này, mà tuyên dương tất cả pháp Tất Cảnh Không. Ở đây có thể thấy, tư tưởng về duyên khởi của ngài Long Thọ, từ chỗ nhìn của nhân quả sinh diệt, cũng gần giống với Thượng Tọa Bộ. Long Thọ Học, khi nói đến pháp tướng, phần lớn đều rút tĩa từ các bộ luận A Tỳ Đàm, và đôi khi cũng rút tĩa từ những học thuyết của Kinh Bộ.

Trên phương diện nhân, hiểu rõ "cái nhân của duyên khởi, tất nhiên sẽ sinh ra cái quả của duyên sinh". Trên phương diện quả, hiểu rõ "cái quả của duyên sinh, tất nhiên là do duyên khởi sinh ra". Có vô minh, cho nên có hành, có hành, thì quyết định là có vô minh. Hiện tại là như vậy, rồi từ kinh nghiệm quá khứ, suy đoán vị lai, biết nó cũng sẽ như vậy; cá nhân là như vậy, người bên cạnh cũng như vậy, suy diễn đến tất cả chúng sanh, không ai mà không như vậy. Từ sự quán sát những sự thực cụ thể, phát hiện cái tính tất nhiên của nhân quả, tất nhiên là như vậy, chứ không phải riêng biệt có một cái vô vi thường trụ. Không phải là tách rời khỏi duyên sinh mà tìm duyên khởi. Có nhân tức là có quả, có sự tức là có lý (Chẳng qua đối với cái luận lý tính (logic) này, Hữu Bộ, v.v..., đều bỏ sót mà không đề cập đến). Có nhân sẽ có quả, cho nên nói: "cái này có nên cái kia có". Điều này đã thành

một công lý phổ biến, không còn chỗ nào để có thể biến đổi được nữa. Dù Đức Phật ra đời, hay không ra đời, các pháp thường ở trong vị trí (tất nhiên) của chúng (Hán: Nhược Phật xuất thế, nhược bất xuất thế, pháp trụ pháp vị). Nếu như biết một mà chẳng biết hai, thì chẳng ích lợi gì cả. Như hạt đậu sinh ra mầm, đối với kẻ ngu si thiếu trí tuệ, chỉ thấy rằng cái mầm này là từ hạt đậu này sinh ra, mà không biết rằng tất cả hạt đậu, ở trong một điều kiện hòa hợp nào đó, chỉ cần cái sức sinh trưởng (Hán: năng sinh tính) của nó chưa bị tổn hoại, đều có thể sinh ra mầm. Còn kẻ thông minh trí tuệ, thì có thể biết được cái luận lý tính của sự cộng thông này. Có được cái trí tuệ như vậy, mới có thể thành lập tri thức, phát sinh lực lượng. Sự giải ngộ về duyên khởi trong Phật Pháp, cũng giống như vậy, nghĩa là từ sự tương nhân quả, mà giải ngộ cái luận lý (logic) của nhân quả.

(2) Đức Phật nói về duyên khởi, không giống như các học giả đời sau đã nói. Mỗi pháp đều có "thân nhân duyên". Như ý thức hiện hành, là do chủng tử của nó sinh ra; chủng tử lại từ cái thân nhân duyên của nó mà sinh ra. Không có cái chủng tử thân nhân duyên này, sự hiện hành của ý thức sẽ không được sinh khởi. Duyên khởi quan của Đức Phật, là nhân quả quan của sự hòa hợp tương tục. Dùng cái trí tuệ thâm sâu, thấy rõ được sự lưu chuyển sinh tử của hữu tình, phát hiện là nó có các giai đoạn trước sau một cách tất nhiên. Ví như sinh là một giai đoạn, sau khi sinh sẽ có sự già nua, bệnh hoạn, chết chóc. Sinh, già, chết là hiện tượng của từng giai đoạn. Cái sự sinh, già, chết này, là kết quả tất nhiên sau khi có sự sinh, cho nên nói "sinh duyên lão tử". Vô minh là một giai đoạn, tạo tác các hành nghiệp lại là một giai đoạn. Cho nên các hành nghiệp, tạo thành sự chiêu cảm cái thân đời sau, là vì có vô minh. Đây là kết quả của sự lôi kéo của vô minh. Đức Như Lai, trong sự tương tục trước sau của sinh mệnh, đã nhìn thấy cái tính

nương tựa tồn tại của mỗi giai đoạn của nó, cho nên trong quá trình phát triển của sinh mệnh, kiến lập nhân quả của mười hai duyên khởi. Có người nói: "trong một niệm đầy đủ mười hai duyên khởi", đây là điều hoàn toàn vô ý nghĩa. Cái "phần vị duyên khởi" của Hữu Bộ là nương vào giai đoạn mà nói. Đem các giai đoạn của sinh diệt mà thành lập nhân quả của duyên khởi, đây cũng giống như giảng về xả hội sử quan, phân thành thời đại nô lệ, thời đại phong kiến, thời đại chủ nghĩa tư bản, thời đại chủ nghĩa dân chủ; lại như phân thành thời đại đấu tranh giữa người và thú, thời đại đấu tranh giữa người và người, thời đại đấu tranh giữa người và thiên nhiên. Lúc vô minh phát sinh tác dụng chủ động, thì là giai đoạn của vô minh, từ vô minh bước vào giai đoạn hành, tức thì lúc đó dùng hành vi làm chủ yếu. Cho nên mỗi một giai đoạn, đều không phải là tự tính độc lập tồn tại. Vô minh không chỉ là một vô minh, mà hành cũng chẳng phải là chỉ một hành, mà chúng đều bao hàm năm uẩn. Cái duyên khởi quan, đem mỗi chi làm chủ lưu cho một giai đoạn nào đó, đủ để đại biểu cái duyên khởi quan của Đức Phật. Các học giả chấp tự tính thực hữu, làm sao có thể đồng tình với cái nhân quả quan của sự hoà hợp tương tục này. Bọn họ muốn mỗi cái "thân" có tự tính, sinh ra "thân quả" có tự tính. Trong Phật giáo, cái tư tưởng (duyên khởi quan của Đức Phật) này, mỗi ngày một lu mờ (không còn ai quan tâm đến). Đức Phật quán sát cái động lực (của sự) phát triển của sinh mệnh vô hạn, dùng vô minh và ái là căn bản. Cái này (vô minh và ái) được giải quyết xong, thì tất cả sự thống khổ của sinh tử cũng sẽ được giải quyết. Đây cũng là cái ý kiến: trong tất cả các nguyên nhân phức tạp, lôi ra cái nguyên nhân chủ yếu nhất. Phật Pháp chủ trương vô tự tính, do đó vô minh và ái, cũng không thể tồn tại độc lập, chẳng qua, chúng chỉ sinh khởi những tác dụng chủ động mà thôi. Có người cho rằng: "nếu các giai đoạn trước sau, đều ở trong năm uẩn, tại sao lại còn nói đến các chi vô minh, hành, ..., sinh, lão

tử?" Đây chỉ là muốn nhấn mạnh đến lực lượng chủ yếu (trong mỗi giai đoạn) mà thôi. Như sự phân chia giữa thời đại thủ công nghiệp và thời đại cơ khí, không phải nói là trong thời đại này thì sẽ không có thời đại kia, mà chỉ dùng một loại công nghiệp làm chủ lưu, làm đặc trưng. Cho nên duyên khởi quan của Đức Phật, là sự tổ chức, chứ không phải là sự độc lập, là giai đoạn, chứ không phải là đồng thời. Điểm này chúng ta cần nên biết.

Duyên khởi có lưu chuyển quan và hoàn diệt quan. Cái trước nói về tập của khổ, còn cái sau nói về diệt của khổ, cũng tức là hiện tượng sinh tử và Niết Bàn. Đức Phật nói về sinh tử và Niết Bàn, đều là kiến lập trên pháp duyên khởi. Sự tồn tại của nhân quả, tức là cái này có nên cái kia có; sự tương sinh của nhân quả, tức là cái này sinh nên cái kia sinh. Vô minh duyên hành, hành duyên thức, thức duyên danh sắc, ..., sinh duyên lão tử, và như thế, tập hợp toàn là sự khổ. Đây là luật lưu chuyển của duyên khởi. Ngược lại, không có vô minh thì không có hành, không có hành thì không có thức, ..., và như vậy, diệt trừ toàn bộ sự khổ. Đây là luật duyên khởi của "cái này có nên cái kia có, cái này diệt nên cái kia diệt". Có thể trừ diệt được cái thống khổ của sinh tử hay không? Được, vì sinh tử là pháp duyên khởi, nên có thể trừ diệt. Duyên khởi là nương vào cái này mà có cái kia, tất cả là vô tự tính, tức là có thể thấy được nó không độc lập tồn tại. Không độc lập tồn tại mà cái này có nên cái kia có, đây là pháp sinh diệt. Nó không chỉ là có thể diệt trừ, mà hơn nữa, tất cả đều từ sự sinh mà nhắm hướng về sự diệt vong. Nhưng người thường, khi đi đến chỗ cuối của sự diệt vong, thì lại chuyển hướng về sự sinh. Diệt rồi lại sinh, sinh rồi lại diệt. Sinh sinh diệt diệt, là cái vòng tròn của sự tuần hoàn không ngừng nghỉ. Các vị thánh, đến sự diệt, đều nhập vào sự tịch diệt, ngừng nghỉ ở đây, mà không còn tái sinh. Như xây nhà, hư hoại rồi lại sửa chữa, sửa chữa rồi lại hư hoại, tự nhiên có thể

bảo trì lâu dài. Nếu như hư hoại rồi mà không sửa chữa, chẳng phải là diệt tận không còn dư thừa hay sao?

Sự tồn tại của sinh tử, chỉ là nương vào nhân duyên mà tồn tại, nếu nói về bản chất của nó, vốn là không có tự thể tồn tại. Nếu như sinh tử là tự thể tồn tại, làm sao có thể nói là nương vào nhân duyên? Cho nên tất cả pháp nương vào nhân duyên, tự tính vốn là không, còn phần hiện tượng là có, là sinh. Không những hiện tượng, nội tại bao hàm sự mâu thuẫn là diệt và vô, mà ngay đến bản thân của chính nó, vốn là không có, không sinh. Cho nên cái này không nên cái kia không, cái này diệt nên cái kia diệt, không phải là sự phá hủy của cái hữu để biến thành vô, thành diệt, mà xưa nay vốn là vô, xưa nay vốn là diệt, vẫn là bốn tính của nó xưa nay như thế. Nương vào duyên khởi thành lập duyên khởi, cũng là nương vào duyên khởi mà thành lập tất cả pháp tự tính vốn là không. Biết được điều này thì sẽ rời sinh tử, mà được sự giải thoát.

Nguyên tắc cơ bản của định luật của sự lưu chuyển duyên khởi, tức là cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh. Phần vị duyên khởi là tự thuật cái quá trình của sự lưu chuyển duyên khởi. Chẳng qua cách giảng của Hữu Bộ: "thức là một niệm đầu tiên của sự nhập thai; danh sắc là giai vị của thân tâm từ từ phát dục; lục nhập là giai vị của sáu căn lúc đầy đủ và sắp rời khỏi thai; sau khi ra khỏi thai, lúc khoảng hai, ba tuổi, chưa thể nhận thức phân biệt sự vật, gọi là xúc; từ lúc có thể phân biệt được sự khổ lạc, cho đến sáu, bảy tuổi, gọi là thọ; ...; đầu thai đến đời sau, gọi là sinh; đời sau già chết, gọi là lão tử". Lối giải thích như vậy, có vẻ quá máy móc. Từ bốn nghĩa của duyên khởi của Đức Phật mà nhìn, ba chi: vô minh, hành, thức, là nói tổng quát. Trong Kinh nói: "Tất cả chúng sinh, bị vô minh che lấp, bị ái

kết (sợi dây tham ái) trói buộc, chiêu cảm cái thân có (thần) thức", tức là vạch rõ ba lịch trình lớn của sinh mệnh. Có Kinh nói: "Nghịch ái và vô minh, có thể tích tập (thành) ấm của đời sau". Hành, tức là hành nghiệp, thế nhưng, trong những hành động thực tế, cũng có thể được bao hàm trong phiền não của ái thủ. Ba cái này (vô minh, hành, thức): (1) là sự nhận thức sai lầm của lý trí, (2) là sự cạnh tranh cho sự sinh tồn của ý chí. Có hai cái nguyên nhân này, thì sẽ chiêu cảm sinh tử (mà tâm thức là chủ đạo). Đức Như Lai nói về duyên khởi, không ngoài sự thuyết minh về ba cái này.

Nói đến quá trình (của duyên khởi) một cách tỉ mỉ hơn, thì có: (a) trực vật lưu chuyển quan¹³⁸, là từ ái, thủ, hữu, sinh, lão tử; (b) xúc cảnh hệ tâm quan¹³⁹, là từ thức cho đến ái. Hai cái này hợp thành mười hai chi duyên khởi, nương vào mười hai chi duyên khởi này mà kiến lập nhân quả của ba đời: vô minh, hành, là nhân của quá khứ; thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ là quả của hiện tại; ái, thủ, hữu, là nhân của hiện tại; sinh, lão tử, là quả của vị lai. Giả sử nói về nhân quả hai đời quá khứ và hiện tại, thì chỉ cần ba chi vô minh, hành, thức là đủ. Hiện tại và vị lai, chỉ cần năm chi, từ ái đến lão tử là đủ. Không cần phải nói cả mười hai duyên khởi. Muốn trải qua lịch trình của ba đời, mới cần nói đến mười hai duyên khởi. Sự thực, nguyên tắc cơ bản vẫn là ba lịch trình lớn đã nói ở phần trên. Lại cũng có người phối hợp mười hai duyên khởi thành ba tạp nhiễm: hoặc, nghiệp, khổ.

Phẩm hai mươi sáu:

Quán Mười Hai Nhân Duyên

中論觀十二因緣品第二十六(九偈)

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Chúng sinh bị vô minh che lấp,
Nên đã khởi nghiệp thân, khẩu, ý,
Do vì tạo tác những nghiệp này,
Cho nên thọ sinh vào sáu nẻo. | 眾生癡所覆
爲後起三行
以起是行故
隨行墮六趣 |
| (2) Vì nhân duyên của các hành nghiệp,
Mà thức thọ thân trong sáu nẻo,
Do bởi sự bám víu của thức,
Cho nên danh, sắc được tăng trưởng. | 以諸行因緣
識受六道身
以有識著故
增長於名色 |
| (3) Bởi vì danh, sắc được tăng trưởng,
Nhân đây mà sinh ra sáu căn,
Do hòa hợp của căn, trần, thức,
Cho nên đã sinh ra sáu xúc. | 名色增長故
因而生六入
情塵識和合
而生於六觸 |
| (4) Do sự hiện hữu của sáu xúc,
Bởi thế sinh ra ba cảm thọ,
Và nhân vì có ba thọ này,
Mà đã sinh ra sự khát ái. | 因於六觸故
即生於三受
以因三受故
而生於渴愛 |
| (5) Nhân vì ái mà có bốn thủ, | 因愛有四取 |

Lại nhân vì thủ mà có hữu,
Nếu có kẻ nào không chấp thủ,
Sẽ được giải thoát khỏi ba hữu.

因取故有有
若取者不取
則解脫無有

(6) Lại từ hữu mà có sự sinh,
Và từ sinh mà có già chết,
Lại từ sự già chết mà có
Những sự khổ não và sầu bi.

從有而有生
從生有老死
從老死故有
憂悲諸苦惱

(7) Như vậy, tất cả những việc này,
Đều do sự sinh mà hiện hữu,
Do mười hai nhân duyên này mà,
Kết thành thân chịu bao sự khổ.

如是等諸事
皆從生而有
但以是因緣
而集大苦陰

(8) Cho nên đây gọi là sinh tử,
Là căn bản của các hành nghiệp,
Đây là do kẻ ngu tạo tác,
Còn người trí quyết không như thế.

是謂爲生死
諸行之根本
無明者所造
智者所不爲

(9) Vì pháp này đã được trừ diệt,
Cho nên pháp kia cũng không sinh,
Vì vô minh, nên có sự khổ,
Vô minh diệt, sự khổ cũng diệt.

以是事滅故
是事則不生
但是苦陰聚
如是而正滅

Phẩm hai mươi bảy:

Quán Tà Kiến

Chính quán duyên khởi, có thể xa lìa hý luận, đây là diệu dụng của Đại Trí Tuệ Bát Nhã. Phần trước đã nói về chính quán duyên khởi, còn phẩm này thảo luận tiếp về chỗ mà pháp chính quán xa lìa.

Các học giả Thanh Văn cũng nói về quán duyên khởi, nếu có thể rời bỏ thường kiến, đoạn kiến, tà nhân, vô nhân, v.v..., thì mới có thể chứng nhập sự hoàn diệt (Niết Bàn). Thế nhưng, bọn họ tuy khiển trừ tà kiến, nhưng lại bảo tồn sự thực có của duyên khởi, không biết rằng sự quán duyên khởi, sở dĩ có thể viễn ly tà kiến, bởi vì duyên khởi tức là Tính Không. Tính Không, trong thẳng nghĩa đế, đương nhiên rời lìa tất cả hý luận, mà ngay cả trong pháp duyên khởi (như duyên) cũng có thể xa lìa hý luận. Nếu chân thực có thể rời bỏ tất cả hý luận, chắc chắn sẽ ngộ nhập vào Tính Không của duyên khởi. Kinh A Hàm nói: "Lão tử là gì? Ai là kẻ lão tử?" Ngài Long Thọ giải thích: "Câu *lão tử là gì*, hiển thị pháp không, còn câu *ai là kẻ lão tử*, hiển thị ngã không". Quán sát cả mười hai chi (của mười hai nhân duyên), không chi nào mà không hiển thị ngã không, pháp không. Cho nên, trong pháp quán duyên khởi, tà kiến cũng là chỗ xa lìa của pháp "không vô tự tính". Phẩm Quán Tác Giả trong Thập Nhị Môn Luận, tự thuật về một ngoại đạo lửa thể, tên là Ca Diếp, hỏi Đức Phật: "Khổ là do tự mình tạo ra? hay kẻ khác tạo ra? hay do cả hai tạo ra? hay là không nhân mà được tạo ra?" Đức Phật một mực trả lời là không phải. Một số học giả Thanh Văn cho rằng có rất nhiều nguyên nhân mà Đức Phật trả lời không phải. Bồ Tát Long Thọ nói: "Đầy

tức là hiển thị Tất cả pháp Không". Cho nên phải biết rằng, đây không phải là chỗ khác biệt giữa Đại Thừa và Tiểu Thừa, mà chỉ là sự giải thích khác biệt giữa một số học giả Thanh Văn tự cho là thông hiểu (Hán: hữu sở đắc 有所得), và các học giả Tính Không. Bọn họ (Thanh Văn), đem cái có trừ khiến cái không, rời xa cái không, mà quay về cái có, đây là học phái *tha không*. Bọn họ cho rằng không là hoàn toàn không có, chứ không phải là cái "Không tức là duyên khởi". Còn các nhà Tính Không, lại nương vào duyên khởi (như huyễn) mà khiến trừ cái tự tính, từ "tự tính vô" mà quay về Không, đây là phái *tự không*. Cho nên phẩm Quán Tà Kiến này là một đề tài quan trọng của Kinh A Hàm, mà cũng là chỗ y cứ của các nhà Tính Không.

Chúng sinh có sự chấp kiến về tự tính, thành thử chấp trước vào ngã, pháp. Chấp trước vào ngã sinh khởi ngã kiến, chấp trước vào pháp sinh khởi pháp kiến. Đặc biệt là những kẻ có học vấn, phân biệt tìm tòi, càng sinh khởi thêm những sự phân biệt kiến chấp. Trong các chấp kiến, ngã kiến và ngã sở kiến là căn bản của sinh tử. Đang lúc chính quán duyên khởi, phải lấy cái "không có ngã kiến" này làm đối tượng quán sát. Vô ngã, tức là vô ngã sở, cho nên quán khắp tất cả các pháp, pháp nào cũng là không, không phải chỉ có ngã không mà thôi. Một số học giả, nghe đến ngã không, bèn cho rằng rời ngã có pháp, cho nên chấp rằng: "ngã tuy không mà pháp là có", hoặc nghe đến chỗ chấp thủ (bám víu) là không, bèn cho rằng cái ngoài cảnh bị chấp thủ là không, mà cái tâm là có thực (Hán: cảnh không tâm hữu 境空心有). Bỏ cái này chấp cái kia, giống như con vượn, vừa buông cành cây này lại bám vào cành cây khác, rốt cuộc không thể nào thấy được chân tướng của các pháp. Nhân đây biết rằng, chỉ có sự xiển dương, phát huy học thuyết Tất Cả Pháp Không, làm cho tâm không còn chỗ trụ (chấp trước), sau đó tập trung vào một điểm, đột phá sự che chướng bởi cái tự tính của

ngã kiến, ngã sở kiến, mới không phạm vào lỗi buông cái này bám cái kia, và mới có thể chân thực thể ngộ thực tướng của các pháp.

Bổn phẩm phá tà kiến, là dùng tất cả các loại hình thức của ngã kiến làm chủ yếu. Nếu phá được ngã kiến, thì tất cả các chấp kiến khác cũng sẽ không sinh khởi. Đức Phật phá tà kiến, là lấy bọn ngoại đạo Ấn Độ đương thời làm đối tượng. Các chấp kiến của bọn họ tuy nhiều, nhưng vẫn không ra ngoài phạm vi của mười bốn "bất khả ký", hoặc sáu mươi hai kiến. Trọng tâm tức là do sự không hiểu rõ về vô ngã mà sinh khởi các chấp kiến. Tuy các tông phái có phân biệt ngã kiến, pháp kiến, thế nhưng, dùng pháp môn quán sát phá vỡ được cái tự tính kiến của tự ngã, thì cũng có thể phá vỡ được tự tính kiến của tất cả chúng sinh. Đức Như Lai, lúc phá các chấp kiến, nói cái này không phải, nói cái kia cũng không phải, là để hiển thị tất cả chỉ là hí luận của thế gian, mà cũng là hiển thị pháp Không. Đức Phật, vì muốn thích ứng thời đại lúc bấy giờ, nên phá các loại tà kiến này. Còn như, (chúng ta) trong cái thời đại hiện tại này, đối với các loại tà kiến khác nhau, nếu như có hề biết được gốc bệnh của chúng ở chỗ nào, cũng có thể dùng cái pháp quán duyên khởi vô ngã này mà phá trừ.

Tà kiến có thông, có biệt. Phàm không phải là chính kiến, thì đều có thể gọi là tà kiến, đây là nói theo nghĩa thông thường. Tà kiến là tên gọi khác của hí luận. Những cái ngã kiến, pháp kiến (hoặc là căn bản, hoặc là do phân biệt), che lấp, chướng ngại sự chân tri, sự thấy rõ, làm cho chúng ta không thể thấy được thực tướng của các pháp, thì không luận là phàm phu, ngoại đạo, mà ngay cả các đệ tử của Đức Phật, nếu có những loại chấp kiến như vậy, đều gọi là tà kiến. Trong Kinh nói những bậc Nhị thừa là chột mắt, là muốn nói rằng chỗ nhìn của họ là bất chính (không thấy được thực tướng

của các pháp). Cho nên Kinh Niết Bàn nói: "Nếu dùng tâm Thanh Văn mà nói sự bố thí là bất khả đắc, đây là tà kiến". Bình thường nói: "thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ, giới cấm thủ"; trong các tà kiến, năm loại kiến này là đặc thù, mà cũng là nói theo nghĩa riêng biệt. Các tà kiến này, là chỉ về sự không tin Tam Bảo, tứ đế, phủ nhận tội phúc nhân quả, phủ nhận sự luân hồi, giải thoát, v.v..., đây là những bất chính kiến của ngoại đạo. Còn cái tà kiến chủ yếu mà phẩm này muốn đề cập đến là ngã kiến. Còn biên kiến là lấy tự ngã làm căn bản này, dẫn phát các loại kiến chấp như đoạn kiến hoặc thường kiến. Phá trừ được cái ngã kiến (lấy tự ngã làm trung tâm) này, tức là ngã không, phá trừ được cái thường kiến, đoạn kiến (do sự chấp thực hữu sinh ra) tức là pháp không. Xa lìa được các tà kiến về ngã, pháp, tức là Niết Bàn. Trong phẩm Quán Niết Bàn có nói: "Tất cả pháp là bất khả đắc, diệt trừ tất cả mọi hý luận, không người chứng đắc, chỗ chứng đắc". Bản luận, trong phần đầu cùng có nói: "Có thể nói lên pháp nhân duyên, diệt trừ tất cả mọi hý luận", tức là quán nhân duyên của bát bất, xa lìa các hý luận về thường, đoạn, nhất, dị, ..., thể hiện Không Tính, chính kiến các pháp vô ngã, tức là chứng nhập Niết Bàn tịch diệt. Chỗ này, Đại Thừa, Tiểu Thừa đều giống nhau, cho nên nếu đem hai phẩm này mà phán định một cách cục hạn là Tiểu thừa, thì thực sự là một điều hoàn toàn sai lầm!

Phẩm hai mươi bảy:

Quán Tà Kiến

中論觀邪見品第二十七(三十一偈)

- | | |
|---|----------------------------------|
| (1) Những kiến chấp, như: Ngã đời này,
Đối đời quá khứ: Có? Không có?
Thế gian, hoặc là: Thường? Vô thường?
Đều nương vào quá khứ phát khởi. | 我於過去世
爲有爲是無
世間常等見
皆依過去世 |
| (2) Những chấp kiến, như: Ngã đời này,
Đối đời vị lai: Tạo? Không tạo?
Thế gian là: Hữu biên? Vô biên?
Đều nương vào vị lai phát khởi. | 我於未來世
爲作爲不作
有邊等諸見
皆依未來世 |
| (3) Nếu nói quá khứ đã có ngã,
Đây là điều không thể có được,
Bởi vì cái ngã đời quá khứ,
Không thể tạo cái ngã hiện tại. | 過去世有我
是事不可得
過去世中我
不作今世我 |
| (4) Nếu ngã của hai đời đồng nhất,
Chỉ có thân thể là khác biệt,
Thế nhưng tách rời khỏi cái thân,
Thì chỗ biệt lập nào có ngã? | 若謂我即是
而身有異相
若當離於身
何處別有我 |
| (5) Rời thân năm ấm, không có ngã, | 離有無身我 |

- | | |
|---|----------------------------------|
| Điều này phần trên đã thành lập,
Nếu nói: "Cái thân tức là ngã,
Mà rời thân, đều không có ngã", | 是事爲已成
若謂身即我
若都無有我 |
| (6) Thế nhưng, cái thân không phải ngã,
Vì thân tướng là pháp sinh diệt,
Tại sao có thể đem năm ấm,
Mà chấp nhận đó là cái ngã? | 但身不爲我
身相生滅故
云何當以受
而作於受者 |
| (7) Nếu nói: Rời thân có cái ngã,
Điều này quyết chắc là sai lầm,
Vì không năm ấm mà có ngã,
Điều này thực sự không thể có. | 若離身有我
是事則不然
無受而有我
而實不可得 |
| (8) Nên biết, ngã không rời năm ấm,
Mà cũng không phải là năm ấm,
Chẳng phải ấm, cũng chẳng phải ngã,
Đây tức là ý nghĩa quyết định. | 今我不離受
亦不即是受
非無受非無
此即決定義 |
| (9) Sai lầm, nếu nói: "Ngã quá khứ
Không phải là cái ngã hiện tại",
Hoặc nếu cho rằng: "Ngã quá khứ
Khác ngã hiện tại", cũng không đúng. | 過去我不作
是事則不然
過去世中我
異今亦不然 |
| (10) Nếu nói là khác, tức phải rời
Ngã quá khứ, có ngã hiện tại,
Vậy ngã quá khứ ở quá khứ, | 若謂有異者
離彼應有今
我住過去世 |

- Mà ngã hiện tại, tự sinh ra. 而今我自生
- (11) Nếu vậy, đây là pháp đoạn diệt, 如是則斷滅
Phủ nhận nghiệp lực và quả báo, 失於業果報
Điều này sẽ đưa đến lỗi lầm: 彼作而此受
Kẻ này tạo, kẻ khác thọ báo. 有如是等過
- (12) Lại cũng sai lầm, nếu nói: Ngã 先無而今有
Quá khứ không, mà nay lại có, 此中亦有過
Vậy, ngã là pháp được tạo tác, 我則是作法
Và cũng là: Không nhân mà sinh. 亦爲是無因
- (13) Đời quá khứ: Có ngã? Không ngã? 如過去世中
Hoặc: Vừa có ngã vừa không ngã? 有我無我見
Hoặc: Chẳng có ngã chẳng không ngã? 若共若不共
Những chấp kiến này đều sai lầm. 是事皆不然
- (14) Như vậy, ngã trong đời vị lai, 我於未來世
Được tạo tác? Không được tạo tác? 爲作爲不作
Tất cả những kiến giải như vậy, 如是之見者
Đều sai lầm, giống như quá khứ. 皆同過去世
- (15) Nếu nói: "Thân trời quá khứ là 若天即是人
Thân người hiện tại", đọa thường kiến, 則墮於常邊
Nếu thường, thân trời sẽ không sinh, 天則爲無生
Bởi vì pháp thường, không sinh diệt. 常法不生故

- (16) Nếu nói: "Thân trời quá khứ khác
Thân người hiện tại", đọa đoạn kiến,
Vì nếu, thân trời khác thân người,
Ắt sẽ không có sự tương tục. 若天異於人
是即為無常
若天異人者
是則無相續
- (17) Nếu một thân: nửa trời, nửa người,
Thì sẽ bị đọa vào hai bên,
Một bên thường kiến, bên đoạn kiến,
Điều này quả là sự phi lý. 若半天半人
則墮於二邊
常及於無常
是事則不然
- (18) Nếu chúng ta có thể thành lập:
Vừa là thường vừa là vô thường,
Thì chúng ta cũng có thể lập:
Chẳng phải thường chẳng phải vô thường. 若常及無常
是二俱成者
如是則應成
非常非無常
- (19) Nếu pháp nhất định có sự đến,
Và nhất định là có sự đi,
Thì sinh tử sẽ là vô thủ,
Nhưng thực sự không có điều này. 法若定有來
及定有去者
生死則無始
而實無此事
- (20) Nay vốn đã không có sự thường,
Làm sao mà có sự vô thường?
Hoặc là: Vừa thường vừa vô thường?
Hoặc: Chẳng thường chẳng phải vô thường? 今若無有常
云何有無常
亦常亦無常
非常非無常
- (21) Nếu thế gian là có giới hạn,
Thì làm sao mà có đời sau? 若世間有邊
云何有後世

- | | |
|---|----------------------------------|
| Nếu thế gian là không giới hạn,
Thì làm sao mà có đời sau? | 若世間無邊
云何有後世 |
| (22) Năm ấm thế gian, thường tương tục,
Cũng giống như ngọn lửa của đèn,
Do điều này mà biết thế gian,
Chẳng phải giới hạn, không giới hạn. | 五陰常相續
猶如燈火炎
以是故世間
不應邊無邊 |
| (23) Nếu năm ấm trước đã hoại diệt,
Mà không nhân vào năm ấm đó,
Lại có thể sinh năm ấm sau,
Nếu vậy, thế gian có giới hạn. | 若先五陰壞
不因是五陰
更生後五陰
世間則有邊 |
| (24) Nếu năm ấm trước không hoại diệt,
Mà cũng không nhân vào năm ấm đó,
Lại có thể sinh năm ấm sau,
Nếu vậy, thế gian không giới hạn. | 若先陰不壞
亦不因是陰
而生後五陰
世間則無邊 |
| (25) Vì: pháp chân thực, người giảng pháp,
Cùng người nghe pháp, đều khó được,
Bởi vậy cho nên: Pháp sinh tử,
Không phải hữu biên, hoặc vô biên. | 真法及說者
聽者難得故
如是則生死
非有邊無邊 |
| (26) Nếu thế gian: Một nửa giới hạn,
Còn một nửa khác không giới hạn,
Vậy nó vừa hạn, vừa vô hạn,
Điều này ắt là sự sai lầm. | 若世半有邊
世間半無邊
是則亦有邊
亦無邊不然 |

- (27) Lại nữa, kẻ thọ thân năm ấm,
Làm thế nào một phần bị phá,
Còn một phần khác không bị phá,
Việc này không thể nào hợp lý.
- (28) Tương tự như vậy, pháp năm ấm,
Làm thế nào một phần bị phá,
Còn một phần khác không bị phá,
Việc này cũng không thể hợp lý.
- (29) Nếu: Vừa hữu hạn, vừa vô hạn,
Hai pháp này, mà được thành lập,
Thì: Không có hạn, không vô hạn,
Hai pháp này, cũng được thành lập.
- (30) Tất cả pháp, xưa nay vốn Không,
Mà những chấp kiến, như đoạn, thường, ...
Không biết ở đâu? Vào lúc nào?
Kẻ nào phát khởi chấp kiến đó?
- 彼受五陰者
云何一分破
一分而不破
是事則不然
- 受亦復如是
云何一分破
一分而不破
是事亦不然
- 若亦有無邊
是二得成者
非有非無邊
是則亦應成
- 一切法空故
世間常等見
何處於何時
誰起是諸見

Kệ Kết Thúc

(1) Con nay xin cúi đầu kính lạy,
Bậc Đại Thánh Chủ, Đức Cù Đàm,
Vì thương chúng sinh, giảng pháp Không,
Diệt trừ tất cả mọi kiến chấp.

瞿曇大聖主
憐愍說是法
悉斷一切見
我今稽首禮

Lời Bạt

Bây giờ là mùa đông,
Ấm áp, áng mây lòng,
Mùa xuân còn e ấp,
Tựa cửa, chờ sắc không.

Bây giờ là mùa xuân,
Dòng suối lượn, lưng chừng,
Áo ảnh, cơn sầu động,
Du hồn, nhập hương huân.

Bây giờ là mùa hạ,
Ngồi đếm từng giọt lá,
Lệ ướt, chuông chiều buông,
Giác mơ, màu vô ngã.

Bây giờ là mùa thu,
Lạnh lẽ, như sương mù,
Một mình, chiều lẳng đọng,
Bóng hạc, buồn viễn du.

Chú Thích

¹ Phần giới thiệu, cũng như các phần toát yếu của mỗi phẩm, đều là phiên dịch từ quyển Trung Quán Luận Tụng Giảng Ký của ngài Ấn Thuận, mà không phải là ý kiến riêng của người dịch. Quyển Giảng Ký này là những bài giảng vào năm 1942 của ngài Ấn Thuận tại Pháp Vương Học Viện ở Tứ Xuyên, do ngài Diển Bồi tốc ký.

² Bát bát: Bát sanh, bát diệt, bát thường, bát đoạn, bát nhất, bát dị, bát lai, bát khứ.

³ Bản tính chúng của chúng sinh xưa nay vốn là Niết Bàn, nay sự lừa sinh tử chúng Niết Bàn, chỉ là sự trở về với cái bản lai diện mục của mình mà thôi, không có gì mới lạ (Người dịch).

⁴ Tam nhất: tức là tam pháp ấn (vô thường, vô ngã, niết bàn), và nhất thực tướng ấn.

⁵ Tổng hợp (綜合) là sự kết hợp sau khi có sự phân tích, xếp loại (synthesis), khác với chữ tổng hợp (總合), chỉ là sự tập hợp, chồng chất lên nhau (assemblage).

⁶ Ly ngôn: không thể diễn tả bằng ngôn ngữ.

⁷ Ở đây, Ngài Ấn Thuận khuyên chúng ta, trước hết nên tìm hiểu, thấu rõ lý duyên khởi, sau đó mới nghiên cứu những lý thuyết cao xa huyền diệu của Thiên Thai, Hoa Nghiêm. Nếu không chúng ta sẽ rơi vào sự hỗn loạn, không thể biện biệt chân giả (Người dịch).

⁸ Chư Phật chỉ tùy thuận thế gian mà nói thế tục là đế, thế nhưng, không thể nhân vào đây, mà cho rằng thế gian là chân thực (Người dịch).

⁹ Tam luận: tức là Trung Luận, Thập Nhị Môn Luận, hai quyển này do ngài Long Thọ tạo, và quyển Bách Luận, do đệ tử của ngài, là ngài Đề Bà tạo.

¹⁰ Trong bản Hán dịch, hai bài kệ này được bao hàm trong phẩm Quán Nhân Duyên, thế nhưng, chúng có thể được tách biệt lập, coi như lời mở đầu, dùng để tán thán Đức Phật.

¹¹ Đây là bài kệ Bát bất nổi tiếng của Long Thọ: Bất sinh, bất diệt, bất thường, bất đoạn, bất nhất, bất dị, bất lai, bất khứ (xuất).

¹² Theo giải thích theo lối thông thường, điều kiện nào thân thiết, chủ yếu thì gọi là nhân, còn điều kiện nào sơ viễn, thứ yếu thì gọi là duyên.

¹³ Từ cả hai: Từ chính nó và pháp khác hòa hợp mà sinh ra chính nó.

¹⁴ Nhân duyên: Sáu căn làm nhân, sáu trần làm duyên, sinh ra sáu thức, đây gọi là nhân duyên. Thứ đệ duyên: Các pháp tâm, tâm sở, kế tiếp nhau không gián đoạn, tương tục sinh khởi, gọi là thứ đệ duyên. Duyên duyên: Các pháp tâm, tâm sở, nương vào các duyên mà sinh khởi, là chỗ duyên lự của tự tâm, nên gọi là sở duyên duyên. Tăng thượng duyên: Sáu căn lúc soi sáu trần, phát sinh ra sáu thức, có một lực dụng tăng thượng, làm cho lúc các pháp sinh ra, không bị chướng ngại, gọi là tăng thượng duyên.

¹⁵ Bài kệ này, trong bản tiếng Hán, văn điệu giống như một nghi vấn, thế nhưng, trong các bản tiếng Anh, lại là sự phủ định, như bản của Kupalahana dịch:

Quả đã không sinh ra từ duyên,
Cũng không sinh ra từ phi duyên,
Ở trong các duyên không có quả,
Hơn nữa, cũng không không có quả.

¹⁶ Ba câu này có thể giải thích như sau: Cái quả, không phải do trong duyên, trước đã có quả mà sinh ra, cũng không phải do trong duyên, trước đó không có quả mà sinh ra, cũng không phải do trong duyên, trước đó vừa có quả vừa không quả mà sinh ra.

¹⁷ Bài kệ này phá thứ đệ duyên. Thứ đệ duyên là niệm trước lúc đang diệt sẽ làm duyên cho niệm sau sinh khởi. Cho nên ở đây, hai câu đầu của bản chữ Hán phải nên hiểu là: "Lúc quả (niệm sau) chưa sinh ra, ắt không thể có diệt tâm (tức là niệm trước), làm duyên cho sự sinh khởi của nó". Vì sao? Vì niệm trước nếu không diệt thì không phải là pháp hữu vi, còn nếu đã diệt thì làm sao lại có thể làm duyên cho niệm sau? Đây là dịch theo lối giải thích của ngài Ấn Thuận, còn các bản khác đều nương theo mặt chữ mà dịch là: "Nếu như, quả chưa được sinh ra, ắt không thể có sự diệt tận". Nếu dịch như vậy, không nói lên được mục đích của bài kệ là đang biện phá thứ đệ duyên, hơn nữa, hai câu đầu và hai câu cuối của bài kệ sẽ không có sự nhất quán.

¹⁸ Bài kệ này, Kulapahana dịch:

Nếu như một vật đã hiện hữu,
Chứng tỏ nó không có sở duyên,
Khi một vật không có sở duyên,
Đâu là mục đích của duyên duyên?

¹⁹ Bài kệ này biện phá tạng thượng duyên.

²⁰ Kalupahana:

Các duyên cách biệt, hay tập hợp,
Trong cả hai đều không có quả,
Nếu trong duyên đã không có quả,
Làm sao quả sinh ra từ duyên?

²¹ Nếu theo các bản dịch tiếng Anh, phải dịch là:

Rốt ráo, không có cái chuyển động..

²² Nơi động: Nơi có sự di động, dời đổi.

²³ Trong đây: Nghĩa là trong sự chuyển động

²⁴ Bài kệ này là sự lập luận của ngoại đạo, muốn thành lập sự thực hữu của

sự chuyển động.

²⁵ Garfield:

Nếu như, sự động cùng kẻ động,
Cả hai không thể được thành lập,
Bởi sự đồng nhất hay dị biệt,
Thì làm sao chúng được thành lập?

²⁶ Vì kẻ chuyển động không có trước sự chuyển động để xử dụng sự chuyển động này.

²⁷ Ba sự chuyển động, theo bản dịch của Streng là: có (existent), không (non-existent), vừa có vừa không (existent non-existent); còn theo ngài Ấn Thuận là: đã động, đang động, chưa động.

²⁸ Câu này, bản tiếng Hán đọc là: Hành sắc đẳng lục trần. Chữ hành, ngài Ấn Thuận giải thích là chiếu soi, nghĩa là sáu căn chiếu soi sáu trần. Các bản tiếng Anh, ý nghĩa cũng tương tự: Cảnh giới của sáu căn là sự thấy, nghe, ...

²⁹ Ngoại đạo cho rằng: Như lửa, tuy không thể đốt cháy chính mình, nhưng lại có công năng đốt cháy vật khác. Con mắt cũng giống như thế, tuy không thể thấy chính mình, nhưng có thể thấy vật khác.

³⁰ Trong các bản tiếng Anh, sau bài kệ (6) có thêm bài kệ:

Cũng như sự sinh của đứa con,
Là nhờ vào người mẹ, người cha,
Cho nên ở đây nói: nhân thức,
Là nhờ mắt và cảnh mà sinh.

³¹ Bốn thủ: Tức là dục thủ (đối với cảnh giới của sắc, thanh, ..., sinh tâm tham chấp), kiến thủ (đối với năm ấm, khởi lên những chấp kiến như ngã kiến, biên kiến, v.v...), giới cấm thủ (như ngoại đạo chấp trước vào các giới

cấm phi lý, như giới chó, giới bò, v.v...), và ngã ngữ thủ (chấp trước vào ngôn ngữ).

³² Bốn thức trụ: bao gồm (1) sắc thức trụ, (2) thọ thức trụ, (3) tưởng thức trụ, (4) hành thức trụ; tức là lấy bốn uẩn trong thân hữu lậu làm thể. Bốn uẩn này vốn là chỗ trụ (bám víu) của thức, khiến cho thức dấy lên, nên gọi là thức trụ.

³³ Sắc nhân: tức là bốn đại (đất, nước, gió, lửa). Bốn đại này là nhân, sinh ra các sắc chất, nên gọi là sắc nhân.

³⁴ Sắc quả: tức là sắc pháp, quả của sắc nhân.

³⁵ Bài kệ này, có thể dịch một cách tổng quát là: "Nếu nói rằng quả giống với nhân, ...", thế nhưng, ở đây chúng ta muốn nhấn mạnh đến sự kiện là đang thảo luận về sắc, cho nên dùng hai danh từ sắc quả và sắc nhân. Theo ngài Ấn Thuận, bài kệ này, ý muốn phá đồng loại nhân và dị thực nhân của Nhất Thiết Hữu Bộ.

³⁶ Hai bài kệ cuối, bản dịch của Garfield, dịch:

(8) Nếu như có người muốn phản đối,
Những lập luận dựa vào Tính Không,
Sự phản đối đó sẽ không thành,
Vì chỗ giả định đã bị phá.

(9) Nếu như có người muốn hạch hỏi,
Những giải thích dựa vào Tính Không,
Sự hạch hỏi đó sẽ không thành,
Vì chỗ giả định đã bị phá.

³⁷ Hư không tướng: còn gọi là vô ngại tướng, tức là những trạng thái của hư không, được hiển hiện khi sắc pháp bị dời chỗ.

³⁸ Năng tướng: tức là những pháp có khả năng là hiển hiện đặc tính của

những pháp khác.

³⁹ Trong tất cả mọi trường hợp (hữu tướng, vô tướng), năng tướng đều không thể thi thố cái công năng của mình là làm hiển hiện hình tướng của cái sở tướng. Đây là dịch nghĩa theo các bản tiếng Anh. Còn bản chữ Hán có nghĩa là: năng tướng không có chỗ trụ (tướng tác vô sở trụ).

⁴⁰ Khả tướng: còn gọi là sở tướng. Pháp khả tướng là pháp phải nhờ vào một pháp khác (năng tướng), để hiển hiện hình tướng của chính mình.

⁴¹ Bài kệ này có thể phân làm hai phần để giải thích. (1) Hai câu đầu, ý nói: Nếu như kẻ nhiễm có trước sự nhiễm, thì kẻ nhiễm (vì đã nhiễm) sẽ không còn cần đến sự nhiễm. Đây là điều phi lý, vì nếu không có sự nhiễm, làm sao lại được gọi là kẻ nhiễm? (2) Hai câu cuối, có nghĩa: Nếu nói sự nhiễm có trước kẻ nhiễm, cũng không có lý. Vì cần phải có sự hiện hữu của kẻ nhiễm, sau đó mới sinh ra sự nhiễm.

⁴² Hai câu cuối, bản của Garfield dịch:

Sự hiện hữu của sự tham nhiễm,
Sẽ tùy thuộc vào kẻ tham nhiễm.

⁴³ Hòa hợp: nghĩa là cả hai hiện hữu cùng lúc, và tùy thuộc vào nhau (Ngài Ấn Thuận giải thích là: hai pháp tâm và tâm sở, cùng một niệm, cùng sở y, cùng sở duyên, cùng sự, cùng quả, đây gọi là hòa hợp tương ưng). Các bản dịch tiếng Anh đều dùng chữ co-existence.

⁴⁴ Kết hợp: các bản tiếng Anh đều dùng chữ association, có thể hiểu là sự liên hợp, sự tùy thuộc; bản tiếng Hán dùng chữ bạn (伴), nghĩa là đồng bạn.

⁴⁵ Garfield:

Nếu khác biệt mà vẫn hòa hợp,
Làm sao sự nhiễm và kẻ nhiễm,

Khác nhau mà vẫn được thành lập?

Nếu thành, ắt chúng phải hòa hợp.

⁴⁶ Hai câu cuối, bản của Garfield dịch:

Nếu như hợp tướng đã được thành,

Sao bạn lại còn nói dị tướng?

⁴⁷ Garfield:

Dị tướng đã không thể thành lập,

Nếu như bạn muốn nói hợp tướng,

Như vậy, bạn trong dị tướng nào,

Mà lại muốn nói đến hợp tướng?

⁴⁸ Câu này, các bản tiếng Anh, dịch:

Không thể thành lập: hợp, không hợp.

⁴⁹ Garfield:

Nếu như ba tướng là cách biệt,

Chúng không thể tạo tướng hữu vi.

Vã lại, làm sao cùng một nơi,

Đồng thời mà có được ba tướng?

⁵⁰ Đây là lập luận của Nhất Thiết Hữu Bộ. Bọn họ cho rằng có một pháp gọi là sinh-sinh. Cái sinh-sinh này có thể sinh ra bản-sinh, bản-sinh sinh ra các pháp khác, đồng thời lại sinh ra sinh-sinh. Như vậy sẽ không phạm lỗi vô cùng như vừa đề cập ở trên.

⁵¹ Bốn bài kệ (5)-(8), các bản tiếng Anh tóm gọn lại thành ba bài kệ, ý nghĩa cũng có đôi phần khác biệt:

(5) Nếu như bạn cho rằng sinh-sinh,

Có thể sinh ra được bản-sinh,

Sinh-sinh không sinh từ bản-sinh,

-
- Làm sao có thể sinh bản-sinh?
(6) Nếu sinh-sinh sinh từ bản-sinh,
Lại có thể sinh ra bản-sinh,
Bản-sinh không sinh từ sinh-sinh,
Làm sao có thể sinh sinh-sinh?
(7) Nếu nói rằng: cái này sinh ra,
Lại có thể sinh ra cái khác,
Vậy khi cái này chưa sinh ra,
Lại cũng có thể sinh cái khác.

Bài kệ cuối này, tương đương với hai bài kệ (7), (8) của bản chữ Hán. Ở đây, cái này là sinh-sinh, cái kia là bản-sinh, và ngược lại.

⁵² Đây là lập luận của Đại Chúng Bộ về sự tự sinh.

⁵³ Bản của Thích Viên Lý dùng chữ tỏa.

⁵⁴ Hai câu cuối, bản của Garfield, dịch:

Nếu như, nó do pháp khác sinh,
Đã sinh, còn cần gì sự sinh?

⁵⁵ Bài kệ này, bản của Garfield, ý rõ ràng hơn:

Đã sinh, chưa sinh, và đang sinh,
Đều không thể sinh ra sự sinh,
Giống như phần trên đã bàn về:
Đã động, chưa động, và đang động.

⁵⁶ Garfield:

Nếu pháp chưa sinh mà hiện hữu,
Như vậy là nó phải được sinh;
Thế nhưng, nếu nó không hiện hữu,
Thì làm sao mà nó được sinh?

⁵⁷ Tự tướng trụ: nghĩa là pháp đó, tự thân có một lực lượng làm cho nó an trụ, mà không phải nhờ vào sự viện trợ từ bên ngoài.

⁵⁸ Trong bài kệ này, chữ thời điểm đó, thời điểm khác, là dịch từ chữ Hán: thị thời, biệt thời (是時, 別時), ý nghĩa không được rõ ràng cho lắm; còn các bản tiếng Anh, ý nghĩa có phần sáng sủa hơn. Như bản của Kulapahana, dịch:

Trong trạng thái đồng với chính nó,
Pháp đó, không thể bị hoại diệt,
Trong trạng thái khác với chính nó,
Pháp đó, cũng không bị hoại diệt.

⁵⁹ Garfield:

Sự diệt, không thể tự hoại diệt,
Cũng không do pháp khác hoại diệt,
Cũng như sinh, không thể tự sinh,
Mà cũng không do pháp khác sinh.

⁶⁰ Nghiệp thực có (Anh: existent action), là dịch từ danh từ Hán: quyết định nghiệp (決定業). Nhưng danh từ quyết định nghiệp phải được hiểu là cái nghiệp có tự tính chân thực, chứ không thể hiểu theo nghĩa thông thường như: định nghiệp (nghiệp quyết định dẫn đến quả báo), hoặc bất định nghiệp (nghiệp không quyết định dẫn đến quả báo).

⁶¹ Nghiệp không có (Anh: non-existent action)

⁶² Garfield:

Nếu kẻ tạo nghiệp là không có,
Lại tạo tác những nghiệp không có,
Như vậy, nghiệp này sẽ không nhân,
Và kẻ tạo nghiệp cũng không nhân.

⁶³ Phương tiện tạo nghiệp: tức là những dụng cụ, phương tiện, dùng để tạo nghiệp (Hán: tác pháp 作法, Anh: activity).

⁶⁴ Tội, phúc: các bản tiếng Anh dùng từ ngữ khác biệt để diễn tả. Garfield (entity, non-entity), Streng (true reality, false reality), Kalupahana (good, bad), có thể hiểu chung là thiện và ác.

⁶⁵ Quả Niết Bàn (Hán: Đại Niết Bàn 大涅槃), bản của Garfield dịch là: sự giải thoát và con đường dẫn đến cõi trời, còn các bản khác dịch là: con đường giải thoát hay con đường lên cõi trời.

⁶⁶ Hai bài kệ (9),(10), các bản tiếng Anh phân làm ba bài kệ:

(9) Nếu như, kẻ tạo nghiệp là có,
Không thể tạo tác nghiệp không có,
Hay, nghiệp vừa có vừa không có,
Lỗi lầm này, đã nói ở trên.

(10a) Nếu như, kẻ tạo nghiệp không có,
Không thể tạo tác nghiệp không có,
Hay, nghiệp vừa có vừa không có,
Lỗi lầm này, đã nói ở trên.

(10b) Kẻ tạo nghiệp vừa có vừa không,
Không thể tạo tác nghiệp không có,
Hay, nghiệp vừa có vừa không có,
Lỗi lầm này, đã nói ở trên.

⁶⁷ Hai câu cuối, bản của Garfield, dịch:

Chúng ta không có cách nào khác,
Để thành lập: nghiệp, kẻ tạo nghiệp.

Ý muốn nói: đây là các hay nhất, độc nhất để thành lập thuyết nghiệp báo, mà không còn cách nào khác hay hơn.

⁶⁸ Thần ngã: Garfield (existing thing), Kulapahana (existent).

Câu cuối, các bản tiếng Anh, dịch:

Thì sẽ có trước những pháp đó.

⁶⁹ Hai bài kệ (6), (7), bản của Streng, dịch:

(Ngoại đạo thú nhận):

Thực sự, không có cái thần ngã,

Có trước các căn: mắt, mũi, tai, ...

Thế nhưng, trước mỗi căn: mắt, mũi, ...

Vẫn có cái thần ngã hiện hữu.

(Long Thọ cật vấn):

Nếu như trước tất cả các căn,

Không có cái thần ngã hiện hữu,

Làm sao lại đối với mỗi căn,

Mà lại có thần ngã hiện hữu?

Chữ "trước", phải nên hiểu theo ý nghĩa thời gian, tức là thần ngã có trước, sau đó mới có các căn; chứ không thể hiểu theo ý nghĩa không gian là ở trước.

⁷⁰ Các đại: Theo ngài Ân Thuận, các đại gồm có năm đại, tức là địa, thủy, hỏa, phong, và thức. Có bản dịch là bốn đại (địa, thủy, hỏa, phong), e rằng còn thiếu sót.

⁷¹ Ở đây, chữ lửa là dịch từ chữ Hán: nhiên_燃, còn nhiên liệu là dịch chữ Hán: khả nhiên_{可燃}, cũng có thể dịch là củi.

⁷² Câu này, Garfield dịch: Sự đốt cháy (beginning) sẽ là vô nghĩa.

⁷³ Câu này, Garfield dịch: Sự châm lửa (starting) sẽ là vô nghĩa.

⁷⁴ Câu này, bản Hán đọc là: Hà vật nhiên khả nhiên? Bản Garfield, dịch: Làm sao nhiên liệu được đốt cháy? Bản của Kulapahana, dịch: Nhiên liệu bị

đốt bởi vật gì? Còn bản của Chơn Hiền dịch: Vật gì đốt, bị đốt?

⁷⁵ Garfield:

Khi được hỏi về sự bắt đầu,
Đức Đại Thánh nói: Không thể biết!
Sinh tử, không: bắt đầu, chung kết;
Nên không có: bắt đầu, chung kết.

⁷⁶ Đồng thời: có thể hiểu là khoảng giữa (Garfield: simultaneous, đồng thời;
Kulapahana: middle, khoảng giữa). Hai câu cuối, Garfield dịch:

Cho nên, sai lầm nếu phân biệt,
Có cái trước, sau, và đồng thời.

⁷⁷ Hai câu cuối, Garfield dịch:

Vậy sự sinh, sẽ không già chết,
Và sẽ có kẻ không già chết.

Bản dịch của Kulapahana và Streng, ý nghĩa cũng tương tự.

⁷⁸ Hai câu cuối, bản của Garfield dịch:

Hà có sự già chết không nhân,
Của một kẻ chưa được sinh ra?

Bản của Kalupahana lại dịch như sau:

Làm sao lại có sự già chết,
Của một kẻ chưa được sinh ra?

⁷⁹ Hai câu cuối, các bản tiếng Anh đều dịch như sau:

Nếu vậy, lúc sinh sẽ già chết,
Như thế, cả hai đều không nhân.

Nếu vậy: nếu mà sự sinh và sự già chết xảy ra đồng thời.

⁸⁰ Hý luận: tức là những lời phi lý, vô nghĩa, không thực tế (Garfield: posit, giả định; Kalupahana: obsessed. bị ám ảnh; Streng: explain in detail, giải

thích tử mị).

⁸¹ Hai bài kệ (7), (8) này, bản của Kalupahana dịch:

(7) Nên biết rằng, những pháp nhân quả,

Cùng các pháp: năng tướng, khả tướng,

Và sự cảm thọ, người cảm thọ,

Cùng tất cả các pháp hiện có,

(8) Biên tế của chúng không hiện hữu;

Mà ngay cả những pháp sinh tử,

Cũng như tất cả sự hiện hữu,

Biên tế của chúng, cũng là không.

⁸² Ấm này, ấm khác: theo ngài Ấn Thuận, phải hiểu là năm ấm trước và năm ấm sau.

⁸³ Garfield:

Nếu như cái kia khác cái này,

Hoặc nếu cái này khác cái kia,

Khổ có thể từ vật khác sinh,

Cái này sẽ sinh từ cái kia.

⁸⁴ Ba bài kệ (4-6), bản của Garfield dịch:

(4) Nếu người có thể tự tạo khổ,

Như vậy người đó là kẻ nào,

Từ đó sự khổ được phát sinh,

Mà lại khác biệt với sự khổ?

(5) Nếu khổ là do kẻ khác tạo,

Như vậy người đó là kẻ nào,

Đã nhận sự khổ từ kẻ khác,

Mà lại khác biệt với sự khổ?

(6) Nếu khổ là do kẻ khác tạo,
Nhu vậy kẻ khác đó là ai,
Đem sự khổ đến cho kẻ này,
Mà lại khác biệt với sự khổ?

⁸⁵ Hai câu cuối, bản của Garfield dịch:

Kẻ nào tạo khổ cho kẻ khác,
Là kẻ tạo khổ cho chính mình.

⁸⁶ Hai câu cuối, bản của Garfield dịch:

Nếu cái kia không có tự tính,
Làm sao khổ sinh từ cái kia?

⁸⁷ Bài kệ này, bản của Kalupahana dịch:

Nếu mà khổ là do cộng tác,
Thì khổ phải do tự, tha tạo,
Làm sao có sự khổ không nhân,
Mà lại không do tự, tha tạo?

⁸⁸ Bốn nghĩa: tức là tự, tha, cộng, vô nhân.

⁸⁹ Garfield:

Trong Kinh, Như Lai đã dạy rằng:
Pháp nào hư vọng, đều không thực,
Mà các hành đều là hư vọng,
Cho nên chúng đều là không thực.

Hư vọng (Garfield: deceived); không thực (Garfield: false, Kalupahana: delusion).

⁹⁰ Bài kệ này, trong các bản Anh dịch đều không có.

⁹¹ Pháp chính nó (Hán: thị pháp 是法, Garfield: a thing itself). Câu này ý muốn nói: một pháp nếu có tự tính, nó không thể tự biến đổi.

⁹² Câu này, bản chữ Hán đọc là: Lão diệc bất tác tráng (Việt: *Mà người già cũng không biến trẻ*). Thế nhưng, theo ngài Ấn Thuận, căn cứ vào Trung Luận Thích của ngài Thanh Mục, và Trung Luận Sớ của ngài Cát Tạng, nên đọc là: *Mà người già cũng không biến già*. Người dịch tham khảo các bản Anh dịch, ý nghĩa cũng giống như của ngài Ấn Thuận.

⁹³ Bơ: bản chữ Hán đọc là lạc (酪). Lạc là một trạng thái ngưng kết của sữa, giống như da-ua (Anh: curd).

⁹⁴ Hai câu cuối, Kalupahana dịch:

Hoặc là, bơ ắt sẽ trở thành,
Một vật thể khác biệt với sữa.

⁹⁵ Câu cuối, bản Garfield dịch:

Kẻ đó quyết không thể thành Phật.

⁹⁶ Kalupahana:

Ba pháp: đối tượng của sự thấy,
Cùng với sự thấy, và kẻ thấy,
Dù: cả ba, hay từng mỗi cặp,
Đều không thể có sự hòa hợp.

⁹⁷ Garfield:

Pháp khác biệt có sự hòa hợp,
Thế nhưng trong cái thấy, vân vân...
Không thể tìm thấy sự khác biệt,
Như thế, chúng không thể hòa hợp.

⁹⁸ Hai câu cuối, Kalupahana dịch:

Nếu mà hai vật là khác biệt,
Chúng không thể có sự hòa hợp.

Còn bản Garfield dịch:

Nếu như hai pháp là hòa hợp,
Chúng không thể có sự khác biệt.

⁹⁹ Hai câu này, bản của Garfield viết như sau:

A different thing depends on a different thing for its difference,
Without a different thing, a different thing would not be different.

¹⁰⁰ Chỗ khác (Hán: từng dị從異)

¹⁰¹ Sự khác khác (Hán: dư dị餘異)

¹⁰² Câu cuối, Garfield dịch:

Khác, không khác, đều không hiện hữu.

¹⁰³ Hai câu này, bản của Kalupahana dịch:

Bởi vì tự tính của tha tính,

Cũng sẽ được gọi là tha tính.

(Self-nature of other-nature is called other-nature)

¹⁰⁴ Kalupahana:

Đức Thế Tôn là bậc thấu rõ,

Về cả hai sự hữu và vô,

Nên trong Kinh Hóa Ca Chiên Diên,

Đã biện phá hai sự hữu vô.

¹⁰⁵ Câu cuối, bản Garfield dịch:

Không nói là có, hoặc không có.

¹⁰⁶ Garfield:

Nếu nói: *pháp có tự tính, là*

Pháp chẳng phải không, đọa thường kiến,

Nếu nói: trước có mà nay không,

Ắt sẽ phạm vào lỗi đoạn diệt.

¹⁰⁷ Ấm: năm ấm; giới: mười tám giới; nhập: sáu nhập, tức là sáu căn.

¹⁰⁸ Năm phương pháp: (1) Sắc không phải là ngã, (2) Lìa sắc không có ngã, (3) Không lìa sắc cũng không có ngã, (4) Trong ngã không có sắc, (5) Trong sắc không có ngã.

¹⁰⁹ Không có thân: nghĩa là không có sự hiện hữu (Thân: bản của Garfield và Kalupahana dùng chữ grasping, còn Streng dùng chữ acquisition).

¹¹⁰ Theo ngài Ấn Thuận, bài kệ này là phá các học giả chủ trương không có thân trung ám. Bản của Garfield dịch:

Nếu từ thân này chuyển thân khác,
Thì kẻ đó sẽ không hiện hữu,
Không hiện hữu, cũng không có thân,
Như vậy, ai là kẻ lưu chuyển?

¹¹¹ Câu này, bản Hán đọc là: "Chư hành nhược diệt giả"; chữ diệt ở đây, nên hiểu là sự hoàn diệt (chúng đắc Niết Bàn), chứ không nên hiểu là đoạn diệt, hoặc hoại diệt. Bản của Garfield dịch: "Làm sao các hành chứng Niết Bàn (How could compounded phenomena pass into Nirvana)".

¹¹² Câu này, ngài Ấn Thuận giải thích như sau: (Sự) trói buộc là động tác; phải có kẻ buộc và kẻ bị buộc, thì mới được gọi là buộc. Nếu chỉ có một thân ngũ uẩn, không có năng sở, là sao nói có sự trói buộc? Như con dao không tự cắt chính nó, ngón tay không thể chỉ chính nó,... Hoặc nói: Cái thân năm uẩn trước là kẻ buộc, nhưng không có kẻ bị buộc; còn cái thân năm uẩn sau là kẻ bị buộc, nhưng không có kẻ buộc. Trước sau không đến với nhau, không có sự tương quan, cho nên, dù có thân cũng không có sự trói buộc nào đáng nói.

¹¹³ Garfield:

Nếu bạn không thể chứng Niết Bàn,
Hoặc chẳng giải thoát khỏi sinh tử,

Như vậy, Niết bàn và sinh tử,
Mà bạn quán sát, là những gì?

Kalupahana:

Nếu đã không có sự giải thoát,
Cũng như diệt tận sinh tử,
Như vậy, đâu là sự phân biệt,
Giữa sự giải thoát và sinh tử?

¹¹⁴ Quyển Trung Quán Luận Tụng Giảng Ký của ngài Ấn Thuận, căn cứ và bộ Vô Úy Luận của Tây Tạng, và bộ Bát Nhã Đương Luận của ngài Thanh Biện, dời bài kệ này ra phía sau bài kệ thứ mười một "Bằng con đường tu mười nghiệp lành, ..."

¹¹⁵ Tư dĩ nghiệp: tức là nghiệp sinh ra từ tư nghiệp (Hán: tùng tư sinh).

¹¹⁶ Các bài kệ (2-5) là lập luận của Nhất Thiết Hữu Bộ.

¹¹⁷ Sáu nghiệp: tức là thân, khẩu, tác, vô tác, thiện, bất thiện.

¹¹⁸ Bài kệ này là lập luận của ngài Long thọ, phá kiến giải của Hữu Bộ.

¹¹⁹ Bài kệ (7-11) là lập luận của Thí Dụ Sư của Kinh bộ.

¹²⁰ Bài kệ này là lập luận của ngài Long Thọ, phá Thí Dụ Sư.

¹²¹ Theo ngài Ấn Thuận, từ bài kệ này đến bài kệ (20), là lập luận của Chính Lượng Bộ. Chính Lượng Bộ chủ trương có một pháp gọi là Bất thất (Không mất). Chính nhờ pháp này mà có được sự tương tục của nhân quả. Thế nhưng, vì giọng văn có vẻ liên tục giữa các bài kệ (12) và (13), làm cho các nhà phiên dịch các bản tiếng Anh hiểu lầm, và cho rằng bài kệ (13) trở xuống là lập luận của ngài Long Thọ.

¹²² Bốn loại: tức là dục giới hệ nghiệp, sắc giới hệ nghiệp, vô sắc giới hệ nghiệp, và vô lậu hệ nghiệp. Bài kệ này, Kalupahana dịch:

Nghiệp cùng với của cải bị nợ,
Giống như giấy chứng khoán không hoại,
Tính của pháp này là vô ký,
Phân theo cõi, thì có bốn loại.

¹²³ Kiến đạo: tức sơ quả. Kiến đạo thì diệt được các pháp bất thiện, mà pháp "Không mất" là pháp vô ký, cho nên kiến đạo không thể đoạn. Tu đạo, còn gọi là tư duy đạo, nghĩa là từ nhị quả trở lên.

¹²⁴ Hai câu này, Kalupahana dịch:

Nếu pháp này đoạn bởi kiến đạo,
Hoặc bởi sự chuyển biến của nghiệp.

¹²⁵ Hai loại nghiệp: Theo ngài Thanh Biện là tác nghiệp, vô tác nghiệp; theo ngài Thanh Mục là khinh nghiệp, trọng nghiệp. Lại có thuyết nói: tương tợ nghiệp, bất tương tợ nghiệp.

¹²⁶ Độ quả: Theo sự giải thích của ngài Ân Thuận, từ sơ quả đến nhị quả, từ nhị quả đến tam quả, từ tam quả đến tứ quả, đây gọi là "độ quả". Trong quá trình "độ quả", mỗi khi độ một quả, thì diệt được các nghiệp lực mà quả sau cần phải diệt; thí dụ, sơ quả có bảy lần sinh tử, lúc chứng nhị quả là đã diệt được pháp "không mất" của bảy lần sinh tử đó, chỉ còn dư lại một lần sinh tử; đến lúc chứng quả a la hán, nhập vô dư Niết bàn, tức là đã diệt trừ triệt để tất cả pháp "không mất" hữu lậu.

¹²⁷ Từ bài kệ này đến kệ (27) là lập luận của ngài Long Thọ, phá chính Lượng Bộ. Bài kệ này, Garfield dịch:

Bởi vì các nghiệp không sinh khởi,
Cho nên chúng không có tự tính,
Và cũng bởi nghiệp không sinh khởi,
Cho nên chúng cũng không đoạn diệt.

¹²⁸ Garfield:

Nếu thế, phiền não, nghiệp và thân,
Cùng kẻ tạo nghiệp và quả báo,
Đều giống như thành càn thất bà,
Và cũng giống như huyễn, như mộng.

¹²⁹ Tướng: có thể hiểu là tính (Bản của Kalupahanna dịch là characteristic)

¹³⁰ Bản của Garfield dịch:

Kẻ nào không chấp ngã, ngã sở,
Thì kẻ đó sẽ không hiện hữu,
Kẻ nào không chấp ngã, ngã sở,
Thì kẻ đó sẽ không nhận thức.

Và giải thích như sau: Không phải kẻ không chấp ngã ngã sở là không hiện hữu hay không nhận thức (perceive) theo nghĩa thông thường, mà chỉ có nghĩa là kẻ đó hiểu rõ sự hiện hữu của mình và ngoại vật chỉ là một sự liên hệ giả danh mà thôi.

¹³¹ Theo bản dịch của Thích Thiện Siêu, nên hiểu là ngã ở trong, và ngã sở ở ngoài.

¹³² Garfield:

Tịch diệt, không tùy thuộc pháp khác,
Không bị cấu tạo bởi vọng tưởng
Không suy tưởng, cũng không phân biệt,
Đây là đặc tính của Thực tướng.

¹³³ Ở đây muốn nhấn mạnh đến các vị Độc Giác.

¹³⁴ Có một nhóm hành giả Đại Thừa chủ trương rằng Đại Thừa có pháp nguyên riêng biệt, không liên hệ gì với Tiểu Thừa.

¹³⁵ Tứ giá: tức là tạng, thông, biệt, viên.

¹³⁶ Pháp trụ trí: tức là trí tuệ thông đạt sự tướng của thế gian.

¹³⁷ Niết bàn trí: tức là cái trí tuệ thông đạt thực tướng của các pháp.

¹³⁸ Trục vật lưu chuyển: tức là vì theo đuổi nắm bắt sự vật mà bị lưu chuyển sinh tử.

¹³⁹ Xúc cảnh hệ tâm: tức là tiếp xúc với trần cảnh sinh tâm chấp trước.