TRUNG QUÁN KIM LUẬN

Đại Sư Ấn Thuận
TT. Thích Nguyên Chơn dịch Việt

TỰA

I. Trong tất cả huynh đệ, tôi được xem là người chuyên nghiên cứu Tam Luận hoặc Không tông. Nhưng trong thiên Luận về Tánh Không tôi có nói rằng : "Tôi không thuộc bất cứ học phái nào của Không tông, nhưng rất đồng tình với yếu nghĩa của Tông này".

Tôi sớm có duyên với những luận điểm về Không tông của ngài Long Thọ. Đó là vào năm 1927, khi bắt đầu học kinh sách nhà Phật, thì Trung Luận là bộ sách đầu tiên tôi xem đến. Tuy không nắm vững nội dung của luận này, nhưng có một sự thích thú không thể diễn tả được đã manh nha trong tâm, khiến tôi hoàn toàn xu hướng về Phật giáo và cuối cùng thì đã xuất gia. Sau khi xuất gia, tôi lưu tâm đến Duy Thức, nhưng không lâu lại trởi về Không tông, tức là học phái Tam Luận của Đại Sư Gia Tường.

Kháng chiến bùng nổ, tôi đến Tứ Xuyên tiếp xúc với Không tông được truyền từ Tây Tạng. Lúc bấy giờ, sự lý giải Phật pháp trong tôi có một sự biến chuyển trọng đại, đó là không thỏa mãn với những lời đàm luận sâu xa, mơ hồ mà phải từ những Thánh điển Phật giáo của thời kỳ đầu để lãnh hội tinh thần của Phật pháp. Do sự biến đổi trọng đại này mà có một nhận thức mới mẻ về Không tông, khiến tôi càng thêm kính ngưỡng tông này.

Năm 1942-1943, tôi giảng Trung Luận, được Diễn Bồi ghi chép chỉnh lý thành bộ Trung Luận Giảng Ký. Về Không quán, trong các Thánh điển vào thời kỳ đầu của Phật giáo như A-hàm, Tỳ- đàm tôi đều có khảo sát, nghiên cứu kỹ lưỡng. Đến mùa thu năm 1944, tôi lại thuyết giảng cho Diệu Khâm Tục Minh vv… nghe và được Diệu Khâm ghi chép thành sách lấy tên là Tánh Không Học

Thám Nguyên, đồng một tính chất với một tác phẩm khác của tôi là Duy Thức Học Thám Nguyên. Qua lần nghiên cứu này, lý giải về Tánh Không đã tăng tiến và tin chắc rằng tánh không là giáo nghĩa căn bản của Phật pháp.

Mùa xuân năm 1946, tôi lấy đề tài Tánh Không Đạo Luận để thuyết giảng ở viện Giáo Lý Hán Tạng. Lần này tôi định phân làm ba thiên, đó là: Lược sử phát triển tánh không, phương pháp luận tánh không và Thực tiễn tánh không. Nhưng vội vàng trở về Đông, cho nên phần lược sử phát triển Tánh Khônh chưa hoàn thành, đây là điều đáng tiếc. Sang mùa đông 1947, trong lúc biên soạn Thái Hư Đại Sư Toàn Thư ở chùa Tuyết Đậu, theo yêu cầu về quy cách bản thảo của Hải Triều Âm Xã, tôi quyết định vừa giảng đề tài Trung Quán Kim Luận vừa cho biên chép ấn hành. Nhưng chỉ có Tục Minh và Tinh Sâm am hiểu.

Tôi muốn viết (hoặc giảng) Tư Tưởng Sử Tánh Không gồm ba thiên, bảy chương:

Thiên thứ nhất gồm hai chương:
- Nghĩa Không trong A-hàm
- Nghĩa Không trong A-tỳ-đàm.

Thiên thứ hai gồm hai chương :
- Nghĩa không trong các kinh Đại thừa tánh không.
- Nghĩa Không của luận Trung Quán

Thiên thứ ba gồm ba chương:
- Nghĩa Không của các nhà Chơn Thường Duy Tâm.
- Nghĩa Không của các nhà Duy Thức.
- Nghĩa Không của các nhà Trung Quán.

Tánh Không Học Thám Nguyên là đề mục chung của thiên thứ nhất, khoảng mười vạn lời, còn năm chương của hai thiên sau ắt hẳn phải đến năm sáu mươi vạn lời.

Nhưng sống trong thời đại cực kỳ loạn động này, các bằng hữu luôn khuyên tôi nên lược giảng yếu nghĩa của Trung Quán. Vì thế, trước tiên tôi chọn phần nghĩa không của luận Trung Quán làm đề tài giảng thuyết và đặt tên là Trung Quán Kim Luận. Nhưng vì thể tài khác nhau, cho nên không tránh khỏi nhiều

giảng lược. Kim luận chẳng đại diện cho một chi phái nào của Không tông cả, mà chỉ dùng Trung Luận làm chánh, Trí Luận phụ trợ và thêm vào thuyết của các nhà để lập thành một hệ thống hoàn chỉnh. Bản luận này hoàn thành trong lúc xã hội đang ngày càng trở nên biến động mạnh. Hôm nay nhớ lại nhân duyên đối với Trung Luận và niềm vui pháp trong hơn hai mươi năm qua, bất giác tôi cảm thấy sung Sướng vô cùng.

II. Những yếu nghĩa của học thuyết Trung Quán đáng được đề cập đến, không ngoài Đại Tiểu cộng thông và Chân Tục vô ngại. Long Thọ Luận (luận Thích Ma-ha-diễn) cho rằng: Sanh tử của loài hữu tình lấy vô minh làm nguồn, lấy tự tánh kiến làm gốc lý luận. Bậc Thánh tam thừa cùng quán vô ngã và vô ngã sở mà đạt đạo, thể ngộ pháp tánh không tịch, giải thoát sanh tử. Tam pháp ấn tức là nhất thật tướng ấn, tam giải thoát môn đồng duyên với thật tướng. Từ nghĩa không chung cho cả tam thừa như thế, chúng ta sẽ có một lời luận đoán hợp lý về sự tranh luận xưa nay giữa Tiểu thừa và Đại thừa.

Tam tạng của Thanh văn và kinh điển Đại thừa xưa nay là một đề tài tranh luận nổi tiếng. Một số học giả Thanh văn cho rằng các bộ A-hàm… là do Phật thuyết, còn bài xích kinh Đại thừa chẳng do Phật thuyết, đây là quan điểm Phật giáo đang lưu hành ở Tích Lan, Thái Lan, Miến Điện. Còn một số học giả Đại thừa thì cho rằng giáo thuyết Đại thừa chẳng chung với Nhị thừa, bài xích Thanh văn là Tiểu thừa, kinh A-hàm là kinh Tiểu thừa, Đại thừa có nguồn gốc riêng biệt. Như các học giả Duy Thức, ngoài thuyết Ái phi Ái Duyên khởi thuộc Đại thừa bất cộng, còn cho rằng pháp tánh không, sở chứng của hàng Bồ-tát thì hàng Thanh văn không thể đạt đến được. Các tông Thiên Thai, Hiền Thủ, Thiền, Tịnh Độ ở Trung Quốc thì cho rằng trong Đại thừa, tông phái mình còn thù thắng hơn Duy Thức một bậc, huống gì là Tiểu thừa? Như thế, do thiên kiến của mỗi tông phái mà việc Đại, Tiểu đồng nguồn khác dòng, khó nắm bắt được một cách chính xác. Nay căn cứ theo luận thuyết của ngài Long Thọ mà cho rằng Tam tạng phần lớn nói về vô ngã, nhưng tính chất của vô ngã, không và phi có gì bất đồng ?

Đại thừa từ cửa không mà thâm nhập, cho nên phần lớn nói về bất sanh bất diệt, nhưng kỳ thật sanh diệt và bất sanh bất diệt chỉ là một. Duyên khởi là chân nghĩa của Phật pháp tánh không, điều đó rõ ràng đã nêu lên được sự thật của việc phát triển tư tưởng Phật giáo. Đức Thích Tton đã nói nhiều về vo thường, vô ngã. Nếu nương vào vô thường, vô ngã của Duyên khởi để quán xét, liền thể

hội được Duyên khởi không tịch. Do đó, Duyên khởi rất sâu xa, mà tánh không tịch của Duyên Khởi càng sâu xa hơn. Từ đó Duyên khởi được xem là pháp tánh, pháp trụ, pháp giới.

Có một số học giả xem trọng sự tướng, thiên chấp sanh diệt vô thường vô ngã, cũng có một số học giả khác xem trọng lý tánh, phát huy tánh không bất sanh bất diệt. Điều này đã tạo nên những mũi nhọn đối lập không thể dung hợp lẫn nhau. Cả hai, tuy khác dòng nhưng đồng một nguồn, lẽ ra phải cùng chung một nguồn giáo; nhưng lại có việc tánh đối tướng, bất tức bất ly, là do mỗi bên thiên chấp mà trở thành đối lập. Các kinh điển Đại thừa vào thời kỳ đầu như kinh Thập Địa….đều cho rằng việc ngộ vô sanh pháp nhẫn đồng với Nhị thừa. Kinh Bát-nhã thì cho rằng vô sanh pháp nhẫn thâu nhiếp hàng Nhị thừa trí đoạn; dùng nhân, tín, đắc, giải của ngoại đạo tiên-ni (Senike) để chứng minh hiện quán của Đại thừa. Kinh Kim Cang thì cũng dùng câu "nhược dĩ sắc ngã" để nói về thân Phật. Tất cả đều xác nhận Thánh giả tam thừa được thành lập trên một lý chứng đồng nhất, đó là pháp tánh không tịch, đâu có chỗ nào giống như những người chấp Tiểu, chấp Đại đã nói ? Vì thế Trung Luận đã quyết trạch ý nghĩa của kinh A-hàm. Luận Trí Độ thì dẫn chứng Phật thuyết pháp cho Phạm chí Trường Trảo; các bài kệ của kinh Chúng Nghĩa thì nói về đệ nhất nghĩa đế. Tất cả chẳng nơi nào bài xích Thanh văn, khen ngợi Đại thừa, mà là một sự vận động dẫn dắt người học trở về bản nghĩa của đức Thích Tôn.

Chỉ có suy nghĩ như thế mới thấy được nguyên do phân hóa Đại, Tiểu thừa, mới phản bác được một số học thuyết sai lầm phát triển dị dạng, đánh mất bản nghĩa của Phật-đà. Học thuyết Trung Quán có thể quyết trạch chân tướng của giáo nghĩa Thích Tôn, có thể lý giải được lịch sử phát triển của Phật giáo. Đó là điều đáng được trân trọng !

III. Nếu có người cho rằng Phật pháp trọng lý tánh, nghiên về xuất thế, thì một Phật tử nào cũng có thể phủ nhận điều này. Bởi Phật pháp là chân tục vô ngại. Chân tục vô ngại nghĩa là sanh tử tức Niết-bàn, thế gian tức xuất thế gian. Có những người thích thiện, thích ẩn cư hay thậm chí không thích công đức, không muốn thuyết pháp, say ngủ trong "Niết-bàn tự tịnh kỳ tâm" mà bỏ quên mất việc tự tha cùng lợi lạc, y chánh đều trang nghiêm. Đối với những người này thì thế gian và xuất thế gian có cách biệt. Nội dung chánh giác của Đức Thích Tôn bị một số người tu khổ hạnh chán ghét thời thế xuyên tạc, cho nên họ bị một số học giả lên tiếng chỉ trích, nêu lên nghĩa chánh của chân tục vô ngại.

Chơn tục vô ngại có thể giải thích từ hai mặt giải và hạnh. Giải là tục sự và chân lý, là tức tục mà hằng chân, chân mà không ngại tục. Hạnh là sự hành và lý chứng, tức nương vào các việc phước trí thế gian mà tiến tu để ngộ nhập chơn tánh, ngộ nhập chơn tánh mà không phế bỏ các việc phước trí thế gian.

Không kể là lý luận hay thực hành, tất cả đều phải xuyên suốt chân tục mà không ngại nhau. Các nhà Trung Quán cho rằng : "Pháp Duyên khởi là pháp nương nhau để cùng thành tựu mà vô tự tánh, vô tự tánh mà nhân quả ràng". Vì thế nương vào Duyên khởi hữu tức không mà thành lập sự tướng thế gian, cũng nương vào Duyên khởi không tức hữu để hiển thị xuất thế gian. Đạt kiến giải chân tục nương nhau như thế mới có thể thành tựu chân tục vô ngại. Vì thế Bồ-tát nhập thế lợi sanh, nơi nơi đề là cửa giải thoát. Pháp Duyên khởi là trung đạo, không thiên về sự cũng không thiên về lý; dù sự tướng có muôn ngàn sự biệt, nhưng không ngại lý tánh bình đẳng, lý tánh nhất như và dung thông sự tướng sai biệt. Trong pháp Duyên khởi đồng nhất thành lập sự tướng và lý tánh, nhưng không dùng sai biệt để nói về lý, không dùng bình đẳng để nói sự. Như thế mới có thể khế hợp sự lý, đạt đến cái biết như thật. Một số học giả tự cho chân tục vô ngại, mà chẳng biết trung đạo (xử trung). Mỗi khi họ nói đến tâm đến tánh, thường nghiêng về tương tức hoặc là lý đồng. Những người này hoặc đã xem nhẹ hành sự, hoặc chấp lý bỏ sự, hoặc làm mất đi tính chất sai biệt của sự tướng, tính hạn cuộc của thời gian, không gian, rơi vào sự biến động hỗn loạn thị phi, thiện ác, nhân quả, phá hoại sự tướng của Duyên khởi. Họ tự cho đó là vô ngại mà không biết rằng đã sớm rơi vào một bên. Không biết pháp Duyên khởi thì không thể từ trong Duyên khởi mà thấu suốt chân tục. Như thế cũng khó tránh nghiên về sự, hoặc nghiên về lý.

Gần đây, có một số triết gia Trung Quốc cận đại cho rằng : "Pháp biện chứng chỉ hữu dụng đối với bản thể luận". Điều này chỉ nói một mặt, nên biết pháp Duyên khởi gần với pháp biện chứng, nhưng lại xử trung. Dung hợp và xuyên suốt sự lý.

Quá trình từ chánh mà phản mà tổng hợp, là thuận theo pháp Duyên khởi thế tục giả danh để triển khai cõi đối đãi sanh diệt tương tục, hòa hợp. Hiển bày tức phản mà chánh mà siêu việt, là thuận theo pháp Duyên khởi thắng nghĩa tánh không để khế hợp với cõi tuyệt đối vô sanh, vô ngã, vô thường.

Tướng Duyên khởi đối đãi, cả hai chẳng tức chẳng lìa, nương nhau để cùng thành tựu mà không đoạt mất (triệt tiêu) nhau. Đó mới thật sự hiển bày được sự lý vô ngại. Nếu nghiên về sự tướng, hoặc nghiên về lý tánh, hoặc sự lý riêng biệt thì làm sao có thể lãnh hội được chân tướng của sự lý ? Về việc này, Trung Quán đã quyết trạch trung đạo của Thích Tôn đến chỗ cùng tột, khiến chúng ta có thể tin được điều đó đúng là chánh giác của bậc Nhất Thiết Trí.

IV. Trí tuệ và từ bi là tôn chỉ của Phật pháp, cũng được đặt trên nền tảng chánh pháp Duyên khởi. Nhìn về phương diện trí huệ (chân) thì vạn pháp đều là sự tồn tại Duyên khởi, nương nhau xoay vần lưu chuyển trong từng sát- na. Đó là Duyên khởi vô sanh. Vô ngã, tức phủ nhận tánh thực tại cùng những tánh bất biến, tánh độc tồn. Vạn vật trong vũ trụ không có sự tồn tại như thế, vì thế phủ nhận một vị thần sáng tạo, chính là phủ nhận bất cứ một tự thể thực tại nào thuộc Hình nhi thượng có lý tánh tuyệt đối hoặc tinh thần tuyệt đối.

Duy thần, duy ngã, duy lý, duy tâm đều bắt nguồn từ sự nhận thức lầm lẫn. Tức là sự cấu tưởng không đồng của tự tánh kiến, mà bản chất vốn không sai biệt. Trung Quán của Duyên khởi vô ngã (không) cần triệt để phủ nhận những quan niệm này, mới ngộ được tất cả đều là pháp tồn tại đối đãi, biến chuyển nương nhau thành tựu.

Tồn tại đối đãi (giả hữu) là những thật tại mà nhân loại có thể biết đến, nó vô tự tánh mà rõ ràng trước mắt, dù không thể tưởng tượng được đó là gì, nhưng cũng không thể chối bỏ tất cả những thực tại này.

Nhìn từ mặt đức hạnh (thiện) thì Duyên khởi là vô ngã . Nhân sanh là một dòng tương tục mà thân tâm nương gá tồn tại, cũng là sự hòa hợp tự tha y tồn. Phật pháp không phủ nhận một cá tánh tương đối, nhưng thường nhấn mạnh rằng nếu cảm nhận một tự ngã thật tại bao hàm ý bất biến, chủ tể độc tồn, tức là thuyết tự do ý chí của các nhà Thần ngã luận, là căn nguyên của lầm lẫn, là gốc tội của tư tưởng và hành vi. Phủ định quan niệm về chủ tể, một tự ngã trung tâm như thế mong đạt được tính đồng thể bình đẳng, gần gũi với loài hữu tình, để trong tất cả hành vi, hoặc là tiêu cực thì không làm hại, hoặc là tích cực thì cứu độ họ. Bản chất riêng tư của các nhà Thần ngã luận không có đức hạnh vì người, tất cả đều vì tự kỷ. Chỉ có vô ngã mới có từ bi; từ chánh giác Duyên khởi, thân tâm nương nhau, tự tha cùng tồn tại, vật ngã giúp nhau, mà sanh ra chân tướng vô ngã. Chân trí tuệ và chân từ bi, tức là nội dung của Duyên khởi .

V. Duyên khởi tánh không vốn ở nơi sanh diệt chẳng có chẳng không, chẳng thường chẳng đoạn, chẳng một chẳng khác, chẳng đến chẳng đi. Các hành nhân quả sanh diệt là Duyên khởi của tánh không, là tánh không của Duyên khởi. Điều này, đối với loài hữu tình khó có thể lý giải một cách chính xác. Một số người lại nhận rằng tự tánh thật có hoặc từ thật có mà thành giả có. Vì thế Phật nói tất cả các pháp đều duyên sanh mà hiện hữu, tất cả pháp rốt ráo đều không, thì liền có một số người tỏ ra kinh ngạc. Thậm chí trong Phật phát còn xuất hiện Hữu tông đối lập với Không tông, chỉ trích Không tông bất liễu nghĩa, là ác thủ không. Hữu tông và Không tông chỉ có bất đồng căn bản về nhận thức. Vì thế Kim Luận đặc biệt nêu lên cho chúng ta biết phương pháp nhận thức hai tông này. Các học giả Phật giáo Trung Quốc xưa nay vẫn chủ trương hòa hợp không hữu, nhưng cần phải trải qua một phen khảo sát kỹ càng về căn bản bất đồng này, chứ không thể hòa hợp qua loa đại khía được. Nếu qua loa đại khái thì tất cả tựa như hòa hợp mà thật chẳng phải hòa hợp, rốt cuộc cũng uổng phí mà thôi. Tôi là người đồng tình với Không tông, nhưng cũng chủ trương dung hòa không hữu. Nhưng không hữu mà tôi chủ trương dung hoà ở đây không phải là Không tông và hữu tông mà chính là từ Trung Quán, tức không mà hữu, tức hữu mà không, khiến cho chân vọng, sự lý, tánh tướng, không hữu, bình đẳng sai biệt… đạt đến chỗ dung thông, nương vào nhau mà không ngăn ngại lẫn nhau. Những chương cuối cùng của Kim Luận đều chú trọng đến việc này.

Tôi cảm thấy trách nhiệm hòa hợp không hữu chỉ có không tông mới có khả năng gánh vác được. Tức không mà hữu, tức hữu mà không, đó chính là dung thông vô ngại. Trong kiến giải cơ bản này, những giáo thuyết khế cơ, khế lý của các học phái đều có thể xuyên suốt. Nhưng điều này phải đợi sự nỗ lực không ngừng của các nhà Trung Quán.

Ấn Thuận

Chương Một

NGHĨA KHÔNG CỦA TRUNG LUẬN
(Giảng tại chùa Tuyết Đậu ở Tứ Minh vào mùa Đông năm 1947)

Lời dẫn

Phật thuyết Duyên khởi không
Đồng nghĩa với trung đạo
Kính lễ đức Thích Tôn
Thắng diệu thay lời này.

Hồi Tránh luận

Tất cả sự vật ở thế gian đều tồn tại trong quan hệ tương y tương duyên. Sự tồn tại và sanh khởi tương y tương duyên chính là Duyên khởi. Đã là Duyên khởi thì phải chịu hạn cuộc và quyết định trong nhiều quan hệ tương liên; chịu các điều kiện liên quan mà quyết định hình thái và tác dụng của mình, như thế tức là vô tự tánh.

Tự tánh là tánh tự có hoặc tự thành, hoặc có tự thể tồn tại, hoặc tự thể quy định cho tự thể. Như cho rằng tất cả đều là những tồn tại trong quan hệ, là nương vào Duyên sanh khởi, điều này tương phản với nghĩa tự tánh (Kim Luật đặt biệt sẽ nêu lên cho chúng ta biết tự thành, tự hữu, tự thể tồn tại). Vì thế, hễ là pháp Duyên khởi tức vô tự tánh, vô tự tánh là không. Duyên khởi tức không là luận đề rất căn bản và trọng yếu của Đại thừa Trung Quán.

Chấp tự tánh là một lầm lẫn căn bản rất phổ biến của nhân loại; không là thoát khỏi sự lầm lẫn về tự tánh (tồn tại tự ngã) này mà trực nhận chân tướng của tất cả. Vì thế không là tất cánh không, là không tịch siêu việt hữu vô, lìa tất cả các hí luận. Ngay cả tướng của không cũng không tồn tại, đó chẳng phải là không

đối đãi với bất không mà thế gian thường nhận biết. Thế thì, đã gọi là không thì trên ngôn thuyết đã rơi vào đối đãi, hoặc giả danh an lập.

"Không" lìa ngôn ngữ, siêu việt tất cả phân biệt hý luận mà nội chứng tịch diệt, điều này chỉ có chứng cảnh giới tương ứng, chứ đâu có thể dùng ngôn thuyết được ? sở dĩ gọi không là vì để độ chúng sanh, bất đắc dĩ ngay nơi danh ngôn vốn có của chúng sanh mà khéo léo sử dụng, hầu quét sạch các chấp trước mà đạt đến chánh giác sừng sững độc tồn.

Trí Luận cũng từng nói: "Vì độ chúng sanh mà nói tất cánh không". Luận Sư Thanh Mục (Phạn: Pingalanetra) chú thích Trung Luận có đọan: "Không cũng lại không, nhưng vì dẫn dắt chúng sanh nên dùng ngôn thuyết". Duyên khởi vô tự tánh mà nói tức không, cũng như ngón tay chỉ mặt trăng, phá tan các hý luận phân biệt có không mà đạt tịch diệt, vì thế không tức trung đạo.Trung đạo nương vào không mà hiển bày, không nương vào Duyên khởi mà thành lập.Vả lại, căn cứ vào Duyên khởi vô tự tánh để rõ không, nên vô tự tánh tức là Duyên khởi, đó là kiến giải chân chính về Trung đạo Duyên khởi.Vì thế Duyên khởi, không, trung đạo, nếu nhìn từ phương tiện khéo léo của nhà Phật, tuy có ba từ ngữ khác nhau, nhưng đều nêu lên bản tánh của sự vật.

Trong Hồi Tránh luận, Ngài Long Thọ đã nói về sự đồng nhất của ba từ này rất rõ ràng. Trung Luận cũng nói: "Các pháp do duyên sanh, ta nói tức là không, cũng gọi là giả danh, cũng là nghĩa trung đạo". (Phẩm Quán Tứ Đế).

Duyên khởi, không, trung đạo đồng nghĩa, là một nhận thức chính xác đầu tiên trong việc tin hiểu Phật pháp. Học thuyết Trung Quán trình bày nghiêm mật và sâu xa giáo lý căn bản này của Phật-đà. Ngài Long Thọ đã nắm vững về điều này, nhìn suốt thấu được sự chứng ngộ của Phật-đà, cho đến việc cốt yếu vì chúng sanh thuyết pháp. Chỉ có như thế, mới đúng là giáo thuyết rốt ráo của Phật pháp. Trong Trung Luận, ngài Long Thọ nêu ra Bát Bất, là thuyết Duyên khởi tức không, tức trung. Đó chính là :

"Chẳng sanh cũng chẳng diệt,
Chẳng thường cũng chẳng đoạn,
Chẳng một cũng chẳng khác,
Chẳng đến cũng chẳng đi.
Con cúi đầu lễ Phật,

Tối thắng trong thế gian ?
Khéo nói pháp nhân duyên,
Hay diệt các hý luận.
(Phẩm Quán Nhân Duyên).

Căn cứ theo Duyên khởi bát Bất, có thể diệt trừ được tất cả các hí luận thế gian mà trở về nơi tịch diệt, đó chính là tâm yếu cùng tột của Phật pháp. Còn sở dĩ nói: "Con cúi đầu lễ Phật, tối thắng trong thế gian?" là Luận giả muốn tỏ bày lòng cung kính tán ngưỡng Phật-đà.

Học thuyết của Long Thọ, đương nhiên là xiển dương tất cả đều không, những luận điển của Ngài đều dùng Trung Luận, một tác phẩm đại biểu của Ngài để thuyết minh. Vì thế ta chẳng gọi đó là không mà gọi là trung. Như vậy có thể biết được ngài Long Thọ đề xướng Duyên khởi, không, trung đạo đồng nhất, lại lấy trung đạo lìa nhị biên làm tông yếu. Trong Trung Luận, mỗi phẩm đều gọi là Quán. Như phẩm Quán nhân duyên cho đến phẩm Quán Tà Kiến….Quán tức quán xét, quán xét một cách chính xác Duyên khởi, không, trung đạo. Từ quán xét luận chứng mà đạt đến hiện quán thể chứng. Vì thế đời sau đều gọi học thuyết của ngài Long Thọ là phái Trung Quán, hoặc tông Trung Quán, các nhà Trung Quán thì gọi là Trung Quán Sư.

Học thuyết Trung Quán của Ngài Long Thọ được pháp Sư Cưu-ma-la-thập truyền đến Trung Quốc vào đầu thế kỷ VI. Các phái Phật giáo vốn có từ trước ở Trung Quốc và những trào lưu tư tưởng thích ứng thời gian quốc độ, thì từ dòng Trường Giang về Nam, cả hai có một sự hoằng dương tương đối bằng nhau. Trong đó tông Tam Luận được xem chánh thống của Trung Quán. Ngoài ra, tông Thiên Thai cũng y cứ vào yếu nghĩa Duyên khởi tức không, tức giả, tức trung mà phát huy và xiển dương Viên tông độc đáo của mình. Trung Quán hệ Long Thọ đã ảnh hưởng rất sâu sắc và rộng rãi trong giới Phật giáo Trung Quốc, khiến cho những học giả Phật giáo khác phải sùng kính hoặc nương theo tu tập. Do đó, khi truyền vào Nhật Bản thì có truyền thuyết của ngài Long Thọ là tổ của tám tông (Bát tông cộng tổ).

Tại Tây Tạng, vào khoảng năm 800, Trung Quán cũng được các học giả Ấn Độ truyền đến. Theo truyền thuyết thì ngài Phật Hộ, Nguyệt Xứng của phái Ứng Thành và ngài Tĩnh Mạng, Thanh Biện của phái Tự Tục của Ấn Độ đã truyền vào. Khi truyền vào, tuy mỗi mỗi đều có nhân duyên khác nhau, nhưng qua sự

hoằng dương thì phái Ứng Thành đã chiếm ưu thế và trở thành hệ chánh thống của Trung Quán. Còn về kinh điển Trung Quán thuộc Tạng truyền thì gần đây mới phiên dịch được một phần sang Hán văn. Đồng thời do Trung Luận bản Phạn mới được phát hiện, qua sự khảo chứng văn nghĩa của các học giả người Nhật, mà có thêm nhiều lý giải mới mẻ.

Đặc chất của Trung Quán, nếu trong tương lai được sự đối chiếu, khảo chứng từ các bản Tạng truyền, Hán truyền và Phạn truyền ắt sẽ có những phát hiện chính xác và đầy đủ hơn.

Chương Hai

LONG THỌ VÀ NHỮNG BỘ LUẬN CỦA NGÀI

TIẾT I : Lược Thuyết Về Những Bộ Luận

Trong khoảng giữa năm từ 100 đến 250 sau Công nguyên, ngài Long Thọ xuất hiện trong giới Phật giáo Ấn Độ. Ngài vốn là một học giả miền Nam Ấn Độ được trưởng dưỡng trong giáo pháp Đại thừa. Theo truyện ký thì sau khi xuất gia, Ngài từng đến Tuyết Sơn ở Bắc Ấn Độ tu học. Với hoàn cảnh và điều kiện tu học cả hai miền, Ngài đã quán thông tư tưởng Nam-Bắc, Không-Hữu của Phật giáo lúc bấy giờ và đã trở thành một nhân vật vĩ đại.

Vào thời kỳ trước ngài Long Thọ, miền Nam Ấn Độ thuộc khu vực phát triển của Đại Chúng bộ, còn miền Bắc là vùng thịnh hành của Thượng Tọa bộ. Thượng Tọa bộ câu nệ bảo thủ, bị chỉ trích là Tiểu thừa. Đại Chúng bộ cởi mở và tiến bộ, dần dần phát triển thành Đại thừa. Nam-Bắc, Tiểu-Đại trở thành hai mũi đối lập. Nam chấp không, Bắc chấp hữu, mỗi phái xu hướng một bên. Bắc phương Phật giáo lúc bấy giờ đã hoàn thành bộ luận Đại Tỳ-bà-sa mang nội dung " Cực đoan thật hữu". Nam phương Phật giáo chú trọng lý tánh, cho nên xem nhẹ sự tướng của nhân quả Duyên khởi. Sự phát triển thiên lệch này, thật chẳng phải là điều may mắn cho Phật giáo.

Khi Ngài Long Thọ xuất hiện, Phật giáo bước sang cơ vận mới, có khuynh hướng từ phân hóa trở lại giao lưu và tổng hợp. Tức Phật giáo tổng hợp Nam-Bắc, Không-Hữu, Tánh-Tướng, Đại-Tiểu để kiến lập Phật giáo trung đạo, nhưng dùng Đại thừa tánh không làm căn bản. Những bộ luận do Ngài viết đã được dịch sang tiến Trung Quốc và Tây Tạng rất nhiều. Chủ yếu có thể làm hai loại :

- Thâm quán luận : Gồm các bộ Trung Luận, Thập Nhị Môn Luận…. vì nội dung các bộ luận lấy việc tham cứu thật tướng của các pháp làm trung tâm, làm nhân tố quyết định cho việc mê ngộ, nên gọi là Thâm Quán.

- Quảng thành luận: Như các bộ Đại Trí Độ, Thập Trụ Tỳ-bà-sa, Bồ-đề Tư Lương…. Nội dung các bộ luận này là dùng quả hạnh rộng lớn của Bồ-tát làm chủ đích.

Về hai loại này, có thuyết cho rằng Bồ-tát hạnh bao hàm các pháp quy y, trì giới và quả đức tự chứng hóa tha của Phật-đà, chủ yếu dẫn pháp tín nguyện, cho đến tích tập tư lương phước trí. Khi tư lương đã đầy đủ thì trở thành căn cơ có khả năng giải thoát, tức là chú trọng thâm quán huệ thành; tức trước thì dùng tư lương của hạnh rộng lớn làm cơ sở, kế đó quán sát sâu xa, thâm nhập vào chỗ cứu cánh chứng ngộ. Nhưng có thuyết lại cho rằng Bát-nhã là cha mẹ của Tam thừa, những nhà Tam thừa đều nương vào thâm quán này mà chứng ngộ. Còn Quảng đại hạnh mới là điểm đặc sắc của Đại thừa bất cộng tiểu thừa. Thật ra Thanh văn, Duyên giác và trung đạo hạnh của Bồ-tát đều lấy chánh kiến xuất thế làm chủ đạo. Trước nương vào chánh kiến rồi mới tu hành đến chứng ngộ. Sau khi chứng ngộ cũng chẳng lìa sự dẫn phát của chánh kiến này. Cho nên thâm quán tuy chung cho cả Tam thừa, nhưng đối với Đại thừa thì có suốt thủy suốt chung, là chỗ cứu cánh của chư Phật. Luận này chủ yếu luận về thâm quán ấy.

Những bộ luận của ngài Long Thọ nói về thâm quán gồm có: Luận Vô Úy dài mười vạn bài tụng do ngài Cưu-ma-la-thập dịch; Trung luận gồm năm trăm bài cũng được trích ra từ luận này. Ngoài việc dịch bộ Trung Luận có Thanh Mục giải thích, ngài La-thập còn tạo luận Thập Nhị Môn là bộ sách nhập môn của Trung Luận. Luận này dẫn chứng luận Thất Thập Không, cũng là một bộ luận do ngài Long Thọ viết. Gần đây ngài Pháp Tôn đã dịch bộ luận này từ bản Tạng và đã xác nhận điều đó khảo chứng những bộ luận do Tây Tạng truyền dịch thì có luận Vô Úy, nhưng đó là bản chú giải của Trung Luận, gần giống với bản ngài Thanh Mục giải thích được ngài La-thập dịch. Có người cho rằng Trung Luận do ngài Long Thọ viết, cũng có người phủ nhận, bởi vì trong Trung Luận có dẫn Tứ Bách luận của ngài Đề-bà, là đệ tử của ngài Long Thọ. Nhưng ngài Long Thọ tuổi rất cao, nên rất có khả năng dẫn dụng những sự việc trong luận của Đề-bà. Nhưng thuyết này không giống với thuyết xưa được truyền vào Trung Quốc khoảng thế kỷ V cho rằng Trung Luận được rút ra từ luận Vô Úy. Do đó, bản luận Vô Úy Tạng truyền có lẽ là bản Trung Luận Vô Úy Chú do ngài Thanh Mục hoặc một luận Sư nào đó đã tóm lược ý nghĩa của Luận Vô Úy mà chú thích Trung Luận, vì phần lớn Trung Luận y cứ theo luận

Vô Úy, nên cũng đặt tên là Vô Úy, giống như Tịnh Danh Kinh Tập Giải Quan Trung Sớ. Nhưng đây cũng là suy nghiệm mà thôi. Có người căn cứ theo câu "Trung Luận xuất xứ từ đó", cho nên suy đoán luận Vô Úy là một loại tòng thư, giống như tánh chất của Vô Tướng luận do ngài Chân Đế truyền dịch, điều này cũng không thể xác định được.

Những bộ luận thuộc thâm quán của ngài Long Thọ ở Tây Tạng được gọi chung là Chư Trung Luận. Bởi vì phàm những tác phẩm quyết trạch thắng nghĩa tánh không đều có thể gọi là Trung Luận. Trung Luận chẳng phải tên riêng của một bộ luận nào. Trung Luận được lưu hành rộng rãi là Căn Bản luận. Căn Bản luận và Chi Luận (những bộ luận phụ thuộc) được chia làm năm Chánh lý tụ là: căn Bản Trung luận, Hồi Tránh luận, Thất Thập Không luận, Lục Thập Như Lý luận và Đại Thừa Thập Nhị luận. Năm tụ luận này được các sư Trung Quán vào hậu kỳ y cứ, và đều cho rằng do ngài Long Thọ viết.

Tại Trung Quốc, Căn Bản Trung Luận được dịch từ các bản chú thích như Thanh Mục Thích gồm bốn quyển do ngài La Thập dịch, Bát-nhã Đăng luận 15 quyển do ngài Thanh Biện chú thích được Ba-la-phả-mật-đa-la dịch vào đời Đường, Trung Quán Thích luận 18 quyển do An Huệ chú thích được Duy Tịnh vào đời Tống. Những bản Vô Úy Chú của Long Thọ, Trung Luận Chú của Phật Hộ, Minh Cú luận của ngài Nguyệt Xứng thì chỉ có bản dịch Tây Tạng mà thôi. Còn luận Thất Thập Không thì gần đây mới được dịch ra Hán văn từ Tạng bản. Hồi Tránh Luận do ngài Tỳ-mục-trí-tiên dịch vào đời Nguyên Ngụy, luận Lục Thập Như Lý và luận Đại Thừa Nhị Thập thì do ngài Thi Hộ dịch vào đời Triệu Tống. Những bản luận của ngài Long Thọ do Thi Hộ dịch thì các học giả Trung Quán vào sơ kỳ không biết đến, nội dung mang khuynh hướng Duy Thức. Như hai bài tụng cuối trong luận Đại Thừa Thập Nhị ghi:

Từ tất cả duy tâm
An lập tướng huyễn hóa
Nếu diệt nơi tâm luân
Tức diệt tất cả pháp.
Bài tụng 34 trong luận Lục Thập Như Lý :
Nói tất cả đại chủng
Đều thuộc về các thức
Luận Đại Thừa Phá Hữu do ngài Thi Hộ dịch :

Do tâm này làm nhân
Tức có thân hiện sanh.

Phật giáo Ấn Độ vào hậu kỳ, các Sư Trung Quán thuộc phái Du-già Hành, có dẫn dụng các bài tụng của luận Lục Thập Như Lý. Điều này sẽ được giải thích sau.

Hán và Tây Tạng đều nhất trí một truyền thuyết là người chính thức truyền thừa hệ Trung Quán của ngài Long Thọ là ngài Đề-bà, một luật Sư người Tích Lan. Tác phẩm chủ yếu của Đề-bà là Tứ Bách luận. Quảng Bách luận do ngài Huyền Tráng dịch là tám phẩm cuối của luận này đã được ngài Hộ Pháp chú thích (Thích Luận), còn Bách Luận do ngài La-thập dịch chính là Thích Luận của khai sĩ Bà-tẩu, cũng là lược bản của Tứ Bách luận. Ngoài ra còn có Bách Tự luận.

Ngài Đề-bà dùng chữ Bách để đặt tên cho luận, không những chỉ về số mục trong luận mà còn mang một ý nghĩa hoàn bị khác; vì người xưa giải thích chữ Bách là: "Không tà chấp nào mà không phá, không có chánh lý nào mà không hiển". Như thế, luận của Đề-bà là luận phá tà. Ngài Nguyệt Xứng dùng kiến giải về ngôn ngữ học mà giải thích chữ Bách là ngăn chặn, phân biệt tà chấp. Sau đó ngài Thanh Mục giải thích bát Bất của Trung Luận rằng: "Pháp tuy vô lượng, lược nói có tám việc, tức phá tất cả pháp". Thanh Mục cho rằng bát bất của Trung Luận nghiên về phá tất cả pháp, đều này có lẽ chịu ảnh hưởng luận thuyết của Đề-bà. Trung Luận của ngài Long Thọ hiển nhiên là ngăn chặn và phá trừ tất cả hý luận, nhưng ý chính chẳng phải lấy việc phá tất cả làm chủ yếu, trái lại là thanh lập tất cả pháp để hiển thị trung đạo của đức Thích Tôn.

TIẾT II : Khảo chứng Trung luận là Thông luận của A-hàm

Tham cứu nghĩa sâu xa về Q1, không và trung đạo của ngài Long Thọ tất nhiên là ở Trung Luận. Nhưng về thuyết Trung đạo trong Trung Luận, tức là những lý luận về ý nghĩa sâu xa, rộng lớn của Đại thừa do Bồ-tát Long Thọ trước thuật, tôi cho rằng đều từ Duyên khởi tánh không mà khai phát chân nghĩa của kinh A-hàm. Nghĩa là Duyên khởi, không, trung đạo chắc chắn là những giáo pháp được các học giả Đại thừa hoằng dương. Nhưng giáo pháp này chẳng phải lìa kinh A-hàm mà có, vì đây là bản ý của kinh A-hàm. Chỉ vì một số học giả Tiểu thừa chấp tướng không hiểu được mà thôi. Vì thế Trung Luận là luận

chung của A-hàm, là luận chung về tư tưởng căn bản của kinh A-hàm, là quyết trạch bản ý của kinh này. Cách nói này chẳng phải kỳ lạ gì, ta có thể giải thích theo ba cách sau :

1. những lời Phật thuyết được dẫn trong Trung Luận đều được rút ra từ kinh A-hàm :

- Phẩm Quán Bán Tế ghi: "Đại Thánh tuyên thuyết, bản tế bất bất khả đắc". Câu này xuất xứ từ kinh Tạp A- hàm số 10 (kinh 266): "sanh từ vô thủy…. luân hồi mãi trong đêm dài, chẳng biết bản tế của khổ". Giáo thuyết sanh tử từ vô thủy, ngài Long Thọ đều quy về nghĩa không: "vì sao lại hý luận nói có sanh, lão, tử".

- Phẩm Quán Hành ghi: "Như kinh Phật đã dạy, hư dối vọng chấp tướng", nghĩa là các hành hữu vi đều là hư dối, do vọng chấp mà thành và cho Niết-bàn là chân thật. Đây là những điều mà kinh A-hàm đã đề cập đến, nhưng ngài Long Thọ cho hư vọng tức là không, vô tự tánh, vì thế nói : "Đức Phật dạy như vậy, là muốn chỉ nghĩa không".

- Phẩm Quán Hữu Vô Vi: "Phật khéo diệt hữu vô, giáo hóa Ca-chiên-diên, trong kinh đã từng dạy, lìa có cũng lìa không". Bài tụng này được rút ra từ kinh Tạp-a-hàm, đã dẫn ở đoạn trước. Trung đạo, Duyên khởi lìa có lìa không là giáo chứng trọng yếu của Trung Luận.

- Phẩm Quán Tứ Đế ghi: "Thế Tôn biết pháp này, tướng sâu xa vi diệu, hàng độn căn chẳng biết, vì thế chẳng muốn thuyết". Về đoạn này kinh A-hàm có ghi: "Pháp sâu xa mà ta nói hôm nay khó hiểu và khó thấu rõ, khó nhận biết… dẫu ta có nói diệu pháp thì người cũng chẳng tin nhận, chẳng thể hành trì… Ta nay nên im lặng, hà tất phải thuyết pháp. Đoạn này cũng được ghi trong Quảng Luật, trước phần Phạm thiên thỉnh đức Thế Tôn thuyết pháp.

- Phẩm Quán Tứ Đế ghi: "vì thế trong kinh dạy: Nếu thấy pháp nhân duyên thì có thể thấy Phật, thấy khổ tập diệt đạo". Câu "thấy được pháp nhân duyên tức thấy Phật" xuất xứ từ việc ngài Tu-bồ-đề nghe giáo thuyết của Phật ghi trong kinh Tăng Nhất A-hàm 19. Câu "Thấy pháp Duyên khởi tức thấy pháp bốn đế" thì xuất xứ từ kinh Tượng Tích Dụ trong Tăng Nhất A-hàm.

- Phẩm Quán Niết-bàn ghi: "Như kinh Phật đã dạy, đoạn hữu đoạn phi hữu". Về câu này thì kinh 249 trong Tạp A-hàm ghi: "Tận, ly dục, diệt, ngưng nghỉ, thôi dứt; nếu có cũng chẳng nên nói, không cũng chẳng nên nói, lìa các hư dối, được Bát Niết-bàn, đây là lời Phật dạy".

Bản nghĩa của A-hàm, hàng Thanh văn không thể thấu đáo được, chỉ chấp thủ danh tướng. Vì thế ngài Long Thọ luận biện cho họ thấy, tựa hồ cật lực bài xích họ. Nhưng đâu biết là Ngài vì chân nghĩa của A-hàm, vì tứ đế, tam bảo, vì các pháp thế gian và xuất thế gian mà thành lập.

2. Nhìn từ nội dung của Trung Luận cũng có thể thấy được của Trung Luận đã dùng giáo nghĩa kinh A-hàm làm đối tượng, tham khảo cổ điển A-tỳ-đàm để phá bỏ những luận thuyết của một số học giả mà hiển bày chân nghĩa trung đạo Duyên khởi của Cù-đàm. Chúng ta hãy lược phân tích điều này :

- Phẩm Quán Nhân Duyên quán bất sanh của duyên sanh, phẩm Quán Khứ Lai quán các hành sanh không từ đâu đến, diệt chẳng đi về đâu. Hai phẩm này quán chung Bát Bất từ đầu đến cuối. Sau đó là quán riêng tứ đế.

- Phẩm Quán Lục Tình, phẩm Quán Ngũ Ấm, phẩm Quán Lục Chủng là quán xét các pháp thế gian như sáu xứ (sáu căn), năm uẩn, sáu cõi. Thứ tự ba phẩm này dựa theo kinh Trung A-hàm 34, cũng giống như Xá-lợi-phất A-tì-đàm, Pháp Uẩn Túc Luận. Phẩm Quán Lục Tình ghi : "vì kiến, sở kiến đều không, bốn pháp như thức… cũng không, các duyên như bốn thủ…làm sao mà có được ?". Từ sáu căn bên trong và sáu trần bên ngoài dẫn sanh sáu thức, sáu súc, sáu thọ, sáu ái, tổnc cộng 36 pháp môn. Kế đó nói là nói về bốn thủ… đây là thuyết Duyên khởi thường thấy ở bài tụng về sáu xứ trong kinh Tạp A-hàm. Ba phẩm này luận về trung đạo thế gian.

- Phẩm Quán Nhiễm Nhiễm Giả luận về sự tiên ứng của phiền não. Phẩm Tam Tướng nói về ba tướng hữu vi là sanh, trụ, diệt do phiền não tạo tác. Từ uẩn, xứ, giới về sau là nói về ba tướng của tương ưng hành và bất tương ưng hành, vốn là thứ tự sắp xếp trong các bộ luận A-tỳ-đàm như A-tỳ-đàm Tâm Luận. Phẩm Quán Tác Tác Giả, Phẩm Quán Bản Trụ, phẩm Quán Nhiên Khả Nhiên nói về người tạo nghiệp và người thọ nghiệp bất khả đắc. Đây là luận đề căn bản trong kinh A-hàm. Ba phẩm này và hai phẩm trước nói về chiêu cảm của hữu vi cùng với đạo lý tạo nghiệp tức thọ quả.

- Phẩm Quán Bản Tế dẫn kinh văn để thuyết minh về bản tế của sanh tử bất khả đắc. Phẩm Quán Khổ nói về khổ chẳng phải do tự tác, tha tác, cộng tác, vô nhân tác. Phẩm này đã căn cứ theo chuyện A-chi-la Ca-diếp thưa hỏi trong kinh 302, Tạp A-hàm 12 mà tạo thành. Ngoài ra, môn Quán Tác Giả trong luận Thập Nhị Môn cũng căn cứ theo kinh trên mà nói về nghĩa không.

- Phẩm Quán Hạnh nói về tánh không của các hành vô thường, rồi không cũng bất khả đắc. Phẩm Quán Hợp nói về vô tánh của tam hòa hợp xúc. Phẩm Quán Hữu Vô thì từ phi hữu của Duyên khởi mà luận đến phi vô, đó là căn cứ theo kinh Hóa Ca-chiên-diên. Phẩm Quán Phược Giải thuyết minh về việc sanh tử lưu chuyển đến hoàn diệt, từ trói buộc đến giải thoát. Phẩm Quán Nghiệp là nói về ý nghĩa sanh tử tương tục. Từ phẩm Quán Nhiễm Nhiễm Giả đến đây là mười hai phẩm nói về trung đạo tập đế thế gian. Phẩm Quán Pháp nói về hiện chứng "Biết pháp vào pháp", vô ngã, vô ngã sở, là quán môn có thể thấy được pháp tánh. Đó chính là yếu nghĩa của kinh A-hàm. Khế nhập thật tướng của các pháp, tức là pháp sở chứng chung cho cả Thanh văn và Bích chi Phật.

- Phẩm Quán Tự Tại, phẩm Quán Nhân Quả, phẩm Quán Thành Hoại thì phân biệt nói về nhân quả ba đời và việc được, mất, thành, hoại. Đây là luận đề quan trọng của các học giả thời bấy giờ, trong đó còn nêu lên vấn đề trọng yếu trong quá trình tu hành như cần trải qua bao lâu, từ nhân quả đến nhân quả như thế nào, rồi thành tựu công đức hoặc thối thất.

- Phẩm Quán Như Lai nói Như Lai là bậc Thánh, giác ngộ chánh pháp, siêu việt bốn kiến chấp thường vô thường, bốn kiến chấp biên vô biên, hữu kiến và vô kiến. Đây là ý nghĩa mười bốn bất khả ký (mười bốn câu gạn hỏi của ngoại đạo mà Như Lai gạt bỏ không trả lời, đây là xã trí ký đáp trong bốn loại ký đáp của Phật) trong kinh Tạp A-hàm.

- Phẩm Quán Điên Đảo nói về điên đảo bị phá, phủ định thật tánh của ba độc, nhiễm tịnh, bốn điên đảo để quy về Duyên khởi hòan diệt: "như thế, điên đảo diệt thì vô minh cũng diệt". Phẩm Quán Tứ Đế nói về đế lý được giác ngộ, phê bình nhận luận giả Thật hữu phá hoại tứ đế, tam bảo, dẫn chứng kinh A-hàm để thành lập tự tông: "Nếu thấy pháp nhân duyên thì thấy được Phật, thấy được khổ, tập, diệt, đạo".

- Phẩm Quán Niết-bàn phát huy yếu nghĩa "tất cả thủ (Thọ) đã lìa, ái đã tận, dục không còn là tịch diệt Niết-bàn" ghi trong bài kinh số 293 kinh Tạp A-hàm, là chân nghĩa của pháp vô vi, để thuyết minh Niết-bàn vô vi, vô thọ. Các câu : "sau khi Như Lai diệt, chẳng nói có và không", "vi tất cả pháp đều không, nào có biên vô biên…" mang ý nghĩa quét sạnh hý luận "mười bốn bất khả ký". Từ phẩm Quán Pháp đến đây là luận cứu về trung đạo tập diệt thế gian.

- Phẩm Quán Thập Nhị Nhân Duyên hoàn toàn y cứ vào kinh A-hàm. Phẩm Quán Tà Kiến phá tà kiến ngã và thế gian vô biên, để hiển ngã pháp đều không. Hai phẩm này luận về chánh pháp Duyên khởi và xa lìa tà kiến, đó là yếu nghĩa Diệt đế thế gian.

3. Nhìn từ bài tụng Quy Kính mở đầu Trung Luận để giải thích Duyên khởi là bát Bất trung đạo.

Trung Luận lấy chữ Trung làm tên, tức dùng bát Bất để hiển thị trung đạo. Trung đạo chẳng thường chẳng đoạn, trung đạo chẳng một chẳng khác xuất xứ từ kinh A-hàm như trên đã lược thuyết; trung đạo chẳng đến chẳng đi xuất xứ từ kinh Đệ Nhất Nghĩa của Tạp A-hàm cũng đã trình bày. Còn khi luận về Duyên khởi có nhân có quả mà không tạo tác, không lãnh thọ thì nói: "Mắt chẳng từ đâu sanh thì diệt cũng chẳng đi về đâu". Đó là trong sanh diệt của Duyên khởi mà chỉ bày trung đạo chẳng đến chẳng đi. Trung đạo chẳng sanh chẳng diệt, y cứ vào ý nghĩa của kinh A-hàm thì pháp vô vi là pháp bất sanh, bất diệt, bất trụ, vô vi, tức Niết-bàn tịch diệt, là tánh tịch diệt của Duyên khởi. Ngài Long Thọ dùng Duyên khởi bát Bất làm giáo nghĩa bậc nhất để diệt tất cả các hý luận mà trở về tịch diệt, Ngài nói:

Đại Thánh chủ Cù-đàm
Thương xót nói pháp này
Diệt trừ tất cả kiến
Con nay quy mạng lễ.

Như thế là qui công đức nơi Cù-đàm. Điều này có thể nói Trung Luận rất gần gũi với A-hàm. Nhìn từ các Thánh điển dẫn chứng, từ nội dung của Trung Luận, từ chỗ y cứ của bát Bất ta có thể dễ dàng nhận ra ý thú của Trung Luận. Tư tưởng của ngài Long Thọ không chỉ như thế ở Trung Luận mà ở luận Đại Trí Độ cũng vậy. Ngài giải thích đệ nhất nghĩa tất đàn theo bát bất là chung cho

cả Tam thừa.Trí luận 1, ngoài bát bất ra, còn dẫn kinh chúng nghĩa (còn gọi là kinh Nghĩa Túc) tức Nghĩa Phẩm xếp trong Tiểu Bộ kinh tạng Pali. Như phần không môn trong tam môn, Trí Luận số 18 đã dẫn chứng kinh A-hàm rất nhiều để thành lập ngã pháp đều không. Trí Luận 37 cũng dẫn dụ bảy kinh để chứng minh pháp không của Thanh Văn tạng. Vì thế theo kiến giải của ngài Long Thọ thì "không" tương ứng với Duyên khởi, trung đạo. Do đó, tuy trí huệ của Bồ-tát và Thanh văn không đồng, không của Thanh văn như lỗ sợi lông, còn không của Bồ-tát như hư không (Trí Luận 35), nhưng đó là sự sai biệt về lượng, còn về mặt tịch diệt tánh không thì đâu có gì là bất đồng. Vì thế, Trí Luận 4 ghi : "Thanh văn thừa phần nhiều nói chúng sanh không, Phật thừa nói chúng sanh không và pháp không". Trí Độ 26 ghi : "Nếu theo liễu nghĩa thì nên nói các pháp không, nếu theo phương tiện thì nói vô ngã". Điều này chẳng qua là do thiên lệch bất đồng mà có sự giải thích sơ lược hoặc đầy đủ mà thôi. Như thế Trung Luận dùng lập trường của học giả Đại thừa để xác nhận Duyên khởi, không, trung đạo là nghĩa sâu xa căn bản của Phật giáo, từ đó luận biện với các học giả Thanh văn, chứ chẳng phải để phá trừ tứ đế, tam bảo… Trái lại còn giúp cho các pháp này thành tựu, đem chánh kiến Phật pháp đặt vững vàng trên bàn thạch Duyên khởi trung đạo.

Chương Ba

DUYÊN KHỞI SANH DIỆT
VÀ BẤT SANH BẤT DIỆT

TIẾT I: Vô sanh cộng chứng và Đại thừa bất cộng

Ngài Long Thọ y cứ vào nghĩa không để nói về trung đạo, tức bát bất Duyên khởi. Trong đó, tuy có sự giải thích bất đồng về Duyên khởi bất thường, bất đoạn, bất nhất, bất nhị, bất lai, bất khứ, nhưng kinh A-hàm đã dẫn giải minh chứng rõ ràng, cho nên hàng Thanh văn dễ dàng tiếp nhận. Chỉ có Duyên khởi bất sanh bất diệt thì còn có chỗ tin hiểu. Từ điểm này mà hình thành nét đặc sắc của Đại thừa không cùng chung với hàng Thanh văn.

Về Duyên khởi bất sanh bất diệt thì Tát-bà-đa bộ trong hàng thanh văn không thừa nhận. Còn kinh Lượng bộ thì tiến bộ hơn, tuy cũng có thuyết Duyên khởi bất sanh bất diệt, nhưng họ y cứ vào kiến giải: "chỉ có pháp nhân quả mới thật không tác dụng" để thành lập. Đó chẳng phải bản nghĩa Duyên khởi bất sanh bất diệt của các học giả Đại thừa. Đại Chúng bộ cho rằng Duyên khởi là vô vi, vì Duyên khởi là: "Phật xuất thế hoặc chẳng xuất thế thì pháp tánh, pháp trụ, pháp giới vẫn thường trụ". Họ cho rằng Duyên khởi thường trụ, chẳng sanh chẳng diệt mà nhìn Duyên khởi từ lý tánh xa lìa sự tướng. Điều này không giống với Đại thừa, trong Bát nhã Đăng luận ngài Thanh Biện cũng từng nói đến. Theo các nhà Trung Quán, Duyên khởi bất sanh bất diệt là nói Duyên khởi tức bất sanh bất diệt, tánh tịch diệt của Duyên khởi này là trung đạo. Đức Phật giác ngộ được Duyên khởi mà thành đạo, chính là chỗ này; Thanh văn chứng nhập vô vi vô sanh cũng chỗ này. Duyên khởi bất sanh bất diệt này chính là nghĩa sâu xa căn bản của Phật pháp, là sở chứng chung của hàng Tam thừa. Nhưng trong quá trình triển khai giáo nghĩa của Phật giáo thì Duyên khởi này trở thành nghĩa sâu xa mà các học giả Đại thừa đặc biệt phát huy. Về hình thức nó đã trở thành giáo học riêng biệt của Đại thừa. Một số học giả Thanh văn cho Duyên khởi là nghĩa vô thường sinh diệt. Kinh Duy-ma quyển thượng ghi :

“Bất sanh bất diệt là nghĩa vô thường”. Điều này tựa hồ như mâu thuẫn và đã trở thành điểm tranh luận giữa Đại thừa và Thanh văn. Nhưng căn cứ theo giáo nghĩa của đức Thích Tôn thì sanh diệt và bất sanh bất diệt xưa nay vẫn một.

Khi nói bất sanh bất diệt thì kinh A-hàm muốn chỉ vào Niết-bàn, vô vi Niết-bàn nhất định chẳng phải chết, cũng chẳng phải sau khi chết mới đạt được. Niết-bàn, ngài Huyền Tráng dịch là viên tịch, từ này trong tiếng Phạn bao hàm nghĩa phủ định, diệt tắt, an lạc tự tại.

Niết-bàn được Phật nói đến là chỉ cho cảnh giới đã vượt ra khỏi những hỗn loạn, phiền muộn, trói buộc để đạt đến an ổn, bình đẳng, tự tại giải thoát. Đạt tới cảnh giới này là hoàn thành chánh giác của Phật giáo, tức thoát khỏi ngu si là nguồn gốc sanh tử, mà đạt đến trí huệ là gốc giải thoát. Niết-bàn còn gọi là vô vi, vô sanh (vô trụ, vô diệt). Vì đức Phật gọi tất cả các phápthế gian là hữu vi, do hoặc nghiệp chiêu cảm thành. Tính chất chất căn bản của những pháp này là sanh diệt, chuyển động và trói buộc, cho nên một khi đột phá các pháp hữu vi sanh diệt phiền não, sai biệt… này thì trong cảnh giới không thể hình dung, không thể đặt tên đó tạm gọi là Niết-bàn vô vi bất sanh bất diệt. Đó là thành quả của trung đạo hành. Nhưng căn cứ theo quả pháp đã chứng ngộ thì vô vi trở thành pháp cứu Niêt-bàn. Chánh giác giải thoát, không luận là Bồ-tát hay Thanh văn, cả hai đều xem đó là mục đích cần phải đạt đến. Những hành giả Thanh văn khi đạt đến đây liền cho là đã đạt đến cứu cánh, việc đáng làm đã xong không còn điều gì để tu tập, để thực hiện nữa. Còn hành giả Đại thừa khi đạt đến Bất Động địa, tương đương với cảnh giới Niết-bàn “sở tác dĩ biện” đã nêu trên, chỉ gọi là vô sanh pháp nhẫn, chứ vẫn chưa xem là cứu cánh. Như trong kinh Thập địa khi nói về Bồ-tát địa, có ghi: Khi Bồ-tát chứng đắc vô sanh pháp nhẫn, tưởng đã chứng Niết-bàn, đức Phật liền dạy họ: “Tánh của các pháp này, Phật xuất thế hay không xuất thế vẫn thường trụ chẳng khác. Chư Phật chẳng cho rằng đã được pháp này nên gọi là Như Lai, tất cả hàng Nhị thừa cũng có thể đạt pháp vô phân biệt này”.

Pháp vô sanh là pháp sở chứng chung cho hàng Tam thừa; chư Phật không lấy pháp này làm chỗ chứng đắc rốt ráo, nên gọi là Như Lai. Như thế rõ ràng là hàng Đại thừa không xem Niết-bàn vô vi là “hoàn thành”, mà phải biết tiến lên một bước nữa, từ đại bi đại nguyện mà thực hiện hành nguyện lợi tha rộng lớn. Về điểm này Luận Trí Độ 75 ghi: “đạt vô sanh nhẫn, được thọ ký không còn việc gì khác, chỉ cần thanh tịnh cõi Phật, thành tựu chúng sanh”. Cũng theo

nghĩa này, Trí Độ luận 5 ghi: "Vô sanh nhẫn là môn trợ giúp Phật đạo". Từ điều này ta có thể thấy, về mặt giải thoát, tức trên lập trường tự lợi thì Đại thừa không khác Thanh văn thừa. Nhưng mốt số hành giả Thanh văn quá thiết tha với tâm tự lợi, cho nên vừa đến cảnh giới này đã là cho viên mãn mà không thể khởi tâm tinh tấn thành lợi tha. Vì thế trong kinh Đại thừa thường quở trách những hạng người này. Đại thừa cũng nương vào cảnh giới Chánh giác, cực quả của Thanh văn (Niết-bàn) mà đạt vô sanh pháp nhẫn, nhưng chưa xem là đã hoàn thành, mà còn tiến xa hơn là thực hiện hạnh nguyện đại bi vô tận độ chúng sanh.

TIẾT II: Thường đạo của Thanh văn và luận sâu xa của Đại thừa

Như trên đã trình bày, vô vi, bất sanh được xem là sở chứng chung cho bậc Thánh Tam thừa. Đức Phật muốn dẫn dắt chúng sanh đạt đến pháp này, nên trong kinh A-hàm, ngài đã thành lập Tam pháp ấn: Các hạnh vô thường, các pháp vô ngã, Niết-bàn tịch tĩnh. Ba pháp này ấn định pháp xuất thế của Đức Thích Tôn, khai thị chân lý thế gian và xuất thế gian. Ba pháp này có thể tùy thuộc nói một ấn hoặc theo thứ tự nói cả ba ấn. Thứ tự ba ấn pháp này, đầu tiên là dùng việc thông đạt lẽ sanh diệt sự thật nhân quả làm điểm xuất phát, từ đây lại thông qua sự thực hiện các pháp vô ngã mà đạt đến Niết-bàn chân thật. Kinh 270 Tạp A-hàm ghi: "Từ vô thường tưởng có thể kiến lập vô ngã tưởng, Thánh đệ tử trụ nơi vô ngã tưởng, tâm lìa ngã mạn, tùy thuận chứng Niết-bàn". Thứ tự ngộ nhập ba pháp ấn có thể xem là thường đạo của pháp Thanh văn. Nhưng đối với Đại thừa vốn là hành giả Phật giáo đầy đủ bi nguyện lợi tha, từ sự thể ngộ vô sanh đã phát dương bản hoài của đức Thích Tôn mà tùy cơ hóa độ khắp chúng sanh. Chứng ngộ vô sanh, chẳng nên cho là "sở tác dĩ biện" mà phải noi theo Phật-đà bước trên con đường hướng thượng lợi lạc quần sanh. Căn cứ vào cảnh giới chứng ngộ vô sanh, vô vi này để chánh quán tất cả pháp, tức thấy được yếu nghĩa lập giáo của đức Thích Tôn, đó là điểm bất đồng với hàng Thanh văn. Vì thế điểm đặc sắc của Đại thừa là "các pháp vốn vô sanh" đã y cứ vào Duyên khởi bất sanh, bất diệt làm điểm xuất phát.

Kinh Văn -thù -Sư -lợi Tịnh Luật ghi: "Chúng sanh ở quốc độ kia thấu rõ nghĩa chân đế liền cho là nguyên thủ, mà chẳng lấy pháp Duyên khởi làm đệ nhất". Kinh này tùy tình bày phương thức lập giáo giữa hai quốc độ không giống nhau, nhưng sự thật nói đến hệ thống Phật giáo vốn có, tức là học giả Thanh văn lấy nhân duyên, nhân quả, sanh diệt làm điểm xuất phát. Còn Đại thừa học

giả ứng cơ, lợi sanh, thì dùng vô vi tịch diệt (Duyên khởi tánh) làm điểm xuất phát. Nhìn từ việc đức Thích Tôn chứng ngộ thành lập giáo thuyết thì Ngài đã liễu ngộ pháp tánh vô sanh, viên chứng được các pháp không ngoài pháp tánh như như (vô sanh). Ngài đã tự tâm chứng ngộ mà thuyết giáo, cũng như đầu tiên từ trên đỉnh cao nhìn xuống tất cả, sau đó mới thuận theo những chúng sanh mê mù trong sơn cốc, từng bước dẫn dắt lên đến đỉnh. Về sau, một số học giả Thanh văn trong quá trình hướng thượng, bị những cảnh sắc bên đường mê hoặc mà quên mất chân ý của người dẫn đường. Những học giả Đại thừa liền nêu lên ý cảnh trên cao nhìn xuống khiến cho họ có chỗ hướng đến. Vì thế Đại thừa chẳng những không trái với bản ý của đức Thích tôn, mà còn có thể hiển bày được chân nghĩa giáo pháp của Ngài, hơn nữa không cần câu nệ danh tướng như các học giả Thanh văn đã phạm phải. Trong kinh A-hàm đức Phật đã từ sanh diệt tương tục của duyên khởi mà nói các hành vô thường, từ nhân duyên hòa hợp của Duyên khởi mà nói các pháp vô ngã, xa lìa chấp ngã ngã sở mà ngộ nhập Niết-bàn vô sanh vô diệt.

Phương tiện khéo léo của đức Thích Tôn là khiến cho chúng sanh từ trong nhân quả tương tục sanh diệt hòa hợp hiện thật mà thực sự tu tập, lìa chấp, đạt đến sự thể ngộ chánh giác. Thật ra, Niết-bàn cũng không ngoài tất cả những hiện thật, nhưng vì phương tiện dẫn mê khai ngộ mà tạm thời gọi đó là vô vi, vô sanh. Các học giả Thanh văn bị mê hoặc bởi danh tướng, chương cú, lầm lẫn hữu vi sanh tử với chân nghĩa Niết-bàn vô vi. Như Tát-bà-đa bộ cho rằng hữu vi và vô vi là các pháp có thật thể, căn bản không đồng tính chất. Sở dĩ lầm nhận như thế là vì họ không thể ngộ vô vi vô sanh, chỉ xoay chuyển trên danh tướng, dẫn đến không thể chánh kiến được chân nghĩa A-hàm, không lý giải được vì sao đức Thích Tôn y cứ vào Duyên khởi để kiến lập tất cả các pháp. Niết-bàn tức nương vào phép tắc của Duyên khởi "cái này không cho nên cái kia không, cái này diệt cho nên cái kia diệt" mà hiển thị, thì làm sao có thể lìa bỏ Duyên khởi mà chỉ ra một vật nào khác ? còn như các Sư Kinh bộ cho vô vi là không, hữu vi mới có thật, như thế thì Phật giáo đã dạy chúng sanh xa lìa chân thật mà trở về với hư vô tuyệt đối hay sao ?

Nên biết rằng sanh diệt tương tục là vô thường, uẩn… hòa hợp là vô ngã; nương vào tướng vô thường, vô ngã mà nói về lưu chuyển môn; hướng đến sự thể ngộ vô ngã, ngã sở, đạt được Niết-bàn "đây diệt nên kia diệt, đây không nên kia không" là hoàn diệt môn. Tuy đây là điểm đức Thích Tôn đã chỉ dạy,

nhưng chẳng qua Ngài căn cứ trên quá trình diệt tất cả các sự tướng của Duyên khởi mà thuyết minh thôi. Thật ra vô vi và diệt là phủ định của sanh và hữu, là những pháp được kiến lập trên pháp hữu vi thì đâu có thể nói là Niết-bàn, diệt đế ? Cổ nhân nói : "Diệt còn chẳng chân thật huống gì tam đế". Có một số học giả Đại Chúng bộ hiểu lầm ý nghĩa bất sanh bất diệt, mà kiến lập Duy Thức vô vi. Đó đều là sự tướng xa lìa lý tánh. Vì thế chẳng nên cho vô vi và Niết-bàn lìa sự tướng mà có thật thể, tức không có gì. Nhất là về sanh diệt vô thường bị họ giới hạn nơi sự tướng của Duyên khởi để thuyết minh, như thế chẳng thành pháp ấn !

Các học giả Đại thừa từ trong sự thể ngộ vô vi, vô sanh mà trực ngộ được nội dung Chánh giác, tức Niết-bàn vô vi bất sanh bất diệt. Vì thế nói vô thường tức đã liễu tri tánh thường bất khả đắc. Đây là nói trên lập trường "không" tương ưng với Duyên khởi mà thuyết minh, vì thế tất cả pháp là tất cả bản tánh không tịch. Từ tánh thường bất khả đắc hiển hiện tướng nhân quả sanh diệt tương tục, từ sự tướng vô thường mà liễu ngộ tính thường không tịch. Ngã tánh bất khả đắc, tức hiện tướng nhân duyên hòa hợp vô ngã, từ tướng hòa hợp vô ngã này, mà liễu ngộ ngã tánh không tịch. Tánh sanh diệt bất khả đắc, tức sanh chẳng phải thật sanh, diệt chẳng phải thật diêt. Vì thế tướng Duyên khởi đây có nên kia có, đây sanh nên kia sanh tất nhiên sẽ trở về đây diệt nên kia diệt, đây không nên kia không; cũng do sự tướng đây diệt kia diệt, đây không kia không này mà thể ngộ được sanh diệt không tịch.

Các hành giả Đại thừa từ sự thể ngộ tất cả pháp vốn chẳng sanh mà hiển bày hiển bày sự thật về tất cả pháp bản tánh vốn không tịch, chỉ thẳng vào chân tướng chứng ngộ của Hiền Thánh. Do đó, tam pháp ấn của đức Thích Tôn, trong không tịch nhất quán thì gọi nhất thật tướng ấn. Nhất thật tướng ấn tức Tam pháp ấn, chân lý vẫn không khác. Luận Đại Trí Độ 22 ghi : "Pháp hữu vi là vô thường, vì niệm niệm sanh diệt, đều thuộc nhân duyên, không tự tại, vì không tự tại cho nên vô ngã. Vô thường, vô ngã, vô tướng cho nên tâm không vướng mắc, vô tướng không vướng mắc, cho nên được tịch diệt Niết-bàn". Luận còn ghi: "Quán vô thường tức quán nhân duyên không. Như quán sắc, niệm niệm vô thường tức biết là không… không tức vô sanh vô diệt. Vô sanh diệt và sanh diệt kỳ thật là một mà nói có rộng hẹp". các pháp sanh diệt không dừng, nên vô tự tánh, vô tự tánh tức vô sanh vô diệt. Vì theo bản tánh của sanh diệt tức bất sanh bất diệt, đây là Duyên khởi bất sanh bất diệt. Như thế, thông

qua những hiện tượng sanh diệt mà nắm chắc được bản tánh và Duyên khởi của sanh diệt, cả hai chẳng khác nhau. Y cứ vào đây để hiểu rõ được Tam pháp ấn tức không tịch, Tam pháp ấn là nhất ấn.

Vô thường…tức là nghĩa không, vốn là tư tưởng căn bản của kinh A-hàm, các học giả Đại thừa không thêm điều gì. Như bài kinh 232 trong A-hàm ghi : "Nhãn v.v… không, pháp thường hằng chẳng biến dị không, ngã ngã sở cũng không. Vì sao ? Vì tánh ấy vốn như thế". Trong bài kinh 273 cũng có thuyết này, nhưng chỉ gọi là các hành không. Pháp thường hằng chẳng biến dị không, tức là vô thường, vì thế vô thường là tánh thường bất khả đắc. Ngã, ngã sở không tức vô ngã, vì thế vô ngã tức ngã bất khả đắc. Vô thường, vô ngã là tên khác của không, Phật nói như thế nào ? Các hành như nhãn v.v…là vô thường, vô ngã, không, vì bản tánh vốn như thế; đó chính là chỗ y cứ của tự tánh không. Tất cả pháp tánh không, cho nên quán dọc (động) sự tướng Duyên khởi là vô thường sanh diệt. Quán ngang (tịch) tức thấy được nhân duyên hòa hợp. Từ một tướng mà quán ngay vào bản tánh của tướng đó, tức thấy được pháp vô vi tịch diệt, vô thường, vô ngã, vô sanh, vô diệt, bất tụ, bất tán. Do đó, vô thường mới là vô ngã, vô ngã và ngã sở mới có thể chứng đắc Niết-bàn. Đây là nghĩa sâu xa của kinh A-hàm.

Đức Thích Tôn vốn xem trọng sự thực hành chứng ngộ pháp tánh không tịch, như trong kinh Tiểu không, đức Phật dạy: "Này A-nan ! Ta luôn thực hành pháp không". Luận Du già 90 giải thích rằng: vào thời quá khứ, vì đức Phật tu tập "không trụ", nên mau chứng đắc vô thượng Bồ-đề. Điều này có thể thấy được kiến giải sâu xa của đức Phật, tùy thuận tri giải của chúng sanh (tri giải thế tục) mà nơi tương tục thuyết vô thường, nơi hòa hợp thuyết vô ngã, đó gọi là từ tục thuyết chân. Bản hoài của Thích Tôn không phải lý giải ở chỗ tương tục và hòa hợp mà chính là dùng ngón tay chỉ mặt trăng. Tức là từ tướng tương tục, tướng hòa hợp của các pháp mà khiến cho chúng sanh thâm nhập vào pháp tánh, tức tánh vô thường, tánh vô ngã. Vì thế nói là có thể chứng Niết-bàn. Tiếc rằng các học giả Thanh văn không hiểu Thánh giáo của đức như Lai, họ chỉ bàn luận sanh diệt, nói nhân duyên hòa hợp trên mọi sự tướng, chú trọng việc kiến lập sự tướng, mà không thể khế hợp tướng vô vi vô sanh, thâm nhập bản tánh không tịch. Tóm lại, nếu chẳng ngay nơi Duyên khởi mà biết được không, ngay nơi sanh diệt mà biết bất sanh diệt thì vô thường vô ngã, Niết-bàn, cũng chẳng thành pháp ấn được.

TIẾT III : Ngang dọc vô ngại của Ba pháp ấn.

Nói rõ ràng hơn, bất cứ ấn nào trong ba pháp ấn đều là pháp ấn trực nhập chánh giác, đều là pháp ấn cứu cánh. Nhưng vì chúng sanh nghe một nghĩa nào đó mà không ngộ, nên mới giải thích, do đó mới có thứ tự ba pháp ấn. Trong lịch sử phát triển Phật giáo, thì sơ kỳ xem trọng vô thường hành. Trung kỳ xem trọng không vô ngã hành, hậu kỳ xem trọng vô sanh hành. Các hành vô thường, ngoài ý nghĩa khởi diệt tương tục của sự tướng còn hàm ý nghĩa sâu xa hơn, đó là đồng nghĩa với diệt. Phật nói vô thường, tức nói các pháp đều trở về diệt tận, cuối cùng trở về vô thường, trở về diệt, trở về không đều không có gì sai biệt. Y cứ vào thâm nghĩa vô thường này mà liễu tri các pháp như điện chớp trong không, sanh diệt không dừng trong từng sát na, cuối cùng đều trở về bình đẳng không tịch, tức cảnh giới gió yên sóng lặng. Sóng trở về bình lặng thì bản tánh của nước sẽ trở về bình lặng và như thế rốt cuộc con người cũng có thể thực hiện sự bình lặng này. Phật nói vô thường diệt, khiến cho chúng sanh y cứ vào đó mà ngộ nhập Niết-bàn, nên Ngài dạy: "Nếu người sống trăm tuổi không liễu pháp sanh diệt, không bằng người sống một ngày mà liễu được pháp ấy". Ngài lại nói: "Các hành vô thường, là pháp sanh diệt, sanh diệt đã diệt, tịch diệt an lạc". Như thế, khiến cho con người từ nơi tất cả pháp sanh tức diệt mà liễu tri tánh thường vốn không, nhập vào tịch tĩnh không sanh diệt, nhập vào nhất như; động loạn trở về yên lặng, sanh diệt trở về vô thường tức pháp ấn cứu cánh viên mãn, từ ấn này mà ngộ nhập, tức y theo vô nguyện giải thoát môn mà đắc đạo.

Nhưng đối với người nhàm chán thế tục, câu nệ sự tướng, khi nghe vô thường không thể hiểu sâu được, nên chỉ có thể ở nơi vô thường sanh diệt tương tục mà khởi tâm nhàm chán, chớ không thể nhân nơi tánh thường bất khả đắc mà thâm nhập pháp tánh tịch diệt. Đối với căn cơ này cần phải nói vô ngã. Do vô ngã lìa chấp mà liễu tri tánh không tịch của các pháp, nhờ đó mà được giải thoát. Theo Bát-nhã và tông chỉ của ngài Long Thọ thì bản tánh các pháp vốn không tịch tức bất sanh, bất sanh tức Niết-bàn. Nghĩa không trong câu "sắc tức thị không" của Tâm Kinh được giải thích là Niết-bàn vô sanh. Không tức bản tánh không, không cũng bất khả đắc, tức vô sanh. Luận Trí Độ 15 ghi: "Các pháp tánh thường không, tâm cũng chẳng chấp không, pháp như thế hay nhẫn, là sơ tướng Phật đạo". Đó là quán tất cả không và vô sanh như nhau. Kinh Giải Thâm Mật ghi: "Giáo Thuyết Sơ kỳ nói về vô thường khiến xa lìa thế gian, giáo thuyết

trung kỳ là không vô tự tánh, bất sanh bất diệt, xưa nay tịch tịnh, tự tánh Niết-bàn". Trong đó, "không" đồng nghĩa với vô sanh. Nếu từ ý này mà đắc ngộ, tức là nương vào không giải thoát môn mà đắc đạo.

Nhưng, nếu chấp trước không thì không khế hợp với kinh Phật. Vì thế nói: "Đại Thánh nói pháp không, vì lìa các kiến chấp, nếu lại thấy có không, tức chẳng phải ý Phật". Có chỗ chấp trước, tức chẳng thể ngộ Niết-bàn vô sở trước, vô sanh pháp nhẫn. Do đó, kinh cũng nói không là bất liễu nghĩa mà cho bất sanh bất diệt mới là cứu cánh. Nếu từ bất sanh bất diệt mà chứng nhập, tức căn cứ vào vô tướng giải thoát môn để đắc đạo.

Không và bất sanh, trong kinh Đại Phương Quảng Bảo Khiếp ghi: "Như quặng vàng và vàng". Ngài Long Thọ cũng nói: "Chưa thành tựu là không, đã thành tựu là Bát-nhã". Vả lại, "không" thì chú trọng ý nghĩa thật tiễn, mà vô sanh pháp nhẫn dùng để thuyết minh pháp tánh tịch diệt. Nhưng trong các bộ luận của Trung Quán đều nói không, không tức bất sanh, không tức trung đạo bát Bất Duyên khởi. sự thật, nếu chấp thủ vô sanh cũng là lầm lẫn. Vì thế luận Trí Độ khi giải thích vô sanh, cho rằng năm câu như: Vô sanh, vô bất sanh… đều trừ. Không và vô sanh đâu có gì sai biệt ?

Tóm lại, hễ đã trở thành thế đế lưu bố, hoặc là dùng kiến giải thế tục, hoặc là theo văn liễu nghĩa thì giáo quán vô thường sẽ dẫn đến sự tiêu cực và nhàm chán thế gian. không sẽ trở thành tà kiến, chấp không nhân quả, vô sanh sẽ đồng dòng với thần ngã ngoại đạo. Nếu nương vào giáo quán vô thường, vô ngã, vô sanh để liễu triệt pháp tánh không tịch, thì cả ba đều là pháp ấn, tức nhất thật tướng ấn. Vì y cứ vào sự giác ngộ bất đồng của chúng sanh mà có ba môn sai biệt, hoặc là nói có thứ tự, hoặc là nói nơi tục hiển chân, hoặc là nói bao gồm đầy đủ để khế hợp chánh giác. Từ Duyên khởi sanh diệt liễu ngộ được Duyên khởi bất sanh bất diệt, tức là hiển bày được chân diện mục của A-hàm. Từ "không" tương ưng với Duyên khởi trực tiếp tham cứu và phát huy nghĩa sâu xa của Phật pháp để trở thành điểm đặc sắc duy nhất của giáo học Đại thừa đời sau.

TIẾT IV : Tánh xuyên suốt của Duyên khởi

Thường đạo của Thanh văn lấy Duyên khởi sanh diệt làm chủ, nghĩa sâu xa của Đại thừa dùng chân đế vô sanh làm đệ nhất. Như thế, giáo thuyết của Thanh

văn cũng gần với sự giải thích của Đại thừa. Nếu nhìn từ A-hàm là căn nguyên của Phật pháp, lại dùng trung đạo của ngài Long thọ để giải thích thì Duyên khởi như thế là cách nói xử trung. Căn cứ vào đây để biết rõ về sanh diệt, và cũng thể nhận được bất sanh bất diệt. Vậy Duyên khởi là gốc của Phật pháp, là pháp xuyên suốt cả sanh diệt và bất sanh diệt. Như bài kinh 293 trong A-hàm dùng Duyên khởi đối luận Niết-bàn mà cho rằng cả hai đều là nghĩa sâu xa. Kinh ghi: "chỗ sâu xa này được gọi là Duyên khởi. Pháp sâu xa vi diệu rất khó thấy, xa lìa các chấp thủ, ái tận vô dục, tịch diệt Niết-bàn. Hai pháp này gọi là hữu vi, vô vi. Hữu vi tức là sanh, trụ, dị, diêt. Vô vi là bất sanh, bất trụ, bất diệt. Đều này thuyết minh rằng, ngoài pháp Duyên khởi hữu vi còn có một pháp sâu xa khó nhận biết là Niết-bàn tịch diệt, xa lìa tất cả hý luận. Bài kinh 296 trong Tạp A-hàm cho rằng Duyên khởi tức nương nhau, duyên nhau mà sanh khởi. Duyên sanh là bị động từ quá khứ cách, được định nghĩa là được sanh mà đã sanh. Vì thế ngài huyền Tráng gọi là duyên dĩ sanh pháp. Trong kinh văn, khi đối luận về nội dung giữa Duyên khởi và duyên sanh thì thường nói đến mười hai chi nhân duyên "Đây có nên kia có, đây sanh nên kia sanh". Điều này trở thành một đề tài nan giải. Trong các bộ phái, Tát-bà-đa bộ lấy Duyên khởi làm chủ, cho rằng duyên dĩ sanh là những sai biệt bị động. Đồng thời cho nhân là Duyên khởi, quả là duyên sanh; tức là từ vô minh duyên hành, hành duyên thức, cho đến sanh duyên lão, tử. Nhân của duyên năng khởi gọi là Duyên khởi, quả của duyên sở sanh gọi là duyên sanh. Duyên khởi, duyên sanh được gọi là nhân quả năng sanh, sở sanh.

Đại Chúng bộ thì quan tâm đến đặc điểm của Duyên khởi được nói trong kinh. "Phật xuất thế hay không xuất thế thì pháp tánh, pháp trụ, pháp giới vẫn thường trụ". Vì thế cho rằng mỗi mỗi sự thật nhân quả đều là duyên sanh, đó là pháp cá biệt, là pháp sanh diệt. Lẽ tất nhiên, trong quan hệ nhân quả là Duyên khởi, là cùng khắp, là không sanh diệt.

Nay y cứ vào lý trung đạo trong kinh A-hàm do ngài Long Thọ khai thị, ta có thể nói rằng Duyên khởi không chỉ để thuyết minh phép tắc căn bản của các hiện tượng, mà còn nói đến cội gốc Niết-bàn thật tướng nữa. Có người hỏi Phật: "Ngài nói pháp gì ? Đức Phật đáp: Ta nói Duyên khởi". Đức Thích Tôn lấy Duyên khởi làm nguyên thủ pháp Duyên khởi có thể luận rõ về tướng của duyên sanh, đồng thời cũng từ đó mà ngộ nhập Niết-bàn. Căn cứ vào pháp Duyên khởi tương y, tương duyên (nương nhau, duyên nhau) mà quán xét đến

các hiện tượng giới thì Duyên sanh đối lập với Duyên khởi, Duyên khởi giữ được tính được chất pháp tánh, pháp trụ, pháp giới thường trụ. Căn cứ vào Duyên khởi mà quán xét thật tướng giới xuất thế thì Duyên khởi đối lập với Niết-bàn, Duyên khởi có tính chất sanh diệt.

Kinh A-hàm lấy Duyên khởi làm gốc để nói lên hiện tượng và thật tướng của các pháp. Luận theo A-hàm thì sự chánh giác của Phật-đà là sự giác ngộ của Duyên khởi pháp tánh, pháp trụ, pháp giới thường trụ, tức đương thể đã gồm thâu được tánh Duyên khởi không tịch. Vì thế nói Duyên khởi chánh giác thật ra là đối luận với duyên sanh. Trái lại, nếu đối luận với niết-bàn, tức nói theo Duyên khởi sanh diệt, thì gồm thâu sự tướng Duyên khởi của nhân quả sanh diệt. Duyên khởi là tương y tương duyên mà vốn không tịch. Vì thế sanh diệt cũng là bất sanh bất diệt. Đức Thích Tôn đã từ trọng tâm của sự lý mê ngộ này mà kiến lập Thánh giáo, thật là khéo léo vi diệu !

Hàng Thanh văn đã đặt Duyên khởi và duyên sanh, Duyên khởi và Niết-bàn vào hai mặt hoàn toàn đối lập cho nên không thể khế chứng được thật nghĩa. Như có thể hiểu được Duyên khởi là Duyên khởi tương ưng với không thì mới ngộ nhập Duyên khởi, tức ngộ nhập pháp tánh không tịch bất sanh bất diệt. Đồng thời biết rằng tất cả tướng duyên sanh cũng y cứ vào đây để thành lập. Đặc chất của Đại thừa là phát huy nghĩa không thì cũng từ ý nghĩa Duyên khởi này mà triển khai.

Trong ba pháp ấn thì vô thường ấn, Niết-bàn ấn có thể y cứ vào vô ngã ấn, tức Duyên khởi tánh không để hợp nhất. Đại thừa nắm chắc ý nghĩa Duyên khởi tức không, cho nên thành lập tất cả pháp tướng; đồng thời vì Duyên khởi tức không, nên cũng từ đây mà thông đạt được "thật tướng không" tương ứng với Duyên khởi. Thật ra, đó là luận đề chủ yếu trong giáo nghĩa căn bản của Phật pháp. Pháp Duyên khởi bất sanh bất diệt được diễn bày trong kinh A-hàm thật là sâu sắc và đầy đủ, nay chỉ căn cứ vào luận Đại Trí Độ để lược thuyết mà thôi.

Chương Bốn

PHƯƠNG PHÁP LUẬN VỀ TRUNG ĐẠO

TIẾT I : Trung Quán Và Trung Luận

Phương pháp luận về ngộ nhập Duyên khởi trung đạo, chính là Trung Quán và Trung Luận.

I. Trung Quán :

Quán tức là quán xét, gồm ba nghĩa :

1. Người quán: Tức chủ thể năng quán, nói chung là hoài hữu tình, nói riêng là huệ tâm sở tương ưng với tâm sở. Từ ngữ chỉ quán trong kinh phật tức là định tuệ, cho nên biết thể của quán tức là định huệ.

2. Dụng của quán: Dụng quán sát do quán huệ sanh khởi là quán. Dụng và thể thường được sử dụng trong Phật pháp. Như nói: Tư lương là tánh tướng, liễu biệt là tánh tướng. Tánh tức thể tánh, tướng tức tướng dụng. Tức trong tác dụng tư lương hoặc liễu cảnh đã hiển thị được thể tánh của nó, nay cũng theo các tác dụng của quan sát, tư duy mà hiển thị thể tánh của quán huệ.

3. Hoạt động cụ thể của quán sát: Nội dung của điều này bao gồm rất nhiều. Nói về quán, tức theo đối tượng sở quán mà khởi năng quán, dùng năng quán để quán sát sở quán, mà phương pháp quán sát, quá trình quán sát đều là Duyên khởi tương y tương duyên. Điều này kinh Bát-nhã chia làm năm loại :

- Quán
- Cảnh quán
- Người quán
- Nơi y cứ của quán
- Thời gian khởi quán

Nếu lìa những điều này thì không thể thành lập được pháp quán. Vì thế, căn cứ theo pháp tắc tưng y tương đãi (nương nhau, đối đãi) của Duyên khởi thì mới có được Trung Quán với nội tâm tư duy và khảo sát.

II. Trung Luận

Gồm có hai loại :

1. Văn tự ngôn ngữ : Tức ngôn ngữ âm thanh dùng để luận thuyết.

2. Biểu sắc (văn tự gián tiếp): Tức văn tự, câu, chương, đoạn dùng để luận thuyết.

Cả hai điều gọi là luận, đều nói lên chỗ nhận thức của nội tâm để truyền đạt đến người khác. Quán và Luận tuy đều ghi chép sự lý, nhưng quán là hoạt động tư tưởng của nội tâm, không chỉ ghi nhận chánh lý mà còn dùng các phương pháp để phát hiện chỗ sâu xa của sự lý. Luận là phương pháp, quá trình, kết luận của hoạt động tư tưởng được biểu hiện bằng những ký hiệu, thanh sắc truyền đạt đến mọi người và cho mai sau. Tuy mỗi mỗi đều có đặc điểm riêng, nhưng đối tượng của nó về đại thể vẫn đồng nhất. Do đó Cổ đức nói: "Giữ gìn nơi tâm là quán, thổ lộ ra nơi miệng là luận".

Trung Quán và Trung Luận đều lấy trung đạo làm đối tượng. Dùng phương pháp quán sát để quán sát trung đạo là Trung Quán; dùng phương pháp để luận lý chứng minh trung đạo là Trung Luận. Trung Quán và Trung Luận đều là phương pháp nghiêng cứu để suốt thấu trung đạo. Thế thì, không luận là phương pháp nào, hoặc là quán sát, hoặc là luận chứng đều không được lìa trung đạo y cứ vào tình kiến mà thực hiện. Cách quan sát và luận chứng là trung đạo, tức chân lý cùng tột của các pháp, là trung đạo bản hữu tức pháp tánh, là cái tất nhiên tức pháp trụ, là cái cùng khắp tức pháp giới. Chúng ta chẳng qua thuận theo pháp tắc thường hằng và cùng khắp của trung đạo, chân lý tối cao mà quan sát tìm cầu để phát kiến chân lý của các pháp (trung đạo). Vì thế phương pháp luận chứng và quan sát đều là trung đạo. Quán, Luận, trung đạo nương nhau, đối đãi nhau mà không cách biệt. Lìa trung đạo thì không có Trung Luận Và Trung Quán. Lìa Quán và Luận cũng không cá cách gì để thấu rõ được trung đạo, thể nghiệm trung đạo. Về điều này, các nhà Trung Quán cần phải ghi nhớ kỹ.

TIẾT II : Nhân Minh và Trung Quán.

Trung Quán và Trung Luận là phương pháp quán xét và luận chứng trung đạo, cả hai không thể thiếu được để thể ngộ trung đạo thật tướng. Vì thế, Trung Quán và Trung Luận là phương pháp luận trung đạo (chân lý), thuật ngữ thế gian gọi đó là Luận lý học.

Luận lý học Ấn Độ, tiếng Phạn gọi là Ni-dạ Đại thừa (nyaya),Trung Quốc dịch là Chánh Lý (tức chân lý). Môn lý luận này xuất hiện rất sớm, sau chuyển dùng làm phương pháp luận cứu, khảo sát chân lý và trở thành danh từ chuyên môn của luận lý học Ấn Độ. Cũng giống như từ ngữ logic của Tây phương do sự biến hóa cảu thuật ngữ logo mà có. Học phái Chánh Lý ở Ấn Độ được thành lập khoảng đầu kỷ nguyên Dương lịch, sau đó được những học giả Phật giáo sử dụng Đặc biệt, pháp tướng Duy thức đã phát triển môn này thành nhân minh học nổi tiếng.

Phương pháp lý luận của học phái Chánh Lý bao gồm trong mười sáu câu. Luận thức của họ là luận pháp năm chi (ngũ chi tác pháp), đến thời kỳ ngài Thế Thân và đệ tử là Trần-na thì cải biến thành ba chi. Nhân Minh là một thuật ngữ được Phật giáo sử dụng; vì luận thức ba chi dùng để khảo sát chân tướng sự lý, chủ yếu là dùng lý do (chi nhân) để chứng minh Tôn nghĩa, nên Nhân rất quan trọng, vì htế gọi là Nhân Minh. Nhưng cũng không bỏ từ ngữ Chánh lý, như thầy trò Trần-na biên soạn Nhân Minh Chánh lý luận, Nhân Minh Nhập Chánh Lý Môn luận….

Trung luận tức là phương pháp luận, luận lý học về trung đạo, điều này không chỉ về mặt sự thật đã như thế, mà ngay nơi danh xưng cũng như thế. Như chánh lý và chân lý, là một danh từ chuyên dùng cho luận lý học đã có từ sớm ở Ấn Độ. Bởi vậy mà năm bộ luận của ngài Long Thọ (Trung Luận…) được gọi là Ngũ Chánh lý tụ. Như thế có thể thấy được Trung Luận…. là một môn học dùng phương pháp luận lý để tham cứu chân lý. Như Bồ-đề Đạo Thứ Đệ luận thường gọi trung đạo quán sát là "Chánh lý quán sát".

Nhân minh của các nhà pháp tướng Duy Thức và Trung Quán của ngài Long Thọ tuy cùng là phương pháp lý luận, nhưng vì Trung Quán vốn là pháp Duyên khởi của Phật-đà, còn nhân Minh học chỉ là phương pháp của học phái Chánh lý (có thể nói đó chỉ là tu chỉnh lại phương pháp luận của thế gian mà thôi). Vì

phương pháp sử dụng không đồng nên đối với cứu cánh của thật tướng trung đạo cũng khác. Đây cũng chỗ bất đồng của hai tông Không-Hữu, vì thế cần phải nêu lên. Các Sư Cổ Tam Luận ở Trung Quốc chưa sử dụng Nhân Minh, nhưng đến tông Tam Luận đời Đường, tức là phái Tam Luận của tam tạng Nhật Chiếu, được ngài Hiền Thủ thừa kế mới tham khảo và sử dụng Nhân Minh (nhưng cũng cho rằng đó chẳng phải là cứu cánh). Như trong Thập Nhị Môn Luận Tông Giáo Nghĩa ký đã nói đến. Học thuyết Trung Quán ở Ấn Độ, ngài Long Thọ không thừa nhận phương pháp luận của học phái Chánh lý. Đến ngài Thanh Biện, vì tranh thủ sự đồng tình của các học giả Duy Thức, cho nên mới hoàn toàn sử dụng pháp luận lý Nhân Minh để tạo luận Bát-nhã Đăng và luận Chưởng Trân. Điều này đã không nhận thức đúng đắn được nghĩa sâu xa của Trung Quán, nên bị ngài Nguyệt Xứng bài bác. Vì để biện biệt về sự bất đồng của phương pháp luận lý, nên phải thuyết minh từ hai phương diện:

1. Những học giả Cổ Tam Luận có hai phần để dạy người học là sơ chương nghĩa và trung giả nghĩa. Sơ chương ví như người học bài một. Muốn biết Trung Quán, đầu tiên phải hiểu rõ sơ chương. Tức phá trừ nghĩa của người khác lập ra, sau đó mới học tập chánh nghĩa của Trung Quán, tức Trung giả. Người thường, ngoại đạo, Tiểu thừa hữu đắc, Đại thừa hữu đắc đều có một sự lầm nhận căn bản đối với các pháp. Do sự lầm nhận này mà ảnh hưởng đến tất cả học thuyết tư tưởng đều bị lầm lẫn. nếu chẳng phá trừ lầm lẫn căn bản này thì không thể lý giải chính xác được Trung Quán mà thể ngộ trung đạo. Sơ chương là một phương pháp luận chứng căn bản mà tất cả đều lầm nhận. Nay thử luận sanh và diệt : "Họ cho rằng có cái sanh để sanh, có cái diệt để diệt. Có cái sanh để sanh, sanh chẳng phải do diệt mà sanh, có cái diệt để diệt, diệt chẳng do sanh mà diệt. Sanh chẳng phải do diệt, sanh chẳng phải do diệt mà sanh; có cái diệt để diệt, diệt chẳng phải là cái sanh bị diệt. Sanh chẳng phải do diệt mà sanh, tức tự sanh; diệt chẳng phải sanh bị diệt, tức tự diệt. Tự sanh tức thật sanh, tự diệt tức tự diệt".

Họ (tha) tức là tất cả những học giả không thuộc Trung Quán. Họ cho rằng sự tồn tại của một sự lý nào cũng đều có tánh tồn tại của nó. Như nói sanh chẳng phải do nơi diệt, chẳng lìa diệt mà có sanh này. Vì thế họ nói cái ấy chẳng phải do diệt mà sanh, chẳng đợi diệt, chẳng lìa diệt mà sanh. Như thế trái ngược với chân lý Duyên khởi tương y, tương đãi, trở thành thuyết thật hữu phản Duyên khởi. Thật sanh, thật diệt được các nhà Cổ Tam Luận nói đến là kiến giải điên

đảo không hợp với Phật pháp. Như thế, luận về sự sanh diệt của một thật thể, tức là nói đến sự sanh diệt trái với chân lý, không thể thành lập được. Ngược lại, chánh nghĩa của Trung Quán tức là nghĩa trung giả, phương pháp luận thuyết là : "Nay nói không sanh mà sanh, không diệt mà diệt. Không sanh mà sanh do diệt mà sanh; không diệt mà diệt do sanh mà diệt, do diệt nên có sanh thì sanh là do diệt mà sanh; do sanh nên có diệt thì diệt là sanh đã diệt. Diệt mà sanh tức chẳng phải sanh, sanh mà diệt tức chẳng phải diệt. Chẳng sanh chẳng diệt tức chân đạo, còn sanh và diệt đều là giả danh". Không sanh mà sanh, không diệt mà diệt, là căn cứ theo nghĩa tất cánh không của Trung Quán, phủ định có một tự tánh sanh và diệt, cũng tức là không chấp có một thật tánh sanh diệt, cũng tức là không chấp có một thật tánh sanh diệt. Do đó, sanh là do diệt, đợi diệt, chẳng lìa diệt, là nương vào pháp Duyên khởi tương y, tương đãi mà thành lập. Tức sanh mà diệt, tức diệt mà sanh, là phủ định thật tánh của sanh diệt để khế nhập tánh không (trung đạo) bất sanh bất diệt. Nhân đó mà thành lập sanh diệt là nhân duyên giả danh. Yếu nghĩa của sơ chương và trung giả nêu ra sự nhận thức bất đồng về căn bản đối với tất cả pháp của học giả khác và các nhà Trung Quán, từ đó dẫn đến sự bất đồng về phương pháp và kết luận. Như sanh diệt đã nêu trên, tông Trung Quán triệt để xác lập pháp Duyên khởi là tức sanh tức diệt, đó là vấn đề căn bản của kinh A-hàm (sanh cũng là diệt). Tánh tương đối và tánh mâu thuẫn nội tại là tánh chất căn bản của Duyên khởi. nhưng điều này đối với các học giả khác thật khó lý giải. Các học giả Phật giáo khác và một số người có nhận thức rằng : "Sanh là sanh khởi, diệt là tiêu diệt, sanh đã là sanh tức chẳng phải diệt, diệt đã là diệt tức chẳng phải sanh". Sanh và diệt như thế quả thật là cách biệt, không quan hệ gì. Vậy đức Phật thuyết tức sanh tức diệt, thật là khó hiểu đối với họ.

Đây là quan điểm lập luận rất phổ biến của thế gian giống với tam đoạn luận của Tây phương. Như nói sanh là sanh chẳng phải diệt, diệt là diệt chẳng phải sanh, thì gần giống với luật đồng nhất và luật mâu thuẫn của lô-gích học; không chấp nhận sanh mà diệt, diệt mà sanh, là luật bài trung. Như thế họ đã có một nhận thức và phương pháp luận lầm lẫn từ căn bản. Lô-gích học của Tây phương như thế, luận thức năm chi và ba chi của Ấn Độ cũng như thế, chẳng qua đều là những thiển kiến của thế tục mà thôi. Nếu căn cứ theo luận lý của Trung Quán thì sanh là sanh, cũng có thể là diệt, lìa diệt chẳng có sanh. Diệt là diệt cũng là sanh, diệt là do sanh, lìa sanh thì chẳng có diệt. Đó là từ Duyên khởi vô tự tánh mà thuyết minh sanh diệt như huyễn. Phương pháp luận lý này

gần với luận lý học biện chứng. Sơ chương và Trung giả của các nhà Cổ Tam Luận rõ ràng đã nêu ra hai nhận thức bất đồng, vì thế phương thức luận lý và kết quả cũng không giống nhau.

Những học giả chủ trương có tự tướng, tuy cũng có nói đến nhân quả, Duyên khởi, nhưng họ không có cái nhìn như thật về Duyên khởi và y cứ vào pháp Duyên khởi, cho nên kết quả bị rơi vào đọan thường. Do đó, cần phải như thật thể đạt Trung đạo. Những nhận thức và phương pháp luận trái với Duyên khởi và trung đạo này cần phải phá bỏ trước mới có thể dẫn đến thật ngộ trung đạo. Hai phương pháp nhận thức khác nhau này là hai phương pháp luận của Không tông và Hữu tông, cũng là hai điểm căn bản bất đồng của hai tông này. Chính xác hơn, sai biệt này là sai biệt giữa phàm Thánh, mê ngộ. Điểm then chốt của việc phá mê hiển ngộ, chuyển phàm thành Thánh, là ở chỗ chúng ta nhận thức sự vật có chính xác hay không. Cần phải đổi mới những nhận thức thế tục (bao hàm những thành kiến phổ biến, tức câu sanh pháp chấp) và theo phương pháp luận của Trung Quán mà hạ thủ công phu.

Ở đây ta có thể bàn thêm về căn nguyên bất đồng giữa Hữa tông và Không tông. Điểm chủ yếu tranh luận của hai tông này là luận pháp bất đồng về "Không". Không tông cho rằng vì tự tánh các pháp là không, cho nên tất cả pháp là Duyên khởi, trong không không có sắc mà sắc tức là không. Vì thế không và hữu chẳng ngại nhau, tất cả không mà có thể thành lập nhân quả, tội phước, phàm Thánh cho đến lưu chuyển hòan diệt. Về điểm này các học giả khác khó nhận biết. Họ cho không là không mà chẳng phải là hữu, hữu là hữu mà chẳng phải là không. Khi nghe nói tất cả không, liền sanh khởi ác kiến cho là tất cả hoại diệt. Cho rằng tất cả nhân quả, tội phước, bất cứ gì cũng không tồn tại, cho đến vật cực nhỏ cũng không mới đúng. Những tư tưởng căn cứ vào nhận thức này để thành lập không chỉ ngoại đạo, Tiểu thừa mà ngay cả Đại thừa Hữu tông và Duy Thức cũng không tránh khỏi. Do đó, ý nghĩa nhất thiết giai không trong kinh luận chẳng phải là điểm căn bản để phản đối họ, mà chính là để tu chỉnh những điều không đúng với ý nghĩa "không chẳng phải liễu nghĩa". Điều này chỉ giải thích theo một ý nghĩa nào đó thôi. Kỳ thật, tất cả đều bất không.

Tóm lại, họ cần phải tìm một pháp bất không để làm cơ sở, mới có vũ trụ quan và nhân sinh quan kiến lập lưu chuyển luận và hoàn diệt luận. Sở dĩ Không và Hữu tranh luận mãi không thôi đều là do sự bất đồng về nhận thức và phương

thức lý luận. Ví như nói : Phương pháp lý luận của Trung Quán đều hợp với Nhân Minh của các nhà Duy Thức, thì người này thật là chẳng biết gì cả.

2. Trung Quán từ Ấn Độ truyền vào Tây Tạng cũng có một sự khác biệt. Điều này ta cũng có thể thấy được từ sự phản bác của ngài Nguyệt Xứng, khi ngài Thanh Biện phê bình ngài Phật Hộ, mà chứng minh cho sự bất đồng giữa các nhà Trung Quán với các học giả khác. Ngài Nguyệt Xứng đề xướng hai danh từ là tự tục (tự lập lượng) và ứng thành (tùy ứng phá). Ngài Thanh Biện phê bình ngài Phật Hộ : "không thể chỉ chuyên phá người khác, mà cần phải dùng phương thức lý luận Nhân Minh để kiến lập tự tông và Duyên khởi tánh không". Như Luận Chưởng Trân đã thành lập : "Chân tánh của hữu vi là không, vì duyên sanh, như huyễn. Vô vi không thật có, vì không khởi, như hoa đốm trong hư không". Phương pháp tự lập tỷ lượng này, theo ngài Nguyệt Xứng về căn bản đã không hiểu được ý nghĩa của ngài phật Hộ, cũng không hiểu được phương nhận thức của các nhà Trung Quán với các học giả khác bất đồng như thế nào ? Vì ba chi tỉ lượng của Nhân Minh có một nguyên tắc cơ bản, là người lập luận và người vấn nạn phải có một nhận thức chung, tức hữu pháp (chủ ngữ) và năng biệt (tân ngữ) phải cực thành (hai bên cùng chấp nhận). Ví dụ lập luận thức :

Tôn : Âm thanh là vô thường
Nhân : Vì có đặc tánh được tạo ra
Dụ : Như cái bình...

Trong luận thức này, âm thanh là hữu pháp, vô thường là năng biệt phải được hai bên cùng hiểu rõ, mới có thể dùng điều kiện hai bên cùng chấp nhận mà thành lập tự Tôn hai bên không chấp nhận. Trong luận Minh Cú, lúc phê bình ngài Thanh Biện dùng Nhân Minh để thành lập tự Tôn, ngài Nguyệt Xứng đã chỉ ra hữu pháp và pháp cho đến Nhân và Dụ không được các nhà Trung Quán, Tiểu thừa và ngoại đạo chấp nhận, (bất cực thành), như thế làm sao thành lập được luận thức. Ví dụ như luận thức. "Chân tánh hữu vi không, vì duyên sanh như huyễn". Trong luận Chưởng Trân của ngài Thanh Biện, các nhà Duy Thức căn cứ theo đó mà lập Tôn : "Không chẳng phải là chân tánh của pháp hữu vi, chân tánh của hữu vi là chẳng không, chẳng phải chẳng không; Nhân "Vì nhân duyên sanh", đã không thành lập được "không" của Trung Quán, trái lại thành lập "bất không" cho Duy Thức. Dụ "như huyễn", các nhà Duy Thức cũng không chấp nhận "như huyễn" là "không". Như vậy có thể thấy được ngài

Nguyệt Xứng phê bình Tự lập lượng của ngài Thanh biện rất chính xác. Đối với một số học giả khác mà lập Tự tỉ lượng thì về căn bản không thể được, chỉ có thể dùng điều người khác chấp nhận để lập Tha tỷ lượng mà phá sự mâu thuẫn bao hàm trong tự thân của họ. Đó gọi là dùng mâu thuẫn phá mâu thuẫn. Cho nên ngài Nguyệt Xứng chủ trương tùy ứng phá. Điều này tuy dùng để phủ định Tự tỉ lượng của ngài Thanh Biện, nhưng thật ra để nêu lên chỗ bất đồng căn bản về nhận thức của các nhà Trung Quán và các học giả khác. Chỗ bất đồng là Duyên khởi như huyễn được các nhà Trung Quán tin hiểu, ngộ nhập không giống với sự chấp trước nhân quả thật có (hoặc gọi là Duyên khởi) của các nhà. Căn nguyên của sự sai biệt này là do nhận thức bất đồng dẫn đến phương pháp lý luận cũng chẳng nhất trí.

Các hình thức lý luận như Nhân Minh... không thể luận chứng nghĩa sâu xa của Trung Quán, không thể làm phương tiện để thông đạt chân lý cứu cánh. Điểm này, các nhà Duy Thức cũng đều biết rằng "chân như không có đồng dụ". Như các kinh Lăng -già... đã từng phê bình luận thức năm chi. Đó là nói về mặt chân lý cứu cánh, Nhân Minh không thể nắm bắt được, nhưng về mặt chân thật tướng đối với thế tục, nó vẫn có tác dụng nhất định. Như dựa vào địa cầu làm trung tâm tính toán để đo đạt thiên tượng, sẽ có một tính chính xác trong phạm vi của nó, nếu quan sát rộng lớn hơn, thì tính chính xác dần dần bị mất đi, cần phải điều chỉnh lại. Dùng lý luận Nhân Minh... để thành lập sự vật thế tục thì được, nhưng không thể dùng để tham cứu chân lý rốt ráo.Cũng giống như thế, nếu khônh y cứ theo cách lý luận của pháp Duyên khởi tức không thì không thể luận cứu chân lý, không thể phá tà hiển chánh.

Phẩm Quán Ngũ Ấm trong Trung Quán đã ghi : "Nếu có ai đó hỏi, lìa không mà trả lời thì câu đáp chẳng thành, cũng đồng người nghi kia; nếu ai muốn vấn nạn, lìa không nên lỗi người, câu vấn nạn chẳng thành, cũng đồng người nghi kia". Nếu lìa pháp tánh bổn không thì không thể lý giải được Duyên khởi vô tánh. Còn khi đáp trả hoặc nạn phá Tôn của người khác thì sẽ không được chính xác. Mình lập như thế nào thì người khác cũng theo đó mà thành lập, dùng một phương pháp nào đó để bài xích người thì người cũng có thể dùng một lý do như thế để phản vấn. Như vậy không có cách gì thành lập được. Nhận thức giống nhau cho đến phương pháp giống nhau thì sẽ gặp mạng vận giống nhau. Như đệ tử của Phật dùng vô thường để phá thường của ngoại đạo, thì ngoại đạo cũng dùng thường để phá vô thường của đệ tử Phật. Nếu dùng

nguyên nhân để thành lập vô thường, thì ngoại đạo cũng có lý do để thành lập thường. Như vậy cuối cùng ai đúng ? Lỗi "Tương vi quyết định" trong Nhân Minh là hai luật trái nghịch (bối phản) của Khang-đức (kant) hoàn toàn bộc lộ khuyết điểm của pháp luận lý này. Vì thế, chỉ có thể liễu đạt các pháp là Duyên khởi tức không, căn cứ theo kiến giải các pháp bản tánh không tịch để triển khai phương pháp lý luận Duyên khởi mới có thể luận phá triệt để, luận đáp đúng đắn, chân chánh phá trừ sai lầm của người khác, mà chân chánh hiển thị chân lý. Cho nên nói : "Vì có nghĩa không, cho nên tất cả pháp thành tựu". Vậy đối với lập trường phương pháp luận mà thông đạt thật tướng trung đạo, nếu không nương vào pháp Duyên khởi tức không, thì không thành tựu.

TIẾT III: Văn lượng – Tỷ Lượng – hiện lượng

Như đã nói, trung đạo là tướng như thật của các pháp, là pháp vô tác, vô vi xưa nay vắng lặng, lìa văn tự, lìa tâm phan duyên. Chỗ lìa tất cả năng sở đối đãi này là trung đạo thật tướng, chỉ chứng mới biết được, như vậy làm sao dùng văn tự để luận chứng, dùng quán huệ để quán sát đây ?

Phương pháp luận Nhân Minh không thể tham cứu đến thâm nghĩa, còn phương pháp luận của trung đạo lại có thể quán xét đến chân lý chăng ? Y cứ theo văn tự ngữ ngôn và quán huệ để quán sát thật tướng ly ngôn là một vấn đề quan trọng. Bây giờ, ta hãy căn cứ theo ba lượng là hiện lượng, tỷ lượng, chí giáo tỷ lượng (thanh danh lượng hoặc văn lượng) để luận bàn.

Tu học Phật pháp hoặc Trung Quán bước đầu cần phải thân cận thiện hữu, nghe chánh pháp rồi mới hạ thủ công phu. Nghe (văn) tuy chẳng phải là thật tướng các pháp, nhưng ngôn ngữ là phương tiện quyền nghi của phật và Bồ-tát từ trong sự thể ngộ thật tướng, thuận theo khả năng hiểu biết của chúng sanh mà kiến lập. Nếu y theo phương tiện đó thì chúng ta có thể dần dần tiến triển, cho đến khi đạt được sự chứng ngộ đồng với Phật. Chánh pháp được Phật nói ra gọi là pháp giới đẳng lưu. Điều này chẳng những đã có quan hệ với trung đạo thật tướng (pháp giới) mà còn là hình tượng giáo của trung đạo. Như ngón tay chỉ mặt trăng, ngón tay chẳng phải là mặt trăng, nó chỉ có tác dụng làm một tiêu điểm để chỉ mặt trăng mà thôi. Muốn thấy rõ được pháp quán pháp giới đẳng lưu thì cần phải có tín tâm thuần nhất, dùng tín tâm này mà tiếp nhận sự chỉ dạy

của hiền Thánh. Cần phải biết rằng, không chỉ đối với việc tìm cầu chân lý cần phải lắng nghe (nghe này không chỉ là tai nghe mà còn bao hàm việc nghiên cứu kinh điển, học tập thầy bạn. Như nói : Bát-nhã được nghe từ ba nơi : Từ Phật, từ đệ tử của Phật và từ kinh điển) mà học thức và kỹ năng thế tục cũng cần phải lắng nghe học hỏi. Con cháu lấy điều phải trái của cha mẹ làm điều phải trái của mình, học sinh lấy sự chỉ dạy của thầy làm mẫu mực. Tức là những sự hiểu biết hay kỹ năng đạt được sau khi thành niên, một phần là do sáng kiến từ kinh nghiệm của tự kỷ, do bổ sung, cải cách từ ý kiến của cha mẹ hay thầy dạy, còn phần chủ yếu là được hun đúc từ tư tưởng cộng đồng xã hội. Như vậy tri thức có được chín phần mười là nhận từ việc lắng nghe học tập. Tri thức chính xác do nghe học được là văn lượng. Còn trong Phật pháp, chủ yếu là cần nghe học tư tưởng Phật giáo được lưu hành ở xã hội, cho đến sự truyền dạy của đệ tử Phật. Chúng ta nhận thức Phật pháp và Trung Quán ắt phải từ việc nghe hiểu chánh pháp mà thực hành. Điều này thuộc về văn tự Bát-nhã. Nếu không đủ lòng tin thì không thể nghe giáo điển để luyện tập tri thức, không thể hiểu sâu xa Phật pháp. Lìa chí giáo lượng mà luận bàn tỷ lượng, hiện lượng thì không thể được. Vì tri thức chính xác của thế của thế gian, tuy đều hợp với hiện lượng và tỷ lượng, nhưng tất cả tri thức của chúng ta có được chẳng phải nhất nhất cần qua sự chứng minh của hiện lượng và tỷ lượng. Những tư tưởng xã hội Cổ đại truyền đến nay và tư tưởng xã hội hiện nay, đại khái chẳng nên dễ tin mà tất cả cần phải trãi qua hiện lượng và tỷ lượng của tự kỷ chứng minh, rồi sau đặt cơ sở trên sự nương nhau, đối đãi nhau, xâm đoạt nhau của Duyên khởi để quán xét tất cả. Như thế không hoàn toàn giống với luận pháp Nhân Minh. Điều đặc biệt là y cứ vào pháp Duyên khởi nương nhau, xâm đoạt nhau tùy thuộc vào trung đạo thắng nghĩa mà có khuynh hướng về quán huệ thắng nghĩa "tất cả các pháp hướng đến không". Quán huệ tuy quán xét thắng nghĩa trung đạo chưa đạt đến ly ngôn (lìa ngôn ngữ), nhưng y vào Duyên khởi quán có thể thâm nhập vào bản tánh không tịch, thâm nhập pháp môn trung đạo bất nhị. Trung đạo lìa tất cả tướng, nhưng đó lại là đặc tính để thành lập Duyên khởi. Trung đạo tức trung đạo Duyên khởi, ngay nơi Duyên khởi sanh diệt mà hiển thị chân lý không tịch. Như nước sông chảy vào hang động ắt phải xoáy

tròn nổi sóng, nhưng rồi nó cũng trở lại êm đềm để chảy về biển cả. Khi nước xoáy nổi sóng lớn, tuy chưa nghĩ tới việc có thể thấy được mùi vị của nước biển, nhưng thuận theo dòng ắt sẽ có lúc về đến biển. Từ pháp Duyên khởi để quán xét trung đạo cũng như thế. Văn tự tánh không, tức tướng giải thoát, thể nhập thật tướng ly ngôn chẳng phải là dẹp bỏ danh tướng văn tự.Vì thế nói : "Lời chẳng phải là nghĩa, nhưng nhờ vào lời mà hiển bày đệ nhất nghĩa". Có một số người cho rằng chân lý lìa ngôn ngữ thì cái gì cũng chẳng đúng, quán xét thế nào cũng không thể đạt đến trung đạo. Đến chỗ này nên vô văn, vô huệ, phải lìa tất cả luận pháp, quán pháp để thâm nhập trung đạo. Hiểu biết như thế thì chẳng thể nào tự chứng trung đạo, mà lạc vào định vô tưởng mà thôi ! Chỉ có pháp quán trung đạo tùy thuận Duyên khởi tánh không mới là phương pháp luận Duyên khởi tánh không, cũng là phương pháp luận tùy thuận thắng nghĩa. Trong luận Trung Quán Quang Minh, ngài Liên Hoa Giới đã nói : "Thế nào gọi là liễu nghĩa ? Nghĩa là có chánh lượng, y cứ vào thắng nghĩa tăng thượng mà diễn bày thắng nghĩa vô sanh... nghĩa này bao gồm chung cho huệ được thành tựu từ văn, tư, tu. Tất cả đều gọi là thắng nghĩa, vì không có tâm điên đảo". Trung Quán Trang Nghiêm Luận Thích Nạn cũng ghi : "Vì sao gọi là tánh vô tự tánh ? Nghĩa là chân thật vậy. Chân thật tức là tánh chân thật nghĩa chứng được do tùy chuyển tỷ lượng". Giáo pháp Trung Quán là văn, tư,tu huệ, tuy chẳng lìa ngôn ngữ, nhưng có thể theo dòng nhập vào trung đạo ly ngôn. Y cứ vào đây mà thâm nhập chánh quán trung đạo, siêng năng tu tập, dẹp bỏ kiến chấp tự tánh điên đảo căn bản, chứng đắc chân thật, chính là tự chứng hiện lượng vô lậu. Trong ba Bát-nhã thì đó là thật tướng Bát-nhã. Dùng tên quả gọi nhân cũng gọi là Bát-nhã, là Trung Quán. Muốn đến cảnh giới này, cần phải căn cứ vào phương pháp luận của Trung Quán. Văn lượng, tỷ lượng và hiện lượng đối với quá trình chánh quán chân lý có đặc tánh nối liền và quan hệ nhau. Nếu bỏ qua điểm này dẫu cho lý sự viên dung thì cũng sẽ lạc vào hai bên.

Chương Năm

LUẬN ĐỀ CĂN BẢN CỦA TRUNG QUÁN LUẬN

TIẾT I : Duyên khởi

Luận Trung Quán ghi : "pháp do nhân duyên sanh, ta nói đó là không", "pháp do nhân duyên sanh, tánh thường tự vắng lặng".

Luận Thập Nhị Môn ghi : "Pháp do nhân duyên sanh, tức là vô tự tánh". Vì Duyên khởi nên vô tự tánh, vô tự tánh cho nên không, không cho nên tịch diệt. Duyên khởi tự tánh không chính là luận đề căn bản, là pháp quán căn bản, là phép tắc căn bản của Trung Quán. Như vậy, Duyên khởi tự tánh không có ý nghĩa gì ?

Phật pháp lấy việc sanh tử tương tục và hoàn diệt của loài hữu tình làm trung tâm. Vì thế trong kinh, mỗi khi bàn đến Duyên khởi đều nói : "cái này có cho nên cái kia có, cái này sanh cho nên cái kia sanh, nghĩa là vô minh duyên hành.... cho đến tất cả đều là nguyên nhân của đại khổ tụ tập. Cái này không cho nên cái kia không, cái này diệt cho nên cái kia diệt, nghĩa là vô minh diệt thì hành diệt... cho đến tất cả Đại khổ tụ diệt". Kinh A-hàm luận về Duyên khởi, phần nhiều căn cứ vào sự lưu chuyển và hoàn diệt của hữu tình. Nhưng thật ra khí thế gian cũng là pháp Duyên khởi. Trong luận A-tỳ-đạt-ma cũng nói đến bốn loại Duyên khởi, gồm cho cả hữu tình và khí thế gian. Luận thập Nhị Môn thì nói đến nội Duyên khởi và ngoại Duyên khởi. nội Duyên khởi là mười hai chi như vô minh Duyên khởi.... ngoại Duyên khởi thì bao gồm đất sét, vòng dây, người thợ... để tạo thành cái bình. Như thế, pháp Duyên khởi có tác dụng chung cho cả hữu tình và vô tình. Luận Trí Độ ghi : "không những các pháp hữu vi trong ngoài đều là pháp Duyên khởi mà pháp vô vi đối đãi với hữu vi cũng là Duyên khởi". Thế thì, hễ là những nhân duyên, lý sự có tồn tại đều là sự tồn tại của Duyên khởi. Lìa Duyên khởi thì không thể thành lập được một pháp nào !

Duyên khởi là một thuật ngữ rất quan trọng của Phật pháp. Từ ý nghĩa sanh diệt, bất sanh bất diệt được thống nhất trong kinh điển và căn cứ theo các thuyết khác nhau của các học phái, nay tạm nêu ra ba điểm.

1. **Tánh nhân đãi (**đối đãi với nhân) **tương quan** : Khởi tức sanh khởi, Duyên tức là quả pháp sanh khởi sở nhân đãi (Apeksya). Nếu nói quả pháp do duyên sanh khởi, tức là Duyên sanh; nếu nói theo nhân duyên của quả khởi sở nhân đãi (quả do đối đãi với nhân mà sanh khởi) tức là Duyên khởi. Tát-bà-đa bộ... lấy Duyên khởi làm nhân cũng có kiến giải riêng của họ. Nhưng họ giải thích về Duyên khởi chỉ phân tích trên mặt sự tướng, nhân tướng, quả tướng của vô minh mà quên tánh nhân đãi "đây có nên kia có, đây sanh nên kia sanh". Như thế không tránh khỏi thiên lệch ! Nói một cách chính xác hơn, hai câu "đây có nên kia có, đây sanh nên kia sanh" là định nghĩa chủ yếu của duyên sanh. Vô minh duyên hành... là thứ tự tất nhiên của Duyên khởi, cũng là một cách sắp xếp để luận về nội dung của Duyên khởi. Chỉ có từ duyên sanh quả, nắm chắc tánh nhân đãi tương quan của Duyên khởi thì mới có thể thâm nhập Duyên khởi, cho đến ngộ nhập Duyên khởi pháp tánh không tịch. Vì thế Duyên khởi được nói theo tác dụng sanh quả của nhân quả thì chỉ chú trọng đến tánh Nhân đãi của tất cả những tồn tại. Nếu nói theo công thức trừu tượng thì Duyên khởi là "vì có đây nên có kia". Đây và kia tức là nhân và quả. Cái kia sở dĩ như thế cũng chẳng phải là tự nó như thế mà do pháp này như thế. Cái này là tánh Nhân đãi của cái kia sở dĩ như thế, giữa đây và kia đã kết thành quan hệ nhân quả. Ví như suy cứu làm sao để có xúc (cảm giác), thì biết là nương nơi sáu nhập, tức cơ cấu sanh lý dẫn sanh tác dụng tâm lý mà có được xúc. Sáu nhập đối với xúc có quan hệ tất nhiên "đây có nên kia có, đây không nên kia ắt không", đó là quan hệ nhân quả. Nhưng Duyên khởi hàm nghĩa rất rộng, không những từ duyên sanh khởi mà còn có nghĩa từ duyên mà diệt. từ đây lại phân làm hai điểm là thuận và nghịch.

Như do hoặc tạo nghiệp, do nghiệp cảm quả, đó là thuận sanh. Còn như suy cứu làm sao để diệt khổ thì biết phải đoạn trừ nhân duyên của quả khổ (hoặc), phải tu giới, đinh, tuệ để đối trị. Đạo đối trị này là nhân duyên đoạn hoặc, đây là nghịch diệt. Bài kinh 53 Tạp A-hàm ghi : "Có nhân có duyên là thế gian tập, có nhân có duyên là thế gian diệt". Thế gian tập là do hoặc chiêu cảm khổ quả, là thuận sanh. Thế gian diệt, là do tu đạo đoạn hoặc, là nghịch diệt. Cùng sanh cùng diệt này đều nương nơi pháp Duyên khởi.

Tất cả pháp sở dĩ có hữu và sanh, trong đó pháp hữu có thể không, pháp sanh có thể diệt, không chỉ do nhân duyên thuận nghịch bên ngoài mà còn do tánh có không, sanh diệt của nội tại, tánh này là Duyên khởi. Bản thân của tồn tại (pháp) tức hữu và sanh, bao hàm tánh tất nhiên có sanh ắt diệt, có ắt trở về không. Ví như xúc là do nương vào sáu nhập mà sanh, thế thì xúc chẳng lìa sáu nhập, xúc không có tánh độc tồn. Mai kia nhân duyên tạo thành sáu nhập thay đổi hoặc tan hoại thì xúc cũng phải thay đổi và tan hoại theo. Tức là, hễ những pháp theo duyên mà khởi thì sự sanh khởi và tồn tại đó tất nhiên phải trở về diệt, không. Vì thế Phật nói Duyên khởi, không chỉ nói sự sanh khởi "đây có nên kia có" mà còn nói hoàn diệt "đây không nên kia không". Nương vào một pháp khác mà có mà sanh, thì cũng theo cái đó mà không mà diệt. Điều này đã sâu sắc chỉ ra đặc tính nội tại của Duyên khởi. Kinh A-hàm ghi : "người là do sáu đại đất, nước, gió, lửa, hư không và thức hợp thành". Nhưng sáu đại có tánh năng không đồng, một khi không còn quân bình thì sẽ có hiện tượng bệnh, chết. Đó là thuết minh cụ thể lý "do đây sanh cũng do đây diệt". Cho nên pháp Duyên khởi có hai định luật lớn là luật Lưu chuyển tương y tương sanh và luật Lưu chuyển tương y tương diệt. Nương vào Duyên khởi này mà thành lập pháp sanh tử, cũng y theo đó mà thành lập pháp Niết-bàn. Phật pháp thật khéo léo biết bao !

2. **Tánh thứ tự tất nhiên** : Phật pháp với Duyên khởi, không chỉ nói quan hệ nhân quả "vì đây nên kia" mà còn từ nhân quả nêu ra tánh thứ tự tất nhiên của nhân quả sanh diệt; nếu ngộ nhập mười hai nhân duyên, nhất định không chỉ từ sự thật nhân quả cá biệt đơn giản mà còn từ sự tướng nhân quả vô hạn phức tạp của tất cả chúng sanh chỉ bày ra thứ tự tất nhiên của nhân quả này. Như phát minh ra quỉ đạo vận hành của mặt trời, mặt trăng, thấy được giai đoạn phát triển tất nhiên của xã hội. Từ xưa các học giả Đại chúng bộ đã xem trọng điểm này, do đó họ nói rằng Duyên khởi là quy luật nhân quả bất biến. Phật nói : " Được Pháp trụ trí", kinh nói : "Pháp trụ nơi vị trí của pháp, tướng thế gian thường trụ". Đều là nói đến tánh tất nhiên của thứ tự Duyên khởi. Nhưng nói theo nghĩa Trung Quán thì tánh thứ tự tất nhiên của Duyên khởi nhất định chẳng lìa sự mà nói lý, trong tác dụng duyên sanh quả sẽ hiện ra lý tất nhiên này. Sanh tử tương tục tựa hồ như y cứ vào lý này mà phát triển. Đức Phật chẳng qua chỉ phát kiến ra lý này từ trong sự tướng của nhân quả mà thôi.

3. **Tánh không tịch của tự tánh** : Từ tác dụng của Duyên sanh quả mà có tánh Nhân đãi tương quan, có tánh tất nhiên thứ tự. Tánh Nhân đãi và tánh Tất nhiên này không chỉ sanh cũng như thế mà hoàn diệt cũng như thế. Nếu khảo sát thêm một tầng nữa thì tất cả pháp sanh diệt như thế, thứ tự như thế, đều không lìa các duyên. Thế thì tất cả pháp sanh diệt, hữu vô này không có tự thể, tức chẳng phải tự có. Đó là từ thứ tự sanh diệt mà ngộ nhập lý "đây là các hành tức không, chẳng phải thật có thật không, thật sanh thật diệt". Đây kia đối đãi, trước sau tất nhiên, nhân quả thế gian như lưới huyễn, tựa hồ như có dấu tích mà tự tánh không tịch. Nhân quả như huyễn, tức đương thể dứt bặt đối đãi, rốt cuộc không có dấu vết. Vì thế nói : "Duyên khởi giống như có mà rốt ráo không, rốt ráo không mà như có".

TIẾT II : Tự tánh

Duyên khởi là pháp vô tự tánh. Thế nào là tự tánh ? Luận Nhất Luân Lô-ca ghi : "Thể, tánh, pháp, vật, sự, hữu của các pháp, tuy tên khác nhưng nghĩa giống nhau". Vì thế, hoặc là nói thể, hoặc là nói tánh, hoặc nói pháp, vật, sự... đều chẳng sai biệt ? Tự tánh, tiếng Phạn là Svabhàva, Hán âm là Tư-bà-bà, dịch nghĩa là tự thể, vô pháp hữu pháp, tánh vô tự tánh. Thể, tánh, pháp, vật, sự đều là tên khác của hữu. Nhưng luận lại nói :Svabhàva, Hán dịch là thể, pháp, tánh. Căn cứ theo tiếng Phạn Bhàva, Hán dịch là hữu, ngài La-thập dịch là pháp hoặc vật. Luận Bát-nhã Đăng dịch Bhàva, là thể. "Bhàva (hữu) thêm tiếp đầu ngữ sva, dịch là tự tánh, tự thể, nghĩa là tự kỉ hữu, tự kỉ thành tựu, tự kỉ quy định tự kỉ. Hễ là pháp thì đều có hình thái và tác dụng đặc thù của nó. Sở dĩ nó có hình thái và tác dụng đặc thù ấy, nếu luận theo tự tánh thì tự nó vốn như thế. Đặc tánh riêng biệt này (Prakrti) của tự tánh, ngài La-thập dịch là tánh, nghĩa là tánh chất vốn có. Vì thế tự tánh cũng gọi là tự kỉ. Tánh này đồng nghĩa với các từ thật tại, bản thể, bản nguyên trong triết học.

Muốn rõ được ý ghĩa của từ tự tánh xin thuật lại sự giải thích của Tát-bà-đa bộ, luận Đại-tỳ-bà-sa 78 ghi : "Như nói tự tánh thì nói ngã, vật, tự thể, tướng, phần, bản tánh cũng đều như thế". Các học giả Tát-đa-bộ xem các từ trên đồng nghĩa. Trong đó phần là nguyên tố nhỏ nhất của sự vật, tức là "điểm nhỏ không có gì có thể chứa được bên trong nó", không thể phân tích nữa. Tát-bà-đa bộ cho rằng tất cả pháp không ngoài hai loại là giả hữu và thật hữu. Giả hữu, theo luận Thuận Chánh Lý 13 ghi : "Há có thể tìm cầu tự tánh của pháp giả hữu này được sao ?". Căn cứ vào những lời này thì giả hữu ắt phải nương theo chân thật.

Nương vào thật hữu để tạo thành tướng trước sau tương tục, tướng đồng thời hòa hợp, hòa hợp và tương tục này tức là giả hữu không tự tánh. Trong hiện tượng hòa hợp và tương tục này, phân tích đến điểm không còn phân tích được nữa, đó là tự tánh thật hữu. Ví như từ sự hòa hợp sắc pháp, phân tích đến cực vi rồi tập hợp những điểm cực vi này thành một thật chất có một tướng hiển sắc thô. Đối với tác dụng tinh thần, họ cũng phân tích tâm, tâm sở đến chỗ vi tế nhất, cho chỗ vi tế ấy là tự tánh, cũng gọi là ngã. Luận Tỳ-bà-sa 9 ghi : "Người khéo thuyết pháp, chỉ nói thật có ngã pháp; thật có hữu tánh, vì thấy như thật vậy !".

Bổ-đặt-già-la do năm uẩn hòa hợp mà có, đó là giả có. Nơi y cứ của giả là tự tánh thật hữu, cho nên nói : "Hữu tánh thật có , vì thấy như thật!". Tư tưởng này đã giả định trong những sự vật thế gian, vốn có một tự tánh căn bản thật tại, từ đó suy ra tất cả vạn vật. Họ đã dùng phương pháp Tích giả kiến thật, tức phân tích vật, tâm, phi tâm, phi vật đến chỗ không thể phân tích được nữa liền được thật thể của sự vật, cũng chính là tự tánh, là bản nguyên của vạn hữu. Luận Thuận Chánh lý 13 ghi : "Chưa biết pháp nào là nơi y cứ của giả ? Chẳng thể lìa y cứ giả mà có giả pháp". Giả ắt nương vào thật (tự tánh hữu) là kiến giải rất căn bản của họ. Tát-bà-đa bộ chủ trương có tự tánh. Đối với lời Phật dạy các hành vô thường, các pháp vô ngã, họ cho là để truy tìm thật tại của các pháp, là truy tìm tự tánh, chỗ nương gá của tương tục và hòa hợp giả, tức ba đời thường như, có tự tánh, bất biến, có mà chẳng thể không, không mà chẳng thể có, thậm chí có thể nói là pháp ngã vậy.

Thuyết giả hữu vô tự tánh, kinh Lượng bộ lại phát triển rộng lớn hơn, nhưng nguyên tắc cơ bản của tự tánh vẫn chưa từng thay đổi. Thuyết tất cả pháp tam thế thường như có tự tánh thì trong luận thuyết Hiện tại thật hữu của kinh Lượng bộ lại chuyển đổi thành thuyết chủng tử tiềm ẩn ở hiện tại, hoặc Cựu tùy giới (cũng là chủng tử). Chủng tử hoặc Giới này tuy tương tục tạo thành hiện hành, hiện hành lại huân thành chủng tử, nhưng vẫn như cũ không biến đổi. Về điểm này, các nhà Duy Thức giải thích rất rõ ràng và gọi là tự tánh Duyên khởi, sắc sanh sắc, nhãn sanh nhãn, tham sanh tham, hữu lậu sanh hữu lậu, vô lậu sanh vô lậu. Nhân duyên luận như thế, là tự tánh hữu phát xuất từ thuyết Tích giả kiến thật của Thuyết nhất Thiết Hữu bộ. Luận thuyết này chẳng qua cũng chỉ là hiện tại hóa thuyết Tam thế thường như mà thôi, vẫn hoàn toàn hợp với nguyên tắc của tự tánh hữu. Còn kinh Lượng bộ thì cho rằng uẩn, xứ là giả,

mười tám giới là thật. Những hiện hành tương tục hòa hợp đều nương vào tánh giới chân thật. Luận Du-già khi phê bình tánh không, nói rằng : Ví như có các uẩn như sắc... mới có Bổ-đặc-già-la giả lập, chẳng thể không có cái thật sự mà có Bổ-đặt-già-la giả lập. Như thế cần phải có các pháp thật hữu duy sự như sắc mới có giả sắc của các pháp hiển hiện; chẳng thể không có duy sự mà có giả pháp như sắc... Nếu chỉ có giả mà không có thật thì giả cũng không có, vì giả không có chỗ y cứ. Kinh Lượng bộ và Du-già thừa hưởng đầy đủ ý nghĩa giả ắt phải nương vào thật, vì thế không nói tất cả vô tự tánh mà phải nói tự tánh hữu. Tức có thể không giả hữu mà chẳng thể không tự tánh hữu.

Kinh Giải Thâm Mật cũng nói : "Thế nào là tướng Biến kế sở chấp của các pháp ? Đó là tất cả giả danh an lập từ tự tánh hay sai biệt cho đến ngôn thuyết tùy thuận sanh khởi. Thế nào là tánh Y tha khởi của các pháp ? Là tự tánh duyên sanh của tất cả các pháp. Khi luận về có hay không có tự tánh, kinh này nói: "Đó là giả danh an lập làm tướng, chứ chẳng phải từ tự tướng an lập làm tướng, cho nên gọi là tánh vô tự tánh của danh tướng". Ở đây phân làm giả danh an lập và tự tướng (tự tánh) an lập. Giả danh an lập là vô tự tánh, không; tự tánh an lập là có tự tánh, hữu. Suy tìm căn nguyên trong sự vật cho là thật tại, rồi y cứ vào đây mà thành lập pháp thế và xuất thế thì đều thuộc về tự tánh luận.

Kinh Lăng – nghiêm ghi : "Như truy tìm căn nguyên của tất cả các pháp trên thế gian, cho đến cỏ, lá, tơ, bông... chúng đều có thể tánh; dẫu cho hư không cũng có tên gọi và tướng trạng, huống gì là Thanh tịnh diệu tịnh minh tâm, là tánh của tất cả tâm lại không có tự thể sao ?". Đó là một sự thật của tự tánh luận. Trong vạn hữu, cuối cùng ắt phải có một cái gọi là tự tánh chân thật mà không phải giả, đó là ý nghĩa của tự tánh. Một số tôn giáo và triết học đều đi trên con đường tự tánh cổ xưa này.

Phẩm Quán hữu Vô trong Trung Luận ghi : "Trong các duyên có pháp, nghĩa này chẳng như thế, tánh từ các duyên sanh, tức là pháp tạo tác, nếu tánh được tạo ra, làm sao có nghĩa này ? Tánh tên là vô tác, chẳng nương các pháp sanh". Trung Quán thuyết minh cụ thể tự tánh như thế. Phật pháp luận về Duyên khởi, ngoài cực đoan này, còn tất cả đều thừa nhận, nhưng đều cảm thấy rằng tự tánh hữu của các pháp do quan hệ hòa hợp của các duyên mà hiển hiện. Nếu nhìn theo Trung Quán thì tự tánh và Duyên khởi chẳng đồng thời tồn tại. Có tự tánh tức không có Duyên khởi, có Duyên khởi tức chẳng thể nói có tự tánh. Bởi

pháp cần phải có các duyên hòa hợp mới hiện hữu, tức nương vào duyên mà tồn tại mà sanh khởi; thừa nhận do duyên hiện khởi, tức thừa nhận là pháp được tạo tác. Chữ "tác" trong câu "sở tác tánh cố" (vì có tánh được tao ra), nghĩa là liên tục làm mới mà không để cho cũ. Nếu chủ trương có tự tánh, tức chẳng có thể gọi là "sở tác" bởi tự tánh hữu tức là tự có, tự thành, tự kỷ qui định cho tự kỷ, như thề làm sao có thể nói pháp được tạo tác. Duyên khởi là pháp được tạo ra đều nương tựa, chờ đợi một pháp khác. Cả hai tương phản nhau, đã nói tự tánh hữu mà còn nói Duyên khởi, tức không đúng vậy. Phật nói vô thường tức xác định Duyên khởi là pháp tạo tác, phủ định tự tánh phi tạo tác. Phàm Duyên khởi tức là hòa hợp, như Bổ-đặc-già-la nương vào năm uẩn mà giả lập, vì thế Phật chủ trương vô ngã, tức phủ định tự tánh "tánh không nương vào pháp khác". Duyên khởi luận, vô thường vô ngã đã hiển bày vô tự tánh của các pháp.

Nhưng quan niệm về tự tánh biểu hiện trong hệ thống tư tưởng của các học giả, theo Phật pháp đó đều là tự tánh chấp phân biệt. Tự tánh chấp, căn bản sanh tử của chúng sanh, là mê hoặc chung của chúng sanh, là câu sanh tự tánh chấp vốn có. Điều này là thế nào ? Không luận là quán xét trong ngoài, tất cả chúng ta đều có một cảm giác thật tại nguyên thủy căn bản, đơn thuần, tuy biết không đúng nhưng vẫn ngoan cường tồn tại trong tâm trí chúng ta, đó là nguồn gốc của tự tánh chấp. Tất cả tồn tại không lìa thời gian và không gian, vì thế khi nhận thức về tồn tại, xưa nay vẫn phải mang tánh thời gian và không gian. Chẳng qua căn và thức trong một sát-na trực quán như thế, không thể thấy được đó là sự tồn tại trong quan hệ thời không, cũng không thể biểu đạt được tánh Duyên khởi tương tục và hòa hợp. Tánh trực cảm thật tại đã bền chắc, sâu dày, tạo thành nguồn gốc vọng chấp của tất cả chúng sanh. Tuy trãi qua lý tánh, tức ý thức khảo sát cũng ít nhiều nhận ra được tánh Duyên khởi hòa hợp, tương tục, nhưng chịu sự huân tập của vọng chấp tự tánh từ vô thỉ đến nay, nên cuối cùng cũng trở về với tự tánh kiến, mà kết luận sự vật có tính bất biến, tánh tự thành, tánh chân thật. Vì tự tánh là căn nguyên của tất cả loạn tưởng loạn thức, tuy có tồn tại trong nhận thức của tất cả chúng sanh, nhưng chúng sanh không thể phá thành kiến sai lầm này được, trái lại còn cho rằng tự tánh (nguyên, duy, thần, ngã) là chân lý.

Tóm lại, nói tự tánh tức dùng tánh thật tại làm gốc mà bao hàm tánh bất biến, tánh tự thành. Các học giả Tây Tạng có định nghĩa về tự tánh rằng : "Chẳng từ

duyên sanh, không biến dịch, không đợi những pháp khác". Trong các nghĩa của tự tánh thì tánh tự thành không đợi pháp khác là luận theo chiều ngang (tức không gian), tánh bất biến không tạo tác là nói theo chiều dọc (tức thời gian); tánh thật tại, lời nói thẳng vào pháp thể (trực quán) còn Duyên khởi quán của Phật pháp hoàn toàn tương phản với tự tánh chấp. Vì thế tự tánh tức phi Duyên khởi, Duyên khởi tức vô tự tánh, cả hai không đồng thời tồn tại. Trung Quán đã nhiều lần nói đến điều này.

TIẾT III : Quán không

Không là pháp quán chung của Phật giáo, nhưng pháp quán của các nhà Trung Quán khôg giống với các phái khác. Luận Đại Trí Độ 12 nêu ra ba loại không là phân phá không, quán không và thập bát không. Phân phá không tức là tích pháp không mà tông Thiên Thai đã nói. Như lấy bông vải làm ví dụ, nếu phân tích bông vải này đến cực vi gọi là lân hư. Đó là luận theo mặt vật chất chiếm hữu không gian; còn từ thời gian phân tích đến sát-na, tức một niệm ngắn nhất, không có tướng trước sau, lại phân tích đến khi không còn mang đặt tính của thời gian nữa, thì cũng hiện ra tướng không. Từ phương pháp phân phá này mà phân tích đến "không" những tồn (pháp) trong không gian và thời gian. Quán không là nói từ tác dụng của quán tâm, như quán bông là xanh thì thành bông xanh, nếu quán bông vàng thì thành màu vàng... quán mười biến xứ chính là trình bày cụ thể phương pháp này. Do phương pháp quán không mà biết cảnh sở quán là không. Ví dụ như chỉ một người nữ mà kẻ oán thù thấy thì sân hận, tình nhân thì thấy yêu thích, con thấy thì kính mến, chim thú thấy thì sợ hãi bỏ chạy. Vì thế thương ghét, đẹp xấu đều tùy theo quán tâm bất đồng mà thay đổi. Vì quán cảnh không thật thể, nên gọi là quán không. Trong mười tám không thì kinh Bát-nhã chú trọng đến tự tánh không. Tự tánh không là bản thể của bất cứ một pháp nào, bản thể này bất khả đắc mà đương thể tức không. Luận Đại Trí Độ tuy có nói đến ba loại không quán, nhưng chưa phân biệt triệt để và không triệt để. Căn cứ theo các bộ luận của ngài Long thọ, ba loại không quán này đều khiến cho người thấu đạt nghĩa không. Tuy chỗ thấu đạt sâu cạn không đồng, nhưng cứu cánh vẫn không sai lệch phương tiện làm rõ nghĩa không. Vì thế, luận Đại Trí Độ gồm thâu tất cả, nói có ba loại không. Nếu khảo sát tỉ mỉ sự giải thích các pháp của Đại, Tiểu thừa, thì phân phá không là phương pháp thường dùng của các luận Sư A-tì-đạt-ma. Như Hữu bộ dùng quán huệ phân tích sâu sắc đến lân hư (tức lân hư trần, là đơn vị sắc pháp nhỏ nhất) vượt khỏi

lân hư tức là không. Nhưng Hữu bộ không thừa nhận tất cả pháp đều không, trái lại thừa nhận cực vi có tự tánh. Nhờ phân tích mà biết những sự vật nào là giả hợp có, những pháp nào là nguyên tố (cực vi sau cùng) cho giả hữu nương tựa. Đối với tâm pháp cũng dùng phương pháp này để phân tích đến một niệm sát-na. Phương pháp này đã không thể đạt đến kết quả tất cả đều không, trái lại trở thành chỗ căn cứ cho tự tánh thật hữu. Như sau khi phân tích cực vi đến chỗ cuối cùng là có ngôn thuyết có phương phần, có ngôn thuyết không có phương phần, hoặc cũng có ngôn thuyết có phương vị nhưng không có phần. Nhưng thế nào đi nữa, cũng là cực vi có tánh thực tại. Cổ nhân nói : "Thanh gỗ một thước, mỗi ngày cắt đi một phần hai, mãi mãi cũng không bao giờ hết". Pháp phân phá không, vốn là tán không nói trong kinh A-hàm, tuy không triệt để, nhưng có thể làm phương tiện, vì thế ngài Long Thọ cũng dẫn dụng.

Quán không chính là pháp quán mà các nhà Duy Thức sử dụng. Phương pháp này các nhà Kinh bộ từ xưa đã ứng dụng rất phổ biến. Họ nói mười xứ (căn cảnh) không thật có, tức thành lập cảnh sở quán chẳng thật. Sau này các nhà Duy Thức Đại thừa sử dụng pháp quán không này một cách cực đoan, như nói : "Quỉ, bàng sanh, người, trời mỗi mỗi tùy theo chỗ cảm ứng mà cảnh hiện khác, cảnh này không chân thật". Như cá thấy nước là nhà, trời thấy nước là lưu ly, quỷ thấy nước là máu mủ, người thấy là nước trong.

Từ điều này có thể nói nhà hoặc nước... chẳng thật, chỉ tùy theo nghiệp báo mỗi loài mà có sự nhận thức không giống nhau. Kinh A-tì-đạt-ma Đại thừa, các Sư Du-già đều căn cứ vào pháp này để thuyết minh ngoại cảnh không thật có, thành lập thuyết phân biệt trí, thể chứng tự tánh ly ngôn, điều này có thể tham khảo trong luận nhiếp Đại thừa thì rõ ràng hơn. Quán không chẳng giống phân phá không. Phân phá không nhờ phân tích giả thật mà thành lập giả danh không. Quán không, trên quan điểm nhận thức luận, tức nói đến tánh vô sở hữu của cảnh sở quán. Quán không cũng không đạt được đến nhất thiết pháp rốt ráo không, vì quán không hạn định ở việc phải dùng tâm năng quán để quán ngoại cảnh bất khả đắc, bản thân của tâm năng quán lại không thể dùng quán không như thế để thành lập nó là không. Vì thế kết quả ứng dụng quán không, tất nhiên sẽ đạt đến trạng thái có tâm không có cảnh. Cảnh không mà tâm có, chắc chắn cũng có thể làm phương tiện để đạt đến nghĩa không. Nhưng luận theo một ý nghĩa nào đó thì không chỉ sở không (cảnh) không triệt để mà còn không cả cái chẳng nên không. Học giả phần phá không thừa nhận cực vi, tâm tâm sở

có tự tánh, nhưng các hiện tượng do cực vi hòa hợp, hoặc ngã do cực vi hòa hợp, thì đều cho là giả. Họ quên đi tánh Duyên khởi của giả pháp, tức là họ không thừa nhận tất cả pháp là Duyên khởi. Do đó một mặt vừa không thể đạt đến rốt ráo không, mặt khác cũng làm không luôn pháp Duyên khởi, tức trở thành tổn giảm chấp. Các học giả Duy Thức đặt pháp Duyên khởi vào tâm và tâm sở (y tha khở tánh). Nên không thể đạt đến tâm vô tự tánh. Đối với tánh Duyên khởi của lục trần (cảnh) thì không quan tâm đến, vì thế không thể khế hợp trung đạo. Bồ-tát Long Thọ phát huy nghĩa không, là xác lập nơi tự tánh không, chẳng phải chỉ phần này là không mà phần kia chẳng phải không; cũng chẳng phải cảnh không mà tâm chẳng không.

Luận Trí Đô 74 có nêu ba loại không làm Tam- muội (tâm) không, sở duyên (cảnh) không và tự tánh không. Tam muội không khác với quán không trong ba loại không nó ở trước, tứ khi tu không quán (tam tam muội) thì nơi tâm năng quán hiện tướng không. Như thập biến xứ quán, khi quán màu xanh thì tất cả pháp màu xanh, khi quán vàng thì tất cả pháp đều vàng, xanh vàng đều là cảnh quán từ tâm. Như thế không cũng do quán tưởng không mà có. Trong kinh thường nói các "pháp không" chỉ nương theo quán huệ năng quán mà quán, không chấp trước ngoại cảnh mà lìa hý luận, nên gọi là không, thật ra các pháp chẳng phải không. Điều này nên nói rằng không là do tâm quán tưởng mà thành, chứ chẳng phải là bản tướng của các pháp. Như thế, nếu chấp có cái bất không, thì không thể đạt đến và cũng sẽ không thừa nhận giáo thuyết liễu nghĩa nhất thiết không. Sở duyên không, trái ngược với Tam-muội không. Tức khi cảnh giới sở duyên không, bấy giờ tâm năng quán gá vào cảnh sở duyên không mà quán đó là không. Sở duyên này không, tất nhiên năng quán chẳng thể không. Loại này gần giống với quán không trong ba loại không nói trước. Nhưng quán không là luận theo cảnh tùy tâm quán mà biến chuyển, còn sở duyên không là nói cảnh sở duyên không thật. Ngài Long Thọ từng bình luận : "Có người nói : Tam tam – muội, vô thường, vô tác, tâm sở pháp là không; vì không cho nên quán các pháp là không. Có người nói các pháp sở duyên như sắc... đều không. Vì sở duyên không, cho gọi là không Tam-muội". đối với việc này Phật nói : "Chẳng phải không do Tam-muội mà nói không, cũng chẳng phải do các pháp sở duyên như ngoại sắc... mà không, lìa hai bên này mà nói trung đạo, đó là nói các pháp do nhân duyên hòa hợp mà sanh. Các pháp hòa hợp này không nhất định, nên gọi là không". Ngài Long Thọ nói : "Không có pháp nhất định, cho nên không". Kinh Bát-nhã nói tất cả pháp do nhân duyên

hợp mà thành, duyên hợp tức không, không này là tất cánh không vô tự tánh. Do đây có thể biết, nghĩa không của Trung Quán, nếu theo nhân quả của pháp Duyên khởi, thì từ Duyên khởi mà biết vô tự tánh, từ vô tự tánh mà biết tất cả pháp rốt ráo đều không. Nếu thiên chấp Tam-muội không, hoặc sở duyên không thì chỉ trên mặt nhận thức luận thôi cũng không thể từ Duyên khởi mà biết không, dẫn đến không đạt được tất cả pháp đều không.

Tự không và tha không là hai loại không quán khác nhau. Như quán hoa là không, nếu luận theo tự không thì đương thể của hoa là không; theo tha không thì hoa kia không có một cái gì thật có, cho nên nói là không. Nhưng chẳng phải nói bản thân hoa là không. Phẩm Chân Thật Nghĩa trong luận Du-già ghi : "Do pháp kia cho nên không, pháp kia thật là không. Do đây mà kia không, nên đây thật là có. Do đạo lý ấy, cho nên nói là không". Nghĩa là do pháp này không mà bỏ pháp kia; không có pháp kia, nên nói là không, chỉ pháp này là có. Các nhà Duy Thức nói không, cho dù giải thích khéo léo như thế nào đi nữa, vĩnh viễn cũng không ra khỏi vòng tha không này. Tha không luận này, không phải do các nhà Duy Thức sáng lập, mà do Tát-bà-đa bộ khởi xướng. Luận Sư nổi tiếng thế Hữu từng nói không và vô ngã không giống nhau, vì vô ngã là liễu nghĩa rốt ráo. Vì năm uẩn vô ngã, cho nên Phật nói không, nhưng năm uẩn sắc, thọ... thì chẳng thể là không. Nếu nói các hành là không tức là nói trong các hành không có ngã và ngã sở, cho nên không, chứ chẳng phải hành của các hành là không. Các nhà Duy Thức kế thừa tư tưởng này, cho nên nói : Từ Y tha khởi xa lìa tướng Biến kế sở chấp mà gọi là không. Nhưng Y tha khởi là tự tướng hữu, chẳng thể nói là không. Tha không luận này đã sớm kết hợp chắc chắn với tự tánh hữu. Nói xa hơn, tư tưởng tha không trong kinh Trung A-hàm chính là nói về Tha không luận. tư tưởng này có liên quan đến tư tưởng ở Tây Bắc Ấn Độ. Tha không trong kinh Tiểu Không là trừ bỏ một vài pháp này lưu giữ một vài pháp kia, vốn là pháp thiền định thứ tự, gọi đó là không mà chẳng thể lập nhất thiết không. Kinh này dùng vídụ giảng đường đều không,là nói trong giảng đường không có nai, vì thế nói là không, chứ chẳng phải là giảng đường trống không, cũng chẳng phải trong giảng đường không có Tỳ-kheo, cũng chẳng phải nơi khác không có dê nai, như thế mới gọi là không. Đây là pháp không quán đơn giản, kinh Lăng – nghiêm gọi đây là "bỉ bỉ không" quá thô thiển, không nên sử dụng. Loại không quán "do kia nên không, kia thật là không, do nơi đây mà kia không, nên đây thật có" có rất nhiều dạng thức, nhưng phương pháp căn bản vẫn không thay đổi. Vì thế nghĩa không của

các nhà Duy Thức dùng tha không luận của Phật giáo Tây Bắc Ấn làm gốc, tuy có tiếp nhận thuyết nhất thiết pháp không của Đại thừa, nhưng vẫn còn cách biệt.

Tự không cũng bắt nguồn từ A-hàm. Như kinh Tạp A-hàm ghi : "Thường là không... ngã ngã sở là không, vì tự tánh như thế". Nghĩa là đương thể của thường, ngã và ngã sở tức không; chẳng phải ngoài không có riêng thường, ngã, ngã sở chẳng không. Thường, ngã, ngã sở sở dĩ là không vì tự tánh của nó là thế. Như kinh Thắng Nghĩa Không (9335) trong Tạp A-hàm ghi : "Vô ngã, vô ngã sở mà có nghiệp báo nhân quả lưu chuyển. Nhưng đó chẳng phải là trong Thắng nghĩa đế có nhân quả nghiệp báo lưu chuyển. Vì thế nói : "Tục số pháp tức là đây có nên kia có, đây sanh nên kia sanh, nghĩa là vô minh duyên hành..." Tương tục hữu của Duyên khởi nhân quả là thế tục đế, trong thắng nghĩa đế không có ngã và ngã sở, đó là không. Kinh này đại khái cũng có nêu ra thế tục hữu và thắng nghĩa không.

Tóm lại, tự không là nơi đương thể của pháp mà đạt được không; tha không thì từ không của pháp này mà trừ bỏ pháp kia để đạt không. Vì thế, thế tục giả danh không và thắng nghĩa tất cánh không của Trung Quán, các nhà Tha không luận không thừa nhận. Họ căn cứ theo ý kiến của chính mình mà tu chỉnh rằng : "Nhất thiết giai không là bất liễu nghĩa". Điều này trái với lập trường của tự tánh không. Sau này, các học giả Duy Thức khi luận về không, chỉ nói đến việc trừ bỏ Biến kế sở chấp. Như thế, không chỉ không nói Duyên khởi từ không hiển bày mà chẳng thể ngay đó xác nhận được các pháp đều không. Vì thế tự không và tha không căn bản đã bất đồng.

Giả sử dẫn dụng luận Thành Duy Thức : "Nếu chấp Duy Thức là thật có, cũng là pháp chấp", rồi cho rằng Duy Thức cũng nói tâm, tâm sở pháp của Duyên khởi là không, thì không tránh khỏi gán ép, tôi cảm thấy thuyết nhất thiết giai không của các nhà Trung Quán chủ yếu được hiển thị từ nhân quả Duyên khởi, còn tông Duy Thức thì bàn từ nhận thức luận. Các nhà Duy Thức cho rằng từ nhân quả Duyên khởi để luận về không là chung với Tiểu thừa, không triệt để. Đại thừa cần phải từ nhận thức mà thuyết minh. Như luận Nhiếp Đại Thừa ghi : "Tự nhiên tự thể không, tự tánh chẳng bền trụ, như chẳng có chấp thủ, nên nói vô tự tánh". Vô tự tánh, chẳng phải là nói tự tánh hoàn toàn không có. Như pháp vị lai thì sanh ở vị lai, ắt phải đợi duyên, nhất định không thể tự nhiên sanh. Vì thế gọi là vô tự tánh. Quá khứ đã diệt là vô thể, tức là nói tự thể

không. Hiện tại sanh diệt không dừng là tự tánh không bền trụ. Tức theo sự lưu chuyển của nhân quả mà nói vô tự tánh. Kinh A-hàm cũng nói như thế. Nhiếp luận cho đó là pháp chung với Tiểu thừa. "Như chẳng có chấp thủ, nên nói vô tự tánh", đây là luận theo Biến kế, theo tự tánh, nếu đối với tất cả pháp mà chấp tự tướng, cộng tướng, ngã tướng, pháp tướng đều là theo tên lập nghĩa, ý nghĩa lập tên, là giả danh lập bày, chẳng phải tự tướng hữu. Lìa phi tự tướng của biến kế này tức là không vô tự tánh của Đại thừa. Đây là điều mà Duy Thức cho rằng chẳng chung với Tiểu thừa.

Nhưng nếu nghiên cứu kỹ câu : "Tướng chấp thủ chẳng có" thì kinh A-hàm cũng thường nói đến bất khả thủ, bất khả đắc. Còn nói : "Như chẳng có chấp thủ" thì các học giả Thanh văn cũng có thể đạt đến vậy. Kinh 926 trong Tạp A-hàm ghi : "Khi Ca-chiên-diên nhập vào chân thật thắng nghĩa thiền thì không chấp thủ tất cả tướng mà nhập định". Bản dịch khác lại ghi : "Nhưng vì giả nhân duyên hòa hợp mà có danh, quán pháp không tịch này không thấy có pháp và phi pháp". Phẩm Chân Thật dẫn câu này và cho là giáo chứng của pháp li ngôn. Thế thì đâu thể nói pháp Thanh văn không có thuyết này ? Do đó có thể biết, trên mặt nhận thức không chấp thủ các tướng là không thì cũng còn là Cộng Tiểu thừa. Y cứ vào pháp Duyên khởi nhân quả để rõ vô tự tánh không thì chẳng giống với 3 thuyết của Nhiếp luận. Duyên sanh tức vô tự tánh bất khả đắc là không, vì vô tự tánh không, cho nên chấp có tự tánh là điên đảo, mà chánh quán như thật tức chẳng chấp thủ các tướng. Khi nhập thắng nghĩa thiền, chẳng chấp thủ tất cả tướng, nhưng đương nhiên sẽ không lìa nhân quả Duyên khởi mà an lập. Kinh Bát-nhã ghi : "Nếu thật có một pháp thì Phật và Bồ-tát phải có tội". Có chấp trước tức là pháp nhiễm ô, không thanh tịnh. Điều này kinh A-hàm cũng đã nói qua.

Y vàp pháp Duyên khởi nhân quả thì tất cả pháp không là không môn, chẳng chấp thủ tất cả tướng là vô tướng môn. Không môn, vô tướng môn, vô tác môn, tuy phương tiện có thể không đồng, nhưng một khi ngộ thì hoàn toàn ngộ. Tam giải thoát môn cùng duyên thật tướng. Trung Quán dùng không môn của Duyên khởi vô tự tánh làm gốc, nhưng cũng đề cập đến vô tướng môn. Còn các nhà Duy Thức chỉ từ không quán mà nói "chẳng bằng có sở thủ" thì không thể ngay nơi nhân quả mà đạt được không. Đây là điểm bất đồng của hai tông. Trên đã nói về Duyên khởi vô tự tánh là để nói đến định nghĩa của không. Điều mà ngài Long Thọ nói đến nhiều chính là chỗ bất đồng của các học phái khác.

Vì thế không nên theo văn hiểu nghĩa mà thấy các từ Duyên khởi, tự tánh, không rồi vội cho là đồng qui về một mối.

TIẾT IV : Duyên khởi tự tánh không

Phần này tôi xin tổng hợp ý nghĩa của Duyên khởi, tự tánh và không đã nói ở trên để trình bày : Duyên khởi và tự tánh tuyệt đối trái ngược nhau, Duyên khởi tức phi tự tánh, tự tánh tức phi Duyên khởi.

Thông thường, từ ngoại đạo cho đến các tông phái Phật giáo đều lấy tự tánh làm nguồn gốc xuất phát. Sở dĩ đức Phật không giống với ngoại đạo, là do Phật nói Duyên khởi, luận nhân nói nhân. Vì thế thuyết Trung Quán có thể nói là Duyên khởi tông, các phái khác là tự tánh không, đây cũng là chỗ sai biệt của hai tông. Nếu hợp chung Duyên khởi và không thì Duyên khởi tức không, không tức là Duyên khởi, cả hai chẳng qua là hai cách nhìn có cùng một nội dung. Hai cách nói này cũng như nói :"sắc tức thị không, không tức thị sắc" trong kinh Bát-nhã.

Duyên khởi và không thì thuận nhau vì Duyên khởi là Duyên khởi vô tự tánh, Duyên khởi ắt đạt đến tất cánh không. Nếu có tự tánh thì không chỉ chẳng có không , mà cũng không thành lập được Duyên khởi. Có người cho rằng không là không có gì, nay nói Duyên khởi là không, tức lầm cho rằng cái gì cũng không. Do đó đối với họ thì Duyên khởi có tự tánh, Duyên khởi và không trái ngược nhau. Còn các nhà Trung Quán thì nói tất cả pháp đều rốt ráo không, cho nên pháp Duyên khởi chẳng ngại sanh tử lưu chuyển hoàn diệt. Không mà Trung Quán đề cập đến, chẳng phải là không có gì, chỉ là vô tự tánh mà thôi. Như bóng trăng trong nước, tuy tánh của bóng trăng là không, nhưng cũng có thể thấy trăng. Vì thế không và Duyên khởi thuận nhau, nếu lìa Duyên khởi mà nói không, cho rằng Duyên khởi chăng không, thì đó là ác thủ không.

Nói đến không và tự tánh,về phương diện nào đó thì tự tánh tức là không, vì tự tánh là do điên đảo vọng chấp mà có, không có thật tánh, cho nên nói tự tánh là không, nhưng chẳng nên nói không tức là tự tánh; vì không là bản tánh của tất cả pháp, còn tự tánh chẳng qua là điên đảo vọng chấp. Nhưng tà chỗ rốt ráo mà nói tự tánh thì không là chân thật, là cứu cánh và cũng có thể nói không tức tự tánh; như kinh Bát-nhã : "Tự tánh của tất cả pháp bất khả đắc, tự tánh bất khả đắc là tự tánh của tất cả pháp". Nhưng nói theo tất cánh không, thì cũng có thể

nói tự tánh là thật tướng, thật tánh, chân thật. Bởi tìm cầu tánh rốt ráo của các pháp tức là tất cánh không, nay đã trở về cái không bản lai, không tăng không giảm, cũng chẳng hư dối điên đảo. Cho nên có thể nói chân, nói thật. Ta có thể tổng kết sự liên quan giữa Duyên khởi không và tự tánh như sau :

- Tự tánh và Duyên khởi tương phản tương đoạn : Tự tánh thì chẳng phải Duyên khởi, Duyên khởi thì chẳng phải tự tánh.

- Duyên khở và không tịch tương thuận tương thành : Vì Duyên khởi cho nên không tịch, vì không tịch cho nên Duyên khởi.

- Không tịch và tự tánh :

+ Tương thuận và tương phản : Tự tánh tức không tịch, không tịch chẳng phải tự tánh.

+ Tương phản mà tương thành : Vô tự tánh cho nên không, vì không cho nên tức tự tánh.

Chương Sáu

BÁT BẤT

TIẾT I : Bốn đôi tám việc

Căn bản Trung Luận của ngài Long Thọ đầu tiên dùng bát Bất Duyên khởi là bất sanh bất diệt, bất thường bất đoạn, bất nhất bất dị, bất lai bất xuất để nói trung đạo. Thế nào là bát Bất ?

Muốn hiểu được bát Bất, đầu tiên cần phải biết tám việc được "bất" này. Tám việc gồm bốn đôi và theo từng đôi đối đãi nhau, đó là sanh diệt, đoạn thường, nhất dị, lai xuất.

* Sanh và diệt : Sanh diệt là một thuật ngữ quan trọng trong Phật pháp, các hành vô thường trong tam pháp ấn, là căn cứ theo sanh diệt để thuyết minh. Sanh và diệt này có thể nói là sanh và diệt trong bốn tướng hữu vi (sanh, trụ, dị, diệt). Xưa không nay có gọi là sanh, có mà nối tiếp gọi là trụ, luôn biến hóa gọi là dị, có rồi trở về không gọi là diệt. Như người thành thai là sanh, từ thành thai cho đến khôn lớn khỏe mạnh gọi là trụ, mỗi ngày một già suy gọi là dị, chết là diệt. Hoặc sanh diệt là ba tướng hữu vi sanh, dị, diệt (trụ bao hàm trong diệt). Vì tất cả pháp đều luôn luôn biến đổi không dừng trụ, không có tánh yên định tuyệt đối, chẳng qua có sanh mà chưa kịp diệt, thì gọi sự yên định tương đối này là trụ. Sự an trụ này tức là biến hóa không không nhất định, vì thế hoặc có thể gọi là trụ dị hoặc có thể gọi là sanh diệt. Nếu nhìn theo sự tương tục của sự vật, có thể có tướng trụ dị trong lúc đang sanh diệt. Nếu từ những hoạt động của tâm thức mà thể nghiệm thì tức sanh tức diệt, không có một sát-na an định, mà chỉ là sanh diệt. Tuy có bốn loại, ba loại, hai loai, nhưng nguyên tắc cơ bản đều nói lên quá trình của các pháp từ sanh đến diệt và sanh ắt trở về diệt, vì thế nên từ tướng sanh diệt cơ bản này để luận về vô thường.

Đối với sự sanh diệt vô thường của các pháp, nếu nghiêng cứu kỹ thì gồm ba loại

1. **Nhất kỳ sanh diệt** : Điều này rất hiện thực, mỗi người đều có thể tự quán sát mà biết được. Như con người từ khi vào thai cho đến khi chết, phải trãi qua một thời kỳ dài, như phần luận về bốn tướng đã nói. Theo khí thế giới thì đó là thành và hoại hoặc thành, trụ, hoại.

2. **Nhất niệm (sát- na) sanh diệt** : Không luận hữu tình hay vô tình, đều có tướng sanh diệt, tức là tồn tại ắt trở về diệt tắt, tìm cầu đến cái sở dĩ sanh ắt phải có diệt đó, tức phát hiện được sự biến hoại của nó chẳng phải là đột nhiên, mà lặng lẽ dời đổi từng giờ từng khắc. tức là xét đến một sát-na của sự vật cũng có sự biến hóa sanh diệt. Phật dạy : "Một lần thấy sẽ không thấy nữa", vì trong khoảng nháy mắt thấy tựa hồ như giống nhau, nhưng nó đã sớm biến dạng rồi. Trang tử nói : "vừa bắt tay là đã mất rồi". Chính là nghĩa này, những triết gia nghiêng cứu sâu xa cũng có thể suy luận đến. Các nhà khoa học gần đây đã chứng minh sự thật rằng thân thể con người không ngừng thay đổi. Nhưng phật pháp lại nói đến một sự sanh diệt khác, đó là đại kỳ sanh diệt.

3. **Đại kỳ sanh diệt** : Sự sanh tử lưu chuyển của chúng sanh là sanh rồi lại diệt, diệt rồi lại sanh. Từ vô thủy đến nay, sanh diệt, diệt sanh, tạo thành một chuỗi dài sanh tồn không dứt. Chúng ta biết một niệm sanh diệt (sát-na sanh diệt) chẳng phải không còn gì, mà lại tiếp tục sanh diệt, diệt sanh để hình thành một chu kỳ sanh diệt kác. Từ đây có thể biết từng chu kỳ sanh tử, tử sanh để rồi hình thành một chu kỳ sanh mạng, sanh sanh không cùng gọi đó là sanh. Đến khi giải thoát sanh tử thì gọi là diệt. Đó chính là pháp Duyên khởi "đây sanh nên kia sanh" là sanh (lưu chuyển) của sanh tử, "đây diệt nên kia diệt là diệt (hoàn diệt) của sanh tử. Sát-na sanh diệt đã rất vi tế, đại kỳ sanh diệt lại càng vi tế và sâu xa hơn, con người chẳng thể biết được.

* Hữu vô có quan hệ đến sanh diệt : Hữu và vô nói theo thuật ngữ hiện đại là tồn tại và bất tồn tại. Hữu vô và sanh diệt nói cho cùng thì chỉ có một nghĩa. Như pháp Duyên khởi nói : "Đây có nên kia có, đây diệt nên kia diệt". Như thế có thể biết hữu và sanh đồng nghĩa vô và diệt đồng nghĩa. Ngoại đạo và một số người thường cho rằng hữu tức thật hữu, vô tức thật vô, thật là một kiến giải nông cạn, phá hoại tướng nhân quả (hòa hợp và tương tục). Phật pháp phản đối kiến giải này và gọi đó là hữu kiến, vô kiến. Phật pháp dùng sanh diệt để phủ định và thay thế. Sở dĩ tất cả pháp có và không chẳng qua đều là do nhân duyên hòa hợp và ly tán mà thôi. Tồn tại và không tồn tại cũng chẳng ngoài hiện tượng các pháp duyên sanh duyên diệt. Tất cả pháp đều chỉ là các hành

hữu vi luôn luôn đổi mới, lưu chuyển không dừng; nếu từ sanh diệt vô thường chẳng dứt mà khởi quán thì đoạn trừ được kiến giải thật hữu thật vô, hoặc tà kiến "có thì chẳng không, không thì chẳng có". Một số học giả thế gian, dùng phương pháp tư duy trừu tượng cho rằng các tồn tại căn bản của vũ trụ là có, cái chẳng tồn tại là không. Từ có đến không từ không đến có mà trở thành sanh diệt chuyển hóa. Tức cho rằng trước có không rồi sau sanh diệt.

Theo phật pháp, hễ đã là có, ắt phải sanh, lìa nhân duyên hòa hợp thì chẳng thể có. Do đó thuyết có Có mà chưa sanh của các luận Sư chủ trương trong nhân có quả bị Phật pháp bài bác.

Phâm Quán Hữu Vô ghi : "Hữu, nếu chẳng thành thì vô làm sao mà thành ? Vì có pháp hữu, hữu đã hoại thì gọi là vô". Nghĩa là theo sự biến hóa của pháp hữu mà đến chỗ diệt, diệt tức vô. Lìa sự biến hóa của hữu tức không có diệt, lìa diệt tức không có vô. Nếu diệt là diệt các tồn tại (pháp) mà chẳng phải là duyên của tồn tại tan rã mà diệt, thì vô cũng không biết từ đâu mà có. Vì thế phẩm Quán Lục Tình ghi : "Ví như không có hữu, làm sao sẽ có vô". Như thế hữu và sanh, diệt và vô đồng một ý nghĩa. Sanh khởi tức là hữu, diệt mất tức vô. Một số người thường cho rằng hữu và vô là nói theo thể tánh, còn sanh và diệt là nói theo tác dụng. Thật ra, thể dụng làm sao có thể phân chia ? Nhằm vào điểm này, Phật pháp cho sanh diệt là hữu vô. Như phẩm Quán Tam Tướng đã nói. Các nhà Trung Quán nghiêng cứu sâu sắc sanh diệt đến sát-na sanh diệt, cho nên phát huy được sanh diệt tức hữu vô, mà xác định được vũ trụ quan động. Nhưng từ niệm niệm sanh diệt mà quán Duyên khởi tương tục thì hữu vô, sanh diệt, cũng có thể nói có tánh trước sau đối đãi. Nhưng mười hai chi Duyên khởi : thủ duyên hữu, hữu duyên sanh... tức hữu có trước, sanh có sau. Hữu là tiềm tàng, sanh tức hiện thực. Diệt rồi trở về vô, cũng như diệt trước, vô sau. Nhưng đó là luận theo ý nghĩa Duyên khởi giả danh tương tục, nếu không thì sẽ lẫn lộn với thuyết của ngoại đạo. Sanh và diệt này bao hàm các vấn đề tồn tại và không tồn tại, phát sanh và tiêu diệt của các triết gia.

* Đoạn thường : Phật pháp bài xích hữu vô của ngoại đạo, phần nhiều dùng từ ngữ sanh diệt. Nhưng đoạn thường, nhất dị, xuất lai lại là tiêu điểm lý luận của ngoại đạo đương thời, vì thế cũng dùng nhiều phương pháp để phá họ. Đối với ngoại đạo vào thời đại đức Phật Thích Ca thì "thường" là nói theo tánh vĩnh hằng trong sự biến dị của thời gian. Đoạn, là trung đoạn, tức không còn tiếp tục về sau. Ví như ngoại đạo chấp có thần ngã thường trụ, vì thế từ tiền sanh đến

hậu sanh, từ cõi người đến cõi trời đều cho rằng thân trước tức thân sau, loại này rơi vào thường kiến. Ngoại đạo Thuận Thế không tin có đời trước đời sau, hiện tại tuy có ngã, chết rồi thì hòan toàn không, loại này rơi vào đoạn kiến. Phật pháp nhất định chẳng phải như thế mà căn bản là từ Duyên khởi sanh diệt để phát triển, dùng vô thường để phá thường; nhưng vô thường là phủ định của thường mà chẳng phải đoạn diệt. Phật pháp thường nói sanh diệt và tương tục, còn thường và đoạn rất ít được dẫn dụng làm nghĩa chính. Những ý nghĩa về sanh diệt tương tục chẳng thường chẳng đoạn rất sâu xa vi diệu. Một số học giả nói về sanh diệt tương tục mà rơi vào thường đoạn. Như Tát-bà-đa bộ chủ trương ba thời thật có, thể của tất cả các pháp vĩnh viễn như thế (pháp Thánh thường như), từ vị lai về hiện tại, từ hiện tại về quá khứ, nói sanh diệt tương tục chẳng qua là nói trên mặt tác dụng mà thôi. Tuy họ cũng nói các hành vô thường, nhưng nhìn từ Trung Quán, họ sẽ rơi vào thường kiến. Như các Sư Kinh bộ dùng chủng tử và hiện hành để nói về nhân quả. Nhưng nhìn từ kiến giải về đại kỳ sanh tử thì : "Nếu cho Niết-bàn là diệt tương tục, tức rơi vào đoạn diệt" (Phẩm Quán Thành Hoại). Nếu nhìn từ kiến giải sát-na sanh diệt thì : "nếu pháp có định tánh, chẳng phải vô thì là thường. Xưa có mà nay không, tức rơi vào đoạn diệt" (phẩm Quán hữu Vô). Nếu chẳng rơi vào thường kiến thì cũng rơi vào đoạn kiến ! Chỉ cần chấp là tự tánh hữu thì khó tránh sai lầm đoạn thường, vì thế nói : "Nếu có pháp để thọ, thì rơi vào đoạn thường" (phẩm Quán Thành Hoại). Nếu chấp pháp thật có, hiện tại như thế, thì vị lai cũng sẽ như thế, ắt rơi vào thường kiến. Nếu cho rằng trước có sau không thì rơi vào đoạn kiến. Phẩm Quán Hữu Vô và Quán Thành Hoại đã chỉ ra tư tưởng lầm lẫn này. Luận Thập Lục Như Lý cũng ghi : "Nếu cho rằng các pháp Duyên khởi mà thật có, tức rơi vào đoạn thường". Cho nên đoạn thường được nói ở đây sâu rộng vô cùng. Thậm chí chấp chẳng có phiền não để đoạn, tức đoạn kiến; thấy có Niết-bàn thường trụ, tức thường kiến. Nhưng Niết-bàn là chẳng đoạn cũng chẳng thường. Tóm lại , nếu không thấy được chân nghĩa của Duyên khởi thì thường hằng và biến hóa kia sẽ rơi vào thường kiến và đoạn kiến.

* Nhất và dị cũng rất trọng yếu, sáu mươi hai kiến chấp của ngoại đạo Ấn Độ lấy đây làm căn bản. Nhất tức đồng nhất, dị tức sai biệt, có hai cách nhìn.

1. Như toàn thể bình trà là nhất (kinh Kim Cang gọi là nhất hợp tướng), trên bình có nắp, miệng bình, quai cầm... đó là dị. Tòan thể con người là nhất, tai mắt mũi lưỡi là dị... hoặc gọi nhất dị này là hữu phần và phần. Phần tức một bộ

phận, hữu phần gồm nhiều phần, nói cách khác tức là toàn thể và bộ phận. Toàn thể tức nhất, từng bộ phận trong toàn thể là dị. Nhưng phân tích bộ phận đến khi không thể phân tích được, tức là phần nhỏ nhất, không có gì dung chứa trong đó, thì nó lại gồm nhiếp vào toàn thể của hữu phần.

2. Từ một cá thể này mà quán xét đến thế giới bên ngoài như nhà cửa, chim thú, cây cỏ... thì cá thể đó là nhất, còn các loại kia là dị, vì thế dị được dịch là chủng loại khác nhau. Các chủng loại này hoặc thống nhiếp vào nhất, thì gọi là cái lớn nhất không có gì bao trùm bên ngoài, ngoài ra nhìn từ tánh đồng loại thì ông, tôi, anh đều là người, là đồng nhất; nhưng tôi là Trương, anh là Lý cho đến trí ngu, khỏe yếu, mỗi mỗi bất đồng, đó là dị. Trong đây kia, tự tha, có tánh đồng loại, đó là nhất, mỗi mỗi có tánh chất bất đồng, đó là dị. Mà trong nhất có dị, trong dị có nhất. Thắng Luận Sư lập Đồng dị tánh trong lục cú nghĩa, tức dùng nhất dị làm nguyên lý mà cho vạn hữu là nhất dị. Luận thuyết này bị Trung Luận phản bác. Nhất và dị có rất nhiều nghĩa. Như kinh hoa Ngiêm nói về lục tướng là tổng biệt, đồng dị, thành hoại. Trong đó tổng biệt và đồng dị tương đương với nhất dị. Huyễn tướng Duyên khởi tựa một, tựa khác mà con người hoặc chấp một, hoặc chấp khác, hoặc chấp có, nguuên lý nhất dị xa lìa sự thật. Tóm lại, đó là hai khái niệm mà thế gian xem trọng.

* Khứ lai (đến đi) : Khứ còn gọi là xuất. Từ đây đến kia gọi là khứ, từ kia lại đây gọi là lai. Như anh Giáp cho rằng từ Giáp đến Ất là khứ, nhưng Ất lại cho rằng từ Giáp đến Ất là lai. Đến đi tức vận động, vốn là một việc, chẳng qua là nhìn theo một phương nào đó mà có khác. Nhưng tất cả pháp thế gian, ngã và pháp đều có sự biến động, không thể không nói có nói đến đi.

Vì sao ngài Long Thọ chỉ nói đến bốn đôi đối đãi ? Vì sao lại sắp xếp thứ tự như thế ? Trong kinh A-hàm, đức Như Lai đã rải rác nói đến Duyên khởi bất thường bất đoạn. Ngài Long Thọ tổng gom lại thành bát Bất. Căn cứ vào kinh A-hàm thì có thể thay thế bất sanh bất diệt bằng bất hữu bất vô. Duyên khởi luận của kinh A-hàm là thuận thế tục, dùng chánh quán sanh diệt mà trừ khử hữu vô, thường đoạn, nhất di, lai khứ. Nhưng do học giả nào đó chưa thể khế nhập thật tánh, thiển cận phân biệt danh tướng, nên không thể như thật chánh quán Duyên khởi, mà nói sanh nói diệt thì vẫn rơi vào hang ổ hữu vô. Vì thế, người thâm nhập bản tánh Duyên khởi, nói Duyên khởi bất sanh bất diệt, trừ khử vọng chấp sanh diệt (hữu vô), xiển minh chân nghĩa của thích tôn. Bát

Bất Duyên khởi của Đại thừa phù hợp với thâm nghĩa của Phật, nếu nói theo phương tiện lập bày giáo tướng thì đó là tinh thần mới, giàu khả năng đối trị.

Bốn đôi đối đãi này thuyết minh bốn tướng của các pháp. Không luận là nhỏ đến cực vi, lớn đến pháp giới đều có đầy đủ bốn tướng này. Bốn tướng này là những khái niệm rất thông thường mà cũng rất quan trọng. Chúng ta cần phải nhớ rằng, bốn tướng này thuyết thì có thứ tự, lý thì không có trước sau. Nếu thuận theo thế gian thì cần phải nói theo thứ tự. Phật nói : "Các học giả thế gian, chẳng chấp hữu thì cũng chấp vô". Tất cả đều lấy hữu làm khái niệm căn bản. Hữu (Bahàva) này là kiến giải vọng chấp tự tánh hữu, tức pháp, thể, vật. Nó vừa trừu tượng mà cũng rất hiện thực. Nếu chẳng phải hữu thì là vô, hữu và vô là những khái niệm rất phổ biến, nếu phân tích một cách trừu tượng, thì nó không có một tánh chất nào khác. Như đưa hữu và vô này vào thời gian để quan sát thì tất nhiên sẽ thành thường kiến hoặc đoạn kiến. Như có mà chẳng thể không là thường, trước có mà sau không là đoạn. Thường đoạn là khái niệm của hữu vô theo tính thời gian. Kinh 96 trong Tạp A-hàm ghi : "Nếu trước có ngã, là thường kiến, sau đó đoạn diệt, tức đọan kiến" . Nếu đưa hữu vô, thường đoạn vào không gian để quan sát, khi khảo sát quan hệ đây kia đồng thời, tức đã chuyển làm nhất kiến và dị kiến. Nhân loại có các hoạt động tinh thần và vật chất. Ngoại đạo chấp có thần ngã thường trụ, tức chấp thân (sắc tâm) và mạng (thần ngã) khác nhau. Nếu cho thân và mạng là một, tức là chấp ngã đoạn diệt. Nhất dị này là căn bản của các kiến chấp, phạm vi của nó rộng hơn hữu vô và đoạn thường. Nó thông cả hữu vô tức pháp thể, và đoạn thường tức thời gian, lại thông cả không gian. Nhưng nó lại nghiêng về dừng trụ. Pháp thể hiện hành nơi thời gian không gian mà thành đến đi : Hoặc là di động trước sau theo thời gian, hoặc là biến hóa vị trí theo không gian. Hoạt động cụ thể của pháp thể tức là đến đi, so với ba đôi đã nói ở trên lại có nội dung chân thật hơn, khứ và lai này, nói đầy đủ là hành và chỉ, tức động và tỉnh nói trong phẩm Quán Khứ Lai của Trung Luận. Trong kinh A-hàm nói ngoại đạo chấp đi và chẳng đi. Vì thế, nếu nói theo thứ tự của các học giả thế gian, tức theo biểu đồ sau.

Như trên đã trình bày, các nhà Trung Quán cho rằng bốn tướng này đều có đầy đủ trong tất cả pháp, nhất định không có thứ tự trước sau. Giáo thuyết của Đức Phật dùng sanh diệt làm tiền đề cho tam pháp ấn. Sanh, dị, diệt là ba tướng hữu vi của pháp hữu vi, tức là tướng chung để pháp hữu vi sở dĩ được gọi là hữu vi. Krịyà vốn có nghĩa là lực dụng hoặc tác dụng. Krtà, nghĩa là được tạo thành.

Phật thuyết hữu vi và hành, đều dùng nghĩa tác dụng làm ngữ căn. Như hành (samskàra) là danh từ năng động, nghĩa là "hay tạo thành" hoặc "hay sanh thành", mà nguyên ngữ của từ hữu vi là samskrtà, nghĩa là "được tạo thành". Hữu vi được tạo thành này lấy sanh diệt lam tướng. Vì thế sanh diệt là tánh chất chung của các hành nhân quả (hữu vi). Các hành nhân quả tất nhiên là luôn luôn sanh diệt, đổi mới và lưu chuyển trong quá trình phát sinh, an trụ, biến dị và hoại diệt. Duyên khởi quán của đức Thích-ca dùng sanh diệt quán này để phủ định hữu kiến, vô kiến. Nhưng đức Phật dùng sanh diệt này làm tánh chung cho các hành hữu vi. Tức từ trong lưu chuyển vô mà hữu, từ hữu trở về vô để chánh quán tất cả, mà cũng chẳng cho đó là hiện tượng hoặc tác dụng, rồi tưởng tượng sanh diệt này trái ngược với thật thể. Nhưng các học giả chấp có tự tánh, chấp có sanh diệt là đồng đạo với những người chấp hữu kiến vô kiến. Vì thế, các nhà Trung Quán, từ thâm quán Duyên khởi tánh không, dùng sanh diệt thay thế hữu vô mà phủ định họ (trừ chấp trước mà không phá pháp). Nếu từ Duyên khởi vô tự tánh mà quán bốn tướng này thì sanh diệt nghĩa là các pháp sắc tâm luôn biến đổi, như huyễn như hóa, tức là những hoạt động không lìa thời gian, không gian. Từ kiến giải đặc biệt rõ ràng để phân tích thì tướng thời gian của pháp sanh diệt là tướng tương tục, bất đoạn bất thường. Còn tướng không gian của pháp sanh diệt là tướng tương y tương duyên, bất dị bất nhất. Tướng vận động của sanh diệt, tức là tướng sanh diệt trong thời gian và không gian, sanh không từ đâu đến, diệt chẳng đi về đâu. Luận theo Duyên khởi vô tự tánh như huyễn thì tạm thời trình bày bằng biểu

TIẾT II : Bất

Bốn đối đãi gồm tám việc được Bất trong bát Bất là đặc tính chung, rất phổ biến của tất cả pháp. Ngài Long Thọ nêu lên tám việc và thêm vào chữ Bất để phủ định chúng. Tuy chỉ Bất tám việc, thật ra là Bất tất cả pháp. Bốn đôi gồm tám việc là tánh chung cơ bản của tất cả pháp. Tám việc đã bất khả đắc thì tất cả pháp cũng bất khả đắc. Từ đó có thể thông đạt được thật tướng tất cánh không của tất cả pháp. Ngài Thanh Mục nói : " Luận chủ dùng hai câu kệ "Bất sanh cùng bất diệt, bất thường cũng bất đoạn" để tán Phật, tức đã nói đệ nhất nghĩa đế. Đệ nhất nghĩa là cảnh giới chứng ngộ của bậc Thánh, đó là chân tướng, bản tánh của tất cả pháp". Lại nói : "Pháp tuy có vô lượng, chỉ luận nó tám việc, là phá tất cả pháp". Vì phá tất cả pháp để hiển thị đệ nhất nghĩa, nên

có sự giải thích bát Bất này. Nhưng ngài Thanh Mục giải thích bát Bất lại chia làm hai đoạn.

1. Phá tâm chấp trức sanh diệt, thường đoạn, nhất dị, lai khứ để hiển đệ nhất nghĩa. Đó là nói theo lý. Còn nói về như thật sanh của tất cả pháp đã bất khả đắc, thì diệt cũng bất khả đắc, vậy đã vô sanh thì chỗ nào lại có diệt ? Sanh diệt bất khả đắc thì thường đoạn, nhất dị, lai khứ cũng bất khả đắc.

2. Dùng ví dụ để thuyết minh bát Bất : như lúa, nếu không có giống lúa xưa kia thì không có lúa hôm nay, cho nên nói bất sanh, mà lúa từ vô thủy đến nay lại là hiện thật, cho nên nói bất diệt. Tuy lúa bất sanh bất diệt, nhưng vì tiếp tục mãi về sau, cho nên bất thường; hàng năm đều tiếp tục có lúa nên nói bất đoạn; do lúa nẩy mầm, ra lá, trổ bông, kết hạt tức là bất nhất; nhưng mầm, lá, bông, hạt đều là của lúa mà không phải giống khác, cho nên nói bất dị. Lúa chẳng từ nơi khác đến, cũng chẳng từ tự thể mà xuất hiện, nên nói bất lai, bất khứ. Điều này có thể nói ví dụ bát Bất của ngài Thanh Mục là từ tục mà hiển chân. Các Sư Tam Luận xưa thường dẫn dụng hai đoạn văn của ngài Thanh Mục, đoạn trước thuyết minh theo lý, đoạn sau căn cứ vào sự. Vì bát Bất không phải là trừu tượng mà trên mỗi sự đều có hiển bát Bất, cho nên ngài Thanh Mục nêu lúa làm dụ để hiển thị. Đó là một thí dụ hay, căn cứ vào thế tục đế mà nói rõ đệ nhất nghĩa đế. Các nhà Cổ Tam Luận cho rằng nhị đế đều nói bất sanh bất diệt, ... vì sao ngài Thanh Mục lại dùng bất sanh... để nói về đệ nhất nghĩa đế ? Các nhà Cổ Tam Luận cho rằng : "Đệ nhất nghĩa đế do ngài Thanh Mục nói là chỉ cho trung đạo đệ nhất nghĩa đế", nhưng nghĩa này thật khó hiểu !

Trong thuyết của ngài Thanh Biện cũng chia làm hai :

1. Như nói khởi diệt, nhất dị thì trong đệ nhất nghĩa bất khả đắc, nói đoạn thường thì trong thế tục đế bất khả đắc, lai khứ thì trong cả hai đều bất khả đắc. Nghĩa là sanh diệt và nhất dị là căn cứ theo đệ nhất nghĩa để nói bất, đoạn thường thì căn cứ thế tục mà nói bất, khứ lai tức căn cứ vào nhị đế để nói bất. Thuyết nầy cũng có ý nghĩa tương đối. Vì đức Phật nói pháp Duyên khởi bất thường, bất đoạn là căn cứ theo thế tục đế mà an lập.

2. Hoặc nói : "Như thế, trong đệ nhất nghĩa tất cả đều bất khả đắc". Điều này cho thấy rằng, bát Bất đều luận theo kiến giải đệ nhất nghĩa đế, bởi vì trong đệ nhất nghĩa không thì sanh diệt, đoạn thường, nhất dị, lai khứ đều bất khả đắc.

Thanh Biện Thích từng dẫn dụng cách biện luận của hai nhà này, thuyết thứ hai giống với thuyết của ngài Thanh Mục.

Theo đệ nhất nghĩa đế để thuyết minh bát Bất đương nhiên là chính xác, nhưng điều này không thể thấu hiểu trọn vẹn được bát Bất. Các nhà Cổ Tam Luận Trung Quốc không chấp nhận thuyết này có thể thấy được bản nghĩa của ngài Long Thọ, nhưng cho rằng đệ nhất nghĩa này là nói theo trung đạo đệ nhất nghĩa. Thuyết này của Cổ Tam Luận đã xem trọng trung đạo, tức lập trường chân tục tương tức chẳng lìa. Nhưng lập trường này cũng đã căn cứ vào điểm đặc sắc của đệ nhất nghĩa mà thành lập. Như dùng trí tuệ Bát-nhã để chứng ngộ các pháp tất cánh không, vô tự tánh, đó là chân đế đệ nhất nghĩa. Từ việc thể hội tánh không mà thông đạt tất cả pháp như huyễn, như hóa, bất sanh, bất diệt là thế tục đệ nhất nghĩa. Nếu cùng quán nhị đế, tức là trung đạo đệ nhất nghĩa. Đó là từ đệ nhất nghĩa không mà thông đạt,là thật tướng sự lý từ tự tánh bất khả đắc mà hiển bày. Nương vào tự tánh bất khả đắc của các pháp mà liễu tri được các pháp là duyên sanh như huyễn. Vả lại cũng cần nương vào pháp duyên sanh như huyễn mới có thể thông đạt tự tánh bất khả đắc. Ngài nguyệt Xứng cũng đã nói : "Như nói không, đó chỉ là tìm cầu tự tánh,chẳng nên nói tự tánh không mà phá pháp Duyên khởi. Nhưng pháp Duyên khởi chẳng thể nói không. Duyên khởi tức Duyên khởi vô tự tánh, vì thế cũng là không. Nếu nói tánh không là không mà Duyên khởi chẳng không là chưa hiểu được tánh bất sanh bất diệt... cho nên Duyên khởi bát Bất có thể nói tổng quát rằng : dùng thắng nghĩa tự tánh không làm căn bản, tức dùng đệ nhất nghĩa mà nói thắng nghĩa bát Bất không xa lìa tất cả pháp thế tục, từ tất cả pháp mà hiển bày. Vì thế thông đạt được chân tục đều là pháp bất sanh bát diệt, đó mới là nghĩa viên mãn rốt ráo của bát Bất.

Các nhà Cổ Tam Luận như đại Sư Gia Tường, khi giải thích bát Bất, từng đề ra ba loại phương ngôn, tức dùng ba phương thức thuyết minh để hiển thị bát Bất.

1. Thế đế phá tánh, chân đế phá giả : trong thế tục đế, giả sanh tức chẳng sanh, giả diệt tức chẳng diệt. Thế tục và thắng nghĩa đều nói như thế, nhưng hàm nghĩa khác nhau. Thế tục đế phá tự tánh sanh diệt của ngoại đạo, thắng nghĩa đế phá giả sanh giả diệt. Thuyết này gần với tư tưởng không giả danh.

2. Thế đế phá tánh, chân đế bặt giả : thế đế nói bất sanh là phá tự tánh sanh. Phương ngôn thứ nhất phá giả, theo thuyết này thì nhân duyên giả pháp làm

sao phá? Nói phá giả, chẳng qua là vì người chấp giả này là thật có, chấp giả thành bệnh, cho nên mới gọi rằng phá, thật ra giả chẳng phải là cái để phá. Thế thì trong thắng nghĩa đế, giả sanh tức chẳng sanh, giả diệt tức chẳng diệt; tức là nói tất cả pháp giả danh giả diệt mà tịch diệt vô tướng, chứ chẳng nói không có nhân quả sanh diệt. Nếu chấp thủ kiến giải này thì đó là tư tưởng của các Sư Bất Không giả danh, tương đồng với thuyết Bặt tướng chứng tánh.

3. Thế đế dùng giả phá tánh, chân đế tức giả mà chân. Như nói trong thế tục đế, chẳng phải tự tánh sanh, chẳng phải tự tánh diệt mà thành giả sanh giả diệt. Trong thắng nghĩa đế không có tự tánh sanh diệt mà chỉ có giả sanh diệt, là đệ nhất nghĩa bất sanh bất diệt, tức đã hiển thị giả sanh giả diệt là từ tự tánh sanh diệt bất khả đắc, vì tự tánh sanh diệt bất khả đắc, cho nên giả sanh giả diệt. Nói giả sanh giả diệt của thế đế, là bất sanh bất diệt đệ nhất nghĩa, chứ chẳng phải lìa giả sanh giả diệt mà có bất sanh bất diệt nào khác. Vì vô tự tánh nên giả sanh giả diệt, là thắng nghĩa bất sanh bất diệt. Phương ngôn thứ ba này có thể xuyên suốt và siêu việt hai phương ngôn trước, là nghĩa chánh của giả danh không. Nhưng phải dùng phương ngôn một và hai mới hiểu được phương ngôn thứ ba. Hai loại trước tuy không triệt để, nhưng cũng là phương tiện cần yếu. Phương ngôn thứ nhất là phá tánh phá giả, phương ngôn thứ hai là phá tánh bặt giả, phương ngôn thứ ba tức giả mà như, là phương pháp thiết yếu để thuyết minh Bát Bất.

4. Tóm lại, người xưa giải thích bát Bất, có người chỉ luận theo đệ nhất nghĩa đế, có người luận theo hai đế. Điều này, ta nên xác định rằng thuyết đệ nhất nghĩa đế là căn bản, nói hai đế là cứu cánh. Nói một cách đơn giản, nếu y bản nghĩa của Phật pháp thì Duyên khởi sanh diệt là căn cứ vào thế đế mà an lập, dùng "không" để dứt trừ vọng chấp đoạn thường, nhất dị, khứ lai, là thắng nghĩa tất cánh không. Đó là thuyết mà Phật dùng để đối luận với ngoại đạo, phủ định đoạn thường, nhất dị, khứ lai của họ, hiển thị Phật pháp siêu việt hơn. Điều mà ngoại đạo chấp trước là 14 bất khả ký (14 câu hỏi của ngoại đạo đức Phật không trả lời) thường được nói trong Phật pháp, đó là chấp đoạn, chấp thường, chấp nhất, chấp dị... Phật nói Duyên khởi tự tánh sanh diệt, tức tẩy trừ các vọng chấp này mà hiển thị Duyên khởi sanh diệt, tùy thuận nghĩa "không" mà khế nhập niết-bàn bất sanh bất diệt. Căn cứ theo hữu vi hư vọng, phá trừ vọng chấp, khế chứng vô vi, đồng với những điều mà các nhà Trung Quán đã nói, nhưng chẳng phải là bát Bất của Trung Quán. Trung Luận cũng có giữ lại

ý xưa này, như phẩm Quán Pháp ghi : "Nếu pháp từ duyên sanh, chẳng tức chẳng khác nhân, cho nên gọi thật tướng, chẳng đoạn cũng chẳng thường". Các pháp từ nhân duyên sanh, chẳng phải không có nhân sanh, do đó mà phá trừ các lỗi đoạn thường, nhất dị gọi là thật tướng. Luận còn ghi : "Bất nhất cũng bất dị, bất thường cũng bất đoạn, nên nói các Thế Tôn, ban cho vị cam lồ". Diệu vị cam lồ của Thế Tôn có thể phá trừ vọng chấp đoạn thường... của chúng sanh, phá tình chấp của ngoại đạo, khế hợp với nghĩa sâu xa (kinh A-hàm nói Duyên khởi là thậm thâm), các học giả chấp tướng không thể nào biết được. Đệ tử Phật căn cứ vào sự thể nghiệm của mình mà nhận ra được nghĩa Duyên khởi sâu xa căn bản của Thế Tôn và những thiên chấp thích ứng thời đại, cho nên nói rộng pháp không. Nay ngài Long Thọ tổng hợp thành bát Bất để hiển rõ nghĩa sâu xa Phật pháp.

Nơi y cứ của bất là nương vào Duyên khởi mà thông đạt tự tánh bất khả đắc. Về sanh diệt, trong phẩm Quán Thành Hoại ghi : "Nếu nói vì hiện kiến, mà có pháp sanh diệt, đó là do suy vọng, mà thấy có sanh diệt". Hiện kiến, không chỉ là mắt thấy của thế tục mà còn là trực giác có được từ định tâm của ngoại đạo, nếu cho rằng trong định tự chứng được pháp có sanh diệt, đó chẳng phải là thật ngộ trái lại là ngu si vọng chấp. Vì tự tánh của các pháp bất khả đắc, sao lại có thể nói rằng pháp có sanh có diệt ? Như phẩm Quán Nghiệp ghi : "Các nghiệp vốn chẳng sanh vì không có định tánh, các nghiệp cũng không diệt, vì nó vốn chẳng sanh". Vậy biết rằng các pháp bất sanh bất diệt là vì các pháp vốn vô tự tánh. Luận Thích Ma-ha-diễn của ngài Long Thọ rất chú trọng về việc phá sanh. Sanh đã bị phá tất nhiên diệt không thể thành lập được. Ngài Long Thọ phá sanh là phá từ hai phương diện :

1. Suy tìm pháp vì sao mà sanh ?

2. Phật nó pháp sanh, các học giả không hiểu cho rằng pháp là một vật, lại có tên riêng là sanh, rồi cho sanh có thể sanh pháp khác. Đó là thật pháp sanh diệt bất tương ưng hành của Tát-bà-đa bộ, điều này đã bị phá trong phẩm Quán Tam Tướng của Trung Luận.

Suy tìm pháp sanh khởi như thế nào, không ngòai hai điểm là có nhân và không có nhân. Trung luận ghi : "Các pháp chẳng tự sanh, chẳng từ nơi khác sanh, cũng chẳng do cộng sanh, chẳng phải không có nhân, cho nên biết vô sanh". Tự sanh, Tha sanh, cộng sanh là chấp có nhân sanh; vô sanh là chấp không có nhân

sanh. Một số học giả cũng cho rằng hoặc có tánh tất nhiên hoặc có tánh ngẫu nhiên. Tánh tất nhiên là do sự quan hệ của một số điều kiện nào đó, tất nhiên sẽ sanh ra quả nào đó. Bốn nguyên nhân sanh pháp này, như nói về nhãn thức sanh, nếu chấp tự sanh thì cho rằng nhãn thức vốn tự có, sanh tức là hiện khởi của nhãn thức vốn có. Nếu chấp từ nơi khác sanh thì cho rằng nhãn thức nương các duyên căn cảnh, ánh sáng mà sanh. Chấp cộng sanh thì cho rằng nhãn thức vốn có, rồi cùng với các cảnh hợp nhau, sau đó mới sanh khởi. Đó là đều chấp có nhân sanh khởi. Lại có người chấp không có nhân sanh. Bốn loại này có thể tổng quát tất cả những luận điểm tự tánh tự sanh, vì căn bản lý luận đã không không thông suốt, vì tự tức chẳng sanh, sanh tức chẳng phải tự, ví như nói tự mà sanh, chẳng phải là mâu thuẫn sao? Tha sanh, như nhãn thức sanh là từ căn sanh, là từ cảnh sanh, hay là từ ánh sáng sanh ? Nếu căn chẳng thể sanh, cảnh chẳng thể sanh, ánh sáng chẳng thể sanh thì đâu có thể nói là từ cái khác sanh ? Tự, tha... chẳng thể sanh thì tự tha hợp lại cũng chẳng thể sanh được. Không có nhân sanh thì không phù hợp với sự thật, như tất cả là ngẫu nhiên thì thế gian sẽ không có quy luật nhân quả. Bốn nguyên nhân đều chẳng phải, thế thì rốt cuộc là do cái gì sanh ? Phật pháp gọi đó là nhân duyên sanh.

Có một số học giả cho rằng nhân duyên sanh đâu khác gì tha sanh và cộng sanh, họ đã không hiểu được chân nghĩa của duyên sanh. Phật nói duyên sanh chẳng phải bốn sanh. Vì bốn loại sanh trên đều là chấp có tự tánh sanh, còn duyên sanh thì phủ định tự tánh sanh. Phàm chấp có tự tánh tức lạc vào bốn sanh kia, duyên sanh tức như huyễn, chẳng rơi vào bốn sanh. Vì thế kinh nói : "Nếu có duyên sanh tức vô sanh, trong đó không có tự tánh sanh". Không chấp có tự tánh, tức không phạm lỗi bốn loại sanh mà thành tựu chánh nghĩa duyên sanh. Tát-bà-đa bộ vv.. .. cho rằng nhãn thức là một tự tánh hữu pháp. Chữ "sanh" trong nhãn thức sanh là một tự tánh của hữu pháp, mỗi mỗi đều có tự tánh. Sanh này có tác dụng sanh khởi nhãn thức. Ngoài nhãn thức có một "sanh" này sanh ra nhãn thức. Các nhà Tự Tánh Luận trong kiến giải về sát-na sanh diệt, chấp pháp hữu vi có ba tướng sanh, trụ, diệt, ngài Long Thọ đã dùng tụ tán để phá họ. Tụ là chấp sanh, trụ, diệt đồng thời tồn tại. Tán là chấp sanh, trụ, diệt có thứ tự trước sau. Không luận là chấp tụ hay chấp tán, trên mặt lý luận đều không thông đạt. Ví như thời gian ngắn nhất không quá một sát-na, các nhà Kinh bộ và Thượng Tọa bộ chủ trương sanh diệt không đồng thời, sự sanh trước diệt sau không đồng thời này là nói theo một sát-na tâm. Nếu khi sanh và diệt không đồng thời, mà đồng tại một sát-na tâm thì một sát – na tâm

này đã có thể phân ra trước sau, như thế không thể thành lập sát-na là thời gian ngắn nhất được. Vả lại, tất cả các hành nhân quả trong sự thay đổi, biến diệt không này, nhất định không có việc đã sanh (hoặc trụ) mà không diệt. Như phẩm quán Tam Tướng ghi : "Tất cả các pháp, đều là tướng già chết (dị diệt), rốt cuộc chẳng thấy pháp nào lìa già chết mà có trụ". Vì thế trong thời gian ngắn nhất các nhà Kinh bộ và Thượng Tọa bộ chẳng thể thành lập ba tướng hữu vi sanh trụ diệt, cũng không thể ngay nơi đương thể của pháp, liễu tri được chánh lý Duyên khởi tức sanh tức diệt, mà chỉ có thể trên tướng tương tục luận bàn có sanh diệt.

Tát-bà-đa bộ chủ trương sanh diệt đông thời. Nói cách khác là khi có sanh tức có trụ và cũng có diệt. Nhưng đối với các nhà tự tánh thì cho rằng có sanh tức đồng thời có trụ và diệt. Vậy pháp này rốt ráo là sanh, là trụ hay là diệt ? Đó là một vấn đề khó giải thích. Ở đây, Tát-bà-đa bộ giải thích rằng : "Thể đồng thời, dụng thì có trước sau". Họ nói khi "sanh" khởi tác dụng, tuy đã có thể của trụ và diệt mà không có dụng của trụ và diệt. Như thế, khi trụ hiện khởi trụ dụng, thì sanh và diệt đồng thời tồn tại, mà tác dụng của sanh đã dừng, tác dụng của diệt chưa đến. Đợi đến khi diệt khởi tác dụng, cũng giống như thế, thể của sanh trụ vẫn còn tồn tại mà tác dụng đã dừng. Như vậy nói sanh, trụ, diệt đồng thời mà lại nói tác dụng của nó không đồng thời, tựa hồ tránh được lỗi mâu thuẫn về tác dụng lại có thể thành lập đồng thời có ba tướng hữu vi. Nhưng theo các nhà Trung Quán thì không có việc thể thì đồng thời, dụng có trước sau, đã nói tác dụng của sanh, trụ, diệt có trước sau, vậy vì sao lại không thể cho rằng thể của nó có trước sau ? Chia thể dụng làm hai phần riêng biệt thì trên sự thật, thể đã lìa dụng, dụng đã lìa thể rồi sao ? Như thế đã phạm vào lỗi đã nêu trong phẩm Quán Thành Hoại của Trung Luận : Nếu nói sanh diệt là đồng thời, thì các nơi các ấm diệt, liền có các ấm sanh.

Tóm lại, chủ trương đồng thời và không đồng thời của các bộ phái đã bị chướng ngại từ thuyết chấp có tự tánh sanh, trụ, diệt. Chấp có tự tánh thì cái này phải như thế này mà chẳng thể là cái kia, cái kia tức là thế kia mà chẳng thể là thế này. Như thế không thể giải thích được chánh lý Duyên khởi tức sanh, tức diệt của Như Lai. Trái lại, không chấp có tự tánh thì liễu tri được tất cả pháp tự tánh không và có thể thành lập được Duyên khởi tức sanh tức diệt.

Thường và đoạn là kiến chấp đặc biệt của ngoại đạo. Chấp trước sau về thời gian là đồng nhất, tức thường; chấp trước sau không đồng nhất là đoạn.

Thường đọan, trong Trung Luận không bàn đến, vì đoạn và thường trái với sự thật của Duyên khởi nhân quả. Trong Phật pháp, Đại hay Tiểu thừa đều chủ trương chẳng đoạn chẳng thường. Nhưng trên kiến giải tự tánh hữu, tuy các bộ phái Phật giáo không thừa nhận là thường và đoạn mà rốt cuộc lại rơi thường và đoạn. Như những người chấp ba thời thật có, cho rằng pháp thể là tự tánh hằng như, bản lai như thị, từ vị lai về hiện tại, từ hiện tại về quá khứ có nhân quả qua thời lưu chuyển, cho nên chẳng thường; vì nhân quả nối tiếp, cho nên chẳng đoạn. Thế thì không phạm lỗi đoạn dứt giữa chừng, vậy tự thể của pháp ba thời hằng hữu này làm sao không rơi vào thường kiến được ? Còn những người chủ trương thuyết Hiện tại thật hữu cho rằng quá khứ, vị lai không thật có, vĩnh viễn chỉ là sát-na hiện tại sanh diệt mà thôi. Sát-na của quá khứ diệt nên quá khứ không thật, mà thật chuyển hóa đến hiện tại, hiện tại chẳng phải là quá khứ. Từ hiện tại thật hữu có thể đến vị lai gọi là vị lai, mà thật vị lai chưa sanh, tức không thật thể. Như thế lỗi ba thời thường hằng có thể tránh được, nhưng chỉ trong một niệm này thôi, còn nhân quả trước sau nối tiếp không ngừng thì không thể tránh được. Những loại này đều căn cứ vào pháp quán khác nhau mà có. Theo các nhà Đại thừa Duy Thức thì những thuyết này rơi vào đọan hoặc thường. Các nhà Duy Thức chủ trương quá khứ, vị lai vô thể, vì thế không phạm thường kiến. Nhưng thế nào để không rơi vào đoạn ? Họ cho rằng niệm trước vừa diệt, niệm sau liền sanh, chết ở cõi người sanh lên cõi trời, không cần có một sự tiếp nối, không có cái trung đoạn làm chỗ nương, thế mới bảo đảm không rơi vào đoạn. Tất cả pháp đều vô thường sanh diệt diệt sanh, nhưng có một pháp nào đó đã diệt mà có thể không sanh ở một thời điểm nào đó. Cho nên phải có một pháp làm chỗ y cứ cho pháp sanh sanh diệt diệt mà không thường hằng sanh khởi này, nếu không thì tất cả nhân quả không thể thành lập được. Pháp ấy tức thức A-lại-da. Tất cả pháp bất thường bất đoạn, do tánh hằng thời lưu chuyển của A-lại-da mà an lập nhân quả bất đoạn. Thuyết thọ huân trì chủng (huân tập và giữ gìn chủng tử) của A-lại-da thức thuộc về lập trường thật hữu luận (quá khứ, vị lai vô thể) chỉ có hiện tại, nhưng tạm nói có quá khứ, vị lai. Như pháp hiện hành ở hiện tại là do chủng tử trong A-lại-da thức sanh ra, mà chủng tử này đã được huân tập từ trước, cho nên nói có quá khứ, từ nhân quá khứ mà có quả hiện tại. Hiện hành lại huân tập chủng tử vào A-lại-da, khi chủng tử này thành thục lại sanh quả vị lai. Vì thế mà nói có quả vị lai, và hiện tại là nhân sanh quả vị lai. Từ quá khứ mà chuển hóa đến hiện tại, hiện tại tồn tại mà dẫn phát đến vị lai.Quá khứ, vị lai đều lấy hiện tại làm bản vị để thuyết minh. Đó là nói theo hiện hành. Nếu nói theo chủng hiện

tương sanh (chủng sanh hiện, hiện huân chủng) của A-lại -da thì gọi là nhân quả ba đời bất đoạn. Thế thì nhờ và hằng và chuyển của A-lại-da, thật có thể thành lập được nhân quả bất đoạn chăng ? Các nhà Duy Thức lại nói dùng hằng và chuyển của A-lại-da làm chỗ nhiếp trì mà thành lập thuyết ba pháp nhân quả đồng thời. Như chủng tử nhãn thức sanh diệt, diệt sanh tương tục lưu chuuyển, khi khởi hiện hành nhãn thức thì chủng tử năng sanh và hiện hành sở sanh là đồng thời. Lại trong sát-na hiện hành nhãn thức, đồng thời tự huân tập lại thành chủng tử nhãn thức. Như vậy, năng huân và sở huân cũng đồng thời. Từ chủng tử gốc thứ nhất sanh hiện hành thứ hai, nương vào hiện hành thứ hai, lại sanh chủng tử mới thứ ba. Như nói khi năng huân từ chủng tử sanh ra, liền làm nhân để huân thành chủng tử, ba pháp xoay chuyển, nhân quả đồng thời. Ba pháp đồng thời như thế là thuyết Nhân duyên của các nhà Duy Thức, họ hy vọng từ đây có thể kiến lập nhân quả bất đoạn. Họ muốn dùng thuyết nhân quả đồng thời để thành lập thuyết nhân quả trước sau nối tiếp. Chủng tử gốc từ trước mà có, nghĩa là đã chấp nhận khả năng nhân quá khứ, quả hiện tại. Chủng tử tân huân lại có thể sanh sanh mãi về sau, tức chấp nhận khả năng nhân hiện tại, quả vị lai. Nhưng trong nhân quả đồng thời, chỉ có thể thành lập nhân quả tương y đồng thời, vậy ở đây có thể thành lập được nhân quả tương sanh trước sau chăng ? Ba pháp đồng thời, muốn tránh lỗi trung đoạn, rốt cuộc lại triệt tiêu tánh trước sau nối tiếp của nhân quả ! Tương quan với thuyết ba pháp đồng thời này. Duy Thức lại có thuyết sanh diệt đồng thời. Như nói : “Nhân trước vừa diệt, quả sau liền sanh, như đòn cân hai đầu bằng nhau, nhân quả nối tiếp như dòng nước chảy, đâu có nhờ vào đến đi mới thành đọan”. Như vậy rốt cuộc có nói theo ba pháp đồng thời chăng ? Hay nói theo chủng tử trước, chủng tử sau nối tiếp ? Nếu luận theo ba pháp đồng thời, thì nhân (chủng tử trước) diệt, quả (hiện hành) sanh đồng thời, như vậy, rõ ràng ba pháp không đồng thời rồi.

Nếu nói theo chủng tử trước, chủng tử sau nối tiếp thì khi chủng tử trước diệt cũng là lúc chủng tử sau sanh. Vậy khi diệt là đã diệt, hay là sắp diệt mà chưa diệt ? Giả sử sắp diệt mà chưa diệt, vậy đồng thời có hai chủng tử. Như đã diệt thì lấy gì sanh chủng tử sau. Các nhà Duy Thức nên biết rằng lìa đã diệt mà chưa diệt thì không tồn tại thời gian diệt. Vì thế, dẫu có thức A-lại-da làm chỗ gá nương cho tất cả đi nữa thì suy cho cùng, thuyết nhân quả chủng tử sanh hiện hành hẳn sẽ rơi vào đoạn diệt.

Trung luận có rất nhiều phương pháp phá đoạn thường, nên ở đây không cần phải giảng giải nhiều. Tóm lại, nhữnng người chấp Tự tánh hữu luôn rơi vào kiến chấp đoạn thường. Cần xa lìa tự tánh kiến mới nhận thức đúng như thật pháp Duyên khởi, xác lập nhân quả tương tục bất đoạn bất thường.

Còn đối với những người chấp nhất chấp dị, Trung Quán cũng phá trừ. Thông thường Phật pháp phá chấp nhất của ngoại đạo, vì ngoại đạo lập duy nhất, cho rằng cái lớn của nhất này không có gì lớn hơn, như Đại phạm, Thần ngã... Còn Phật nói các do Duyên khởi sanh diệt không cùng, khiến cho con người biết rõ được các pháp vô ngã. Lập năm uẩn, mười hai xứ, mười tám giới, mười hai chi Duyên khởi chủ yếu là để phá nhất. Về sau, các học giả Tiểu thừa không hiểu sự khéo léo của Phật pháp, nên dùng năm uẩn... để tìm cầu ngã tánh bất khả đắc mà các pháp uẩn... chẳng không, cho nên thường rơi vào Đa nguyên thật tại luận.

Hàng Thanh văn phần nhiều chấp các pháp sai biệt là thật, cho nên Trung Luận lại phá dị. Trong Thanh Mục Thích đã phê bình các học giả không biết ý Phật, cho nên chấp năm uẩn, mười hai xứ, mười tám giới có tự tướng, chấp có tự tướng, tức tự nhiên rơi vào chấp dị. Pháp Duyên khởi vốn có vô lượng sai biệt, nhưng sai biệt mà chẳng phải tự tánh sai biệt. Trung Luận vì kiến lập Trung đạo Duyên khởi cho nên nói : "Do dị mới có dị, lìa dị không có dị. Nếu pháp từ nhân sanh, pháp này không có nhân dị" (phẩm Quán Hợp). Dị tức là sai biệt, nhưng sai biệt không phải là tự thành, tự có sai biệt. Như đèn dầu đối với đèn điện mà có sai khác, vậy sự sai biệt của đèn dầu là do đèn điện mà có. Lìa đèn điện thì không có tướng sai biệt của đèn dầu. Cho nên tướng sai biệt của đèn dầu chẳng phải tự có, chẳng thể lìa sự quan hệ với đèn điện mà có; đã chẳng thể lìa đèn điện thì không thể nói là tuyệt đối khác với đèn điện, chỉ là sự sai biệt tương đố thôi ! Vì thế tướng sai biệt của các pháp không lìa sự đối đãi của các pháp. Pháp tướng đối đãi mà hiển thị sai biệt của các pháp, thì nhất định không có sự sai biệt (dị tướng) độc tồn. Nếu nói lìa sai biệt sở quán mà có sự sai biệt này, thì lìa đối đãi không có tướng dị, nếu có một tướng lìa đối đãi mà có thì chẳng phải là Duyên khởi, chẳng phải hiện thực. Trong pháp Duyên khởi, thấu rõ tự tánh kiến không, không chấp tự tướng, mới có thể nói nhất dị là bất nhất bất dị được.

Đến đi là nói về mặt vận động của pháp, nếu chấp vào tướng đến đi thì sẽ bị phá như đã nói trong phẩm Quán khứ Lai của Trung Luận. Tướng vận động,

nếu suy cứu kỹ, thật chẳng dễ hiểu. Nếu căn cứ theo vị trí không gian từ nơi này đến nơi kia, từ nơi này nói là đi, tại nơi kia nói là đến. Nhưng nếu chấp có tự tánh thì tánh chất vận động trong khỏang cách từ đây đến kia, từ mét, tất, phân cho đến một điểm không gian sẽ bị tiêu mất. Tại đây chỉ là tại đây, tại kia chỉ là tại kia, tại điểm không gian này chẳng thể nói là có tướng động, tích tụ vô lượng điểm không gian cũng không có tướng động. Vì thế các nhà tự tánh luận thường xem mỗi mỗi pháp là dừng trụ, giống như điện ảnh. Phim nhựa vốn là một tấm giấy nhựa trên đó có ghi lại hình ảnh bất động, nhưng qua dòng điện thì tựa hồ như có vận động, bản thân của phim tuy không vận động, nhưng người xem lại thấy hình ảnh trên phim có hoạt động. Các nhà Trung Quán căn cứ vào đây để phê phán, khiến họ cảm nhận được đến đi bất khả đắc. Không chỉ động bất khả đắc mà dừng trụ cũng bất khả đắc. Điều này sẽ được đề cập đến chương sau.

Bát Bất được nói ở trên, chủ yếu là phá trừ kiến chấp có tự tánh. Tự tánh các pháp vốn không, sự sanh diệt, đoạn thường, nhất dị, khứ lai đều không có tự tánh; cho nên Trung Luận căn cứ theo ý nghĩa tự tánh bất khả đắc để phá tất cả những thuyết chấp trước tự tánh sanh diệt. Thế gian, ngoại đạo, Thanh văn và Bồ-tát chấp có sở đắc, không thể nhận được tất cả pháp không, đều là do chấp pháp có tánh thật tại. Từ thật tại thường nhận biết cho đến thật tại của Hình nhi thượng đều không thể vượt khỏi vọng kiến tự tánh. Tự tánh kiến này, nếu nhìn theo thời gian tánh tức có thường kiến đoạn kiến, nếu nhìn từ không gian tánh thì có nhất kiến, dị kiến. Trên mặt vận động của thời không, thì có kiến chấp đến đi, từ đương thể của pháp thì chấp sanh diệt. Kỳ thật nguồn gốc của bát Bất, đều là tự tánh chấp. Như thường kiến, đoạn kiến xem ra tựa hồ như bất đồng, thật ra căn nguyên của vọng chấp là một. Như chấp trước sau giống nhau là chấp thường, chấp trước sau sai biệt là chấp đoạn. Chấp thường, chấp đoạn đều dùng tánh bất biến làm căn nguyên. Vậy trước chấp là trước sau chấp là sau, trước sau mất đi sự quan hệ, nhất dị cũng như thế. Chấp pháp này là tự tánh hữu, chẳng nương vào cái khác mà có, đó là chấp một. Chấp pháp tự là tự tánh hữu, chấp pháp khác (tha) cũng là tự tánh hữu, tự và tha không có liên quan, đó là chấp dị; như vậy chấp nhất hay chấp dị đều có cùng một phần lẫn. Vì thế Trung Luận thường dùng nguyên lý đồng nhất để phá hai chấp đối đãi. Như nói pháp này (pháp nhất) thì không dị pháp khác (dị) cũng không dị, như trẻ chẳng phải già, già cũng chẳng phải trẻ. Vì thế, biết các pháp chẳng phải một, cũng chính là biết các pháp chẳng phải khác; biết các pháp bất thường

cũng là biết các pháp bất đoạn; bất sanh, bất diệt, bất khứ, bất lai đều do đây mà thông đạt. Nguồn gốc lý luận về sanh diệt, đoạn thường, nhất dị, khứ lai cũng như thế. Tự tánh, tức là nơi tánh thực hữu mà hiển lộ tánh tự hữu, tánh bất biến, tánh không đối đãi. Nếu tự tánh này bất khả đắc thì tất cả hý luận đều bị diệt.

Chương Bảy

HỮU – THỜI – KHÔNG – ĐỘNG

TIẾT I : Hữu (Vật-Thể-pháp)

Trong chương Phương Pháp Luận Trung Đạo, tôi đã từng đề cập đến việc các nhà Trung Quán và những học giả khác có cánh nhìn bất đồng về hữu. Các học giả khác cho rằng hữu tức tự tánh hữu, hoặc tự thể hữu do chúng sanh từ vô thỉ đến nay vọng chấp tự tánh mà có. Các nhà Trung Quán cho rằng hữu chẳng phải là tự tánh hữu và vô tự tánh cũng chẳng phải là đều không, mà vô tự tánh chẳng ngăn ngại hữu. Lý này, luận Sư Nguyệt Xứng cũng từng nói như thế, tức biện minh sự sai biệt giữa hữu và hữu tánh, vô và vô tánh. Sự lý tồn tại, có thể nói là hữu, nhưng không giống với tự tánh hữu, vô tánh, có thể là vô, nhưng khác với vô trong câu "tất cả pháp đều vô" . Hữu và hữu tánh, vô và vô tánh, người mới học Trung Quán cần phải phân biệt rõ. Nhưng thật ra trong kinh điển không nhất định phân hoạch như thế. Các nhà Trung Quán nói hữu là hữu của vô tự tánh, tự tánh tức là tự tánh bất khả đắc. Mà các học giả khác lại cho rằng hữu tức tự tánh, tự tánh hữu này là thật, có thể đạt được. Trung Quán nói vô là vô của dị diệt, vô tánh tức tự tánh vô, các học giả khác cho rằng vô tánh tức là vô, nghĩa là cái gì cũng không có. Các học giả khác và các nhà Trung Quán, tuy cũng sử dụng một từ ngữ, nhưng nhận thức bất đồng. Ngài Nguyệt Xứng chẳng qua vì những người không hiểu Trung Quán mới tạm thời phân biệt giải thích hữu và hữu tánh, vô và vô tánh.

Hữu được trình bày ở đây là "vật" được mọi người nói đến. Hữu này bất luận là lý hay sự, người ta thường cho là thật hữu. Trung Quốc gọi hữu là vật, vật đại biểu cho tất cả tồn tại hoặc tồn tại. Kinh Dịch ghi : "Phương dĩ loại tụ, vật dĩ quần phân", (muôn sự, dùng phẩm loại tương đồng để tụ tập; muôn vật, dùng quần thể khác nhau để phân biệt) nghĩa là phân biệt ngay trong quần tụ hòa hợp; cá thể sai biệt (tự tướng), đây kia khác nhau, gọi là vật; đó là vật mà mọi người nhìn nhận. Trung Dung ghi : "Chẳng thành thì không có vật" hoặc nói : "Thành tức là tự thành vậy". Thành tức là tự tánh tự thành tựu, thành rồi sau mới có vật. Thành là tự thể của vật, tự có, nếu bất thành tức không có thực thể

tự hữu tự thành, vật tức chẳng thành vật. Tư tưởng này tức là tự tánh luận mà các nhà Trung Quán triệt để phủ nhận.

Tóm lại, những hiểu biết thông thường và sự nhận thức của các học giả bao hàm trực giác thần bí không thuộc về tịnh trí, đều mong cầu một cái tự có, tự thành. Không nói là thật tại luận đơn giản hay thực tại luận của Hình nhi thượng, tất cả đều chấp các pháp tự có, tự thành. Đoạn trước đã nêu ra hữu là một khái niệm phổ biến có tánh thực tại mạn mẽ, là một nhận thức căn bản của loài người văn minh ngày nay, dẫu cho con người hoang dã thời sơ khai hay đứa trẻ, tất cả đều chẳng thể biết được thế nào là giả hữu (chẳng phải giả hữu của Trung quán, cũng chẳng phải giả hữu chánh xác). Phàm những đối tượng họ chạm hoặc tiếp xúc đến, đều cho là chân thật tồn tại. Đứa bé không biết người hiện tại trong gương là giả, nên đùa giỡn và dùng tay nắm bắt. Người hoang dã thời sơ khai không biết mộng là hư vọng, nên cho đó là thật. Loại nhận thức thuộc tự tánh cảm rất phổ biến này từ người nguyên thủy, trẻ em, các nhà tôn giáo cho đến các nhà triết học thần bí, tất cả đều giống nhau. Theo Phật pháp thì không chỉ trẻ con, người hoang dã đồng có loại thực tại (tự tánh cảm) này mà ngay cả trùng, cá, chim, thú, cho đến các loại động vật nhỏ nhất, hễ khi cảm nhận đến điều gì mà có tác dụng tinh thần thì đều có một loại trực cảm thực tại giống nhau. Đương nhiên, nếu không có sự minh triết về ý thức của nhân loại, thì sẽ không có những nhà thật tại luận, hình nhi thượng luận bàn sâu xa như thế !

Nhân loại do sự phát triển về tri thức, từ ấu thơ đến thành nhân, từ hoang sơ đến văn minh, trong kinh nghiệm sống hằng ngày, dần dần suy xét, nhận biết được tất cả không nhất định là thực tại. Như bánh có thể làm cho hết đói, nhưng bánh vẽ thì dù cho đẹp sống động như thế nào đi nữa cũng không có tác dụng này. Trong mộng thấy người và vật, biết là cảnh không thật; đều này, đối với nhận thức con người, chính là khái niệm về giả hữu và thật hữu. Như Tát-bà-đa bộ nói rằng pháp có giả hữu và thật hữu. Thật hữu, tức cảm thấy có nội dung chân thật, thậm chí còn nghĩ là thật tại hình nhi thượng. Nhưng thật hữu này không thể nương tựa. Có người sau khi trãi qua kinh nghiệm phong phú và tri thức sâu rộng, liền biết những điều đã nhận thức là thật hữu trước kia không hất định là thật hữu, như các màu xanh, vàng... tựa như thật. Nhưng qua sự nghiên cứu của các nhà khoa học, biết rằng đó là sự giả hiện của ánh sáng mặt trời. Căn cứ vào kinh nghiệm hiểu biết từ cạn đến sâu, tức là từ thật hữu mà

dần dần đạt đến giả hữu. Giống như trước kia, tất cả đều cho rằng căn nguyên của vật chất là một thật thể chẳng thể phân tích, bây giờ mới dần dần biết được, dẫu cho điện tử, cũng là một thái dương hệ thức mà chẳng phải đơn thức. Nhưng con người bị vọng kiến thật hữu từ vô thỉ đến nay mê hoặc, cho nên dù luôn hiểu được thật tại trở thành giả tưởng mà rốt cuộc thật hữu được cảm nhận từ nội tại lại thở thành cái thiên chấp giả tưởng và thật chất, hiện tượng và bản thể. Con người thường cho rằng những điều nhận biết được từ trí thức thông thường chẳng qua là hiện tượng, hiện tượng nhất định không phải là tự thể thật hữu; nhưng mặt trái hoặc nội tại của hiện tượng ắt phải có bản thể thật tại. Dẫu nói bản thể là cái chẳng thể biết thì cũng khẳng định có thật thể tự tại này, từ thật tại của nhận thức tầm thường đơn giản, cho đến thật tại bản thể của Hình nhi thượng, vĩnh viễn vẫn rơi vào ác kiến thật tại, thật hữu.

Nói theo thời gian, ví như truy tìm nguồn gốc của thật tại này, tức là bản nguyên của sự vật thì làm sao có thể từ bản nguyên này mà phát hiện ra vạn hữu ? Như thuyết tự tánh của học phái Số Luận (Phát Triển Luận), nói theo không gian, phân tích đến nguyên tố bất khả phân, rồi cho rằng tất cả những hòa hợp tương tục của thế gian đều do nguyên tố thật hữu này tạo thành, như thuyết Lục cú (Lục cú nghĩa) của học phái thắng luận. Dẫu chẳng từ thời gian, không gian khảo sát thì trên mặt nhận thức trực tiếp các pháp, cũng cảm thấy trong hiện tượng cũng có một bản thể tồn tại. Nói cho cùng đều do chấp tự tánh (thật hữu) và do tánh thật tại trực cảm của hiện tượng di vào nội tại mà có. Trực cảm thật tại này, vốn là tánh thiếu khuyết của nguồn gốc nhận thức, là thành kiến không thể phá của chúng sanh. Tuy nhờ kinh nghiệm nhận thức suy nghĩ so sánh mà dần dần hiểu được, nhưng rốt cuộc không thể đập vỡ, vẫn không giác ngộ, mà nghĩ rằng giả tất phải nương vào thật, để rồi từ nhận thức hiện tượng mà trực nhập nội tại chân thật. Vì thế, bất tất phải tìm cầu thời gian thủy chung, hay phân biệt không gian trong ngoài mới có thể trực cảm được nội tại thật hữu. Chỉ có Phật giáo, tìm cầu tự tánh bất khả đắc, thấu triệt tất cả chỉ là giả danh, tất cả rốt ráo không, quét sạch tất cả căn bệnh chung của hữu tình là vọng chấp tự tánh, thể chứng được thật tướng của tất cả pháp là trung đạo vô tự tánh mà Duyên khởi hữu, Duyên khởi hữu mà vô tự tánh.

TIẾT II : Thời gian

Thời gian thông thường được cho là một khái niệm rất rõ ràng, giống như dòng Trường Giang trôi mãi. Nhưng nếu suy xét kỹ, thì các triết gia cũng phải lao

tâm mệt trí, cũng phải sửng sốt kinh ngạc, cho đó là luận đề khó giải đáp. Khi Phật còn tại thế, ngoại đạo hỏi rằng : "Ngã và thế gian thường chăng ? Ngã và thế gian vô thường chăng ? Ngã và thế gian cũng thường cũng vô thường chăng ? Ngã và thế gian chẳng thường chẳng vô thường chăng ?" Trong đó ngã và thế gian tức nhân sinh và vũ trụ. Ngoại đạo từ quan niệm thời gian để nhìn nhân sanh và vũ trụ; vì không lý giải được thời gian, cho nên chấp thường trụ hoặc vô thường. Đức Phật không trả lời những lý luận vọng chấp này. Từ xưa, ở Ấn Độ có ngoại đạo Thời Luận, trong đó có một phái lấy thời gian làm nguyên nhân căn bản cho sự sanh diệt các pháp, làm bản thể của tất cả pháp. Trong lục cú nghĩa của phái Thắng Luận thì thật cú có thật pháp thời gian này, họ xem đó là nhân tố thật tại để lập thành thế gian. Nghiên cứu Phật điển thì thấy Phật thường nói đến thời quá khứ, vị lai, hiện tại; nhưng thời gian là gì thì không nói thẳng. Các nhà Thí Dụ Luận, Phân Biệt Luận xem thời gian là thật tại thường trụ. Nhưng quyển 76, 135 của luận Bà-sa ghi : " Như các luận Sư Thí Dụ và Phân Biệt nói rằng : Thế gian là thường, các hành là vô thường"; hành (pháp) khi hiện hành ở thế gian, như quả chứa trong bình, từ bình này chuyển sanh một bình khác. Họ xem thể của thời gian thường hằng bất biến, trở thành các pháp (ngoài các hành) biến chuyển. Tất cả pháp từ sanh đến trụ, từ trụ đến diệt, đều lưu chuyển trong một phương thức thời gian thường hằng cố định. Cách nói này, giống như thuyết thời gian tuyệt đối tồn tại khách quan của các triết gia Tây Phương. Họ thật thể hóa thời gian và xem đó là căn nguyên cho mọi hoạt động của các pháp, như từ cái bình này chuyển sanh bình khác, thế thì sai lạc ý Phật.

Nhìn từ kiến giải của các nhà Trung Quán, thời gian không lìa tồn tại (pháp) mà có, lìa tồn tại cụ thể mà cho là có một thật thể thời gian thường trụ bất biến thì chẳng đúng. Phẩm Quán Thời trong Trung Luận ghi : "Nhờ vào vật mà có thời gian, lìa vật đâu thể có thời gian". Cho nên biết thời gian chẳng qua là một hình thái huyễn hiện nương vào sự biến động lưu chuyển của nhân quả mà có. Có pháp nhân quả lưu chuyển, tức có hiện tượng thời gian. Đặc tính của thời gian là huyễn, tợ như có tướng trước sau. Tất cả pháp không thể ra khỏi nhân quả. Pháp sở dĩ hiện hữu, ắt phải có nhân, do nhân sanh khởi, thế lực của nó ắt phải ảnh hưởng đến vị lai. Cho nên bất cứ một pháp nào cũng đều có tánh chất nương vào cái trước mà sanh khởi cái sau, từ quá khứ dẫn phát đến vị lai. Nghĩa là nhân quả của các pháp lưu chuyển, mà hiện thành tướng thời gian trước sau tương tục. Nếu lìa các pháp tồn tại, mà tưởng tượng có một pháp thời

gian chân thật thường trụ thì chỉ là tưởng tượng mà thôi, thật không thể có. Vả lại, đặc tính của thời gian là biến động, tất cả pháp đều vận hành liên tục không ngừng, tức trong sự hoạt động lưu chuyển không dừng này là hiện ra đặc trưng thời gian. Phẩm Quán Khứ Lai ghi : "Nếu lìa pháp khứ, thì thời gian khứ sẽ không có". Khứ (đi) chính là một tướng vận động, lìa khứ vận động thì không có thời gian khứ. Đoạn trước có nói : "Nhờ vào tồn tại (pháp thể) mà hiện hành tướng thời gian". Nay nhờ vào sự vận động mà hiển thị tướng thời gian, điều này chẳng qua là phân biệt để khảo sát, chứ pháp thể và pháp dụng không lìa nhau (cũng chẳng tương tức), đó cũng chính là nương vào sự vận động của tồn tại kia mà có thời gian.

Không lìa sự vận động của tồn tại mà có tướng thời gian, cho nên nương vào thể dụng có muôn ngàn sai biệt của pháp thì tướng thời gian cũng chẳng phải là nhất thể. Như ta nói có một ngày, một tháng, một năm... đều là căn cứ vào sự vận động của một tồn tại (pháp) nòa đó mà nói. Căn cứ theo địa cầu quay chung quanh mặt trời một vòng mà nói là một năm, mặt trăng quay chung quanh địa cầu một vòng mà nói là một tháng, địa cầu tự quay một vòng là một ngày đêm. Thời gian này là căn cứ vào hình tướng vận động của một tồn tại mà hình thành, có thể nói là tự nhiên. Thời gian do nhân loại tạm định ra này, có thể tùy thời tùy xứ, phong tục tập quán mà không giống nhau. Như hiện nay một ngày là hai mươi bốn giờ. Nhưng Trung Quốc thời xưa chỉ nói mười hai thời, còn Ấn Độ xưa nói có sáu thời. Thời gian tùy vào sự vận động của một tồn tại được y cứ mà thành lập. Cho nên trong cùng một sở y (địa cầu xoay quanh mặt trời) thì có cùng một tính chất. Nhưng thế gian thường căn cứ vào phương tiện tập quán mà cải biến, như một tháng ở thế gian có ba mươi ngày, một năm có ba trăm sáu mươi ngày. Thời gian trong phật pháp như đại kiếp, tung kiếp, tiểu kiếp, tức là căn cứ vào kiếp nạn và sự hình thành của thế giới mà lập ra. Thời gian ngắn nhất, nếu nói theo sự biến động của tâm hành thì là một sát-na.

Nương vào sự biến động của tồn tại (pháp) mà có tướng thời gian, nương vào tự tâm mà suy luận đến cực điểm biến động của tồn tại mà nói là sát-na, nhưng không có lượng sát-na nhỏ nhất. Chỉ có các nhà Tự tánh luận mới nghỉ rằng thời gian liên tục do y cứ vào sự tích lũy của nhiều sát-na mà thành. Sự biến động của tồn tại được chúng ta biết đến là biết phân biệt nhanh hoặc chậm. Ví dụ trong một giờ chúng ta biết tốc độ chảy của thác nước lớn hơn tốc độ chảy

của dòng sông phẳng lặng bao nhiêu lần. Căn cứ vào sự vận động mà có thời gian, thế thì thời gian của dòng thác ắt là dài, thời gian của dòng nước phẳng lặng và ngắn hơn. May mà dòng thác và dòng nước phẳng lặng không tự biết, nếu không thì nó sẽ nói : Dòng nước phẳng lặng vừa trôi bảy ngày thì dòng thác đã chảy qua ngàn ngày rồi. Thời gian nương vào sự vận động tồn tại mà hiển hiện, cho nên ở đây cho là dài thì ở kia lại cho là ngắn. Phật pháp dạy : "Một niệm và vô lượng kiếp tương nhiếp tương nhập".

Vì thời gian nương vào sự biến động của các pháp mà hiển hiện, cho nên nói thời gian sai biệt. Nhưng tất cả pháp là sự tồn tại Duyên khởi luôn luôn nương nhau, quan hệ nhau, vì vậy thế gian thường nương vào một hình tướng vận động nhất định như mặt trời, địa cầu để định ra thời gian. Do đó mà có thể tính tóan lập ra một thời gian tiêu chuẩn chung. Cho nên, dù thời gian mỗi mỗi bất đồng, nhưng vẫn có thể so sánh mà biết được dài ngắn, nhanh chậm. Có thời gian tiêu chuẩn chung này thì đối với thế tục không nên vọng cho là dài ngắn, nếu không sẽ phá hoại tướng thế gian. Ngay cả đức Phật, Ngài cũng phải tùy thuận thế gian để diễn thuyết, nhưng tất cả là Duyên khởi. pháp Duyên khởi chẳng thể không có chỗ y cứ, đối đãi. Cho nên, tuy nói khái quát là tất cả tất cả, nhưng rốt cuộc cũng không có một cái hoàn hảo, tức không thể kiến lập một tiêu chuẩn thời gian tuyệt đối. Chỉ có các nhà Tự Tánh luận còn chấp giữ huyễn tưởng mà thôi.

Trong Phật pháp, các nhà chấp hiện tại thật hữu nói rằng quá khứ, vị lai là nương vào tồn tại mà an lập. họ cho rằng ngay một sát-na hiện tại là thật hữu, nương vào nhân quả hiện tại lưu chuyển, đối với cổ mà nói kim, đối với kim mà nói cổ, đối hiện tại nói quá khứ, vị lai. Lìa hiện tại tức không cóquá khứ, vị lai. Đối với thuyết này, cũng có ý nghĩa tương đối của nó như các nhà khảo cổ, do hiện tại được vật từ lòng đất, theo đó có thể khảo cứu biết được niên đại của vật đó rồi suy ra trước đó thế nào, thế nào ? Nếu như không có vật này, hẳn không thể nói được gì về quá khứ. Cho nên lìa hiện tại, không thể giải lý được quá khứ và cũng chẳng có quá khứ chân thật.

Các nhà chủ trương ba đời thật có như Tát-bà-đa bộ, chia thời gian làm ba thời rõ ràng. Quá khứ là mọt pháp tồn tại, chẳng phải hiện tại, vị lai; vị lai cũng là một pháp tồn tại chẳng phải quá khứ, hiện tại. Các nhà Duy thức cho rằng hiện tại thật hữu, vì thế chỉ biết quán sát hiện tại để nói quá khứ, vị lai, mà không biết quán sát quá khứ, vị lai để nói hiện tại. Phẩm Quán Khứ Lai của Trung

Luận ghi: "lìa những pháp đã qua, hoặc chưa qua thì thời gian đã qua cũng không có". Khi đã qua, tức hiện tại đang trôi, lìa đã qua hoặc chưa qua, thì chẳng thể có hiện tại, đây là chỗ bất đồng giữa Trung Quán và Duy Thức. Các nhà Trung Quán nói : "Quá khứ, vị lai là do quán sát hiện tại mà có, đồng thời hiện tại là do quán sát quá khứ vị lai mà có". Nay thử hỏi một người bình thường rằng : "Thế nào là hiện tại ?". E rằng rất khó có câu giải đáp chính xác. Như nói hiện tại là chín giờ sáng; hoặc nói hiện tại là lúc cần học, thì hiện tại này có thể là mười hai năm; nếu nói hiện tại là thế kỷ XX, thì hiện tại này bao gồm rất nhiều năm rồi ! Cho nên nếu không có quá khứ, vị lai thì không có hiện tại. Vì thế thời gian chẳng phải là hiện tại thật hữu, quá khứ vị lai giả hữu. Lìa hiện tại cũng không thể nói gì về quá khứ và vị lai. Vì thế thời gian cũng chẳng phải ba thời thật có.

Chúng ta cảm biết có tướng thời gian trước sau nối tiếp, ngay nơi hiện tại mà thấy có trước sau, tức ở tướng trước sau này mà nói là hiện tại. Do các pháp lưu chuyển biến hiện không dừng làm cho con người lầm nhận thời gian có ba thời. Ngay nơi đây là hiển bày pháp Duyên khởi sâu xa. Phàm tất cả tồn tại của thế gian, đều huyễn hiện có tướng trước sau. Nếu cho rằng tướng trước sau nối tiếp là chân thật, có tự tánh, thế thì trước lẽ ra lại có trước nữa, trước trước lại trước trước, vĩnh viễn không tìm được giới hạn đầu tiên, dẫu cho tìm được bờ mé đầu tiên, thì đó cũng không phải là tướng thời gian. Thời gian tất nhiên phải hiển hiện làm tướng trước sau, nay đã là nguyên thủy mà lại không có tướng trước, thế thì chẳng thành thời gian, tất nhiên cũng không có cái tồn tại. như thế trước mà không có trước, vậy thì sau rốt cuộc cũng không có sau.

Do đó, đức Phật nói chúng sanh lưu chuyển sanh tử, bản tế bất khả đắc. Bản tế tức là mé thời gian đầu tiên, chỗ này bất khả đắc. Nếu có bản tế này thì đồng với sự tiêu diệt của thời gian. Một số tôn giáo, triết gia cảm thấy rất khó khăn khi lý luận đến chỗ này, do đó họ cho rằng thượng đế sáng tạo vạn vật, Thượng đế là nhân sanh khởi vạn pháp, như vậy khó khăn liền có thể giải quyết được. Nhưng truy tìm đến Thượng đế, thì Thượng đế trở thành vô thỉ và vô chung ! Nói Thượng đế sáng tạo vạn vật, mà Thượng đế lại không do cái khác tạo nên. Về tự tánh, các nhà Số Luận Ấn Độ gọi là minh tánh, rồi cho rằng trong chỗ mờ mờ mịt mịt, không có hình trạng gì, lại có thắng tánh sanh ra tất cả. Câu "mờ mờ mịt mịt trong đó có tinh, mịt mịt mờ mờ trong đó có vật" của Lão Tử cũng là ý này. Như các học giả cận đại cho rằng tất cả do sự tiến hóa mà có.

Vậy căn cứ theo thuyết do từ xa xưa tiến hóa sanh ra, truy tìm căn nguyên của vật chất từ đâu mà có, lại không thể giải đáp được. Đứng trên lập trường của khoa học, tốt nhất không nên trả lời, nếu biết tất cả pháp tợ hiện ra tướng nối tiếp của thời gian, mà tự tánh bất khả đắc, thì chỉ có thể từ thế tục để quán sát tánh nương nhau, đối đãi nhau để thông đạt mà thôi. Tâm cảnh tương ứng nhau như hộp nhỏ thì nắp nhỏ, hộp lớn thì nắp lớn, nhận thức đến đâu, thì chỗ ấy là Nhất thiết. Quán sát trước sau đến đâu, thì đó là thủy chung, pháp Duyên khởi căn cứ trên danh ngôn mà thành lập, nhưng chẳng phải do đó mà rơi vào Duy tâm. Chẳng muốn bị tự tánh kiến làm ngại, thì cần phải lìa khỏi tướng thủy chung của thời gian. Không luận là chấp trước có chỗ đầu tiên, hay tìm cầu không đến chỗ đầu tiên rồi chấp trước vô thủy, tất cả đều là tà kiến. Phật pháp chỉ là ngay nơi hiện thật nhận biết như vậy mà thôi. Hễ là tồn tại của Duyên khởi ắt phải có tướng thời gian, có tướng thời gian mới là tồn tại Duyên khởi. Thời gian là Duyên khởi, là như huyễn, là thế tục hữu, nhưng nếu chấp có thật tánh rồi tìm cầu thủy chung, thì thật hòan tòan lầm lẫn.

Pháp tồn tại như huyễn, chỉ vì nó huyễn hiện tướng thật tại. Cho nên thường bị con người tưởng đến tự tánh chân thật nội tại của nó là bản thể. Nhưng huyễn tướng của thời gian lại bất đồng, thời gian là do hướng đến hai đầu để triển khai, tức là trước sau tương tục. Tuy nhiên trước cũng được xem là sau, sau cũng được xem là trước, thường bị lẫn lộn như thế. Nhưng đối với nhận thức của một người, thì tướng trước sau tương tục rất rõ ràng không lâm lẫn. Do đó, không luận xem thời gian là một đường thẳng, đường gãy hoặc đường xoắn ốc, cũng đều y cứ vào dạng thức hoạt động của pháp mà tưởng tượng ra. Nhưng cũng do tướng nối tiếp hiển lộ có trước sau, nên có sự mâu thuẫn của thời gian. Phật liễu ngộ được Duyên khởi hư vọng không thật, đó là vòng xích không có đầu mối, nhưng nhìn từ hai mặt đều có tướng trước sau, mà rốt cuộc thì thủy chung bất khả đắc.

Từ huyễn tướng trước sau của thời gian mà quán xét thì sanh, trụ, diệt của các pháp; sanh, lão; tử của loài hữu tình; thành, trụ, hoại, của khí thế gian, đều có tướng trước sau, tất cả đều ở một chu kỳ như thế, mà trở lại từ đầu với vô hạn diễn biến, không nói là hình xoắn mà phải nói là một vòng xích; vấn đề là ở chỗ tựa hồ như có thủy chung mà thủy chung bất khả đắc, cũng chẳng phải nói cái khởi sau là tái hiện của cái trước, các hành vô tướng tuy tất cả không mất, nhưng tất cả đều biến đổi mới mẻ không dừng, mà cũng chẳng phải là sự sống

lại của quá khứ. Nếu nhìn từ bất cứ một điểm nào trên vòng xích không đầu mối, cũng đều có tướng trước sau nối tiếp, thành, trụ, hoại không,lão, tử, sanh trụ, dị, diệt cho đến cả kiếp tăng thời đại tiến bộ, kiếp giảm thời đại suy đồi, chẳng qua đều là sự biến đổi trước sau không dừng của các pháp trong một vòng tròn không đầu cuối. Thế gian dài lâu, đời người ngắn ngủi, huyễn tướng u vi, khiến chúng ta không thể biết, không thể hiểu đúng và thích ứng như lượng của nó, do đó mà sinh ra những kiến giải điên đảo.

TIẾT III : không gian

Nhận biết được không gian, cũng khó khăn không kém gì thời gian. Ngoại đạo Ấn Độ xem không gian cũng có thật thể, họ hợp không với địa, thủy, hỏa, phong thành năm đại và cho rằng đây là những nguyên tố căn bản tạo thành vũ trụ vạn hữu. Phật pháp ít có loại kiến giải này. Độc tử bộ, Thượng tọa bộ chấp pháp thật có cũng chẳng cho hư không là thật thể. Kinh Phật thường nói đến hư không, nhưng hư không này chỉ là đối tượng của mắt, cũng là cảnh xúc của thân. Đặc tánh của hư không mắt thấy thân chạm này không chướng ngại. Tát-bà-đa-bộ chia hư không làm hai:

- Hư không hữu vi hữu lậu, tức hư không của mắt thấy, thân xúc chạm trong thuyết của Thượng tọa bộ.

- Hư không vô vi là pháp không sanh diêt. Như nói: "Hư không chỉ lấy vô ngại làm tánh, vì vô ngại, cho nên sắc hiện hành trong không" (Luận Câu –sá 1) . Tất cả sắc pháp (vật chất) khởi diệt đều nương vào hư không vô vi, tánh không chướng ngại của hư không vô vi bao trùm tất cả sắc pháp; sắc pháp do tánh vô ngại của hư không mới có thể khởi diệt. Như thế, hư không có tánh vô ngại cùng khắp mà thường hằng bất biến.

Tát-bà-đa bộ lý luận như thế, là căn cứ vào hư không hiện thực của mắt thấy thân chạm, mà trừu tượng hóa, lý tánh hóa nó. Kỳ thật lìa mắt thấy, thân chạm thì sẽ không có một khái niệm về hư không. Thời gian huyễn hiện tướng nối tiếp mà thành từ vị lai đến hiện tại, từ hiện tại về quá khứ, hoặc từ quá khứ đến hiện tại, hiện tại đến vị lai, lưu chuyển không dừng. Hư không thì chẳng thế, huyễn tướng của hư không tựa hồ như bao trùm tất cả, như một vật dụng chứa tất cả, tất sự vật đều hoạt động trong "vật không" vô cùng rộng lớn này. Vì thế, hoặc lấy hư không làm tỷ dụ mà gọi là hư không tạng, hư không khí. Phẩm

Quán Lục Thủy của Trung Luận không chấp nhận hư không như thế với những điểm sau :

- Không chấp nhận có một hư không lìa sắc pháp tồn tại. Hư không y sắc tướng mà hiện khởi (tâm và sắc cũng Duyên khởi với nhau, tướng hư không cũng có quan hệ với tâm), vì thế nói: "Vì có sắc cho nên có vô sắc xứ, vô sắc xứ là tướng hư không". Nghĩa là tướng không chẳng thể lìa tồn tại (sắc) mà có thể huyễn hiện. Nếu có vật ở đó, thì đợi đến khi vật này hoại diệt mà trở về không, tướng không liền hiện. Vã lại, vật và vật đối đãi nhau mà biết có khỏang cách hư không. Như thân thể (sắc) vận động cảm biết được hư không chẳng có sắc ngăn ngại. Vì thế lìa sắc mà có hư không vô tướng tuyệt đối trùm khắp thì thật không có.

- Không chấp nhận như không là không có gì: Hư không là do Duyên khởi huyễn hiện, có đặc tánh dung chứa vô ngại.

- Không chấp nhận hư không là một pháp thuộc về sự nhận biết của tâm thức: Các triết gia Tây phương xem không gian có trước. Nhưng theo cách giải của Trung Quán: "Ví như không có hữu, làm sao có vô ? Hữu vô đã vô rồi, người biết hữu là ai ?". Nghĩa là hư không không thể rời sắc pháp mà có thật thể riêng biệt; đã chẳng lìa sắc tướng, lại cũng chẳng phải là không ngơ thì thật hữu thật vô đều chẳng đúng. Cũng không thể nói hư không thuộc về cái biết mà biết được hư không là có là không. Bất luận là có hay không, thì trong cảnh tướng cũng không có mảy may ý nghĩa này. Vậy ai (tâm) biết được đó là hư không ? Do đó mà biết, hư không vô tướng vô ngại, nương vào pháp tồn tại hữu tướng hữu ngại mà huyễn hiện. Trung Luận cũng nói rằng: "Không tức vô tướng, vô tướng chẳng thể lìa tướng, lìa tướng tức phi hữu". Luận Đại Trí Độ cũng từng nói: "Hư không có tụ tán". Hư không làm sao có tụ tán ? Như một bức tường, phá tường thì không còn ngăn ngại, được thông suốt, tướng hư không hiện, tức hư không tụ tập. Nếu xây tường ngăn bít thì tướng hư không chẳng hiện, đó là hư không tán. Hư không nương nơi hữu tướng tồn tại mà huyễn hiện, có tụ có tán, vì thế hư không là Duyên khởi, chẳng nên chẳng cho là tuyệt đối bất biến.

Sắc pháp và hư không chẳng khác biệt cũng chẳng phải một thể, chẳng thể có tướng hữu mà không có tướng vô; cũng không có tướng vô mà lìa tướng hữu. Hữu tướng vật và hữu tướng hư không đều là huyễn hiện của Duyên khởi tương y. Hữu tình, đức Phật cho là tất cả sĩ phu trong sáu cõi, là Duyên khởi

của vật, không và tâm thức. Chúng ta cho rằng thân thể là chặt bít, không có khe trống, kỳ thật khắp nơi đều có khe trống, các tướng không của mắt, tai, da chỉ là những tướng thô mà thôi, nhỏ như điện tử, vi tế nhất trong vật chất cũng có đầy những khe trống. Trái lại, hư không mà chúng ta nhìn thấy, có rất nhiều vật vi tế. Vì thế, có tướng là có ngại và không tướng thì không ngại, hai mặt nương nhau, thành tựu và chẳng lìa nhau, cùng ẩn cùng hiện mà bất tức. Trước khả năng nhận thức bất đồng của chúng ta (như thiên nhãn và nhục nhãn) thì hoặc huyễn hiện là vật tướng, hoặc huyễn hiện là hư không. Như thế, chẳng thể lìa sắc pháp hữu tướng hữu ngại mà có hư không vô tướng vô ngại (vật dung chứa sắc pháp). Nhưng không tướng chẳng phải là sắc tướng. Vì sắc pháp có tướng để phân chia, mà muốn cho rằng hư không cũng là một vật có dung lượng như thế để phân không gian thành chỗ này nơi kia thì nhất định là không được. Nếu lại cho hư không là một chỉnh thể vô hạn hoặc bất khả phân, thì cũng là chấp tự tánh, không liễu đạt được Duyên khởi huyễn tướng.

Ngoại đạo chấp ngã và thế gian là hữu biên, ngã và thế gian là vô biên, ngã và thế gian cũng hữu biên cũng vô biên. Nghĩa là họ nhìn vũ trụ và nhân sinh từ quan niệm không gian để suy luận là hữu hạn hay vô hạn, tức lạc vào hý luận, nên đức Phật không đáp. Ở đây nếu nhìn từ mặt không gian bao hàm sắc và sắc chiếm hữu không gian, thì sắc pháp là một hình lập thể có ba chiều, phàm vật có thể tích đều có ba chiều ngang, dọc và thẳng đứng. Theo Phật pháp thì không gian có sáu phương, không đồng như thời gian, thời gian thì hiện tướng nối tiếp trước sau, còn không gian thì hiện tướng khuyếch tán rộng ra sáu phương. Vì nhìn nhận phiến diện, nên thường tưởng là hư không phân bố thành mặt phẳng. Phàm có ba chiều hoặc sáu phương, tức có bờ mé. Bờ mé giới hạn của sắc pháp này nương vào tướng hư không mà hiển bày, hư không này vô tướng, tức bờ mé bất khả đắc. Vậy sắc pháp có tướng có ngại là có bờ mé; bờ mé của sắc pháp tức là bờ bé vô tướng bất khả đắc. Nếu chấp hư không vô tướng vô ngại là vô biên thì trở thành hý luận. Đã vô tướng thì có gì là biên với vô biên ! Kinh nói hư không vô biên giống như vô thỉ, nếu không thì hữu biên vô biên đều là tà kiến. Người ta thường căn cứ vào sắc tướng để nghĩ bàn về không tướng, cho không tướng có tự thể, và nói rằng cây bút ở trên bàn, bàn ở trên đất, đất trên hư không, rồi thật thể hóa hư không, vậy xin hỏi: Hư không tại đâu ? Cho nên, hễ là tồn tại có tướng huyễn hiện là do hư không vô tướng, lìa sự vật hữu biên hữu tướng, tức không có hư không, cho nên không là một đặc tướng của pháp tồn tại. Không chỉ hư không như thế mà sắc pháp cũng như

thế, mỗi một cá thể là hữu tướng hữu biên từ nơi khác tụ tập đến, rồi lấy đó làm trung tâm để phát triển đến những nơi khác, thì hữu biên lại trở thành vô biên. Như nhận thức giới dần dần rộng lớn, thì sự tồn tại trong không gian cũng không ngừng lan rộng ra mười phương. Tất cả pháp, như từ ngữ Thiên hạ mà người xưa đã nói, thì hiện nay chỉ là một phần nhỏ, một phần rất nhỏ trong thế giới này mà thôi. Tướng huyễn hiện sáu phương của sắc pháp Duyên khởi là hư dối tợ hiện, chẳng thể làm nơi y cứ chân thật. Nếu cho là chân thật mà muốn tìm cầu cứu cánh, thì hữu hạn và vô hạn ấy đều chẳng thể được. Giới hạn quy định, như giới hạn của một quốc gia ắt phả đối với một quốc gia khác mới có. Lớn nhất không có gì bao trùm bên ngoài, chẳng qua là một tên khác của Thần Vì thế, như cho đó là giới hạn cùng cực thì giới hạn này chẳng thành. Trái lại, như cho rằng thế giới vô tận, mà nhìn từ sắc pháp hình thành cá thể, thì sắc pháp chẳng thể nói là vô tận. Những khái niệm hữu hạn và vô hạn thế gian đang mê hoặc chúng ta !

Các tồn tại trong không gian hiện thành sáu phương, có thể phân tích được, nhưng đến cuối cùng nếu cho là chân thật, rồi hi vọng phân tích nguyên tố để tìm ra một nguyên tử cuối cùng có tướng vô ngại không thể phân tích được nữa, thì lầm lớn ! Cho nên các nhà Cực Vi luận đến đây thì bí lối. Nếu lân hư trần bất khả phân, mà vẫn có thể phân tích được thì chẳng phải là cực vi; nếu chẳng thể phân tích thì mất đi tính phương phần mà không thành vật chất. Tồn tại như huyễn như hóa, hiện thành không gian vô tướng, tựa hồ như không gian dung chứa tât cả và tất cả chiếm hữu không gian để tồn tại. Nhưng nếu nhìn từ sự phát triển ra bên ngoài thì thế giới chẳng phải hữu biên, chẳng phải vô biên. Nếu nhì từ việc phân tích nội hàm thì có phân tích và không thể phân tích đều chẳng thể được. Vì chúng sanh có hữu kiến sâu nặng, tất cả đều có vọng kiến, tự tánh kiến suy lường, nếu chẳng cho rằng có một nguyên tố nhỏ nhất thì cũng cho rằng có một toàn thể lớn nhất. Nếu không thì khuyếch rộng mãi đến vô biên, phân tích mãi vẫn có phần, ắt sẽ vĩnh viễn rơi vào kiến chấp nhất dị.

TIẾT IV : Hành (Biến động – vận động)

Phật pháp khi nói đến vận động, đều dùng chữ Hành để biểu diễn. Hành là sự vận động hoặc biến động của các pháp. Đến đi là hình tướng của vận động. Nhưng nói có đến đi, thường bị Phật bài xích. Ngoại đạo hỏi Phật: “Sau khi chết có đi, sau khi chết không đi, sau khi chết cũng có đi cũng không đi hay sau khi chết chẳng có đi cũng chẳng không đi”. Phật đều không đáp. Kinh Thắng

Nghĩa Không ghi: "Nhãn, sanh không từ đâu đến, diệt cũng không đi về đâu". Bởi vì một số người nói đến đi thì cho rằng có một cái gì đó từ đây đến kia, hoặc từ trước đến sau. Quan niệm này thật là lầm lẫn, không biết đúng như thật sự dẫn phát, lưu hành của pháp Duyên khởi. Sở dĩ đức Phật không đáp ngoại đạo về vấn đề sau khi chết có đi hay không đi là vì thần ngã còn chẳng có, huống gì đi với chẳng đi, vậy đâu cần gì phải nói ? Nhưng Phật pháp cũng có nói đến tánh chẳng đến chẳng đi của pháp, như kinh Thắng Man đã ghi. Nhưng Phật pháp chẳng phải không đề cập tới đến đi, như nói: "Từ vô thỉ sanh tử đến nay" hoặc "đến thành Vương Xá". Nhưng chẳng phải nghĩa đến đi của các nhà Tự Tánh Kiến chấp trước, mà chính là tướng chẳng đến mà đến, chẳng đi mà đi. Đức phật dùng sanh diệt để nói về sự lưu hành, biến động. Như khi quán sanh diệt vô thường. Đức Phật dạy: "Quán các pháp như dòng nước chảy, như ngọn đèn". Dòng nước chảy hoặc ngọn đèn luôn luôn biến động, sát-na không dừng trụ, đó là các hành vô thường.

Đầu tiên từ đến đi thô, cũng là từ đến đi thế tục đế để quán xét. Có người cho rằng phẩm Quán Khứ Lai trong Trung Quán là phá đến đi. Trung quán chủ trương tất cả pháp bất động. Quan niệm này thật là lầm lẫn ! Như các động tác đến đi, ra vào, co duỗi, cử động, nhương mày, trừng mắt của con người đều là một loại biến động. Tát-bà-đa bộ cho đây là biểu sắc, là hình thái vật chất có thể biểu hiện nội tâm của con người. Học giả Chánh Lượng bộ cho đó là động. Tông Duy Thức từng bài xích rằng: "Vừa sanh tức diệt, vì không có nghĩa động". Bởi vì động tức là từ đây đến kia, từ trước đến sau. Nhưng đến chỗ cực điểm của thời gian và không gian thì chẳng thể thành nghĩa động. Vì thế tông Duy Thức cho rằng sự vận động của sắc tướng là tướng tựa biểu hiện trong nội tâm, nghĩa là sự biến động tương tục của tâm trong từng sát-na tựa như có tướng từ đây đến kia, nên gọi là động, thật ra đó là sự biến hiện của thức. Một số học giả cho rằng trên mặt cảm tính của con người thì tất cả đều động, như những đối tượng tai nghe, mắt thấy được. Nhưng trên mặt tư duy so sánh về lý tánh thì chẳng động. Như vậy, người xem trọng cảm tính thì cho động là đúng, còn bất động chẳng qua là tri thức trừu tượng, về mặt lý tánh là lầm lẫn. Những người xem trọng lý tánh thì cho rằng bản thể của tất cả nhất định đều không động, còn biến động là một cảm giác lầm lẫn. Phật pháp không đồng quan điểm của họ. Tất cả pháp nương vào Duyên khởi hòa hợp mà huyễn hiện loạn tướng của tự tánh. Nhận thức tức là tự tánh chấp của vô thủy nhận thức duyên với loạn tướng của tự tánh, lúc bấy giờ năng sở giao nhau mà thành lầm lẫn.

Căn thức không thể lý giải Duyên khởi như huyễn mà chỉ chấp tướng tự tánh thật hữu. Do đó, ý thức tư duy so sánh, tuy biết là động, nhưng do tự tánh kiến lầm lẫn, nên kết quả kiến suy luận rơi vào lầm lẫn bất động. Vì có tự tánh vọng kiến, nên đối với việc đến đi vọng động, mà phân chia không gian thành từng điểm cực vi. Như thế, chẳng thể thành lập được tướng đến đi của vận động. Còn trên mặt thời gian thì phân tích thành từng sát-na. Sát-na trước chẳng phải là sát-na sau, trước sau mỗi mỗi đều có tự tánh riêng, như thế cũng không biết từ đâu kiến lập sự vận động ! Cực vi vô phương của không gian, sát-na vô phân của thời gian chẳng qua đều là sản vật của tự tánh vọng kiến. Vì thế, có người cho rằng trên mỗi một điểm của thời gian và không gian không có tướng vận động, đó là sai lầm điên đảo. Chẳng biết rằng không thể có không gian tồn tại mà không có tướng tại đây tại kia, đây kia tức là tướng phương phần. Không có không gian tồn tại mà không có tướng trước sau (tức tướng tương tục). Dùng Duyên khởi như huyễn mà quán sự vận động trong tất cả thời gian, là việc không thể không thành lập được. Có thuyết nói rằng: sự vận động từ A đến C trước phải đi qua B ở giữa A và C. Khoảng giữa từ A đến B lại phải qua A....Như thế khoảng từ A đến C lại có vô số điểm. Vậy từ A đến C vĩnh viễn chẳng thể đạt đến, tất cả vận động bất thành, Vì thế bản thể là bất động. Động cẳng qua là hiện tượng lầm lẫn. Đây quả là một sự lầm lẫn cực đoan ! Họ bị tự tánh kiến làm ngu si, quên mất sự vận động từ A đến C chẳng phải là trừu tượng mà chính là sự hoạt động của không gian, là tướng phương phần có thể tích, là sự hoạt động của thời gian có tướng trước sau nối tiếp. Sự vận động từ A đến C, bản thân nó đã chiếm hữu thời gian và không gian, bản thân nó cũng có vô hạn điểm thứ tự. Như thế, vô hạn điểm từ A đến C cùng với vô hạn điểm số của người đi, theo thứ tự đối nhau mà triệt tiêu, tức không, như thế ta liền đạt đến độ dài có hạn lượng. Như chúng ta đang đứng trên con đường rộng lớn, nhìn xa con đường trước mặt giống như hẹp lại, đến khi dùng thước đo vẫn bằng nhau. Đường nhìn càng xa càng nhỏ, nếu dùng thước đặt tại đó rồi lại đứng cách xa mà nhìn, thì tựa hồ cũng có hẹp lại. Nhưng dùng thước hẹp đo lộ hẹp, cũng có thể dùng thước lớn để đo đường rộng lớn. Đường có sai lầm thì thước cũng có sai lầm, dùng sai lầm để đo cái sai lầm thì điều đạt được là phép tắc chung của tướng sai lầm đó lại không sai lầm. Thời và không tồn tại huyễn hiện tạo thành vô hạn vị trí có thứ tự, tại nơi đây tại nơi kia mà bỏ quên đi tánh thời không và tánh vô hạn vị trí có thứ tự của vật năng động, nên mới suy luận là bất năng động.

Có người cho rằng chẳng đến chẳng đi của trung quán dùng để thành lập các pháp bất động, thật là điều sai lầm. Phẩm Qaún Phược Giải của Trung Luận ghi: "Các hành đến đi, nếu thường thì chẳng thì chẳng đến đi, vô thường cũng chẳng đến đi, chúng sanh cũng như thế". Đến đi ở đây là lưu chuyển luân hồi. Ngoại đạo chấp có ngã luân hồi trong các đường, hoặc chấp có pháp thật để luân hồi. Trung Quán chỉ rằng các hành không có đến đi, nhưng không phải các nhà Trung Quán không nói đến sự lưu chuyển của Duyên khởi ngã pháp. Các người chấp có tự tánh, dùng tự tánh kiến quán sát sự đến đi vận động của tất cả pháp thì không thể được. Nếu cho ngã và pháp là thường, thường thì vĩnh viễn phải như thế, chẳng thể thành lập luân hồi. Nếu cho là vô thường thì đâu hiểu rằng vô thường là tánh thường bất khả đắc. Nếu cho vô thường là thật sanh thật diệt, thế thì sanh chẳng phải diệt, diệt lại chẳng phải sanh, giữa trước sanh và sau diệt có gián đoạn, luân hồi cũng không thành. Phẩm Quán Khứ Lai thường dùng đến đi (khứ lai) làm dụ để nghiên cứu tướng cận động, không chỉ nói về đi, mà cũng từng thảo luận đến trụ, đi là tướng động, trụ là bất động (tịnh). Tịnh và động là hai tướng đối đãi của vận động. Quán bốn việc cần phải phá của tướng đi, đó là: Đi, người đi, thời gian đi và nơi chốn để đi. Đi và người đi thì Trung Luận dùng pháp nhất dị để nghiên cứu. Đi khác người đi hoặc đi tức người đi, xem người đi tồn tại và đi vận động là một thể hoặc khác nhau, đều không thể thành lập được sự vận động. Nếu cho đi và người đi khác nhau thì lìa người đi sẽ một tướng đi riêng. Nếu cho đi và người đi là một, tức đã phá mất tướng sai biệt đối đãi của thể và dụng. Ngòai nhất dị, nếu không đồng nhất thì cũng là sai biệt, điều này không cần phải nói.

Theo thời gian đi để khảo sát tướng đi, ngoài việc dùng pháp nhất dị ra, còn nói: "Đã đi không có đi, chưa đi cũng không có đi, lìa đã đi thì chưa đi, khi đang đi cũng không có đi". Tất cả thời gian đi của đã đi, chưa đi, đang đi đều không thể thành lập được sự vận động của tự tánh. Ngoại đạo chuyển sang chấp có "phát", phát tức khởi đầu của động, tức là bắt đầu từ tịnh đến động. Nhưng có phát thì lạc vào tướng thời gian, ba thời cần phát cũng chẳng thể được. Theo người đi, thời gian đi để tìm tướng đi đã chẳng được, thì theo nơi chốn đi để tìm cầu đi cũng không thể được. Bốn pháp quán đi vốn là huyễn tướng của pháp Duyên khởi chẳng lìa, chẳng tức. Ngoại đạo đối với bốn pháp này khởi tự tánh quán, tất nhiên sẽ lạc vào điều không thể có được của tướng vận động. Ngài Long Thọ lại phê bình quan niệm của ngoại đạo cho trụ là tướng dừng nghỉ từ động đến tịnh rằng: "Đi hay chưa đi cũng trụ, khi đi cũng

vô trụ". Điều này cũng nói rằng có pháp trụ, đều đồng nghĩa với đi. Có thể dùng phương pháp quán đi để quán trụ. "Đi hay chưa đi cũng trụ, khi đi cũng vô trụ". Đều này cũng nói rằng có pháp trụ, đều đồng nghĩa với đi. Có thể dùng phương pháp quán để quán trụ. Đi và trụ, theo nghĩa của Trung Quán là lìa đi không có trụ, lìa trụ không có đi, tức lìa động không có tịnh, lìa tịnh cũng không có động. Trụ và chỉ là hình tướng phải đến và khuynh hướng đối đãi của vận động, đồng thời làm tiền đề của vận động. Pháp Duyên khởi tương phản tương thành, tương thành lại tương phản.

Trên là căn cứ theo tướng thô của vận động để thuyết minh, còn như dùng sanh diệt phá đến đi để hiển thị tướng động của các hành, lại càng khó hiểu, khó giải thích. Căn cứ vào pháp Duyên khởi để hiển thị tướng động của các hành thì điểm căn bản nhất là sát-na sanh diệt. Sát-na là thời gian ngắn nhất. Sát-na là tức sanh tức diệt. Tức sanh tức diệt là hành, là tướng hữu vi, là tướng động. Đây là nói đến thời gian ngắn nhất cũng có tướng vận động. Động, dẫu cho cực vi và tạm giả đi nữa, cũng có thời gian hiện hữu, không có tướng sát-na duy nhất, sát-na là tướng thời gian tức sanh tức diệt là tướng động của sát-na. pháp Duyên khởi là pháp như thật sanh mà liền diệt trong từ sát-na. Như các nhà Tự tánh kiến thì không dễ gì hiểu được. Tất cả đều cho rằng sát-na là chẳng phải sanh mà liền diệt. Như có sanh có diệt thì chẳng phải là sát-na. Nhưng Phật nói các hành tức sanh tức diệt, họ không dám phản đối, nên mới cho rằng thể thì đồng thời, dụng thì có trước sau. Thế thì trong một sát-na mà có hai thời. Họ chẳng biết rằng sát-na tức sanh tức diệt, là huễn tướng của Duyên khởi. Huyễn tướng làm điên đảo người như thế ! Ngay nơi Duyên khởi mà quán tự tánh thì tướng sanh diệt bất khả đắc, Duyên khởi tức không, nhưng Duyên khởi như huyễn mà lưu chuyển tức sanh tức diệt. Cho nên Phật pháp quán sát vũ trụ vạn tượng là động, là chư hành hữu vi, sanh là Duyên khởi hiển hiện sanh, chẳng phải có một vật gì thật tại có thể sanh; đó là tự tánh chẳng sanh thì huyễn tướng diệt, cũng chẳng phải có một vật thật diệt. Nếu nhìn từ thật hữu sanh diệt thì lại rơi vào đoạn thường.

Trong kinh nói huyễn tướng sanh diệt không dừng trụ, dụ như dòng nước chảy và ngọn đèn, đó là căn cứ theo sự tương tục để hiển thị nội tại sanh diệt không ngừng. Lại dụ như điện chớp để biểu thị sự biến chuyển rất nhanh chóng. Như vậy có hai vấn đề cần phải thảo luận:

- Các pháp sanh diệt trong từng sát-na, vậy tại sao những hành nghiệp từ quá khứ đến nay trãi qua hàng trăm ngàn kiếp mà không mất ? Có người cho diệt là vô, vô thì làm sao có thể cảm quả ? Nhân đó, có người cho rằng sau khi diệt thì lại có, nhưng có vì sao lại cho là diệt, các hành mới sanh liền diệt, vậy rốt cuộc vì sao nghiệp chẳng mất ? Cần phải hiểu rõ, chẳng có vị lai nào rời quá khứ và hiện tại mà thành lập được. Sanh là hiện khởi tướng hữu, diệt là trở lại tướng vô, hữu và vô này chẳng phải là thật hữu, thật vô của ngoại đạo và phàm phu chấp trước. Vô là do nương vào hữu mà huyễn hiện, hữu này là huyễn tướng có tánh mâu thuẫn với tồn tại (hữu). Như không có tồn tại (hữu) thì cũng không thể nói đến vô. Vì thế: "Ví như không có hữu làm sao lại có vô". Lìa hữu thì không có vô, Lìa sanh tức không có diệt, diệt chẳng phải là diệt tận toàn vô. Nếu chẳng hiểu nghĩa này, chấp vô thường có sanh có diệt thì thành tà kiến. Luận Trí Độ 1 ghi: "Nếu tất cả thật tánh vô thường thì không có nghiệp báo, vì sao ? Vì vô thường thì tướng sanh diệt đã mất. Như thế thì không có hành nghiệp, nên các pháp chẳng phải là tánh vô thường". Nhưng các pháp thế tục đều do nhân mà có quả báo, rõ ràng là có. Cho nên, tướng vô thường sanh mà tức diệt, có mà lại không, chỉ là pháp thế tục thôi. Kinh dùng sanh diệt để hiển thị tướng vô thường. Tức y cứ vào đó để luận rằng tánh thường không thể hiển thị được tịch diệt và chẳng thể có thật diệt của vô thường. Diệt và vô là huyễn tướng của Duyên khởi. Chẳng phải tất cả đều đoạn diệt không. Nhưng diệt và không, đều chẳng phải không có. Như nói hiện tại không có chiến tranh, vậy nhất định là không có. Như nói chiến tranh qua rồi, hết rồi, tức trong lịch sử từng có cuộc chiến tranh này và ảnh hưởng của nó vẫn còn. Vì thế tức sanh tức diệt mà trở về không, không giống với đoạn diệt không. Tuy niệm niệm sanh diệt, sát-na không dừng trụ như điện chớp, hành nghiệp quá khứ đã qua, nhưng không mất mà tạo sức tác dụng cho vị lai. Luận Sư Nguyệt Xứng nói: " Diệt chẳng phải là không có pháp. Cho nên nghiệp tuy diệt mà vẫn còn sanh tử, chẳng cần A-lại-da giữ gìn chủng tử (phủ định có A-lại-da)" tức là nghĩa này. Có mà lại không, vừa sanh tức diệt; đó là tòan bộ tướng trạng trong lưu chuyển biến động của duyên khởi như huyễn. Vô và diệt, chẳng phải không có, đó là những điểm bất đồng với các nhà Tự tánh luận; nhưng nhất định chẳng phải là sự tồn tại của tự tánh ở quá khứ. Diệt này là chỉ cho vô thường diệt, không giống với tánh không tịch diệt, tức nói diệt tức các pháp trở về nơi bản tánh không tịch, cũng là nói sanh là từ bản thể tịch diệt mà khởi tác dụng. Đây đều là những kiến giải điên đảo!

Các nhà Trung Luận dùng vô thường diệt làm Duyên khởi huyễn diệt, huyễn diệt chẳng phải là tất cả đều không (vô kiến), nên không mất đi hành nghiệp. Như thế, từ quan điểm bất sanh bất diệt thì các pháp triệt để động, triệt để tịnh. Nhìn từ sanh và hữu là động, nhìn từ diệt và vô là tịnh. Tức sanh tức diệt, tức hữu tức vô, cực động mà cực tịnh, luôn đổi mới không dừng trụ mà pháp chẳng mất. Đó là quán sát các hành, quán sát biến động (đương thể tức tịnh) của Phật pháp. Trong chương Vật Bất Thiên, ngài Tăng Triệu đã theo ba thời để quán tất cả, tức động mà tịnh, lưu chuyển không dừng là động, động mà chẳng mất là tịnh, thường và vô thường chỉ là cách nhìn khác đối với các đồng nhất. Và hiện tại không đến vị lai, nên chẳng thường; quá khứ trụ ở quá khứ, chẳng đến hiện tại và vị lai, há chẳng phải là thường sao ? Tô Đông Pha từng nó: "Từ chỗ biến động của các pháp mà quán thì vạn vật không dừng trụ trong một nháy mắt; từ mặt bất biến mà quán thì vật và ngã đều vô tận", chính là ý này vậy. Nhưng nói thường, mà nghĩ đó là pháp tánh thường thì lạc vào lỗi từ thể khởi dụng. Vã lại, nếu không căn cứ theo nghĩa Duyên khởi giả danh đối đãi để nói về sanh diệt thì sẽ lẫn lộn với nghĩa tự tánh ba thời mỗi mỗi dừng trụ của Hữu bộ. Những người y văn hiểu nghĩa để tu chứng cho rằng thấy chim mà không thấy bay là kiến đạo, là đã hiểu lầm quán Duyên khởi như huyễn tức động mà tịnh, cho đã thân chứng pháp tánh tịch diệt. Y cứ vào Phật pháp thì kiến đạo là thể hội được pháp pháp tịch diệt vô tự tánh. Như thế mới là không thấy bay (động) mà thấy chim. Từ Bát-nhã trí khởi phương tiện trí, lẽ ra phải liễu đạt các hành như huyễn vô tự tánh (tức sanh tức diệt), phải từ nơi pháp chẳng mất mà thấy chim bay (động) mới đúng. Cho nên, thấy chim không thấy bay, chẳng qua là trực giác thần bí huyễn khởi từ tự tánh vọng kiến mà thôi, nên gọi đó là thấy thần thì đúng hơn.

- Như nói sát-na sanh diệt, vì sao đến vị lai lại có thể sanh diệt đổi mới không dừng, tương tợ, tương tục ? Vấn đề này sẽ được giải thích ở chương sau.

TIẾT V : Bí mật của vô ngôn.

Ngoại đạo hỏi Phật tất cả mười bốn việc: "Ngã và thế gian là thường hay ngã và thế gian là vô thường; ngã và thế gian cũng thường cũng vô thường; ngã và thế gian không thường, chẳng không thường"...đức Phật đều không đáp. Bởi vì không chỉ thần ngã đã chẳng có, mà cũng không cần thiết phải trả lời. Ngoại đạo cũng hỏi về pháp như đã hỏi về thế gian... vì sao Phật cũng chẳng đáp ? Phật im lặng, có một ý nghĩa rất sâu xa ! Có người cho rằng Phật là một nhà

Tôn giáo rất thật tế, không muốn bàn luận suông, cho nên không đáp. Nói thế cũng có chỗ đúng, nhưng ý chỉ căn bản của việc Phật không đáp là do người hỏi có tâm vọng chấp phân biệt, tự khởi dị kiến, dị chấp, dị tướng, dị giải mà không đạt được Duyên khởi ngã pháp như huyễn cho nên không cần phải trả lời. Nếu đáp, họ cũng không tin nhận càng thêm bài báng. Đức Phật ứng cơ thuyết pháp. Ý nghĩa Duyên khởi tánh không rất sâu xa, người hỏi chấp tự tánh kiến sâu nặng, có đáp cũng không thể làm cho họ lãnh ngộ. Không đáp, trái lại có thể làm họ tĩnh mà tự thấy sở kiến của mình không đúng. Đức Phật im lặng không đáp, tức là nơi vô ngôn mà hiển bày ý chí sâu xa của Duyên khởi tánh không.

Tất cả pháp là Duyên khởi như huyễn, Duyên khởi là vô tự tánh, nương nhau, đối đãi nhau mà huyễn hiện ra đặc tánh tợ như mâu thuẫn. Hữu, không, thời, hành được nói ở chương này đều có tánh chung của Duyên khởi. Như sự tồn tại của tất cả pháp, hiện khởi hình dạng giống như rất chân thật, chúng sanh liền chấp có tánh thật tại, dẫu thấy hư giả, cũng sẽ từ nội tại của hư giả mà cầu thật tại. Nhưng tánh thật tại là bất khả đắc, bất khả đắc tức thật tại. Tồn tại (hữu) chẳng qua là giả danh hữu của Duyên khởi như huyễn. Thời gian là tướng trước sau do pháp Duyên khởi huyễn hiện, là nương vào kiến chấp tự tánh của chúng sanh mà có trước sau, nhưng có bắt đầu hay không bắt đầu đều chẳng đúng. Vì tự tánh kliến mà chấp có thật tánh sát-na, có thật tánh sát-na thì cũng mất đi hình tướng (trước sau) của thời gian. Điều đó có thể thấy được tướng thời gian tánh không, vì quán đối đãi mà có ba thời, tựa như có đầu, cuối và giữa, nhưng thật ra là hư dối.

Không gian là tướng bao trùm sáu phương do Duyên khởi huyễn hiện. Các nhà tự tánh kiến không thể biết được tướng không gian do Duyên khởi huyễn hiện này, nên mới y theo tướng bao trùm khuyếch trương ra sáu phương này, rồi hoặc là chấp hữu biên, hoặc chấp vô biên, hữu vô đều không đúng. Chấp có tự tánh mà suy tưởng có một điểm cực vi chiếm hữu không gian, không biết thật tánh (bất khả phân) của cực vi, tức mất đi đặc tính chiếm hữu không gian của nó. Giữa hoặc một bên của Duyên khởi huyễn tướng, chính là tướng hư dối của không vô sở hữu. Hành là tướng biến động khởi diệt, đến đi, do cái tồn tại trong thời gian và không gian hiển hiện, nếu chấp có tự tánh thì tướng vận động này chẳng thành lập được. Hữu, thời, không, hành là khái niệm cơ bản rất phổ biến về tất cả pháp, lìa điều này thì không thể tư duy được gì, không thể luận

thuyết việc gì. Nhưng ở đây cũng có loạn tướng tự tánh hư dối mà các nhà tự tánh kiến không thể hiểu được. Điều khó khăn cơ bản là đồng nguồn với Duyên khởi tương y tương đãi, nhưng có đặc tính nội tại mâu thuẫn. Xưa nay, chúng sanh bị tự tánh kiến che lấp, chẳng những không liễu đạt được tánh tịch diệt của duyên khởi mà còn không thông đạt được Duyên khởi huyễn hiện. Đức Phật dạy A-nan rằng Duyên khởi rất sâu xa. Vậy làm sao có thể giải thích cho ngoại đạo có vọng chấp tự tánh hiểu được ? Ngoại đạo hỏi đức Phật bốn câu: "Khổ tạo ra chăng ? ..." Phật không đáp. Ngài Long Thọ giải thích: "Đó là như Lai nói về nghĩa không, từ nghĩa các pháp do nhân duyên sanh mà nói nghĩa không" (môn Quán Tác Giả, Luận Thập Nhị Môn). Ý nghĩa Như Lai im lặng không đáp như thế, hàng học giả Đại, Tiểu thừa chấp có sở đắc nên biết rõ.

Duyên khởi sâu xa, bản tánh tịch diệt lại càng sâu xa hơn, vì thế hiểu được bản tánh không tịch, thể hội được Duyên khởi như huyễn thật không dễ ! Vậy khi lắng nghe, suy nghĩ, học tập, cần phải nắm chắc ý nghĩa tự tánh không tịch bất khả đắc mà huyễn hiện Duyên khởi đối đãi, mới có thể nương vào đó mà thâm nhập, không đánh mất trung đạo.

Chương Tám

LUẬN VỀ THẬT TƯỚNG CỦA CÁC PHÁP THEO TRUNG QUÁN

TIẾT I : Tổng quát

Pháp tướng tức tướng trạng, nghĩa tướng và thể tướng của các pháp. Muốn đạt được sự thấy biết như thật đối với các pháp, cần phải quán sát thấu triệt pháp tướng. A-tỳ-đàm Tâm luận có ghi: "Bậc liễu tri được tự tướng và cộng tướng cả các pháp là Phật". Vì thế Phật có đủ hai trí là tổng tướng trí, trí biết tướng chung của các pháp; biệt tướng trí là trí biết riêng các pháp. Đệ tử phật theo Ngài tu học, thực hiện quán xét sâu rộng về sự lý các pháp, sau đó ghi chép thành Tạng luận. Cho nên nói A-tỳ-đạt-ma (Luận Tạng) đã không trái pháp tướng mà thuận với pháp tướng, vì thế rất sâu rộng. Các học giả xưa nay khảo sát các pháp, chủ yếu là dựa vào tự tướng, cộng tướng. Ngoài ra, các pháp tương ưng, bất tương ưng, tương nhiếp, bất tương nhiếp, nhân tướng, duyên tướng, quả tướng, hoặc thêm vào thành tựu, bất thành tựu của các pháp tất cả đều là pháp tướng. Kinh Pháp Hoa ghi : "Chỉ có Phật với Phật mới có thể thấu suốt thật tướng của các pháp, tánh như vậy, tướng như vậy, nhân vậy, duyên vậy, quả như vậy, báo như vậy, đầu cuối rốt ráo như vậy". Nghĩa là chỉ có Phật mới biết như thật mười pháp tướng của các pháp là tánh, tướng, nhân, quả... mười loại này, trong Pháp Hoa Kinh Luận của ngài Thế Thân, kinh Chánh Pháp hoa bản Cựu dịch, chỉ nêu lên sáu loại, còn bản của ngài La-thập có đủ. Luận Đại Trí Độ 32 ghi: "mỗi một pháp đều có chín tướng". Chín tướng ở đây là tánh, pháp (tướng), thể, lực, nhân, duyên, quả, hạn ngại, khai thông phương tiện. Quyển 33 lại nói đế bảy tướng là nghiệp, lực, sở tác, nhân, duyên, quả, báo. Quyển 27 nói tám loại: Tánh, tướng, lực, nhân, duyên, quả báo, đắc, thất. Từ đây ta có thể so sánh biết được kinh pháp Hoa nêu ra mười loại, thật có căn cứ. Ở Ấn Độ, việc quán xét các pháp tướng cũng có ít nhiều sai biệt. Ở đây ta có thể phân làm ba loại :

- Tánh, tướng.
- Thể, lực, tác.
- Nhân, duyên, quả, báo.

- Ngoài ba loại này, kinh Pháp Hoa còn lên bản mạt cứu cánh, nghĩa là cùng nguồn tận gốc. Luận Trí Độ nêu lên hạn ngại và khai thông phương tiện thì gần giống với thông tắc trong mười pháp thành tựu của tông Thiên Thai. Quyển 27 lại nói đắc thất. Nhưng không luận là nói tánh, mói tướng cho đến nhân quả, cũng đều phải căn cứ theo mỗi mỗi pháp mà quán xét. Nếu lìa sự thật tồn tại thì những tướng này không thể thành lập được. Các Sư A-tỳ-đàm cổ đại rất chú trọng việc quán xét mỗi mỗi tướng trên mỗi mỗi pháp, nhưng chín tướng hoặc mười tướng, sở dĩ được quán xét như thế, vì đó là tướng chung của các pháp; tức những pháp tồn tại trong không gian và thời gian biến động không dừng, tất nhiên phải đầy đủ những tướng này. Do đó những loại này trở thành phép tắc chung của các pháp. Bây giờ chúng ta sẽ từ những phép tắc chung này để luận bàn, đương nhiên những điều đức Phật biết, không chỉ là những phép tắc này mà thôi !

TIẾT II : Tánh Tướng

Tánh và tướng là những từ ngữ thường được sử dụng trong Phật pháp. Tánh có thể được gọi là tướng, tướng cũng có thể được gọi là tánh. Như Luận Trí Độ 31 cho rằng tánh có tổng tánh và biệt tánh. Tướng cũng có tổng tướng và biệt tướng. Tuy nói tánh nói tướng mà nội dung lại giống nhau. Kinh Giải Thâm Mật nói ba tướng là Biến kế sở chấp tướng, Y tha khởi tướng, Viên thành thật tướng; ở đoạn khác lại nói là Biến kế sở chấp tánh, Y tha khởi tánh, Viên thành thật tánh. Cho nên tánh tướng có thể dùng lẫn lộn nhau. Luận Trí Độ 31 ghi: "Tánh tướng có gì sai biệt ? Đáp: "có người nói rằng nghĩa không khác, nhưng tên có sai biệt". Nhưng khi tánh tướng được hợp chung và nói cùng một chỗ thì mỗi mỗi lại có ý nghĩa khác nhau, vì thế luận lại ghi: "Có người nói tánh tướng có ít sai biệt, tánh là nói về thể, tướng là nói về tướng trạng". Vậy tánh là chỉ cho thể tánh của pháp, tướng là chỉ cho hình dạng của pháp. Như thế có thể nói: Thể tánh thuộc nội tại, tướng mạo thuộc ngoại hình; tánh là cái đã có từ lâu xa, cuối cùng; tướng là cái mới có, mới hiện. Tánh và tướng có rất nhiều nghĩa, nay lược nêu bốn :

1. Từ sơ và hậu (viễn cận) để luận tánh tướng. Luận Trí Độ 67 ghi: "Tướng này tích tập thành tánh, như người nhiều sân hận, lâu ngày tích tập thành tánh ác". Tư tưởng hành vi của chúng ta, lúc đầu hoặc thiện hoặc ác, hoặc tham hoặc sân, đều chỉ là tướng. Nếu lúc mới sanh khởi mà không đoạn trừ, lâu ngày sẽ tích tập thành tánh. Đến lúc đó cho là bản tánh như thế. Phật nói chúng sanh, có người tánh tham, có người tánh sân, tánh si... đó đều do tích tập lâu ngày mà thành, chứ chẳng phải có bản tánh thiện ác nhất định. Luận Trí Độ 31 ghi: "Như người ưa làm ác, nên gọi là có tánh ác; người thích làm việc thiện nên gọi là có tánh thiện, như trong kinh Thập Phương đã nói: "Phật dùng các loại giới (tánh) trí lực, mà biết chúng sanh có căn tánh bất đồng". Tục ngữ có câu: "Núi sông dễ dời đổi, bản tánh thật khó trừ". Đó chẳng qua là nói do thói quen lâu ngày thành tánh, khó biến cải mà thôi ! Con người sanh ra, được cha mẹ nuôi dưỡng, thầy bạn dạy dỗ và chịu ảnh hưởng bất đồng của xã hội, mà mỗi người có tánh khác nhau, tất cả đều do dần dần tích tập mà thành, không chỉ con người như thế, mà tất cả pháp cũng như thế. Vì tất cả pháp đều hiển hiện trong thời gian. Theo huyễn mà nói có tướng thời gian huyễn hiện, tức có tánh nối tiếp trước sau. Cái trước ảnh hưởng đến cái sau, tức có sự huân tập. Tướng tuy chẳng tức là tánh, nhưng do không ngừng khởi tác dụng, nên tích tập tướng thành tánh. Từ vi tế đến thô, từ nhỏ đến lớn, đều có ý nghĩa từ tướng thành tánh này. Vì thế không cố định, chẳng phải bản nhiên như thế. Luận Trung Quán ghi: "Sự lưu chuyển trong sáu đường của chúng sanh đều do thiện ác huân tập mà quyết định sự lên xuống. Phàm phu như thế, phật, Bồ-tát, Hiền Thánh cũng như thế, đều do dần dần tích tập mà thành".

Có thuyết cho rằng : Mọi người đều có Phật tánh. Lại có người căn cứ vào chủng tử vô lậu mà nói những người này có phật tánh, những người kia không có Phật tánh, đó là thuộc nhân trung hữu quả luận. Còn Trung Quán nói: "Chúng sanh nhất định thành Phật, vì chúng sanh không có tánh cố định". Đó là nói sanh cõi trời hay cõi người đều không có tánh cố định, chỉ do hành nghiệp, chỉ do hành nghiệp huân tập lâu ngày, khi thành một thế lực tất nhiên rồi thì gọi đó là tánh, nhưng không phải là tánh bản lai như thế. Vì vậy gặp thiện tích thiện, ắt sanh vào cõi trời, gặp ác tích ác ắt đọa địa ngục, cho đến gặp Phật nghe pháp, tích tập huân tu thành Phật. Phẩm Quán Tứ Đế trong Trung Luận ghị: "Tuy tinh tấn siêng năng tu tập đạo Bồ-đề, nhưng nếu không có Phật tánh thì không thể thành Phật". Nghĩa là, nếu chấp các pháp thật hữu thì phàm phu tánh và Thánh tánh không liênquan. Thế thì chúng sanh đều là phàm phu

tánh (dị sanh tánh) chẳng phải là Thánh tánh, không có Phật tánh, dẫu tinh tấn tu hành cũng không có khả năng thành Phật ! thật ra chẳng phải như thế, chúng sanh tuy là phàm phu, nhưng vì không phải là định tánh phàm phu, nên gặp duyên lành thì tu thiện phát tâm Bồ-đề, tu hành Bồ-đề, lâu ngày có thể thành Phật. Kinh Pháp Hoa ghi: "Các pháp thường vô tánh, mầm Phật từ duyên sanh, cho nên nói nhất thừa", tức là nghĩa này.

Người xưa bị giáo thuyết Phật tánh vốn có mê hoặc, giải thích sai lầm nên cho ngài Long Thọ cũng chủ trương Phật tánh vốn có mới có thể thành Phật. Tôi đã sớm nghi ngờ điều này. Về sau xem bản Tạng dịch tại Tứ Xuyên mới biết là người xưa hiểu lầm ý của ngài Long Thọ chủ yếu là phản bác kiến chấp Tánh thật hữu của Tát-bà-đa bộ. Tánh thiện, tánh ác đều do tích tập thành, không có Di-lặc trời sanh, cũng không có Thích-ca tự nhiên. Tánh chẳng qua là một thói quen, từ trong pháp Duyên khởi tích tập lâu ngày dần dần trở thành một tác dụng có sức mạnh đến nỗi không có nó thì không được. Người ta bình thường không biết đến Duyên khởi, chấp tự tánh hữu, vì thế cho cái tích tập thành tánh đó là bản tánh, hoặc ngoài bản tánh lập thành một bản tánh riêng. Tánh tuy có nghĩa là "tự như thế" và "bất biến", nhưng chỉ là tương đối, khi chưa gặp tình huống đặc biệt và chưa có một cái tích tập thành tánh khác, thì nó duy trì tánh chất tất nhiên và khuynh hướng của nó.

- Căn cứ trong ngoài (nội ngoại) mà luận về tánh tướng: Luận Trí Độ ghi: "Tướng thì bất định, từ bản thân mà hiện, tánh là chỗ chân thật của tướng". Tướng từ nội tại mà hiện ra bên ngoài, không nhất định phải phù hợp với nội tại, tánh mới là cái thật tế. Đức Phật thường nói: "hoặc có loại sống mà tựa như chín, hoặc có loại chín mà tựa như sống". Nghĩa là tánh chân thật nội tại, không nhất định phải tương đồng với hình thức bên ngoài, đôi khi còn trái ngược nữa. Luận Trí Độ 31 nêu thí dụ: "Như thấy màu vàng, đó là tướng của vàng, nhưng bên trong là đồng.... như người lúc cúng dường, tựa như người tốt, đó là tướng, đến khi có việc thì chửi rủa mắng nhiếc, sân hận bộc phát đó là tánh". Câu chuyện ấy trong luận kể như sau : "có một nữ chủ gia thường cung kính cúng dường, được mọi người khen là có tánh tốt, đứa tớ gái muốn thử nghiệm xem cô chủ thật có tánh tốt hay không, cho nên sáng hôm sau giả vờ ngủ quên, cô chủ đánh thức cũng không dậy, đến khi dậy thì không chịu là việc, đến khi ăn cơm cô chủ phải mời, lại chê cơm và thức ăn không ngon. Đến đây thì cô chủ không còn nhẫn được nữa, liền nổi trận lôi đình, mắng chửi không cùng". Tánh

ác bây giờ đã bộc lộ hoàn toàn. Do đó có thể biết, hiện ra tướng tốt, có thể là biểu thị tướng tốt bên trong, đúng là "Thành (thật) ẩn bên trong, hình hiện bên ngoài", trong ngoài nhất như, táng tướng không khác. Nhưng cũng có người giả trang làm điều thiện và ngược lại. Như lúc đức Phật mắng Đề-bà-đạt-đa, bên ngoài tuy hiện tướng phẫn nộ nhưng bên trong có lòng từ bi. Tánh bên trong và tướng bên ngoài có thể không đồng nhất. Nếu không khảo xét kỹ thì không biết được. Phật có các loại trí lực mới thấy rõ được nội tánh của chúng sanh mà giáo hóa họ, như việc độ Ương-quật-ma-la.

- Theo thông biệt (chung riêng) để nói về tánh tướng: Trong phật pháp thường nói tự tướng, cộng tướng. Luận Trí Độ gọi là tổng tướng, biệt tướng, tổng tánh, biệt tánh. Về tổng và biệt, Trí Luận 67 gọi là tướng và tánh, tướng tức là tánh chung của các pháp, tánh là cái riêng biệt của mỗi pháp.

Luận Trí Độ 31 ghi: "Tổng tướng, như vô thường...biệt tướng nghĩa là các pháp tuy vô thường, nhưng mỗi mỗi đều có tướng riêng, như đất có tánh cứng, lửa có tướng nóng". Vậy vô thường là tướng chung của các pháp, tướng cứng chắc của đất, tướng nóng của lửa, cho đến tướng lưu chuyển ngăn ngại của sắc, tướng lãnh nhận của thọ...đều là tự tướng. Đất lấy cứng làm tướng, đó là kết quả đạt được do các luận Sư phân tích giả hữu. Như phân tích biết sắc pháp do đất... hòa hợp mà thành. Đất là sắc cực vi, dù phân tích thế nào đi nữa cũng không mất đặc tính cứng của nó. Đặc tính cứng này chỉ thuộc về đất mà không thuộc về vật khác, vì thế gọi là tự tướng của đất. Như mắt lấy "thấy" làm tánh, cái có đặc tánh thấy thì biết là mắt. Mắt lấy thấy làm tánh, tánh này các pháp khác không có, cho nên gọi đó là tự tánh của mắt. Loại tự tướng hay đặc tánh này được xem là tự tánh hữu. Thật ra từ cực tiểu đến cực đại, các pháp Duyên khởi mỗi mỗi đều có tánh chất hoặc tánh năng đặc thù của nó. Nhưng đây chỉ là từ pháp Duyên khởi mà hiển bày đặc trưng chủ yếu của pháp, chứ chẳng phải là ngoài tánh này ra lại không có đặc tánh khác, cũng không phải đặc tánh này là đặc tánh độc lập tồn tại. Luận Trung Quán ghi: "mắt lấy thấy làm tánh". Nhưng nếu nói thấy là tự tướng của mắt thì Trung Quán không chấp nhận. Luận Trí Độ 31 bình rằng: "Tánh thiêu đốt của lửa và năng lực chiếu sáng của tạo sắc hòa hợp gọi là lửa, vì sao chỉ gọi nóng là tánh của lửa ? Vã lại tánh nóng từ duyên sanh". Ở đây, nói pháp Duyên khởi không chỉ có một tánh, như lửa không chỉ có tánh thiêu cháy vật mà còn có tánh phát ra ánh sáng. Chiếu sáng và thiêu đốt vật đều có thể nói là đặc tánh của lửa ? Nếu biết pháp Duyên

khởi do nương vào sự quan hệ các duyên mà tồn tại, duyên này hòa hợp tựa hồ như một, nhưng nội dung lại rất phức tạp. Nhưng vì để phân biệt làm tiêu chuẩn, cho nên trong nhiều tánh chất quan hệ chọn ra một điểm đặc trưng rõ ràng chủ yếu nào đó, tùy thuận thế tục đặt tên cho tự tánh của pháp ấy, ở đây có thể cho là tự tánh tồn tại. Trung Luận khi phá luận thuyết Mắt lấy thấy là tự tánh có ghi rằng: "Nếu khi mắt chưa thấy thì không gọi là thấy mà nói là thấy thì không đúng". Sở dĩ mắt có thể thấy là nương vào đối tượng, ánh sáng, không gian, ý thức... mới thành việc thấy, nên không nhất định nói thấy là tánh của mắt không quan hệ với các duyên. Như mắt nhất định phải lấy thấy làm tánh thì khi nhắm mắt sao không thấy; điều này chẳng phải là lấy không thấy là tánh sao ? Do đó, có thể biết thấy chẳng phải là tự tánh của mắt, chẳng phải là tự tánh độc tồn. Nhưng các nhà Trung Quán, đối với thế tục đế đã thừa nhận có một đặc tánh tương đối như khi căn, trần, thức hợp lại thì có thấy, thiếu một thì không thành, thấy là tác dụng của Duyên khởi. Nhưng nhìn từ quan điểm chủ yếu thì năng lực phân biệt sau khi thấy là tự tánh của thức, kỳ thật phân biệt cũng là Duyên khởi. Núi sông, người vật được thấy, được phân biệt có thể nói là do tự tánh của đối tượng. Khả năng thấy sắc và khả năng dẫn đến sự phân biệt là tự tánh của mắt, tự tánh tương đối này là duyên khởi, là vô tự tánh. Tự tánh là chỉ tánh riêng của mỗi mỗi pháp, cộng tướng chỉ là tánh chung của mỗi mỗi pháp. Như nói vô thường thì không chỉ cái đèn này là vô thường mà tất cả pháp hữu vi đều vô thường, tức đồng với các hành sanh diệt. Vô thường như thế, vô ngã cũng thế.

Các luận Sư A-tỳ-đàm giải thích rằng: tánh đặc thù của mỗi mỗi pháp được xem là tự tướng, và gọi đó là tự tánh. Khi quán xét, có thể ứng dụng thích hợp biến thông đến tất cả pháp (hoặc một phần) và đặt tên là cộng tướng. Như khả năng kiến bất khả kiến, hữu đối vô đối, hữu lậu vô lậu, hữu vi vô vi đều là cộng tướng. Trong phẩm Thiên Vấn của Phẩm Loại Túc luận có nêu ra hai mươi luận đề, mỗi luận đề có nêu ra năm mươi câu hỏi đáp về quán xét cộng tướng. Các môn phân biệt của Trung Luận cũng là cộng tướng quán. Trong nhiều cộng tướng, như cộng tướng vô thường của các hành, cộng tướng vô thường của các pháp rất được các đệ tử Phật xem trọng, vì quán các cộng tướng này mới được giải thoát. Cộng tướng, Tây phương thường có hai cách nói: một thì cho rằng cộng tướng không phải tướng chung của vật mà chỉ là một khái niệm trừu tượng trên mặt ý thức. Hai lại cho rằng cộng tướng là khuôn mẫu về lý của các pháp, rất cụ thể xác thật, cụ thể tức y cứ vào khuông mẫu này mà hiện thật.

Theo Phật dạy, cộng tướng, nếu nói theo sự biến thông đến tất cả pháp thì đó là tất cả pháp, cũng có thể nói là tự tánh. Cộng tướng đến chỗ cùng tột, trùm khắp, chỉ còn một vị thì cộng tướng là không tướng, không tức là pháp pháp như thế mà bình đẳng cùng khắp, không cuộc hạn ở một pháp nào.

Đệ tử Phật, nếu nơi một pháp mà ngộ nhập bình đẳng tánh không này, thì có thể không đạt tất cả pháp, vì không hai không khác. Tánh không tức thật tướng của các pháp, tức chân lý cùng tột của các pháp, cũng chẳng phải lìa sự sai biệt của các pháp mà có nhất thể cùng khắp. Không hai không khác mà không ngại với vô hạn sai biệt, cho nên không ngại khi nói là tự tánh của sắc, tự tánh của âm thanh. Như hư không biến cùng khắp tất cả, nhưng trong hộp vuông thì thấy hư không vuông, bình tròn thì thấy hư không tròn, chẳng thể lìa vuông tròn mà có hư không, hư không không ngại, không khác, mà cũng chẳng phải là vuông tròn. Căn cứ vào đây để quán cộng tướng, tức biết cộng tướng chẳng lìa tự tánh, mà chẳng phải là tự tánh. Từ lập trường pháp tướng thế đế để quán xét công thức, phép tắc của cộng tướng đó là Duyên khởi. Không thể nói một, cũng không thể nói khác. Không chỉ không phải là một khái niệm trừu tượng của ý thức mà cũng không phải là một cái gì bí ẩn núp sau pháp, hay siêu việt các pháp.

- Theo danh (tướng) và thật để luận về tánh tướng.

Luận Trí Độ 51 ghi: "Tánh này rất sâu xa vi diệu làm sao có thể biết được ? Vì có sắc tướng.... nên có thể biết". Nghĩa là nhờ vào tướng để biết tánh, tướng là nguyên do để có thể biết được A là A, như thấy cách hóa trang của một vai mà biết đó là ai. Tự tánh là tự thể của tất cả pháp, vốn lìa danh, tuyệt tướng, ngôn ngữ văn tự hay ý tưởng không thể biểu đạt mà nó vốn như thế. Nhưng sở dĩ biết có pháp tánh, là nhờ ngôn ngữ văn tự và các tướng trạng hiển bày. Điều này là những nhận thức có liên quan là một trong những luận đề mà phật giáo quan tâm. Ở đây lại chia làm hai lớp để thuyết minh:

- Tướng và khả tướng, từ tướng biết tánh thì sự sự vật vật sở dĩ được xác định là có, vì vật đó có một tướng trạng nào đó mà chúng ta đã biết. Tướng có tác dụng biểu thị tự tánh của pháp này, đó là năng tướng, tánh tức khả tướng. Chúng ta nhờ vào sự biểu thị của tướng này mà biết được pháp này có, chẳng giống pháp khác. Vì thế, hễ là tồn tại thì không thể không có tướng. Trung Luận ghi: "Pháp vô tướng này, tất cả pháp khác đều không có".

Trong tự tánh vọng kiến của con người, từ nơi tướng và khả tướng chẳng thể hiểu được Duyên khởi, do đó có người chấp là một, có người chấp là khác. Chấp là một thì cho rằng tướng và khả tướng đồng thể, chấp là khác thì cho rằng thể tánh và hình tượng mỗi mỗi đều có tự tánh. Như Thắng Luận Sư chấp Thật là thể, Đức là tướng đã bị Phật pháp phê phán rất nhiều. Phẩm Quán Lục Chủng của Trung Luận và Phẩn Quán Hữu Tướng Vô Tướng Môn, Phẩm Quán Dị Môn của Thập Nhị Luận cũng đều bình phá. Xưa nay, các pháp lìa tướng thì không có khả tướng, lìa khả tướng thì không có tướng. Như cổ và hai sừng là tướng của con trâu, chúng ta từ hai tướng, này mà biết có trâu. Lìa các tướng này không có trâu nào khác. Có trâu nhất định phải có các tướng này; vì thế chấp mỗi mỗi có tự tánh riêng biệt, là trừu tượng, là phân biệt. Nhưng tướng chẳng phải là khả tướng, vì khả tướng là tánh hợp nhất của tồn tại do Duyên khởi huyễn hiện, mà tướng là các loại sai biệt được Duyên khởi hòa hợp tạo ra. Nhận thức và cảm giác của chúng ta là do nương nơi căn mà phân biệt rõ ràng. Như mắt thấy sắc tướng, hình thái; thân xúc chạm mềm cứng nóng lạnh; tai nghe âm thanh... đó là trực kiến hiện tiền, chỉ thấy được sự sai biệt bên ngoài, còn trong ý thức mới có thể đạt đến sự nhận thức hoàn chỉnh là con trâu, ở đây đâu có gì gọi là tướng và khả tướng. Không luận là trên nhận thức hay trên đối tượng, con người không thể thông đạt được Duyên khởi, nên không thể xem đó là một thể, mà phân biệt có tướng và khả tướng ! Nhờ vào tướng để biết tánh (khả tướng), tức căn cứ theo tồn tại và tướng trạng để luận. Trong Phật pháp còn có thể từ tiêu tướng mà biết tánh, nhưng phải y cứ vào so sánh tỉ lượng mới biết quan hệ giữa tướng và khả tướng rất rối rắm. Như thấy bảng hiệu biết quán rượu, nhưng cũng có quán rượu không treo bảng hiệu. Như thấy khói biết có lửa, khói là tướng của lửa, nhưng không có khói cũng có thể có lửa. Vì thế luận Trí Độ 67 ghi: "Như thấy khói biết có lửa, có tướng lửa mà chẳng phải lửa". cho nên theo tương đối để phân biệt, nếu dùng tướng cứng để chỉ tánh của đất, có thể lập giả thuyết rằng cứng là đất; lấy khói làm tướng của lửa nhưng khói chẳng phải là lửa. Trong sự bất nhất bất dị của tướng và khả tướng lại có hai tướng là tợ nhất và tợ dị.

- Sự tướng lý tánh: Luận Trí Độ 46 ghi: "Pháp tánh hữu vi, pháp tánh vô vi, chẳng phải do Thanh văn, Bích-chi tạo ra, chẳng phải do Phật, cũng chẳng phải do bất cứ ai tạo". Pháp tánh hữu vi tức tánh vô thường, tất cả pháp hữu vi là tự nhiên như thế, pháp tánh vô vi là tánh tịch diệt. Pháp tánh hữu vi, vô vi này cũng có thể cho là nhờ vào tướng mà biết được. Phàm pháp hữu vi phải có ba

tướng là sanh, trụ, diêt. Ba tướng này trùm khắp các tướng. Chúng sanh thấy hiện tượng sanh diệt này, liền biết tất cả tánh của hữu vi (hành), tức là nhờ vào tướng sanh diệt hiện thấy mà biết được tánh vô thường, nhờ vào tánh bất sanh bất diệt mà biết tánh tịch diệt. Nếu căn cứ theo pháp Duyên khởi tương y tương đãi mà biết vô tự tánh, thì tự sự tướng biến hiện bên ngoài khác nhau mà ngộ giải được lý tánh cùng khắp, pháp nhĩ sâu xa. Đó là ý nghĩa dùng tướng biết tánh. Như Trí Luận 31 đã ghi: "Ba tướng của hữu vi là sanh, trụ, diệt". Về pháp tánh vô vi, luận từ bản tánh tịch diệt thì tướng và tánh tức hiện tướng và không tánh. Trí Luận 51 ghi: "Chư Phật quán sắc tướng rốt ráo thanh tịnh không... vì tự tánh như thế". Phật quán tất cả pháp là tất cánh không, tức là từ hiện tượng của Duyên khởi mà thông đạt. Tánh không đã chứng ngộ, chẳng phải quán chiếu khiến cho không, mà từ xưa đến nay pháp vốn như thế. Điều mà đức Phật thuyết là pháp tánh không tịch, chẳng phải là Bản thể luận huyền học, mà chính là từ sự tướng hiện thực để thâm quán khế hợp. Sở dĩ tánh là không, bởi do tánh Duyên khởi của tướng, chỉ có Duyên khởi mới hiển thị tánh không tịch, đó là từ sự tướng sai biệt để thấy được pháp tánh của sự lý, từ tất cả hiện hữu mà đạt đến tất cánh tánh không, so với tướng và khả tướng thì lại càng sâu xa hơn !

Ở đây có một luận đề lớn, đó là: Tánh này sâu xa vi diệu, vì có tướng nên mới biết. Có hai phái bất đồng nhau về vấn đề này.

- Các nhà Thật Tại luận như Tát-bà-đa bộ cho rằng tâm thức có tác dụng làm rõ đối tượng, hễ cái có thể nhận biết được, tức là tồn tại. Trên mặt liễu cảnh của thức thì tổng danh và tổng tướng, tức khái niệm loại danh và ý nghĩa, tuy chẳng phải là đối tượng (tánh) của tự thân, nhưng cho năng thuyên, năng hiển này mà liễu ngộ được pháp tánh chánh quán. Danh ngôn (danh, cú, văn), tâm thức có tác dụng chỉ ra đối tượng và hiểu rõ đối tượng. Họ cho rằng, phàm là vật được biết đều là có, nếu chẳng có thì chẳng thành vật được biết.... Phật nói sáu thức ắt phải do căn, cảnh duyên nhau mà sanh. Không có cảnh thì không thể thành nhận thức. Tát-bà-đa bộ cho rằng quá khứ, vị lai đều thật hữu, nếu hỏi làm sao biết thì họ đáp: Vì có thể biết, vì có mới thành cái khả tri (có thể biết). Không chỉ có cái thông thường mới khả tri, đến như cảnh trong mộng, cũng cho là có. Đó chẳng qua là lầm lẫn mà thôi !

Các nhà Duy Tâm luận cho rằng: Hễ là có ắt phải nương nơi tâm thức mà tồn tại, tất cả chẳng qua là do tâm huyễn hiện, do tâm hàm nhiếp, là khách quan

hóa (vật hóa), biểu tượng của tự tâm. Điều chúng ta biết được, đều không ngòai danh ngôn của tâm thức. Đó là liễu tướng của tâm thức mà biết tánh, tất cả đều không tồn tại ngoài tâm. Vì thế : "Nếu người biết tự tâm, đại địa không tấc đất".

Các nhà Trung Quán theo lập trường Duyên khởi quán, nên không luận như thế. Có người dẫn luận Trí Độ 15: "Nếu các pháp thật có, không nên dùng tâm thức mà biết có, nếu nhờ tâm thức mà biết có, thì đó thật chẳng có". Rồi cho rằng luận thuyết của Không tông và kiến giải của Duy Thức giống nhau. Họ không biết rằng nguyên văn tiếp theo như sau : "Tướng cứng chắc của đất là do dùng căn thân và thức thân mà biết có". Ngài Long Thọ không chỉ cho rằng nhờ tâm thức biết có mà cũng cho rằng nhờ vào căn nên biết có. Dẫu nói rằng nương vào tâm nên biết có thì cũng chỉ là quán không trong ba không, chưa phải chánh tông của tự tánh không, nên biết rằng nương vào tâm thức nên biết có, chẳng phải thật có. Điều này thật chính xác, nhưng chẳng phải là Duy Thức. Vì các nhà Trung Quán hiển thị sự tồn tại của các pháp là từ hệ thống nhân quả, tức là căn cứ vào nhân quả, Duyên khởi để thuyết minh là có, cũng là nương vào nhân quả Duyên khởi để thuyết minh tự tánh không. Hệ năng sở (quan hệ năng duyên sở duyên) cũng là một nội dung của Duyên khởi (sở duyên duyên), nhưng khi các nhà Trung Quán luận đến nhân duyên các pháp, không nhất định phải bao hàm hệ năng sở. Điều này ta có thể dễ dàng khảo sát ở các bộ Trung Luận hiện còn. Cho nên không có quan hệ năng sở, nó cũng có thể tồn tại, vì ngoài tâm thức ra, vô số quan hệ khác chưa bị tiêu diệt. Ở đây có một ý nghĩa trọng yếu : Hễ có ắt phải biết, nhưng không biết cũng chẳng phải là không có, trừ phi vĩnh viễn không thể biết. trên thế gian có rất nhiều vật vi tế, người xưa không biết, người bình thường cũng không biết, nhưng nhờ kính hiển vi mà biết được; điều này chẳng thể nói là nhờ biết rồi sau mới có. Như ngôi sao ở quá xa mắt thường không thể nhìn thấy, phải nhờ vào kính viễn vọng mới biết.

Tự nhiên là sự vần hành tương y tương quan không dừng, nhất định không phải do sự nhận biết của tâm thức mà có. Tất cả đều là sự tồn tại của Duyên khởi nương nhau trong lưới huyễn nhân quả. Quan hệ năng y, sở y là một vòng trong quan hệ nhân quả ấy, quan hệ nhân quả không hạn cuộc nơi tâm cảnh, vì thế khi các pháp không có quan hệ năng sở để phát sinh nhận thức, tuy trong quan hệ nhân quả không biết tồn tại như thế nào, nhưng chẳng thể nói là không có.

Đến khi tâm tùy cảnh khởi, cảnh tùy tâm sanh, tạo thành tri thức có quan hệ năng sở, thì tâm cảnh huyễn hiện, mới biết được nó như thế nào. Vả lại nơi ngay tướng được nhận biết này mà xác định nó có tánh (tồn tại). Sự tồn tại thuộc quan hệ năng sở, không giống các nhà Thật Tại luận cho rằng: Sự tồn tại chỉ là quan hệ nhân quả hiện ra thế nào thì tồn tại do quan hệ năng sở hiện ra như thế đấy. Vì thế, thế tục đế của Trung Quán lập các pháp là có, chẳng phải có của khách quan thật tại tánh, cái có này quan hệ rất lớn với tâm thức và căn thân, nhất là chẳng thể lìa danh ngôn ý thức mà tồn tại. Nếu lìa danh ngôn ý thức, thì sẽ không biết nó có như thế, như thế. Nhưng căn cứ vào tâm thức thì không phải là tâm thức chủ quan, cho nên không đồng với kiến giải của Duy Thức. Cái được nhận biết chỉ là huyễn tướng của quan hệ nhân quả tương y tương quan; lìa năng sở, lìa nhân quả sẽ không biết có một cái tồn tại vô tự tánh mà Duyên khởi (nhân quả và năng sở đan dệt nhau) như thế. Cảnh tướng nương vào hệ năng sở (gồm cả hệ nhân quả), cảnh tướng này chẳng phải là Duyên khởi pháp tánh và sự tướng của hệ nhân quả, cũng không phải là Duyên khởi pháp tánh, mà chỉ là huyễn tướng Duyên khởi. Vì thế kinh dạy "Thật tướng các pháp không và có, không như thế, có như thế, người ngu không biết được, gọi là vô minh". Chấp pháp tánh có như thế chỉ là tự tánh vọng chấp mà thôi. Luận theo sự tướng Duyên khởi huyễn hiện thì tất cả chỉ là tương đối, không phải là cứu cánh chân thật (tánh). Điều này có thể nêu ra hai nghĩa :

- Tánh tương đối tùy các loài nhận biết khác nhau từ nghiệp quả huyễn hiện. Như sự nhận thức giữa con người và loài bàng sanh ắt không giống nhau, vì chúng sanh nghiệp lực bất đồng, quả báo chiêu cảm cũng bất đồng, mà hình thành nhiều loại chúng sanh. Mỗi loài theo nghiệp cảm từ sáu căn mà phát ra thức, thì pháp tướng huyễn hiện biết được cũng bất đồng. Trong mỗi một loại có thể lập thành mỗi mỗi chân thật, nhưng nếu luận chung sở kiến của chúng sanh thì đó chỉ là chân thật tương đối.

- Tánh tương đối tùy trí tuệ nhận biết khác nhau bởi tâm cảnh huyễn hiện: Dẫu đồng là người, do căn thức đại thể tương đồng, nên tựa hồ đều thấy được chỗ chân thật của các pháp, nhưng đứa bé và người lớn chỗ thấy không giống nhau, sự nhận biết về thế giới của con người nguyên thủy khác với con người hiện nay. Do trí lực tiến bộ, không ngừng biến cải, tu chỉnh, đào sâu, khuyếch đại, nên quá khứ chân thật chẳng bị phá bỏ, mà được cải biến để thích hợp. Cho nên biết, điều gì cũng chẳng phải là chân thật tuyệt đối. Rơi vào tự tánh kiến thì

không thể thay đổi, cũng không nhận biết được pháp tánh một cách rốt ráo. Chỉ có từ văn, tư, tu mới tẩy trừ được vọng chấp. Chỉ có bậc Thánh mới thể trên mỗi một tướng đối đãi nhau mà thể hiện được tánh "không rốt ráo" tuyệt đối của các pháp. Đặc biệt, chư Phật mới đạt được thật tướng của các pháp. Vì thế, trước khi chứng chân như thì không thể đạt được tánh chân thật, mà chỉ là lý giải một số hiện thật tương đối, chân lý tương đối mà thôi. Nhất định phải từ vô lậu Bát-nhã, chứng tánh như thật của pháp, mới khế hợp với chư Phật, bình đẳng không hai không khác, rốt ráo. Từ quá trình tu học có thể nói nhờ Duyên khởi huyễn tướng để ngộ nhập pháp tánh. Nhưng đây là quán Nhị đế trong gia hạnh quán, từ thế tục vào thắng nghĩa, chân thật đạt được thật tánh của các pháp. Bấy giờ không năng sở, không nhân quả, tức tất cả nhân quả năng sở mà lìa tướng nhân quả năng sở. Vì thế kinh Kim Cang nói: "Hễ có tướng đều là hư vọng, nếu ngộ được các tướng chẳng phải tướng, tức thấy như Lai". Đó là nghĩa Như của các pháp.

TIẾT III : Thể - Tác – Lực

Thể đối lại với dụng. thể và tánh, các học giả Trung Quốc xưa nay xem là một, nhưng trong Phật pháp không hẳn như thế. Thể và tánh cũng có chỗ bất đồng. Như luận Câu-xá ghi: "Thể của pháp hằng hữu, mà tánh thì vô thường". Tánh có thể gọi là tánh chất, như nói tánh vô thường, tánh vô ngã... khác với thể. Thể và tánh cũng có chỗ đồng nhất như Tát-bà-đa bộ nói các pháp mỗi mỗi trụ nơi tự tánh. Tự thể là tên khác của tánh. Nhưng tự tánh của Tát-bà-đa bộ là chỉ cho nguyên tố cuối cùng của mỗi pháp, khác với thật thể của toàn vũ trụ. Tóm lại, Phật pháp nói thể là chỉ cho tự thể của mỗi một pháp, chẳng phải nói chân như pháp tánh. Trong mười hai tên của chân như, không có từ ngữ tự thể. Trong bộ luận Thích Ma-ha-diễn của ngài Long Thọ hiện còn cũng không lấy thể làm bản thể, bản tánh. Đồng thời tổng hợp thể, tác, lực để thuyết minh thì cũng chưa từng thấy qua. Nhưng trong phẩm Quán Tác Tác Giả lại có một câu đại khái cũng giống như thế, đó là: "Hiện có tác, có tác giới, có pháp sở tác". Trong đó tác, tức là yết-ma (karma), là nghiệp mà Phật giáo thường dùng. Tác giả (káraha: người tạo tác) tức giả ngã hoặc là pháp năng khởi tác dụng. Như ngoại đạo cho rằng tất cả các tác nghiệp của thế gian đều do thần, thần là tác giả hoặc cho tự ngã là tác giả. Phật pháp tuy cũng có nói tác giả, nhưng chỉ là thuận theo tục đế mà tạm gọi như thế, chẳng phải là tác giả chân thật. Như nói mắt có thể nhìn thấy, thấy là dụng của mắt, tạm gọi mắt là kiến giả (tác giả).

Cho nên ở đây nói tác giả là tương đương với nghĩa của thể. Luận Thuận Chánh lú 3 có ghi hai nhà giải thích về tác giả:

Một là luận theo tự tánh (pháp tánh) của mỗi mỗi pháp, hai là luận theo giả danh nhân duyên hòa hợp tương tục. Theo Trung Quán, lìa các duyên hòa hợp thì không có tác giả, cũng không có tác dụng nào khác. Tác giả và tác dụng chẳng qua đều là giả hữu nương vào nhân duyên hòa hợp mà khởi. Kinh Hoa Nghiêm ghi: "Các pháp không tác dụng, cũng không có thể tánh". Do đó, thể, (tác giả) và tác dụng là nói theo Duyên khởi giả danh. Từ ngữ tác pháp trong Trung Luận, ngài La-thập thường đặt một chữ sở, như hữu sở tác. Nguyên ngữ của tác pháp là kiya nghĩa là có tác dụng hoặc có lực dụng. Tác tức vận động, vì thế hoặc dịch là lực, dụng, tác dụng. Nay phối hợp tác (nghiệp), tác giả, tác pháp với thể, tác, dụng thì thể tức tác giả, tác tức nghiệp, lực tức tác dụng. Nếu gộp chung tác và tác pháp là dụng thì thành thể và dụng.

Thể, dụng khác với tánh, tướng. Tướng là hình dung cái khác để hiển bày cái này, như nói màu trắng, trắng tức không phải là đen, từ một tướng đặc biệt không giống với pháp khác, mà biết pháp này là cái gì. Hễ pháp được nhận biết, ắt phải có một hình thức đặc biệt, không giống với những pháp khác, căn cứ vào điểm bất đồng với pháp khác mà biết pháp này chẳng phải là pháp kia, tức do tướng này mà biết thể tánh của pháp nào đó. Thể và dụng lại khác hơn, dụng (dụng này không giống với dụng kia, cũng có thể gọi là tướng, tướng thì rộng mà dụng thì hẹp) là chỉ cho hoạt động của pháp thể, có quan hệ với pháp khác, không đồng với tướng, là dùng hình thái đặc thù để hiển tự pháp. Dụng là từ pháp này có thể làm ảnh hưởng đến pháp khác, do ảnh hưởng đến pháp khác mà hiển lộ được tác dụng của pháp này. Vì thế tướng là trạng thái tĩnh, dụng là trạng thái động, dụng có quan hệ với nhân quả: "hiện có tác, có tác giả, có pháp sở tác; ba việc hòa hợp cho nên có quả báo". Như thế có thể biết y vào tác dụng của pháp mà biết có nhân quả.

Về tác dụng thì luận Thuận Chánh Lý 52 có hai cách giải thích: một là căn cứ theo hiện tại mà gọi là tác dụng, hai là theo quá khứ và vị lai mà gọi là công năng. Thể và dụng không lìa nhau, nhưng cũng không phải là một, quan hệ tác giả và tác nghiệp là quan hệ thể và dụng. Phẩm Quán Nghiệp ghi: "Nhờ nghiệp nên có tác giả, nhờ tác giả nên mới có nghiệp, nghĩa nghiệp như thế không có nghĩa nào khác". Động tác của tác giả tức sự nghiệp. Người ta thường lầm lẫn cho rằng có riêng một pháp gọi là nghiệp, tác giả là tác giả, nghiệp là nghiệp.

Trung Luận đả phá quan niệm cho tác giả chẳng phải nghiệp, nghiệp khác tác giả, từ tác giả mà tác nghiệp, cho nên tác giả không lìa tác nghiệp. Nghiệp có nghĩa rộng và nghĩa hẹp. Hẹp, như con người tạo nghiệp thiện, ác nghiệp. Rộng, như mắt thấy, tai nghe, chim bay, hoa rụng đều là nghiệp. Phàm đã là tác giả ắt có nghiệp, có nghiệp ắt có tác giả, tác giả và nghiệp chẳng một chẳng khác. Tác và lực tuy có thể gọi chung là dụng, nhưng nếu nói riêng thì chúng có ý nghĩa gì: Nói theo tác dụng ở hiện tại của pháp thì cả hai không sai biệt. Bởi vì pháp ắt có dụng, dụng tức là lực, cũng là hoạt động, mà hoạt động tức là nghiệp. Nhưng tác dụng chỉ nói theo động tác hiện tiền. Nghiệp là một động từ được danh từ hóa, tức không đến quá khứ, vị lai. Như thấy của mắt thấy là một động tác, nhưng thấy cũng có thể gọi là là sự việc. Như nói người tạo nghiệp thiện ác, đó là căn cứ theo hoạt động thân tâm mà hiểu là nghiệp tướng; nghiệp đây tức là động tác. Nhưng căn cứ theo động tác mà gọi là nghiệp thì khi nghiệp đã tạo, trong sát-na lại diệt, diệt rồi lẽ ra lại không, nhưng pháp pháp vẫn không mất, sức dụng vẫn còn. Sát-na diệt rồi, trở về quá khứ, không giống với hoạt động ở hiện tại mà động tác đã tiềm ẩn, tức quá khứ hóa trên mặt danh ngôn, tức là danh từ hóa một động từ. Vì thế căn cứ theo nghĩa của chữ tác dụng và nghiệp để giải thích thì chữ nghiệp của sự nghiệp và chữ dụng của tác dụng có thể xét như sau: Đối với pháp thể hiện tiền thì gọi là dụng hoặc tác dụng, cũng có thể gọi là nghiệp; còn đối với pháp (tác giả) sau một sát-na diệt thì chỉ gọi là nghiệp. Luận Thuận Chánh Lý phân biệt dụng và công năng đại khái cũng như thế. Thể, dụng, nghiệp đều như huyễn, nhưng nói theo danh ngôn thế tục thì 3 từ này có những sai biệt tương đối như thế.

TIẾT IV : Nhân – Duyên – Quả - Báo.

Nhân và duyên, trong tiếng Phạn tuy là hai chữ riêng biệt, nhưng kinh A-hàm thường dùng chung và hầu như không có gì bất đồng. Như nói "hai nhân hai duyên, phát sanh chánh kiến". Hai nhân hai duyên, tức là nghe nhiều huân tập và như lý tư duy. Như thế thì nhân và duyên không nhất định sai biệt. Nhưng từ phương diện tập quán sử dụng văn tự để khảo sát, cũng có thể nói hai từ này có một ít sai biệt. Như nói nhân quả mà không nói là duyên quả. Như chỉ thấy các từ Duyên khởi pháp, duyên sanh pháp, mà chưa tưngd thấy các từ nhân khởi pháp, nhân sanh pháp. Do đó có thể giải thích: Duyên là gọi theo lực dụng của pháp, người xưa giải thích là "có lực năng sanh", nghĩa là pháp này có tác dụng đến pháp kia. Còn nhân là nói theo tánh chất của pháp, như thế gian có các loại

sai biệt, mỗi mỗi đều có quan hệ tương sanh tương y không giống nhau, tạo thành quan hệ nhân quả sai biệt. Vì thế, nhân hiển thị tánh chất của pháp thể, còn duyên là gọi theo lực dụng.

Ngoài ra, căn cứ bản Phạn của Trung Luận để khảo xét, thì ngài La-thập dịch nhân duyên gồm có ba nghĩa bất đồng : Một là Duyên khởi, hai là nhân duyên trong bốn duyên và ba là nhân và duyên. Từ kết hợp nhân và duyên, tiếng Phạn có một ít bất đồng. Trong tiếng Phạn có từ một âm, hai âm và nhiều âm. Chữ nhân phần nhiều đượcđươc dùng một âm, biểu thị đơn sơ, chữ duyên được dùng với nhiều âm, biểu thị phức số. Như vậy có thể thấy duyên thì nhiều loại và thông thường, nhân thì chỉ một và chủ yếu. Một pháp được thành lập ắt phải có rất nhiều duyên. Trong các duyên này cái chủ yếu nhất gọi là nhân, còn những cái thứ yếu gọi chung là duyên. Như thế, nhân và duyên có thể phân biệt :

- Nhân hiển thị thể tánh, duyên bày tác dụng.
- Nhân là điều kiện chủ yếu, còn duyên là những điều kiện thứ yếu.

Luận theo quả và báo, đó là đối với nhân mà nói quả, nhân nào thì sanh quả đó. Báo cũng là quả, quả đặc biệt trong các quả. Nguyên ngữ của từ này trong tiếng Phạn là Vipàka, ngài Huyền Trang dịch là dị thục, xưa dịch là báo. Dị thục là khác loại mà thành thục, nhân quả tuy khác nhau, nhưng do nhân mà có quả thành thục (chín). Như nhân có thiện ác mà chiêu cảm quả lại vô ký, Đại Chúng bộ cho rằng nếu nhân thiện cảm quả thiện, nhân ác cảm quả ác thì không có ý nghĩa dị thục. Vì thế, dị thục nghĩa là khác thời mà thành thục, tức nghiệp nhân ở quá khứ, cảm quả thiện ác hôm nay. Báo là chỉ cho tánh thiện ác trong quả, không giống với nhân quả thông thường. Phật pháp nói nhân quả rất thông và sáng tỏ. Căn cứ theo quả có đạo đức và không đạo đức mà gọi là báo. Nhân và duyên, quả và báo, tuy sai biệt, nhưng có thể gọi chung là nhân quả.

Thuyết nhân quả của tông Duy Thức, chú trọng tự tánh Duyên khởi của các pháp. Căn cứ theo ngghĩa của tông Duy Thức thì sự sanh khởi của nhãn thức là do chủng tử của nhãn thức, chủng tử của nhãn thức đối với nhãn thức thì gọi là nhân, còn ánh sáng, hư không gọi là duyên. Loại Nhân quả luận thuộc tự tánh Duyên khởi này, chỗ căn cứ chủ yếu là chữ Giới. Giới và ngữ căn Dhr của chữ Pháp đồng có nghĩa là giữ gìn (trì), tức giữ gìn tự tánh, chẳng để mất, chẳng để biến đổi. Vì thế mười tám giới xưa dịch là mười tám trì. Ý nghĩa của trì là bảo

trì đặc tánh, có tánh chất nhất định như thế. Sự sai biệt của tất cả pháp đều phân biệt trên đặc tính nhân định này. Theo kinh A-hàm, giới có nghĩa là chủng loại, mỗi loại của pháp tức là mỗi giới. Chủng loại có thể từ hai mặt, như nhãn giới, phàm những cái có đặc tính của nhãn thì đều thuộc nhãn giới. Do nghĩa này mà có thể bao quát tất cả nhãn. Lại nhãn giới khác biệt với nhĩ giới...nên hiển thị sự đặc thù của nhãn giới. Vì thế nghĩa của giới là chỉ loại tánh (tánh chung) và hiển thị biệt tánh (tánh riêng). Theo nghĩa này, kinh A-hàm nói có vô lượng vô biên giới, như tam giới, tứ giới, lục giới, thập bát giới...suy cứu thật kỹ ý nghĩa của chữ giới, tức là mỗi loại mỗi loại có chỗ đồng.

Nhìn từ thế giới hiện tượng, thì thế giới có thể phân chia thành vô lượng vô biên giới. Nhất Thiết Hữu bộ ở Tây Bắc Ấn Độ chú trọng nghĩa này (A-tì-đạt-ma lấy phẩm Giới làm đầu) tức rơi vào Đa Nguyên Thật Tại luận. Họ cho rằng phân tích vật chất đến một nguyên tố bất khả phân, nguyên tố bất khả phân đó chính là tự tánh của pháp ấy, tức là giới; mỗi một vật đều có nguyên tố cực vi như thế. Cho nên xem tất cả pháp, mỗi mỗi đều an trụ nơi tự tánh, chẳng bao giờ mất tự tánh. Tuy họ cũng nói đến nhân duyên sanh, nhưng cảm thấy tự tánh của pháp đã sớm tồn tại, sanh khởi, khiến cho nó hiển bày đến hiện tại. Kinh bộ và Duy Thức không đồng ý luận thuyết ba thời thật có, nhưng đổi tự tánh của mỗi pháp thành tự chủng tử (tiềm năng) của mỗi pháp tồn trữ trong tâm thức hoặc A-lại-da. Pháp sanh khởi, tức là từ tự chủng từ tiềm tàng mà hiện hành. Các nhà kinh bộ thì cho rằng chủng tử tức là giới, ngài Thế Thân giải thích là chủng loại và chủng tộc (năng sanh). Kinh Ác Xoa Tụ có câu: “Chúng sanh từ vô thủy đến nay có chủng chủng giới”. Các nhà Chủng tử luận liền giải thích là chúng sanh từ vô thủy đến nay có vô số chủng tử, nên nói: “Giới từ vô thủy đến nay là chỗ nương của các pháp”. Giới vốn có nghĩa là chủng loại, gồm đồng loại và biệt loại; do suy đoán tự tánh không mất là các tồn tại thật hữu xưa nay hiện hành nên dẫn sanh ra nghĩa nhân. Vì thế nói giới nghĩa là chủng tộc, thành ra chấp tự tánh Duyên khởi nhãn từ nhãn sanh, nhĩ từ nhĩ sanh. Theo thuyết của nhà Trung Quán, nghĩa chẳng mất tự tánh chỉ là nghĩa tương đối thì pháp pháp đều là những tồn tại của nhân duyên, lìa các nhân duyên thì không có pháp, nhất định không phải là một pháp cụ thể mà là tiềm nhân vi tế đợi duyên hiển hiện mà thôi. Nếu xem mỗi pháp tự có chủng tử riêng biệt thì phải nói có vô lượng vô biên chủng tử, sanh vô lượng vô biên hiện hành, vậy đối với tinh thần của thuyết Nhân duyên thì không khế hợp lắm. Vì sao đức Phật cần phải nói nhân duyên sanh các pháp ? Vì pháp đã từ nhân duyên sanh, thì không có pháp

nào cố định, cho nên có thể biến ác thành thiện, ngày tiến càng bước trên con đường chân chính. Nếu cho là tự tánh tồn tại, vốn có thì đâu có thể cải ác thành thiện, mà chẳng qua là tiêu diệt một số ác nghiệp mà thôi. Thuyết nhân quả của Duy thức rất tinh tế, nhưng không thoát được sự ảnh hưởng của Nguyên Thật Tại luận.

Thuyết pháp giới Duyên khởi của tông Hoa Nghiêm thì cho tăng thượng duyên dẫn đến sự sanh khởi cho một pháp, còn những pháp khác đều làm duyên cho pháp này. Vì thế một pháp lấy tất cả pháp làm duyên, tất cả pháp cũng lấy pháp này làm duyên. Giới của tông Duy Thức chú trọng căn bản cùng tột mà lại cực tiểu. Các nhà Hoa Nghiêm nói giới rất bao la rộng lớn, đề xướng viên dung, dùng một pháp làm duyên cho tất cả pháp, một páhp này đầy đủ tất cả pháp, tất cả đều làm chứa trong một pháp. Nhưng đức Phật nói nhân duyên đâu có rộng lớn không bờ mé như thế ! Ý nghĩa chủ yếu của thuyết Nhân duyên là chỉ ra nhân duyên gần gũi và quan trọng nhất, để khiến cho người nắm chắc nguyên nhân tồn tại của sự vật mà cải thiện. Nếu không, tất cả là vô lượng vô biên, dùng tất cả tất cả làm duyên, như thế thì con người biết từ chỗ nào mà hạ thủ công phu thực hành ? Cho nên Nhân duyên luận, bất tất phải nói cao xa huyền diệu như thế ! Ngoài một số nhân duyên chủ yếu, còn tất cả các việc khác tuy có gián tiếp quan hệ, nhưng trong một không gian, thời gian đặc định mà pháp ấy tồn tại thì tất cả tất cả chẳng có quan hệ tất nhiên với pháp này, đồng thời cũng có một số dứt khóat không quan hệ. Một số học giả khen thuyết Viên dung, thật là chủ tớ bất phân, thân sơ chẳng thấy, cho đến không cách gì thuyết minh được nhiễm tịnh, mê ngộ, tà chánh.

Cho nên nhân duyên luận ắt phải biết đâu là nhân chính sanh pháp, đâu là duyên phụ sanh pháp để rõ pháp nhân duyên.

Các nhà Trung Quán không đồng quan điểm với thuyết Duyên khởi cực tiểu, pháp pháp đều có tự tánh, có tự chủng tử; cũng không đồng với thuyết Duyên khởi cực đại, tất cả pháp đầy đủ trong một pháp, một pháp dung chứa tất cả pháp, mà cho rằng chỉ có biết được bản nghĩa của nhân quả Duyên khởi, mới từ pháp nhân duyên sanh mà hạ thủ hầu cải thiện nhân quả. Về nhân, duyên, quả, báo thì kinh Tăng nhất A-hàm nói đến bốn duyên, ca-chiên-diên-ni-tử lập sáu nhân. Về nhận, thì Tát-bà-đa bộ nói có sáu nhân, Xá-lợi-phất Tì-đàm và luận Du-già nói mười nhân, luận Thành Thật lập ba nhân, kinh Lăng-già lập sáu nhân. Về duyên cũng thế, thông thường có thuyết bốn duyên, thuyết mười

duyên trong Xá-lợi-phất Tì-đàm, thuyết hai mươi bốn duyên của các bộ luận Nam truyền, tất cả đều là do nhận thức khác nhau về phương thức nhân quả mà lập các tên gọi. Nhân quả rất rộng lớn, phàm có quan hệ nương nhau tồn tại, thì đó là quan hệ nhân quả. Ví như mẹ con, thì mẹ là nhân, con là quả. Sau khi con ra khỏi thai có thể rời khỏi thân thể của mẹ, thậm chí không còn phát sinh quan hệ. Còn như quan hệ nhân quả giữa tơ và tấm vải thì không giống như quan hệ nhân quả giữa mẹ và con. Tơ được dệt thành tấm vải, tấm vải là quả, tấm vải chẳng thể lìa tơ. Khi thấy tấm vải là thấy tơ, như nước là do hidrô và ô xy hòa hợp mà thành, nhưng khi thành nước thì không còn thấy hình thái và tính chất của hai loại khí này nữa. Nhân quả có các hình thái bất đồng như thế.

Hình thái của nhân quả rất phức tạp, nhưng có thể lược chia ra hai lọai :

- Nhân quả trước sau: Như tu học Phật pháp, dần dần đạt đến Phật quả, nhưng nhân thành Phật thì ở hiện tại, mà Phật quả thì phải đợi đến một thời gian lâu xa về sau mới hiện thành. Đến khi quả hiện thành thì nhân đã trở về quá khứ. Loại trước sau xa cách này, vì sao lại kết hành quan hệ nhân quả ? Luận Trí Độ 4 ghi: "Sơ phát ý (tâm) hồi hướng làm nhân duyên cho Phật tâm, mà khi sơ phát ý hồi hướng chưa có Phật tâm, trong Phật tâm không có sơ hồi hướng tâm. Tuy không, nhưng có thể làm nhân duyên". Hoặc cho rằng nhân quả chẳng phải đồng thời hiện tại thì chẳng thành nhân quả. Tâm hồi hướng và Phật tâm, trước sau xa rời ngăn cách làm sao có thể thành nhân quả ? Ngài Long Thọ căn cứ theo hai nghĩa để giải đáp: Theo đệ nhất nghĩa đế: Tâm hiện tại, tâm vị lai đều vô tự tánh. Tâm tuy có tướng Duyên khởi hiện tại, vị lai, nhưng bản tánh vốn không, nên ở trong cảnh rốt ráo không tịch, tâm tâm vô ngại, không sai biệt. Do đó, hiện tướng tuy có trước sau sai khác, nhưng vẫn không ngại cho việc thành lập nhân quả. Theo thế tục đế, luận Trí Độ 75 ghi: "Sơ tâm chẳng đến hậu tâm, hậu tâm chẳng đến sơ tâm, vì sao lại tăng trưởng thiện căn mà thành Đạo vô thượng ? Phật dùng dụ đốt đèn để đáp, đèn chẳng phải do ánh lửa thứ nhất mà cháy, chẳng phải do ánh lửa thứ hai, thứ ba mà cháy, cũng chẳng phải lìa ánh lửa thứ nhất, thứ hai, thứ ba... mà cháy, nhưng đèn vẫn đang cháy sáng. Tu hành chứng quả cũng như thế, nương vào nhân duyên trước sau xoay vần tăng trưởng nên có thể dần dần thành Phật quả, tất cả những quan hệ trong khỏang trước sau, đều không tức, cũng không lìa; niệm niệm tâm diệt trong sát-na, mà sức công dụng của niệm niệm không mất. Tuy giống với thuyết huân tập của Duy Thức, nhưng lại không phải là thuyết chủng tử tồn tại của Duy

Thức, mà là nghiệp dụng trước sau nương nhau xoay vần tăng trưởng không bao giờ mất. Như thế, Phật pháp giảng nhân quả là nói lực dụng trước sau xoay vần tăng trưởng, không bao giờ bỏ xót một điểm nhỏ thiện ác ở hiện tại, vì nó tích tập lâu ngày, lực dụng lớn mạnh mà tự kết thành quả.

- Nhân quả hòa hợp; Đây là điểm mà các học phái đều biết. Như phòng ốc là do ngói, gạch, gỗ, đá, nhân công.... hòa hợp mà thành. Phòng ốc là quả, gạch gói... là nhân. Trong các vật dụng để tạo thành phòng ốc, bất cứ một vật nào cũng không có hình dáng và công dụng của phòng ốc, nếu sắp xếp thành đống cũng không có được hình dáng và công dụng của ngôi nhà. Nhưng qua sự phối hợp thích đáng của các vật liệu này, ngôi nhà được hiện thành. Cho nên gạch, ngói... đối với quan hệ nhân quả của phòng ốc là chẳng tức, chẳng lìa. Luận Trí Độ 74: "Như dùng đất sét làm bình, chẳng thể lìa đất sét mà có bình, cũng không được nói là không có bình", tức là nghĩa này. Phẩm Quán Tà Kiến trong Trung Luận: " Nay ngã chẳng lìa thọ (thủ ấm), cũng chẳng phải là thọ, chẳng phải không có thọ; Chẳng phải không là nghĩa quyết định".

Trong kinh đều nói vô ngã còn ngã mà chúng sanh chấp trước, chẳng qua là giả tưởng do năm uẩn hòa hợp mà thôi. Nhưng có người lầm cho ngã là do năm uẩn thật có hợp thành, ngã là không, còn năm uẩn thật có. Luận Trung Quán nói năm uẩn hòa hợp, tuy không có thật ngã (tự tánh), nhưng có giả ngã như huyễn. Giả chẳng phải cái gì cũng đều không mà có tác dụng khởi diệt. Nhưng đã nương vào năm uẩn thành lập, năm uẩn biến hóa, ngã cũng theo đó biến hóa. Giả ngã chẳng tức năm uẩn, cũng chẳng lìa năm uẩn. Văn tụng ghi: "Chẳng phải không là nghĩa quyết định". Trong pháp Duyên khởi nhân quả của Phật pháp thì ngã và pháp, tuy không có thật tánh, nhưng chẳng phải không thể thành lập tướng nhân quả, nhân quả là pháp nhất định như thế. Nhân duyên hòa hợp sanh quả, không giống với hai số cộng nhau trong toán học, một cộng một thành hai; hai đồng với một cộng một. Nhưng trên mặt sự thật của nhân quả thì không phải như thế, năm uẩn hòa hợp thành giả ngã, nhưng giả ngã không thể xem là sự tổng hợp của năm uẩn mà thôi. Giả ngã này tuy không có thật thể, nhưng công dụng của nó chắc chắn có điểm bất đồng với năm uẩn. Như mấy đường thẳng riêng lẻ chẳng qua là những đường thẳng mà thôi, nhưng nếu hợp lại thành một hình tam giác, hoặc hình vuông thì mỗi mỗi đều có đặc tánh và tác dụng riêng khác, không thể nói hình tam giác hoặc hình vuông là những đường thẳng kia, nhưng cũng không thể lìa những đường thẳng kia mà có hình

ấy. Nhân duyên sanh quả của Phật pháp cũng như thế. Quả chẳng phải tức nhân duyên, cũng chẳng lìa nhân duyên, đây là nghĩa đặc biệt về nhân quả của Trung Quán. Chẳng lìa nhân duyên, nên ngay nơi nhân duyên tìm cầu không thể được, lìa nhân duyên tìm cầu cũng không thể được. Tự tánh của quả nhất định chẳng có. Chẳng phải tức nhân duyên, cho nên sự quả như huyễn mà dụng tướng rõ ràng, thậm chí có thể căn cứ theo đặc sắc của Dụng tướng, giả danh của đối đãi để làm tự tánh.

Nhân quả có tự tánh trước sau là luận theo nhân quả dị thời, nhân quả có tánh hòa hợp là luận theo nhân quả đồng thời. Tát-bà-đa bộ thì nói là nhân quả đồng thời, nhân quả dị thời, kinh bộ thì chỉ nói là dĩ tiền dẫn hậu (nhân trước dẫn sanh quả sau) mà không nói nhân quả đồng thời. Trung Quán căn cứ theo thế tục đế giảng rằng: Hễ tồn tại mà gọi là nhân quả thì phải có nghĩa năng sanh sở sanh, năng khởi sở khởi, phải có tánh trước sau. Nếu đồng thời như trâu có hai sừng thì không thể thành lập nhân quả. Trái lại, đã gọi là nhân quả thì nhân quả ắt phải có đặc tánh nương nhau và quan hệ nhau, đối quả gọi là nhân, đối nhân gọi là quả, vì thế ắt phải có tánh đồng thời hòa hợp. Nếu không thì chỉ có nhân trước mà không có quả sau có quả sau mà không có nhân trước, đây kia không có nhau, cũng không thể thành lập được nghĩa nhân quả. Vì thế luận theo nhân quả như huyễn thì nhân quả vốn không thể phân cắt thành dị thời, đồng thời. Thời gian ắt phải hướng đến trước sau mà trước sau không lìa nhau. Ở đây phân biệt đồng thời nhân quả và dị thời nhân quả, chẳng qua cũng chỉ là từ hình thái hiển lộ đối đãi nhau mà phân biệt thôi. Khảo sát mười hai nhân duyên do đức Phật thuyết, thì đó là do tổng hợp dị thời và đồng thời nhân quả mà có. Như vô minh duyên hành cho đến duyên sanh lão tử, không luận là nhân quả ba thời hoặc hai thời, tất cả cũng đều có tánh trước sau. Như thức duyên danh sắc, danh sắc duyên thức, tức xoay vần làm duyên, giống như dựng nhà, nương tựa nhau mà đứng vững, đó là nhân quả đồng thời có tánh hòa hợp. Tát-bà-đa bộ nói mười hai Duyên khởi, mỗi chi đều có năm uẩn, là một hòa hợp tụ (nhóm hòa hợp), đó chẳng qua là căn cứ theo đặc thắng hiển hiện, mà nói đây là hành, đây là thức.

Phật pháp nói lý nhân quả rất sâu xa, như Tát-bà-đa bộ phân tích vật chất đến nguyên tử cực vi, mà nói là nhân quả đồng thời, dị thời. Như năm uẩn hòa hợp là ngã, cho là giả pháp, chẳng phải nhân quả chân thật, Duy Thức cũng nói giả pháp chẳng phải nhân quả chân thật. Luận điểm này rõ ràng không giống với

nghĩa nhân quả của Trung Quán. Các nhà Trung Quán thì nhờ có giả pháp mới có thể thành lập được nhân quả, vì đã là pháp do nhân duyên sanh thì đều là giả pháp, giả pháp tức vô tự tánh, vô tự tánh mới có thể thành lập nhân quả huyễn tướng. Nghĩa nhân quả có thật tánh, theo cách nhìn của Trung Quán thì nhất định là không đúng, như phẩm Quán Nhân Duyên của Trung Luận đã nói. Phẩm Tam Giả, kinh Bát-nhã có nói đến ba loại giả, căn cứ vào ba loại giả này có thể nêu ra ba loại quan hệ nhân quả bất đồng:

- Giả danh: Danh tức danh xưng (tên gọi), tất cả những khái niệm mà con người biết được đều là giả danh, giả danh này là nói theo quan hệ nhận thức. Bởi vì tướng trạng hiện khởi trong tâm thức được gọi ra thành tên, tuy mọi người có thể căn cứ vào đây mà biết được đối tượng. Nhưng đó là y cứ theo danh ngôn đối đãi mà giả lập, thể tánh của danh xưng và pháp chẳng phải là một. Như nói lửa, thì chẳng phải là lửa thật, vì thế không thể đốt cháy miệng cho nên gọi là giả; nhưng nếu bảo đem lửa đến thì người biết không đem nước đến, cho nên danh từ lửa cũng có sự thông dụng thế tục.

- Thọ giả: Thọ, nếu dịch từ nguyên nghĩa của tiếng Phạn lẽ ra là thủ, giả nghĩa là lập bày. Từ giả danh trong câu "cũng gọi là giả danh" của Trung Quán, tức là "thủ thi thiết" này. Thủ tức nắm giữ mà kết hợp lại, như phòng xá là do cây, ngói đá hợp thành, phòng xá này là thủ giả. Hòa hợp giả mà ta thường nói tức đồng nghĩa với thủ giả này. Theo Bồ-tát Long Thọ thì thủ giả có thể phân làm nhiều lớp. Đến ngay xương da... cũng do nhân duyên tạo thành, cũng là thủ giả. Cho nên, thủ giả từ thô đến tế có biết bao nhiêu là tầng lớp. Tóm lại, cái mà do nhiều chất liệu hòa hợp tạo thành thì đều là thủ giả.

- Pháp giả: Nghĩa là pháp lập bày, pháp ở đây tức là các pháp có tự tánh do Tát-bà-đa bộ lập, họ cho rằng phân tích một pháp đến cuối cùng thì có thực tại tối hậu của pháp ấy, và nhận rằng thật tại tối hậu ấy là thật hữa mà cho hòa hợp hữu là giả hữu. Theo kinh Bát-nhã thì thật pháp này tức là pháp lập bày. Đó cũng là giả tướng do nhân duyên hiện ra và không lìa nhân duyên để tồn tại. Thọ giả, như bình, quần áo, rừng, nhân ngã... là những hình thể phức tạp mà ta thường biết, phàm phu chấp thật có. Pháp giả, giống như thật chất không thể phân tích được nữa của các nhà khoa học xưa, số ít các nhà Tiểu thừa cũng chấp đây là thật hữu. Các nhà Trung Quán biết đó là giả pháp, gần giống như sự hiểu biết của các nhà khoa học ngày nay, như biết điện tử cũng là một vật chất phức tạp do nhiều nguyên tố tạo thành. Theo kiến giải của các nhà Trung

Quán thì không có một vật nào mà nhỏ đến độ không có gì bên trong nó (tự tánh nhất), vì thế cơ sở của pháp Duyên khởi nhất định chẳng phải là sự tập hợp của một số thật chất nào. Nhưng theo hiện tại mà phân tích đặc tính tương đối của nó thì luận Trí Độ đã nêu ra năm pháp là đất, nước, lửa, gió và thức. Chỗ khác, theo phương diện vật chất, Phật nói bốn đại là năng tạo, sắc là sở tạo, còn về tinh thần thì gọi chung là thức, các tâm sở tức là tác dụng sở hữu của tâm thức. Vậy năm pháp tinh thần và vật chất này có thể làm cơ sở cho vạn hữu, nhưng năm pháp cũng là giả lập, tức giả pháp. Luận Trí Độ nói tam giả là hiển bày thứ lớp tu hành từ danh giả đến thọ giả, phá thọ giả đạt pháp giả, phá pháp giả mà đạt đến tất cánh không. Căn cứ vào nghĩa nhân quả giả hữu này mà có sự an lập bất đồng từ thô đến tế, cho nên nhân quả cũng có hình thái bất đồng.

Chương trước từng đề cập đến nghĩa tất cả pháp sát-na diệt, vì sao nói là một chu kỳ (thời hạn) nối tiếp, như Đại địa kiếp trụ, người sống trăm tuổi ? Tuy biết rằng trong mỗi một sát-na, pháp biến đổi không dừng, nhưng rốt cuộc lại thành một chu kỳ nối tiếp. Điều này cần phải giải thích thêm rằng: Sự tồn tại hay tiêu diệt của một pháp đều do nhân duyên, nhất định là đây có nên kia có, đây không nên kia không. Nhưng nhân duyên và quả có thân sơ khác nhau. Nghĩa là sự tồn tại và sanh khởi của một pháp rất phức tạp, thậm chí nói tất cả pháp do nhân duyên sanh, nhưng trong nhân duyên rất phức tạp này lại có nhân chính và duyên phụ. Nhân chính (cũng chẳng phải duy nhất) hạn định đặc tướng của pháp ấy, các duyên phụ dùng để trợ giúp hoàn thành. Như dẫn nghiệp và mãn nghiệp vậy. Sự tồn tại của một pháp nào đó là do nhân chính và duyên phụ giả hữu hòa hợp. Chỉ còn nhân chính và duyên phụ giả hữu hòa hợp. Chỉ cần nhân duyên (thật ra nhân chính) không có biến động lớn, dù duyên phụ có ít biến động, hoặc có hoặc không thì sự tồn tại của pháp đó có thể kéo dài về sau. Sự tồn tại của nhân chính và duyên phụ này, bản thân nó cũng do nhân duyên quyết định, cũng chỉ cần nhân chính không biến động, dẫu cho duyên phụ có ít biến đổi đi nữa thì vẫn luôn pháp này vẫn nối tiếp. Trong lưới nhân quả trùng trùng cho dù duyên biến động, nhân cũng biến động, nhưng nhân chính cũng có thể phát triển, quả tướng cũng có thể tiếp tục về sau. Nhưng nếu nhân chính của nhân chính bị biến động, hoặc duyên phụ bị biến động quá lớn thì sẽ ảnh hưởng đến tồn tại của nhân chính, do nhân chính đột biến thì quả tướng ấy mới không thể liên tục kéo dài hình thái vốn có mà bước sang con đường diệt vong. Sự nối tiếp không biến đổi là sự an định tương đối, thật ra nó

biến động trong từng sát-na. Cần phải biết, huyễn tướng của quả là nương vào nhân duyên, nhân duyên là vô thường, nương vào nhân duyên mà có, dù kéo dài đi nữa thì sự thật vẫn biến động trong từ sát-na. Nhân và duyên dẫu có thể duy trì được hình thái vốn có, nhưng nhân chính cùng với nhân mà duyên phụ nương gá và duyên phụ, nếu xét kỹ hẳn phải có ít biến động. Ví như pháp ấy dùng nhân Giáp và các duyên Ất Bính. Nhân giáp này lại dùng Đinh Mậu làm nhân và Kỷ Canh làm duyên, duyên Ất lại lấy Tân là nhân, Nhâm Quý làm duyên, nhưng Bính lại lấy Tý Sửu làm nhân, Dần Mẹo Thìn làm duyên. Giả sử sát-na thứ hai, nhân Giáp vẫn dùng Đinh Mậu là nhân và Kỷ Tỵ làm duyên. Bấy giờ nhân Giáp, tuy nhân chính không đổi mà duy trì được hình thái vốn có, nhưng thật ra duyên phụ đã dần biến đổi rồi. Ví như nhân chính của duyên Ất biến hóa, nhân chính của nhân Bính chưa biến, thế thị duyên phụ của pháp ấy là duyên Bính đã có và duyên Ngọ Mùi mới khởi. Pháp ở sát-na thứ hai này nhân Giáp chưa biến, nhưng thật ra đã không hoàn toàn, vì duyên Ất đã mất. Duyên Bính lại thêm vào duyên Ngọ Mùi. Lúc bấy giờ tuy nhân Giáp về đại thể chưa đổi, pháp ấy có thể kéo dài được hình thái vốn có, nhưng căn cứ vào giả tướng do nhân Giáp và duyên Bính Ngọ hiện ra, trong một sát-na đã không giống với niệm trước rồi. Gần đây người ta thường nói chất biến và lượng biến gần giống với nhân biến và duyên biến. Nhưng trong pháp quán sát-na sanh diệt như huyễn, nhân bất biến hoặc đặc chất bất biến do nhân chính hình thành, chẳng qua cũng chỉ là tương đối mà thôi, thật ra nhân hoặc đặc chất này cũng chưa từng dừng trụ. Do sự biến đổi không dừng của nhân chính và duyên phụ, không lìa nhân duyên mà có quả, cho nên quả tướng cũng phải biến đổi trong từng sát-na. Do quả tướng bất tức nhân duyên, cho nên dưới sự an định tương đối của nhân chính mà quả tướng có một chu kỳ nối tiếp. Vậy ý nghĩa sát-na diệt và nối tiếp lâu dài không mâu thuẫn. Tóm lại có thể nói: Tuyệt vô tự tánh, cho nên nói sát-na diệt, chẳng tức nhân duyên mà huyễn tướng rõ ràng, cho nên nói nối tiếp

Chương chín

TRUNG ĐẠO HIỆN TƯỢNG VÀ THẬT TÁNH

TIẾT I : Thái Quá-Bất Cập-Trung Đạo

Duyên khởi chú trọng đến hiện tượng, tánh không chú trọng đến thật tướng, bản tánh. Nhìn từ Phật pháp thì hiện tượng và bản tánh rất sâu xa. Phật pháp nói đến thật tướng các pháp, thường dùng hai món đối đãi nhau là Duyên khởi và tánh không để làm phương tiện. Từ Duyên khởi để rõ tánh không, nương vào tánh không để rõ Duyên khởi, nếu chẳng hợp đến chỗ Như, thì hoặc là thái quá hoặc là bất cập. Xưa nay, các tông phái Phật giáo, đối với không hữu đều tự cho rằng đã đạt được nghĩa trung đạo. Nhưng nhìn từ Trung Quán sát định nghĩa trung đạo không hữu thì trung đạo của các tông phái chưa cùng tột, ít nhiều lại nghiêng về bên này hoặc nghiêng về bên kia, nếu chẳng thái quá thì cũng bất cập.

I. Ba nhà thuộc hệ Bát-nhã Hán truyền: theo sự truyền dịch của Trung Hoa, nhị đế không hữu có thuyết Tam Tông do đại Sư Trí Lâm và ẩn sĩ Châu Ngung đời Tề đề xướng. Tư tưởng của Tam Tông xuất hiện rất sớm, như trong thư của Trí Lâm gởi Châu Ngung có đoạn viết: "Thuở nhỏ đã nghe các bậc lão túc tại trường An nói ở Quan Trung danh thắng từ xưa đã có thuyết này". Khi đại Sư La-thập đến Quan Trung thì nơi đây đã có thuyết Tam Tông rồi. Nhưng truyền thuyết đến Giang Đông thì bị trở ngại, chậm phát triển. Trong đó, một số cho giáo này là cứu cánh, một số cho là có điểm sai biệt, thuộc về giáo bất liễu nghĩa trong Phật pháp. Thuyết Tam Tông của Châu Ngung cho rằng :

- Dùng không giả danh phá bất không giả danh.
- Dùng bất không giả danh phá không giả danh.
- Dùng giả danh không phá cả hai.

Đó là nghĩa trung đạo. Về sau, tông Tam Luận thường nói đến ba tông chỉ này.

1. **Bất không giả danh :**

Đại Thừa Huyền Luận ghi: "Bất không giả danh, nghĩa là không có thật tánh nhưng có giả thế đế, chẳng phải toàn là không, như thóc lúa bị chuột ăn". Nghĩa là các pháp từ Duyên khởi, Duyên khởi không thật tánh vì thế gọi là không, nhưng tạm gọi chẳng không. Duyên khởi vô tự tánh gọi là không tức chân đế, giả danh chẳng không là tục đế. Tông bất không giả danh này người xưa dụ như lúa bị chuột ăn, tuy biết tánh không không thật, nhưng vẫn còn có giả danh bất không, như lúa bị chuột ăn, nhân bên trong đã mất nhưng võ bên ngoài vẫn còn. Vì người ta cho rằng trên mặt hiện tượng giới, không phải cái gì cũng không, nếu tất cả đều không thì rơi vào đoạn kiến. Lý này vốn rất đúng, nhưng nếu cho rằng có tức là chẳng không, thì chẳng thành tựu không và vô ngại với không, cho nên không thích hợp. Vì thế, chủ trương giả danh bất không thì nghĩa không chưa tận, tức thuộc về phái Bất cập không giả danh.

2. **Không giả danh :**

Tông Bất không giả danh chưa đạt đến không thì tông Không giả danh này lại thái quá. Tông này cho rằng: Từ nghĩa giả hữu của pháp Duyên khởi mà quan sát nhân quả sự tướng là thuộc về thế tục đế; dùng chân trí để quan sát thì pháp Duyên khởi đều là không, tức chân đế. Đại thừa Huyền Luận ghi: "thứ hai là Không giả danh, tức toàn thể thế đế này bất khả đắc, nếu thực hiện giả hữu quán, thì toàn thể là thế đế, như dìm quả dưa vào nước. Chúng ta dùng tay dìm quả dưa vào nước, thì quả dưa theo tay mà chìm xuống, nếu nhấc tay thì quả dưa lại nổi lên. Không giả danh này cho rằng ngay cả giả danh cũng cần phải không, không là phá giả hữu mà bất khả đắc.Vậy "Không" này phá luôn nhân duyên giả hữu, tức là "không" thái quá; cho nên không thể đạt được trung đạo không hữu. Tuy họ thừa nhận tất cả pháp không, nhưng không thể ngay nơi không mà lập bày hữu, thành ra được đây mất kia, được kia mất đây, hai đế chẳng dính dáng, cho nên thuộc phái thái quá.

3. **Giả danh không :**

Chánh nghĩa của tông Tam Luận là giả danh, gọi tắc là giả không. Duyên khởi là pháp giả hữu, giả hữu tức chẳng chân thật, chẳng phải thật hữu tức không. Giả danh hiển bày rõ ràng mà vô tự tánh tức không, chẳng phải là không Duyên khởi mà giả danh nên chẳng giống với không giả danh. Không tức giả danh chẳng phải lìa giả danh mà có quán không, tức giả danh chẳng phải thật hữu, cho nên gọi là không, vì thế chẳng giống với bất không giả danh. Đại thừa

Huyền Luận ghi: "Giả không, nghĩa là tuy không mà không hữu chẳng ngại, như thế mới có thể gọi là trung đạo", các nhà Cổ Tam Luận lấy đây là nghĩa chính. Nghĩa này gần giống với nghĩa tức hữu, tức không của Thiên Thai. Bồ-đề Đạo Thứ Đệ Quảng luận cho rằng: "Theo truyền thuyết của Tây Tạng, học thuyết của ngài Long Thọ, về Thắng nghĩa đế có hai tông đó là Cực vô sở trụ và hiện không như huyễn". Quảng luận có thể không thừa nhận có hai tông này, nhưng không thể phủ nhận hai tông này từ Ấn Độ truyền vào Tây Tạng. Tức hiện tức không, tức không tức hiện, hiện không vô ngại, chắc chắn là bắt nguồn từ học thuyết của ngài Long thọ. Tông Tam Luận của Trung Quốc gần với hai tông trên. Tư tưởng này căn cứ theo luận Bất Chân Không của ngài Tăng Triệu mà thành, đó là: "Muốn nói pháp ấy có thì chẳng phải thật sanh, muốn nói pháp ấy không thì sự tượng đã có hình. Hình tượng tức chẳng không, nhưng chẳng không không thật có. Thế thì nghĩa Bất chân không hiển bày ở đây vậy ! Cho nên kinh Phóng Quang Bát-nhã từng nói: Các pháp giả danh chẳng thật, ví như người huyễn hóa, chẳng phải không có người huyễn hóa, nhưng người huyễn hóa không phải là người thật". Tông Tam Luận dẫn nghĩa này làm giả danh không, cho rằng tất cả pháp không, nên chẳng phải bất cập, tuy không mà giả hữu chẳng mất, nên chẳng thái quá vì thế đạt được trung đạo giữa hiện tượng và thật tánh.

II. **Ba nhà Trung Quán thuộc Tạng truyền**: Bồ-đề Đạo thứ Đệ Quảng luận chọn kiến giải của Trung Quán, trước phá trừ hai phái Bất cập và Thái quá, sau xác lập chánh kiến tự tông.

1. **Phái thái quá:** chủ trương tất cả đều không, không này phá tất cả pháp, từ sắc cho đến Niết-bàn, Bồ-đề. Đây là điều mà ngài Tông –khách-ba không chấp nhận, phá hoại pháp Duyên khởi, tức xóa bỏ hiện tượng, như vậy là không chính xác. Nhưng sở dĩ chấp không, phá trừ tất cả pháp là vì bốn lý do sau:

Tất cả pháp chẳng ngoài tự sanh, tha sanh, cộng sanh và vô nhân sanh. Bốn loại sanh này bất khả đắc, tức tất cả pháp chẳng thể sanh.

Tất cả pháp không ngòai bốn câu hữu vô. Bồ-tát Long Thọ phá bỏ bốn câu, bốn câu đều bất khả đắc, vì thế tất cả pháp rốt ráo bất hả đắc vì họ không hiểu được như thật nghĩa không của các pháp mà dẫn đến hai kiến giải sai lầm này. Không là vốn không tự tánh. Phá bốn loại sanh và bốn câu, là nói giả sử các pháp có tự tánh, thế thì các pháp chẳng phải tự sanh tức là tha sanh, chẳng phải

hữu thì vô... Nhưng Trung Luận của ngài Long Thọ phá bốn loại sanh (tự, tha, cộng, vô nhân) hiển thị giả danh duyên sanh; vì duyên sanh là vô tự tánh, cho nên không phá bốn loại sanh thuộc tự tánh sanh.

Khi quán pháp không, có thể quán xét được tất cả pháp chăng ? Dưới sự quán không tất cả pháp thì một pháp cũng không, vì thế có thể phá tất cả pháp.

Nếu cho rằng có những pháp không thể phá, thì tất cả pháp không thể phá này đều chẳng phải là do lượng thành lập sao ? Lượng tức là nhận thức chính xác. Điều đạt được từ sự nhận thức thích hợp nhất này là do lượng mà thành, có thể cho là có. Nhưng trong kinh dạy: "Nhãn, nhĩ....chẳng phải lượng". Phi lượng tức chẳng phải nhận thức chính xác, tức tất cả pháp mà sáu thức nhận biết đều chẳng phải do lượng thành lập. Hai lý do này đều nói theo nhận thức luận. Trung Quán ở Trung Quốc xưa nay ít đề xướng nghĩa này. Phật giáo Ấn Độ vào thời kỳ cuối, nhận thức luận rất phát triển và được nhà Trung Quán xem trọng. Khi quán tất cả pháp không, không còn thấy tất cả pháp, liền cho rằng có thể phá tất cả pháp, đây là lầm giải của phái Thái quá. Tất cả pháp không là do quán tự tánh chẳng có, do tự tánh chẳng có mà nói là không. Chẳng phải phá giả danh đều không. Cần phải biết rằng quán xét đến và phá chẳng khác nhau. Như dùng Giáp làm có, mà quán xét Giáp chẳng có, thì sự quán xét chẳng thể có này là phá các hữu (có). Nếu chẳng quán Giáp mà quán Ất, khi quán Ất, tuy chẳng thấy Giáp, nhưng không thể nói là không có Giáp, chẳng thể nói là pháp Giáp. Vì thế, quán tự tánh bất khả đắc mà nói tất cả pháp không, chẳng thấy Duyên khởi giả danh là có, chẳng nên do đây mà nói quán tất cả pháp không, tức có thể phá Duyên khởi giả danh. Quán không thuộc về huệ thắng nghĩa, kiến lập Duyên khởi thuộc về thức danh ngôn. Nói theo thắng nghĩa trí thì nhãn.... là phi lượng. Nhưng tất cả pháp của Duyên khởi giả danh thế tục căn cứ vào danh ngôn lượng của thế tục mà giả lập, lại có thể căn cứ vào tâm thức lượng hữu lậu mà thành lập, nhưng chẳng nên nhân đó mà nói không thể thành lập tất cả pháp. Dùng pháp không để phá tất cả pháp, là kiến giải thái quá, hiểu lầm nghĩa trung Quán theo tự tông của Quảng Luận. Như từ sự sai biệt giữa tự tánh và Duyên khởi, giữa thắng nghĩa và thế tục mà lập luận thì không đúng, hoặc sẽ lạc vào bất không giả danh.

2. **Phái Bất cập :**

Quảng Luận từng dẫn thuyết của phái này. Phái này cho rằng tự tánh của vô tự tánh không, tức là tự tánh bị phá, gồm ba nghĩa :

Chẳng phải do nhân duyên sanh
Thời gian và vị trí không biến đổi.
Chẳng đợi pháp khác thành lập.

Quán tự tánh của tất cả pháp bất khả đắc, tức là phá trừ tự tánh kiến, cho rằng tất cả pháp có ba loại lầm lẫn. Căn cứ vào đây mà quán xét, có thể ngộ thắng nghĩa tánh không mà được giải thoát. Ngài tông-khách-ba cho rằng những người này thuộc phái Bất cập, tức không phá trừ triệt để được tự tánh kiến vi tế. Trong Phật pháp, không luận là Đại, Tiểu thừa cũng đều thừa nhận rằng các pháp do duyên sanh. Nếu quán tất cả pháp do nhân duyên sanh tức có thể phá bỏ tự tánh, thế thì các bộ phái Tiểu thừa lẽ ra nên phá trừ tự tánh ! Vì sao cac nhà Trung Quán lại phá Tiểu thừa mà chỉ bày vô tự tánh? Có thể biết, họ quan sát nhân duyên sanh, thật chưa phá trừ triệt để tự tánh kiến mà đạt đến giải thoát. Nói chẳng đợi pháp khác để thành lập, tức là không đợi nhân duyên sanh, đó cũng là lập thuyết chung của các phái Tiểu thừa. Không đợi pháp khác, tức có tánh độc lập; thời gian và vị trí không thay đổi, tức tánh thường trụ. Thường trụ, độc lập, tuy hàm nghĩa tự tánh, nhưng phá trừ thường trụ, độc lập thì sẽ không thông đạt được các pháp tánh không, cũng như phá thường ngã của ngoại đạo, vô phương cực vi của Tiểu thừa thì không thể chứng ngộ pháp không. Nghĩa là tuy vọng chấp phân biệt đã trừ, nhưng căn bản sanh tử (tự tánh kiến câu sanh) lại chưa phá trừ. Ngài Tông-khánh-ba cho đó là kiến giải bất cập. Ba nghĩa về tự tánh của tông này đại khái tương đồng với ba nghĩa tự tánh là thật hữu, bất kiến, độc tồn đã nói trên.

Căn bản của tự tánh kiến là một thật hữu cảm trực nhận, được sanh khởi từ mặt nhận thức thông thường, do sự hạn cuộc của căn thức, nên khi trực quán thực tại sự vật, không thể biết được tánh tựa tương tục (quá khứ và vị lai) trước sau của thời gian, tánh ly hợp của không gian. Do đó mà sanh ra những cảm nhận thường trụ và độc tồn. Tuy có qua suy lý của ý thức mà có một sự hiểu biết tương đương, nhưng thường do thực tại cảm vật sự sanh khởi mà suy luận là độc tồn tánh, bất biến tánh (phân biệt chấp). Vì thế, tuy phá được chấp trước phân biệt này, nhưng chưa hẳn phá được tự tánh kiến. Nếu muốn liễu đạt được Duyên khởi vô tự tánh thì trong việc quán xét của ý thức vẫn cần phải theo ba phương diện. Như quán xét đến căn nguyên của tự tánh (câu sanh tự tánh kiến)

thì chẳng nên lìa ba phương diện trên. Ở đây cần phải suy xét, đã có tự tánh thì chẳng phải là nhân duyên sanh, vì nhân duyên sanh tức là vô tự tánh. Trong luận Thích-ma-ha-diễn của ngài Long Thọ có nói đến việc dùng Duyên khởi làm lý do duy nhất để phá trừ tự tánh kiến. Nay phái này nói tự tánh chẳng phải là nhân duyên sanh, nên ngài Tông-khánh-ba cho là Bất cập, rõ ràng là không đúng ! Duyên khởi. Như Hữu bộ....tuy cũng hiểu được nhân duyên sanh, nhưng chưa triệt để, cho nên vẫn chấp các pháp có tự tánh. Nhất định không thể nói quán xét Duyên khởi không thể phá trừ tự tánh. Nghĩa "chẳng phải nhân duyên sanh". Không đủ để hàm nhiếp tòan thể tự tánh. Đức Phật thuyết pháp, không chỉ có danh ngôn mà còn có nghĩa nữa. Các bộ phái Tiểu thừa không nắm được yếu nghĩa của pháp nhân duyên sanh, cho nên dù nêu lên danh từ duyên sanh, nhưng vẫn chấp có tự tánh, không thể chính xác phá trừ tự tánh như lượng của nó. Điều này chỉ có thể nói là họ lý giải Duyên khởi chưa đạt, chớ không nên nói là Duyên khởi không thể phá trừ tự tánh kiến. Phá trừ tự tánh chỉ có như thật liễu ngộ duyên sanh. Chẳng phải nhân duyên sanh, là nghĩa thật tại, độc tồn, bất biến. Câu sanh, phân biệt, pháp chấp, ngã chấp...tuy có nhiều loại, nhưng đều chẳng phải nhân duyên sanh. Nếu cho đây là bất cập, một số học giả nói tánh không mà không thể hiểu hết chân nghĩa tánh không, tánh không lẽ nào không phá được kiến chấp ? Như một học giả nào đó tự cho mình là phái Ứng Thành mà không thể hiểu hết ý nghĩa của ngài Nguyệt Xứng, thế thì chưa phải là phái Ứng Thành ! Phật nói nghĩa nhân duyên sanh là nhân duy nhất đề thông đạt vô tự tánh. Ba nghĩa của tông này vì sao ngài Tông-khách –ba phán xét là bất cập ? Theo tôi, nếu nói bất cập, thì phái Tự Tục lại có khả năng hơn. Như luận Sư Thanh Biện cho rằng thuyết thắng nghĩa đế thì tất cả pháp đều không, còn trong thế tục đế lại có tự tượng, tức là gần giống với Bất không giả danh thừa nhận pháp do nhân duyên sanh có tự tướng, tức thể hiểu rốt ráo được nghĩa không vô tự tánh, cần phải thấu đạt thêm một bước nữa.

Quản luận sau khi phá Thái quá và Bất cập, liền đề xướng chánh kiến của tự tông, tức tư tưởng của ngài Nguyệt Xứng, cũng là phái Ứng Thành. Phái này cho rằng pháp Duyên khởi tức là không, không nhưng chẳng phá hoại Duyên khởi. Thừa nhận tất cả pháp đều không, tức không thừa nhận pháp giả hữu có tự tướng, không giống với chủ trương của phái Tự Tục cấp cập. Tuy thừa nhận tất cả pháp không mà không chấp nhận phá hoại Duyên khởi, cho nên không giống với phái Thái quá.

III. **Ba nhà Đại thừa hệ Ấn truyền.**

Phá bỏ thái quá và bất cập để hiển bày trung đạo thì có rất nhiều cách giảng giải, nhưng ở đây chỉ lược nêu lên ba nhà Đại thừa hệ Ấn truyền. Đại Sư Thái Hư phân hệ đại thừa làm ba phái :

- Pháp tướng Duy thức học.
- Pháp tánh Không huệ học.
- Pháp giới Viên giác học.

Riêng tôi, trong tác phẩm Phật giáo Ấn Độ gọi ba phái này là: Hư vọng Duy thức hệ, Tánh không Duy danh hệ và Chân thường Duy tâm hệ. Ba hệ Đại thừa này có thể phân biệt theo quan hệ không hữu.

Các nhà tánh không chủ trương tất cả pháp tất cánh không, trong tất cánh không có thể thành lập Duyên khởi hữu, đó là điểm đặc sắc của Trung Quán. Tức là "vì có nghĩa không, cho nên tất cả pháp được thành tựu". Các phái khác cho rằng nếu tất cả đều không, há chẳng phải phá hoại Duyên khởi sao ? Cho nên mới lập ra hữu. Vì Duyên khởi hữu, cho nên mới tất cánh không. Nếu chân thật liễu đạt Duyên khởi hữu, ắt sẽ thông đạt tất cánh không, và ngược lại tất cả pháp đều không, thì không thể nào thành lập được pháp thế gian và pháp xuất thế gian. Họ chủ trương nên căn cứ vào thật mà lập giả, lấy tất cả pháp không làm giáo liễu nghĩa, cho rằng tất cả pháp Duyên khởi do y tha mà có, là tự tướng an lập. Cho nên pháp do nhân duyên sanh chẳng không. Pháp y tha khởi chẳng không. Có tự tướng thì pháp thế gian và pháp xuất thế gian mới có y cứ để kiến lập, đó là kiến giả căn bản của nhà Bất không giả danh.

Các nhà Chân Thường cho rằng chính không cũng phải vượt qua. Họ thừa nhận Duyên khởi tất cánh không, nhưng sau khi không rồi lại chuyển xuất ra một cái chẳng không, đó là Chân thường luận. Họ cho rằng không là đồng với Tiểu thừa, có một số người dừng ở quán không, rồi cho không là cứu cánh, như thế là chưa viện mãn. Các nhà Đại thừa đốn căn lợi trí từ không mà thấu thoát, có thể thấy được bất không (diệu hữu). Các kinh Lăng – già, Thắng Man, LUậN KHởI TÍN... đều thừa nhận pháp vô tự tánh, nhưng đều lập riêng bất không diệu hữu làm trung đạo. Còn bất không của họ thì được luận trên mặt chân như pháp tánh, là Bản thể luận Hình nhi thượng, là Thật tại luận thần bí. Các nhà Duy Thức nói hữu là chú trọng vào hiện tượng đã kinh nghiệp qua, vì thế tranh

luận với Trung Quán về Y tha chẳng không. Bất không (diệu hữu) được chứng ngộ từ không này, khác với Duyên khởi của các nhà Trung Quán. Trung quán an lập giả danh hữu, là từ pháp Duyên khởi mà lập bày. Bất không diệu hữu, về bản chất nó phá hoại pháp Duyên khởi, vì họ kiến lập tất cả pháp trên bản thể Hình nhi thượng. Mê chân thì khởi vọng, bất biến mà tùy duyên, phá thường để hiển tánh đều là luận thuyết của tông này. Vì thế người muốn đi con đường này phải thừa nhận pháp Duyên khởi không, không giống với nhà Duy Thức lập Duyên khởi bất không. Họ cho rằng không là phá tất cả, nên cũng không giống các nhà Trung Quán ngay nơi Duyên khởi tức không mà thành lập như huyễn hữu. Nhưng sự thật thì họ cần phải kiến lập hữu, nên cho rằng sau khi đã vượt qua không thì từ pháp tánh chân như diệu hữu thành lập tất cả pháp, xoay thân trở lại, từ diệu hữu an thân lập mạng, cho nên cũng vẫn như cũ là chân thật tự tánh bất không.

Trong ba nhà Đại thừa, Pháp tướng Duy Thức bắt nguồn từ phái Bất cập, không đạt đến chỗ rốt ráo của pháp tánh không, mất không tức mất hữu, vì thế thuộc về tự tướng hữu. Chân thường Duy tâm thì bắt nguồn từ phái Thái quá, phá hoại pháp Duyên khởi mà tìm một lối ra khác, họ không hiểu rốt ráo Duyên khởi hữu, cho nên kết quả mất hữu cũng mất cả không, hai phái này thuộc tư tưởng "nương thật lập giả", "dị pháp là không, dị pháp chẳng không". Chỉ có các nhà Trung Quán y cứ vào Duyên khởi để hiển thị tánh không, tức không mà chẳng hoại Duyên khởi hữu, thế mới là trung đạo thiện xảo. Tông Thiên Thai Trung Quốc, cũng phát xuất từ tư tưởng của ngài Long Thọ, nhưng chịu ảnh hưởng của những trào lưu tư tưởng thời đại, nên ít nhiều cũng có màu sắc của diệu hữu bất không. Nhưng với yếu nghĩa pháp pháp tất cánh không, pháp pháp rõ ràng có, so với tông khác vẫn gần với nghĩa của Trung Quán hơn.

TIẾT II : Tức – ly – Trung đạo

Thái quá và bất cập đều chú trọng ở việc từ Duyên khởi để luận về không, bây giờ tổng quát hai mặt hiện tượng và bản tánh để trình bày. Sự quan hệ của hiện tượng và bản tánh rất rộng. Như các thuyết về bản thể và hiện tượng, thật tại và giả tướng của ngoại đạo và một số phái triết học đều có liên quan đến luận đề này. Đối với vũ trụ và nhân sanh, cần phải nắm chắc thật tướng cứu cánh của nó. Không luận là giảng thuyết hay thật chứng, cũng phải phân biệt rõ ràng điều đó, nhưng không thể chia cắt thành hai phần. Từ sai biệt đối đãi để thuyết minh thì hiện tượng và bản thể là Duyên khởi và tánh không, vậy sự quan hệ

của hai mặt này như thế nào ? Vấn đề này, Phật giáo, Thần giáo và các triết gia có những kiến giải bất đồng.

Các nhà Trung Quán đối với hiện tượng và bản tánh, đã phát huy nghĩa trung đạo bất tức bất ly. Khi đức Phật còn tại thế, Bà-la-môn là ngoại đạo chính. Tư tưởng chủ yếu của ngoại đạo này là Bản thể luận, Nhất nguyên luận. Cho vũ trụ và nhân sinh là sự biểu hiện của bản thể duy nhất, đó là phạm hoặc Ngã chân thật, thường trụ, bất biến, an lạc. Phật pháp muốn phá trừ tư tưởng này, cho nên chú trọng đến phân tích phủ định, như nói năm uẩn, mười hai nhập, mười tám giới... là phân tích; nói vô thường, vô ngã, vô sanh... là phủ định. Đó là nét đặc sắc của Phật giáo, dùng sự phân tích sai biệt để phá một (nhất). Dùng vô ngã ... là phủ định để phá chấp thật. Về sau các học giả Phật giáo, có người không hiểu ý Phật, chấp có sự tướng sai biệt, nên đối với các pháp thế gian, xuất thế gian, sanh tử, Niết-bàn đều chỗ sai biệt để tìm cầu một tướng nhất định. Đến thời kỳ Phật giáo Đại thừa, đã có điểm đặc sắc hơn, tức là từ nhất dị bình đẳng của bản tánh mà phê bình, phản bác tư tưởng của Tiểu thừa cho rằng pháp pháp đều có tự tánh sai biệt, chỉ rõ chân như pháp tánh cùng khắp bình đẳng. Do đó, Đại thừa Phật pháp rất dễ bị hiểu lầm mà chuyển qua chấp Bản thể luận, Duy nhất thật tại luận. Kỳ thật Thanh văn phá trừ thường, nhất, ngã, thật tại mà còn chứng ngộ không lạc vào các sai biệt. Còn Đại thừa Phật pháp phát huy tánh không, bình đẳng cùng khắp, ngộ nhập pháp môn bất nhị. Tức phá hai chẳng chấp một, cũng chẳng lạc vào kiến giải điên đảo duy nhất, bản thể. Hai phái này trên mặt giảng thuyết thì Tiểu thừa chú trọng sai biệt (dị), Đại thừa chú trọng bản tánh (nhất). Chính xác hơn, nói sai biệt chỉ là phương tiện để thuyết minh hiện tượng chẳng bản thể, nên chẳng phải la một; nói bình đẳng một vị chỉ là phương tiện để thuyết minh hiện tượng chẳng lìa bản thể, nên chẳng phải khác. Nếu có thể nắm chắc được thật nghĩa của Phật pháp thì biết Phật pháp chỉ dùng giả danh thuyết làm phương tiện thuyết minh thật tướng, do đó không nên thiên chấp. Trong kinh nói sắc, luận không, chẳng nên khởi kiến chấp sai biệt, nói sắc tức không không tức sắc, cũng chẳng nên khởi kiến chấp nhất thể. Duyên khởi và bản tánh là trung đạo chẳng vướng mắc nơi tương tức tương ly. Đó là lý giải căn bản cần phải có của người học Phật, nếu không sẽ bị ngôn từ trói buộc, giống với thói quen nói tức nói ly của các học giả thế gian.

Về tức ly của hiện tượng và bản thể, các học giả Thiên Thai nói rất rõ ràng. Tông này phán lập bốn giáo: Tạng, Thông, Biệt, Viên. Bốn giáo với việc thuyết

minh thế tục tướng và thắng nghĩa tánh có tức ly bất đồng. Tam tạng giáo (chủ yếu là các học giả Tiểu thừa) chủ trương hiện tượng bản thể, sanh tử và Niết-bàn, thế tục và thắng nghĩa có sai biệt. Thông giáo chủ trương sắc tức mà không, tức sanh tử là Niết-bàn, Duyên khởi và bản tánh tương tức. Biệt giáo phát triển hơn nên nói tam đế là tục đế, chân đế và trung đạo đế sai biệt. Viên giáo thì tức tục, tức chân, tức trung, tam đế viên dung. Do đó mà xét, Phật pháp nói Duyên khởi và bản tánh chẳng phải tức thì biệt, chẳng phải biệt thì tức. Phương tiện giảng giải như thiên lệch, nhưng thật ra không chấp tức hay chấp biệt. Đó là nói theo sự an lập ngôn giáo, còn theo sự thể ngộ tu hành thì chỉ có hai điều: Một là ngộ chân đế, hai là ngộ trung đế.

- Ngộ chân đế: Khi thể ngộ đệ nhất nghĩa đế thì tất cả hiện tượng sai biệt đều không còn hiển bày, chỉ có lý bình đẳng nhất dị, đó là đản không thiên chân.

- Ngộ trung đế: "Ngộ được lý bình đẳng nhất như, ngay đó là hiện tượng sai biệt rõ ràng, hiện tượng sai biệt rõ ràng mà ngay đó là bình đẳng tịch diệt.

Chân lý nói theo sự thể chứng của trí huệ, thì không ngòai ngộ thiên chân và viên trung. Trung, tức bao gồm tất cả pháp, lại tức giả, tức không mà tức trung. Sự giải thích của tông Thiên Thai không giống với tông phái khác, nhưng thật có ý nghĩa của nó. Ngộ thiên chân thì hiện tượng và tánh không tương tức, ngộ viên trung thì giả và không lại tương tức. Nhưng đó là tạm thời nói theo chảnh giới chứng ngộ, đến khi như thật chứng ngộ thì quyết chẳng chấp thủ là tức là ly. Luận theo sự an lập ngôn giáo, việc kiến lập Duyên khởi và tánh không của các tông phái có khéo léo hay không, dễ làm người lạc vào nhị biên hay không thì cần phải bàn luận. Bây giờ xin lấy Phật pháp Đại thừa để thí dụ :

Theo nguyên tắc, hễ là Phật pháp Đại thừa thì đều luận đến nhị đế, cho nhị đế là bất tức, bất ly. Duy Thức, Trung Quán, Thiên Thai, Hiền Thủ đều nói như thế. Nếu đi sâu vào ngôn giáo của các tông phái đã an lập, có thể biết các tông phái có thiên lệch. Duy thức thiên về sai biệt, như Duy Thức Quyết Trạch Đàm của Âu Dương Cảnh Vô nói rằng: "Duy thức phân biệt nhị đế để rõ thế tục, phân biệt nhị trí để rõ hậu đắc". Thiên lệch là điều khả dĩ, nhưng vì thiên lệch trong thế tục trí và hậu đắc trí, cho nên trên mặt diễn bày nhất định sẽ nghiêng về sai biệt, tạo ra lý luận cho sự sai biệt. Như nói Viên thành thật và Y tha khởi bất nhất bất nhị, mà Y tha khởi có sanh có diệt, Viên thành thật không sanh diệt, Y tha khởi có thể nói là chủng tử sanh hiện hành, hiện hành huân chủng

tử; còn Viên thành thật thì không thể nói. Khi an lập các pháp nhiễm tịnh thì nghiêng về Y tha khởi, còn Viên thành thật như không có quan hệ gì đến hiện tượng giới của Y tha. Do đó, một số học giả không thỏa mãn với cách giải thích của Duy Thức, Y tha vô thường, Viên thành là thường; Y tha có sai biệt, sanh diệt, Viên thành không sai biệt, không sanh diệt. Các nhà Duy Thức nói Y tha và Viên thành chẳng lìa nhau, cốt là muốn khiến cho người cảm thấy Y tha và Viên thành chẳng lìa nhau, chứ thật ra đã là sai biệt. Từ Y tha khởi mà xa lìa Biến kế, liễu ngộ Viên thành, Y tha và Viên thành có thể nói là chẳng lìa nhau. Nhưng nếu xoay lại, từ Viên thành đạt đến Y tha thì lại không nhận ra bất cứ một quan hệ nào, vì thế có người cảm thấy Duy Thức không đủ dung và tức.

Theo kiến đạo chứng chân thì tông Duy Thức nặng về thiên chân; trên mặt an lập ngôn giáo, thì nghiêng về pháp tướng thế tục. Vì thế, cuối cùng không tránh khỏi sai biệt. Có người phê bình họ nghiêng về quán sai biệt của hiện tượng, để diễn bày hiện tượng và bản thể.

Tông Hiền Thủ, luận Khởi Tín cũng chủ trương bất tức, bất ly. Nhưng họ lại nghiêng về lý bình đẳng nhất như vô sai biệt, cho nên nói toàn vọng tức chân, tòan sự tức lý, tất cả những hiện tượng hoặc sự tướng hư vọng đều là bản lai tịch diệt. Nếu xoay lại, từ chân khởi vọng, toàn lý tức sự, cho tất cả là sự hiện khởi của chân như. Từ bản tánh hiện khởi tất cả hiện tượng, tức pháp môn tánh khởi, đây là điều mà Duy Thức không nói đến. Lục tổ Thiền tông cũng từng nói: "Nào ngờ tự tánh hay sanh vạn pháp". Nghĩa là bản tánh và hiện tượng bất khả phân, hiện tượng là do bản tánh hiển hiện sanh khởi. Cách nói này cũng rất thông dụng đối với một số triết gia. Các nhà Hiền thủ…. Chú trọng về chân như bình đẳng, cho nên lập thuyết không chỉ chân tục tương tức, mà sự tướng trong tục đế cũng tương tức. Tức tục mà chân, tức chân mà tục, chẳng qua là lý sự vô ngại mà chẳng phải là đỉnh cao tư tưởng dung tức. Cứu cánh của lý sự vô ngại không chỉ là sự lý tương tức mà các sự tướng cũng tương tức. Như pháp môn Tánh cụ của tông Thiên Thai cho rằng mười pháp giới, mỗi mỗi lại có đủ mười pháp giới. Như thế một pháp dung nhiếp tất cả pháp, tất cả pháp lại nhiếp nhập trong một pháp, đồng với nhân luận và Biến nhân luận. Các nhà Hiền Thủ tuy nói viên dung chẳng ngại hàng bố, hàng bố chẳng ngại viên dung, kỳ thật nghiêng về tương tức, có người nói: Thuyết này thiên về vô sai biệt quán lý tánh, dùng để thuyết minh nhị đế mà thôi. Dùng kiến giải Trung Quán để phê bình thì Duy Thức chú trọng sai biệt sự tướng, phần nhiều nói về tục đế. Thiên

Thai, Hiền Thủ chú trọng về bản tánh bình đẳng, phần nhiều thuyết minh chân đế. Lý luận của Duy thức, Thiên Thai và Hiền Thủ rất cao sâu rộng lớn, đương nhiên không thể xem là hoang đường vô căn cứ. Nhưng Phật nói nhị đế, chẳng phải tức cũng chẳng phải ly, mà cần phải khéo léo hoàn mãn viên dung nhị đế, không thể có một mảy may thiên lệch. Nếu có thể chánh kiến trung đạo nhị đế vô ngại, mới có khả năng liễu đạt chính xác Duyên khởi và tánh không. Làm thế nào để đạt được nhị đế bất tức, bất ly đến chỗ thích hợp hoàn mãn nhất ? Chẳng trọng sai biệt cũng chẳng nghiêng về bình đẳng, đó cũng là chỗ đặc biệt cần lưu ý của các học giả Trung Quán.

Nhị đế trung đạo quán của các nhà Trung Quán là Duyên khởi tức tánh không. Vì các pháp không vô tự tánh, nên pháp Duyên khởi này cần phải do các duyên mới hiện tiền. Điều này khác với các nhà Duy Thức. Các nhà Duy Thức không thể từ Viên thành tánh không mà chỉ ra được tánh không và Y tha có quan hệ gì; Trung Quán thì nói vô tự tánh và Duyên khởi tương tức tương thành, đây kia có quan hệ mật thiết. "Vì có nghĩa không, cho nên tất cả pháp thành tựu", các pháp bản tánh không, chính là nguyên nhân để hiện tượng có thể thành hiện tượng. Nhưng hiện tượng sở dĩ có vô hạn sai biệt, chẳng phải là lấy tánh không này làm tinh thần hay vật chất rồi sau đó thành hiện tượng sai biệt. Các pháp do các duyên nương nhau hòa hợp mà thành, thì hiện tượng sai biệt chỉ có trên các pháp nhân duyên mà thôi, nhất định không luận bàn trên tánh. Điều này khác với tư tưởng tự tánh năng sanh muôn pháp, nhất chân pháp giới hiện khởi tất cả. Như tại khỏang đất trống mới có thể xây phòng ốc, cũng như pháp tánh xưa nay vốn không tịch, cho nên có thể sanh khởi hiện tượng. Nhưng chỉ có đất trống thì cũng không thể tạo phòng ốc mà cần phải có đá, gạch, gỗ, công nhân… mới thành một phòng ốc thật sự. Vì thế nói "vì có nghĩa không, tất cả pháp được thành tựu", là từ bản tướng Duyên khởi để nói về nguyên do thành tựu các hiện tượng; sở dĩ thành hiện tượng như thế, chẳng phải dùng không làm năng lực và vật liệu, mà là lấy không làm căn nguyên hiện ra tất cả vạn tượng. Tánh không và Duyên khởi như gương sáng và ảnh tượng, gương không sáng thì ảnh không hiện. Nhưng không thể nói trong sáng tức có tất cả ảnh tượng, cần phải có các nhân duyên người, cây cối, hoa lá…Nơi gương trong sáng có thể hiện tất cả ảnh tượng, có thể nói ảnh tượng chính là trong sáng, trước khi ảnh tượng hiện cũng chưa từng không có trong sáng. Từ mặt trong sáng mà luận thì đó là bình đẳng nhất như, có ảnh tượng cũng như thế, không có ảnh tượng cũng như thế. Nhưng ảnh tượng hiện khởi, ắt phải nhờ có trong sáng,

nhưng chẳng phải chỉ do trong sáng mà không cần các nhân duyên người và vật, cũng nhất định chẳng phải do trong sáng bình đẳng của gương, mà các ảnh tượng hiện ra lại không sai biệt. Các hình ảnh người, vật, hoa, lá như thế nào đều là do quan hệ nhân duyên của người, vật, hoa lá quyết định. Như thế, Duyên khởi và tánh không, nếu nhìn từ tánh không thì bình đẳng, các hiện tượng sai biệt không lìa bình đẳng này. Nhưng tướng sai biệt vẫn không mất, cũng chẳng phải do tánh không bình đẳng mà các pháp lại không sai biệt, đồng thời cũng chẳng phải do các pháp sai biệt mà tánh không sai biệt. Trung Quán phân biệt Duyên khởi và tánh chẳng giống với Duy Thức ở chỗ "Vì có nghĩa không, cho nên tất cả pháp thành tựu". Còn chỗ bất đồng với Thiên Thai và Hiền Thủ là: "Tất cả là pháp Duyên khởi, do nhân duyên sanh, chẳng phải là tánh không sanh, vốn đã đầy đủ tất cả". Nhưng ở đây đều quan trọng muốn chỉ ra là tánh không tức bản tướng của Duyên khởi, chớ chẳng nên xem là thật thể Hình nhi thượng, cũng chẳng nên xem là nguyên lý mà các pháp y cứ; vì đó là những nghĩ tưởng của các nhà chấp Hình nhi thượng, Hình nhi hạ hoặc lý sự sai biệt mà chẳng phải là thật tướng của Duyên khởi tánh không.

Tánh không và Duyên khởi của Phật pháp không giống với các tôn giáo và các học thuyết khác. Lập trường của Phật pháp là Duyên khởi luận, dùng nhân quả Duyên khởi để an lập tất cả pháp thế gian và xuất thế gian. Theo đó thì Thanh văn thừa nói các pháp nhân quả Duyên khởi sắc tâm là đúng, nhưng họ không nói nhờ không làm bản thể mà có tất cả các hiện tượng. Trung Quán và Duy Thức lại có thể giữ gìn lý luận này. Các nhà Duy Thức nói: "Căn cứ vào A-lại-da chủng hiện huân sanh". Là nói từ mặt hiện tượng. Các nhà Trung Quán nói: "Vì có nghĩa không, cho nên tất cả pháp thành tựu", là diễn bày lý do Duyên khởi có thể sanh khởi, nếu muốn nói hiện tượng sai biệt thì phải nói trên mặt nhân duyên của các pháp sắc tâm. Phật pháp cũng không giống Huyền học và Thần học ở điểm căn bản là hiện tượng và kinh nghiệm. Về sau các học giả chú trọng bình đẳng vô phân biệt, lấy bản tánh làm bản thể chân thật của các pháp, cho rằng các pháp là do bản tánh hiển hiện sanh khởi. Đến đây thì đã lẫn lộn với thuyết Bản thể sanh hiện tượng của các nhà Thần học và Huyền học mà dần dần trái ngược với Duyên khởi trung đạo của Phật pháp.

Đại thừa nói Duyên khởi chẳng tức chẳng ly. Trung Quán và Duy Thức đều không chấp nhận bản tánhcó thể sanh Duyên khởi hoặc chuyển biến làm Duyên khởi. Bản tánh chẳng phải là một bản thể hoặc một năng lực thực tại gì. Phật

pháp nói tất cả pháp như sắc… bản tánh tịch diệt, khiến cho người ngay nơi tục mà hiển được chân. Chân như tịch diệt cũng chẳng phải là một thật thể thần bí chẳng thể nghĩ bàn. Vì thế xưa nay chẳng nói từ thể khởi dụng. Nếu chẳng nắm chắc được điểm này, thì Phật pháp ắt sẽ cùng một dòng với Nho đạo của Trung Hoa, Bà-la-môn giáo của Ấn Độ, Bản thể luận, Duy tâm luận của Tây phương.

Tân Duy Thức Luận của Hùng Thập Lực phê bình Phật pháp: "Phật pháp nói tất cả pháp là không không tịch tịch, mà chẳng nói không không tịch tịch tức tất cả pháp". Họ Hùng nói thế là cho Phật pháp chẳng nói từ bản thể không tịch mà hiển bày tất cả pháp, cho đó là một khuyết điểm của Phật pháp. Thật ra Phật pháp đâu từng chẳng nói, hay chẳng biết nói điều ấy, mà có lẽ cũng đã nói không tịch tức tất cả pháp, nhưng nghĩa thì chẳng giống nhau, tức không chấp nhận từ thể không tịch mà hiện ra tất cả. Xưa nay Thần giáo và Huyền học, khi nói về vũ trụ nhân sinh, thì có một giả định rất cơ bản là các hiện tượng sai biệt ắt phải hiện ra từ một bản thể thực tại. Các tôn giáo khác như Bà-la-môn….đều chủ trương có một thượng đế tạo ra những hiện tượng. Tư tưởng này con người rất dễ tiếp nhận. Bởi vì xem cứu cánh tất cả pháp thành thật tại tánh, mà Thật tại tánh là tánh bản nguyên của tất cả pháp. Thế nên, thuyết nhân cách hóa Thượng đế sáng tạo ra vạn hữu căn cứ vào đó mà phát sinh. Các nhà Huyền học sau này, tuy không nói Thượng đế là căn nguyên của vũ trụ mà cho rằng có một nguyên lý hoặc bản thể thật tại sanh ra tất cả hiện tượng, hiện ra tất cả hiện tượng. Động cơ căn bản của họ, là cần phải tìm được một bản thể ở bên ngoài tất cả các hiện tượng, sâu xa hơn hoặc cao hơn tất cả hiện tượng. Luận thuyết cơ bản của họ là: Bản thể vì sao lại có thể sanh ra hiện tượng, bản thể và hiện tượng có quan hệ gì ? Một số nhà Huyền học nào đó cảm thấy rằng bản thể không thể lìa hiện tượng mà tồn tại, nên tưởng tượng ra một bản thể có tánh năng như một Thượng đế, rồi cho rằng từ bản thể này sanh ra tất cả hiện tượng mà bản thể lại ở trong tất cả pháp, thuyết này trở thành phiếm thần luận, Huyền học, Thật tại luận. Hùng Thập Lực cũng nói: "Tòan thể tức dụng, toàn dụng tức thể". Thật ra, nếu trừ bỏ giả định căn bản, vọng tướng căn bản về bản thể sanh hiện tượng thì tất nhiên sẽ là tức hiện tức không, tức không tức hiện, nơi nơi hiển hiện, pháp pháp rõ ràng, hà tất phải nhất định là từ bản thể sanh ra hiện tượng ? Như tướng nước và tánh ướt, tức ướt tức nước, đâu cần gì phải nói là từ tánh ướt mà phát hiện ra tướng nước ? Các nhà Huyền học ngồi trong hầm vô minh, mê mộng nói từ bản thể sanh hiện tượng, lại cho Phật pháp thiên lệch (không tịch mà chẳng sanh hóa), chẳng tức, đó chẳng phải là tức cười lắm sao ?

Phật chẳng phải là Huyền học tìm cầu bản nguyên của vạn hóa để thuyết minh vạn hữu vì sao có sanh khởi. Phật pháp chỉ ở nơi thế gian hiện thật kinh nghiệm này mà thể ngộ được bản tánh không tịch, xa lìa mê vong. Tánh không, chơn như đều chẳng có thật thể riêng, đó là đương thể, chân tướng của hiện tượng. Vì con người lầm nhận, cho nên cảm thấy các pháp có thật tánh, thậm chí tưởng tượng có một bản thể căn bản sanh ra các pháp. Nếu các nhà học Phật cũng tưởng tượng thì bản thể sanh hiện tượng tức là đồng loại với các nhà Thần giáo, Huyền học, không thể hiển lộ được điểm đặc sắc của Phật pháp với ngoại đạo.

Thế gian cũng có người không thừa nhận bản thể Hình nhi thượng, đó là phái kinh nghiệm hoặc phái thật tại. Các phái này cho rằng bản thể của Thần giáo hoặc của Huyền học là một sản vật huyễn tưởng, là dùng sự suy luận của chính mình làm chỗ y cứ để kiến lập, họ không chứng kiến được bản thể là cái gì ? Suy luận này rất có lý, nhưng lại thiên lệch ! Theo nghĩa căn bản của Trung Quán: Chân tướng, bản tánh của tất cả pháp, cần phải nắm chắc đúng lượng của nó, không để bị nhận thức sai lầm điên đảo che lấp. Cái mà xa lìa điên đảo lầm lẫn, chân chính nhận biết được là bản tánh, thật tánh của các pháp, chứ không phải có một bản tánh, thật tướng nào khác. Điều này khác với cái hiện thật nghiêng lệch lầm lẫn, hướng ngoại tìm cầu của những người thiên về kinh nghiệm luận hoặc hiện tượng luận. Nhưng bản tánh cũng chẳng phải là bản thể của một số người tưởng tượng, cho nên không giống với Bản thể luận của các nhà Thần giáo và Huyền học.

Tóm lại, theo Phật pháp thì họ đều nghiêng về một mặt, hoặc là chú trọng về sai biệt, cho nên bản tánh cũng theo đó mà sai biệt, thậm chí phủ nhận bản tánh; hoặc là chú trọng bản tánh bình đẳng, thậm chí phá bỏ hiện tượng. Những phái này đều không thể chánh kiến trung đạo, nếu họ không chấp sự bỏ lý, cũng chấp lý bỏ sự, chỉ có y cứ vào chánh nghĩa Trung Quán mà xác lập trung đạo quán Duyên khởi và bản tánh thì mới có thể đi trên trung đạo mà đạt đến cứu cánh.

Chương Mười

LUẬN VỀ NHỊ ĐẾ

TIẾT I : Tổng Quát

Nhị đế là một luận đề rất căn bản trong Phật pháp. Mục đích của Phật pháp là dẫn dắt chúng sanh chuyển mê khải ngộ, mà phương pháp dẫn đạo là lấy nhị đế làm gốc, cho nên cần phải hiểu Nhị đế một cách xác thực. Chương Nhị đế do các đại Sư Gia Tường, Khuy Cơ soạn, các tông phái khác cũng rất xem trọng. Trung luận ghi : "Chư Phật căn cứ vào Nhị đế thuyết pháp độ chúng sanh, đó là thế tục đế và đệ nhất nghĩa đế. Nếu người không biết phân biệt Nhị đế thì sẽ không nhận được nghĩa chân thật của Phật pháp". Luận theo giáo nghĩa thì đức Phật dùng phương thức nhị đế để thuyết pháp độ chúng sanh, cho nên nếu không biết Nhị đế một cách xác thật thì không thể hiểu rõ Phật pháp. Luận Thập Nhị Môn ghi: "Nếu không biết Nhị đế thì sẽ không biết lợi mình, lợi người và cùng lợi". Người tu học Phật pháp không ngoài mục đích lợi mình, lợi người và cùng lợi. Cho nên có thể thấy việc tu học Phật pháp cần phải lý giải rốt ráo Nhị đế.

Nhị đế là thế tục đế và đệ nhất nghĩa đế hay tục đế và chân đế. Phật y cứ vào Nhị đế để thuyết pháp, mà chủ yếu nhất trong Nhị đế là phàm Thánh Nhị đế hoặc có thể gọi là tình trí nhị đế, hữu không nhị đế. Phàm phu do mê tình vọng chấp không ngộ chân lý; cảnh giới của phàm tình là thế giới thường biết, là thế tục hữu, thế tục đế. Thế, nghĩa là đổi dời; tục là giả dối không thật. Theo Phạn ngữ thì thế tục là che đậy, chướng ngại; nghĩa là phàm tình bị tâm hư vọng không chân thật chướng ngại chân tướng. Thắng nghĩa đế là tri kiến bậc Thánh thể ngộ bản tướng các pháp, sự nhận thức bình thường không thể biết được. Đó là cảnh giới chân trí thù thắng, là thắng nghĩa, tức đệ nhất nghĩa đế. Phật pháp giáo hóa chúng sanh, khiến cho họ từ mê mà được ngộ, từ phàm vào Thánh, chủ yếu dùng Nhị đế này làm phương thức căn bản để lập giáo. Có nhiều dạng thức giải thích Nhị đế, nhưng chủ yếu là làm thế nào để chúng sanh từ cảnh

giới mê chấp mà vào được cảnh giới của Thánh giáo. Chúng sanh do vô minh vọng chấp, cho tất cả pháp là thật có, do đó mà dẫn đến lưu chuyển sanh tử. Muốn người được giải thoát, điều tất yếu là phải khai thị cho họ ngộ được các pháp chẳng phải thật có, ngộ được pháp tánh bản không là thắng nghĩa đế. Vì thế Trung Luận Thích của ngài Thanh Mục có nói: "Thế tục đế nghĩa là tất cả pháp tánh không, vì điên đảo, nên sanh ra hư vọng, thế gian cho là thật có. Các Hiền Thánh biết được tánh điên đảo, biết tất cả pháp đều không, vô tánh, cho nên đối với Thánh nhân đó là đệ nhất nghĩa đế, là chân thật".

Đế là không điên đảo mà xác thật. Vậy thế tục là giả dối không thật; vì sao gọi là đế ? Thế tục tuy hư vọng điên đảo, nhưng trên mặt nhận thức chung cùng chấp nhận, thì nó vẫn có tánh xác thật, thỏa đáng tương đối. Tất cả pháp thế tục, nhìn từ lập trường thế gian, cũng có thể phân biệt được lầm và không lầm. Thế tục đế là sự chân thật của thế gian, còn cứu cánh là chân thật đương nhiên là bất nhị. Nhưng vì cảnh giới của phàm phu và bậc Thánh khác nhau, cho nên Phật tùy theo sự sai biệt này mà nói có hai loại chân thật. Nếu nhìn từ lập trường của phàm tình thì nói các pháp sắc là chân thật, còn tánh không là lý tưởng, không hiện thực. Đối với tánh không thì nhận thức của phàm tình không thể đạt đến, người bình thường không thể lý giải được, do đó mà gọi là đệ nhất nghĩa. Nhưng chẳng nên vì phàm tình không lý giải được mà phủ định nó. Về điều này bậc Thánh cũng phải chân thật thấy biết, vì đây là cảnh chứng ngộ chung, không sai biệt của bậc Thánh.

Thật ra, những điều thông thường được người ta nhận thức như thế như thế, thì các nhà khoa học chẳng chấp nhận như thế. Trái lại có rất nhiều điều mà khoa học đã chứng minh thì nhất định khó có thể phủ nhận. Như xác định mặt trời là một định tinh (hằng tinh) bất động, địa cầu là một hành tinh xóay chung quanh mặt trời. Điều này rõ ràng không đúng với sự nhìn thấy của con người. Vì con người nhìn thấy mặt trời vừa có mọc vừa có lặn, thế nên nói mặt trời xoay chung quanh quả đất lại có người thấy cái ghế là chắc chắn, chẳng biến động, nhưng các nhà khoa học cho rằng trong đó có sự xung đột của các điện tử, tuy không ngừng biến động, nhưng lại có khả năng duy trì sự quân bình vốn có, cho nên một số người lầm cho rằng chắc thật, bất động. Đương nhiên luận chứng khoa học chỉ là nhận thức thông thường có thêm sự chọn lọc nghiên cứu kỹ, mà chẳng phải là đệ nhất nghĩa đế của Phật pháp. Nhưng cũng có thể nhờ vào đó để biết cảnh phàm thế chẳng phải là cứu cánh chân thật. Trí tuệ có sâu

cạn, nên có thế giới quan bất đồng. Sở kiến này, mỗi loài đều có tính chính xác tương đương với loài của mình. Vì thế, không thể dùng thế tục chân thật làm cứu cánh, nên biết thắng nghĩa đế chẳng thể dùng kiến giải phàm tình mà luận bàn chứng minh. Vậy làm sao hiển thị được chân thắng nghĩa đế ? Làm sao thông đạt được thắng nghĩa đế mà không trái ngược với thế tục đế ? Đây là những vấn đề rất quan trọng của Phật pháp. Thế tục đế có một ý nghĩa rất trọng yếu đối với cảnh giới thế tục, như màu sắc đẹp đẽ làm cảm động lòng người, phát sinh tình cảm. Cho dù các nhà khoa học có nói đó chỉ là những làn sóng dài ngắn, nhưng con người vẫn dùng những tình cảm phong phú để tiếp nhận nó. Như thiện và ác,cho dù khoa học vật chất không thể phát hiện được, nhưng không mất đi ý nghĩa quan trọng của nó ở thế gian. Căn cứ theo Phật pháp thì thế tục và thắng nghĩa tuy có sự bất đồng, nhưng nhất định không phải là hai mặt mâu thuẫn xung đột. Y cứ vào thế tục mà ngộ thắng nghĩa, thắng nghĩa lại chẳng ngại thế tục. Thành lập nhân sinh quan tình trí hài hòa, chân tục thành tựu, đó là lập trường cơ bản của Phật pháp. Phàm Thánh nhị đế (hữu không nhị đế) là một phương thức đại thể, cơ bản. Nhưng Nhị đế vốn là chỗ thông đạt của bậc Thánh, tức trong tâm cảnh của bậc Thánh cũng có thể hai đế. Còn phàm phu tình chấp chỉ biết có thế tục mà chẳng biết thắng nghĩa, bậc Thánh thì thông đạt thắng nghĩa mà khéo léo tùy thuận thế tục. Vì thế, từ cảnh giới bậc Thánh mà luận thì đủ nhị đế, từ sự chứng ngộ sâu cạn thì có các nhị đế khác nhau:

Thật hữu chân không nhị đế: Đây chẳng phải luận đến việc chấp thế tục thật có để ngộ thắng nghĩa chân không, mà chính là muốn nói trong hàng học giả Thanh văn, những vị có tâm chán ghét thế gian chẳng quán pháp pháp tánh không, chú trọng tự lợi, muốn mau chóng ngộ nhập vô ngã, vô ngã sở. Khi ngộ nhập ngã tánh không, lìa chấp, tự chứng ngộ, cho là thắng nghĩa đế. Đến khi từ không hiện ra có, khởi tâm thế tục, thì đối với tất cả các cảnh giới, đều có tánh thật tại hiền tiền như cũ, đó là thế tục đế. Tuy những học giả Thanh văn chân ngộ, nhất định chẳng phải do đó mà cố chấp tất cả pháp thật hữu. Nhưng trong tâm cảnh thế tục của họ, đã có tướng tự tánh hiện tiền, không khác với tướng hiện nơi tâm phàm phu bao nhiêu, nhưng họ không chấp trước thật có mà thôi.

Huyễn tướng chân không nhị đế: Nhị đế này là chỗ chứng ngộ của hàng Thanh văn lợi căn và Bồ-tát, khi họ ngộ nhập tánh không, do quán pháp Duyên khởi mà biết pháp rốt ráo không, đó là thắng nghĩa đế. Từ thắng nghĩa không, khởi

hậu đắc trí vô lậu (phương tiện trí), biết tất cả pháp hiện khởi là giả danh vô tự tánh, như huyễn như hóa. Nhưng đây chỉ là sức dư của thắng nghĩa không định, lúc bấy giờ chẳng thể thân chứng được pháp tánh không tịch. Đó là cảnh giới kiến đạo của các nhà Đại thừa. Không chỉ hàng Bồ-tát như thế, mà hàng Nhị thừa lợi căn cũng có thể được như thế.

Nhị đế này khác với Nhị đế thật hữu chân không nói trên, vì đây là do hậu đắc phương tiện trí mà thông đạt được các pháp giả danh như huyễn như hóa. Nhị đế này có thể gọi là sự lý Nhị đế, trong đó Lý trí thông đạt tánh không là thắng nghĩa, sự trí phân biệt huyễn hữu là thế tục.

Nhị đế diệu hữu chân không (tạm gọi như thế): Nhị đế này không có danh xưng cố định, là Thánh cảnh pháp pháp không tịch, như huyễn, nhất niệm viên dung mà Phật, Bồ-tát ngộ nhập. Song quán Nhị đế tức tục tức chân là chỗ thông đạt của trí như thật. Không thể hạn cuộc đây là thắng nghĩa, kia là thế tục. Nhưng nơi một niệm đốn ngộ rốt ráo không mà ngay nơi đó là như huyễn hữu, từ đây mà tạm lập thế tục. Như huyễn hữu mà rốt ráo không, từ đây mà tạm lập thắng nghĩa. Trong vô sai biệt mà nói sai biệt, không giống với Nhị đế huyễn hữu chân không là thấy không chẳng thấy có, thấy có chẳng thấy không. Tông Tam Luận và Viên giáo của Thiên Thai Trung Quốc đều từ lập trường này để lập Nhị đế. Diệu hữu tục đế được nói ở đây là thông đạt rốt ráo mà lại duyên khởi huyễn hữu. Lý này không giống với sự thông đạt của hậu trí khi quán riêng Nhị đế. Duyên khởi huyễn hữu tức không này gọi là diệu hữu, chẳng giống với diệu hữu của các nhà Bất không luận phủ định Duyên khởi mà nêu lên chân thật bất không.

Ba loại được nêu trên, loại thứ ba là thuyết của Tam Luận và Thiên Thai, loại thứ hai là tông nghĩa của Duy Thức. Bồ-tát Long Thọ cũng có nghĩa này; loại thứ nhất là thuyết của Thanh văn thừa. Ba loại này căn cứ theo sự chứng ngộ sâu cạn mà luận bàn, nhưng trong chánh kiến Duyên khởi và tánh không vô ngại, thì cả ba dung thông vô ngại.

Phật pháp an lập Nhị đế, vẫn để dẫn dắt chúng sanh từ lên Thánh, chuyển mê thành ngộ, cho nên phải từ cơ sở Nhị đế phàm Thánh, rồi từ từng lớp từng tầng mà thâm nhập, hầu đạt đến cảnh giới viên mãn. Nếu không, chỉ đàm luận viễn vông mà bỏ quên hiện thật, giống như những kẻ thích huyền đàm mà không cần thực tế.

TIẾT II : Sự an lập nhị đế

Nhị đế phàm Thánh làm gốc, dần dần thâm nhập, rất dễ giải ngộ, nhưng cần phải dùng nhị đế trung đạo làm cứu cánh, dung thông xuyên suốt hai nhị đế trước. Nếu chấp giữ nhị đế thứ nhất, tức chấp thế tục đế hữu tự tánh bất không; nếu chấp nhị đế thứ hai thì không thể dung thông nhị đế . Hàng thanh văn có thể liễu ngộ được rốt ráo nhị đế vô ngại, nhưng hàng Bồ-tát cần phải chứng ngộ mới được. Vì thế các loại học giả Đại thừa đều cho rằng đạt được trung đạo là thành Phật. Phật sở dĩ gọi là Phật, vì Phật đã dung thông không hữu, được trung đạo, thấu suốt được nhị đế bất cộng Thanh văn (không cùng chung với Thanh văn).

Kinh Bát-nhã ghi: "Khi Bồ-tát ngồi ở đạo tràng quán mười hai Duyên khởi như hư không vô tận, đó là diệu quán trung đạo Bất cộng của Bồ-tát Duyên khởi rốt ráo không, nhưng rốt ráo không, tịch diệt mà không ngại Duyên khởi hữu. Bồ-tát chẳng bỏ hữu vi, chẳng trụ vô vi, ngộ được lý này tức có thể thành phật. Người học phật đã lấy điều chứng ngộ của phật làm cứu cánh, thì phải lấy nhị đế này làm chỗ suy xét tối cao để dung thông, quyết trạch với hai loại nhị đế trước.

Đầu tiên nói về nghĩa thế tục đế. Luận theo nhị đế phàm Thánh: "Vì vô minh che lấp cho nên gọi là thế tục". chúng sanh từ vô thỉ đến nay do vô minh, nên chấp tất cả pháp đều có tự tánh chân thật. Do đó, thế tục hữu ở nơi phàm phu chấp thật mà gọi là đế. Bậc Thánh thông đạt được các pháp là giả danh như huyễn nên gọi là thế tục. Vì sự tướng thế tục đều hư vọng điên đảo, nên khônng thể gọi là đế. Thế tục đế này có thể giống với tư tưởng thật hữu chân không, nhưng nghĩa chân thật của đế không nhất định như thế. Kinh A-hàm nói đế là như thật không điên đảo. Nếu vì như thật mà gọi là đế thì thế tục hữu của huyễn hữu chân không và diệu hữu chân không vẫn được xem là đế. Cho nên theo sự cố chấp của phàm tình thì thật chấp vô minh là đế; nếu nói theo như thật trí của thế tục thì bậc Thánh thế gian cũng có thể gọi là đế.

Nói theo nhị đế phàm Thánh, đế của thế tục đế là chẳng lìa huyễn hiện. Từ những quan điểm sai biệt, tuy có thể nói thế tục là như huyễn hiện, nhưng vì phàm phu ngu si, nên chấp là đế thật hữu, Đế thật chấp này khác với huyễn hiện. Từ cảnh giới của phàm phu, đã là đế ắt chẳng lìa huyễn hiện mà tồn tại. Hiện tướng và đế thật tướng, trong tâm cảnh của phàm phu không thể phân

chia một cách máy móc cho đó là huyễn hiện, đây là thật hữu. Trên mặt nhận thức trực cảm của phàm phu tức có đế thật tướng hiện tiền. Tất cả Duyên khởi huyễn hữu, đối với phàm phu thành ra thật hữu; cũng nhân đó, khi quán đế thật tướng của phàm phu bất khả đắc thì hiện tướng như huyễn chẳng khởi, nên không thể thấy. Các nhà duy thức tuy chú trọng sự sai biệt của Y tha khởi và Biến kế chấp, nhưng cũng có nghĩa này. Nhiễm Y tha của phàm phu vị là Biến kế sở chấp tánh, đế chẳng thể kìa hiện tượng mà an lập. Trái lại, lìa tánh không của đế thật tướng cũng phải từ hiện tượng quán xét. Như sắc tánh không, tất cả pháp tánh không, chẳng thể lìa hiện tượng mà nói không (hàng lợi căn kiến đạo có thể tức không mà hữu). Đế thật tánh vọng hiện của phàm tình không lìa hiện tướng. Nhưng bậc Thánh đã ngộ nhập tất cánh không, sau được trí cảnh, nên không chấp thật hữu, liễu tri được tất cả pháp như huyễn hữu mà chẳng phải đế thật tánh, đó mới là hiện tướng chứ chẳng phải đế tướng. Từ đó, tánh sai biệt của đế và hiện mới biểu đạt rõ ràng. Trong phàm phu vị, chẳng nên quán xét hiện tướng và đế tướng quá cách biệt.

Các nhà duy thức nói ba tánh, nhưng nghiêng về Biến kế, do đó dẫn đến thiên chấp không chấp nhận Y tha tánh không. Trung Quán nói Nhị đế nghiêng về thế tục, do chúng sanh mà thành đế, cho nên phá trừ thế tục đế để dẫn phàm vào Thánh. Nhưng những hạng người không hiểu thì thường rơi vào ác thủ không, lầm cho rằng "không" có thể phá tất cả pháp. Kết quả, hoặc giống như đạo nhân Phương Quảng bác không tất cả, hoặc trở thành tín đồ của Thật tại hình nhi thượng.

Sự nhận thức của thế tục, thường thường có thể chia làm hai loại là chân thật và phi chân thật. Như thấy sóng nắng tưởng là nước, biết đó là nước giả, thấy nước trong mát tưởng là thật có. Loại trước, sự nhận thức thông thường cũng có thể biết không thật, nhưng loại sau thì con người đều cho là thật. Sự phân biệt thật giả này cũng giống với sự phân biệt của một số học giả. Như Nhị đế của Hữu bộ, theo giả hữu vô tự tánh và thật hữu tự tánh mà kiến lập, họ cho rằng màu xanh, vàng có tự thể thật tại, là thắng nghĩa hữu, còn hiện tượng tương tục hòa hợp giả hữu, là thế tục hữu. Nhưng nhìn theo lập trường của Trung Quán thì điều mà cho là không thật đó, chẳng phải hoàn toàn là sự thật. Như con đường càng nhìn xa càng thấy hẹp, nhưng con đường đâu có như thế. Nhận thức con đường càng xa càng hẹp trên là lầm lẫn, nhưng chẳng phải là lầm lẫn chủ quan, vì đó là quan hệ nhân duyên mà ra, nếu dùng máy ảnh để

chụp, cũng sẽ thấy con đường như thế. Ví dụ nhúng cây bút vào trong ly nước thấy cây bút hiện ra tướng gấp gãy; cây bút này có tướng gãy, nhất định không chỉ là do nhận thức lầm lẫn. Các hiện tướng loại động như huyễn hóa, như sóng nắng, đó là giả hữu, cũng là không; nhưng chẳng phải là không có gì cả, chẳng qua đó không phải là tướng thật, mà là huyễn hiện mà thôi. Ngài Long Thọ nói: " Pháp có huyễn tướng như thế tuy không, nhưng có thể nghe thấy". Nói loạn động, như huyễn, không vô thật tánh, chẳng phải là không có gì cả. Không tông lập không mà chẳng ngại huyễn hữu, tức căn cứ vào đây mà lập luận. Ngược lại, điều mà người thường thấy là xác thật, cũng chẳng phải là hoàn toàn hiện có, như Tát-bà-đa bộ cho rằng vàng, xanh, đỏ, trắng là thật có tự tánh. Nhưng theo khoa học, đó là do những luồn ánh sáng mạnh yếu thay đổi, thì thấy màu sắc cũng khác. Có người cho rằng thể tích thật hữu; thật ra cực vi không thể phân tích, không thể dung chứa là bất khả đắc, tức không có thật tánh của thể tích. Dung tích co giãn nở, thâu hẹp cũng chẳng có thật thể cố định.

Như thế, điều mà người cho là chắc chắn chân thật thì chẳng thấy được hiện thật, những điều con người cho là hư giả cũng chẳng phải hoàn toàn hư giả. Thế gian thường lấy hai loại này chia làm giả thật, thực tế không thể được. Vì hai loại này, các nhà Trung Quán đều cho là giả hữu như huyễn, là vọng hiện, là loại động. Nếu còn lấy một vật nào đó làm thật hữu, thì cũng chưa thể hiểu được chân nghĩa của Duyên khởi vô tánh. Thật ra cảnh thế tục mà nhân loại thường nhận biết có thể chia làm hai loại là trạng thái thường và trạng thái biến động. Trạng thái thường, tức tánh đồng loại về căn thân của chúng sanh do nghiệp chiêu cảm, nhận thức do căn thân (sanh lý)xúc cảm mà sanh khởi có tánh công đồng và tánh tất nhiên. Nhưng trong sự nhận thức này có hai loại.

Một, như màu xanh, vàng… đối với cặp mắt và nhãn thức bình thường, cùng với một ánh sáng nhất định, mọi người đền nhận biết giống nhau. Như thế là có hiện hữu đế thật tánh, người thường khó liễu tri đây là hư vọng huyễn hiện, gọi là chánh thế tục. Như trăng trong nước, sóng nắng, tiếng vang trong hang, mây bay thấy trăng chuyển… đã nói ở trên, đó chẳng phải là do thân bệnh mà thành, cũng chẳng phải do nhận thức điên đảo dẫn đến. Đó là tướng giả dối của cảnh biến hiện ra, cũng là hiện tượng mà mọi người cùng thấy cùng nghe. Nhưng qua sự khảo sát của thế tục, cũng có thể biết đó là hư vọng, chỉ có đứa bé chưa có ý thức mới cho là thật.

Huyễn hóa, sóng nắng, bóng trăng trong nước, tiếng vang trong hang…nhân loại đều thấy nghe, rất dễ nhận ra đó là hư vọng vô tự tánh, gọi đó là dị giải không (không dễ hiểu). Trong kinh thường dùng những hiện tượng này dụ cho nan giải không (không khó hiểu) về uẩn, xứ, giới.

Trạng thái biến động hoặc là sự biến dị của căn thân như mắt bị bệnh nhặm, thân có ghẻ ngứa, hoặc cũng có người do uống thuốc mà thay đổi. Nếu nhận thức sanh khởi từ thân căn có biến dị như thế thì thấy như thế nào ? Hễ cái thấy đã ở vào trạng thái bệnh, thì sẽ mất đi tánh cộng đồng và tất nhiên. Về việc này, người thường cũng biết là lầm lẫn. Hoặc thức biến dị, hoặc trước đã bị những điều tà ngụy huân tập, hoặc hiện tại do xã hội, thầy bạn, tông phái đào luyện, hoặc xuất phát từ kết luận của những người suy lý sai lầm, hoặc tâm không chuyên chú mà sanh khởi ấn tượng lờ mờ không rõ ràng, cho đến thấy đây tưởng rắn, thấy trụ lầm người… đều có thể dùng tri thức chân chánh để uốn nắn, sửa chữa, phá bỏ nhận thức sai lầm kia. Sự giả dối của cảnh, sự biến dị của thân căn, sự lầm nhận của tâm thức, tuy là thế tục, nhưng chẳng phải là đế thật, trong thế tục có thể dùng thế trí để hiểu là hư vọng. Đó đều thuộc về thế tục điên đảo, tuy có chánh thế tục và đảo thế tục, nhưng trãi qua sự nhận xét như thật thì chánh thế tục cũng dần dần hiện ra tướng huyễn, tức không có tánh cố định, do duyên mà tựa như có hiện. Tựa như có tướng thời gian mà chẳng cá trước sau; tựa như có tướng không gian, mà chẳng có trong ngoài; tựa như có tướng sanh diệt mà chẳng có đến đi; ngay nơi đó mà biết là hư vọng loại động. Đó là dùng dị giải không dụ cho nan giải không. Như huyễn hóa, ảnh tượng là không dễ hiểu (dị giải không) cũng có thể thấy nghe, hiện hữu rõ ràng, có một quy luận nhất định nơi tâm và cảnh. Có người cho rằng đế thật hữu cũng là hư vọng, là tánh không, nhưng không ngại huyễn hữu Duyên khởi, không ngại việc thành lập phép tắc nhân quả.

Sự phân biệt chánh thế tục và đảo thế tục là phân biệt trên lập trường thông thường của nhân loại. Biến dị về căn thì có thể dùng thuốc để trị liệu; sai lầm về thức, như thấy dây tưởng rắn, chấp thế giới do thượng đế tạo ra (thố giác, huyễn giác), có thể dùng tri thức chính xác thế gian để sửa sai, phá bỏ. Vì những hư dối thuộc về cảnh tượng, đứa bé cũng cho là thật có, nhưng về sau do tri thức phát triển, nên cũng dễ biết được đó là giả không thật. Còn chánh thế tục như sắc…. người thường cũng thấy chân thật, nên khó biết đó là giả, cần phải qua sự quán xét của thắng nghĩa mới có thể ngộ được đó là hư vọng không

tự tánh. Từ bậc Thánh nhìn xuống phàm phu cũng như người lớn nhìn đức bé. Hai loại này chỉ là nói theo tri thức sâu cạn, tức là sự ngộ giải bất đồng giữa thế tục thức và thắng nghĩa trí. Từ cực vô tự tánh mà nói hiện có loạn tướng, là nhất trí. Vì thế có thể dùng huyễn hóa Duyên khởi dụ cho Thanh sắc Duyên khởi. Về điều này hẳn cũng có người nghi rằng :

Lý giải các pháp tánh không, như thấy mặt trăng trong nước, ảnh trong gương là không thật, hư vọng, lẽ ra phải thông đạt đạo lý Duyên khởi tánh không, Duyên khởi tánh không chẳng phải là đối với một pháp nào, mà pháp pháp đều như thế. Vậy các học giả Tiểu thừa và học giả thế gian cũng có người biết được bóng trăng trong nước, hoặc ảnh trong gương là giả, vì sao họ không thông đạt được chân lý Duyên khởi tánh không ? Nên biết rằng, những người này tuy cũng biết những hiện tượng đó không thật, nhưng không đạt được chánh kiến tánh không, vì họ không thấu triệt được nghĩa giả hữu, nghĩa tánh không của Trung Quán. Tuy họ cho đó là không thật, nhưng đồng thời vẫn chấp có một tự tánh chân thật khác tồn tại, như mặt trăng thật trên hư không. Tất cả đều cho rằng có thật giả đối lập nhau, có cái thật kia, cho nên có cái giả này. Đó chẳng phải là sự hiểu biết chân chánh về nghĩa giả hữu của Trung Quán, nên không thể thông đạt được chánh nghĩa Duyên khởi, không thể liễu ngộ được tánh không mà đạt đến giải thoát. Khi thông đạt được các pháp Duyên khởi như huyễn của Trung Quán, nhất định chẳng an lập một cái gì chân thật nữa, mà quán tất cả pháp đều là giả lập, nương nhau thành tựu và khi vừa thông đạt được một pháp thì liền thông đạt tất cả pháp. Vì thế, khi liễu giải được các pháp Duyên khởi tánh không, thì biết rằng chẳng phải do có mặt trăng thật trên trời mà có bóng trăng trong nước. Cần phải đạt được tất cả như huyễn, hiểu được căn, cảnh, thức không thật tánh, để phản quán mà đạt được giải thoát. Vì thế y thật lập giả, là do từ vọng chấp tự tánh mà ra, chướng ngại Trung đạo không hữu vô ngại.

Thắng nghĩa là cảnh giới đạt ngộ từ trí huệ bát-nhã của bậc Thánh, gồm có hai nghĩa là rộng và hẹp. Nghĩa hẹp là chỉ cho tánh không. Chúng sanh chấp tất cả hiện tượng đều thật có, bậc Thánh biết đó là không vô tự tánh. Kinh dạy : "Sắc không, thọ tưởng hành thức cũng không". Đó là nhờ vào pháp hiện tại để phủ định thật tánh mà hiển thị nghĩa không, chẳng nên lìa pháp hiện tại mà quán tướng không. Trong sự thể nghiệm của bậc Thánh, các Ngài biết bản tánh của các pháp đều không tịch, biết tất cả pháp là Duyên khởi như huyễn. Trong cảnh

giới của bậc Thánh (thắng nghĩa) có bao hàm tánh không và hiện hữu. Giống như Viên thành thật của các nhà Duy Thức bao hàm bốn loại thanh tịnh. Nhưng trong cảnh giới của phàm phu thì nơi nơi đều chấp thật hữu, hiện ra các kiến chấp điên đảo. Bậc thánh dùng thắng nghĩa huệ phá trừ vọng chấp thật hữu của phàm phu, thông đạt được tánh không bình đẳng một vị, đó là thắng nghĩa. Thắng nghĩa bao hàm nghĩa như thật và chân thật, vì thế thắng nghĩa đế cũng gọi là chân nghĩa đế. Chúng sanh điên đảo, vô tự tánh mà chấp có tự tánh, bậc Thánh thấy được các pháp vô tự tánh, rốt ráo đều không, không có những loạn tướng hư vọng điên đảo, cho nên tánh không gọi là như thật, chân thật. Tất cả vốn không, nay có thể thấu suốt pháp tánh không tịch, há chẳng phải như thật sao ? Nói theo nghĩa này, tánh không gọi là Thắng nghĩa đế, chứ chẳng phải là nói có một thật thể nào đó gọi là thắng nghĩa đế. Các Sư Kinh bộ cho chân thật hữu là thắng nghĩa, vì thế không chấp nhận vô vi là thắng nghĩa. Những học giả này nói: Đã là thắng nghĩa, tức phải diệu hữu chân không, không thì chẳng nên nói là thắng nghĩa đế. Do đó họ chẳng hiểu được chân ý của danh từ thắng nghĩa.

Thắng nghĩa đế và thế tục đế chỉ là tạm thời lập ra, có tính đối đãi. Thế tục đế có nghĩa là biến diệt đổi thay, nhưng có hàm ẩn chân thật. Thắng nghĩa đế là bản tánh không tịch, lìa tất cả tướng hý luận lạo động; đối đãi với thế tục nên gọi là thắng nghĩa. Thắng nghĩa có hai nghĩa rốt ráo mà tất nhiên như thế, xưa nay vốn như thế, cùng khắp tất cả. Cho nên trong kinh gọi đó là pháp tánh, pháp trụ, pháp giới. Không nên tưởng tượng thắng nghĩa đế là một bản thể thật tại gì, hoặc là một thật tại vi diệu chẳng thể nghĩ bàn. Dù là cảnh giới giác ngộ của bậc Thánh, cũng có thể gọi chung là thắng nghĩa; nhưng Phật pháp lập Nhị đế chỉ chú trọng tất cả pháp không tịch.

TIẾT III : Sự quyết trạch Nhị đế

- **Về Tự tha** (tức Trung Quán và các tông phái khác) :

Luận Thập Nhị Môn nói rằng: "Các ông nghe thế đế cho là đệ nhất nghĩa đế", đó là lời Luận chủ phá thiên chấp thật hữu của Tát-bà-đa bộ. Phật thuyết tất cả pháp như sắc… là căn cứ vào danh nghĩa của thế tục mà giả lập, nên phải biết đó là thế tục, mà không nên chấp là chân nghĩa. Tát-bà-đa bộ cho đó là thắng nghĩa hữu có tự tánh chân thật, cho nên chấp cực vi có tự tánh. Đây là ở nơi pháp thế tục mà chẳng biết là thế tục, lại cho là thắng nghĩa, thật là lầm lẫn lớn.

Có người cũng nói: "Cho điều mà mình chấp nhận là thắng nghĩa, cho điều mà người khác chấp nhận là thế tục". Câu nói này không được hoàn toàn. Trung Quán nhất định không cho rằng: Thắng nghĩa hữu của các tông phái là thế tục hữu của Trung Quán, Trung Quán có riêng một thắng nghĩa cao hơn. Phật nói các pháp như sắc… là thế tục, tức căn cứ vào thế tục để lập tất cả pháp. Biết các pháp như sắc… đều là giả danh an lập, Duyên khởi như huyễn, đó tức là như thế tục mà biết là thế tục. Đức Phật nói tất cả là thế tục hữu, Hữu bộ… chấp là thắng nghĩa, chấp thật có tự tánh, đồng thời phản bác chủ trương cho rằng thắng nghĩa hữu của mình là thế tục hữu. Cho nên Trung Quán nói thế tục là vì người vọng chấp thắng nghĩa. Nhưng thắng nghĩa của các nhà Trung Quán, có một số học giả không thể xác định được tinh nghĩa của Duyên khởi vô tánh, không thể ở nơi không mà lập tất cả pháp, cho rằng Trung Quán từ thắng nghĩa mà nói không, cho rằng thắng nghĩa của tông khác là thế tục của tự tông. Nên biết tông nghĩa của Trung Quán vàc các pháp khác không đồng một luận điểm về thắng nghĩa và thế tục. Trung Quán lập thế tục là không thừa nhận tự tánh hữu, khác với thắng nghĩa của các tông phái khác.

- Về hữu không :

Các nhà Trung Quán thường nói thế tục là giả hữu, thắng nghĩa là tánh không. Nhưng luận Trí Đô 1 lại nói: "Nhân… bởi thế tục cho nên có, vì Đệ nhất nghĩa cho nên không. Pháp tánh như như, nơi thế giới là không, nơi Đệ nhất nghĩa là có". Từ đây, có người cho rằng ngài Long Thọ không nhất định nói thắng nghĩa không. Thắng nghĩa không do Ngài nói ra là căn cứ vào ngã pháp của thế tục hư vọng. Ngã pháp ở thế tục là có, còn trong Đệ nhất nghĩa đế là không. Nhưng chân như pháp tánh, tuy không có trong thế tục (chẳng phải cảnh thế gian), nhưng trong thắng nghĩa lại có. Vì thế, chân như pháp tánh do hành tam thừa chứng đắc là diệu hữu, chẳng không. Đó là lời chất vấn rất có sức mạnh đối với thắng nghĩa không của Trung Quán. Tư tưởng này đã có trong Phật pháp Đại thừa, nhưng chẳng phải của Trung Quán.

Các nhà Duy Thức nói rằng: Nhất thiết pháp không trong kinh Bát-nhã là luận theo Biến kế sở chấp hoặc tam vô tánh, còn Y tha và Viên thành là thật có thì trong kinh không nói rõ. Các nhà Chân thường Duy tâm luận và phái Giác-nẳng-ba của Tây Tạng cho rằng nhất thiết pháp không trong kinh Bát-nhã là nói theo việc phá trừ tình chấp thế tục của chúng sanh, còn chân như pháp tánh hoặc là chân ngã thì chẳng thể nói là không, mà là diệu hữu. Ngài Long Thọ

dẫn dụng văn này, rốt cuộc phải giải thích như thế nào ? Nên biết rằng thể tài của luận Đại Trí Độ là viện dẫn nhiều thuyết mà đạt được chỗ cùng cực của tông nghĩa. Ngài Tăng Duệ nói về Luận Trí Độ rằng: " Lúc mới lập, viện dẫn các thuyết để gom góp hết cái hay cái đẹp; khi hoàn thành, lập vô đắc để đạt được chỗ tối thiện". Ngài Hưng Hoàng Lãng cũng đã nói: "Bao quát tất cả những cái diệu, nêu bày cái hay cái đẹp của các nhà, khiến cho các dị chấp đều vĩnh viễn tiêu diệt, đồng qui về một mối".

Luận Trí Độ rõ ràng đã viện dẫn nhiều nghĩa, hoặc là chấp nhận hoặc là bác phá, để lấy chỗ ảo diệu trở về tất cánh không làm tông chỉ. Kinh Bát-nhã ghi: "Vì người sơ học nên nói sai biệt"; "Vì người sơ học mà nói sanh diệt như huyễn hóa, bất sanh diệt chẳng như huễn hóa; vì người cựu học mà nói tất cả sanh diệt và bất sanh diệt như huyễn hóa". Nghĩa là vì người sơ học mà nói các pháp như sanh diệt, Niết-bàn, hư giả, chân thật đều có sai biệt, đó là giáo phương tiện, bất liễu nghĩa. Nói theo nghĩa cứu cánh, nói theo như thật liễu nghĩa thì tất cả sanh diệt và chẳng sanh diệt đều là huyễn hóa, là tánh không. Vì nhìn theo giả hữu vô tánh thì tất cả đều là giả danh như huyễn hóa, nhìn từ vô tự tánh giả hữu thì tất cả là rốt ráo không. Tất cả pháp hướng đến hữu, tất cả pháp hướng đến không, nhấn định chẳng có sự phân chia làm hai hướng riêng biệt, một có một không. Vì thế Luận Trí Độ khi nói đến ngã.. và pháp tánh, thì nói đây có kia không, đây không kia có. Đó là phương tiện tạm lập hai loại chân hữu và vọng hữu để dẫn dắt chúng sanh bỏ mê về ngộ. Nếu quyết trạch rốt ráo Nhị đế thì tất cả là tục hữu chân không. Không chỉ Trung Quán mới nói như vậy mà luận Thành Thật cũng nói rằng : "Đệ nhất trùng nhị đế, ngã pháp đều không, Niết-bàn là có. Đệ nhị trùng nhị đế thì ngay đến Niết-bàn cũng là thế tục giả lập, rốt ráo tánh không".

Cổ Tam Luận, từ thời ngài Nhiếp Sơn về sau có xuất hiện hai câu: "Có thì không, không thì có". Đó là giải thích tổng quát thường, lạc, ngã, tịnh trong kinh Niết-bàn. Nghĩa là hễ có sở đắc thì không, không có sở đắc là có. Có vô sở đắc là có sự thể ngộ lìa chấp, tức là diệu hữu thường được đề cập đến. Nhưng nếu căn cứ theo tông nghĩa của Trung Quán thì chẳng phải không thể nói hữu, cũng chẳng phải nói hễ chứng đắc tánh không tức không chấp nhận tất cả sanh tử, Niết-bàn. Trong cảnh giới bậc Thánh, cũng có thể nói không có pháp sanh tử mê vọng, mà có pháp Bồ-đề Niết-bàn chánh giác. Nếu căn cứ theo qui luật chính xác của ngôn giáo, hễ được gọi là hữu, là thế tục hữu thì đều phải căn cứ

theo danh ngôn an lập. Nếu theo thắng nghĩa, quán tự tánh của tất cả pháp không thể được thì thắng nghĩa là tất cánh không. Đối với các dị thuyết về Nhị đế không hữu, có thể căn cứ vào đây mà quyết đinh.

- Ngang, dọc, đơn, phức :

Luận về ngang dọc : Các học giả Cổ Tam Luận thường nói đến ngang và dọc. Ngang là có đối đãi tức nương đây mà có kia, nương kia mà có đây. Thụ (dọc) là tuyệt đối, siêu việt và dứt bặt hết thảy. Đức Phật thuyết thế tục hữu mà lại là thắng nghĩa không. Gọi đó là không, không là giả danh thế tục. Đó là đối với hữu mà lập không vậy. Nhưng Phật nói bản nghĩa của Không giáo là khiến cho chúng sanh nơi thế tục mà lìa tất cả vọng chấp, dứt bặt hý luận, nhờ vào sự lìa chấp mà thể chứng như như, dứt bặt hết thảy. Về ý nghĩa này thì liễu nghĩa và bất liễu nghĩa không thể quyết trạch được. Bồ-tát Long Thọ nói: "Chư Phật nói pháp không, vì để lìa các kiến". Lìa tất cả vọng kiến là muốn người học cần phải dứt bặt tất cả, ngay cả tướng không cũng chẳng nên đắm trước. Nếu có tướng không hiện tiền, liền cho có tướng không để giữ lấy thì chẳng phải là bản nghĩa của không mà đức Phật chỉ dạy. Bởi vì chấp tướng không là lạc vào đối đãi, ngại cho tịch diệt. Phật nói chân nghĩa không tịch là giáo liễu nghĩa, nhưng nói với những căn cơ chấp không, chẳng hiểu nghĩa không thì không này trở thành bất liễu nghĩa. Vì thế Ngài Long Thọ cũng có lúc phá không như: "Nếu còn thấy không thì chẳng phải là điều Phật dạy". Ngài Long Thọ phá không, có người cho rằng có cái không để không, chấp không là thật thể, hoặc chấp không ngại hữu đều không. Tất cả đều chẳng phải là bản nghĩa của đức Phật. Vì thế ngài Thanh Mục nói: "Không cũng lại không, nhưng vì dẫn dắt chúng sanh, cho nên tạm lập danh không". Nếu lạc vào đối đãi, chấp không thì không này giống với không trong "có không" vậy. Vì thế, ngài Long Thọ nói: "Trong rốt ráo không, hữu vô đều vắng bặt". Phật nói không là lìa tất cả kiến chấp, siêu việt tất cả vọng chấp hý luận. Nếu nói từ mặt lìa tất cả vọng chấp mà không lạc vào đối đãi thì tất cả bất khả đắc, đó là nghĩ không. Như thế, bản nghĩa của không chính là nương vào giả danh mà ý thì siêu việt, tức là dọc. Nếu rơi vào đối đãi, y theo lời mà chấp tướng thì thắng nghĩa không chẳng thành thắng nghĩa, vậy không đây tức là ngang vậy. Giáo thì chỉ bày Nhị đế, chỉ thú thì qui về nhất thật, tức là căn cứ vào ngôn thuyết để làm rõ nhị đế, mà ý Phật thì dùng tục để nhập chân, chẳng nên chấp chân làm tục. Sở dĩ đối với "không" có phân biệt ngang dọc này là do sự lãnh ngộ bất đồng của các người học.

Luận về đơn phức: Nếu căn cứ theo Nhị đế thì đơn phức có liên quan đến ngang dọc. Thế tục hữu và thắng nghĩa không là Nhị đế. Có người không hiểu được thắng nghĩa không, nên không thể hiểu được không. Trái lại, do không mà sanh bệnh, quan niệm này không giống với giáo thuyết. Như nói hữu và không đều là thế tục, phi hữu phi không mới là thắng nghĩa, đó là phức nhị đế. Chữ phi trong "phi hữu phi không" là dứt bặt, siêu việt là chánh nghĩa của không. Điều này chẳng qua cũng cho không là không của không, là đối đãi với hữu; tuyệt đối đãi tức không rơi vào hữu không (phi hữu phi không). Cách nói tuy khác nhau, nhưng thật tế vẫn không ra khỏi ý nghĩa bao hàm trong Nhị đế. Có thuyết cho rằng ngoài không hữu có một cái phi không phi hữu khác không thể lý giải được. Tức hữu không mà siêu việt và dứt bặt vọng chấp là vẫn giải thích theo chiều ngang. Cho nên mới tiến thêm một bước mà nói rằng: Hữu không và phi hữu phi không đều là thế tục; phi hữu, phi không, phi phi hữu, phi phi không, mới là thắng nghĩa, đó là phức trong phức. Thật ra, thuyết này với thắng nghĩa không của Nhị đế không hữu chẳng có gì khác nhau. Vì thế các nhà Tam Luận nói: Phàm được ngôn ngữ diễn tả, do tâm hành Duyên khởi đều là thế tục, chỉ có " tâm hành, ngôn ngữ đoạn dứt" mới là thắng nghĩa. Như thế tông Tam Luận lập tứ trùng nhị đế, thật ra chỉ là nhất trùng nhị đế mà thôi, vì tùy theo căn tánh của chúng sanh bất đồng mà có sai biệt.

Thuyết ngang dọc của tông Tam Luận có chỗ tương đồng với biện chứng pháp. Theo biện chứng thì hữu là khẳng định (chánh), không là phủ định (phản), cũng hữu cũng không là tổng hợp (hợp). Hợp này, là chánh ở bậc cao hơn. Quá trình biện chứng chánh, phản, hợp đều thuận theo danh ngôn thế tục mà lập. Nói cách khác, chỉ có ngang mà không có dọc. Bởi vì hợp lại trở về chánh, chẳng qua hợp là để hoàn mãn cho chánh mà thôi. Còn ngang dọc, đơn phức của Tam Luận đều thuận theo thắng nghĩa mà an lập. Như nói hữu là chánh, không là phản, nghĩa không tuy bao hàm hai tính chất là phủ định (chấp tướng lầm lẫn) và không ngại (giả dnh Duyên khởi), nhưng không chẳng ngại hữu và không phủ định hý luận lại là quá trình phủ định của không quán mà chẳng phải là cứu cánh. Chỉ có lìa chấp, ngộ được rốt ráo không tịch,mới là chân ý của không.

Phật pháp dẫn dắt chúng sanh ngộ nhập thắng nghĩa, cho nên quá trình luận biện, tuy có gần với biện chứng, nhưng nói không hay nói phi chẳng dính mắc nơi không hữu. Căn tánh của chúng sanh thuận theo thế tục, hầu hết là thuận

theo chánh hoặc tổng hợp chánh. Như đức Phật thuyết tục hữu và chân không, không có ý cho dọc là siêu việt, nhưng chúng sanh từ chỗ thấy đối đãi để quán sát, mà cho rằng không là thiên về một bên, tổng hợp cũng có cũng không mới thật viên mãn. Nhưng đó là thuận theo thế tục, còn đệ nhị trùng nhị đế của Tam Luận, đầu tiên đã phủ định điều này mà nói phi hữu phi không, có không hoặc cũng có cũng không của thế gian đều là thế tục đế, nên dùng phi hữu phi không để phụ định. Phủ định cũng có cũng không, tuy không ngại cũng có cũng không, nhưng ý nghĩa là tức hữu không mà dứt bặt hữu không. Phi hữu phi không chẳng phải là đãn trung, nhưng chắc chắn chẳng phải là "nghĩa không" viên mãn, cần phải nói song già (phi hữu phi không), song chiếu (diệu hữu diệu không) đồng thời. Như nói song già, song chiếu đồng thời thì vẫn thuận theo thế tục, đó là câu hữu trong hai câu và câu song diệt trong bốn câu, vĩnh viễn rơi vào trong đối đãi của thế tục. Dọc (thụ) là một thủ đoạn hướng thượng mà ý ngoài lời. Ở đây, tông Tam Luận là siêu tuyệt luận mà chẳng phải rơi vào viên dung luận, đó là sự biến hiện đầy đủ về điểm đặc sắc của thắng nghĩa không tông. Bình thường nói bốn câu, y ngôn hoặc ly ngôn cũng có thể đạt đến lý giải chánh xác. Về giả, các Sư Cổ Tam Luận đã từng đề xuất danh từ Nhị đế và giáo nhị đế. Vậy thế là giáo nhị đế ? Có thể phân làm hai nghĩa:

- Luận theo Phật và Bồ-tát an lập ngôn giáo thì trung đạo bất nhị được Phật trí thể ngộ là chỗ y cứ của giáo Nhị đế, nương vào Nhị đế mà có ngôn giáo tức là giáo nhị đế. Trung luận nói: "Chư Phật y cứ vào Nhị đế mà thuyết pháp cho chúng sanh ? Sở y tức Nhị đế, vì chúng sanh thuyết pháp tức là giáo nhị đế.

- Luân theo sự tu học của chúng sanh, những điều Phật nói là giáo nhị đế, giáo này y cứ vào danh ngôn để lập. Theo danh ngôn để an lập là tương đối, chúng ta cần phải từ tương đối vô tự tánh mà thể ngộ chỗ tuyệt đối ly ngôn kia. Vì thế trong giáo nhị đế, Phật nói hữu là khiến cho chúng sanh liễu ngộ là phi hữu (hữu chẳng phải thật hữu), nói không là khiến cho chúng sanh liễu ngộ phi không (không chẳng phải chân không). Từ danh ngôn giả lập, nói hữu nói không mà ngộ giải được thật tướng lìa ngôn ngữ, chẳng có chẳng không (ly ngôn phi hữu phi không). Như thế, dùng giả danh ngôn giáo nhị đế (hữu vô) mà ngộ được trung đạo chẳng có chẳng không (phi hữu phi không).

Khi Tam Luận truyền đến Giang Đông lại chú trọng đến đệ nhị trùng Nhị đế, cho Nhị đế là giả danh, trung đạo là thật tướng. Một số người chẳng biết không hữu là giả danh, phàm phu nghe hữu liền chấp là thật hữu, Thanh văn nghe

không liền trụ tại đãn không. Hữu này, đối với phàm phu trở thành tục đế; không này, đối với Tiểu thừa thành chân đế, ngộ được ly tướng mà chứng đắc đãn không. Đó gọi là ở Nhị đế mà không hoàn toàn hợp với nghĩa Nhị đế của Phật. Phật nói Nhị đế là muốn cho chúng sanh ngộ được trung đạo bất nhị, chẳng phải làm cho chúng sanh nghe hữu chấp hữu, nghe không kẹt vào không. Tông Tam Luận cho tất cánh không là đại dụng mà tông nghĩa là viên trung. Vì thế nói Tiểu thừa chứng đãn không thì đúng với phàm phu, chẳng đúng với trung đạo của chư Phật, Bồ-tát. Người học Phật cần phải biết rằng ở nơi tục hữu chân không mà chẳng chấp hữu không, chỉ nương vào đó để thể nhập trung đạo.

Vậy chánh nghĩa của tông Tam Luận là nghĩa trung giả, nhưng nhất định không chấp giữ trung giả. Nếu có người không khéo léo tu tập tông nghĩa, mà chấp trung, chấp giả thì những người này được các luận Sư Tam Luận chánh thống gọi là Trung giả Sư; họ có định tánh kiến với trung giả, nhất định gọi phi hữu phi không là trung đạo, diệc hữu diệc không là giả danh. Những người này không hiểu chân nghĩa trung giả, vì thế đại Sư Gia Tường bài xích là: "Các Sư Trung Giả tội nặng, vĩnh viễn không thấy Phật". Cần phải biết rằng nói phi hữu phi không là trung đạo. Nếu nhìn từ ngôn giáo đối đãi thì phi hữu phi không đâu chẳng phải là giả danh ? Nếu ngộ được tức hữu mà không thì nơi hữu không triệt ngộ được thật tướng. Vậy hữu không đâu chẳng phải là trung đạo ? Do đó, Đại Sư Gia Tường căn cứ theo thể dụng mà nói rằng: "Khi nói trung đạo thì phi hữu phi không là thể trung, tức hữu mà không là dụng trung. Khi nói giả danh thì phi hữu phi không là thể giả, tức hữu mà không là dụng giả", nhưng vì dẫn người học mà nói như thế. Nếu khẳng định chấp trước phi hữu phi không là thể, tức hữu mà không là dụng, thì sai với bản ý của Tam Luận.

Tóm lại, thông nghĩa của Tam Luận tức tục mà chân, siêu việt, xa lìa tất cả kiến chấp, đó cũng chính là trọng tâm của việc chứng ngộ Phật pháp.

TT. Thích Nguyên Chơn dịch Việt
(Tu Viện Huệ Quang)