



HISTORY OF INDIAN AND TIBETAN MADHYAMAKA PHILOSOPHY

TRUNG QUÁN TƯ TƯỞNG SỬ

中観思想史

Đây là tài liệu giảng dạy môn học Trung Quán Tư Tưởng Sử tại Học Viện Phật Giáo Việt Nam, Sài Gòn, từ cuối năm 2010 cho đến hiện tại tháng 4/2022.
Chỉ có giá trị tham khảo, và luôn được hiệu đính tăng bổ.

This is an outline of my lectures on the history of Indian and Tibetan Madhyamaka philosophy at the Vietnam Buddhist University (Saigon) from December 2010 to April 2022.
Only for your reference, and it is frequently revised and enlarged.

このpdfファイルは2010年末から2022年4月まで十年間以上在サイゴンのベトナム佛教大学で行った「中観思想史」の授業において配布したプリントを一冊に綴じたものである。
年ごとに少しずつバージョンアップしているので、参考値のみである。

NGUYỄN TIÊN YÊN

HISTORY OF INDIAN AND TIBETAN MADHYAMAKA PHILOSOPHY

April 2022

Our major research interests include Philosophy of Mahayana Buddhism,
Sanskrit, Classical Tibetan.

Teaching Experience:

- *History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy* 「中觀思想史」
- *Classical Tibetan* 「古典藏語文法」

NOT FOR SALE

非売品

Môn Học	TRUNG QUÁN TƯ TƯỞNG SỬ
Giáo Viên	Nguyễn Tiên Yên (E-mail: thuhuongbook@gmail.com)
Khái Yếu	Phật Giáo Đại Thừa Ấn Độ có hai trào lưu lớn: Trung Quán Phái 中觀派 (Mādhyamika) và Du-già Hành Phái 瑜伽行派 (Yogācāra). Tư tưởng của <i>Du-già Hành Phái</i> không chấp nhận có thứ gì tồn tại độc lập khỏi tâm thức, toàn bộ sự vật đều từ tâm thức mà sinh ra, cho nên còn được gọi là Duy Thức Học Phái 唯識學派 (Vijñānavādin). <i>Trung Quán Phái</i> xem Long Thụ 龍樹 (Nāgārjuna, c. 150~250)—luận sư đầu tiên của Phật Giáo Đại Thừa—là vị khai tổ, lấy trước tác <i>Trung Luận</i> 『中論』 (<i>Madhyamaka-sāstra</i>) của ông làm điển tịch cơ bản, cho rằng tất cả mọi thứ đều do nguyên nhân và điều kiện mà sinh khởi (Duyên Khởi), không có tính chất cố hữu (Vô Tự Tính), cho nên là Không (Không Tính), và chủ trương Bát Bất Trung Đạo. Môn học này sẽ tập trung nghiên cứu lịch sử tư tưởng của học phái Trung Quán. Xét trên mặt tư tưởng sử, Trung Quán Phái chia thành 3 thời kỳ như sau: ▪ <u>Sơ Kỳ Trung Quán</u> (tk2~tk5) với các đại diện Long Thụ, Thánh Đề-bà 聖提婆 (Āryadeva), Rāhulabhadra. ▪ <u>Trung Kỳ Trung Quán</u> (tk5~tk8) với các đại diện Phật Hộ 佛護 (Buddhapālita), Thanh Biện 清辨 (Bhāviveka), Nguyệt Xứng 月稱 (Candrakīrti). Ở thời kỳ này, cách thức luận chứng Không-tính khác nhau chính là khế cơ phân chia học thống Trung Quán thành 2 phân phái: Quy Mậu Luận Chứng Phái 歸謬論証派 (*Prāsaṅgika), và, Tự Lập Luận Chứng Phái 自立論証派 (*Svātantrika). ▪ <u>Hậu Kỳ Trung Quán</u> (tk8~tk12) với các đại diện Tịch Hộ 寂護 (Śāntarakṣita), Liên Hoa Giới 蓮華戒 (Kamalaśīla). Thời kỳ này đã xóa bỏ mối quan hệ đối lập giữa Trung Quán Phái và Du-già Hành Phái, nhìn nhận và đánh giá học thuyết của Du-già Hành Phái cao hơn Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ 說一切有部 (Sarvāstivādin) và Kinh Lượng Bộ 經量部 (Sautrāntika), hấp thu đưa nó vào hệ thống của Trung Quán. Tóm lại, Hậu Kỳ Trung Quán Phái là một học phái tổng hợp tư tưởng Trung Quán và tư tưởng Du-già Hành (Duy Thức), cho nên còn gọi là Du-già Hành Trung Quán Phái 瑜伽行中觀派 (Yogācāra-Mādhyamika).
Đánh Giá	Giữa Kỳ: Bài Tập Lớn Cuối Kỳ: Thi Viết Điểm chuyên cần luôn chiếm 40% tổng số điểm.

■ TÀI LIỆU THAM KHẢO

- David Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, 1981.
- Chr. Lindtner, *Nagarjuniana — Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, 1982.
- Nagao Gadjin, *Mādhyamika and Yogācāra*, translated by L. S. Kawamura, 1991.
- Jan Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka — A Philosophical Introduction*, 2009.
- Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism — The Doctrinal Foundations*, 2nd edition, 2009.

▪ Online Resources

- Richard Hayes, “Madhyamaka”, (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<https://plato.stanford.edu/entries/madhyamaka/>, accessed 29/12/2021)
- Dan Arnold, “Madhyamaka Buddhist Philosophy”, (*Internet Encyclopedia of Philosophy*,
<https://www.iep.utm.edu/b-madhya/>, accessed 29/12/2021)

Riêng về tác phẩm *Trung Luận* có thể tham khảo mấy bản dịch sau:

▪ Từ nguyên điển Sanskrit

- Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna — A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, 1970.
- David J. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna — The Philosophy of the Middle Way*, 1986.
- 叶少勇、《中论颂》——梵藏汉合校 • 导读 • 译注——, 2011.
- Mark Siderits and Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way — Mūlamadhyamakakārikā*, 2013.

▪ Từ bản Tạng dịch

- Jay Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way — Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, 1995.

▪ Từ bản Hán dịch

- *Trung Luận*, Thích Thiện Siêu dịch và tóm tắt, Nxb Tp. HCM, 2001.
- *Trung Luận*, Thích Nữ Chân Hiền dịch, Nxb Tôn Giáo, 2003.

SƠ LƯỢC NIÊN BIỂU PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ

■ TRƯỚC CÔNG NGUYÊN

Phật Giáo Hưng Khởi (tk5~6 tCn)

c. 463 Thế Tôn đản sinh (theo Bắc truyền) (→ Nam truyền có nhiều thuyết: 563, 566, ...)
 Thành đạo (35 tuổi). Thuyết pháp lần đầu. Thành lập Giáo đoàn. Du hành và truyền đạo.

Phật Diệt & Đệ Nhất Kết Tập

c. 383 Thế Tôn nhập diệt (80 tuổi). Đệ nhất Kết tập tại thành Vương Xá.

Phật Diệt Nien Đại Luận ▪ theo Ludwig Wilhelm Geiger: 563~483 tCn

- theo Nakamura Hajime: 463~383 tCn

Đầu tk₃ tCn
(c. 283)

Giáo đoàn căn bản phân liệt

→ Phật Giáo du nhập SriLanka, Myanmar,... (khoảng giữa tk3)

Phật Giáo Bộ Phái (Abhidharma Phật Giáo)

* Học văn hóa - Chuyên môn hóa giáo nghĩa

* Thế tục hóa Giáo đoàn (Tăng viện)

→ Vận động cải cách

Khoảng tki tCn Phật Giáo Đại Thừa Hưng Khởi

■ SAU CÔNG NGUYÊN

→ Phật Giáo du nhập Trung Quốc (khoảng tk2)

c. 150~250 Nāgārjuna 龍樹 trước tác *Trung Luận* 『中論』, ...

Từ khoảng tk4~ → bắt đầu hệ thống hóa (học vấn hóa/chuyên môn hóa) Phật Giáo Đại Thừa

c. 340~420 Asaṅga 無著

c. 350~430 Vasubandhu 世親

c. 470~540 Dignāga 陳那

c. 490~570 Bhāviveka 清弁

c. 530~600 Candrakīrti 月稱

c. 550~610	Dharmakīrti 法稱
------------	----------------

Vận động phê phán đối với học văn hóa/chuyên môn hóa

Từ khoảng cuối tk7~ Mật Giáo hóa

→ Phật Giáo du nhập Tây Tạng (khoảng tk8)

Năm 1203 **Phật Giáo Diệt Vong** → Islām phá hoại tăng viện Vikramaśīla

TRUNG LUẬN & TRUNG QUÁN

① Ngữ Hình của ‘Madhyamaka’ & ‘Mādhyamika’

- madhya (adj.): middle, central, 中、間、中央
- madhya + suffix *-ma* → madhyama (superlative): being in the middle, middlemost

► William Dwight Whitney, *A Sanskrit Grammar*, 1950 (first edition 1879), p. 176

474. From a few words, mostly prepositions, degrees of comparison are made by the briefer suffixes *ra* and *ma*: thus, *ádharma* and *adhamá*, *ápára* and *apamá*, *ávára* and *avamá*, *úpára* and *upamá*, *ántara*, *ántama*, *paramá*, *madhyamá*, *caramá*, *antima*, *ādimá*, *paçcima*. And *ma* is also used to make ordinals (below, 487).

- gắn thêm taddhita suffix *-ka*, hoặc, *-ika*

- taddhita suffix *-ka* → chỉ sự phụ thuộc - liên quan/ danh từ cụ thể hoặc trừu tượng/ từ làm giảm nhẹ nghĩa/ hư từ

madhyama + *-ka* → madhyamaka (adj., m., n.)

- taddhita suffix *-ika* → phụ thuộc - liên quan đối với chữ cơ sở → trường hợp *-ika*, theo thông lệ, nguyên âm đầu phải vṛddhi hóa

madhyama + *-ika* → mādhyamika (adj., m.): belonging to the middlemost

► Tiếp vĩ từ *-ka* / *-ika* trong madhyamaka / mādhyamika sẽ thêm thất ý nghĩa ‘liên quan/thuộc về’ đối với ngữ căn ‘madhyama’, làm phái sinh danh từ và tính từ liên quan nhưng nói chung, không làm thay đổi ý nghĩa của ngữ căn, tức cả hai thuật ngữ đều có thể hiểu là 「中」.

② Nghĩa Tịnh Lý Giải về ‘Trung Quán’

Tư tưởng Đại Thừa Phật Giáo Ấn Độ thường được chia ra thành 2 đại học phái:

Trung Quán là học phái coi trọng việc quán sát Trung 中 (Đạo 道).

Du-già là học phái đã hệ thống hóa du-già hành—nghĩa là tu hành du-già (yoga) theo cách Phật Giáo—, và đề xướng học thuyết ‘tất cả duy chỉ có thức (duy thức)’.

Nghĩa Tịnh 義淨 (635~713)—một tăng nhân nổi tiếng người Trung Quốc đã có chuyến đi từ Nam Hải đến Ấn Độ từ năm 671 đến năm 695 (xem *Tổng Cao Tăng Truyện* 『宋高僧傳』, 大正 50, no. 2061)—trong trước tác *Nam Hải Ký Quy Nội Pháp Truyện* 『南海寄歸內法傳』, đã thuật lại chi tiết sự tình Phật Giáo đương thời như sau:

所云大乘無過二種。一則中觀。二乃瑜伽。中觀則俗有真空體虛如幻。

瑜伽則外無內有事皆唯識。 (大正 54, no. 2125, 205c13-15)

Nghĩa Tịnh được coi như là người đầu tiên sử dụng thuật ngữ ‘Trung Quán 中觀’ với tư cách là tên của học phái.

Báo cáo của Nghĩa Tịnh cho biết hệ phổ của tư tưởng Đại Thừa Phật Giáo Ấn Độ trong khoảng từ tk6 cho đến cuối tk7 được đại biểu bằng hai học phái Trung Quán & Du-già.

—giai đoạn hoạt động của các luận sư như Bhāviveka, Candrakīrti thuộc Trung Quán Phái, và, Sthiramati 安慧 (c. 500~570), Dharmapāla 護法 (530~561) thuộc Du-già Hành Phái—

Ông khái quát đặc trưng tư tưởng Phật Giáo của từng học phái.

Tuy nhiên, cho dù giới hạn trong phạm vi nhận thức của Trung Quán Phái, cũng không thể phủ nhận rằng báo cáo này có những hạn chế mang tính thời đại.

→ nếu đem những giải thuyết của Nghĩa Tịnh mà áp dụng cho cả thời đại trước đó nữa thì có thể nói là không chính xác.

► Thế kỷ 5 là thời đại mà huynh đệ Vô Trước & Thế Thân đã hệ thống hóa tư tưởng Du-già Hành Phái, trong khi đó học phái tự nhận mình là Trung Quán Phái hoàn toàn chưa thành lập.

Nghĩa Tịnh còn sử dụng thuật ngữ ‘Trung Quán’ như là tên học phái trong tác phẩm khác

→ *Đại Đường Tây Vực Cầu Pháp Cao Tăng Truyện* 『大唐西域求法高僧傳』:

禪師後向那爛陀。聽瑜伽習中觀。 (大正 51, no. 2066, 9b27)

Nói thêm. Khi bàn về tư tưởng Trung Quán, cách giải thích 「俗有真空」 như của Nghĩa Tịnh là rất phổ biến, và những cách diễn đạt có ý nghĩa tương tự như vậy cũng hay thấy trong các luận thư thuộc học phái này. Ví dụ trong 『淨名玄論』, Cát Tạng lý giải như sau:

以空爲眞。有爲俗。 (大正 38, no.1780, 896b9)

Tuy về nghĩa đen, không đối ứng chan chát với câu văn của Nghĩa Tịnh, nhưng cả hai đều có ý nghĩa hoàn toàn tương tự.

Một ví dụ khác gần giống hơn trong 『大乘廣百論釋論』：

世俗故有。勝義故空。諸有智人不應驚異。爲顯諸法俗有真空。

(大正 30, no. 1571, 229c6–8)

Đây là bản chú thích của Hộ Pháp (護法釋) đối với nửa sau tác phẩm *Tứ Bách Luận* của Thánh Thiên. Hán dịch của Huyền Trang (玄奘譯) .

③ Thuật Ngữ ‘Trung Quán’

Từ ① → ‘Madhyamaka’ & ‘Mādhyamika’ đều có thể hiểu là ‘Trung’ 「中」 .

Nhưng rốt cuộc tại sao không chỉ có Nghĩa Tịnh mà cả một khu vực Phật Giáo Đông Á nói chung, đã không gọi ‘Trung’ tư tưởng mà phải là ‘Trung Quán’ tư tưởng, hoặc không gọi học phái ‘Trung’ mà phải là học phái ‘Trung Quán’?

→ ngoại trừ vấn đề hài âm ra, cần thiết khảo sát cách sử dụng liên quan đến tên luận thư và tên học phái trong Phật Giáo Trung Quốc.

Nghĩa Tịnh sử dụng ‘Trung Quán’ như là tên của một học phái trong Phật Giáo, nhưng ông có phải là người đầu tiên dùng thuật ngữ này hay không?

Có thể tìm thấy chữ 「中觀」 trong kinh văn Phật Giáo Trung Quốc do tăng nhân Trung Quốc—sống trước Nghĩa Tịnh—viết → tối thiểu thì thuật ngữ này không phải là phát minh của Nghĩa Tịnh.

Trước hết là Trí Ngập 智顗 (538~597)—người được xem là thật sự sáng lập Thiên Thai Tông. Ông dùng thuật ngữ này vài lần trong tác phẩm nổi tiếng *Ma-ha Chỉ Quán* 『摩訶止觀』 để giải thích tư tưởng quan trọng của mình đó là 「一心三觀」：空觀、假觀、中觀。 Tuy nhiên, cách sử dụng của ông dường như được giới hạn cho ông và tông phái của ông, và có vẻ không kết nối trực tiếp với Trung Quán Phái nguyên gốc của Phật Giáo Ấn Độ.

Tiếp theo là Gia Tường Đại Sư Cát Tạng 嘉祥大師吉藏 (549~623), người sáng lập Tam Luận Tông—một tông phái trong Phật Giáo Trung Quốc đặt nền tảng trên những bộ luận của Trung Quán Phái. Ông đã sử dụng nhiều lần thuật ngữ ‘Trung Quán’ trong hầu hết tác phẩm của mình.

Được quan tâm nhất trong các tác phẩm của Cát Tạng chính là bản phức chú cho bản chú của Thanh Mục, có tựa đề là *Trung Quán Luận Sơ* 『中觀論疏』 . Bằng cách thêm vô chữ ‘Quán’, ông đã thay đổi tên sách ban đầu từ *Trung Luận* thành *Trung Quán Luận*.

Cần nhắc lại nguyên văn tựa đề *Trung Luận*:

『中論』 龍樹菩薩造 梵志青目釋 姚秦三藏鳩摩羅什譯 (La-thập dịch năm 409)

Về tựa đề ‘Trung Luận’ → có 2 giả thiết:

hoặc do chính bản thân dịch giả Cưu-ma-la-thập (344~413/350~409) đã phiên dịch,

hoặc cũng có thể ông đã đặt tên lại cho bản chú giải của Thanh Mục, đơn giản là *Trung Luận*.

Đệ tử của La-thập là Đàm Ảnh 曇影 (349~418) có để lại lời tựa cho luận này → nói rằng đương thời có một cách gọi tên khác đó là *Trung Quán Luận*, và định nghĩa chữ ‘quán’ 觀 như sau:

不滯於無則斷滅見息。不存於有則常等冰消。寂此諸邊。故名曰中。問答析微。

所以爲論。是作者之大意也。亦云中觀。直以觀辯於心論宣於口耳。

(『出三藏記集』、大正 55, no. 2145, 77b5-8)

Quay lại với *Trung Quán Luận Sớ*, trong phần giải thích tên gọi luận thư, Cát Tạng viết:

以中爲名者下第二釋論名題。但論有廣略二本。略但云中論。廣則加以觀也。

(大正 42, no. 1824, 2a2-4)

→ có thể hiểu *Trung Quán Luận* được sử dụng như một tên gọi khác của *Trung Luận*.

Ở một luận thư khác, 『三論玄義』, Cát Tạng giải thích ý nghĩa ‘Trung Quán Luận’ và tại sao ông đã đặt cho *Trung Luận* một tên khác:

問何故具題三字耶。答因中發觀。由觀宣論。要備三法義乃圓足也。

(大正 45, no. 1852, 13b29-c2)

Nhưng nếu thuật ngữ này chỉ được sử dụng trong Tam Luận Tông thì có khả năng Nghĩa Tịnh chưa chắc đã biết.

Một số ví dụ cho thấy không chỉ tăng nhân Trung Quốc mà cả tăng nhân Đông Á, những người hoạt động trong khoảng tk7, đã biết đến thuật ngữ ‘Trung Quán’.

Ví dụ Khuy Cơ 窺基 (632~682), đệ tử của Huyền Trang 玄奘 (602~664), đã dùng ‘Trung Quán’ trong *Thành Duy Thức Luận Chương Trung Xu Yếu* 『成唯識論掌中樞要』:

中觀論破如來品云。(大正 43, no. 1831, 636b24)

Một ví dụ khác là Nguyên Hiểu 元曉 (617~686), tăng nhân người Triều Tiên, đã dùng thuật ngữ này trong 『大乘起信論別記』:

如中觀論十二門論等。(大正 44, no. 1845, 226b5)

Nguyên Hiểu chưa từng đến Trung Quốc trong suốt cuộc đời ông ta, nhưng ông cũng đã sử dụng tên gọi *Trung Quán Luận* thay vì *Trung Luận*.

Ví dụ này cũng cho thấy một sự thực rõ ràng → tối thiểu vào khoảng nửa sau tk7, tên gọi *Trung Quán Luận* đã được biết ở Triều Tiên.

Từ những ví dụ trên có thể rút ra một số kết luận sau:

- Chữ ‘Trung Quán’ → liên quan đến tên tác phẩm
→ không có bất kỳ cách sử dụng nào của ‘Trung Quán’ như là tên học phái.
- Ở Trung Quốc nói riêng và Phật Giáo Đông Á nói chung → *Trung Quán Luận* được sử dụng rộng rãi như một tên gọi khác của *Trung Luận*.
 - Nghĩa Tịnh đã biết tên gọi *Trung Quán Luận* dành cho *Madhyamaka-sāstra* trước khi ông bắt đầu chuyến đi Ấn Độ.
 - Dễ dàng tưởng tượng ra rằng Nghĩa Tịnh đã nghĩ đến thuật ngữ ‘Trung Quán’ như là tên của một học phái khi ông nghe đến những chữ ‘*Madhyamaka*’/‘*Mādhyamika*’, và cho rằng đó là học phái đặt cơ sở trên tư tưởng của Long Thụ, người đã viết *Madhyamaka-sāstra*.
- Thuật ngữ ‘Trung Quán’ → được Cát Tạng sử dụng trong cách gọi tên tác phẩm
→ không phải là cách diễn đạt nguyên gốc từ Nghĩa Tịnh,
nhưng có lẽ Nghĩa Tịnh là người đầu tiên sử dụng ‘Trung Quán’ như tên một học phái.
- Cũng có vài học giả gợi ý rằng trong *Madhyamaka*/*Mādhyamika* nguyên đã hàm chứa ý nghĩa 「觀」 và Nghĩa Tịnh dùng 「中觀」 để dịch *Madhyamaka*/*Mādhyamika* là điều hết sức tự nhiên.

④ Tại Sao Cát Tạng Đã Thêm ‘Quán’ vào ‘Trung’

Không có câu trả lời hoàn toàn xác quyết đối với câu hỏi này, nhưng có thể tìm ra chút manh mối từ cách mà Cát Tạng viết tên chương của *Trung Luận*.

Ví dụ chương đầu tiên trong *Madhyamaka-sāstra* bản Sanskrit, và, trong *Trung Luận* bản La-thập dịch có tên gọi như sau:

Pratyaya-Parīkṣā ↔ 觀因緣

Tức là ở cả hai bản đều có sẵn chữ ‘Quán’ = *Parīkṣā* = 觀 rồi.

Bất chấp như vậy, trong 『中觀論疏』, Cát Tạng ghi như sau:

中觀論疏卷第一本。釋吉藏撰。因緣品第一。(大正 42, no. 1824, 5b15–17)

Rồi ông đề nghị phải thêm ‘Quán’ vào ‘Nhân Duyên’ như thể chữ ‘Quán’ không hề tồn tại trong nguyên văn vậy. Đoạn văn sau đây là cách giải thích của Cát Tạng:

問何因緣故標中觀論。復題觀因緣品。答略明四義。一者中觀論是一部之通名。

觀因緣謂一章之別稱。(大正 42, no. 1824, 5b20–23)

Khi giải thích về tựa sách *Trung Quán Luận* 『中觀論』, Cát Tạng đã diễn giải đồng thời gộp chung với tên chương ‘Quán Nhân Duyên Phẩm’ 「觀因緣品」→ ngay từ đầu, cả tựa sách lẫn tên chương đều thiếu mất chữ 「觀」→ cần thêm 「觀」 cho cả hai.

Ý tưởng thêm chữ 「觀」 vào tựa sách gốc bắt nguồn từ đâu? → Có thể giả sử rằng, chính từ tên chương trong bản La-thập mà nguyên đã hàm chứa chữ 「觀」 rồi.

Hoặc cũng có thể ông muốn nhất quán tựa sách đồng dạng với tên chương đã có sẵn chữ 「觀」.

Bởi vậy nên Cát Tạng cố ý không sử dụng chữ 「觀」 trong tên chương là để sau đó thêm 「觀」 vào ở cả tựa sách lẫn tên chương một lần nữa.

⑤ Quan Hệ giữa Madhyamaka/Mādhyamika, và, *Trung Luận*/Trung Quán Phái

Cho tới đây chúng ta đã hiểu tại sao Madhyamaka/Mādhyamika trong Sanskrit lại trở thành ‘Trung Quán’ trong Hán dịch, và cũng không có gì trở ngại khi cho rằng học phái gọi là Trung Quán Phái đó là ‘học phái đặt cơ sở trên tác phẩm *Trung Luận* = *Madhyamaka-sāstra* của Long Thụ’.

Sau đây sẽ khảo sát cách sử dụng hai thuật ngữ ‘Madhyamaka’ và ‘Mādhyamika’ trong mối tương quan với danh xưng *Trung Luận* và Trung Quán Phái.

Có nhiều ý kiến trái ngược nhau về ý nghĩa của hai thuật ngữ này.

- hoặc chữ thì chỉ học thuyết (*darśana*) gọi là ‘Trung’,
- hoặc chữ thì chỉ những người tín phụng hay học phái theo học thuyết đó,
- hoặc có cả hai nghĩa.

Theo ① → thêm taddhita suffix *-ka/-ika* → ý nghĩa của ngữ căn ‘madhyama’ vẫn bảo tồn không thay đổi, tức cả hai chữ ‘Madhyamaka’ và ‘Mādhyamika’ đều có thể hiểu là ‘Trung’ 「中」.

→ Nếu chọn ý nghĩa “Trung như là một học thuyết” thì cả ‘Madhyamaka’ lẫn ‘Mādhyamika’ đều đảm trách được.

Đối với trường hợp lý giải như là người tín phụng hay học phái, có thể đưa ra nhiều ví dụ cho thấy ngữ phái sinh có tiếp vĩ từ *-ka/-ika* sẽ mang các nghĩa như “(người) theo học về ~” “(người) ủng hộ ~” “(người/sách) giảng thuyết về ~”. Chẳng hạn:

- Mīmāṃsaka → người ủng hộ/tín đồ của học thuyết Mīmāṃsā
- Naiyāyika → người ủng hộ/tín đồ của học thuyết Nyāya
- Vaibhāṣika 毘婆沙師 → những người có liên quan / những người lấy bộ luận *Abhidharma-mahāvibhāṣā-sāstra* 『阿毘達磨大毘婆沙論』 『大毘婆沙論』 『婆沙論』 làm sở y (*āśraya* 所依)
- Sautrāntika 經量部 → những người có liên quan / những người lấy *sūtrānta* 經典 làm sở y.

Tương tự → Madhyamaka/Mādhyamika cũng dựa vào tiếp vĩ từ *-ka/-ika* mà được cho có nghĩa là người tín phụng hay học phái tuân theo học thuyết gọi là ‘madhyama’.

Tóm lại, từ chính cách dùng của tiếp vĩ từ *-ka* và *-ika*, có thể nói rằng cả hai cách giải thích đều chấp nhận được.

Giải thích ‘Madhyamaka’ thực tế có cả 2 nghĩa → các học giả như L. V. Poussin, J. May, Nagao Gadjin, D. S. Ruegg.

Còn theo kiến giải của P. L. Vaidya, T. R. V. Murti, J. Singh, thì ‘Madhyamaka’ chỉ học thuyết.

Hơn nữa, cũng theo Murti, ‘Madhyamaka’ và ‘Madhyamaka darśana’ là hai từ đồng nghĩa, có thể chọn từ nào cũng được.

Trong *Prajñāpradīpikā* 『般若燈論廣注』, khi thuyết minh ngữ nghĩa của ‘Madhyamakaśāstra’, tác giả Avalokitavratā 觀誓 (c. 650~750) cũng nói ‘Madhyamaka’ nghĩa là Trung Đạo (*madhyamā pratipat*) đã lìa khỏi nhị biên hữu-vô, đoạn-thường, v.v...

→ có thể nói ‘Madhyamaka’ không phải là ‘Trung Quán Phái’ mà cần hiểu là ‘học thuyết (*darśana*) gọi là Trung Đạo’.

→ dẫn tới quan hệ: luận thư (*śāstra*) thuyết giảng Trung Đạo (*madhyamā pratipat*) như là học thuyết, thì gọi là *Trung Luận* (*Madhyamakaśāstra*).

Như vậy

→ có thể giả định nguyên ngữ Sanskrit của chữ ‘Trung Luận’ trong bản chú *Trung Luận* của Thanh Mục và cả bản chú *Thuận Trung Luận* 『順中論』 của Vô Trước là ‘Madhyamaka-śāstra’

→ có thể khẳng định ‘Madhyamaka’ trong trường hợp này, xét về thời đại, hoàn toàn không thể mang nghĩa là ‘học phái Trung Quán’.

Nhưng cũng có trường hợp sử dụng ‘Madhyamaka’ nghĩa là ‘Trung Quán Phái’. Ví dụ đoạn văn sau đây trong *Prasannapadā* 『淨明句論』 (*Pras*, p. 275, ll. 4-5):

तदेवं मध्यमकदर्शन एवास्तित्व-
नास्तित्वद्वयदर्शनस्याप्रसङ्गो न विज्ञानवादिदर्शनादिष्विति विज्ञेयं ॥

Chữ ‘Madhyamaka-darśana’ trong câu này có thể chia ra 2 cách giải thích:

- hoặc hiểu là ‘học thuyết gọi là Trung’,
- hoặc hiểu là ‘học thuyết của Trung Quán Phái’.

Tạng dịch là དབུ་མ་པའི་ལ་ཏ་པ་ dBu ma pa'i lta ba, trong đó chữ དབུ་མ་པ་ dBu ma pa thông thường vẫn là dịch ngữ của ‘Mādhyamika’ → Tạng dịch đã hiểu rằng nói đến học thuyết ‘Trung’ thì không gì khác chính là học thuyết của Trung Quán Phái.

Do ‘Madhyamaka-darśana’ đối lại ‘Vijñānavādi-darśana’ → Stanislaw Schayer và Nagao Gadjin đã sử dụng cách thể hiện đối tỉ này để hiểu ‘Madhyamaka’ là Trung Quán Phái.

Cả hai cách hiểu đều có khả năng, nhưng chọn cách nào thì căn cứ theo văn tự mà nói, cảm giác rằng hiểu theo nghĩa ‘Trung’ với tư cách một học thuyết có vẻ tự nhiên hơn. Bởi vì trong *Pras*, Nguyệt Xứng thường xuyên sử dụng danh từ riêng đối với ‘Mādhyamika’ = Trung Quán Phái, tức là ở ví dụ đang xét nếu như muốn diễn đạt ý nghĩa ‘học thuyết của Trung Quán Phái’ thì không lý do gì Nguyệt Xứng không chọn chữ ‘Mādhyamika-darśana’.

Về chữ ‘Madhyamaka’, một cách tổng quát, chỉ học thuyết gọi là ‘Trung’ tức là ‘Trung Đạo thuyết’.

Về ‘Mādhyamika’, chữ này có cả hai nghĩa: học thuyết, và, học phái (cũng như là người tín phụng), kiến giải này được Murti đề xuất (1955). Còn J. May (1959) và Nagao Gadjin (1964) cho rằng có thể sử dụng thay thế lẫn nhau giữa ‘Madhyamaka’ và ‘Mādhyamika’, cho nên xét trên mặt kết quả, suy đoán rằng đã tuân theo kiến giải của Murti.

Tuy nhiên, không chỉ có *Pras* mà trong các sách học thuyết cương yếu sau này của Ấn Độ, việc sử dụng chữ ‘Mādhyamika’ như là tên gọi của những người tín phụng hoặc học phái đã trở thành thông lệ.

Việc sử dụng hỗn loạn giữa Mādhyamika và Madhyamaka, thiết nghĩ có vấn đề từ cái tựa mà Poussin đã đặt cho bản hiệu đính *Prasannapadā*. Trang bìa của Bibliotheca Buddhica IV hiện hành, có dòng tựa như sau:

Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā
Commentaire de Candrakīrti.

Trong đó, về cái tên khác của *Trung Luận* mà Poussin đã thêm vào là *Mādhyamikasūtras*, đó là một tên gọi không hề thấy một ví dụ thực tế nào trong văn hiến, và dễ gây nhầm lẫn.

⑥ Kết Luận

* Có sự khác nhau rất vi diệu trong cách giải thích của các học giả đối với ‘Madhyamaka’ và ‘Mādhyamika’. Franklin Edgerton trong *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* Vol. II cũng nỗ lực tạo ra khác biệt có hệ thống, tức là ‘Madhyamaka’: school of Buddhism, ‘Mādhyamika’: an adherent of the Buddhist school of this name. Đặc biệt có kiến giải còn dựa theo sự tách biệt rõ ràng giữa các thuật ngữ དབུ་མ། dBu ma và དབུ་མ་པ། dBu ma pa trong tiếng Tây Tạng. Nhưng nói chung, không có một dữ liệu chặt chẽ nào từ văn bản Sanskrit, và hơn nữa tình trạng trong Sanskrit không tương đương hoàn toàn với tình trạng trong Tạng ngữ, tức là trong tiếng Tây Tạng དབུ་མ། dBu ma và དབུ་མ་པ། dBu ma pa lần lượt được thiết định cho ‘hệ thống triết học’, và, ‘người theo hệ thống đó’.

* Cách sử dụng thực tế 2 thuật ngữ này có vẻ hỗn loạn, tuy nhiên về phương diện văn pháp học thì cách gọi truyền thống ‘Trung Quán’ hay ‘Trung Quán’ Phái đối với Madhyamaka/Mādhyamika đều nằm trong phạm vi cho phép. Ngoài ra, chữ ‘quán’ 觀 trong vai trò một phần của dịch ngữ, trước hết làm cho ta tách bạch được với ‘Trung Đạo thuyết’ hay ‘Trung Đạo tư tưởng’ có nguồn gốc từ Phật Giáo Sơ kỳ, hơn nữa, bản thân chữ ‘quán’ 觀 còn bao hàm cả tính thực tiễn tu tập và ngữ cảm nghe thuận tai.

* Hiện tại có 2 cách quy ước như sau:

- Madhyamaka = (học thuyết gọi là) ‘Trung’ (= Trung Đạo thuyết *madhyamā pratipat*)
- Mādhyamika = Trung Quán Phái → tức những người tín phụng học thuyết ‘Trung’ (Madhyamaka-darśana)

Hoặc

- Madhyamaka → danh từ chỉ một học phái/triết học/tư tưởng
- Mādhyamika → dùng như một ngữ có chức năng tính từ chỉ người theo học phái đó (hoặc những gì có dính líu tới Madhyamaka)

- Và dù có quy ước ra vẻ mô phạm như vậy, nhưng vẫn là chuyện còn khả nghi, và vẫn có học giả chỉ dùng ‘Mādhyamika’ xuyên suốt trừ một lần duy nhất ‘Madhyamaka’ xuất hiện trong tựa sách, ví dụ *Mūla-madhyamaka-kārikā* 『根本中論頌』 chẳng hạn.

⑦ Tư Tưởng Trung Quán Là Gì

Trong tác phẩm *Tarkajvālā* 『思擇炎』—là bản tự chú của *Madhyamakahrdaya* 『中觀心論』—, Thanh Biện đã phân tích ngữ ý của chữ ‘Madhyamaka’ trong tựa đề *Madhyamakahrdaya*, rằng ‘Madhyamaka’ có 3 nghĩa như sau:

1. luận thư thuyết giảng về Trung (Đạo),
2. người tuyên bố về Trung (Đạo),
3. định thuyết Trung (Đạo).

Mô phỏng theo cách giải thích này, có thể nêu ra đại khái 3 ý nghĩa của chữ ‘Trung Quán tư tưởng’ như sau.

1. đó là tư tưởng trong các trước tác của Long Thụ—người trở thành nguyên nguyên của học phái có tên Trung Quán Phái—, đặc biệt là trong *Trung Luận* (*Madhyamaka-sāstra*)—tác phẩm đại biểu gây ảnh hưởng tuyệt đại.

2. đó là tư tưởng của các luận sư thuộc Trung Quán Phái trong cả 3 giai đoạn, bao gồm sư-đệ Nāgārjuna và Āryadeva đại biểu cho Sơ kỳ Trung Quán Phái—thời kỳ trước khi sinh ra danh xưng tự gọi mình là ‘Trung Quán Phái’—, rồi đến Trung kỳ Trung Quán Phái là thời kỳ hoạt động của Bhāviveka và Candrakīrti đã hình thành nên học phái cả danh lẫn thực, cuối cùng là sư-đệ Śāntarakṣita 寂護 (c. 725~784) và Kamalaśīla 蓮華戒 (c. 740~797) đại biểu cho Hậu kỳ Trung Quán Phái.

3. đó là định thuyết Trung Quán, tức là định thuyết (*siddhānta*) được đại biểu bằng những kiến giải về Không, Vô tự tính, ... coi đó như là tiền đề duy trì liên tục từ thời đại Long Thụ cho đến khoảng tk11—tức thời gian hoạt động của luận sư Atiśa (982~1054) thuộc Hậu kỳ Trung Quán Phái.

Như vậy, Trung Quán tư tưởng bao gồm 3 nghĩa:

- ① tư tưởng của *Trung Luận*,
- ② tư tưởng của các luận sư thuộc học phái Trung Quán, và
- ③ định thuyết Trung Quán được xem như là nền tảng xuyên suốt liền mạch giữa ① & ②.

NĀGĀRJUNA 龍樹

Nāgārjuna, Hán dịch là ‘Long Thụ’, trong đó *nāga* là con rắn, con rồng, con voi → *long* 龍, *arjuna* là tên cây, tức là *thụ* 樹. Ngoài ra, *Arjuna* cũng là tên một vị anh hùng Ấn Độ cho nên Hán dịch còn có ‘Long Mãnh 龍猛’.

Ông được coi là luận sư chính thức đầu tiên của Đại Thừa Phật Giáo, sau này được định vị là tổ của Trung Quán Phái. Phật Giáo Nhật Bản tôn ông là ‘Tổ Sư Bát Tông’ bao gồm Nam Đô Lục Tông (Tam Luận, Pháp Tướng, Hoa Nghiêm, Luật, Thành Thập, Câu-xá) và Thiên Thai Tông, Chân Ngôn Tông. Hơn nữa ở hiện đại này, Long Thụ không chỉ là một tư tưởng gia của Ấn Độ cổ đại và của Phật Giáo, mà ông còn được công nhận là một trong những triết gia vĩ đại đã sinh ra trong thế giới nhân loại.

Một tên tuổi quan trọng như vậy, nhưng cũng giống như hầu hết các nhân vật đại biểu trong lịch sử Ấn Độ, con người và cuộc đời của Long Thụ gần như chẳng có chút gì xác thực. Nghĩa là chúng ta vẫn chưa nắm bắt được đại thể về Long Thụ một cách rõ ràng, còn rất nhiều ẩn số về ông ví dụ như niên đại sinh tồn không xác định, vấn đề chân ngụy của trước tác, sự tồn tại của những người cùng tên, v.v... Quan trọng nhất là trong nguyên điển Ấn Độ không có một dòng tiểu sử nào về Long Thụ.

Trong văn hiến Hán ngữ, có nhiều tư liệu liên quan đến tiểu sử Long Thụ, nhưng hầu hết các học giả đều chọn sử dụng bản Hán dịch *Long Thụ Bồ-tát Truyện* 『龍樹菩薩傳』 (大正 2047) của La-thập (龍樹菩薩傳 姚秦三藏鳩摩羅什譯). Xét về thời đại, đây được coi là tư liệu xưa nhất liên quan đến Long Thụ. Ngoài ra còn có các bộ như *Phó Pháp Tạng Nhân Duyên Truyện* 『付法藏因緣傳』 (大正 2058) do Cát-ca-dạ 吉迦夜 và Đàm Diệu 曇曜 dịch, hay ký sự du hành *Đại Đường Tây Vực Ký* 『大唐西域記』 Quyển 10 (大正 2087) của Huyền Trang.

Sách vở hiện nay đều theo cách tính của giáo sư U-i Hakuju 宇井伯壽 (1882~1963) mà chọn niên đại sinh tồn của Long Thụ trong khoảng 150~250. Dựa trên tư liệu Trung Quốc, giáo sư U-i tính toán như dưới đây.

Con số chặn dưới 250, tức năm mất, là dựa trên câu văn gần cuối tác phẩm *Long Thụ Bồ-tát Truyện*, như vậy:

去此世已來至今。始過百歲。 (185b2-3)

Con số chặn trên 150, tức năm sinh, được tính toán như sau. Trong *Bách Luận Tự Sở* 『百論序疏』, Cát Tạng nói rằng:

叡師成實論序、是什師去世後作之。述什師語云。佛滅後三百五十年馬鳴出世。

五百三十年龍樹出世。... 提婆出八百餘年。 (大正 42, no. 1827, 233a7-14)

Theo như đoạn văn, trong 「成實論序」 viết sau khi La-thập qua đời, Tăng Duệ 僧叡 (352~436) thuật lại theo lời La-thập, rằng Mã Minh ra đời sau Phật diệt 350 năm, còn Long Thụ sau 530 năm. Giáo sư U-i lý giải câu 「五百三十年龍樹出世」 nghĩa là sau Phật diệt 530 năm, điều này hoàn toàn bất khả, vì sau đó là câu 「提婆出八百餘年」, tức Đề-bà được cho là sau Phật diệt 800~900 năm. Mà Long Thụ là thầy của Đề-bà, không thể có sự chênh lệch quá lớn như vậy.

Trước 『百論序疏』, trong Xuất Tam Tạng Ký Tập 『出三藏記集』 của Tăng Hựu 僧祐 (445~518), có nói: Huệ Viễn (334~416)—là người cùng thời đại với La-thập (mặc dù sống ở Lô Sơn nhưng thông qua thư từ trở thành thân hữu với La-thập)—, cho rằng Long Thụ sau Phật diệt 900 năm:

有大乘高士。厥號龍樹。生于天竺。出自梵種。

積誠曩代、契心在茲。接九百之運。 (大正 55, no. 2145, 75b27-29)

Kết hợp cả hai, 『出三藏記集』 + 『百論序疏』, mới định ra Long Thụ sau Phật diệt khoảng 750~850 năm.

Giáo sư Étienne Lamotte (1903~1983) cũng dựa trên cơ sở tư liệu của Trung Quốc nhưng ông lại tính ra niên đại Long Thụ là c. 243~300.

Gần đây, Joseph Walser trong *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture* (2005) đã khảo sát cẩn trọng những thông tin trên, hơn nữa ông còn sử dụng những chứng cứ khảo cổ học như đặc trưng của Phật tượng chẳng hạn, để cố gắng xác định niên đại Long Thụ, xây dựng giả thuyết tác phẩm *Ratnāvalī* 『寶行王正論』 được trước tác vào thời vua Yajña Śrī (c. 175~204) của vương triều Śātavāhana trị thế, nhưng đại thể vẫn không vượt qua được những ghi chép nêu trên.

Về cuộc đời của Long Thụ, rất tiếc chúng ta biết còn ít hơn cả cuộc đời Đức Phật, có thể tóm tắt ngắn gọn: sinh ra ở miền Nam Ấn Độ, xuất thân bà-la-môn, học văn uyên bác, sau học Tiểu Thừa và Đại Thừa. Dựa trên kinh điển Bát-nhã, ông lý giải giáo pháp của Phật là ‘Duyên khởi Vô tự tính Không’, phê phán triết học về Hữu (= thực thể hóa khái niệm trên cơ sở ngôn từ) của các học phái nội ngoại Phật Giáo đương thời (Hữu Bộ, Sāṃkhya, Nyāya, Vaiśeṣika).

Dựa trên nội dung các tác phẩm được quy cho ông và đủ thứ ghi chép tiểu sử đa dạng, có thể thấy ngoài nhân vật Long Thụ - triết gia Trung Quán ra, còn xuất hiện rất nhiều hình ảnh Long Thụ khác, hoặc do muốn vay mượn quyền uy của ông nên xưng cùng tên, hoặc ông bị giả thác.

- ① Tác giả của những luận thư giảng giải chủ yếu về tư tưởng Không như *Trung Luận*, *Lục Thập Tụng Như Lý Luận*, *Không Thát Thập Luận*, *Hồi Tranh Luận*.
- ② Tác giả của *Đại Trí Độ Luận*—có thể nói đây là bộ Phật Giáo Bách Khoa Sự Điển.
- ③ Tác giả của *Thập Trú Tì-ba-sa Luận* 『十住毗婆沙論』—là sách chú thích “Phẩm Thập Địa” trong *Kinh Hoa Nghiêm*, trong đó cũng có giảng thuyết về tín ngưỡng A-di-đà như một thứ Dị Hành đạo 易行道.
- ④ Tác giả của những tác phẩm có hình thức thư tín gửi cho quốc vương, như *Ratnāvalī* 『寶行王正論』, *Suḥrillekha* 『勸誡王頌』, nội dung là những lời khuyên về cách răn dạy và cai trị mang tính tôn giáo - đạo đức.
- ⑤ Tác giả của những văn hiến tán tụng như *Catuḥstava* 『四讚頌』
- ⑥ Nhà y học biên soạn y thư *Suśrutasamhitā*.
- ⑦ Học giả Mật Giáo.
- ⑧ Thuật sư luyện kim

Ngoài ra, trong các sách sử Phật Giáo của Tây Tạng như:

(1) འཇམ་མཐོག་འབྲུང་། Bu ston Chos 'byung 『布敦佛教史』 (1322) → xem *History of Buddhism (Chos-hbyung)* by Bu-ston, translated from Tibetan by Dr. E. Obermiller, 1931.

Bu-ston 布敦 (1290~1364)

(2) དགོས་འདོད་ཀྱི་འབྲུང་། dGos 'dod kun 'byung 『印度佛教史』 (1608) → xem *Tāranātha's History of Buddhism in India*, translated from Tibetan by Lama Chimpa & Alaka Chattopadhyaya, edited by Debiprasad Chattopadhyaya, 1970.

Tāranātha (1575~1635)

đều có ghi chép tiểu sử Long Thụ nhưng đây đây những chi tiết tiểu thuyết hoang đường.

► Tóm lại, La-thập dù sao cũng là người sống ở thời đại khá gần với Long Thụ, ông cũng là đại gia về Kinh Bát-nhã và tư tưởng Trung Quán, cho nên những gì ông mô tả về hình ảnh con người Long Thụ, ở mức độ nào đó, có thể tin tưởng được.

■ TRƯỚC TÁC

Có rất nhiều tác phẩm được cho là của Long Thụ. Ví dụ trong *Đại Tạng Kinh Tây Tạng* bản Peking, nếu tính các tác phẩm được quy cho Long Thụ bao gồm: 讚頌部 (bsTod tshogs) 19, 秘密疏部 (rGyud 'grel) 63, 中觀部 (dBu ma) 33, 諸經疏部 (mDo tshogs 'grel pa) 4, 阿毘達磨部 (mNgon pa'i bstan bcos) 1, 律疏部 ('Dul ba'i 'grel pa) 1, 書翰部 (sPring yig) 5, 医方明部 (gSo ba rig pa) 2, 工巧明部 (bZo rig pa) 3, 修身部 (Thun mong ba lugs kyi bstan bcos) 3, 雜部 (Ngo mtshar bstan bcos) 6, tổng cộng lên đến 140 tác phẩm. Với con số này lại thêm phân bổ đa dạng qua nhiều lãnh vực, nếu chỉ quy về một nhân vật không thôi thật sự là điều bất khả.

Về vấn đề trước tác của Long Thụ → chủ yếu có hai nghiên cứu xuất sắc: Ruegg[1981], và, Lindtner[1982].

Khi quyết định đâu là chân tác của Long Thụ, rất nhiều trường hợp đã lấy trích dẫn của Nguyệt Xứng trong **Madhyamakāśāstrastuti* 『中論讚』 (de Jong đề nghị nên đánh dấu * trước tựa đề này) để làm manh mối. Kệ 10 (trong 14 kệ) của tiểu phẩm này đã liệt kê 8 tác phẩm của Long Thụ như sau:

1. *Sūtrasamuccaya* 『大乘寶要義論』 2. *Ratnāvalī* 3. *Samstuti* 諸讚歌 4. *Mūlamadhyamakakārikāḥ*
5. *Yuktiṣaṣṭikā* 6. *Vaidalyaprakaraṇa* 7. *Śūnyatāsaptati* 8. *Vigrahavyāvartanī*

Cho đến hiện tại, hầu hết được coi là chân tác của Long Thụ, nhưng theo nghiên cứu gần đây, *Sūtrasamuccaya* bị cho là ngụy tác, cho nên truyền thừa này của Nguyệt Xứng có độ tin cậy hạn chế. Riêng *Samstuti*, Lamotte cho rằng chính là tác phẩm *Catuḥstava* 『四讚頌』.

Dưới đây nêu ra 12 tác phẩm của Long Thụ có mức độ tin tưởng cao.

- ① *Mūlamadhyamakakārikāḥ* (MK) 『根本中論頌』 (詩頌、梵・藏・漢) → thuyết minh sau
- ② *Śūnyatāsaptati*, -*vr̥tti* (ŚS) 『空七十論』 『～注』 (詩頌 + 自注、藏)

Không còn Sanskrit và Hán dịch, chỉ có Tạng dịch.

Ngoài bản Tạng dịch (*Śūnyatāsaptati-kārikā*, P no.5227), còn có 3 bản Tạng dịch khác là bản Long Thụ tự chú (*Śūnyatāsaptati-vr̥tti*, P no.5231), bản chú thích của Nguyệt Xứng (P no.5268), và bản chú thích của Parahita (P no.5269).

Tên luận nghĩa là ‘Bảy mươi thi tụng liên quan đến Không-tính’, nhưng thực tế là từ 71 đến 73 kệ. Đối với bản chỉ gồm các câu kệ không thôi, tức *Śūnyatāsaptati-kārikā* (P no.5227), thì bản Peking và bản N (*sNar thang*) có 73 kệ, bản D (*sDe dge*) và bản C (*Co ne*) thiếu kệ 67 nên còn 72 kệ, bản Long Thụ tự chú và bản Parahita chú có 73 kệ, bản Nguyệt Xứng chú thiếu kệ 53 và 67 nên còn 71 kệ.

Tác phẩm có hình thức: trước tiên giả định những công kích từ phe đối luận (Hữu Bộ chẳng hạn) về vấn đề Không, sau đó đáp trả lại. Chỉ ra rằng, thứ mà sinh ra nhờ Duyên-khởi thì toàn bộ là Không xét về Tự-tính.

Trong *Yuktiṣaṣṭikā-vṛtti*, Nguyệt Xứng nói rằng ŚS là tác phẩm triển khai phương diện luận lý của nội dung ‘sinh-trú-diệt giống như huyễn, như thành Càn-thát-bà’ của câu kệ MK 7:34.

yathā māyā yathā svapno gandharvanagaram yathā |

tathotpādas tathā sthānam tathā bhaṅga udāhṛtam || (MK 7:34)

如幻亦如夢 如乾闥婆城 所說生住滅 其相亦如是。(kệ 35)

③ *Vigrahavyāvartanī* (VV) 『廻靜論』 (詩頌 + 自注、梵・藏・漢)

Tên luận nghĩa là ‘Bài trừ luận tranh’, hình thành từ 70 câu kệ và phần tự chú. Trong đó 20 kệ đầu là những phản luận (phê phán Không tính) đối với Long Thụ từ phía học phái Nyāya (kk. 1–6) và phe Thực tại luận được cho là các triết gia Abhidharma (kk. 7–20), cả hai đều công nhận tồn tại tính của ‘sự vật’. Long Thụ đáp trả lại từ kệ 21 đến kệ 70.

Trong *Yuktiṣaṣṭikā-vṛtti*, Nguyệt Xứng nói rằng VV là tác phẩm triển khai câu kệ MK 1:3 (bản Ye là MK 1:2).

► Tham khảo: *The Dispeller of Disputes —Nāgārjuna’s Vigrahavyāvartanī*. Translation and Commentary by Jan Westerhoff. Oxford. 2010.

④ *Vaidalyasūtra, -prakaraṇa* (VS, VP) 『広破論』 (經 + 自注、藏)

Chỉ còn Tạng dịch.

Có bản *Vaidalyasūtra* (P no.5226), và bản Long Thụ tự chú *Vaidalyaprakaraṇa* (P no.5230), nhưng thực chất bản -sūtra chỉ là được rút ra từ bản -prakaraṇa. Bản VP gồm 72 kinh và phần chú thích lần lượt.

Về ý nghĩa tên sách *Vaidalya*, có nhiều cách giải thích. Giáo sư Kajiyama cho là ‘Sách phê phán những đoạn mảnh’ (tức là ‘Sách phê phán 16 phạm trù của Nyāya’).

Về hình thức, VP không được viết bằng vận văn như thường thấy ở những tác phẩm khác của Long Thụ, mà được cấu thành từ thể tản văn ‘kinh’. Về nội dung, đây là tác phẩm cực kỳ đậm đặc sắc thái luận lý học, toàn thể phê phán hệ thống luận lý học của học phái Nyāya.

► Tham khảo: *Crushing the Categories —Nāgārjuna’s Vaidalyaprakara*. Introduction, Translation, and Commentary by Jan Westerhoff. New York. 2018.

⑤ *Vyavahārasiddhi (VS) 『言説成就』

Các bản Sanskrit, Tạng dịch, Hán dịch đều không tồn tại.

6 câu kệ thuộc tác phẩm này được trích dẫn trong *Madhyamakālaṃkāra-vṛtti* 『中觀莊嚴論注』 của Śāntarakṣita. Sau đó, trong bản phức chú *Madhyamakālaṃkāra-pañjikā* 『中觀莊嚴論細疏』, Kamalaśīla cho rằng 6 kệ đó đã lấy từ tác phẩm *Vyavahārasiddhi (ཐ་སྐད་གྲུབ་པ་ *Tha snyad grub pa Establishment of Convention*) của Long Thụ.

Trong truyền thống Phật Giáo Tây Tạng, đối với tác phẩm của Long Thụ, Bu-ston đã liệt kê ra 6 sách luận lý học 「六論理学書」 (དབུ་མ་རིག་པ་ཚོགས་བྱེད་ *dBu ma rigs tshogs drug* 中觀理聚六論), có kể tên tác phẩm này.

Lindtner[1982] cho rằng đây là chân tác.

⑥ *Yuktiṣaṣṭikā* (YṢ) 『六十頌如理論』 (詩頌、梵 (断片)・藏・漢)

Tên luận nghĩa là ‘Sáu mươi [thi tụng] liên quan đến đạo lý [Duyên-khởi]’. Nguyệt Xứng định vị tác phẩm này ngang hàng với *Trung Luận*.

Ngoài Kệ Quy Kính mở đầu ra, tác phẩm còn lại vừa đúng 60 kệ. Tuy là tác phẩm nhỏ nhưng đã trình bày cực kỳ giản khiết tư tưởng trọng tâm của Long Thụ. Đối với học giả Trung Quán Tây Tạng, tác phẩm này hết sức quan trọng và rất phổ biến.

Còn lại bản Tạng dịch (P no.5225) và Hán dịch (大正 no.1575).

Khác với bản Tạng dịch, bản Hán dịch còn có thêm 6 kệ ở phần cuối, nhìn chung có nhiều chỗ không hoàn bị, trước sau bất nhất, cách biệt khá nhiều so với Tạng dịch. Bản Hán dịch của Thi Hộ 施護 (?~1017), có thể suy đoán niên đại vào cuối tk10.

Để lý giải bản tụng, không thể thiếu bản chú thích của Nguyệt Xứng (P no.5265).

Nguyên điển Sanskrit không còn nhưng được sưu tập lại một phần từ những trích dẫn trong các kinh luận khác.

▶ Tham khảo 『六十如理頌 — 梵藏汉合校・导读・译注』 李学竹 叶少勇、著 中西書局、2014

Bản Sanskrit được gom góp từ nhiều nguồn trích dẫn của các văn bản khác, tất cả được 37 kệ (so với bản Lindtner được 12 kệ), trong đó 5 kệ chỉ có một nửa, nói chung hơn một nửa tổng số kệ của luận.

Nội dung trọng tâm của YṢ giảng thuyết ‘Duyên-khởi’, cho nên về tư tưởng hay về hình thức rất gần với MK. Đây cũng là tác phẩm được trích dẫn thường xuyên nhất trong các trước tác của Long Thụ.

Trong bản chú *Yuktiṣaṣṭikā-vṛtti*, Nguyệt Xứng có thuyết minh rằng, YṢ có Kệ Quy Kính giống với MK, trong khi ŚS và VV lại không có, bởi lý do này mà YṢ là tác phẩm độc lập với MK, còn ŚS và VV lần lượt là tác phẩm được triển khai từ MK 7:34, MK 1:3 (bản Ye là MK 1:2).

⑦ *Ratnāvalī* (RĀ) 『寶行王正論』 (詩頌、梵 (一部欠)・藏・漢)

Tác phẩm này là thư tín gửi cho quốc vương của vương triều Sātavāhana của đất nước Andhra ở Nam Ấn Độ. Tất cả 5 chương, mỗi chương 100 kệ. Nội dung giảng thuyết về chính đạo luận và lối sống đạo đức luân lý, nói chung tính cách khác với MK—mang tính luận lý triết học.

RĀ 5:40–61 thuyết giảng tường tận thập địa của Bồ Tát, hết sức nhất trí với trình bày trong *Thập Địa Kinh* → thấy rõ người viết khi trước thuật đã y cứ trên *Thập Địa Kinh*.

Về văn bản: một phần Sanskrit còn lại từ tả bản và những chỗ trích dẫn trong văn hiến khác, bản Tạng dịch được Jñānagarbha và Klu'i rgyal mtshan phiên dịch vào tk9, rồi bản dịch này đến khoảng trước sau năm 1100 được Kanakavarman và Pa tshab nyi ma grags hiệu đính (P no.5658).

Hán dịch của Chân Đế (大正 1656).

⑧ *Suḥrillekha* (SL) 『勸誡王頌』 (詩頌、藏・漢)

Bản Sanskrit hiện không còn.

Về Tạng dịch, có trong Đại Tạng Kinh (P no.5409, 5682) và một số đoạn mảnh trong văn hiến Tạng ngữ thuộc tả bản Đôn Hoàng 敦煌, tất cả đều do Sarvajñadeva và dPal brtsegs cộng dịch từ tk8 qua đầu tk9.

Hán dịch lưu truyền 3 bản, bao gồm 求那跋摩譯『龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈』(大正 1672), 僧伽跋摩譯『勸發諸王要偈』(大正 1673), 義淨譯『龍樹菩薩勸誡王頌』(大正 1674), hai bản đầu niên đại phiên dịch khoảng nửa đầu tk5, bản cuối trong khoảng cuối tk7 đến đầu tk8. Số kệ có chút khác nhau tùy theo bản, nhưng lấy bản Tạng dịch (P no.5682) làm chuẩn thì tất cả có 123 kệ.

Cuối bản Tạng dịch cũng như 3 bản Hán dịch đều có ghi đây là thư tín gửi cho quốc vương của vương triều Sātavāhana, giống như RĀ vậy.

Nội dung SL chủ yếu là những lời giáo huấn, khuyên răn về đời sống thường nhật, và những miêu tả luân hồi, không bàn luận triết học như ở MK.

⑨ 『菩提資糧論』 **Bodhisambhāraka* (BS) (漢譯)

Chỉ có bản Hán dịch (大正 1660).

Có rất nhiều điểm nhất trí về nội dung và cách biểu hiện giữa BS và RĀ. Điểm khác biệt đó là BS khuyến khích tu tập thực tiễn Đại Thừa đối với đại chúng rộng rãi, ngược lại RĀ chủ yếu giảng thuyết tu tập cho vua chúa.

⑩ *Pratītyasamutpādayakārikā*, -vyākhyāna (PH)

『因緣心論頌』『～釋』 (詩頌 + 自注、梵・藏・漢)

Sanskrit: có 2 tả bản

Tạng dịch:

Pratītyasamutpādayakārikā (P no.5236, 5467)

Pratītyasamutpādaḥṛdaya-vyākhyāna (P no.5237, 5468)

Đôn Hoàng tả bản

Hán dịch: 大正 1651, 1654, Đôn Hoàng tả bản

Giải thích nội dung trọng tâm giáo pháp của Phật trong Phật Giáo Nguyên Thủy, tức ‘Thập nhị chi Duyên-khởi’, được chia thành 3 nhóm quan hệ: phiền não - nghiệp - khổ, trình bày một cách đơn giản tường trạng của sinh tồn trong luân hồi (khổ) và cách chỉ diệt.

Giải thích Thập nhị chi duyên khởi của PH có quan hệ sâu sắc với MK 26.

⑪ *Mahāyānaviṃśikā* (MVim) 『大乘二十頌論』

Có 2 bản hiệu đính Sanskrit, Tạng dịch 2 bản (P no.5233, 5465), Hán dịch 1 bản (大正 1576). Cả 5 bản đều ghi trước tác của Long Thụ, nhưng số kệ thì không nhất trí.

Chỉ là một tiểu phẩm vắn vắn 20 kệ như tựa đề, nhưng đã tóm tắt ngắn gọn tư tưởng trọng tâm của Đại Thừa.

⑫ *Catuḥstava* 『四讚頌』 (CS)

CS là tập tán ca bao gồm 4 tán ca: *Lokātīstava* 『超世間讚』 (Ls, P no.2012), *Nirāupamyastava* 『無譬讚』 (Ns, P no.2011), *Acintyastava* 『不可思議讚』 (As, P no.2019), *Paramārthastava* 『勝義讚』 (Ps, P no.2014). Còn bản Sanskrit và Tạng dịch, không có Hán dịch.

Rất nhiều tác phẩm đã trích dẫn kệ tụng trong CS.

Nội dung nói chung mang tính triết học gần gũi với MK. Như Ls22ab, As40ab nói về 「縁起即空」 hầu như nhất trí với MK 24:18ab.

Ngoài 12 trước tác trên ra, còn nhiều tác phẩm khác được quy cho Long Thụ chỉ còn lại Hán dịch như 『十二門論』 (大正 1568), 『大智度論』 (大正 1509), 『十住毘婆沙論』 (大正 1521), 『方便心論』 (大正 1632), nhưng vấn đề chân-ngụy vẫn chưa xác định.

Đối với Phật Giáo Tây Tạng, theo truyền thừa của phái Cách-lỗ 格魯派 (དགེ་ལུགས་པ་ dGe lugs pa), Long Thụ có 6 tác phẩm gọi là 「六如理論聚」「六理論書」「六論理学書」 (*śaḍ-yukti-kāya*), tức là 6 quyển sách dựa trên lý luận để luận chứng Không tính, tương ứng với các tác phẩm ① ② ③ ④ ⑥ ⑦ kể trên. Nhưng Bu-ston và phái Tát-ca 薩迦派 (ས་སྐྱ་པ་ Sa skya pa) thì không chọn *Ratnāvalī* mà thay bằng **Vyavahārasiddhi*, tức là các tác phẩm ① ② ③ ④ ⑤ ⑥. Ngoài ra có trường hợp 「五論書」 (*pañca-yukti-kāya*) gồm ① ② ③ ④ ⑥, Tāranātha cũng có nói đến 5 luận thư nhưng cụ thể gồm tên những luận thư nào thì không đề cập.

龍樹菩薩傳

姚秦三藏鳩摩羅什譯

Có thể tóm tắt *Long Thụ Bồ Tát Truyện* qua 5 phần sau đây, chủ yếu là những hoạt động - những sự kiện đã trở thành bước ngoặt trong đời, và cũng có thể dựa vào đó làm manh mối để hiểu được trước tác của Long Thụ.

▪ Phần 1

四人得術縱意自在。常入王宮。宮中美人皆被侵凌。(184b10-11)

是時始悟欲爲苦本衆禍之根。敗德危身皆由此起。即自誓曰。「我若得脫當詣沙門受出家法。」(184b21-23)

Phần này đơn thuần nói về động cơ xuất gia.

▪ Phần 2

既出入山詣一佛塔出家受戒。九十日中誦三藏盡。更求異經都無得處。

遂入雪山山中有塔。塔中有一老比丘。以摩訶衍經典與之。誦受愛樂雖知實義未得通利。(184b23-27)

Vốn vẹn 90 ngày Long Thụ đã đọc hiểu lãnh hội toàn bộ kinh điển A-hàm ghi chép ngôn-hành của Phật, và, luận thư Abhidharma của Phật Giáo Bộ Phái.

Kinh điển Đại Thừa mà Long Thụ học được trong núi, có thể khẳng định đó là kinh điển thuộc hệ thống Bát-nhã Kinh.

▪ Phần 3

周遊諸國更求餘經。於閻浮提中遍求不得。外道論師沙門義宗咸皆摧伏。

外道弟子白之言。「師爲一切智人。今爲佛弟子。弟子之道諮承不足將未足耶。未足一事、非一切智也。」

辭窮情屈、即起邪慢心。自念言。

「世界法中、津塗甚多。佛經雖妙、以理推之、故有未盡。未盡之中、可推而演之。以悟後學、於理不違。於事無失、斯有何咎。」

思此事已、即欲行之。(184b27-c5)

Long Thụ dựa trên luận lý của Phật-đà, trước tác 2 tác phẩm phơi bày khuyết điểm luận lý của các học phái trong-ngoài Phật Giáo: *Phương Tiện Tâm Luận* luận bác những người Caraka thuộc y học phái, tức phi-Phật Giáo đồ, còn *Trung Luận* bài xích Phật Giáo đồ như Hữu Bộ, Độc Tử Bộ.

Những tác phẩm cùng hệ thống liên quan tới luận pháp như *Lục Thập Tụng*, *Không Thất Thập* cũng có thể được bao gồm ở giai đoạn này.

Quảng Phá Luận là tác phẩm luận bác *Nyāya-sūtra*, giáo điển căn bản của học phái Nyāya.

Nếu Long Thụ đã trước tác *Đại Trí Độ Luận*, thì cũng có khả năng sắp xếp vào thời kỳ này.

▪ Phần 4

大龍菩薩見其如是、惜而愍之。即接之入海。於宮殿中開七寶藏。發七寶華函。以諸方等深奧經 画像典無量妙法授之。

龍樹受讀九十日中通解甚多。其心深入體得寶利。(184c8-12)

龍樹既得諸經一相、深入無生、二忍具足。(184c15-16)

Đây là giai đoạn Long Thụ tiếp xúc đa dạng kinh điển Đại Thừa, ngoài kinh điển Bát-nhã ra.

Cũng là giai đoạn cho thấy bước phát triển mới bước vào con đường Bồ Tát đạo của Đại Thừa.

▪ Phần 5

龍還送出於南天竺。大弘佛法摧伏外道。(184c16-17)

去此世已來至今。始過百歲。南天竺諸國爲其立廟敬奉如佛。(185b2-3)

Đây là thời đại phát huy bản lãnh Đại Thừa Bồ Tát của Long Thụ.

Thuyết giảng cho vị vua của vương triều Sātavāhana, nỗ lực khai sáng luân lý - đạo đức cho rộng rãi dân chúng.

Bảo Hành Vương Chính Luận, *Khuyến Giới Vương Tụng*, *Bồ-đề Tư Lương Luận*. Ngoài ra còn nhiều trước tác đa dạng liên quan đến Phật Giáo Đại Thừa.

TRUNG LUẬN

Nếu đem so sánh với các bộ sách tôn giáo – triết học đồ sộ của Ấn Độ, thì *Trung Luận* chỉ là một tiểu phẩm khiêm tốn, nhưng lại đóng vai trò là luận thư cơ bản bậc nhất đối với học phái Trung Quán. Không chỉ vậy, *Trung Luận* còn vượt qua khỏi sự phân chia học phái, được sử dụng rộng rãi như một tài sản chung cho toàn thể Phật Giáo Đại Thừa, gây ảnh hưởng to lớn đến sự phát triển lịch sử tư tưởng Phật Giáo Đại Thừa kể từ sau nó.

Trung Luận đại thể gồm 27 chương và 449 câu kệ (gồm cả Kệ Quy Kính, tổng số kệ có thay đổi tùy bản chú thích) được viết theo thể thơ *śloka*. Về nguyên tắc, một kệ tụng (*gāthā*, 詩節) hình thành từ 4 *pāda* (verse-quarters, 詩句: a-b-c-d) chia ra thành 2 hàng trên dưới. Mỗi *pāda* có 8 âm tiết (syllable, skt. *varṇa*, pa. *vaṇṇa*), như vậy tổng cộng là 32 âm tiết.

Do không còn lại bản Sanskrit nên văn bản tác phẩm được rút ra từ các bản chú thích. Cũng bởi sự tình này mà tên chính thức của tác phẩm là gì cũng không rõ ràng, ‘*Madhyamakakārikāḥ*’, ‘*Mādhyamikakārikāḥ*’, ‘*Mūlamadhyamakakārikāḥ*’, ‘*Mūlamādhyamikakārikāḥ*’, ‘*Mādhyamika-sūtra*’, v.v. tất cả đều có khả năng. Bởi vậy ở đây, trước hết sẽ chọn tên tác phẩm là *Mūlamadhyamaka-kārikāḥ* (MK).

Chương	<i>Mūlamadhyamakakārikāḥ</i> (theo bản Ye, đối chiếu với LVP)	<i>Trung Luận</i> (La-thập)	<i>Nāgārjuna's Middle Way</i> Mark Siderits & Shōryū Katsura, 2013
	Maṅgala-śloka (2)		
I	Pratyayaparīkṣā (14)	觀因緣品	An Analysis of Conditions
2	*Gatāgatagamyamānaparīkṣā (Gatāgataparīkṣā) (25)	觀去來品	An Analysis of the Traversed, the Not Yet Traversed, and the Presently Being Traversed
3	*Āyatanaparīkṣā (Cakṣurādīndriyaparīkṣā) (8)	觀六情品	An Analysis of the Āyatanas
4	Skandhaparīkṣā (9)	觀五陰品	An Analysis of the Skandhas
5	Dhātuparīkṣā (8)	觀六種品	An Analysis of the Dhātus
6	Rāgaraktaparīkṣā (10)	觀染染者品	An Analysis of Desire and the One Who Desires
7	*Utpādashthitibhaṅgaparīkṣā (Saṃskṛtaparīkṣā) (34)	觀三相品	An Analysis of the Conditioned
8	Karmakāraparīkṣā (13)	觀作作者品	An Analysis of Object and Agent

9	*Upādātrupādānaparīkṣā (Pūrvaparīkṣā) (12)	觀本住品	An Analysis of What Is Prior
10	Agnīndhanaparīkṣā (16)	觀燃可燃品	An Analysis of Fire and Fuel
11	*Saṃsāraparīkṣā (Pūrvāparakṣā) (8)	觀本際品	An Analysis of the Prior and Posterior Parts (of Saṃsāra)
12	Duḥkhaparīkṣā (10)	觀苦品	An Analysis of Suffering
13	*Tattvaparīkṣā (Saṃskāraparīkṣā) (8)	觀行品	An Analysis of the Composite
14	Saṃsargaparīkṣā (8)	觀合品	An Analysis of Conjunction
15	*Bhāvābhāvaparīkṣā (Svabhāvaparīkṣā) (11)	觀有無品	An Analysis of Intrinsic Nature
16	Bandhanamokṣaparīkṣā (10)	觀縛解品	An Analysis of Bondage and Liberation
17	Karmaphalaparīkṣā (33)	觀業品	An Analysis of Action and Fruit
18	*Ātmadharmaparīkṣā (Ātmaparīkṣā) (12)	觀法品	An Analysis of the Self
19	Kālaparīkṣā (6)	觀時品	An Analysis of Time
20	*Hetuphalaparīkṣā (Sāmagrīparīkṣā) (24)	觀因果品	An Analysis of the Assemblage
21	Saṃbhavavibhāvaparīkṣā (21)	觀成壞品	An Analysis of Arising and Dissolution (of Existents)
22	Tathāgataparīkṣā (16)	觀如來品	An Analysis of the Tathāgata
23	Viparyāsaparīkṣā (25)	觀顛倒品	An Analysis of False Conception
24	Āryasatyaparīkṣā (40)	觀四諦品	An Analysis of the Noble Truths
25	Nirvāṇaparīkṣā (24)	觀涅槃品	An Analysis of Nirvāṇa
26	Dvādaśāṅgaparīkṣā (12)	觀十二因緣品	An Analysis of the Twelfefold Chain
27	Drṣṭīparīkṣā (30)	觀邪見品	An Analysis of Views
Tổng	449 kệ		

Về tổng số kệ tụng của *Trung Luận*, đối với *Pras* bản Poussin bao gồm cả Kệ Quy Kính (2 kệ) cho nên tất cả 450 kệ, còn bản de Jong [1977] bỏ Kệ Quy Kính và kệ 3:7 (do giống hết kệ 4:55 trong *Ratnāvalī*) còn lại 447 kệ, Seyfort Ruegg [1981] tuân theo bản de Jong.

CÁC BẢN CHÚ THÍCH

Lịch sử Trung Quán Phái Ấn Độ cho đến thế kỷ 7, có thể nói là lịch sử của những bản chú thích đối với *Trung Luận*. Dĩ nhiên sẽ có những giải thích khác nhau giữa các bản chú thích, và nếu sự khác biệt có liên quan đến nội dung tư tưởng thì điều đó mang ý nghĩa cực kỳ quan trọng. Nhưng cũng không có nghĩa là không có bản chú thích thì không thể lý giải *Trung Luận*. Với một câu kệ đầy đủ, cho dù đọc không có chú thích vẫn có thể lý giải ở một mức độ nào đó, và luôn nhớ rằng việc giải thích các câu kệ ở mỗi bản chú thích cũng không thể nào khác nhau hoàn toàn.

Trong Chương 1 tác phẩm *Prajñāpradīpikā* 『般若燈論廣注』 của Avalokitavṛata 觀誓, và, ở lời cuối sách *Akutobhayā* 『無畏論』 có liệt kê tên của 8 nhà chú giải *Trung Luận* như dưới đây (trong ngoặc là tên sách chú giải) → về sau rất phổ biến trong truyền thừa của Tây Tạng.

1. Nāgārjuna 龍樹 (c. 150~250; *Akutobhayā*)
2. Buddhapālita 佛護 (c. 370~450; *Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*)
3. Candrakīrti 月稱 (c. 530~600; *Prasannapadā*)
4. Devaśarman 提婆設摩 (tk5, 6; *dKar po 'char ba*)
→ tác phẩm hiện không còn
trong *Bát-nhã Đẳng Luận* có 2 chỗ trích dẫn và xưng tán.
5. Guṇasrī 古挈室利 (tk5, 6)
→ tác phẩm hiện không còn và cũng không có thông tin xác thực
6. Guṇamati 德慧 (c. 420~500)
→ luận sư Duy Thức, thầy của Sthiramati
tác phẩm hiện không còn, chỉ có một đoạn văn Thanh Biện phê phán
trong cuốn sử Phật Giáo của Tāranātha có nhắc tới Devaśarman và Guṇamati
7. Sthiramati 安慧 (c. 500~570; 『大乘中觀釋論』) → luận sư Duy Thức
8. Bhāviveka 清弁 (c. 490~570; *Prajñāpradīpa*)

Nhìn qua không thấy Thanh Mục được nhắc đến trong danh sách này → nói chung hoàn toàn bất minh về nhân vật này.

Các bản chú của Devaśarman, Guṇasrī, Guṇamati, ngoài một vài đoạn được trích dẫn từ tác phẩm khác ra, hầu như đã mất.

Điều đặc biệt thú vị cần thiết lưu ý đó là, những luận sư của Du-già Hành như Guṇamati, Sthiramati đã viết chú giải cho *Trung Luận*. Điều này cho thấy *Trung Luận* của Long Thụ từ đầu không phải là một luận điển định hướng cho một học phái cụ thể riêng biệt nào, mà nó đóng vai trò như một văn bản nền tảng của Đại Thừa, thích hợp với mọi chiều hướng tư tưởng khác nhau.

Dưới đây là sắp xếp và tóm tắt đơn giản 7 bản chú giải MK theo trình tự thành lập.

① *Trung Luận* 『中論』, Thanh Mục thích, La Thập dịch (漢譯, 大正 30, no.1564)

② *Vô Úy Luận* 『無畏論』 (藏譯, P no.5229)

དབུ་མ་རྩ་བའི་འགྲེལ་བ་གཤམ་འཛིན་མེད། *Mūlamadhyamakakārikāvṛtti-Akutobhayā* (ABh)

→ không rõ tác giả → Tạng dịch cho rằng đây là bản do chính Nāgārjuna tự chú.

③ *Phật Hộ, Căn Bản Trung Luận Chú* 『根本中論註』

→ thường gọi là bản 『佛護註』 (梵 [断片]、藏譯 P no.5242)

དབུ་མ་རྩ་བའི་འགྲེལ་བ་བུ་རྒྱ་ལེ་ཏ། *Buddhapālita-mūlamadhyamakavṛtti* (BP)

3 bản này được viết trong khoảng từ tk3 đến tk6, đều là những bản chú giải *Trung Luận* một cách giản dị. Thời kỳ này chưa tự xưng Trung Quán Phái, cũng không triển khai phê phán Duy Thức Phái, do vậy được xếp đặt vào văn hiến chú thích thuộc Sơ kỳ.

ABh chỉ còn bản Tạng dịch, và được cho là Long Thụ tự chú. Tuy nhiên, với những điểm sau:

- ở chương 27 có trích dẫn *Tứ Bách Luận* của Thánh Thiên—là đệ tử của Long Thụ,
- BB, PP thỉnh thoảng có mượn dùng một đoạn của ABh, nhưng lại không đề cập đến chuyện Long Thụ tự chú,
- đại sư Tông Khách Ba (1357~1419) của Phật Giáo Tây Tạng đã phủ định cái giả thuyết cho rằng Long Thụ tự chú,

thêm nữa từ đầu đến cuối là những giải thích ngữ cú khá đơn giản, nội dung rất gần với bản chú của Thanh Mục, bản lai cùng một văn bản là điều có khả năng → tóm lại quan điểm phủ định rất mạnh, khó lòng là trước tác của Long Thụ. Tác phẩm được cho rằng thành lập khoảng nửa sau tk4 → cf. Lindtner [1982], pp. 15-16, note 33.

Về BP, đặc trưng lớn nhất đó là đã dựa vào ‘quy mật pháp’ (*prasaṅga-anumāna* 「歸謬法」) để chú thích luận pháp của *Trung Luận*, sau này đã chịu sự phê phán bởi Thanh Biện. Tuy nhiên, phương pháp của Phật Hộ lại được Nguyệt Xứng ủng hộ, cho nên có quyền uy, Phật Giáo Tây Tạng rất ngưỡng vọng coi Phật Hộ như là tổ của Trung Quán Quy Mật Luận Chứng Phái.

Kể từ Chương 23 Kệ 17 cho đến hết, BP coi như đồng nhất văn bản với ABh → nói chung BP từ chương 23 trở đi không tìm được những biểu hiện tỉ dụ độc đáo như đã thấy ở các chương trước → suy đoán BP bị thất lạc nên bổ sung bằng ABh.

Tiếp theo là các bản chú giải được xếp vào Trung kỳ Trung Quán Phái.

④ Thanh Biện, *Bát-nhã Đăng Luận Thích* 『般若燈論釋』 (藏譯 P no.5253, 漢譯 大正 30, no.1566)

དབུ་མ་རྩ་བའི་འགྲེལ་བ་ཤེས་རབ་རྒྱུ་མ། *Prajñāpradīpamūlamadhyamakavṛtti* (PP)

→ so với bản Tạng dịch, thì bản Hán dịch không đầy đủ và loạn tạp.

⑤ An Huệ, *Đại Thừa Trung Quán Thích Luận* 『大乘中觀釋論』 (漢譯、大正 30, no. 1567)

⑥ Nguyệt Xứng, *Prasannapadā (Pras)* 『淨明句論』 (梵、藏訳 P no.5260)

PP là bản chú thích đầu tiên xác định rõ lập trường của bản thân Thanh Biện là དབུ་མ་པ་ dBu ma pa (དབུ་མ་ར་སྐྱ་བ་ dBu mar smra ba, དབུ་མ་སྐྱ་བ་ dBu ma smra ba → Mādhyamika, Madhyama-vādin, Mādhyamika-vādin), tức là Trung Quán Phái. So với các bản chú giải *Trung Luận* cho đến lúc đó, PP là tác phẩm chặt chẽ có hệ thống hơn hẳn. Đặc trưng lớn nhất là đã đem suy luận thức (svatantra-anumāna 「自立的論証」「定言的推理」) vào phương pháp luận chứng, phê phán các học phái nội-ngoại Phật Giáo, mở rộng công kích học thuyết Duy Thức. Hiện tại, khi đọc giải PP, để cho dễ hiểu, cần thiết đọc giải cả bản phức chú của Avalokitavrata.

An Huệ tuy là một luận sư nổi tiếng của Du-già Hành Phái, nhưng bản chú giải *Trung Luận* của ngài rất giá trị, chỉ còn lại bản Hán dịch của Duy Tịnh 惟淨, Pháp Hộ 法護. Tác phẩm này đã triển khai phê phán suy luận thức trong PP. Tuy chú thích toàn bộ *Trung Luận*, nhưng trong *Đại Chánh Tạng* chỉ thu lục đến chương 13, còn lại chương 14 đến chương 27 đã thu lục trong *Vạn Tự Tục Tạng Kinh* 『卍字統藏經』.

Về *Pras* → không có bản Hán dịch, nhưng bản Tạng dịch có độ chính xác cực cao.

Trong các bản Tạng dịch thì *ABh*, *BP*, *PP* (và bản phức chú *PPt*) được Jñānagarbha 智藏 và Klu'i rgyal mtshan 魯意堅贊 phiên dịch vào khoảng đầu tk9. Sau đó đến cuối tk11, Mahāsumati 大善慧 và Nyi ma grags 尼瑪札 đã dịch *Pras*.

Giữa 6 bản chú giải, số câu kệ và tên chương đều có sự sai khác. → Đơn cử MK 18

- các bản chú Hán dịch đều ghi là 「觀法品」
- *BP*, *ABh*, *PP* ghi là བདག་དང་ཚུལ་འཇགས་པའི་སྒྲ་བཟླ་བ་ལྟུང་བ་བཙུགས་པ། “Chương 18 gọi tên là Quán sát Tự Ngã và Pháp”
- *Pras* ghi là *Ātmaparikṣā nāmāṣṭadaśamaṃ prakaraṇam* “Chương 18 gọi tên là Khảo sát Tự Ngã”
- tả bản Sanskrit MK do Ye Shaoyong phát hiện ghi là *Saddhammaparikṣāṣṭadaśamaṃ prakaraṇam* “Chương 18 gọi tên là Khảo sát Chánh pháp”

⑦ Vô Trước, *Thuận Trung Luận* 『順中論』 (漢譯、大正 30, no.1565)

Tuy nhiên do chỉ chú giải tổng cộng 55 kệ rải rác trong 27 chương *Trung Luận*, trong khi 6 bản kể trên đều chú thích trọn vẹn 27 chương, cho nên, nếu nói chính xác các bản chú *Trung Luận* thì chỉ có 6.

Ngoài 7 bản trên, trong Tạng dịch còn có bản *Trung Luận* chỉ có các câu kệ không thôi (P no.5224 & D no.3824, *Prajñā nāma Mūlamadhyamakakārikāḥ*), và thường được cho rằng chỉ là bản rút ra từ bản *Pras* Tạng dịch, bởi vì hầu như nhất trí với các kệ tụng mà *Pras* trích dẫn. Tuy nhiên, thực tế sự tình phiên dịch rất phức tạp, cho nên một cách khách quan, có thể nói là đã sử dụng các bản chú thích để hiệu đính, còn đương thời lúc phiên dịch, có sử dụng văn bản Sanskrit đơn độc hay

không, vẫn là chuyện chưa rõ.

Như vậy, hiện tại bản Sanskrit chỉ còn mỗi *Pras*, nhưng lấy kệ tụng trong *Pras* và cho đó là *Trung Luận* của Long Thụ thì điều đó xét cho cùng là không thể. Cho nên khi nghiên cứu *Trung Luận* nhất định phải so sánh đối chiếu kệ tụng trong *Pras* và các bản chú thích khác, không chỉ vậy còn phải khảo sát cả những kệ *Trung Luận* đã được trích dẫn trong *Đại Trí Độ Luận*, *Thập Trú Tì-bà-sa Luận*, ...

LỊCH SỬ NGHIÊN CỨU NGUYÊN ĐIỂN TRUNG LUẬN

Suốt một thời gian dài người ta vẫn chưa phát hiện được bản Sanskrit của *MK*, ngay cả trong các bản chú thích, cũng chỉ có mỗi *Prasannapadā* là hiện còn nguyên điển Sanskrit. Cho nên, tất cả những nghiên cứu về *Trung Luận* đều đặt trên tiền đề: “Tác phẩm *Trung Luận* bằng nguyên điển Sanskrit do chính tay Long Thụ viết, và, bản phiên dịch tác phẩm này ra ngôn ngữ khác, tất cả đều không còn tồn tại”. Điều đó có nghĩa là, việc nghiên cứu tác phẩm *Trung Luận* của Long Thụ thực chất chỉ là nghiên cứu một tập hợp các câu kệ được rút ra từ các trích dẫn của các bản chú giải *Trung Luận* mà thôi.

Cũng vì chỉ còn duy nhất bản chú *Prasannapadā* của Nguyệt Xứng là có nguyên điển Sanskrit, và đây cũng là bản chú giải quan trọng nhất, cho nên phần kệ tụng rút ra từ *Prasannapadā* được mặc nhiên công nhận là bản Sanskrit của tác phẩm *Trung Luận* của Long Thụ. Vì mối quan hệ mật thiết giữa hai tác phẩm như vậy, cho nên chẳng quá ngớ ngẩn khi nói rằng, nghiên cứu *Trung Luận* phát triển song hành với nghiên cứu *Prasannapadā*.

Dưới đây sẽ trình bày khái quát lịch sử nghiên cứu *Trung Luận* và *Prasannapadā*.

① Cuối tk19, Chandra Das và Chandra Sastri công bố bản hiệu đính chú giải *Prasannapadā* của Nguyệt Xứng.

- Chandra Das and Chandra Sastri (ed.), *Mādhyamika Vṛtti: The Philosophy of the Mahāyāna School Containing the Aphorisms of Nāgārjuna with Its Commentary of Āchārya Chandrakīrti*, Buddhist Text Society of India, Calcutta, 1894–97.

Đây là bản hiệu đính *Pras* đầu tiên trên thế giới, nhưng thông tin đã sử dụng bản nào, chú thích những cách đọc khác, đánh số kệ tụng hoàn toàn không thấy ghi chép. Cho nên bản hiệu đính này chỉ là bản chép lại bản Calcutta, và được đánh giá ngang hàng một bản.

Do có quá nhiều lỗi nên bản hiệu đính này giá trị học thuật rất thấp.

② Sau đó Louis de la Vallée Poussin (1869~1938) giáo sư người Bỉ công bố bản hiệu đính

- Louis de la Vallée Poussin (ed.), *Madhyamakavṛttih: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV, St. Pétersbourg, 1903~1913. → gọi tắt là bản LVP

Theo như ‘Lời Nói Đầu’ (*Avant Propos*) của sách này, giáo sư Poussin đã sử dụng 3 tả bản Paris, Cambridge, Calcutta để thực hiện bản hiệu đính, trong đó tả bản Calcutta không hữu dụng cho lắm. Ông còn dựa trên bản Tạng dịch để bổ sung và đính chính, phần ghi chú hết sức phong phú. Bản hiệu đính này từ khi xuất bản đến giờ đã trên 100 năm nhưng hiện tại vẫn là bản hiệu đính có độ tin cậy cao nhất.

③ Vaidya, P. L. (ed.), *Madhyamakāśāstra of Nāgārjuna with the Commentary Prasannapadā by Candrakīrti*. Buddhist Sanskrit Texts no. 10. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.

Theo Lời Tựa của Vaidya (1960), bản này chủ yếu dựa trên bản Poussin, lược bỏ phần ghi chú, và có thêm một số đính chính. Có nghĩa là đây không phải là một bản hiệu đính mới dựa trên tả bản, mà nói cho đúng chỉ là bản đính chính. Hơn nữa, bản đính chính này ở mức độ nào đó đã bỏ tước những chỗ bỏ trống của bản Poussin, nhưng căn cứ để bỏ tước không rõ ràng cho nên không được sử dụng rộng rãi trong học giới.

④ Heramba Chatterjee Sastry (ed.), *Mūla-madhyamaka-kārikā of Nāgārjuna —With Commentary of Candrakīrti and with Mañjuvākyā* by Pandit Sri Bidhu Bhushan Tarka-Vedanta-Sankhya-Tirtha, Edited with English & Bengali Translations, Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, Part I - 1957, Part II - 1962.

Part I gồm 5 chương đầu trong *Pras*, còn Part II gồm hai chương 6 & 7.

Để bản Sanskrit hoàn toàn bất minh.

⑤ Sau hơn nửa thế kỷ kể từ bản hiệu đính LVP, năm 1977 & 1978, giáo sư Jan Willem de Jong công bố:

▪ J.W. de Jong, *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ*, Adyar Library and Research Centre, Madras 1977.

▪ J.W. de Jong, “Textcritical Notes on the Prasannapadā”, *Indo-Iranian Journal*, vol. 20, nos. 1–2 pp. 25–59, nos. 3–4 pp. 217–252, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland 1978.

de Jong (1978) là một bảng liệt kê những đính chính mà giáo sư de Jong đã dựa trên bản phim chụp tả bản Roma được giáo sư Giuseppe Tucci trao cho, và, bản Tạng dịch để thực hiện. Bản hiệu đính của de Jong đã bổ sung những chỗ thiếu mất của bản Poussin, đưa ra cách đọc thích hợp hơn, cực kỳ dễ sử dụng. Số thi tụng được khảo sát đính chính bởi de Jong lên đến 67 kệ.

Có thể nói cho đến khi một bản hiệu đính toàn thể *Pras* ra đời, thì hiện tại bản Poussin và bản de Jong vẫn là tư liệu không thể thiếu khi nghiên cứu *Pras*.

⑥ Swami Dwarika Das Shastri (ed.), *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the Commentary Prasannapadā by Candrakīrti & with Hindi Summary by Acharya Narendradeva*, Varanasi: Bauddha Bharati, 1989.

Bản này dựa trên cách đọc của bản Vaidya.

⑦ Kishine Toshiyuki 岸根敏幸、『プラサンナパダー』第 24 章「聖なる真理の考究」校訂テキスト (1) (2) (3) , 2001~2002.

So sánh hiệu đính 11 tả bản, cùng với những ghi chú phong phú, giáo sư Kishine công bố nghiên cứu hiệu đính toàn bộ Chương 24 *Pras*.

⑧ Kragh, Ulrich Timme (ed.), *Early Buddhist Theories of Action and Result: A Study of Karmaphalasambandha in verses 17.1-20 of Candrakīrti's Prasannapadā*, Wien, 2006.

Đây là bản hiệu đính, phiên dịch, nghiên cứu đối với *Pras* Chương 17 ‘Khảo sát Nghiệp và Kết quả’ (karmaphalaparikṣā). Kragh dựa trên 5 tả bản mà theo nghiên cứu cây phả hệ tả bản trong luận văn tiến sĩ của MacDonald là tả bản tốt nhất, tức là Oxford (1440), Tokyo (251), Cambridge (1483), NGMPP reel-no.E1294/3 (Nepal-German Manuscript Project), Roma (=NGMPP reel-no.C19/8), để đưa ra một bản hiệu đính Sanskrit mới.

Ngoài ra, Kragh còn hiệu đính bản Tạng dịch *Pras* Chương 17 → nếu đọc giải *Pras* Chương 17, bản hiệu đính của Kragh rất hữu dụng.

⑨ MacDonald, Anne (ed.), *In Clear Words: The Prasannapadā, Chapter One —Vol. I: Introduction, Manuscript Description, Sanskrit Text*, Austrian Academy of Sciences Press, 2015.

Đây là một nghiên cứu bước ngoặt đối với *Pras* Chương 1, MacDonald sử dụng bản in lại tả bản Potala của Yonezawa Yoshiyasu 米澤嘉康, tặng bổ luận văn Tiến sĩ của mình. Bản hiệu đính của MacDonald sử dụng tất cả 16 tả bản, lập nên cây phả hệ làm sáng tỏ mối quan hệ giữa các tả bản.

Không quá lời khi nói rằng bản hiệu đính này đã vượt qua bản hiệu đính Poussin thông dụng trong học giới xưa nay, trở thành mô phạm cho việc nghiên cứu tả bản *Pras* từ đây về sau. Đặc biệt là cây phả hệ biểu thị tương quan 16 tả bản chắc chắn là tri thức cơ sở khi nghiên cứu *Pras*.

⑩ Niisaku Yoshi-aki 新作慶明、『プラサンナパダー』第 18 章「我（アートマン）の考察」の研究、博士論文 2016

Dựa trên 6 tả bản Sanskrit tốt nhất mà MacDonald đã thiết định, Niisaku đưa ra bản hiệu đính *Pras* Chương 18, cùng với bản hiệu đính Tạng dịch và bản dịch Nhật ngữ.

⑪ Wang Jun-qi 王俊淇, *Prasannapadā* 第 25 章の研究, 博士論文 2018

Cũng dựa trên 6 tả bản tốt nhất, Wang hiệu đính *Pras* Chương 25, cùng với bản hiệu đính Tạng dịch và bản dịch Nhật ngữ.

Ngoài ra còn rất nhiều luận văn nghiên cứu hiệu đính khác, nhưng nói chung, về bản hiệu đính của *Pras*, xét tổng thể đã được xác định dựa trên bản hiệu đính *LVP* và của *de Jong*, những nghiên cứu sau đó có thể nói là giai đoạn đọc lại và sửa chữa chi tiết hơn nhờ các phát hiện tả bản mới.

Vấn đề cần phải lưu ý đó là, có rất nhiều sự sai khác giữa kệ *MK* ghi trong *Pras* và kệ *MK* nằm trong các bản chú thích khác còn lại bằng Tạng dịch hay Hán dịch. Ví dụ kệ *MK* rút ra từ bản Tạng dịch *PP* của Thanh Biện thường xuyên cho thấy những dị đồng xét về chi tiết so với kệ trong *Pras*, từ đó dẫn tới giải thích khác nhau ở một số câu kệ. Cho nên luôn nhận thức rằng, câu kệ Sanskrit trong *Pras* không phải là thứ đã xác định, nghĩa là không thể bảo chứng kệ *MK* dựa theo *Pras* là hoàn toàn đồng nhất với kệ *MK* của Long Thụ.

PHÁT HIỆN TẢ BẢN SANSKRIT CỦA MK VÀ BP

Tháng 9 năm 2005, tại hội thảo lần thứ 14 của Quốc Tế Phật Giáo Học Hội (*XIV Conference of the International Association of Buddhist Studies*) do SOAS (*School of Oriental and African Studies*) tổ chức, Ye Shaoyong (thuộc Đại Học Bắc Kinh) đã công bố 14 folio tả bản Sanskrit của *Trung Luận* và *Phật Hộ Chú*, sự kiện chấn động này đã hoàn toàn lật đổ mọi tiền đề xưa nay.

- Ye Shaoyong, “A Sanskrit Manuscript of *Madhyamaka-kārikā* and *Buddhapālita’s Commentary* from Tibet” (handout), 14th International Association of Buddhist Studies Conference, London.

Theo báo cáo của Ye, tả bản này thành lập trong khoảng tk7, trên cơ sở suy định như vậy, thì đây là tả bản trước cả khi hoạt động phiên dịch bắt đầu phát triển ở Tây Tạng, và còn xưa hơn cả tả bản *Pras* xưa nhất hiện có lên tới 600 năm. Trong 14 folio tả bản, có

* 3 folio tả bản *MK* gồm 107 kệ:

9:10~12; 10; 11; 12:1~8a; 17:29~33; 18; 19; 20; 21; 22:1~5

* 11 folio tả bản *BP* gồm 57 kệ và phần chú thích:

2:5~16; 7:1~2, 3~14, 17~22, 30~33; 8:13; 9:1~3; 10:2~8; 13:7~8; 14:1~2; 20:11~18

→ dừng lại ở Chương 20 có nghĩa là mối quan hệ giữa *BP* và *ABh* kể từ Chương 23 vẫn chưa được sáng tỏ.

Phát hiện tả bản Sanskrit *MK* và *BP* của Ye Shaoyong, dù chỉ một phần, nhưng kể từ đó những nghiên cứu so sánh giữa kệ *MK* trong phát hiện mới, và, kệ *MK* nằm trong *Pras* không thể thiếu được.

CÁC BẢN DỊCH PRAS

T. Stcherbatsky: 1, 25; in English

J. May: 2~4, 6~9, 11, 23, 24, 26, 27; in French

S. Schayer: 5, 10, 12~16; in German

E. Lamotte: 17; in French

J. W. de Jong: 18~22; in French

Riêng Nhật Bản có 2 bản dịch *Pras* đầy đủ 27 chương của giáo sư Honda Megumu 本多恵, và, giáo sư Okuzumi Takeki 奥住毅, đều xuất bản năm 1988.

TRUNG LUẬN — ‘TRUNG LUẬN’ — CĂN BẢN TRUNG LUẬN

Về tên gọi *Trung Luận* = *Madhyamaka-sāstra*, có thể suy ra từ sự tồn tại của

- *Trung Luận*, Thanh Mục chú La-thập dịch (năm 409), và
- *Thuận Trung Luận*, Vô Trước tác Bát-nhã Lưu-chi dịch (năm 543).

→ Có thể nói trễ lắm là đầu tk5, tên gọi này đã được sử dụng ở Ấn Độ.

Thanh Biện (c. 490~570) và Nguyệt Xứng (c. 530~600), trong bản chú của mình cũng đã gọi đối tượng chú thích là *Madhyamaka-sāstra* (དབུ་མའི་བསྟན་བཅོས་ dBu ma'i bstan bcos) tức *Trung Luận*. Nhưng ở các bản chú thích khác như *Thanh Mục Chú*, *Vô Úy Luận*, hay *Phật Hộ Chú*, đều không thấy một xưng hô nhất định nào đối với luận thư đang là đối tượng chú thích.

Trong bản Sanskrit và các bản Tạng dịch, ngoài tựa đề *Trung Luận* này ra, còn có trường hợp gọi là *Prajñā-nāma-mūlamadhyamakakārikā* (Căn Bản Trung Tụng tên gọi là Bát-nhã), *dBu ma(i) rtsa ba* (Căn Bản Trung [Luận]), *rTsa ba'i shes rab* (Căn Bản Bát-nhã), hoặc như Nguyệt Xứng trong bản *Không Thất Thập Luận Chú* 『空七十論註』 chỉ gọi đơn giản là *rTsa ba* (Căn Bản).

Đặt trong mối quan hệ giữa sự thành lập học phái Trung Quán (Mādhyamika), và, sự biến hóa danh xưng của luận thư học phái, có mấy điểm cần lưu ý.

- danh xưng *Trung Luận* có trước khi thành lập Trung Quán Phái,
- trong khoảng từ sau khi có tên gọi *Trung Luận* cho đến khi học phái Trung Quán Phái được ý thức và thành lập, đã nổi lên sự hình thành tư tưởng Duy thức của Du-già Hành Phái,
- *Trung Luận* có tên mới là *Căn Bản Trung Luận*,
- thành lập Trung Quán Phái.

Vấn đề tại sao ở thời kỳ này *Trung Luận* cần thiết phải có tên gọi khác là *Căn Bản Trung Luận*. Nhìn từ bối cảnh trực tiếp của nó, có thể nói chính là do sự khuếch đại phạm vi thích ứng của danh xưng ‘*Trung Luận*’ (*Madhyamaka-sāstra*). Nói cách khác, tên gọi ‘*Trung Luận*’ trước đây là danh từ riêng, thì ở thời kỳ này, hay chậm lắm là thời đại của Nguyệt Xứng, đã trở thành tên gọi chung đối với một nhóm luận thư của Long Thụ bắt đầu từ *Trung Luận*. Chính do vậy nên tác phẩm *Trung Luận* ban đầu cần có tên gọi riêng là *Căn Bản Trung Luận*.

Trong phần mở đầu *Không Thất Thập Luận Chú*, Nguyệt Xứng có dùng chữ “དབུ་མའི་བསྟན་བཅོས་རྒྱལ་མས་ dBu ma'i bstan bcos rnam” 「諸中論」, rõ ràng đối với Nguyệt Xứng thì ‘*Trung Luận*’ nghĩa là tập hợp số nhiều luận thư của Long Thụ.

Chữ *mūla* được giải thích là để chỉ nguyên điển căn bản đối với chú thích thư (*vytti*), nhưng cũng hoàn toàn thỏa đáng nếu cho rằng ‘căn bản’ nghĩa là luận thư căn bản (luận thư chủ yếu) trong số nhiều các ‘*Trung Luận*’.

Tóm lại, trễ lắm là ở thời đại của Nguyệt Xứng, chữ ‘Trung Luận’ là tên gọi chung chỉ số nhiều luận thư của Long Thụ mà trước tiên hết là *Trung Luận*.

Yeshe De (tk8, 9) trong trước tác của mình là ལུ་བའི་བླ་མ་ལ་ཐུག་པའི་མཁའ་ཁྱེད་ཀྱི་ཐུག་པའི་མཁའ་ཁྱེད་ lTa ba'i khyad par 学說區別／見解區別, đã gọi luận thư chủ yếu của Long Thụ, Thánh Thiên, Thanh Biện, Śāntarakṣita, Kamalaśīla là *dbu ma'i bstan bcos*. Một cách tổng quát, trong văn hiến tuyển thuật Tây Tạng, chữ *dbu ma'i bstan bcos* này là chỉ luận thư của Trung Quán Phái đồ sộ.

CẤU THÀNH TRUNG LUẬN

Khi giải thích kinh luận, để có thể nắm bắt một cách hệ thống toàn thể kinh luận, cần phải phân chia cấu thành kinh luận ra làm một số phần đoạn. Một cách bố cục quen thuộc đó là chia kinh điển thành 3 phần: ‘Tự phần’ 序分, ‘Chính tông phần’ 正宗分, ‘Lưu thông phần’ 流通分. Truyền thống bố cục 3 phần này bắt đầu phổ biến từ Đạo An (312~385) đời Đông Tấn. Trong lịch sử Phật Giáo Trung Quốc, sách vở chú thích kinh điển càng phát triển thì việc phân chia bố cục càng thêm chi tiết, sinh ra phương pháp giải thích kinh điển càng phức tạp.

Trung Luận bao gồm 27 chương lần lượt luận bàn những chủ đề riêng biệt mà xét về tổng thể là thiếu tính hệ thống, và cấu thành cũng không rõ ràng. Và tuy có nhiều bản chú thích *Trung Luận*, nhưng luận bàn chi tiết về cấu thành *Trung Luận* thì không nhiều. Trong số văn hiến hiện tồn, *Thanh Mục Chú* và *Vô Úy Luận* có đưa ra kiến giải tương đối tóm tắt về cấu thành *Trung Luận*. Ngoài ra, *Trung Quán Luận Sớ* của Cát Tạng và *Chính Lý Hải* của Tsongkhapa, đã xây dựng bố cục chi tiết cho *Trung Luận*.

■ Cấu thành *Trung Luận* theo *Thanh Mục Chú* và *Vô Úy Luận*

Về bố cục chương tiết của MK, trước hết ABh chia 27 chương MK ra thành 2 phần lớn: 25 chương đầu là ‘Lý của Đại Thừa’, và, 2 chương cuối là ‘Lý của Thanh Văn’. Ngược lại, *Thanh Mục Chú* coi 2 kệ cuối của Chương 27 như một phần độc lập.

Thanh Mục Chú nói về bố cục *Trung Luận* như sau.

- Mở đầu Chương 26

「問曰、汝以摩訶衍說第一義道。我今欲聞說聲聞法入第一義道。」 (36b18-19)

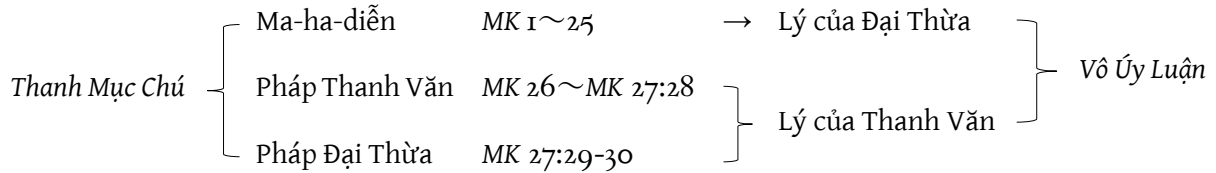
- Mở đầu Chương 27

「問曰。已聞大乘法破邪見。今欲聞聲聞法破邪見。」 (36c25-26)

▪ Ngay sau kệ 27:29

「上以聲聞法破諸見。今此大乘法中說。」 (39b15)

Có thể tóm tắt theo đồ hình sau.



Cả hai bản chú giống nhau ở chỗ đó là dựa trên sự khu biệt Đại Thừa và Tiểu Thừa mà chia *Trung Luận* ra thành các bộ phận, điều này không thấy trong các bản chú khác như *PP* và *Pras*.

Đoạn văn sau đây trong *Thanh Mục Chú* có nói về ý nghĩa của việc đề xướng khu biệt Đại-Tiểu Thừa và xây dựng bố cục *Trung Luận*.

有如是等謬故、墮於無因、邪因、斷常等邪見、種種說我我所、不知正法。佛欲斷如是等諸邪見、令知佛法故、先於聲聞法中說十二因緣、又爲已習行、有大心、堪受深法者、以大乘法說因緣相。所謂一切法不生、不滅、不一、不異等、畢竟空無所有。如『般若波羅蜜』中說。「佛告須菩提、菩薩坐道場時、觀十二因緣、如虛空不可盡。」佛滅度後、後五百歲像法中、人根轉鈍、深著諸法、求十二因緣・五陰・十二入・十八界等決定相、不知佛意、但著文字。聞大乘法中說畢竟空、不知何因緣故空、即生疑見。「若都畢竟空、云何分別有罪福報應等。」如是則無世諦第一義諦。取是空相而起貪著、於畢竟空中生種種過。龍樹菩薩爲是等故、造此中論。 (1b21-c7)

Thanh Mục Chú và *Vô Úy Luận* dựa trên cơ chuẩn ‘Duyên-khởi của Đại Thừa = Bất sinh - bất diệt, Duyên-khởi của Thanh Văn Thừa = Thập nhị nhân duyên’, đã xây dựng hệ thống bố cục 3 phần hoặc 2 phần đối với MK. Điều này rõ ràng biểu thị phương pháp ‘Đổi cơ thuyết pháp’. Ngoài ra, *Thanh Mục Chú* còn cho biết: giáo pháp dành cho Đại Thừa và giáo pháp dành cho Thanh Văn lần lượt là để đối trị những hiểu biết sai lầm của hai loại chúng sinh ở thời đại Tượng Pháp. Nói cách khác, *Thanh Mục Chú* đã nêu bật ý nghĩa bố cục của *Trung Luận* gồm hai phần Đại-Tiểu Thừa trong bối cảnh tư tưởng ‘Đổi cơ thuyết pháp’ và ‘Phật pháp suy thoái’.

Khi khảo sát về cách bố cục MK, cần lưu ý hai điểm nữa:

- câu kệ cuối cùng của Chương 25, tức MK 25:24, và Kệ Quy Kính là một cặp hô ứng,
- những thuật ngữ điển hình của Trung Quán Phái đều không tìm thấy ở MK 26&27.

Từ bố cục của *Trung Luận* theo cách lý giải của *Thanh Mục Chú* và *Vô Úy Luận*, nhận định rằng, MK 25 là kết thúc 25 chương đầu tương đương với phần giáo pháp dành cho Đại Thừa, trong đó MK 25:24 có thể xem như một kết luận tạm thời của 25 chương đầu.

■ Cấu thành *Trung Luận* theo Cát Tạng

Trung Quán Luận Sớ của Cát Tạng là bản phức chú đối với *Thanh Mục Chú* cho nên về bố cục tuân theo truyền thống khu biệt Đại-Tiểu Thừa của *Thanh Mục Chú*. Nhưng đồng thời, dựa trên quan điểm ‘Đối cơ thuyết pháp’ trong *Thanh Mục Chú*, Cát Tạng phát triển quan điểm này một cách chi tiết hơn, định nghĩa 3 phần bố cục của *Thanh Mục Chú* bằng tư tưởng giáo phán ‘Tam chuyển pháp luân’ trong *Kinh Pháp Hoa*.

Cát Tạng nói về bố cục 3 phần của *Trung Luận* như sau:

如『法華經』總序十方諸佛、及釋迦一化。凡有三輪。一根本法輪、謂一乘教也。二枝末法輪之教、衆生不堪聞一、故於一佛乘、分別說三、三從一起、故稱枝末也。三攝末歸本、會彼三乘、同歸一極。此之三門、無教不收、無理不攝。如空之含萬像、若海之納百川。今論三段、還申佛三經。初二十五品申一乘根本之教。次兩品申佛枝末之教。後重明大乘、申攝末歸本。是故有三段之文。破此三迷、申茲三教、並是佛功、故最後推功歸佛。三輪之經既無教不攝、申三輪之論亦無教不收、是故斯論窮深極廣也。(8b23-c6)

<i>Trung Quán Luận Sớ</i>	MK 1~25	破大乘迷失明大乘觀行	→	Căn bản pháp luân
	MK 26~MK 27:28	破小乘迷執辨小乘觀行	→	Chi mật pháp luân
	MK 27:29-30	重明大乘觀行推功歸佛	→	Nhiếp mật quy bản pháp luân

Cát Tạng y cứ trên *Kinh Pháp Hoa*, tuyên ngôn rằng trong kinh đã phân chia giáo pháp của Phật Thích-ca và mười phương chư Phật thành ‘Tam pháp luân’ bao gồm ‘Căn bản pháp luân’ 根本法輪, ‘Chi mật pháp luân’ 枝末法輪, và ‘Nhiếp mật quy bản pháp luân’ 攝末歸本法輪. ‘Căn bản pháp luân’ là chỉ *Kinh Hoa Nghiêm*, ‘Nhiếp mật quy bản pháp luân’ là chỉ *Kinh Pháp Hoa*, còn ‘Chi mật pháp luân’ là chỉ các kinh điển còn lại.

Điều quan trọng rút ra từ việc Cát Tạng liên kết bố cục 3 phần của *Thanh Mục Chú* với ‘Tam chuyển pháp luân’ trong *Kinh Pháp Hoa*, đó là rõ ràng ông đã nhận thức *Trung Luận* và *Kinh Pháp Hoa* bằng một bộ khung tư tưởng giống nhau. Hay nói cách khác, ông định nghĩa luận thư *Trung Luận* không gì khác chính là Phật thuyết sánh ngang kinh điển.

■ Trung kỳ Đại Thừa Phật Giáo

Là Đại Thừa trong khoảng từ năm 300 đến năm 650.

PG Đại Thừa thời kỳ này bắt đầu thực hiện những nghiên cứu khảo sát mang tính học vấn triết học. đương thời, đối với ngoại giáo đã có sự phát triển mạnh mẽ về triết học tư tưởng, 6 phái triết học cực kỳ hưng thịnh, và để đối kháng lại, trong Phật Giáo cũng triển khai lý luận triết học là điều tất yếu. Không chỉ có Đại Thừa, mà đối với Phật Giáo Bộ Phái (Tiểu Thừa) cũng đã phát triển tư tưởng triết học hết sức tường tận chi tiết, mục đích cũng vì đối kháng.

Tuy nhiên, càng chuyên môn hóa như vậy, thì càng xao lãng phương diện thực tế tức là thực tiễn tín ngưỡng của dân chúng, chính do vậy mà Phật Giáo với tư cách một tôn giáo buộc phải suy thoái. Văn hiến của Đại Thừa PG Trung kỳ, cả kinh điển cũng như luận thư đều chứa đựng rất nhiều lý luận triết học. Cho nên, nếu nói về phương diện lý luận triết học, xét trên toàn lịch sử Phật Giáo Ấn Độ, và cả trong toàn thể triết học Ấn Độ, thì PG Đại Thừa Trung kỳ có thể nói đã sở hữu một tư tưởng triết học xuất sắc nhất.

Một vài đặc trưng của PG Đại Thừa Trung kỳ (và cả về sau):

1. nhấn mạnh Bồ-đề tâm
2. thực hiện khảo sát triết học về Phật tính - Như Lai tạng
3. giảng giải Vô-ngã thuyết không chỉ là Nhân Vô-ngã mà là Nhị Vô-ngã (= Nhị Không) bao gồm Nhân Vô-ngã (= Ngã Không) và Pháp Vô-ngã (= Pháp Không)
4. giảng giải tác dụng Tâm Thức không chỉ có Tâm biểu diện gồm sáu thức, mà còn có Tâm tiềm tại gồm Mạt-na thức và A-lại-da thức
5. thực hiện những khảo sát triết học chi tiết về Bồ Tát luận - Phật thân luận - Phật độ luận - Niết-bàn luận.

■ Nhân-Pháp Nhị Vô-ngã

Phật Giáo Đại Thừa đã giảng giải về Vô-ngã và Không dưới hai hình thức.

Nhị Vô-ngã gồm Nhân Vô-ngã và Pháp Vô-ngã = Nhị Không gồm Ngã Không và Pháp Không.

‘Nhân Vô-ngã’ *pudgala-nairātmya* nghĩa là không tồn tại cái thực thể gọi là Tư-ngã ātman với tư cách là chủ thể của người.

‘Pháp Vô-ngã’ *dharma-nairātmya* nghĩa là ở tất cả mọi tồn tại đều không có thực thể tính *svabhāva*. Trường hợp này, chữ ‘Pháp’ là chỉ mọi tồn tại, còn ‘Ngã’ nghĩa là thực thể.

Đối với Tiểu Thừa (Hữu Bộ), thì Nhân Ngã bị phủ định nhưng về Pháp thì cho rằng Pháp thể hằng hữu, tức cho rằng Pháp có thực thể, không chấp nhận Vô-ngã. Nhưng theo Đại Thừa Phật Giáo, đã thuyết giảng Nhân Pháp Nhị Vô-ngã, cho rằng đây mới là chân thuyết của Phật Giáo. Đối với Phật Giáo Nguyên Thủy, không chỉ nói Nhân Vô-ngã, mà đã giảng rằng nhất thiết pháp: 5 uẩn - 12 xứ - 18 giới đều Vô-ngã, cho nên dù không nói đến Nhị Vô-ngã, nhưng đã giảng thuyết nhất thiết Vô-ngã và Không.

■ Lý giải của Nguyệt Xứng

Nguyệt Xứng không đưa ra một bố cục nào đối với cấu thành *Trung Luận*.

Khác với *Thanh Mục Chú* và *Vô Úy Luận* coi 12 nhân duyên là giáo pháp Tiểu Thừa, còn *Thanh Biện* coi là ‘Duyên-khởi xét trên mặt ngôn ngữ tập quán’, An Huệ coi ‘sinh khởi của chư hành’ là ‘Duyên-khởi thế tục’, thì trong *Pras* Chương 26, Nguyệt Xứng đã nói rằng ‘Thập nhị Duyên-khởi’ chính là Duyên-khởi bất sinh - bất diệt. Hơn nữa, ‘Thập nhị Duyên-khởi’ trở thành lý luận để thuyết minh ‘Nhân Pháp Vô-ngã’ (Nhị Vô-ngã). Ngoài ra, do chịu ảnh hưởng của kinh điển Đại Thừa như *Thập Địa Kinh* chẳng hạn, Nguyệt Xứng chủ trương Thanh Văn - Độc Giác cũng giống như Bồ Tát, có thể chứng đắc Nhị Vô-ngã.

Trên cơ sở Thập nhị nhân duyên và cách lý giải Đại-Tiểu Thừa như vậy, Nguyệt Xứng truy cầu tính nhất quán của toàn thể *Trung Luận* ở nơi Nhị Vô-ngã, hoàn toàn khác với các bản chú thích *Trung Luận* Sơ kỳ đã xem nội dung MK 26&27 là giáo pháp Tiểu Thừa.

■ Lý giải của Tsongkhapa — Bố Cục *Trung Luận*

Chịu ảnh hưởng Nguyệt Xứng sâu sắc, Tsongkhapa (1357~1419) đã dựa trên cách lý giải cấu thành *Trung Luận* của Nguyệt Xứng mà phân bổ các chương hoặc thuộc Pháp vô-Ngã hoặc thuộc Nhân vô-Ngã, từ đó xây dựng nên bố cục chương tiết của *Trung Luận*. Bố cục này là một kết cấu cực kỳ khai sáng, đã tổ chức sắp xếp lại toàn thể *Trung Luận*.

Bản chú thích *Trung Luận* của Tsongkhapa có tựa đề *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho* (“Chính Lý Hải — Chú giải Căn Bản *Trung Luận Tụng* gọi tên là *Bát-nhã*—”). Có 2 bản toàn dịch *Chính Lý Hải* sau đây:

1. Tsongkhapa, *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūla-madhyamakakārikā*, trans. Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield, New York: Oxford University Press, 2006.
2. 全訳 ツォンカパ 中論註『正理の海』、Konchok Sithar རྟོག་མཚན་མེད་ཅན་ & Okuyama Yutaka 奥山裕 譯、起心書房、2014.

Ngoài những phần Tsongkhapa viết thêm như ‘Lời Tựa’ ‘Kết Luận’, thì *Trung Luận* chủ yếu hình thành từ 3 phần chính:

- Ⓐ Tán thán Đại sư đã giảng dạy Duyên-khởi là xa cực đoan (Kệ Quy Kính=2 kệ)
- Ⓑ Nội dung giải thích Duyên-khởi đã là khỏi 8 cực đoan (MK 1:1~27:29)
- Ⓒ Kính lễ tưởng nhớ ân tình của Đại sư (MK 27:30)

Về bố cục chi tiết, có thể tham khảo Garfield (2006: 3-5) hoặc Okuyama (2014: xxxii-xxxiv), ở đây dựa trên lý giải của Tsongkhapa để điều chỉnh lại cấu tạo *Trung Luận* như sau.

Ghi chú: ④ Pháp Vô-ngã ⑤ Nhân Vô-ngã

■ KỆ QUY KÍNH Tán thán Đại sư đã giảng cho nghe về giáo pháp Duyên-khởi ly nhị-biên

■ PHẦN MỘT PHÁ TÀ = Công Kích (MK 1~17)

Ⓐ Dẫn Nhập —Tổng Luận về Nhị Vô-ngã: Pháp Vô-ngã *dharma-nairātmya* 法無我, và,

Nhân Vô-ngã *pudgala-nairātmya* 人無我—

ⓉMK 1 Luận phá giáo lý ‘Tứ duyên’, giảng thuyết Duyên-khởi ‘bất sinh’. (Pháp Vô-ngã)

ⓈMK 2 Chứng minh rằng vận-động không thành lập được, xét về không-gian cũng như thời-gian. (Nhân Vô-ngã)

Trên cơ sở khảo sát các khái niệm ‘chủ thể hành vi’ - ‘đối tượng hành vi’ - ‘hành vi’, Long Thụ đã đưa ra một luận lý độc đáo, rằng ‘bất cứ thứ gì cũng không thành lập qua ba thời quá khứ - hiện tại - vị lai’ (*traikālyāsiddhi* 「三時不成」).

Ⓑ Nghị luận chi tiết về Pháp Vô-ngã & Nhân Vô-ngã

ⓉMK 3~7 Phủ định lý luận về yếu tố cấu thành tồn tại (Pháp) của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, giảng về Pháp Vô-ngã.

ⓉⓈMK 8 Phủ định sự tồn tại của Tự-tính ở chủ thể hành-vi và tác dụng hành-vi (liên kết Pháp Vô-ngã và Nhân Vô-ngã)

ⓈMK 9~12 Phủ định chủ thể nhân cách (*Pudgalavāda* ‘Pudgala luận’), giảng về Nhân Vô-ngã.

ⓉⓈMK 13 Chứng minh đúng thông điệp của Kinh Bát-nhã: “Nhất-thiết Pháp Vô Tự-tính Không”.

ⓉⓈMK 14~17 Phủ định tính chất cố hữu (Tự-tính 自性) ở các pháp, xác lập ‘Vô Tự-tính Không’ trong nhiều ngữ cảnh khác nhau.

■ PHẦN HAI HIỂN CHÁNH (MK 18~27)

Ⓒ Quan hệ giữa Không-tính với Chân-thực & Luân-hồi

ⓉⓈMK 18 Dựa trên Không-tính làm sáng tỏ Chân thực nghĩa của Nhị Vô-ngã.

Tsongkhapa rất coi trọng Chương 18 này, ông đã xây dựng một trình tự học tập MK, và đầu tiên hết phải là Chương 18.

ⓉⓈMK 19~23 Dựa trên Không-tính giải thích ‘sự tương-tục của Hữu’ (*bhavasantati* 輪廻).

⑤ Quan hệ giữa Không-tính và Giáo lý truyền thống

- ④ ① MK 24, 25 Dựa trên Không-tính giải thích lại giáo lý truyền thống ‘Tứ đế’ và ‘Niết-bàn’.
- ④ ① MK 26 Trình bày lưu-chuyển-môn và hoàn-diệt-môn của ‘Thập nhị chi Duyên-khởi’ truyền thống, cần được hiểu trên cơ sở Không-tính.
- ④ ① MK 27 Liệt kê toàn bộ kiến giải liên quan đến Ngã và Thế gian, rồi dựa vào Không-tính mà phủ định.

Như vậy, toàn thể MK được chia thành 2 phần lớn.

▪ **Phần Một** còn gọi là Phần Công Kích, nói theo truyền thống đó là Phần ‘Phá Tà’. Sử dụng luận pháp đa dạng để luận phá lý luận của các nhà Thực Tại Luận điển hình là Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Đối tượng của luận phá, có thể phân ra thành 2 phần chính.

- (1) lý luận: thiết lập một thực-thể nào đó (ví dụ, tồn tại chủ thể *ātman* hay *pudgala* chẳng hạn) trong con người, rồi dựa trên nó mà thuyết minh hành vi - nhận thức của con người, hoặc sự kế tục của Nghiệp trong Luân-hồi;
- (2) lý luận: thiết lập một số yếu tố thực-thể rồi dựa trên nó mà thuyết-minh cấu-tạo của thế-giới—đã hàm chứa tồn-tại con người.

Phủ định lý luận (1) đó là ‘Nhân Vô-ngã Luận’. Phủ định lý luận (2) đó là ‘Pháp Vô-ngã Luận’.

MK 1 → luận về thuyết Nhân-Quả đương thời rất đa dạng trước hết phải kể thuyết Tứ duyên, chia ra thành ‘Tự - Tha - Tự Tha - Vô Nhân’ (*tứ cú phân biệt*), chừng nào còn quan niệm tồn tại có thực thể, thì mối quan hệ nhân-quả không thành lập được.

MK 2 → luận bàn liên quan đến chuyện bước đi, địa điểm mà nó xảy ra được chia thành quá khứ - hiện tại - vị lai’ (*tam cú phân biệt*), trường hợp xem như là thực thể, thì quan hệ giữa chủ thể hành vi - đối tượng hành vi - hành vi là không thể thành lập (và xét về kết quả, thời gian quá khứ - hiện tại - vị lai cũng không thành lập).

Những vấn đề được luận bàn trong 2 chương đầu tiên này, trở thành nền tảng lý luận và là phần dẫn nhập để bước vào luận thuật được triển khai ở các chương sau.

▪ **Phần Hai** thuyết minh về Không-tính chính là luận cứ để phủ định Thực Tại Luận. Nói theo truyền thống, đây là phần tương đương với ‘Hiển Chánh’.

Phần C tích cực thuyết minh về cảnh giới hí-luận tịch-diệt mà Không-tính mang tới, về Chân-thực, về Pháp-tính, v.v..., hơn nữa, dưới ánh sáng Không-tính, thuyết minh đa dạng chủ đề liên quan tới Luân-hồi.

Phần D giải thích lại, giải thích mới giáo lý truyền thống dựa vào Không-tính. Trong đó, thuyết minh về Tứ đế và Niết-bàn thành lập dưới sự chi phối của Không-tính. Chương 26 khảo sát Thập nhị chi Duyên-khởi, đưa ra cách giải thích mới đặt cơ sở trên Không-tính. Chương 27 là chương cuối của *Trung Luận*, đưa ra lại kiến giải khác nhau liên quan đến tự-kỷ (我 *ātman*) và thế-giới—là những chủ đề đã có từ kinh điển sơ kỳ (Kinh điển A-hàm), và chúng bị phủ định bởi Không-tính.

TRUNG LUẬN — TƯ TƯỞNG CƠ BẢN

Tuy 27 chương *Trung Luận* có chủ đề riêng biệt khác nhau, nhưng về nội dung, nói chung tất cả đều nhắm tới luận chứng ‘Duyên khởi-Vô Tự tính-Không’. Có nghĩa là mọi thứ liên quan đến nhận thức - hành vi của con người, hết thảy đều duyên-khởi, và thiếu vắng thực thể tính (*svabhāva* = Tự-tính) tồn tại bằng tư thể chính nó, tức là Vô tự tính - Không (*sūnya*). Đây chính là ý nghĩa của ‘tất cả đều là Không’ hoặc Không-tính (*sūnyatā*). Đứng ở lập trường Không-tính nghĩa là không chấp nhận việc nắm bắt sự vật một cách cố định - cố chấp nghiêng về một phía nào đó hoặc là ‘Hữu’ hoặc là ‘Vô’. Mục tiêu của Không-tính là Trung-đạo (*madhyamā pratipad*), nghĩa là tu tập thực hành con đường Trung siêu việt hai cực-đoan (*nhị biên*) đối lập nhau như hữu-vô, thường-đoạn, ...

Để chứng minh mọi thứ là Không, *Trung Luận* đã sử dụng phủ định từ với tần suất rất cao. Có thể nói, phủ định từ đóng vai trò bản chất trong tranh luận luận lý học của *Trung Luận*, cho nên cần phải lưu ý đặc biệt đến phủ định từ. Có điều, sự xuất hiện thường xuyên của phủ định từ dễ gây ấn tượng về một chủ nghĩa luận lý mang tính hư vô, tuy nhiên tư tưởng Không không phải là thứ tư tưởng trống rỗng hão huyền nghiêng hẳn lý luận mà thiếu vắng thực tiễn. Hay nói cách khác, tư tưởng Không không chấm dứt ở phủ định mà thông qua phủ định để hiển hiện thứ gì đó mang tính tích cực - tính khẳng định. Mục đích rốt ráo của phủ định, cũng giống như mục đích tối hậu của Phật Giáo, là nhắm tới giải thoát con người khỏi những trói buộc của khổ mê phiền não, tức là đạt giác ngộ. Tóm lại, chính cái thể giới mới mẻ sinh ra ở kết quả sau cùng của những phủ định, đó mới là thứ Long Thụ nhắm tới.

Một điều nữa cũng cần minh định, đó là trong khi tư tưởng Abhidharma tập trung tinh lực vào cấu trúc một hệ thống ‘nghiên cứu về Pháp’ quá chi li, thì ngược lại, tư tưởng Trung Quán Phái kể từ Long Thụ, nhắm đến việc xác lập phương pháp - thái độ có thể đối phó với mọi vấn đề.

1 ■ DUYÊN-KHỞI

Kệ Quy Kính (*maṅgala-sloka*) mở đầu tác phẩm *Trung Luận*.

Câu kệ này được viết trước hay sau khi hoàn thành 27 chương là điều khó phán đoán. Nếu được đặt ở đầu sách như đã thấy, có thể coi như lời giới thiệu cho biết chủ đề chính sẽ luận giải sau đó, đồng thời cũng cho biết mục đích và động cơ tác thành *Trung Luận*.

Trong Kệ Quy Kính, Long Thụ quy y Phật-đà là người đã giảng thuyết Duyên-khởi. Cũng có thể nói cách khác, Long Thụ đã lãnh hội rằng: giáo thuyết căn bản của Thế Tôn, hay nói rộng ra là tư tưởng trọng tâm của Phật Giáo, không gì khác chính là ‘Duyên-khởi’. Và mục đích chủ yếu của *Trung Luận* là làm sáng tỏ lý Duyên-khởi này.

anīrodham anutpādam anucchedam aśāśvatam |

anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam ||

yaḥ pratītyasamutpādam prapañcopaśamaṁ śivam |

deśayāmāsa sambuddhas taṁ vande vadatām varam ||

▪ Tham khảo La-thập dịch

不生亦不滅 不常亦不斷
不一亦不異 不來亦不出。
能說是因緣 善滅諸戲論
我稽首禮佛 諸說中第一。

▪ Tham khảo bản dịch của Siderits & Katsura:

I salute the Fully Enlightened One, the best of orators, who taught the doctrine of dependent origination, **according to which** there is neither cessation nor origination, neither annihilation nor the eternal, neither singularity nor plurality, neither the coming nor the going [of any dharma, for the purpose of nirvāṇa characterized by] the auspicious cessation of hypostatization. (Siderits & Katsura 2013: 13)

▪ Một số điểm lưu ý khi lý giải Kệ Quy Kính:

Lý giải thông thường cho rằng 8 thuộc tính (/đặc trưng/định ngữ/attribute) có quan hệ đối nghịch mâu thuẫn, đều đứng ở accusative cùng với *prapañcopāsama* và *śiva* cũng ở accusative, tất cả bổ nghĩa cho *pratītyasamutpāda*. Tức là Duyên khởi bất diệt - bất sinh, bất đoạn - bất thường, bất nhất - bất dị, bất lai - bất khứ, tịch diệt hí luận, và là cát tường.

Nhưng có lẽ nên hiểu *pratītyasamutpāda* (được định tính/được hạn định/) được bổ nghĩa bởi phức hợp ngữ *bahuvrīhi* của kệ đầu tiên. Còn *prapañcopāsama* và *śiva* trong kệ thứ hai nên xem là danh từ đứng đồng vị với *pratītyasamutpāda*, chúng mô tả thêm về *pratītyasamutpāda*.

S&K: “taught the doctrine of dependent origination ... [for the purpose of *nirvāṇa*]

→ nhưng Duyên-khởi được thuyết giảng không phải vì mục đích niết-bàn, mà đúng hơn, Duyên-khởi trong ý nghĩa tối hậu của nó được đặc trưng bằng tịch diệt hí-luận, và đồng đẳng với *śiva*=cát-tường=sự an ổn tối hậu, hay nói cách khác, bản chất của Duyên-khởi là Niết-bàn.

Cụm từ ‘according to which’ là bổ sung thêm của S&K → đây là điểm gây tranh cãi. Xét từ quan điểm cú pháp, chuỗi ‘bát-bát’ chỉ cho phép phân tích chúng có chức năng như những thuộc tính, tức không thể sử dụng ‘bát-bát’ như danh từ độc lập.

Ý nghĩa toàn thể câu kệ rõ ràng dễ hiểu, nhưng từ góc độ Sanskrit mà xét, thì về văn pháp hay ngữ vựng, đều ẩn chứa nhiều vấn đề nan giải.

Cấu tạo câu kệ viết lại như sau:

Ⓐ bất diệt - bất sinh, bất đoạn - bất thường, bất nhất - bất dị, bất lai - bất khứ

Ⓑ tịch diệt hí-luận, và cát-tường

Bậc chánh giác=Bậc đẳng giác=Bậc giác ngộ hoàn toàn=Phật-đà đã giảng Duyên-khởi (có các tính chất Ⓐ&Ⓑ).

Tôi (=Long Thụ) xin kính lễ ngài—bậc tối cao/đệ nhất trong các vị thuyết pháp.

Trước tiên là bộ phận Ⓐ và Ⓑ tu sức - giải thích cho ‘Duyên-khởi’. Nếu coi ‘Duyên-khởi’ là một lý-pháp (= đạo lý, nguyên lý, law) hay nói cách khác là giáo thuyết mà Phật đã giảng thuyết, thì tu sức Ⓑ không có vấn đề gì, nhưng đối với tu-sức Ⓐ thì vấn đề nảy sinh.

▪ Bát-Bất

So với bản Sanskrit, La-thập dịch đã đảo lộn trình tự thành *bất sinh bất diệt* → không hàm chứa một ý nghĩa đặc biệt nào hết → do vận luật thơ ca mà nguyên điển Sanskrit buộc phải *bất diệt bất sinh*.

Các bản Hán dịch khác của *Trung Luận* nằm trong *Bát-nhã Đẳng Luận*, *Đại Thừa Trung Quán Thích Luận* hoàn toàn phù hợp với bản Sanskrit, tức là *bất diệt diệt bất khởi* hoặc *bất diệt diệt bất sinh*.

Con số 8 của ‘bát-bất’ không có một ý nghĩa đặc biệt nào → phủ định theo cách này có thể nói về mọi khái niệm → con số phủ định hoàn toàn có thể vô hạn.

→ hoặc như Hậu kỳ Trung Quán Phái đã thu tóm vào phủ định hai chữ ‘không đơn nhất cũng không phức tạp’ (*ekānekasvabhāvarahita* 離一多自性).

Hình Thức Phủ Định Bát-Bất

Tuy con số 8 của ‘bát-bất’ không có gì đặc biệt, nhưng điều đó không có nghĩa là Long Thụ vô cơ sử dụng. Ông được cho là đã dựa trên Kinh Bát-nhã để cấu thành nên luận lý của mình, cho nên cần thiết khảo sát hệ thống kinh này.

Bát-bất không thấy ở hệ Tiểu Phẩm như *Bát Thiên Tụng Bát-nhã*, nhưng đều có thể thấy trong Bát-nhã hệ Đại Phẩm như *Nhất Vạn Bát Thiên Tụng Bát-nhã* hay *Nhị Vạn Ngũ Thiên Tụng Bát-nhã*.

Nhất Vạn Bát Thiên Tụng Bát-nhã (Aṣṭādaśasāhasrikā Prajñāpāramitā II, 65, ll. 22-26)

na tathatā utpadyate vā nirudhyate vā na āgacchati na gacchati. na saṃkliṣyate na vyavadāyate. na hīyate na vardhate.

Bát-bất ở đây được biểu hiện bằng hình thức động từ, hoàn toàn khác với bát-bất trong Kệ Quy Kính Trung Luận.

Duyên-khởi Bát-Bất

Trong hệ Đại Phẩm Bát-nhã, có thể chỉ ra những ví dụ hoàn toàn nhất trí với Kệ Quy Kính Trung Luận. Ví dụ:

Nhất Vạn Bát Thiên Tụng (Aṣṭādaśasāhasrikā Prajñāpāramitā II, 66, ll.19-29)

katham ca pratītyasamutpādam prajānāti? anutpādato pratītyasamutpādam prajānāti.

evam anirodhato 'nucchedato 'śāśvatato 'nekārthato 'nānārthato 'nāgamato na nirgamatah

prapañcoparamatah śivam pratītyasamutpādam prajānāti. evam pratītyasamutpādam prajānāti.

Duyên-khởi ‘bát-bất’ ở đây, không có hình thức kệ tụng (śloka), tất cả những chữ tu sức cho Duyên-khởi đều ở tình trạng -taḥ, và cũng bắt đầu trình tự từ ‘bất sinh - bất diệt, ...’. Hí-luận tịch diệt không phải prapañca-upāsama- mà là prapañca-uparama-, ý nghĩa không thay đổi.

→ Có thể nói Duyên-khởi ‘bát-bất’ trong Trung Luận đã vay mượn từ hệ Đại Phẩm Bát-nhã.

► Trở lại với Kệ Quy Kính.

Mặc dù theo đúng ngữ pháp thì ‘bát-bất’ ② tu sức cho ‘Duyên-khởi’, cho nên gọi là ‘Duyên-khởi bát-bất’, nhưng nếu diễn ra thành ‘lý pháp Duyên-khởi là không sinh - không diệt, ...’ thì sao đi nữa cũng rất bất-tư-nghị.

Có thể lý giải ‘Duyên-khởi bát-bất’ theo 2 cách sau:

① Hiểu ‘Duyên-khởi’ *pratītyasamutpāda* là ‘Duyên dĩ sinh pháp’ *pratītyasamutpanna* 緣已生法

Điều này có thể tìm thấy trong Phật Giáo A-tì-đạt-ma, từ trước đó họ đã có suy nghĩ không phân biệt giữa ‘Duyên-khởi’ như một lý-pháp, và, ‘từng mỗi tồn tại sinh ra nhờ duyên 緣已生法 *pratītyasamutpanna-dharma*’. Ví dụ trong Đại Tì-bà-sa Luận 『阿毘達磨大毘婆沙論』 có câu:

「云何緣起法。謂一切有為法。云何緣已生法。謂一切有為法。故知此二無有差別。」

(大正 27, no.1545, 118a27-29)

Cho nên có thể suy đoán rằng, Long Thụ đã coi cách suy nghĩ của A-tì-đạt-ma như là tiền đề, và chọn lựa ý nghĩa ‘Duyên-khởi’ là ‘Duyên dĩ sinh pháp’, gắn nó với giải thích của câu ④, nghĩa là ‘bất sinh - bất diệt, ...’ là những chữ dùng để thuyết minh tình trạng của từng một tồn tại cụ thể = thứ sinh ra nhờ duyên = duyên dĩ sinh pháp 緣已生法.

② Hiểu theo cách giải thích của Siderits & Katsura

...dependent origination, **according to which** [of any dharma...]

Nghĩa là phải hiểu rằng ‘Duyên-khởi bất sinh bất diệt...’ là ‘Duyên-khởi mà chư pháp bất sinh bất diệt...’, hay diễn rộng ra thành ‘dựa vào lời dạy Duyên-khởi này (tức là trong phạm vi ảnh hưởng của lý-pháp này), tất cả mọi thứ (= chư pháp) không có diệt cũng không có sinh, ...’. Tóm lại, ‘bất bất’ là phủ định đối với toàn bộ sâm la vạn tượng, và chủ ngữ của những ‘sinh-diệt-thường-đoạn...’ đó chính là ‘chư pháp = *bhāvāḥ* = cái-tồn-tại’. Cách giải thích này hoàn toàn phù hợp vì ngay sau đó, ở MK 1:1, Long Thụ đã giảng thuyết về ‘tứ bất sinh của chư pháp *bhāvāḥ*’.

► Như vậy, qua khảo sát trên, thấy rằng ‘Duyên-khởi’ là một thuật ngữ đa nghĩa, nó có thể đảm trách đồng thời các ý nghĩa là ‘giáo pháp’ ‘lý pháp’ ‘duyên dĩ sinh pháp’. Trường hợp Kệ Quy Kính này, có thể diễn giải như sau:

Phật đã giảng dạy ‘giáo pháp’ Duyên-khởi, và ‘thứ sinh khởi do *duyên*’ thì không có sinh cũng chẳng có diệt, ..., và ‘lý pháp’ Duyên-khởi sẽ tịch diệt hí-luận, dẫn đến cát-tường.

Có thể rút ra 3 thông điệp sau đây từ Kệ Quy Kính

- 1) Duyên-khởi là giáo pháp Phật đã giảng thuyết (= Phật thuyết)
- 2) Duyên-khởi được thuyết minh bằng ‘bát-bát’: bất diệt - bất sinh, ...
- 3) Duyên-khởi tịch diệt hí luận, và là cát-tường

Trong đó,

① Duyên-khởi là Phật thuyết, tức ý muốn nói ‘Không-tính mà bản thân (= Long Thụ) chủ trương chính là Duyên-khởi mà Thế Tôn đã thuyết, cho nên, Không-tính là Phật thuyết, là giáo thuyết chân thực’. Và bởi vì tuyên ngôn này tìm kiếm căn cứ của tính chính đáng - tính chính thống của lập luận của mình ở nơi Thế Tôn, cho nên có thể nghĩ rằng đây là một trong những động cơ chủ yếu của việc tác thành *Trung Luận*.

② Thuyết minh Duyên-khởi dựa trên ‘bát-bát’. Tất cả mọi cái-tồn tại mà sinh ra nhờ đủ thứ nguyên nhân - điều kiện, thì đều thiếu vắng tính chất cố hữu (= Tự-tính, thực thể, bản thể) độc lập - bất biến (= Vô Tự tính - Không), và theo giáo pháp Duyên-khởi mà Phật đã thuyết, thì chúng vốn ‘không diệt không sinh... không đến không đi’.

Phủ định cùng lúc cả hai khái niệm đối nghịch: không *sinh* cũng không *diệt*, không *đến* cũng không *đi*, hay hơn nữa không *hữu* cũng không *vô*, điều đó cho thấy Duyên-khởi mà được tu sức bằng những phủ định như thế, thực ra là một từ đồng nghĩa ngữ với Không.

Tuy nhiên, luận pháp phủ định đồng thời các khái niệm đối nghịch của Long Thụ đã phá vỡ toàn bộ các luật đồng nhất - luật mâu thuẫn - luật bài trung của luận lý hình thức. Nhưng ngược lại, nó chỉ cho thấy, luận lý hình thức không phải là thứ dùng để giải thích hiện thực của hiện tượng.

Hơn nữa, luận pháp này còn đột phá thường thức thế gian, xây dựng nên tính quan-hệ mà trong nó luôn hàm chứa sự phủ định sâu sắc, dẫn đến thế giới Vô Tự-tính.

Duyên-khởi *pratītyasamutpāda* nghĩa là ‘nhờ *duyên* mà sinh *khởi*’, tức là sự vật sinh ra do nguyên nhân - điều kiện, cho nên có thể hiểu như là quan hệ nhân quả. Sơ kỳ Phật Giáo đã hoàn thành hình thức ‘Thập nhị chi Duyên-khởi’ hình thành từ 12 hạng mục khảo sát quá trình sinh tử - luân hồi của Hữu tình như một chuỗi nguyên nhân và kết quả.

Tuy nhiên, đối với trường hợp Long Thụ thì Duyên-khởi có một ý nghĩa rộng hơn. Ông không coi 12 hạng mục cấu thành nên quan hệ như trên là thứ chính yếu, mà ngược lại, bản thân ‘tính quan hệ’ mới là thứ chính yếu. Tức là Duyên khởi của Long Thụ nhấn mạnh đến phương hướng tương hỗ giống như do x mà có y, do y mà có x.

Ví dụ xét trong mối quan hệ với khái niệm ‘dài’ thì khái niệm ‘ngắn’ sẽ tồn tại, hay khái niệm ‘cha’ & ‘con’ cho tới ‘nguyên nhân’ & ‘kết quả’ cũng vậy. Nguyên nhân không thể nào là nguyên nhân không có kết quả, kết quả cũng không thể là kết quả độc lập với nguyên nhân. Tất cả khái niệm đều nằm trong mối quan hệ tương đối, và có tính tương y. Quan hệ nhân-quả ở đây cũng có thể lý giải như một loại tác dụng tương hỗ. Trong *Pras*, Nguyệt Xứng cho rằng ‘Duyên-khởi’ *pratītya-samutpāda* là quan hệ tương hỗ y tồn parasparāpekṣā.

Và khi đặt trong mối quan hệ tương đối, nếu như từng thứ là một thực thể tự lập bất biến bất diệt, thì quan hệ nhân quả cũng như quan hệ tương đối đều không thành lập được. *Cha* và *con* không thể là *cha* hay là *con* độc lập với phần còn lại. Cho nên, *cha* hay *con* đều không thể nào là tồn tại bất biến bất diệt một cách tự lập, nói cách khác, tức là như một thực thể được. Điều đó có nghĩa là, tất cả mọi sự vật đều không có thực thể tức là Vô Tự-tính *niḥsvabhāva*, là thứ Không *sūnya*, hay nói cách khác là không thể nào sở hữu được một thực tại tính cố hữu độc lập như chúng ta vẫn tưởng tượng.

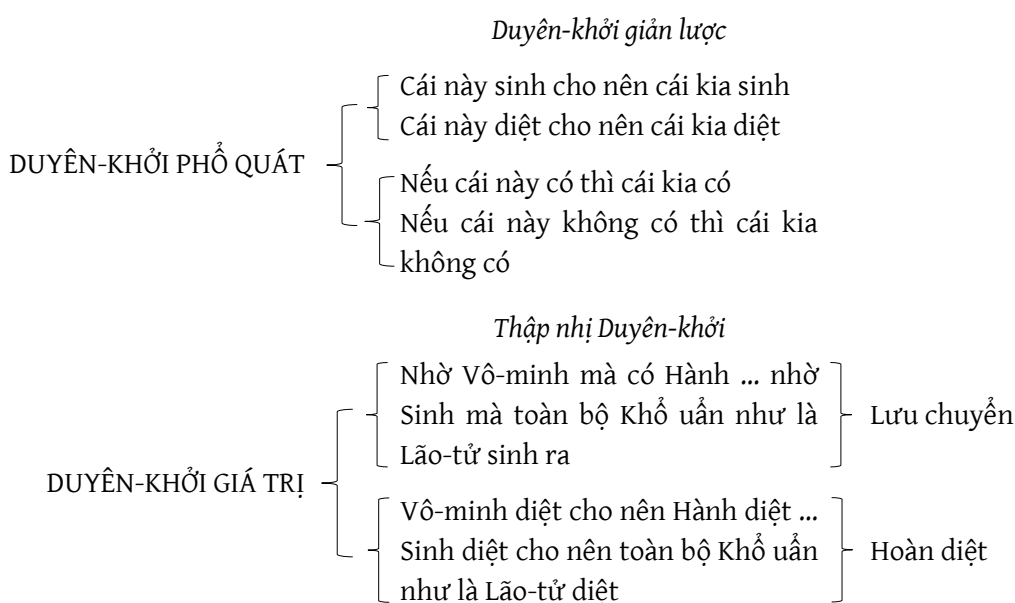
Có thể kết luận: ‘Duyên-khởi = Không-tính’. Và dựa trên luận lý Không-tính này để phủ định Thực tại luận mà Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, Độc Tử Bộ, Chính Lượng Bộ đã chủ trương.

Như vậy, từ bộ phận tu sức ‘bát-bát’ ở ② này, có thể nói mục đích trước tiên hết của *Trung Luận* chính là đả phá cái cách suy nghĩ Thực tại luận.

▪ Thập Nhị Chi Duyên-khởi và Không-tính

Chương 26 “Khảo sát Mười hai chi” bao gồm 12 kệ, trong đó 9 kệ đầu thuyết minh Lưu chuyển môn, 2 kệ cuối thuyết minh Hoàn diệt môn, kệ 10 đóng vai trò liên kết. Thuyết minh Hoàn diệt môn chỉ có 2 kệ, và được thuyết minh với tư cách là Hoàn diệt môn đặt trong Không-tính.

Khái yếu Thuyết Duyên-khởi



Ngũ chi (老死・生・有・取・渴愛) → cho rằng nguyên nhân của Khổ là Khát-ái

↓ truy tìm nguyên nhân sâu xa hơn của Khổ

Thập chi (五支・受・触・六処・名色⇔識) → cho rằng nguyên nhân căn bản của Khổ là

mối quan hệ tương hỗ ỷ tồn giữa Danh-Sắc và Thức

↓ tìm kiếm nguyên nhân để diệt Thức (Hoàn-diệt-môn)

Thập nhị chi (十支・行・無明) → cho rằng nguyên nhân Thức không chính xác, là Vô-minh

Quan sát MK 18:5

karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ |

業煩惱滅故 名之爲解脫

te prapañcāt prapañcas tu sūnyatāyām nirudhyate || (MK 18:5) 業煩惱非實 入空戲論滅。

Đồ thức hóa câu kệ, sẽ có trình tự sau đây:

mokṣa ← karma-kleśa ← vikalpa ← prapañca ← sūnyatā

Trên cơ sở Duyên-khởi mà Phật đã giảng thuyết chính là Không-tính, có thể hợp nhất Thập nhị Duyên-khởi với lý luận Không-tính bằng hình thức như sau.

▪ Lưu chuyển môn:

Hí-luận → Phân-biệt → Nghiệp - Phiền não (= Thập nhị Duyên-khởi Lưu chuyển môn)

▪ Hoàn diệt môn:

Không-tính → Hí-luận diệt → Phân-biệt diệt → Nghiệp - Phiền não diệt (= Vô-minh diệt → Hành diệt ... Sinh diệt → Lão-tử diệt = Thập nhị Duyên-khởi Hoàn diệt môn) → Giải-thoát

Hình thức này đã vượt quá 12 chi, nhưng Thập nhị Duyên-khởi với tư cách là Thắng nghĩa để đã cho biết mối quan hệ giữa mê và ngộ trên cơ sở 'Không-tính', đây có thể nói là cách giải thích mới về Thập nhị Duyên-khởi mà Long Thụ đã trình bày.

③ Duyên-khởi tịch diệt hí-luận, và là cát tường, tức có nghĩa Duyên-khởi trấn áp hí-luận, dẫn tới cảnh giới niết-bàn cát tường. Trong thế giới vẫn luôn duyên-khởi, thì những nhận thức - biểu hiện bằng ngôn ngữ một cách cố định và bị chi phối bởi luận lý hình thức, sẽ không hiệu dụng. Và khi không bị ràng buộc bởi những nhận thức - biểu hiện bằng ngôn ngữ, thì chư pháp được ngấm nhìn nguyên vẹn như là thứ duyên-khởi liên miên bất tuyệt.

Cảnh giới như vậy, không gì khác chính là ‘trạng thái chí phúc’ dẫn đến giác ngộ tối hậu mà Phật Giáo luôn nhắm tới. Nói đến ‘Duyên khởi’ ‘Vô tự tính’ ‘Không’ thường gây ấn tượng nghiêng hẳn về phía tồn tại luận - nhận thức luận, nhưng tu sức thứ ③ này đã chỉ ra mối liên quan chặt chẽ giữa Duyên-khởi và phương diện mang tính thực tiễn tu tập.

Tóm lại, mục đích tối hậu mà *Trung Luận* nhắm tới, đó là nhờ Không-tính mà tịch diệt hí luận (= giải thoát, niết-bàn).

Kết Luận:

Kệ Quy Kính đã tuyên ngôn rằng:

1. Không-tính là Phật thuyết.
2. Trên cơ sở giảng thuyết Không-tính, đả phá kiến giải sai lầm của Thực Tại Luận.
3. Mục đích tối hậu của việc giảng thuyết Không-tính đó là tịch diệt hí luận.

■ Nói thêm về ‘Bát-bát’ ở Kệ Quy Kính

Kệ Quy Kính đã nêu ra ‘bát-bát’ nhưng thực ra không có một ‘bát’ nào liên quan đến tên chương trong *Trung Luận*. ‘Bát-bát’ không phải rút ra từ tên chương, mà được hình thành từ nội dung *Trung Luận*. Tức là ‘bát-sinh (bát-diệt)’ được giảng đặc biệt ở Chương 1, và các chương 7, 20; ‘bát-khứ (bát-lai)’ đặc biệt luận bàn ở Chương 2; ‘bát nhất - bát dị’ được đề cập chủ yếu ở Chương 10, và các chương 14, 16, 20; ‘bất thường - bất đoạn’ được nói ở nhiều Chương 15, 18. Ngoài ra, kệ MK 18:11 luận về cả ‘bất nhất - bất dị, bất thường - bất đoạn’, còn MK 25:3 bàn về cả ‘bất đoạn - bất thường, bất sinh - bất diệt’. Các ‘nhị bát’ này được bàn luận lập đi lập lại trong *Trung Luận*, và Long Thụ tổng quát chúng lại thành ‘bát bát’ đem đặt ở đầu tác phẩm, có lẽ vậy.

TRUNG LUẬN — TƯ TƯỞNG CƠ BẢN (cont.)

1. Duyên-khởi → Bài 5

2. Vô Tự tính - Không

3. Không - Giả - Trung

4. Nhị Đế

② VÔ TỰ TÍNH - KHÔNG

Xét trong mối quan hệ Duyên-khởi, tất cả mọi tồn tại đều là khái niệm mang tính tương đối, không độc lập tự tồn, tức là Vô Tự tính - Không. Bất cứ một tồn tại x nào đó cũng cần có một tồn tại y khác tương hỗ, và cũng chính nhờ lấy tồn tại y tương hỗ đó làm nhân-duyên (*hetu-pratyaya*) mà khái niệm tồn tại x mới được thiết lập (*prajñapti*).

Long Thụ nhấn mạnh tính tương hỗ ỷ tồn của Duyên-khởi để làm sáng tỏ ý nghĩa bản chất của Duyên-khởi là nguyên lý nói về tính tương đối của mọi khái niệm, tức là tính Vô-thường, tính Vô Tự tính-Không. Phàm thứ gì sinh ra nhờ bởi nhân duyên, thì nó không có bản chất cố hữu (= Tự-tính), và không phải là tồn tại mang tính thực thể, tức là Không. Nói cách khác, bởi vì Duyên-khởi cho nên tất cả đều Vô Tự tính - Không, tuyệt đối không thể có một chân thực nào khác ngoài Vô Tự tính - Không. Tóm lại, ở thuyết Duyên-khởi của Long Thụ, ‘Duyên-khởi cho nên Vô Tự tính - Không’ mang ý nghĩa toàn thể của học thuyết.

Trung Luận triển khai luận chứng ‘Duyên-khởi Vô Tự-tính Không’ chủ yếu bằng phương pháp chỉ ra mâu thuẫn nội tại có trong biểu hiện ngôn ngữ, phê phán triệt để sự mâu thuẫn luận lý nội hàm trong một phán đoán cố định. Kết quả đã làm sáng tỏ rằng, tất cả mọi thứ mà bị nắm bắt bằng ngôn ngữ - nhận thức, thì đều không có thực thể tính, và là Vô Tự tính - Không.

③ KHÔNG - GIẢ - TRUNG

3.1 Tuyên ngôn ‘Duyên-khởi = Không-tính’

Mở đầu Chương 24 *Āryasatyaparīkṣā*, phe đối luận cho rằng: nếu tất cả là Không thì Tứ thánh đế sẽ không thành lập được.

Đáp lại, Long Thụ chủ trương rằng: chính vì là Không, mà tất cả mọi thứ—bao gồm cả Tứ thánh đế—mới thành lập. Kệ 18 nói như sau:

yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe |

sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā || (MK 24:18)

眾因緣生法 我說即是無
亦為是假名 亦是中道義。

Nguyên ngữ *prajñapti* là một danh từ phái sinh từ động từ có nghĩa ‘khiến cho được biết/making known’, nó có các nghĩa như ‘chỉ dẫn, thông báo, giao kèo’. Hán dịch là 假、假設、假說、假名、言說、施設. Do hình thức động từ có những cách dùng như ‘thiết đặt, sắp xếp, biểu thị, biểu hiện, trình bày, chuẩn bị’, cho nên suy xét hết các nghĩa trên, thấy rằng ‘thiết lập khái niệm’ hoặc Hán dịch ‘thi thiết 施設’ có thể là dịch ngữ thích hợp và có tầm bao quát.

Về chữ *upādāya* thường sử dụng hoặc ở hình thức phức hợp ngữ, hoặc đi cùng với mục đích ngữ, nhưng trường hợp của kệ này không có mục đích ngữ cho nên thật khó dịch.

Trường hợp *upādāya* có mục đích ngữ:

cakrādīny upādāya rathāṅgāni rathaḥ prajñapyate (Pras, p. 504, l. 9)

Trường hợp *upādāya* viết thành một phức hợp ngữ, tức là *upādāyaprajñapti* 因施設, hoàn toàn giống như cách viết thuật ngữ *pratīyasamutpāda*.

Tham khảo cách dịch của S&K:

Dependent origination we declare to be emptiness.

It [emptiness] is a dependent concept; just that is the middle path.

Để thuận tiện cho thuyết minh, tham khảo hình thức gần như trực dịch sau đây:

Thứ duyên-khởi, chúng tôi gọi nó là Không-tính. Nó₁ là Thi-thiết [xem cái gì đó] như là nhân (nhân thi-thiết). Cũng chính nó₂ là trung đạo.

Đây là một trong những câu kệ quan trọng bậc nhất trong *Trung Luận*, đã tuyên bố minh xác rằng ‘Duyên-khởi’ mà Phật đã thuyết chính là ‘Không-tính’ mà Long Thụ chủ trương. Câu văn rõ ràng dễ hiểu về mặt văn pháp, nhưng chữ nó_{1&2} đã chỉ cái gì, có khả năng giải thích theo 2 cách chủ yếu sau.

Thứ nhất, nó_{1&2} đều chỉ Không-tính, vậy hiểu rằng ‘Duyên-khởi = Không tính, Không-tính = Nhân thi-thiết, Không-tính = Trung-đạo’.

Cụ thể, ‘Duyên-khởi không gì khác chính là Không-tính, Không-tính chính là Thi-thiết (là thứ được biểu thị bằng ngôn từ, là khái niệm). Dưới sự chi phối của Không-tính, mọi thứ đều bất sinh - bất diệt, bất nhất - bất dị, đó gọi là Trung-đạo’.

Ngược lại, cách giải thích thứ 2 cho rằng cả hai chữ nó đều chỉ ‘Duyên-khởi’, và như vậy ‘Duyên-khởi = Không-tính, Duyên-khởi = Thi-thiết, Duyên-khởi = Trung-đạo’.

Cụ thể, ‘Duyên-khởi chính là Không-tính mà chúng ta nói. Duyên-khởi đó, là đạo lý nói rằng mọi thứ đều lấy gì đó làm nhân (= nguyên liệu) mà được thí-thiết (thiết lập khái niệm). Duyên-khởi đó, chính là giáo lý Trung-đạo mà Thế Tôn đã thuyết’.

‘Duyên-khởi’ nghĩa là ‘nhờ *duyên* mà sinh *khởi*’, cho nên nó biểu diễn quan hệ nhân-quả mang tính trình tự thời gian. Ở đây ‘thi-thiết coi gì đó như là *nhân* (nhân thi-thiết)’ cũng vậy, theo nghĩa đen là ‘lấy gì đó làm *nhân* (nguyên liệu), mà khái niệm được hình thành’, cho nên cũng chính là quan hệ nhân-quả mang tính trình tự thời gian.

Tóm lại, biểu hiện ‘Nhân thi-thiết’ là một thuật ngữ trọng yếu cho ta thấy Long Thụ đã lý giải rằng: quan hệ vừa mang tính đồng thời, tính luận lý, mà cũng có tính trình tự thời gian. Dưới ảnh hưởng của Không-tính, ‘Thi-thiết (thiết lập khái niệm)’ bị phủ định như là thứ ‘giả danh - giả thuyết’ hoàn toàn thiếu vắng một vật đối ứng thực thể, nhưng mặt khác, ‘Thi-thiết’ cũng đóng vai trò cực kỳ quan trọng như là ngôn từ - ngôn thuyết khiến cho chúng ta biết được ‘Chân thực’ (= Thắng-nghĩa).

3.2 Trung-đạo ly Nhị-biên

Tiếp theo nói tới ‘Trung-đạo’ → xác định rõ đây là ‘Trung-đạo ly nhị-biên’ nói tới ở *Trung Luận* Chương 15 “Khảo sát Tính-chất cố-hữu (Tự-tính)” Kệ 7, hơn nữa, từ nội dung kinh điển được gợi ý trong câu kệ này, có thể xác nhận rằng nội dung của Trung-đạo là Thập nhị chi Duyên-khởi.

佛能滅有無 於化迦旃延
經中之所說 離有亦離無。

Như vậy, Trung-đạo nói đến ở vế 18d của MK 24:18 là Trung-đạo lìa xa hai cực đoan: tồn-tại (hữu) và phi-tồn-tại (vô), tức coi Trung-đạo phi-Hữu phi-Vô là cơ bản. Nói chung các bản chú thích đều nhất trí đối với cách giải thích này, Thanh Mục cũng đã viết: 「離有無二邊故名為中道」.

MK 15:7 là câu kệ duy nhất của *Trung Luận* đã đề cập rõ ràng tới kinh điển sơ kỳ. Trong *Saṃyutta Nikāya*, “Kaccānagotta Sutta” (Kinh Tập A-hàm, 301) có đoạn như vậy.

... Đây Kaccāna, nếu như ‘tất cả mọi thứ là có 有’, thì đây là thuyết cực đoan thứ nhất. Còn nếu như ‘tất cả mọi thứ là không 無’, thì đây là thuyết cực đoan thứ hai. Đây Kaccāna, Như Lai thuyết pháp dựa vào trung[-đạo] không gần cả hai cực đoan này. Nhờ dựa vào vô-minh mà có chư hành, nhờ dựa vào chư hành mà có thức, ... Làm như vậy thì mọi nguyên nhân của khổ đau (khổ tập) sẽ sinh khởi. Tuy nhiên, chán ghét xa lìa tiêu diệt hoàn toàn vô-minh, thì chư hành sẽ diệt, chư hành diệt rồi thì thức sẽ diệt, ... Làm như vậy thì hết thảy mọi nguyên nhân của khổ đau (khổ tập) sẽ tiêu diệt.

Câu kệ này dựa trên kinh điển Sơ kỳ Phật Giáo, đã chỉ ra cho thấy nội dung của ‘Trung[-đạo]’ đó là ‘lìa khỏi nhị biên hữu-vô’.

Tóm lại, nền tảng lý luận Không-tính của Long Thụ, là ‘Trung-đạo ly nhị-biên’, và chính là Thập nhị chi Duyên-khởi. Qua so sánh với MK 15:7, hiểu được ý nghĩa Trung-đạo của MK 24:18 cũng là Thập nhị chi Duyên-khởi mà Phật đã thuyết, và nội dung của nó là ‘Trung-đạo ly nhị-biên’.

3.3 Không-tính: Hiệu dụng – Bản chất – Ý nghĩa

Mở đầu Chương 24, phe đối luận đưa ra phê phán: “theo như anh nói, nếu như tất cả là Không, thì Tứ Thánh Đế cực quan trọng của Phật Giáo cũng thành ra Không, và còn phá hủy những gì căn bản nhất của Phật Giáo”. Đối với những phê phán Không-tính này, Long Thụ đã đáp trả bằng câu kệ 7 như sau:

atra brūmaḥ sūnyatāyāṃ na tvam vetsi prayojanam |

sūnyatāṃ sūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanyase || (MK 24:7)

汝今實不能 知空空因緣
及知於空義 是故自生惱。

Nội dung ý nghĩa xoay quanh 3 hình-thái của Không:

(a) *sūnyatāyāṃ prayojanam*

(b) *sūnyatā*

(c) *sūnyatārtha*

→ Cát Tạng gọi là ‘tam-pháp’ 三法

Tsongkhapa gọi là ‘tam-nghĩa’ རོན་གསུམ་ don gsum

Giáo sư Yamaguchi Susumu gọi là ‘tam-thái’ 三態 = 空用、空性、空義

Trước hết, (a) nguyên ngữ *prayojana* có các nghĩa như là ‘động cơ, mục đích, ý đồ, lợi ích, hiệu dụng’, ở đây nên suy nghĩ được hàm ý cả ‘hiệu dụng’ và ‘mục đích (tối hậu)’ của Không-tính. ‘Hiệu dụng’ nói đến ở đây, nghĩa là ‘chính ở Không-tính mà tu hành đạo—trước tiên là tu tập Tứ Thánh Đế—, và đa chủng đa dạng hoạt động của thế gian, trở nên có khả năng’, đây chính là chủ đề của chương này.

‘Mục đích’ của Tứ Thánh Đế đó là giải thoát khỏi khổ, đạt thành Niết-bàn, cho nên nếu mà nói từ bản ý của Long Thụ, thì chính ‘ở cảnh giới Không-tính → hí-luận tịch diệt → giải-thoát’ trong câu kệ MK 18:5, chắc chắn mới là ‘mục đích’ của Không-tính.

Tiếp theo (b) ‘Không-tính’. Như đã thấy ở phần trình bày về cấu tạo *Trung Luận*, đặc biệt Tông Khách Ba đã nhấn mạnh Chương 18 thuyết minh về ‘Không-tính với tư cách là Chân-thực (*tattva*)’ là chương trọng yếu bậc nhất trong *Trung Luận*. Từ kệ thứ 6 trở đi là một chuỗi thi tụng biểu diễn cốt lõi tư tưởng của Long Thụ, trong đó Nguyệt Xứng đã định vị MK 18:9 là câu kệ mà Long Thụ phát biểu về (đặc trưng của) Không-tính.

Cuối cùng là (c) ‘ý nghĩa của Không-tính’, không cần nói cũng biết là chỉ tới MK 24:18 đã làm rõ Không-tính chính là Duyên-khởi mà Phật đã thuyết.

3.4 Ý nghĩa câu kệ MK 24:18

Có thể khẳng định MK 24:18 là câu kệ quan trọng nhất trong *Trung Luận*, nó đã tóm tắt cốt lõi chủ trương của Long Thụ, hay nói cách khác nó đã trả lời chính xác và súc tích cho câu hỏi ‘Không-tính nghĩa là như thế nào?’.

Long Thụ cho rằng, Duyên-khởi mà Thế Tôn thuyết giảng (cụ thể là Thập nhị chi Duyên-khởi) không gì khác chính là Không-tính mà bản thân ông chủ trương, nó cũng được thuyết minh là Nhân-thi-thiết, và hoàn toàn sáng tỏ từ mối quan hệ với ‘Trung-đạo ly nhị-biên hữu-vô’ mà Thế Tôn cũng đã thuyết (theo “Kaccānagotta Sutta” là 12 chi Duyên-khởi).

Có thể coi bốn từ khóa: Duyên-khởi, Không-tính, Nhân thi-thiết/Giả-danh, Trung-đạo tương đương với nguyên lý hay đạo lý đã nắm bắt chân tướng của các pháp từ những góc nhìn khác nhau.

3.5 ‘Không-tính’ là Phật thuyết

Câu kệ cuối cùng trong *Trung Luận* cũng có hình thức của Kệ Quy Kính.

sarvaḍṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat |
anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam || (MK 27:30)

瞿曇大聖主 憐愍說是法
悉斷一切見 我今稽首禮。

Qua câu kệ này, Long Thụ đã biểu lộ niềm kính mộ sâu sắc đối với Thế Tôn như là ngọn nguồn của lập trường tư tưởng bản thân mình. Câu kệ cũng cho biết, Thế Tôn có động cơ là lòng thương xót, mục đích đoạn trừ tà kiến, mà đã giảng ‘chính pháp’.

Chính-pháp ở đây không cần nói cũng biết đó là Duyên-khởi (Thập nhị chi Duyên-khởi), và Duyên-khởi như đã thấy ở MK 24:18, tức chỉ đến Không-tính. Khi khảo sát phối hợp với kệ MK 27:30 này, càng thêm thấy rõ Kệ Quy Kính đã chủ trương Không-tính đả phá (tà kiến đặt cơ sở trên) hí-luận của những nhà Thực Tại Luận, nhờ tịch diệt hí-luận mà đạt tới cảnh giới Niết-bàn cát tường, và Không-tính đó chính là Duyên-khởi được giảng thuyết bởi Thế Tôn—người đã thuyết pháp dựa trên lòng bi mẫn. Nói cách khác, *Trung Luận* chủ trương ‘Không-tính = Phật thuyết’.

TRUNG LUẬN — TƯ TƯỞNG CƠ BẢN (cont.)

④ NHỊ-ĐẾ

Những chữ ‘Thắng-ngĩa’ *paramattha* (Skt. *paramārtha*, ý nghĩa - đối tượng tối cao) ‘Thế-tục’ *sammuti* (Skt. *saṃvṛti*, biểu hiện ngôn ngữ, tập quán ngôn ngữ) trong thuyết Nhị-đế *satyadvaya* đều có thể xác nhận xuất hiện trong văn hiến Pāli.

Rồi tiếp tục trong Phật Giáo Abhidharma đưa ra khái niệm Thắng-ngĩa Hữu 勝義有 chính là *dharma* 法 tức là yếu tố cấu thành cuối cùng của tồn tại. Ngược lại, tất cả mọi tồn tại mà được cấu thành từ nhiều *dharma*, đều là Thế-tục Hữu 世俗有, tức là sự tồn tại của nó được thừa nhận chỉ trong thế giới thường thức, nói cách khác đó là một tồn tại giả (Giả Hữu 假有).

Long Thụ được cho rằng đã gây ảnh hưởng rất lớn đối với sự hình thành thuyết Nhị-đế trong Phật Giáo Đại Thừa. *Trung Luận* đưa ra suy nghĩ Nhị-đế (2 chân lý) như sau.

dve satye samupāsṛitya buddhānāṃ dharmadeśanā |

lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ || (MK 24:8)

諸佛依二諦 為眾生說法 一以世俗諦 二第一義諦。

ye 'nāyaṃ na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ |

te tattvaṃ na vijānanti gambhīre buddhaśāsane || (MK 24:9)

若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義。

vyavahāram anāsritya paramārtho na deśyate |

paramārtham anāgamya nirvāṇam nādhigamyate || (MK 24:10)

若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃。

Trước hết, thuyết pháp của chư Phật có 2 mức độ, Thế-tục đế và Thắng-nghĩa đế.

Nếu không hiểu chính xác về sự khu biệt Nhị-đế này, sẽ không lý giải được thật đúng lời dạy của chư Phật.

Thế giới Thắng-nghĩa, bản lai, là siêu việt ngôn từ, nếu không dựa trên ngôn ngữ lời nói thì cũng không làm sao giảng thuyết được.

Hơn nữa, nếu không lý giải được Thắng-nghĩa, thì cũng không thể đắc Niết-bàn.

Thấy rằng Long Thụ không hoàn toàn phủ định giá trị ngôn ngữ. Mặc dù ngôn ngữ không thể biểu thị được chính xác thực tại, nhưng ‘Duyên-khởi là Không-tính’ chỉ có thể giảng dạy thông qua ngôn ngữ, tức là ông thừa nhận giá trị của ngôn ngữ đóng vai trò thủ đoạn dẫn đưa chúng ta đến Niết-bàn (Giải-thoát).

Chú ý rằng, giáo thuyết Duyên-khởi cũng có mang tính cách Thế-tục đế, ngược lại, có thể nói Không-tính xuất hiện với tư cách thuần túy là Thắng-nghĩa đế. Dĩ nhiên Không-tính này phải là Không-tính ‘ly nhị biên’ ‘tịch diệt hí-luận’ được giải thích dựa trên ‘Nhân Pháp nhị Vô-ngã’, và là ‘nhất thiết Pháp Không-tính’ xuất hiện trong Đại Thừa Bát-nhã Kinh.

LONG THỤ PHÊ PHÁN THỰC TẠI LUẬN

Phần này sẽ khảo sát về việc Long Thụ đã phê phán một cách cụ thể như thế nào về khuynh hướng Thực tại luận trong nội bộ Phật Giáo mà đại biểu là ‘lý luận dharma’ của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ.

① HỆ THỐNG TRIẾT HỌC ẤN ĐỘ

‘Lục phái triết học’ đóng vai trò đại biểu chính thống phái (*āstika*) của triết học Ấn Độ thời kỳ cổ điển bao gồm:

{ Sāṃkhya	{ Nyāya	{ Mīmāṃsa
{ Yoga	{ Vaiśeṣika	{ Vedānta

→ từng cặp 2 học phái có quan hệ mật thiết với nhau → gọi là học phái tỉ muội.

Học phái Sāṃkhya chủ trương nhị nguyên luận: vật chất & tinh thần, còn học phái Yoga nói về thực tu yoga.

Học phái Vaiśeṣika chủ trương đa nguyên luận hình thành từ 6 phạm trù, còn học phái Nyāya đã xâu kết lại truyền thống của thuật thảo luận và nhận thức luận để xác lập nên luận lý học Ấn Độ.

Học phái Mīmāṃsa đã triển khai một cách triết học nghị luận thần học của văn hiến Brāhmaṇa trong văn hiến Veda, và tương tự, học phái Vedānta đã hệ thống hóa tư tưởng ‘Phạm-Ngã nhất như’ trong văn hiến Upaniṣad thành Phạm Nhất nguyên luận.

Trong lời tựa tác phẩm *Ấn Độ Triết Học Sử* của Erich Frauwallner (1898~1974)—học giả triết học Ấn Độ đại biểu thế kỷ 20, ông cho rằng triết học Ấn Độ với tư cách một hệ thống, được cấu thành bằng 4 trụ cột.

1. *Tồn tại luận* hoặc Phạm trù luận (*category*) tìm kiếm thứ thực sự tồn tại cấu thành nên thế giới này là gì.
2. *Nhận thức luận* bàn luận về thủ đoạn nhận thức (*pramāṇa* 量) nắm bắt chính xác tồn tại.
3. *Vũ trụ luận* bàn luận về thế giới này sinh thành, tồn tục, tiêu diệt như thế nào.
4. *Giải thoát luận* hoặc Cứu tế luận chỉ ra con đường giải thoát con người khỏi gông cùm của luân-hồi chuyển sinh.

Có thể nói các học phái đều có phương cách tiếp cận khác nhau, nhưng đều có xuất phát điểm là tư tưởng Nghiệp và Luân hồi đã được minh xác trong Upaniṣad, mục tiêu tối hậu là giải thoát khỏi luân hồi. Tư duy triết học đều là phương tiện để đạt thành mục đích tối cao này.

② ‘THỰC TẠI’ TRONG THỰC TẠI LUẬN ẤN ĐỘ

Học phái Vaiśeṣika—một phái Thực tại luận đại biểu của Ấn Độ—thuyết minh tồn tại của con người và thế giới bằng 6 category/nguyên lý/phạm trù (*padārtha* 句義). Bao gồm:

thực thể <i>dravya</i> 實	tính chất <i>guṇa</i> 德
vận động <i>karman</i> 業	phổ biến <i>sāmānya</i> 同
đặc thù <i>viśeṣa</i> 異	[quan hệ] nội thuộc <i>samavāya</i> 和合

Thuộc tính mang tính tĩnh ví dụ như tính chất → gọi là ‘tính chất’.

Thuộc tính mang tính động ví dụ như vận động → gọi là ‘vận động’.

Thuộc tính chung giữa các sự vật đa dạng → gọi là ‘phổ biến’

Thuộc tính tạo sự khu biệt giữa sự vật này với cái khác → gọi là ‘đặc thù’

4 nguyên lý ‘tính chất’ ‘vận động’ ‘phổ biến’ ‘đặc thù’ có quan hệ bất khả phân ly với ‘thực thể’ → quan hệ này gọi là ‘nội thuộc’.

③ THỰC TẠI LUẬN CỦA THUYẾT NHẤT THIẾT HỮU BỘ

Hình thành nên trọng tâm triết học abhidharma, chính là ‘lý luận *dharma*’ đặt cơ sở trên danh sách *dharma* 法 ví dụ như ‘5 vị 75 pháp’ của Hữu Bộ. Các bộ phái lần lượt có những danh sách *dharma* khác nhau, nhưng bàn về định nghĩa *dharma* tức thừa nhận cái gì là *dharma*, nói chung hầu hết đều đồng ý kiến. Đối với truyền thống Hữu Bộ, *dharma*—tức là các yếu tố thực sự thực tại, cấu thành thế giới kinh nghiệm—được định nghĩa là thứ có ‘bản chất cố hữu (*svabhāva* 自性)’.

Tồn tại luận của Hữu Bộ khu biệt giữa Tự-tính *svabhāva* của pháp và Tồn-tại *bhāva* của pháp, và công nhận rằng tính hằng thường của pháp là do tự tính của nó, còn tính vô thường của pháp là do tồn tại của nó. Sự khu phân rạch rời giữa tự tính của pháp và tồn tại của pháp, trở thành luận điểm trọng yếu để chủ trương tính hằng thường của pháp không bị mâu thuẫn với định vị phân chia tam thế.

Có nghĩa là tính chất cố hữu (*svabhāva* 自性) ở các pháp hữu vi *samskṛta*, là có tính hằng thường và bất biến qua 3 thời quá khứ - hiện tại - vị lai (Pháp thể hằng hữu), và với ý nghĩa đó, các pháp hữu vi thực tại qua 3 thời (Tam thế thực hữu).

Bất chấp như thế, các pháp hữu vi được cho là vô thường, là bởi vì theo giáo lý của Hữu Bộ, họ cho rằng các pháp hữu vi tồn tại ở vị lai, do bởi sự điều chỉnh nhân và duyên, chỉ trong sát-na bị kéo ra hiện tại, và ngay sau khi phát huy cơ năng (tác dụng) sẽ di chuyển về quá khứ. ‘Vô thường’ không gì khác đó chính là việc hữu vi pháp ‘hiện tồn chỉ trong sát-na’.

Ví dụ, độ cứng—là tính chất cố hữu của pháp gọi là nguyên tố đất—, không biến hóa qua 3 thời, nhưng tác dụng ‘duy trì một cái gì đó’ cố hữu của nguyên tố đất, được phát huy chỉ trong sát-na hiện tại. Khi tác dụng được phát huy → gọi là ‘nguyên tố đất hiện tại’, khi chưa được phát huy → gọi là ‘nguyên tố đất vị lai’, còn khi phát huy xong rồi → gọi là ‘nguyên tố đất quá khứ’. Tự thân nguyên tố đất (tự tính) không biến hóa qua 3 thời (theo ý nghĩa này tức là mang tính hằng thường), nhưng cơ năng của nó chỉ được thực hiện trong sát-na hiện tại, với ý nghĩa như vậy, thì đây là một tồn tại sát-na, và được coi là thứ vô thường.

▪ Đối tượng của nhận thức là thực tại

Suy nghĩ này của Hữu Bộ đã dẫn tới lý luận Tam Thế Thực Hữu.

Hữu Bộ cho rằng, ý-thức hoặc nhận-thức chắc chắn có đối-tượng đang thực tại. Nhận-thức mà không có đối-tượng là điều không bao giờ xảy ra.

Trong Câu-xá Luận Chương 5 “Phân Biệt Tùy Miên Phẩm”, Thế Thân ghi chép về ‘luận chứng nhất thiết Hữu’ của Hữu Bộ. ‘Nhất thiết Hữu’ nghĩa là chủ trương ‘chư pháp là Hữu trong nhất thiết thời quá khứ - hiện tại - vị lai’, hay nói cách khác ‘Pháp—không chỉ của hiện-tại, mà quá-khứ và vị-lai—đều thực tại’. Vì chủ trương đặc dị này cho nên họ có danh xưng ‘Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ’.

Lý do tại sao chư pháp quá-khứ và vị-lai tồn tại, Hữu Bộ nói rằng “Vì là đối tượng của nhận thức” (*Câu-xá Luận* 5:25). Nếu như sự việc ‘đối tượng của nhận thức tất cả đều thực tại’ được chứng minh, thì chư pháp của quá-khứ và vị-lai—là đối tượng của nhận thức chẳng hạn như ‘nhớ lại quá-khứ’ hay ‘dự đoán tương lai’—đều có thể nói là thực tại.

Luận sư Thế Thân không nói rõ, nhưng để chứng minh cho chủ trương ‘đối tượng của nhận thức tất cả đều thực tại’, có một câu như sau ở phần tự chú *Câu-xá Luận* 5:25.

Khi có đối tượng, thì nhận thức sẽ sinh ra. Nếu không có đối tượng, nhận thức không sinh ra.

Nói cách khác, Thế Thân chỉ ra cho thấy ở đây có quan hệ quy nạp khẳng định và phủ định giữa ‘đối tượng nhận thức’ và ‘nhận thức’. Điều đó hàm ý rằng, giữa đối tượng nhận thức và nhận thức, tồn tại mối quan hệ nhân-quả ‘đối tượng nhận thức, là nguyên nhân làm sinh ra kết quả—là nhận thức của tự thân’. Cho nên, coi như đã chứng minh được chủ trương của Hữu Bộ rằng chư pháp quá-khứ và vị-lai, trong khi còn có thể trở thành đối tượng nhận thức, cũng thực tại.

▪ Thực tại của Quá khứ - Vị lai

Ý thức chắc chắn có đối tượng đang thực tại, đó là một tiền đề, và luôn ghi nhớ rằng tồn tại vật chất cũng như tồn tại khái niệm, đều thực tại ngang nhau nằm ở ngoại giới tách biệt hẳn với Tâm. Khi tôi nhớ đến phụ thân đã mất, phụ thân đã mất trở thành đối tượng ý thức của tôi, phải thực tại ở ngoài Tâm. Chuyện này có thể thiết lập thành suy luận thức như sau.

(Đại tiền đề) Ý thức chắc chắn có đối tượng đang thực tại.

(Tiểu tiền đề) Phụ thân đã mất trở thành đối tượng ý thức của tôi.

(Kết luận) Cho nên, phụ thân đã mất là (đối tượng) đang thực tại.

Cũng có thể nói về đối tượng vị-lai với cùng cách thức như vậy. Ví dụ như tôi đang nghĩ đến đứa cháu sẽ sinh ra vào năm sau. Tôi có thể nghĩ ngợi về đứa cháu vị-lai chẳng hạn nếu đẻ ra con trai thì đặt tên Nam, còn nếu là con gái thì đặt tên Nữ. Bất chấp đứa cháu vẫn còn đang ở lãnh vực vị-lai, vẫn trở thành hiện đang thực tại như là đối tượng tư khảo của tôi. Theo như vậy, mà thành lập nên lý luận rằng tất cả mọi thứ đều thực tại qua suốt vị lai - hiện tại - quá khứ.

▪ Định nghĩa Thực-thể trong *Trung Luận*

Trong *Trung Luận* Chương 15, Long Thụ đưa ra định nghĩa của thực-thể, sau đó luận chứng thực-thể như thế đó là không tồn-tại.

na sambhavaḥ svabhāvasya yuktāḥ pratyayaḥetubhiḥ | 眾緣中有性 是事則不然

hetupratyayasambhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet || (MK 15:1) 性從眾緣出 即名為作法。

<i>svabhāvaḥ kṛtako nāma</i>	<i>bhaviṣyati punaḥ katham </i>	性若是作者 云何有此義
<i>akṛtrimah svabhāvo hi</i>	<i>nirapekṣaḥ paratra ca (MK 15:2)</i>	性名爲無作 不待異法成。
<i>yady astitvaṃ prakṛtyā syān</i>	<i>na bhaved asya nāstitā </i>	若法實有性 後則不應無
<i>prakṛter anyathābhāvo</i>	<i>na hi jātūpapadyate (MK 15:8)</i>	性若有異相 是事終不然。

3 câu kệ này đã định nghĩa rất hoàn hảo về thực-thể mà Hữu Bộ và các phái Thực tại luận khác đã suy nghĩ. Thực-thể nghĩa là một tồn tại có tính tự lập, vì tồn tại của mình, không cần thiết bất cứ một thứ nào khác. Cho nên thực-thể không sinh ra từ nguyên nhân - điều kiện. Thực-thể là tồn tại hằng thường duy trì tính tự kỷ đồng nhất, cho nên tuyệt đối không biến hóa. Thực-thể không thể nào quy về vô-tồn tại.

④ PHỦ ĐỊNH THỰC TẠI LUẬN

Trên đây sơ lược về hệ thống lý luận của Thực tại luận. Long Thụ đã luận phá các học phái này như thế nào, điều đó cần phải khảo sát dựa theo kệ tụng thực tế. Trước hết cần tìm hiểu khái quát về luận pháp của Long Thụ.

▪ Luận pháp của Long Thụ

Luận pháp nổi bật nhất của Long Thụ trong *Trung Luận* có thể nói đó là ông dựa vào phương pháp liệt kê đưa ra tất cả mệnh đề có khả năng giả định, sau đó phủ định hết thảy bằng quy mâu thuẫn, dẫn tới ‘nhất thiết pháp Không’.

▪ Phân tích dựa vào phương pháp liệt kê

Theo hình thức thì phương pháp liệt kê có thể chia ra làm:

- Ⓐ Tứ cú phân biệt Ⓑ Tam cú phân biệt
- Ⓒ Nhị cú phân biệt Ⓓ Phân tích thành 5 nhóm.

Như đã trình bày ở phần Cấu Tạo *Trung Luận*, thì Chương 1&2 được coi là phần dẫn nhập và đóng vai trò cơ sở lý luận cho những triển khai sau đó. Chương 1 dựa vào ‘tứ cú phân biệt’ để phê phán thuyết nhân-quả của các nhà Thực tại luận. Chương 2 dựa vào ‘tam cú phân biệt’ mà chứng minh rằng, ở cả ba trường hợp quá khứ - hiện tại - vị lai (tam thời) đều không thể thành lập quan hệ tương hỗ giữa ‘chủ thể hành vi’ - ‘đối tượng hành vi’ - ‘hành vi’. Do dựa trên phân tích theo 3 thời mà phủ định, nên còn gọi là ‘tam thời bất thành’.

① **Tứ cú phân biệt** (Tứ bất-sinh) [*catuskoṭi*, *tetralemma*]

Cụ thể trước hết, hãy xem xét một ví dụ về Tứ cú phân biệt.

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ | 諸法不自生 亦不從他生

utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana || (MK I:I) 不共不無因 是故知無生。

Chẳng bao giờ tồn tại bất cứ thứ gì, ở bất cứ nơi đâu, mà nó sinh ra

- (1) từ chính nó 自
- (2) từ một cái khác 他
- (3) từ cả hai (tự lẫn tha) 自他
- (4) từ không có nguyên nhân 無因

Nội dung câu kệ này là đại tiền đề nghị luận của MK. Nguyệt Xứng phải hao tốn 75 trang (bản Poussin) để chú thích Chương 1 này. Hơn nữa, ngay cả trong giáo nghĩa thư của Trung Quán Phái là *Nhập Trung Luận*—một trước tác của Nguyệt Xứng, nội dung hầu hết quanh quẩn thuyết minh kệ thứ nhất này. Cho đến Tsongkhapa—khai tổ phái Cách Lỗ của Phật Giáo Tây Tạng, người rất coi trọng tư tưởng Nguyệt Xứng—, cũng đã tập trung giải quyết kệ này.

Chương 1 phê phán thuyết Tứ duyên được giảng thuyết từ thời đại Phật Giáo Nguyên Thủy, ngay mở đầu đã luận bàn về ‘chư pháp bất sinh’—một chủ đề quan trọng của Trung Quán Phái cho đến thời đại sau này. Long Thụ giả định 4 mệnh đề như sau, và cho rằng đã tận dụng hết mọi khả năng liên quan đến sinh khởi của chư pháp.

- (1) chư pháp sinh ra từ chính nó
- (2) chư pháp sinh ra từ cái khác
- (3) chư pháp sinh ra từ cả hai phía: tự lẫn tha
- (4) chư pháp sinh ra từ vô nhân

Tất cả 4 mệnh đề đều bị phủ định như sau.

- (1) không có chuyện chư pháp sinh ra từ chính nó
- (2) không có chuyện chư pháp sinh ra từ cái khác
- (3) không có chuyện chư pháp sinh ra từ cả hai phía: tự lẫn tha
- (4) không có chuyện chư pháp sinh ra từ vô nhân

Nếu lý giải phủ định từ là phủ định tuyệt đối, thì cả 2 mệnh đề ‘không có chuyện chư pháp sinh ra từ chính nó’ & ‘không có chuyện chư pháp sinh ra từ cái khác’ là lưỡng lập (*coexistence*). Điều này cũng bao gồm cả 2 mệnh đề phủ định còn lại, như vậy tất cả 4 mệnh đề phủ định cùng thành lập mà không bài trừ lẫn nhau, đi đến kết luận ‘chư pháp bất sinh’ → ‘thứ sinh ra, dù là bất cứ thứ gì, hay ở bất cứ nơi đâu, tuyệt đối không tồn tại’.

Có thể hiểu ý nghĩa câu kệ như sau.

Nếu thừa nhận ‘sinh khởi từ *tự*’, thì thứ hiện đang tồn tại rồi sẽ lại sinh ra nữa, điều này vô nghĩa, và nếu như thừa nhận, thì chư pháp thành ra sinh sôi kéo dài mãi.

Nếu thừa nhận ‘sinh khởi từ *tha*’ nghĩa là thừa nhận kết quả sinh ra từ một thứ khác hoàn toàn không có quan hệ, như vậy không thể nào chỉ ra quan hệ nhân quả.

Nếu thừa nhận ‘sinh khởi từ cả hai *tự-tha*’, sẽ dẫn tới kết luận sai lầm của cả hai mệnh đề trên.

Nếu thừa nhận ‘sinh khởi từ *vô nhân*’ sẽ sinh ra kết quả chẳng quan hệ gì tới quan hệ nhân quả.

Tóm lại, Long Thụ không phủ định hiểu biết thường thức, mà nên lý giải rằng ông đã triển khai những nghị luận nêu trên là để khước từ suy nghĩ ‘tính chất cố hữu nơi sự vật’, tức Tự-tính nằm đằng sau những hiểu biết thường thức đó, có chức năng như là căn cứ khu biệt tự-tha. Nói cách khác, chừng nào còn cố chấp vào khái niệm ‘tính chất cố hữu nơi sự vật’, thì vẫn không thể thuyết minh quan hệ nhân quả thông thường.

⑥ **Tam cú phân biệt** (Tam thời bất thành)

Trung Luận Chương 2—“Khảo sát ba thời của hành-vi đi”—đã giải quyết vấn đề sự vật ‘bất lai - bất khứ’ đề cập ở Kệ Quy Kính. Mở đầu bằng câu kệ như sau.

gataṃ na gamyate tāvad agataṃ naiva gamyate |

gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate || (MK 2:1)

已去無有去 未去亦無去
離已去未去 去時亦無去。

- (1) trước hết, không có chuyện ‘địa điểm đã đi qua rồi, lúc này đang được đi’.
- (2) tuyệt không có chuyện ‘địa điểm vẫn chưa đi qua, lúc này đang được đi’.
- (3) cũng không có chuyện ‘địa điểm hiện đang đi qua’—khác hẳn với địa điểm đã đi qua rồi, và, địa điểm vẫn chưa đi qua—‘lúc này đang được đi’.

Thông thường người ta vẫn nghĩ: sự việc hiện đang đi không thể nào có được ở chỗ đã đi qua rồi, và, chỗ chưa đi tới. Trường hợp đầu là do hành vi đi đã thực hiện xong rồi, còn trường hợp sau là do hành vi đi chưa được bắt đầu. Cho nên, hết sức đương nhiên, chọn lựa còn lại đó là ‘nơi chốn mà người đi hiện đang thực hiện hành vi đi, chỉ có ở nơi đó mới tồn tại hành vi đi’. Đây cũng chính là ý nghĩa của nghị luận từ đối phương (MK 2:2).

Đối với chuyện này, Long Thụ đưa ra kiến giải nhìn qua hết sức ngược ngạo với thường thức thế gian, tức là ‘địa điểm hiện đang đi qua, lúc này không có chuyện đang được đi’. Để lý giải chính xác ý đồ của Long Thụ, cần thiết nhớ lại nguyên tắc của Thục tại luận Ấn Độ, tức là ‘đối ứng với các yếu tố cấu thành nên một nhận thức chặt chẽ, chắc chắn phải có thứ gì đó đang thực tại ở ngoại giới’.

Từ câu văn *gamyamānaṃ gamyate* ‘địa điểm hiện đang đi qua, lúc này đang được đi’ có thể rút ra hai yếu tố: ‘địa điểm hiện đang đi qua’ và ‘lúc này đang được đi’. Bây giờ áp dụng nguyên tắc trên, thì đối ứng với ‘đi’ đều có thể thấy nằm trong cả hai yếu tố, phải giả định có hai ‘hành vi đi’ độc lập, nhưng dĩ nhiên điều đó làm sao phe đối luận chấp nhận được.

Phe đối luận xem như cả ba: người đi - hành vi đi - địa điểm đi đều là thực thể. Nếu theo cách họ suy nghĩ, tức cho rằng người đi là thực thể độc lập với hành vi đi, thì đó chính là trạng thái mà vận động ‘đi’ phụ thuộc vào cái gì đó (nghĩa là một thứ x vô quy định, ví dụ, tương đương với *pudgala*) trở thành thể nền của ‘đi’. Người đi—mà ‘đi’ đã phụ thuộc rồi—lại ‘đi’ thêm nữa, đó là điều bất hợp lý. Bởi vì ngoài ‘đi’ (‘đi’ đã phụ thuộc rồi) khiến cho thành ‘người đi’ ra, có ‘đi’

khác nữa phụ thuộc. Tóm lại, thực thể gọi là người đi không thể thành lập. Và tự thể hành vi đi, không có tính độc lập. Bởi vì phụ thuộc vào một thể nền nào đó thì mới được nhận biết (tồn tại). Những thứ như thế không thể nói là tự lập tồn tại như là thứ có tính chất cố hữu. Có nghĩa là tự thể việc hành vi đi tồn tại sẵn trước độc lập khỏi thể nền là chuyện bất hợp lý. Như vậy là đã chứng minh được người đi cũng như hành vi đi đều không phải là thứ thực tại. Đương nhiên ‘địa điểm hiện đang đi qua, lúc này đang được đi’ cũng là điều không thể. Bởi vì địa điểm đi mà người đi và hành vi đi đều không tồn tại, là bất hợp lý.

Như vậy, trường hợp khảo sát chia ra ba thời, buộc phải khảo sát hiện tại như là thứ không phải quá khứ cũng không phải vị lai, và bởi vì ở đó, cả thể nền lẫn vận động phụ thuộc vào nó, đều không thể thành lập, cho nên thời điểm gọi là hiện tại—mà vận động được cho là đang được thực hiện—cũng thành ra không thể tồn tại. Nghĩa là nếu xem là thực thể, thì thời gian cũng như vận động đều không thành lập được.

Nghị luận *tam thời bất thành* ở Chương 2 này, được đề cập với tư cách luận pháp trọng yếu ở MK 3:3, 7:14, 10:13, 16:7. Ngoài ra ở các kệ MK 20:12~14, 21:21, *tam thời bất thành* cũng được trình bày dựa vào cùng một luận pháp.

© Nhị cú phân biệt

Cũng trong Chương 2 có nghị luận như sau.

yad eva gamanam gantā sa eveti na yujyate |

anya eva punar gantā gater iti na yujyate || (MK 2:18)

去法即去者 是事則不然
去法異去者 是事亦不然。

Nghĩa là, quan hệ giữa hai thứ, không phải đồng nhất cũng không phải biệt dị. Đây chính là thuyết minh ‘bất nhất - bất dị’ trong *bát bát*, và cho biết mối quan hệ giữa vận động và thể nền của nó, cũng tương ứng với quan hệ giữa thuộc tính và thể nền.

Ở Chương 18 có bàn về ‘bất thường - bất đoạn’ như vậy.

pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat |

na cānyad api tat tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam || (MK 18:10)

若法從緣生 不即不異因
是故名實相 不斷亦不常。

Đây là câu kệ nói về quan hệ nhân-quả tổng quát, để cho dễ hiểu, có thể lấy ví dụ cụ thể về sự sinh khởi của mầm từ hạt giống. Hạt giống và mầm không hoàn toàn đồng-nhất, cũng không hoàn toàn biệt-dị. Không đồng-nhất cho nên danh xưng là khác nhau, đồng thời, nếu hoàn toàn khác nhau, thì mầm cũng có thể sinh khởi từ một thứ khác ngoài hạt giống ra, ví dụ từ cục đá chẳng hạn. Hơn nữa, vì hạt giống sẽ thành mầm, cho nên không phải là thường trú như là hạt giống, đồng thời, gieo hạt giống gạo thì mầm gạo sẽ sinh khởi, cho nên cũng không phải là đoạn tuyệt với tư cách hạt giống. Đây gọi là ‘bất-nhất bất-dị’ ‘bất-thường bất-đoạn’.

Như vậy, nhị cú phân biệt luận bàn về quan hệ tương hỗ tồn tại—tức là để một phía thành lập thì phải lấy phía kia làm tiền đề—, giống như thể-nền và vân-động/thuộc-tính, ...

④ Phân tích thành 5 nhóm

Ngoài ra trong *Trung Luận* còn có cách phân tích thành 5 nhóm. Xem Chương 10 ‘Khảo Sát Lửa và Nhiên Liệu’. Ở đây sẽ phân tích như là quan hệ giữa hiện tượng và thể nền của nó.

indhanaṃ punar agnir na nāgnir anyatra cendhanāt |

nāgnir indhanavān nāgnāv indhanāni na teṣu saḥ || (MK 10:14)

可燃即非燃 離可燃無燃
燃無有可燃 燃中無可燃。

Câu kệ này đã suy xét bao hàm toàn diện mối quan hệ giữa lửa (hiện tượng đốt cháy) và nhiên liệu (ví dụ như củi, tức là thể-nền, nguyên liệu của sự đốt cháy). Tất cả đều là hỏi đáp phủ định đối với các câu hỏi, (1) lửa có phải giống với nhiên liệu, (2) lửa có phải ở chỗ khác biệt với nhiên liệu, (3) lửa có sở hữu nhiên liệu không, (4) trong lửa có nhiên liệu không, (5) trong nhiên liệu có lửa không, và nếu ‘lửa’ và ‘nhiên liệu’ tồn tại độc lập với nhau, thì câu hỏi (1), (4), (5) ngay từ đầu đã trái ngược với tiền đề này. Trường hợp của (2), nếu cho rằng có ở một nơi khác biệt, thì cho dù không có nhiên liệu vẫn có lửa (hiện tượng đốt cháy), thành ra bất hợp lý. Còn lại trường hợp (3), lửa là hiện tượng đốt cháy, đồng dạng với hành-vi-đi, có một thứ thể-nền nào đó, lấy đó làm tiền đề (và nhờ phụ thuộc vào thể-nền đó mà) có thể thành lập nên. Tuy nhiên, câu hỏi (3) lại ngược hẳn với điều này, tức là đặt tiền đề là một điều bất hợp lý: nhiên liệu (thể-nền) phụ thuộc vào lửa (hiện tượng đốt cháy). Tóm lại, lửa và nhiên liệu không thể nào tồn tại tự lập, và đều là thứ Vô tự tính - Không.

Tương tự với tứ cú phân biệt và nhị cú phân biệt, cách phân tích thành 5 nhóm cũng có thể truy tìm nguồn gốc về đến kinh điển Sơ kỳ.

Tư tưởng của Long Thụ được kế thừa bởi Āryadeva 聖提婆 (c. 170~270), sau đó khoảng năm 200 đến 300 còn có Rāhulabhadra 羅睺羅跋陀羅, Vasu 婆藪 chẳng hạn, trẻ hơn chút nữa xuất hiện Thanh Mục (Piṅgala, tk4). Thời kỳ này, với tư cách học phái Trung Quán, thuộc về Sơ kỳ, có thể coi như thời kỳ hình thành, nhưng nói về tính độc lập như một học phái thì chưa rõ rệt.

Āryadeva 聖提婆

a. Tiểu sử:

Thánh Đề-bà (c. 170~270) sinh ra trong gia đình bà-la-môn ở Nam Ấn Độ hoặc Ceylon (Sri Lanka), là đệ tử của Long Thụ, hoạt động ở miền Nam Ấn Độ. Ông kịch liệt phê phán ngoại giáo còn hơn cả Long Thụ, sau cùng đã bị giết hại bởi lòng oán hận của người ngoại giáo. Tiểu sử ông có thể tìm thấy trong các tài liệu như La-thập dịch 『提婆菩薩傳』 (大正 50, no.2048), Cát-ca-dạ 吉迦夜・Đàm Diệu 曇曜 共譯 『付法藏因緣傳』 (大正 50, no.2058), Huyền Trang 玄奘 『大唐西域記』 (大正 51, no.2087) Quyển 10, hay trong lời tựa Nguyệt Xứng chú 『四百論釋』, v.v...

b. Trước tác:

Có 3 tác phẩm được xác nhận là chân tác của Thánh Đề-bà.

(1) (Bodhisattvayogācāra-) Catuḥśataka 『四百論』

→ gồm 400 thi tụng, chia ra 16 chương mỗi chương 25 kệ. Hiện còn Tạng dịch (Sanskrit fragment). Huyền Trang dịch 『廣百論本』 chỉ gồm từ chương 9 đến chương 16. Có bản chú giải của Nguyệt Xứng (chỉ còn Tạng dịch). (Theo đó, 8 chương đầu là phần thuyết pháp, chuẩn bị tâm để liễu giải phần sau, 8 chương sau là phần nghị luận, quyết định dứt khoát Chân thực là chư pháp Vô Tự-tính Không).

Trên cơ sở Không tư tưởng mà phá bỏ hết sức chặt chẽ cái kiến giải chư pháp thực hữu của trong ngoài Phật Giáo, hiển bày chính kiến của Phật Giáo (→ phá tà hiển chánh), một phương thức hoàn toàn nối gót Long Thụ.

(2) Śatasāstra 『百論』

→ chỉ còn bản Hán dịch của La-thập gộp chung với chú thích của Vasu (大正 30, no.1569). Toàn thể có 10 chương, cấu thành như sau: 歸敬偈、1. 捨罪福品、2. 破神品、3. 破一品、4. 破異品、5. 破情品、6. 破塵品、7. 破因中有果品、8. 破因中無果品、9. 破常品、10. 破空品.

Một trong ba luận điển sở y của Tam Luận Tông, xưa nay được nghiên cứu rất nhiều ở Trung Quốc, Nhật Bản. Cũng giống như Tứ Bách Luận, trên cơ sở Không tư tưởng, tác phẩm này nghiêm khắc luận phá tư tưởng của các học phái truyền thống Ấn Độ như Sāṃkhya chẳng hạn. Có thể coi là sách cương yếu của Tứ Bách Luận.

(3) *Akṣaraśataka* 『百字論』

→ bản văn, bản Hán dịch của Bồ-đề lưu-chi 菩提流支 (大正 30, no.1572), Tạng dịch hiện tồn. Thông qua việc luận phá học thuyết các phái như Sāṃkhya, Vaiśeṣika, phủ định tự tính của sự vật.

Ngoài ra, một số tác phẩm trọng yếu như *Trí Tâm Tủy Tập* 『智心髓集』 (*Jñānasārasamuccaya*) cũng được quy cho Thánh Thiên, nhưng nói chung đều là trước tác của đời sau, không phải chân tác của ông.

c. Tư tưởng:

Kế thừa và truyền bá trung thực nguyên vẹn tư tưởng Duyên-khởi Vô Tự-tính Không của vị thầy Long Thụ. Do vậy, cách thức luận phá đối với tư tưởng Thực Hữu của các phái trong ngoài Phật Giáo có phần nghiêm khắc hơn cả thầy mình.

TÓM TẮT SƠ KỲ TRUNG QUÁN PHÁI (tk2~5)

Thời đại của Long Thụ, đối với nội bộ Phật Giáo, cùng với sự tiến triển mạnh mẽ trong nghiên cứu abhidharma của Bộ Phái, những kinh điển Đại Thừa khác ngoài hệ thống Kinh điển Bát-nhã đã xuất hiện rất nhiều—chẳng hạn *Bảo Tích Kinh*, *Hoa Nghiêm Kinh*, *Pháp Hoa Kinh*, *A-Di-Đà Kinh*—, hơn nữa các học phái triết học ngoài Phật Giáo như Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya cũng nỗ lực hệ thống hóa học thuyết của mình.

Long Thụ viết các tác phẩm như *Trung Luận*, ý hướng giải thích một cách thống nhất Phật Giáo Đại Thừa trên cơ sở Không tư tưởng (*sūnyatā*) coi tất cả mọi thứ là Không (*sūnya*). Từ lập trường tư tưởng Không, Long Thụ đã đối đầu với tư tưởng mang khuynh hướng Hữu của học thuyết Abhidharma, Nyāya chẳng hạn. Trung Quán Phái luôn duy trì liên tục tinh thần phê phán kịch liệt đối với cả hai mặt trong ngoài Phật Giáo, thái độ nhất quán đó đã được tạo hình từ Long Thụ.

Điều cần lưu ý là ở thời kỳ này, Không tư tưởng là tài sản chung của Phật Giáo Đại Thừa.

TRUNG KỲ TRUNG QUÁN PHÁI

—THÀNH LẬP & PHÂN PHÁI—

Ⓐ CÁC LUẬN SƯ

■ *Buddhapālita* 佛護

a. Niên đại:

Theo truyền thừa Tây Tạng, ông là người Nam Ấn Độ, sống trong khoảng 370~450.

b. Trước tác:

Còn lại duy nhất bản chú thích *Trung Luận* (tức là bản *Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti* 『佛護註』), và cũng có thể coi đây là tuyên ngôn thành lập Trung kỳ Trung Quán Phái.

So với bản chú của Thanh Mục và bản *Vô Úy Chú*, rõ ràng *Phật Hộ Chú* chi tiết hơn, nhưng xét toàn thể cũng chỉ là bản chú giải khá đơn giản, trình bày yếu chỉ của kệ tụng *Trung Luận* mà thôi. Đặc sắc lớn nhất của tác phẩm đó là các kiểu nghị luận liệt kê nhị cú, tứ cú mà Long Thụ rất hay sử dụng đã được Phật Hộ viết lại thành 2 hoặc 4 luận thức quy mậu pháp để chú thích. Đây chính là căn cứ quan trọng để coi Phật Hộ là tổ của Quy Mậu Luận Chứng Phái. Ngoài ra, không thấy trong tác phẩm đề cập đến tư tưởng của Du-già Hành Phái—lúc bấy giờ được cho là đã xác lập—, cũng như không có phê phán gì.

c. Tư tưởng:

Tuy bản chú giải của Phật Hộ có vấn đề về văn bản—từ Chương 23, kệ 17 trở đi hoàn toàn giống *Vô Úy Chú*—nhưng chính từ những phê phán mãnh liệt của Thanh Biện sau đó đối với quy mậu luận chứng pháp của Phật Hộ, và từ những biện hộ mạnh mẽ của Nguyệt Xứng, phải thừa nhận rằng *Phật Hộ Chú* là tác phẩm trọng yếu xét về tư tưởng.

■ **Bhāviveka** 清弁

a. Niên đại:

Thanh Biện hoạt động chủ yếu trong tk6 (c. 490~570).

b. Bối cảnh thời đại:

Nội bộ Phật Giáo từ tk4 qua tk5, huynh đệ Vô Trước & Thế Thân đã hệ thống hóa giáo nghĩa học phái Du-già Hành Duy Thức, nối tiếp là Trần-na xác lập Phật Giáo Luận lý học - Nhận thức luận. Bên ngoài Phật Giáo, xét toàn thể tư tưởng Ấn Độ có phong trào coi trọng luận lý học trọng tâm là học phái Nyāya, triết học ngôn ngữ của văn pháp học giả Bhartṛhari (fl. 450 CE) chẳng hạn, cũng phát triển rất mạnh.

c. Trước tác:

Dưới đây sẽ giới thiệu 5 tác phẩm của Thanh Biện, nhưng xác thực chỉ từ (1) đến (3). Và từ quan hệ của những trích dẫn đề cập, có thể suy định thứ tự trước tác đầu tiên là (1) sau đó là (2) và (3).

(1) *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* 『中觀心論頌』 (Sanskrit nguyên điển, Tạng dịch)

Tác phẩm được coi là chủ yếu của Thanh Biện, toàn thể 11 chương. Ba chương đầu triển khai tư tưởng Trung Quán của bản thân. Đặc biệt chương 3 trình bày chân lý của Trung Quán, là chương trọng yếu nhất để hiểu tư tưởng Thanh Biện. Từ chương 4 đến chương 9

lần lượt phê phán giáo nghĩa của các học phái nội ngoại Phật Giáo như Thanh Văn (bộ phái), Du-già Hành Phái, Sāṃkhya, Vaiśeṣika, Vedānta, Mīmāṃsā. Như vậy, một mặt giới thiệu - phê phán giáo nghĩa các phái triết học, cung cấp cho ta một tư liệu quan trọng khi tìm hiểu kiến giải của các học phái đương thời, mặt khác tuyên ngôn chân lý của Trung Quán như là tốt cùng của triết học, hình thức giáo tướng phán thích 教相判釋 kiểu này về sau được kế thừa và phát triển bởi Śāntarakṣita 寂護 (c. 725~784).

(2) 『大乘掌珍論』 (chỉ có Hán dịch)

Luận này viết ra để cho người được giáo hóa có thể dễ dàng chứng đắc Không-tính của Chân thực, nhanh chóng bước vào Pháp tính. Mở đầu có đưa ra suy luận thức như vậy,

眞性有爲空 如幻縁生故

無爲無有實 不起似空華 (大正 30, no.1578, 268b21-22)

đưa ra suy luận thức liên quan đến Hữu-vi Không, Vô-vi Không, sau đó thuyết minh đây là suy luận thức chính xác, nghĩa là luận chứng nhất thiết Hữu-vi Vô-vi đều là Không, vô thực.

(3) *Prajñāpradīpa* (-mūlamadhyamaka-vṛtti) 『般若燈論』 (Hán dịch, Tạng dịch)

Đối với *Trung Luận* đây có thể coi là bản chú thích chính thức đầu tiên. Có hai điểm trọng yếu sau khi nói về *Bát-nhã Đăng Luận*.

Thứ nhất, trong chú thích này, Thanh Biện đã viết lại luận chứng đa dạng của Long Thụ— quy mậu, tứ cú, nhị cú, tam đoạn luận pháp, ... —thành ra suy luận thức định ngôn (luận chứng tự lập) của Phật Giáo Luận lý học đã được điều chỉnh bởi Trần-na. Thanh Biện tin rằng, trong luận chứng của Long Thụ được biểu hiện bằng hình thức thi ca, có tồn tại— hoặc minh bạch, hoặc hàm ý—yếu tố cấu thành của suy luận thức định ngôn, cho nên nghị luận của Long Thụ có thể lý giải những yếu tố này như là suy luận thức định ngôn xác thực.

Thứ hai, từ lập trường này mà ông phê phán Phật Hộ, người đã chọn lựa quy mậu pháp— chỉ là luận chứng gián tiếp có tính giả ngôn—như là phương pháp của Trung Quán Phái.

Chương 25 “Khảo sát Niết-bàn”, có phê phán Tam tính thuyết của Du-già Hành Phái.

(4) *Tarkajvālā* (*Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti*) 『(中觀心論頌註)・思挾炎』 (chỉ có Tạng dịch)

Trong truyền thừa Tây Tạng, đây là bản tự chú đối với *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* nhưng xét về nội dung, bị cho rằng có sự tăng quảng của hậu thế, cho nên còn nghi vấn về văn bản hiện tồn có thể không phải là nguyên hình tự chú của Thanh Biện.

(5) *Nikāyabheda-vibhaṅga-vyākhyāna* 『異部分派解説』 (chỉ có Tạng dịch)

Sách này về nội dung hoàn toàn nhất trí với phần giải thuyết về Tiểu Thừa bộ phái phân phái trong chương 4 của *Tarkajvālā*, coi như rút ra làm một bản riêng vậy. Nội dung thuyết minh của sách cùng hệ thống với *Dị Bộ Tông Luân Luận* 『異部宗輪論』 của Thế Hữu 世友

(Huyền Trang dịch).

d. Tư tưởng:

Đặc sắc tư tưởng của Thanh Biện nói chung có hai điểm lớn, và đều có quan hệ sâu sắc đến bối cảnh thời đại của ông. Thứ nhất, thực hiện phê phán đối với Du-già Hành Phái (Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga)—lúc này đã là một trào lưu lớn trong nội bộ Phật Giáo, về kết quả có liên quan đến sự thành lập của Trung Quán Phái. Thứ hai, gắn kết lập trường của Luận lý học - Nhận thức luận đang là xu thế nội ngoại Phật Giáo với luận chứng Không-tính của Long Thụ.

■ **Candrakīrti** 月稱

a. Niên đại:

Nguyệt Xứng được cho là hoạt động trong khoảng 530~600.

b. Trước tác:

6 tác phẩm dưới đây được coi là của Nguyệt Xứng.

(1) *Madhyamakāvatāra* 『入中論』 (bao gồm kệ tụng và tự chú, chỉ có Tạng dịch)

Toàn thể 12 chương, trong đó giảng thuyết tu tập dựa theo 10 giai đoạn ba-la-mật (施・戒・忍・精進・禪定・般若・方便・願・力・智) của 『十地經』, tiếp theo nói về công đức Bồ Tát địa và công đức Phật địa. Ở phần mở đầu, đại bi tâm và trí huệ và bồ-đề tâm là nhân của Bồ tát, trong đó đại bi tâm là nền tảng của hai thứ còn lại, tán thán đại bi, tán thán Phật có đại bi tâm cho nên không nhập niết-bàn mà ở lại nơi thế giới khổ đem lợi lạc cho chúng sinh. Ở phần kết luận, mục đích tạo luận là giảng dạy như thực giáo thuyết của Long Thụ, thuyết minh cái tinh yếu của *Trung Luận*. Chương 6 (Tu tập Bát-nhã ba-la-mật) chiếm hết hai phần ba toàn thể, là trọng tâm của bản luận xét về lượng cũng như về nội dung.

(2) *Pañcaskandhaprakaraṇa* 『五蘊論』 (chỉ có Tạng dịch)

Thuyết minh về ngũ uẩn từ lập trường Trung Quán. Thế Thân cũng có một trước tác cùng tên, cho nên để phân biệt nên gọi là 『中觀五蘊論』, và còn lại là 『大乘五蘊論』.

(3) *Prasannapadā* 『明句論』 (Sanskrit nguyên điển, Tạng dịch)

Bản chú giải *Trung Luận* bằng phương pháp quy mậu luận chứng, thông qua việc biện hộ cho Phật Hộ và phê phán Thanh Biện.

(4) 『空七十論』 (chỉ có Tạng dịch)

Bản chú thích tác phẩm 『空七十論』 của Long Thụ.

(5) 『六十頌如理論』 (chỉ có Tạng dịch)

Bản chú thích tác phẩm 『六十頌如理論』 của Long Thụ.

(6) 『四百論釈』 (chỉ có Tạng dịch)

Bản chú thích tác phẩm 『四百論』 của Thánh Thiên.

c. Tư tưởng:

Xét về mặt lịch sử tư tưởng Trung Quán, có thể nêu ra hai đặc sắc của Nguyệt Xứng, và cả hai đều được trình bày thông qua việc phê phán Thanh Biện.

Thứ nhất, đã xác lập phương pháp quy mâu luận chứng với vai trò luận chứng Không-tính.

Thứ hai, liên quan đến Nhị đế thuyết.

■ Avalokitavrata 觀誓

Sống vào khoảng tk7 (c. 650~750), đã viết *Prajñāpradīpaṭīkā* 『般若燈論廣注』 chú giải tác phẩm 『般若燈論』 của Thanh Biện, hiện chỉ còn bản Tạng dịch. Bản chú này rất đồ sộ, đặc biệt là một tác phẩm quý trọng chứa nhiều thông tin phong phú liên quan đến triết học Ấn Độ và các học phái Phật giáo.

Được xếp vào hệ phổ của Tự Lập Luận Chứng Phái.

■ Śāntideva 寂天

Theo các sách sử Phật giáo của Bu-ston và Tāranātha, thì Tịch Thiên (c.685~763) có viết 3 tác phẩm, (1) *Śikṣāsamuccaya* 『大乘集菩薩學論』, (2) *Sūtrasamuccaya* 『經集』, (3) *Bodhicaryāvatāra* 『入菩提行論』. (1) & (3) có nguyên điển Sanskrit, hiện tại đã được xác nhận là trước tác của Tịch Thiên. (2) không có nguyên điển Sanskrit, bản Tạng dịch lại quy cho Long Thụ.

Được xếp vào hệ phổ của Quy Mâu Luận Chứng phái.

■ Prajñākaramati

Tác phẩm 『入菩提行論』 của Tịch Thiên được truyền đọc rộng rãi, có nhiều bản chú giải tác phẩm này ở Ấn Độ cũng như Tây Tạng, trong đó bản chú *Bodhicaryāvatārapañjikā* 『入菩提行論細疏』 của Prajñākaramati (c. 950~1030) rất nổi tiếng. Bản chú này còn nguyên điển Sanskrit, và có cả bản Tạng dịch.

Prajñākaramati thuộc Trung Quán Phái là điều được thừa nhận, nhưng khó xác định thuộc phân phái nào của Trung Quán. Về niên đại có thể thấy đã bước vào Hậu kỳ Trung Quán Phái, tuy nhiên ở đây đang đề cập đến bản chú tác phẩm của Tịch Thiên, nên tạm thời phân loại vào Trung kỳ Trung Quán Phái.

⑤ HAI PHƯƠNG THỨC LUẬN CHỨNG

Như trên có đề cập tới, tức là ở giai đoạn Trung kỳ Trung Quán Phái, liên quan đến luận chứng Không tính, chính khế cơ sau đây:

- Thanh Biện phê phán những giải thích của Phật Hộ, và
- Nguyệt Xứng biện hộ cho Phật Hộ, phê phán lại Thanh Biện

đã phân chia hệ thống học phái Trung Quán thành 2 phân phái:

- Tự Lập Luận Chứng Phái (རང་རྒྱུད་པ། Rang rgyud pa, **Svātantrika*)
 - sử dụng luận chứng định ngôn (*svatantra-anumāna*) xây dựng chủ trương của mình, Thanh Biện là nhân vật chủ chốt.
- Quy Mâu Luận Chứng Phái (ཐལ་འགྲུར་བ། Thal 'gyur ba, **Prāsaṅgika*)
 - không tự mình lập thuyết, chỉ sử dụng quy mâu pháp 歸謬法 (*prasaṅga* hay *prasaṅga-anumāna*, bội lý pháp 背理法 *reductio ad absurdum*) luận phá sự mâu thuẫn trong mệnh đề của phía đối phương. Quy mâu là luận chứng gián tiếp, ngược lại, luận chứng định ngôn có tính trực tiếp, tính tự lập. Hai nhân vật chủ chốt là Phật Hộ và Nguyệt Xứng.

Cho đến hiện tại, cách phân chia này được rất nhiều nhà nghiên cứu sử dụng. Tuy nhiên, dù không thể khẳng định, nhưng cách phân chia này chủ yếu xảy ra ở Tây Tạng. Những chữ Sanskrit như *Prāsaṅgika*, *Svātantrika* thực chất chỉ là giả định từ chữ Tây Tạng Thal 'gyur ba và Rang rgyud pa, chứ trong văn hiến tư tưởng Trung Quán Ấn Độ, không thể xác nhận rõ ràng các hình thức này.

Trong giới hạn hiểu biết, hai thuật ngữ Thal 'gyur ba và Rang rgyud pa lần đầu tiên được tìm thấy trong bản chú thích *Trung Luận* (dBu ma rtsa shes kyi 'grel pa) của Nyi ma grags (c. 1055~1140). Ngoài ra, nếu chỉ là thuật ngữ 'dbu ma rang rgyud pa / rang rgyud pa' không thôi, có thể thấy trong *Nhập Trung Luận Chú* của Jayānanda—người tương đối đồng thời đại với Nyi ma grags.

Tóm lại, Thanh Biện phê phán Phật Hộ, thành lập nên Trung Quán Tự Lập Luận Chứng Phái. Học phái này sử dụng hệ thống luận lý học hình thức đương thời đã được xác lập, nỗ lực luận chứng tư tưởng Không của Long Thụ. Về sau, học phái có du nhập vào Tây Tạng, nhưng đối với Phật Giáo Tây Tạng, họ lại đặc biệt kính trọng Quy Mâu Luận Chứng Phái hơn.

Nguyệt Xứng phê phán Thanh Biện và chủ trương “chân ý của Long Thụ nằm ở phương pháp của *Prāsaṅgika*”. Quy Mâu Luận Chứng Phái khởi đầu từ Phật Hộ, nhưng có thể nói Nguyệt Xứng mới là nhân vật đã xác lập một cách thực chất học phái. Trong Phật Giáo Tây Tạng, Nguyệt Xứng là nhân vật được tôn sùng chỉ sau Long Thụ.

① QUY MẬU LUẬN CHỨNG

Quy mâu pháp mà học phái Nyāya và Phật Giáo Luận lý học sử dụng, về nguyên lý cũng giống với quy mâu pháp trong luận lý học Tây phương. Trường hợp muốn luận chứng (=chứng minh) mệnh đề (lập ngôn) *S* nào đó là đúng (chân), quy mâu pháp sẽ không chứng minh trực tiếp mà đầu tiên giả định mệnh đề phi-*S* mâu thuẫn với mệnh đề *S*, từ giả định này diễn dịch ra kết luận là sai (ngụy) → kết luận bất hợp lý → diễn dịch một kết luận tự kỷ mâu thuẫn. Từ phi-*S* dẫn tới một kết luận sai (một kết luận sai được luận chứng thỏa đáng từ giả định phi-*S*), do đó có thể nói giả định phi-*S* chắc chắn đã sai. Cho nên, phi-*S* là sai vì thế có thể quyết định mệnh đề *S* ban đầu là đúng. Tóm lại, trong trường hợp phủ định mệnh đề *S*, chủ trương mệnh đề phi-*S* đã đi đến kết quả bất hợp lý cho nên, sự đúng của mệnh đề *S* đã được chứng minh một cách gián tiếp.

Khi giả định mệnh đề *S* mà mâu thuẫn được quy kết, cho nên kết luận *S* là sai → coi đây là quy mâu pháp theo nghĩa rộng.

Quy mâu pháp đã xuất hiện trong *Nyāyasūtra* với tên gọi ‘tarka’ 思擇. Học phái Nyāya thừa nhận quy mâu pháp là một cách suy xét quan trọng để quyết định một lập ngôn nào đó là đúng, và cực kỳ hữu hiệu với vai trò là thủ đoạn bổ sung cho suy luận thức định ngôn luận chứng trực tiếp một lập ngôn nào đó, nhưng lại không chấp nhận bản thân quy mâu pháp như là một luận chứng thức xác thực. Trong Phật Giáo Luận lý học của Dignāga cũng vậy, quy mâu pháp không được coi là hình thức suy lý chính đáng.

Dharmakīrti—người đã phát triển luận lý học của Dignāga, cũng không thừa nhận quy mâu pháp như là luận chứng định ngôn, nhưng ông nhấn mạnh nó là tư duy xác thực phù hợp với phép tắc suy lý (『知識論評釋』第四章第十二頌). Từ sau tk8 chuyển sang Phật Giáo Luận lý học Hậu kỳ, lúc này quy mâu pháp mới bắt đầu được gọi là *prasaṅga-sādhana* hoặc *prasaṅga-anumāna* (‘sādhana’ và ‘anumāna’ đều có nghĩa là ‘suy lý’), xếp ngang hàng với suy lý định ngôn *svatantra-anumāna*, xác lập vị trí như một suy lý.

Cách Thức Luận Chứng của Quy Mâu Pháp

Quy mâu pháp thường xuyên xuất hiện trong *Trung Luận*, và có hình thức nguyên thủy hơn so với hình thức mà Phật Hộ sử dụng. Dưới đây đưa ra ví dụ sử dụng quy mâu pháp.

Trung Luận Chương 2 từ kệ 8 đến kệ 11 nói về quan hệ giữa việc đi & tác giả của nó, và cho rằng động tác đi không có ở bất kỳ người nào.

gantā na gacchati tāvad agantā naiva gacchati |

anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo 'tha gacchati || (MK 2:8)

去者則不去 不去者不去
離去不去者 無第三去者。

gantā tāvad gacchatīti katham evopapatsyate |

gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate || (MK 2:9)

若言去者去 云何有此義
若離於去法 去者不可得。

pakṣo gantā gacchatīti yasya tasya prasajyate |

gamanena vinā gantā gantur gamanam icchataḥ || (MK 2:10)

若謂去者去 是人則有咎
離去有去者 說去者有去。

gamane dve prasajyete gantā yady uta gacchati |

ganteti cājyate yena gantā san yac ca gacchati || (MK 2:11)

若去者有去 則有二種去
一謂去者去 二謂去法去。

yujyate / upapadyate / prasajyate

yujyate (quá khứ phân từ hình *yukta*) và *upapadyate* được sử dụng đi cùng với phủ định từ *na* trong mạch văn phủ định ý kiến của phe đối luận, bác bỏ một mệnh đề bằng cách chỉ ra quy kết không mong muốn của nó. Từng chữ đều có thể dịch thành ‘là bất hợp lý’, hoặc ‘không thể xảy ra’ xét về mặt luận lý. Hình thức danh từ là *yukti* và *upapatti* được sử dụng với nghĩa luận lý và luận chứng.

prasajyate được sử dụng trong mạch văn quy mâu pháp chỉ ra rằng chủ trương của phe đối luận sẽ dẫn tới một kết luận không thuận lợi đối với bản thân họ, thường dịch là “ám chỉ một kết quả không mong muốn, dẫn đến sai lầm”.

Long Thụ suy nghĩ lần lượt như sau.

(a) — nếu như có động tác đi, thì sẽ

(a1) ở người đi (*gantr* 去者), hay

(a2) ở người không phải người đi (*agantr* 非去者)

(b1) — không phải (a1)

Là bởi vì, nếu (a1) đúng, thì ở một người đi có hai việc đi → điều đó sinh ra bất hợp lý. Việc đi thứ nhất là để thành lập nên người đi, và, việc đi thứ hai thành lập trên người đi là tác giả mà đã thành lập bởi việc đi thứ nhất.

Cho nên, (a1) ‘ở người đi có việc đi’ là sai, vì thế, ở người đi không có việc đi.

(b2) — cũng không phải (a2).

Là bởi vì, ở nơi người mà không phải người đi, tức là người không đi, thì việc đi là không có thể.

② TỰ LẬP LUẬN CHỨNG

a. Luận Chứng Thức của Trần-na

Khoảng nửa đầu tk6, khi hệ thống luận lý học hình thức được xác lập bởi Trần-na, lúc ấy cũng xuất hiện tư tưởng gia Trung Quán Phái sử dụng hệ luận lý này nỗ lực chứng minh các chủ đề (*these*) trong *Trung Luận*. Chính là Thanh Biện, ông hoạt động coi như cùng thời với Trần-na. Đặc trưng của luận-chứng-thức (hoặc suy-luận-thức) mà Trần-na đề xướng, đó là chứng minh sự tồn tại của một thứ nào đó bằng cách lấy một thứ khác làm dấu hiệu (*linga*). Một ví dụ luận chứng thức rất thường hay được trích dẫn như sau:

- Chủ trương: Ở núi kia có lửa.
- Lý do: Vì có khói.
- Quy nạp khẳng định Ở nơi có khói, thì có lửa.
 & Đồng loại lệ: Giống như chỗ nhà bếp.
- Quy nạp phủ định Ở nơi không có lửa, thì không có khói.
 & Dị loại lệ: Giống như trên mặt hồ nước.

Luận chứng thức này đã coi khói bốc lên từ ngọn núi trước mặt là dấu hiệu, nỗ lực chứng minh ở nơi núi đó có lửa.

b. Luận Chứng của Thanh Biện

Trên đây là khái quát cấu trúc luận chứng thức của Trần-na, và như đã biết, Thanh Biện sử dụng luận chứng thức đó nỗ lực chứng minh chủ trương của Long Thụ trong *Trung Luận*.

Lấy lại ví dụ *Trung Luận* Chương 2 Kệ 8, Thanh Biện trình bày luận chứng thức như dưới đây, trong đó xem *vê-a* của câu kệ làm chủ trương.

Chủ trương: Xét ở chân lý tối cao, người-đi không đi.

Lý do: Bởi vì người-đi gắn kết với động tác.

Dụ lệ: Giống như người đang đứng lại.

c. Đặc Sắc Suy Lý của Thanh Biện

Từ mệnh đề chủ trương của luận chứng thức trên, có thể nêu ra 2 đặc sắc.

① Trong luận thức của Thanh Biện rất hay kèm theo một câu hạn định “Xét ở thắng nghĩa/Xét theo chân thực tối cao” → hạn định này thể hiện rõ ý đồ: luận chứng thức là thứ thích hợp với thắng nghĩa, tách biệt lập ngôn của mình ra khỏi lập ngôn thế tục, ngăn chặn công kích từ lập ngôn thế tục.

② Phủ định trong mệnh đề chủ trương là *prasajya-pratiśedha* (phủ định phi-định lập/phủ định tuyệt đối/phủ định mệnh đề), không phải là *paryudāsa* (phủ định định lập/phủ định tương đối/phủ định danh từ). Trường hợp luận chứng Không-tính, thì bất kỳ một khẳng định nào đó đều không thể, cho nên tất cả phủ định phải là phủ định phi-định lập.

▪ Về ①

Chân lý của Trung Quán đã hoàn nguyên về khái niệm cho rằng hết thảy tồn tại là phi-thực tại, và tuyên ngôn Không tính của tất cả mọi thứ. Khi Thanh Biện đứng trong lãnh vực luận lý học được cấu trúc dựa trên tiền đề đồng nhất hóa giữa tồn tại và khái niệm, đặc biệt luận lý học Ấn Độ truyền thống được hệ thống hóa trên cơ sở hình nhi thượng học thực tại luận, để luận chứng chân lý của Trung Quán, thì bản thân việc đó đã là một mâu thuẫn.

Sự thực Long Thụ và Phật Hộ đành phải sử dụng những quy mậu, nhị cú, tứ cú, ... hay nói cách khác là suy lý phủ định giả ngôn, tức là phương pháp luận chứng bị truyền thống luận lý Ấn Độ bài trừ, đã quá đủ để cho thấy điều đó.

Cũng chính do vậy mà Thanh Biện đã phải gán thêm một vài điều kiện đặc thù vào cái gọi là luận chứng định ngôn chứng minh Không-tính. Nhưng bản thân điều kiện đặc thù đó e rằng đã chệch ra khỏi luận lý học. Những vị đã chỉ ra điều đó có thể kể đến An Huệ, đặc biệt là Nguyệt Xứng. Nguyệt Xứng bác bỏ việc dựa vào suy luận thức định ngôn để luận chứng Không-tính, ông chủ trương chỉ có dựa vào luận chứng siêu luận lý gọi là quy mậu, mới có khả năng.

▪ Về ② → HAI LOẠI PHỦ ĐỊNH

Các học giả văn pháp cổ đại Ấn Độ đã chủ trương khu biệt 2 loại ‘khái niệm phủ định’. Càng về sau, lý luận về sự khu biệt này càng phát triển cao độ.

Một gọi là ‘phủ định tương đối’ (*paryudāsa*), là phủ định lấy luật bài trung (*law of excluded middle*)—“nếu không là *a*, thì là phi-*a*”—làm tiền đề.

Và một nữa gọi là ‘phủ định tuyệt đối’ (*prasajya-pratiṣedha*), là phủ định không lấy luật bài trung làm tiền đề.

Phủ định tương đối, ví dụ nói rằng:

“Ở đây có người không phải là bà-la-môn (*brāhmaṇa*)”.

→ nghĩa là thông qua phủ định ‘không phải là bà-la-môn’, ý muốn diễn đạt ở đây có thể có vương-hầu (*rājanya*) hoặc thứ-dân (*vaiśya*) hoặc nô-lệ (*sūdra*). Tóm lại, đây là trường hợp phủ định A hàm ý khẳng định phi-A.

Trong ngữ pháp Sanskrit, phủ định kiểu như vậy thường đặt trước danh từ, cho nên còn gọi là ‘phủ định danh từ’.

Phủ định tuyệt đối, ví dụ nói rằng:

“Ở đây không có bà-la-môn”

→ nghĩa là đơn giản chỉ phủ định sự tồn tại của bà-la-môn, không có ý đồ tích cực nào khác đối với sự tồn tại của vương hầu, v.v... Tóm lại, đây là trường hợp phủ định A không hàm ý khẳng định phi-A. Và ở tình huống này cũng chưa chắc đã có vương hầu các thứ, tức ngụ ý có hai khả năng lý giải: không có bà-la-môn nhưng có vương hầu, ..., và, bà-la-môn cũng như vương hầu, ... đều không có.

Phủ định kiểu như vậy, được thêm vào động từ—ở ví dụ trên là động từ ‘tồn tại’—, thường phủ định toàn thể câu văn, cho nên còn gọi là ‘phủ định mệnh đề’.

Trung Luận khoảng 450 câu kệ, trong đó 512 lần sử dụng *na* phủ định mệnh đề, còn phủ định danh từ *a-* và *an-* được dùng lần lượt 313 lần và 82 lần. Rõ ràng phủ định từ đóng vai trò rất lớn trong *Trung Luận*. Long Thụ đã sử dụng phân biệt rất khéo léo giữa ‘phủ định danh từ’ và ‘phủ định động từ’, có thể coi đây là cốt lõi nghị luận của Long Thụ.

▪ TÓM TẮT TRUNG KỲ TRUNG QUÁN PHÁI

Ở tk4, 5 tuy Không tư tưởng được coi là tiền đề, nhưng cũng xuất hiện kinh điển - luận thư của hệ Du-già Hành mang tính phê phán, tự đặt mình ở tư thế đối chọi lại hệ thống Long Thụ. Thời điểm này, ý thức học phái Trung Quán cũng dần dần rõ ràng, nhiều bản chú giải *Trung Luận* được trước tác. Tác giả của các bản chú giải hiện tồn, đại biểu là Phật Hộ, Thanh Biện, Nguyệt Xứng, và An Huệ—một học giả của hệ Du-già Hành.

Trong đó, Thanh Biện, Nguyệt Xứng đều là những tư tưởng gia Trung Quán có phương pháp khảo sát, và không chỉ dừng lại ở vai trò người chú thích trước tác của Long Thụ, mà còn viết tác phẩm độc lập. Họ ý thức bản thân thuộc chính hệ của *Trung Luận*, tự xưng mình là Trung Quán Phái, và đối quyết với Du-già Hành Phái.

Thời kỳ này, Trần-na (c. 470~540) hệ thống hóa Phật Giáo Luận lý học, các học phái triết học khác cũng bắt đầu đẩy mạnh nghiên cứu luận lý học. Trong trạng huống như thế, Thanh Biện đã đem phương pháp luận lý học - suy luận thức vào luận chứng Không tư tưởng dưới điều kiện nhất định. Ông quy định rằng:

- Thứ nhất, suy luận thức luận chứng Không-tính luôn gắn với một hạn định “Xét ở thắng nghĩa”.
- Thứ hai, phủ định đi cùng với luận chứng Không tính, không phải là phủ định định lập (*paryudāsa*), mà phải là phủ định phi-định lập (*prasajya-pratiṣedha*).

Những lập ngôn mang tính luận chứng gián tiếp - luận chứng quy mâu của *Trung Luận*, cũng được Thanh Biện sửa đổi lại thành suy luận thức tích cực “Xét ở thắng nghĩa ... không...”.

Thanh Biện sử dụng suy luận thức để luận chứng Không-tính, đồng thời cũng coi các học phái triết học (lục phái triết học) ngoài Phật Giáo—lúc này hầu như đã hoàn thành hệ thống hóa—như là đối tượng phê phán. Điều này cho thấy ý đồ của Thanh Biện muốn trao cho học thuyết Trung Quán một địa vị minh xác trong hệ tư tưởng tôn giáo triết học đương thời.

Nguyệt Xứng phê phán phương pháp của Thanh Biện, là chủ nghĩa luận lý chí thượng, phớt lờ luận nghị đối phương, tự mình hí lộng thao túng suy luận thức. Đối với Nguyệt Xứng, cách tiến hành nghị luận hữu hiệu hơn hẳn phải ngược lại, tức sử dụng phương pháp quy mâu luận chứng tấn công điểm mâu thuẫn trong chủ trương của đối phương. Nguyệt Xứng cho rằng câu hạn định ‘Xét ở thắng nghĩa’ là không cần thiết, và mong chờ chủ trương của đối phương tự nó bằng hoại ở giai đoạn trước khi tiếp xúc với Thắng nghĩa.

Truyền thừa Tây Tạng sau này, đứng trên quan điểm phê phán của Nguyệt Xứng đối với Thanh Biện, đã phân chia Trung Quán thành Tự Lập Luận Chứng phái (*Svātantrika*) của hệ Thanh Biện, và Quy Mâu Luận Chứng phái (*Prāsaṅgika*) của hệ Nguyệt Xứng.

Học giả ở tk7 có Avalokitavrata 觀誓 (c. 650~750) thuộc hệ Thanh Biện, và Śāntideva 寂天 (c. 685~763) thuộc hệ Nguyệt Xứng. Śāntideva trình bày tu tập (*bhāvanā*) Không-tính theo từng giai đoạn, đặt trọng điểm vào tính thực tiễn tu hành.

HẬU KỲ TRUNG QUÁN PHÁI

▪ Một vài đặc sắc của Trung kỳ Trung Quán Phái (tk5~8):

1. Coi việc chú giải *Trung Luận* là phương pháp cơ bản.
2. Do bởi khác biệt phương pháp luận chứng Không-tính, dẫn đến phân chia thành Quy Mật Luận Chứng Phái và Tự Lập Luận Chứng Phái.
3. Có ý thức đối kháng mãnh liệt đối với Du-già Hành Duy Thức Phái.

Ở thế kỷ 8, Trung Quán Phái lại chuyển kỳ thêm lần nữa, bắt đầu thu nạp học thuyết của Du-già Hành Phái mà trước giờ luôn có quan hệ đối lập. Xuất hiện rất nhiều luận sư tài giỏi như Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Kamalaśīla đóng vai trò trọng yếu ở cả Ấn Độ lẫn Tây Tạng.

▪ Đặc sắc của Hậu kỳ Trung Quán Phái (tk8~12):

1. Đương nhiên vẫn lấy Nāgārjuna làm cơ chuẩn, nhưng chịu ảnh hưởng rõ rệt tri thức luận của Dharmakīrti.
2. Ngoại trừ một vài học giả như Prajñākaramati (c. 950~1030) chẳng hạn, còn lại hầu hết các học giả đều thuộc hệ phổ Tự Lập Luận Chứng Phái.
3. Xóa bỏ mối quan hệ đối lập giữa Trung Quán Phái và Du-già Hành Phái, đánh giá cao học thuyết của Du-Già Hành Phái hơn học thuyết của Hữu Bộ (*Sarvāstivādin* 說一切有部) và Kinh Lượng Bộ (*Sautrāntika* 經量部), nỗ lực hấp thu vào hệ thống của Trung Quán. Có nghĩa là, Hậu kỳ Trung Quán Phái là một học phái tổng hợp có thể gọi tên là Du-Già Hành Trung Quán Phái (*Yogācāra-Mādhyamika* 瑜伽行中觀派).

MỘT SỐ LUẬN SƯ

① **Jñānagarbha** 智藏 (c. 700~760)

Thầy của Śāntarakṣita.

Có các tác phẩm như *Satyadvayavibhaṅga-kārikā* 『二諦分別論』 (46 thi tụng, Tạng dịch), *Satyadvayavibhaṅga-vṛtti* 『二諦分別注』 (Tạng dịch), *Yogabhāvanāmārga* 『瑜伽修習道』 (Tạng dịch). Ông còn dịch sang Tạng ngữ hơn 10 tác phẩm về Trung Quán và Tri thức luận, nên được cho là nhập Tạng trước Śāntarakṣita, nhưng tiểu sử không được rõ ràng.

② **Śāntarakṣita** 寂護 (c. 725~784) là học tăng ở tăng viện Nālandā.

Ông để lại các danh trước như *Tattvasaṃgraha* 『眞實要義』 (thi tụng, Sanskrit, Tạng dịch)—một tác phẩm đồ sộ phê phán các học thuyết Phật Giáo nội ngoại, *Madhyamakālaṃkāra* 『中觀莊嚴論』 (97 thi tụng, Tạng dịch) và bản tự chú *Madhyamakālaṃkāra-vṛtti* 『中觀莊嚴論注』 (tán văn, Tạng dịch), ngoài ra ông còn viết chú thích cho *Satyadvayavibhaṅga* của Jñānagarbha.

Tattvasaṃgraha bao gồm 3645 thi tụng, giới thiệu - phê phán lý luận của các phái ngoại giáo, và cả nội bộ Phật Giáo như Hữu Bộ, Kinh Lượng Bộ. Đây là tác phẩm mang tính khái luận triết học, chứ không nhằm mục đích làm sáng tỏ chân lý của Trung Quán Phái.

Madhyamakālaṃkāra-kārikā, -*vṛtti* có hình thức dựa trên luận lý nhất quán cho rằng tất cả mọi thứ tồn tại, dù là vật-chất (sắc) hay nhận-thức (thức), đều không có bản tính ‘nhất - đa’ (*ekānekasvabhāvarahita* 離一多性) cho nên Vô tự tính - Không, phê phán lần lượt trọng tâm lý luận của các phái ngoại giáo, Hữu Bộ, Kinh Lượng Bộ, hai phái Du-già Hành (Hình Tượng Chân Thực Phái và Hình Tượng Hư Ngụy Phái), sau cùng luận chứng Trung Quán như là triết học tối cao. Có thể gọi đây là cuốn sách về một loại *giáo tướng phán thích*.

Śāntarakṣita đánh giá cao triết học của Du-già Hành Phái, ông cho rằng, người theo Trung Quán, xét về chân lý tối cao là trực quán Không-tính, nhưng xét về chân lý thế gian nên có lập trường ‘Duy thức Vô cảnh’. Chính từ điểm này mà ông được gọi là Du-già Hành Trung Quán Phái. Thêm nữa, cũng giống như Bhāviveka, ông tôn trọng luận lý học, coi chân lý của Trung Quán cần được luận chứng bằng suy luận thức định ngôn. Từ điểm này có thể nói ông là người tán thành đứng về phía Tự Lập Luận Chứng Phái.

Śāntarakṣita đã một lần nhập Tạng năm 763, sau đó quy quốc, rồi lại nhập Tạng lần thứ hai vào năm 771, ông thắng một cuộc luận tranh với Bon giáo—là tôn giáo bản địa mang đậm yếu tố *Shamanism* 薩滿教. Năm 773, hiệp lực cùng với hành giả Mật Giáo Padmasambhava—được mời từ Ấn Độ sang—, kiến lập tự viện Samye རས་མ་ཡས་ 桑耶寺, thụ giới cho 6 vị trở thành tăng sĩ Phật Giáo đầu tiên của Tây Tạng, tận lực đến cuối đời cho sự du nhập và hưng long của Phật Giáo Tây Tạng.

Ông mất tại Tây Tạng, khoảng năm 784.

③ **Kamalaśīla** 蓮華戒 (c. 740~797)

Đệ tử của Śāntarakṣita.

Ông đã viết những bản chú giải xuất sắc đối với trước tác của thầy mình: *Tattvasaṃgraha-pañjikā* 『眞實要義細疏』 (Sanskrit, Tạng dịch), *Madhyamakālaṃkāra-pañjikā* 『中觀莊嚴論細疏』 (Tạng dịch) là bản phức chú của 『中觀莊嚴論注』. Để lý giải nguyên điển của Śāntarakṣita, cả hai bản chú thích đều không thể thiếu.

Ngoài ra, Kamalaśīla còn có các trước tác độc lập như *Madhyamakāloka* 『中觀明』, *Tattvāloka* 『眞實明』, *Sarvadharmāṇiḥsvabhāvasiddhi* 『一切法無自性論証』. Trong đó, *Madhyamakāloka* cùng với *Satyadvayavibhaṅga* của Jñānagarbha, và *Madhyamakālaṃkāra* của Śāntarakṣita, được coi là ba luận thư cơ bản của Hậu kỳ Trung Quán Phái (rang rgyud shar gsum “three eastern Svātantrika treatises”). *Sarvadharmāṇiḥsvabhāvasiddhi* là bản tóm tắt của *Madhyamakāloka*.

Sau khi Śāntarakṣita qua đời, vua Tây Tạng là Trisong Detsen རྩོམ་སྒྲུབ་འཛམ་ 赤松德贊 (742~798) đã thỉnh mời Kamalaśīla nhập Tạng năm 794. Tại chùa Samye, ông đối luận với Ma-ha-diễn 摩訶衍—một Thiền tăng Trung Quốc đang khuếch trương giáo thế ở Tây Tạng lúc bấy giờ, và đã luận phá, xác lập tư tưởng Trung Quán tại Tây Tạng. Kamalaśīla đã viết một tác phẩm nhập môn dành cho Phật Giáo đồ Tây Tạng có tên *Bhāvanākrama* I, II, III 『修習次第』 gồm ba thiên giảng giải hết sức giản dị về chân lý của Trung Quán và các giai đoạn tu tập Phật Giáo. *Bhāvanākrama* III còn Sanskrit và Tạng dịch, trong đó có ghi chép lại một phần cuộc luận tranh với Ma-ha-diễn. *Bhāvanākrama* I còn Sanskrit, Tạng dịch, Hán dịch (施護譯『廣釋菩提心論』). *Bhāvanākrama* II chỉ còn Tạng dịch. Ba thiên của *Bhāvanākrama* phê phán giáo thuyết đốn ngộ của Thiền Tông, giảng giải về từng bậc của tu tập và triết học từ lập trường tiệm ngộ của Trung Quán, làm thành một cuốn Phật Giáo khái luận cực kỳ xuất sắc.

Kamalaśīla qua đời năm 797 tại Tây Tạng.

Ngoài ra còn có các luận sư như Vimuktisena (tk8), Haribhadra (tk8), Jitāri (tk10), Ratnākaraśānti (tk11), ...

▪ Tư tưởng Śāntarakṣita có hai điểm trọng yếu sau đây:

1. Đứng trên lập trường triết học Trung Quán để phê phán - đánh giá học thuyết của các học phái Phật Giáo Ấn Độ kể từ tk5 trở đi.
2. Lý giải về nhận thức luận hay triết học của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, Kinh Lượng Bộ, Duy già Hành Duy Thức Phái, Trung Quán Phái như là những nấc thang triết học dẫn từ thứ có thứ nguyên thấp lên dần đến thứ có thứ nguyên cao. Xét về tôn giáo, nghĩa là thuyết giảng về tiệm ngộ.

Nói về lý luận và thực tiễn của tiệm ngộ, có lẽ sự kiện mang tính lịch sử xảy ra ở Tây Tạng vào khoảng năm 794 sẽ thuyết minh một cách thích hợp nhất.

Tây Tạng lúc bấy giờ chịu ảnh hưởng sâu đậm hai luồng văn hóa Trung Quốc & Ấn Độ, trong đó có Thiền Phật Giáo Trung Quốc. Vào tk8, Thiền tăng người Trung Quốc gọi là Đại Thừa Hòa Thượng Ma-ha-diễn 摩訶衍 đang đề xướng lý luận đốn ngộ tại Tây Tạng.

Śāntarakṣita xây dựng tự viện Samye vào năm 773, chẳng bao lâu sau, ông qua đời. Trước khi lâm chung, Śāntarakṣita dặn dò đệ tử người Tây Tạng rằng nếu Phật Giáo Tây Tạng gặp nguy, hãy mời đệ tử của ông đang ở Ấn Độ là Kamalaśīla.

Kamalaśīla—đại biểu cho lý luận tiệm ngộ của Ấn Độ—được mời đến Tây Tạng, và đã tranh luận công khai với Đại Thừa Hòa Thượng Ma-ha-diễn tại tự viện Samye. Kết thúc đối luận với thắng lợi của Kamalaśīla, sau đó Thiền Tông Trung Quốc và văn hóa Trung Quốc nói chung nhanh chóng suy yếu, ngược lại, truyền thống Phật Giáo Đại Thừa Ấn Độ coi trọng nhận thức luận - luận lý học đã được du nhập một cách chính thức vào Tây Tạng.

Trong cuộc tranh luận, Kamalaśīla luận rằng: Bồ Tát dựa vào sự kết hợp từ bi (*karuṇā*), phương tiện (*upāya*) và trí huệ (*prajñā*) mới có thể đạt tới giác ngộ chí cao, sự giác ngộ như thế hoàn toàn không thể xảy ra đột ngột nếu như không có tu luyện đẳng đẳng trước đó. Cả ba khái niệm từ bi - phương tiện - trí huệ có liên hệ mật thiết với nhau, đã làm sáng tỏ phương pháp mà Phật Giáo đồ Ấn Độ tu luyện bản thân.

■ HỌC THUYẾT CƯƠNG YẾU

Hệ thống văn hiến gọi là Grub mtha' གུབ་མཐའ་ 『学説綱要書』 của Tây Tạng có nội dung giới thiệu - phê phán giáo nghĩa của các học phái triết học Ấn Độ, phân chia Phật Giáo thành 'Tứ Đại Học Phái' bao gồm Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, Kinh Lượng Bộ, Du-già Hành Phái, Trung Quán Phái, liệt kê chi phái và trình bày toát yếu giáo lý & tu tập của từng học phái. Khuynh hướng phổ biến là xếp học phái có giá trị thấp đứng trước, học phái có giá trị cao đứng sau. Cách sắp xếp đánh giá các học thuyết của cương yếu thư như vậy có thể nói tương đương với 'giáo tướng phán thích' của Trung Quốc.

Phân loại Trung Quán Phái theo Học Thuyết Bảo Hoàn 『学説寶環』

Tây Tạng tồn tại rất nhiều sách học thuyết cương yếu, trong đó phổ biến nhất là Grub mtha' rnam bzhag rin chen phreng ba གུབ་མཐའ་རྣམ་བཞག་རིན་ཆེན་ཤེང་བ་ 『学説寶環』 (*The Precious Garland of Philosophical Tenets*) của Konchok Jigme Wangpo འཇོན་མཆོག་འཇིགས་མེད་དབང་པོ་ (1728~1791).

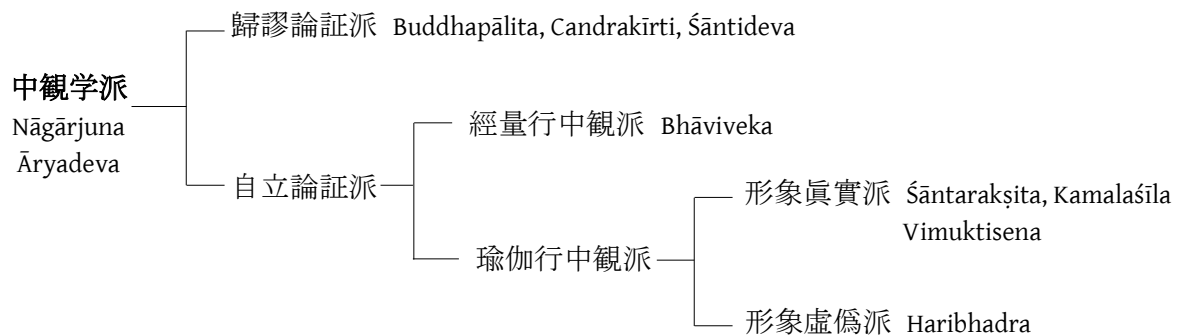
Theo Học Thuyết Bảo Hoàn, Trung Quán Phái Ấn Độ cùng với các học tăng đại biểu cho từng chi phái, được phân loại như sau.

Sơ kỳ Trung Quán Phái lấy trung tâm là sư-đệ Nāgārjuna và Āryadeva. Thực tế phân phái bắt đầu ở Trung kỳ, tức từ sau Buddhapālita.

Tự Lập Luận Chứng Phái phân ra thành Du-già Hành Trung Quán Phái (rNal 'byor spyod pa'i dbu ma pa, *Yogācāra-Mādhyamika) và Kinh Lượng Hành Trung Quán Phái (mDo sde spyod pa'i dbu ma pa, *Sautrāntika-Mādhyamika)

Du-già Hành Trung Quán Phái lại phân ra thành Trung Quán Phái nhất trí với Hình Tượng Chân

Thực Phái (rNam bden pa dang mthun pa'i dbu ma pa, *satyākāravāda*), và Trung Quán Phái nhất trí với Hình Tượng Hư Ngụy Phái (rNam brdzun pa dang mthun pa'i dbu ma pa, *alīkākaravāda*).



Lý do *Học Thuyết Bảo Hoàn* đã sắp xếp Śāntarakṣita thuộc Du-già Hành Trung Quán Phái, còn Bhāvaviveka thuộc Kinh Lượng Hành Trung Quán Phái như sau.

- * Du-già Hành Trung Quán Phái chấp nhận tri thức là Tự kỷ nhận thức (*svasaṃvedana* 自証) tức trực tiếp tri giác tự thân, và phủ nhận sự tồn tại của đối tượng ngoại giới. Ngược lại,
- * Kinh Lượng Hành Trung Quán Phái không chấp nhận Tự kỷ nhận thức, còn đối tượng ngoại giới tự thân nó tồn tại.

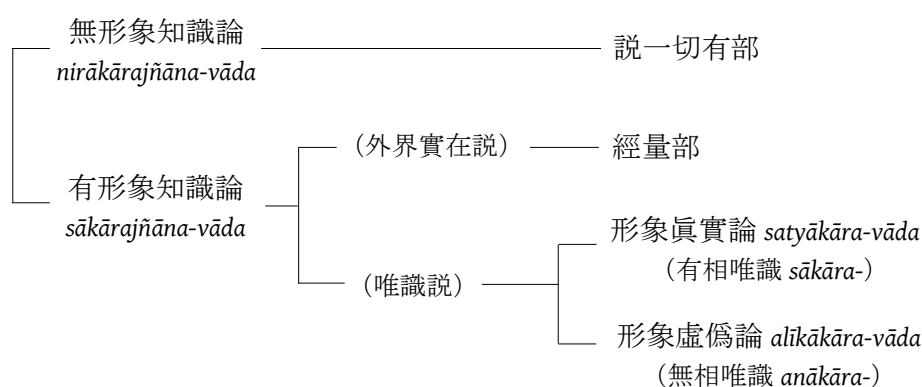
Nội dung của cả hai phái tổng hợp này, đối với lập trường Thắng-nghĩa thì cả hai không có gì thay đổi, tức vẫn lấy lập trường Trung Quán Phái, nhưng đối với lập trường Thế-tục thì Kinh Lượng Hành Trung Quán Phái lấy lập trường của Kinh Lượng Bộ, còn Du-già Hành Trung Quán Phái lấy lập trường của Du-già Hành Duy Thức Học Phái.

Tuy nhiên, cần chú ý đó là chữ ‘Kinh Lượng Hành’ trong Kinh Lượng Hành Trung Quán Phái chỉ có nghĩa là Ngoại giới thực tại luận, chứ không bao hàm toàn bộ lý luận của Kinh Lượng Bộ.

SƠ LƯỢC NHẬN THỨC LUẬN CÁC PHÁI

Cho đến tk5, những học phái chủ yếu của triết học Phật Giáo Ấn Độ nói chung đã được hoàn thành. Khế cơ phân chia các học phái Phật giáo Ấn Độ đó là Ngoại giới thực tại luận và Hữu hình tượng tri thức luận.

Ngoại trừ Trung Quán Phái chủ trương tư tưởng Không, trong Tứ đại học phái Phật Giáo Ấn Độ thì Hữu Bộ và Kinh Lượng Bộ có lập trường Ngoại giới thực tại luận, còn Du-già Hành Duy Thức Phái đứng trên lập trường Ngoại giới phi-thực tại luận. Và tuy cùng lập trường Ngoại giới thực tại luận nhưng xét về Nhận thức luận của Hữu Bộ và Kinh Lượng Bộ thì lại cực kỳ khác nhau.



■ Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ

Thế giới mà chúng ta nhận thức, được phân tích thành 3 yếu tố: *tri thức*, *cảm quan*, và *đối tượng*. Hữu Bộ cho rằng 3 yếu tố đó tồn tại đồng thời, nhờ vào tác dụng tổng hợp của chúng mà thành lập nên nhận thức.

- *tri thức*: đơn thuần là chiếu sáng,
- *cảm quan*: đơn thuần là cảm tri,
- *đối tượng* sở hữu hình tượng: đơn thuần chỉ là được tri biết.

Hữu Bộ đi đến kết luận sau đây. Tri thức là sự chiếu sáng thuần túy, giống như pha lê thanh tịnh trong suốt, không làm biến hóa đối tượng mà mô tả lại y nguyên. Nghĩa là, khi mà tri thức nhận biết ngoại giới, trong bản thân nó không có hình ảnh hay biểu tượng (của đối tượng ngoại giới) → hình tượng của tri thức thuộc về đối tượng ở ngoại giới.

Trong thuật ngữ triết học Ấn Độ, loại lý luận này được gọi là *Vô hình tượng tri thức luận*, tức là tri thức không có hình tượng.

■ Kinh Lượng Bộ

Đối lập lại Hữu Bộ, lý luận của Kinh Lượng Bộ cho rằng tri thức có sở hữu hình tượng của đối tượng, gọi là Hữu Hình Tượng Tri Thức Luận.

Kinh Lượng Bộ chấp nhận tồn tại ngoại giới, nhưng nó không thể tri giác được. Khi tri thức sinh ra, thì tồn tại ngoại giới chỉ là được giả định, được suy lý từ việc phải có thứ gì đó ở bên ngoài kích thích, làm sinh ra tri thức.

Đối tượng ở ngoại giới—là nguyên nhân, ném hình tượng vào tri thức—là kết quả (của nguyên nhân đó). Sau một sát-na, thứ mà tri thức nhận biết chính là hình ảnh của đối tượng nằm trong tâm. Cho nên nhận thức chính là Tự kỷ nhận thức (*svasaṃvedana*).

▪ Lý luận Tự kỷ nhận thức (*svasamvedana* 自証)

Đối với Kinh Lượng Bộ thì hình tượng của đối tượng có trong nội bộ của tri thức. Nghĩa là, đối tượng nhận thức thành lập được là do tri thức nhìn thấy hình tượng ở trong tự thân tri thức. Đây chính là lý luận Tự kỷ nhận thức của Kinh Lượng Bộ, cho rằng tri thức nhận thức được tự thân tri thức, giống như ngọn đèn chiếu sáng những thứ khác đồng thời cũng chiếu sáng chính tự thân nó, tri thức cũng chiếu sáng bản thân nó. Lý luận Tự kỷ nhận thức bản lai là của Kinh Lượng Bộ nhưng về sau Duy Thức Phái thừa hưởng, trở thành lý luận chung ở hai phái.

■ Du-già Hành Duy Thức Phái

Họ cho rằng việc Kinh Lượng Bộ giả định thực tại ngoại giới là phức tạp hóa không cần thiết. Thông thường thứ chúng ta nghĩ là đối tượng ngoại giới, thực ra chính là biểu tượng trong tri thức. Tâm tri giác biểu tượng của chính bản thân nó, nhưng biểu tượng đó không phải là thứ đặt cơ sở trên thực tại ngoại giới giống như Kinh Lượng Bộ đã suy nghĩ, mà là thứ hiện khởi nhờ vào tâm của phút giây xảy ra trước đó.

Trên đây đã đề cập đến Vô Hình Tượng Tri Thức Luận của Hữu Bộ, và, Hữu Hình Tượng Tri Thức Luận của Kinh Lượng Bộ. Luận tranh này xảy ra xoay quanh vấn đề trong tri thức có hay không hình tượng của đối tượng, nhưng trong nội bộ Duy Thức Phái—mà đã phủ định sự tồn tại của đối tượng ngoại giới, lại xảy ra cuộc luận tranh có hình thức như sau:

- hình tượng trong tri thức là chân thực, tức là thực tại giống với tri thức tự thân (Hữu tướng), hoặc
- tự kỷ nhận thức—là bản chất của tri thức— là chân thực, còn hình tượng trong tri thức là hư ngụy, và không thực tại (Vô tướng).

Như vậy, hình tượng trong tâm là thực tại hay không, chính là vấn đề mang tính quyết định gây ra sự phân chia trong Du-già Hành Phái.

- Một nhóm gọi là Hình Tượng Chân Thực Luận (*satyākāravādin*, རྟག་པར་ལྟོས་པ་) chủ trương rằng hình tượng của phi-thực tại hoàn toàn không thể sinh ra, với lý do đó mà hình tượng đồng đẳng với bản chất của tri thức, nó thực tại và chân thực, cả hai không thể nào tách rời.
- Một nhóm gọi là Hình Tượng Hư Ngụy Luận (*alīkākaravādin*, རྟག་པར་ལྟོས་པ་) cho rằng hình tượng khách quan là hư ngụy. Nếu khách quan là hư ngụy thì chủ quan đương nhiên cũng hư ngụy. Khi hình tượng được nhìn thấy, nghĩa là chỉ có Tự kỷ nhận thức với tư cách là tác dụng tri của tri thức là thực tại mà thôi.

KẾT THÚC MÔN HỌC

samyagjñānapūrvikā sarvapuruṣārthasiddhir iti tad vyutpādyate

Dharmakīrti, *Nyāyabindu* 『正理一滴論』 (1:1)