

Khảo sát tư tưởng Trung Luận

ISSN: 2734-9195 16:59 04/03/2024

Sự ra đời của Trung luận như là một sự hưng khởi và phát triển của tính Không. Tính Không này lần đầu tiên được nêu lên...

Sự ra đời của Trung luận như là một sự hưng khởi và phát triển của tính Không. Tính Không này lần đầu tiên được nêu lên, được làm sống lại sau khi Phật nhập Niết Bàn đã lâu và có tác động đến một số bộ phái thời bấy giờ (nhất là về mặt tư tưởng và giáo nghĩa).

Tác giả: **Lạc Nhiên** Chùa Thanh Tâm, Mai Bá Hương, xã Lê Minh Xuân, huyện Bình Chánh, Tp.HCM

Dẫn nhập

Theo dòng phát triển của lịch sử Phật giáo, Phật giáo được hình thành rất sớm và trải qua ba thời kỳ: thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy, thời kỳ Phật giáo Bộ phái và thời kỳ Phật giáo Đại thừa. Theo Lữ Trùng (một học giả Trung Hoa) thì Phật giáo Đại thừa lại chia làm ba thời kỳ: Sơ kỳ, trung kỳ và hậu kỳ. Mỗi thời kỳ đều có những tinh hoa riêng biệt và phù hợp với bối cảnh lịch sử thời kỳ ấy, và thậm chí là còn có giá trị về sau.

Với sự phát triển chiều dọc này, trong nội bộ Phật giáo đã có nhiều trường phái cũng như nhiều bộ luận nổi tiếng được ra đời, nhằm giải quyết những vấn đề ngay tại thời điểm đó. Ví dụ như trường phái **Trung luận** của Long Thọ (Nāgārjuna) với tác phẩm **Trung Luận** (Mādhyamaka) đã nêu bật lên về tính Không – Duyên khởi, hay tác phẩm Câu Xá Luận của Thế Thân - phái Nhất Thiết Hữu Bộ được xem như một sự chỉnh lý về toàn bộ hệ thống giáo lý của bộ phái này,...

Một trong những giáo nghĩa nổi tiếng của Phật giáo được nhiều vị đại luận sư tranh cãi, cũng như là được xem như giếng mối hay sự tinh yếu trong giáo lý Phật học đó là tính Không – Duyên Khởi. Sở dĩ gọi như vậy là vì nó được xây dựng dựa trên giáo nghĩa thâm yếu của Phật học, hay giáo lý thâm sâu mà đức Phật đã chứng ngộ - đó là duyên khởi pháp. Khái niệm về tính Không này luôn giữ một vị trí quan trọng và đã được nhiều vị đại sư uyên bác triển khai dưới nhiều góc độ.

Thông thường, khi đề cập đến khái niệm “không” chúng ta thường nghĩ đến quan điểm Không (Śūnyatā) của Long Thọ (Nāgārjuna) là hệ tư tưởng xuất hiện ở thời kỳ Sơ kỳ Đại thừa Phật giáo. Kỳ thật, khái niệm “không” này không phải là riêng của Phật giáo Đại thừa mà nó là khái niệm đã được đề cập khá sớm trong thời kỳ Phật giáo Nguyên Thủy qua các bản kinh Nikāya hoặc A Hàm.

Chẳng hạn như, trong kinh tạng Nikaya hay A-hàm, khái niệm ‘Không’ được đức Phật mô tả là trạng thái tâm của người xuất gia không còn phiền lụy về đời sống gia đình.

Đức Phật dạy rằng: Thuở xưa và nay ta nhờ an trú không, nên an trú rất nhiều, ví như lâu đài lộc mẫu này không có voi, bò, ngựa, không có vàng bạc, đàn ông đàn bà tụ hội, và chỉ có một cái không phải không, tức là sự nhất trí do duyên chúng Tỳ-kheo. Và cái gì không có mặt ở đây, vị ấy xem cái ấy là không có. Nhưng đối với cái còn lại ở đây, vị ấy tuệ tri ‘cái kia có, cái này có’. Cái này đối với vị ấy là như vậy, thật có, không điên đảo, sự thực hiện hoàn toàn thanh tịnh không tính”[1].

‘Tính Không’ (S. Śūnyatā) mà Long Thọ trình bày trong Trung Quán luận là một minh chứng về tính đặc thù trong hệ thống giáo lý Phật giáo Đại thừa, và được trình bày nhiều nhất trong hệ văn học Bát Nhã (Prajñā) đại đa phần như một kết luận không cho biết quá trình phát sinh.

Cách lập luận của Long Thọ chính là điều mà sau này đã phát triển thành một học thuyết triết học thường được biết đến là Triết học Trung quán. Hệ thống tính không này được gọi là Mādhyamaka - ‘**Trung luận**’, tức là dựa trên yếu tố trung đạo của Phật giáo (khước từ hoàn toàn lối chấp nhị biên) và được xây dựng trên nền tảng của giáo lý Duyên khởi.

Chương 1. Sự ra đời của học thuyết Trung Quán

1. Đôi nét về tác giả/người lập ra học thuyết Trung luận

Sau khi đức Phật nhập Niết Bàn khoảng 300 – 400 năm, các bộ phái vẫn tiếp tục phát triển lên đến con số 18 (hoặc 20) bộ phái. Long Thọ được xem như là người sáng lập ra học thuyết **Trung luận** với tác phẩm Mādhyamaka, thường được gọi là **Trung luận** hay Trung Quán Luận (sở dĩ có chữ ‘Quán’ là các nhà sư Trung Quốc, nhất là các nhà sư thuộc Tam Luận Tông thêm vào, thành Trung Quán Luận. Điều này cũng hợp lý, vì mỗi phẩm của tác phẩm này, theo bản dịch của Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva) đều bắt đầu bằng chữ ‘Quán’ hoặc ‘Phá’).[2]

Long Thọ (Nāgārjuna) sống vào thế kỷ II – III tại Ấn Độ. Tuy nhiên, về người mang tên Nāgārjuna (Long Thọ) cũng như niên đại xuất hiện của Ngài, thời gian sống và nơi hành đạo cùng với những tác phẩm được Ngài trước tác hay biên soạn cũng khiến cho nhiều học giả xôn xao và tranh luận. Họ cho rằng có ít nhất là hai Long Thọ, một là Triết gia Trung Quán luận và một là Tu sĩ theo truyền thống tantra.[3] Và về niên đại xuất hiện của Long Thọ thì vẫn có nhiều tranh cãi, phần nhiều cho rằng Long Thọ xuất hiện và sống vào khoảng thế kỷ II --III CN và thời kỳ hoàng pháp thịnh hành của Ngài là vào thế kỷ thứ III CN. Tuy nhiên về con số cụ thể cho sự xuất hiện của Long Thọ thì vẫn chưa hề có con số chính xác và được đông đảo học giả đồng tình chấp nhận. Theo lập luận của Lamotte, ông cho rằng, Long Thọ xuất hiện vào năm 243 CN[4]. Phần đông các học giả đều đưa ra những khoảng thời gian ước chừng dựa trên các tác phẩm của chính Long Thọ biên soạn, cũng như thông qua một cách gián tiếp bởi những nhân vật khác như Cưu-ma-la-thập (Kumārajīva), Tăng Hựu, Đàm Vô Sấm,... qua những dịch phẩm hay tác phẩm của các vị ấy. Và thế kỷ II – III là khoảng thời gian thích hợp nhất cho sự xuất hiện của Long Thọ đã được đa số các học giả tán thành.

Về cuộc đời và hành trạng của Long Thọ, theo phương diện lịch sử, đó vẫn là điều bí ẩn, chính bởi những câu chuyện thần kỳ về cuộc đời của Ngài và những ghi chép dường như khá hiếm hoi. Sự xuất hiện của Long Thọ được góp nhặt từ những văn bản chữ Hán bởi các nhà sư cùng thời với Cưu-ma-la-thập như Tăng Triệu, Tăng Duệ, Đàm Ảnh, Huệ Viễn và chúng có thể bắt nguồn bởi hình thức truyền miệng từ Tây Bắc Ấn Độ trong bán phần thứ hai của thế kỷ thứ IV. Hình tượng này về Long Thọ khá sơ sài và thần kỳ: vài thế kỷ sau Mã Minh, Long Thọ sinh ra trong một gia đình Bà-la-môn tại Ấn Độ và sau này trở thành tu sĩ Phật giáo. Ngài đã viếng thăm Long cung và tìm được những kinh văn Đại Thừa được cất giấu, vì có công lớn trong việc phục hưng lại Phật giáo, Ngài được tôn kính như một vị Phật tại Ấn Độ.[5]

Về nguồn gốc xuất thân của Long Thọ, các học giả đều chấp nhận rằng, Ngài xuất thân trong một gia đình Bà-la-môn, thông hiểu kinh Vedas và các học thuật, các phép thuật của đạo Hindu khi còn nhỏ. Câu chuyện thần bí về cuộc

đời của Long Thọ mà chúng ta thường thấy xuất hiện trong nhiều nguồn tài liệu đó là: Khi còn trẻ, Long Thọ đã dùng thuật tàng hình và cùng với hai người bạn lẻn vào hậu cung của nhà vua vào buổi tối. Sau đó họ bị phát hiện, và hai người bạn bị bắt, chỉ có mình Long Thọ là trốn thoát. Sau sự kiện đó, Long Thọ suy tư về những việc làm của mình, nhận ra nguy hiểm do tham dục mang lại, quyết định từ bỏ chúng và trở thành tu sĩ Phật giáo.[6]

Phần lớn chi tiết về cuộc đời Long Thọ được diễn giải bởi nhiều vị khác nhau như Kumārajīva (Cưu-ma-la-thập), Bu ston, Tāranātha,... tuy nhiên những lời giải thích lại ít tương đồng nhau. Chẳng hạn như Jan Yün Hua đã cho biết về cuộc đời của Long Thọ một cách ngắn gọn như sau: Long Thọ xuất thân từ một gia đình Bà-la-môn, thông thạo ma thuật và có cuộc sống lãng mạn khi còn trẻ. Sau khi từ bỏ cuộc sống trần tục và được thọ giới vào Tăng đoàn Phật giáo, Ngài đã nghiên cứu các văn bản Đại thừa trên núi Tuyết, sau đó đi đến và lấy được những kinh điển của loài Rồng dưới đáy biển. Ngài cũng chiếm được cảm tình và sự ủng hộ của nhà vua (của triều đại Sātavāhana). Những nguồn tin này cho biết Ngài đã định cư ở Nam Ấn Độ cho đến những ngày cuối đời. Long Thọ có một cuộc sống lâu dài, kéo dài vài trăm năm.[7] Trong khi đó, theo Phó pháp tạng nhân duyên truyện[8] có một chương viết về Long Thọ, và có nói rằng, sau khi xuất gia theo Phật giáo thì Ngài nghiên cứu kinh điển và đến núi tuyết để tu. Tại đây, Ngài gặp một tu sĩ già và được vị này cho biết về kinh văn Đại thừa. Nhưng Ngài không hài lòng với giáo lý này, và quyết tâm kiến lập một giáo lý của riêng mình. Bồ Tát Đại Long (Bodhisatva Mahānāga) đã dẫn Ngài đến cung điện ở biển và cho Ngài thấy thâm áo kinh điển Đại thừa, qua đó Ngài có thể thâm nhập sự thật và trở về Nam Ấn xiển dương giáo lý Đại Thừa.[9]

Các tác phẩm của Long Thọ là những luận giải triết học (śāstra) đầu tiên mà chúng ta được biết. Trong đó ngài nỗ lực đưa ra những giải thích có hệ thống mang tính học thuật về học thuyết ‘tính không’ (śūnyatā) và vô tự tính (niḥsvabhāvatā; non-substantiality), không những vô tự tính của ngã (ātman) hay nhân (pudgala) mà còn vô tự tính của pháp (dharma), một trong những ý tưởng then chốt trong các kinh điển Đại thừa (Mahāyāna sūtra). Trong truyền thống Phật giáo, Long Thọ liên hệ mật thiết với Kinh Bát Nhã Ba-la-mật (Prajñā pāramitā sūtra). Long Thọ được cho rằng là người đã giải cứu phần nào hệ thống kinh này khỏi sự lãng quên.[10]

Qua đó chúng ta thấy, dù có nhiều nguồn tài liệu cho thấy sự không rõ ràng, chính xác cũng như những điểm bất nhất về cuộc đời của Long Thọ. Tuy nhiên, điều mà chúng ta tạm có thể ghi nhận đó là, Long Thọ là một tu sĩ Phật giáo sống ở Ấn Độ vào khoảng thế kỷ II – III, Ngài đã viết ra bộ Trung Quán luận và nhiều bộ luận khác để xiển dương giáo nghĩa Đại thừa có từ thời Phật giáo

nguyên thủy. Và nơi ngài xiển dương giáo lý Phật giáo Đại thừa là ở vùng Nam Ấn.

2. Nguồn gốc và nguyên nhân hình thành

Nếu như Mã Minh là người khởi xướng tư tưởng Đại Thừa thì Long Thọ lại là người đã có công chú thích, luận giải và hệ thống lại những kinh điển có sẵn trên tinh thần Đại thừa, từ đó khẳng định tư tưởng Đại thừa đã có từ trong kinh điển gốc nguyên thủy như: Đại phẩm Bát Nhã gồm 25000 bài tụng (tức Phóng Quang Bát Nhã); Tiểu phẩm Bát Nhã gồm 8000 bài tụng (tức Hành Đạo Bát Nhã).[11] Điểm chung trong kinh điển là bản thể 'Không' mà Long Thọ đã nắm bắt, và đã thể hiện trong Trung Quán luận. Có thể nói, nguồn gốc tư tưởng của Trung Quán ở ngay trong hệ thống kinh điển vốn có của Phật giáo nguyên thủy thời đức Phật. Đặc biệt là bộ kinh tạng Bát Nhã – một bộ kinh của Phật giáo Đại thừa mà Long Thọ đã chú thích[12]. Những chú thích và luận giải tư tưởng 'không' trong Bát Nhã ấy mang tính cách hệ thống và trên tinh thần mới mẻ của Đại thừa. Và đó cũng có thể là bước đệm để sau này Ngài cho ra đời bộ Trung luận nổi tiếng.

Vào khoảng 300 - 400 năm sau khi Phật nhập Niết Bàn, bộ phái Phật giáo thời kỳ này phát triển rực rỡ, mỗi bộ phái đều có những chủ trương, những đường lối và những học thuyết khác nhau đặc trưng cho mỗi bộ phái đó. Và khoảng giữa thế kỷ I TCN, các quan niệm và hình thức về Đại thừa Phật giáo dần xuất hiện ở Ấn Độ và 100 năm sau CN là đỉnh cao của sự phát triển này. Những tư tưởng hay những lý giải về lời Phật dạy của các bộ phái gần như là hiểu nhầm ý Phật bởi những nhận thức lệch lạc và những điều cốt đề cao tư tưởng bộ phái của chính mình. Từ đó dẫn đến tính đặc thù riêng của từng bộ phái. Bên cạnh đó cũng có những lý giải chưa được rõ ràng và đúng đắn từ các nhà Đại thừa ban đầu. Đứng trước tình cảnh hỗn loạn của tư tưởng Phật học thời bấy giờ, Long Thọ bắt đầu trước tác bộ Trung Quán luận bằng phương pháp phủ định biện chứng nhằm thống nhất giáo lý Phật giáo trên tư tưởng Đại thừa trước các lý luận bảo thủ cố chấp của các bộ phái và những tư tưởng lệch lạc của các nhà Đại thừa thời ấy.

Sự ra đời của Trung luận như là một sự hưng khởi và phát triển của tính Không. Tính Không này lần đầu tiên được nêu lên, được làm sống lại sau khi Phật nhập Niết Bàn đã lâu và có tác động đến một số bộ phái thời bấy giờ (nhất là về mặt tư tưởng và giáo nghĩa). Vì thế, trường phái Trung luận của Long Thọ khi mới xuất hiện tại Ấn Độ đã gây ra nhiều tranh cãi. David Ruegg[13] đã nhận định về trường phái Trung luận rằng: “Nó đã được mô tả khác nhau như chủ nghĩa hư vô, chủ nghĩa nhất nguyên, chủ nghĩa phi lý, chủ nghĩa sai lầm, chủ nghĩa bất

khả tri, chủ nghĩa hoài nghi, phê phán, phép biện chứng, chủ nghĩa thần bí, chủ nghĩa vũ trụ, chủ nghĩa tuyệt đối, chủ nghĩa tương đối, chủ nghĩa duy danh và phân tích ngôn ngữ không có giá trị trị liệu”.[14]

Để hình thành nên học thuyết này thì có nhiều nguyên nhân và quan điểm. Đối với chúng ta, việc tìm hiểu nguyên nhân ấy cũng có phần quan trọng và muốn xác định được tư tưởng mà Long Thọ phê phán như thế nào, chúng ta có thể nghiên cứu trong các bài kệ tụng của Trung Quán là đủ. Thế nhưng, trong luận tụng đã không đề cập đến tên tuổi những cá nhân và những học phái đã cố thủ những học thuyết sai lầm cần phê phán, mà đa phần chúng ta đều cho rằng với mục đích phê bình tư tưởng các bộ phái thì đối tượng ấy là phái Nhất Thiết Hữu Bộ với quan điểm: “Tam thể thật hữu, pháp thể hằng tồn”[15], tức là ba đời quá khứ, hiện tại và vị lai đều thật có và tất cả các pháp về bản chất là thật có. Bởi Hữu bộ chủ trương “nhất thiết hữu”, lấy Duyên khởi làm căn cứ, như giảng sáu nhân, bốn duyên, rồi cho rằng những pháp nào do nhân duyên sinh đều là có thật. Còn học thuyết Trung Quán của Long Thọ thì cũng y cứ trên Trung đạo và Duyên khởi, nhưng Ngài lại chỉ ra các pháp vốn là vô tự tính, là giả danh, là Bởi sự đối nghịch trong cách luận giải và tư tưởng như vậy, vì thế cho rằng đối tượng để Long Thọ phê phán và nguyên nhân tác động chính trong việc hình thành Trung luận là bộ phái Nhất Thiết Hữu Bộ.

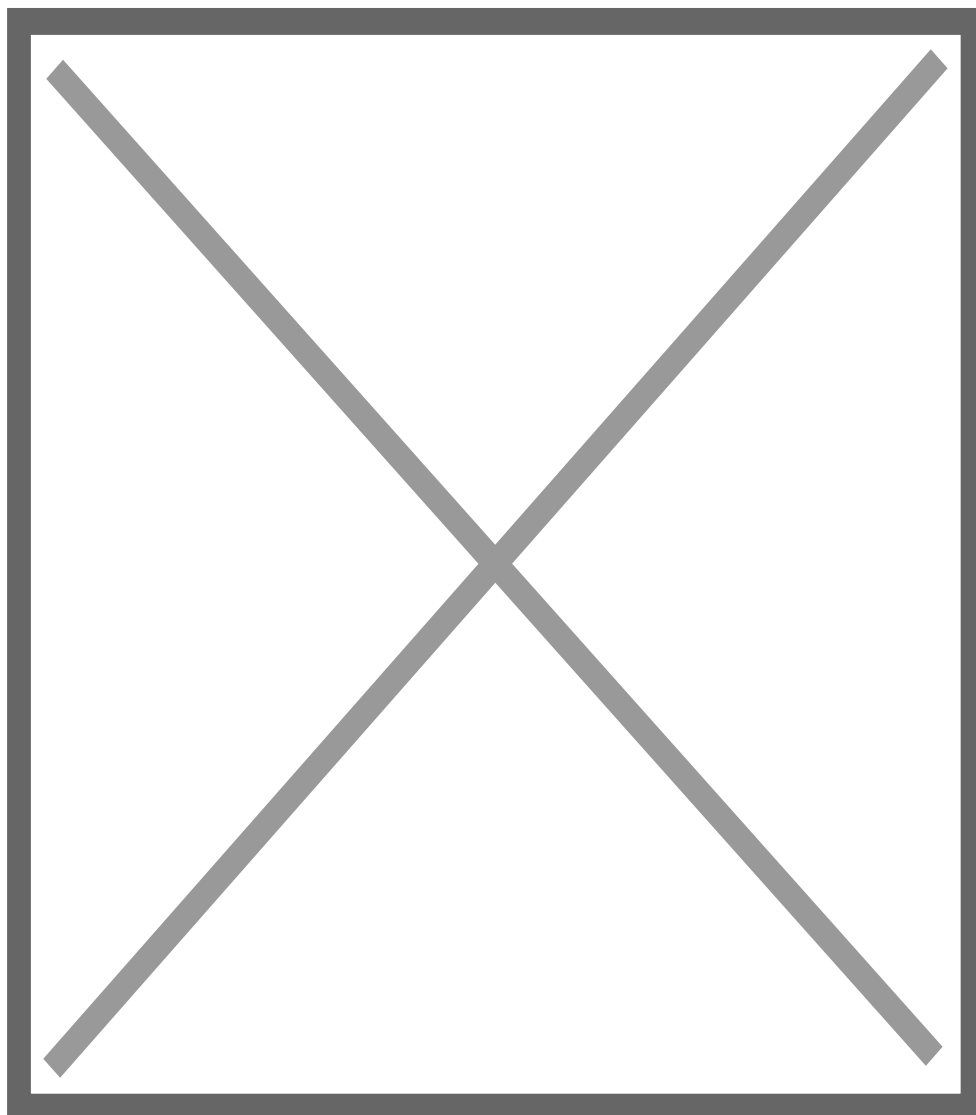
Dĩ nhiên, trong phần đầu tạo luận, cũng có nêu ra duyên khởi mà bộ luận được hình thành. Đó là:

-Hỏi: Tại sao luận này được viết ra?

-Đáp: Do có một số người nói rằng vạn vật do thần Mahāsvara (Śiva) sinh ra; có một số người nói rằng do thần Viṣṇu sinh ra; có người nói rằng do hòa hợp (saṃsarga) sinh ra; có một số người nói do thời gian (kāla) sinh ra,...[16] chính vì vậy mà họ rơi vào tà kiến, chẳng hạn như cho rằng vạn vật không có nhân, tà nhân, đoạn kiến, hoặc thường kiến. Nên đức Phật đã thuyết pháp Duyên khởi.

Ngoài ra, còn có ý kiến cho rằng, sau khi đức Phật nhập diệt, 500 năm cuối thời tượng pháp, căn tính con người thấp kém và họ chấp nặng vào các pháp, không hiểu được thật tính của 12 nhân duyên, 5 uẩn, 12 nhập, 18 giới. Họ nghe trong pháp Đại thừa nói cuối cùng (mọi thứ) đều không nhưng họ không biết lý do ấy là gì, và hiểu rõ không đó như thế nào, họ rơi vào nghi ngờ “Nếu mọi thứ hoàn toàn không, tại sao bạn có thể phân biệt được tội phước và quả báo? Trong trường hợp này không thể có tục đế và không có chân đế”. Chấp vào tướng không, họ khởi lên tham trước và sinh khởi nhiều loại sai lầm về lời dạy mọi sự vật đều không. Vì lý do đó mà Bồ Tát Long Thọ đã tạo ra luận.[17]

Chẳng những thế, trong Trung luận vô úy chú, giải thích về “tụng Quy Kính” ở phần đầu thuộc phẩm thứ nhất trong Trung Quán luận tụng, viết: “Do Số luận chủ trương nhân và quả là một, vì vậy phải tuyên giảng “không phải một” (bất nhất) để bác bỏ chúng. Do thắng luận chủ trương nhân và quả là khác, vì vậy tuyên giảng “không khác” (bất dị) để bác bỏ chúng”....[18]



3. Niên đại ra đời

Nói về niên đại, về căn bản thì thực chất học thuyết trung luận với đường hướng được xây dựng trên nền tảng căn bản của Trung đạo và Duyên khởi thì sớm đã có ngay từ thời Phật tại thế. Nói ‘ra đời’ chẳng qua cũng chỉ là một hình thức làm sống dậy giáo lý ấy và thổi bùng vào nó một hệ tư tưởng với cách lập luận và giải thích phù hợp hơn với bối cảnh xã hội hiện tại với nhiều trường phái cùng tồn tại và nhằm đả phá những tư tưởng gần như bị rơi vào lối chấp thiên kiến, nhị biên.

Về hình thức ra đời của học thuyết Trung luận thì nó bắt nguồn từ tên trường phái Mādhyamaka, được phát triển lại bởi Nāgārjuna (Long Thọ) vào khoảng thế kỷ thứ II – III SCN được hệ thống kinh Bát Nhã (Prajñā) thường được biết đến với tên gọi là “trí tuệ hoàn hảo” (Prajñāpāramitā) và có thể được tìm thấy trong các bài kệ tụng của Ngài trong chính tác phẩm Trung Quán này. Song, khoảng thời gian này cũng chỉ là sự đo lường, ước lượng cho sự ra đời của học thuyết Trung Quán dựa trên khoảng thời gian mà ngài Long Thọ xuất hiện cũng như những tác phẩm của Ngài dựa trên các bản dịch và chú và một số tác phẩm của Cūma-lā-thập, Tăng Hựu, Đàm Sấm,...

Trong lịch sử, học thuyết Trung luận (Mādhyamaka) ở Ấn Độ bao gồm ba thời kỳ: thời kỳ đầu (thế kỷ thứ II đến thứ V), được đại diện bởi các hoạt động của Long Thọ (Nāgārjuna), Āryadeva và Rāhulabhadra; thời kỳ giữa (thế kỷ thứ V đến thế kỷ thứ VII) được minh họa bởi Buddhapālita và Bhāvaviveka (những người sáng lập tương ứng của các trường phái Prāsaṅgika và Svātantrika của Mādhyamaka), và Candrakīrti; và giai đoạn sau (thế kỷ thứ VIII đến thế kỷ XI), bao gồm Śāntarakṣita và Kamalaśīla, những người đã hợp nhất các ý tưởng được tìm thấy trong các hệ thống Mādhyamaka (Trung Quán) và Yogācāra (Du Già). Nhiều học giả Trung Quán ở Ấn Độ của thời kỳ sau này đã đóng góp cho sự phát triển của Trung Quán ở Tây Tạng.[19]

Chương 2. Nội dung tư tưởng học thuyết Trung Luận

1. Lịch sử văn học Trung Quán

1.1. Văn học Trung Quán thời Sơ kỳ

Nguồn gốc kinh điển của trường phái Trung Quán chính là (nếu không duy nhất) Bát Nhã Ba-la-mật (Prajñā pāramitā sūtra) và hệ kinh Bảo Tích (Ratnakūṭa), Kinh Hoa Nghiêm (Avataṃsaka). Đại trí độ luận (Mahāprajñāpāramito-padeśa) được cho là của Long Thọ và chính thức là một luận giải về Nhị vạn ngũ thiên tụng Bát Nhã Ba-la-mật (Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā), trích dẫn trong số những kinh như Duy Ma Cật Sở Thuyết (Vimalakīrtinirdeśa), Thủ Lăng Nghiêm tam-muội (Śūraṃgamasamādhi), kinh Pháp Hoa (Saddharmapuṇḍarīka), kinh Thập Địa (Daśabhūmika), kinh Như Lai tạng (Thatāgataguhyaka) và Ca Diếp Sở Vấn (Kāśyapaparivarta). Phần nhiều những kinh này các Luận sư Trung Quán thường xuyên và liên tục trích dẫn về sau. Hai bộ luận của Nguyệt Xứng (thế kỷ thứ VII) chẳng hạn, Minh cú luận (Prasannapadā) và Nhập Trung Quán Luận (Mādhyamakāvatāra), trong số

những kinh được trích dẫn ngoài kinh hệ Bát Nhã (Aṣṭasāhasrikā, Dvyardhaśatikā) và Kinh Kim Cang; Vajracchadikā).[20]

Các văn bản chính của trường phái này bao gồm các bình luận cho các bài viết của Long Thọ (Nāgārjuna) - các tác phẩm của Long Thọ, nhất là Trung Luận (hay gọi là Căn Bản Trung Luận Tụng - Mūla-madhyamaka-kārikā (viết tắt là MMK) và Vighraha-vyāvartanī (VV) - và một số tác phẩm độc lập mở rộng về ý tưởng được tìm thấy trong các tác phẩm của Long Thọ. Một vài chuyên luận tiếng Phạn của trường phái Mādhyamaka ban đầu đã được dịch sang tiếng Trung Quốc và trở thành cơ sở của một trường phái Phật giáo Trung Quốc. Một số văn bản tiếng Phạn Mādhyamaka cuối cùng đã được dịch sang Tây Tạng và gây ảnh hưởng đáng kể đến trí thức di sản của Phật giáo Tây Tạng.

Trong cuốn Mādhyamaka-sāstrastuti được cho là của Nguyệt Xứng (Candrakīrti) có đề cập đến 8 tác phẩm của Long Thọ như sau:

1. Căn bản Trung quán luận tụng (Mūlamadhyama-makakārikās) gọi tắt là MMK; 2. Lục thập tụng như lý luận (Yuktiśāṣṭika); 3. Thất thập không tính luận (Śūnyatāśaptati) 4. Hồi tránh luận (Vighraha-vyāvartanī) 5. Quảng phá kinh/Quảng phá luận (Vaidalyaśūtra/Vaidalya-prakaraṇa) 6. Vòng bảo châu Ratnāvalī; 7. Kinh điển tập yếu (Śūtrasamuccaya) 8. Tán ca (Saṃstuti)

Sáu tác phẩm đầu liệt kê ở trên tương ứng với sáu chuyên luận nổi tiếng mang tính học thuật của Long Thọ gọi là Yukti-corpus (rigs shogs) trong truyền thống Tây Tạng (ngoại trừ Vòng bảo châu; Ratnāvalī, được thay thế bằng Vyavahārasiddhi, một tác phẩm khác hiện không còn lưu hành). Ngoài ra truyền thống Tây Tạng đặt vị trí các bộ Tán ca Yukti-corpus (rigs shogs) cũng như một số thư tín bao gồm Khuyến giới vương (Suhṛllekha)[21] có khi là Bảo hành vương chính luận (Rājaparikathā-Ratnāvalī) và vài tác phẩm thứ yếu.

Trên quan điểm lẫn lộn và rối rắm về các tư liệu được đề cập ở trên cũng như sự không chắc chắn về tác giả của vài tác phẩm gán cho Long Thọ, sẽ có ích cho lịch sử Trung Quán khi lấy điểm xuất phát của ngài là bộ luận phổ biến nhất - Căn bản Trung quán luận tụng (Mūlamadhyama-makakārikās) là trội vượt (gọi tắt MMK) cùng với vài luận khác được gán cho cùng tác giả có liên quan về học thuyết, và xem bản văn này như tiêu chuẩn để tham khảo khi trình bày triết học Long Thọ. Theo cách này, đây là thể tài văn học thảo luận thời kỳ sớm nhất của Trung quán và cũng là tiêu chuẩn để xác định những văn bản khác có thể được quy cho Long Thọ, vị khai tổ của Trung Quán tông.[22]

Bản MMK hiện đang lưu hành tiếng Sanskrit được xuất hiện trong Trung Quán Minh Cú Luận (Prasannapadā Madhyamakavṛṭṭih), một thích luận do Nguyệt

Xứng biên soạn, có thể vào khoảng nửa thiên niên kỷ sau thời của Long Thọ. Căn Bản Trung Quán Luận Tụng (Mūlamadhya-makakārikās) gồm 447 hay 449 kệ tụng được tính tùy theo bài kệ quy kính Đức Phật, người tuyên thuyết giỏi nhất về pháp Duyên khởi (pratītyasamutpāda), tự tại đối với 8 phẩm tính giới hạn, có được kể vào số đó hay không. Những kệ tụng này chia thành 27 phẩm.

Các chuyên luận và luận giải thứ yếu của Long Thọ

Có khoảng vài tác phẩm khác, trong số đó ít nhiều đều có tầm vóc nhỏ hơn so với Căn bản Trung quán luận tụng (Mūlamadhya-makakārikās) (ngoại trừ bộ Đại Trí Độ Luận), có thể xem là thuộc về cùng phạm trù luận giải nghiên cứu như Trung quán luận của Long Thọ.

1.1.1. Lục thập tụng như lý luận (Yuktiśāṣṭika)[23]

Luận giải dạng kệ tụng, có nhan đề từ nguyên tác lý luận (yukti) áp dụng trong Trung Quán luận, đề cập đến tính vô sở đắc (anupalambha) đối với các pháp khẳng định và phủ định; với nhận thức Duyên khởi (pratītyasamutpāda), tự tại đối với hai cực đoan hiện hữu hay không hiện hữu, dẫn đến giải thoát tối hậu. Một khi ý tưởng các pháp đoạn diệt, nguồn gốc của mọi sai lầm đã được giải trừ vì khi tìm kiếm thực tại (tattva), thực tế ta phải bắt đầu với nguyên lý ‘tất cả đều tồn tại’(sarvam asti) dù chắc chắn nó không phải là đối tượng của sự chấp thủ khái niệm lý luận này xác định rõ cái gì tồn tại theo đó cũng phải được giải trừ.

1.1.2. Thất thập không tính luận (Śūnyatāṣṭati)[24]

Là chuyên luận theo thể kệ tụng, kèm theo một bài bình luận theo thể văn xuôi (trường hàng) được gán cho Long Thọ, xác lập tính không (śūnyatā) trên nền tảng Duyên khởi (pratītyasamutpāda), nguyên lý bác bỏ ý niệm một thực thể tồn tại độc lập. Đặc biệt, luận này thảo luận về nghĩa vô tự tính của 12 chi phần Duyên khởi [vô minh (avidyā); hành (saṃskāra), v.v...], cũng như nhiễm ô (kleśa), nghiệp (karman), tác giả (agency), và 4 khái niệm sai lầm điên đảo (viparyāsa). Kinh dạy ‘Các pháp đều vô thường (anitya)’ chỉ ra rằng các pháp hữu vi đều là vô thường; nhưng không nên hiểu là thừa nhận các hữu thể có riêng đặc tính vô thường. Thế nên Chân đế, chân lý tuyệt đối/ Đệ nhất nghĩa đế (Paramārtha) chính là Duyên khởi (pratītyasamutpāda); tuy nhiên, phải nương vào ngôn thuyết (vyavahāra), Đức Phật đã đưa ra cấu trúc đúng đắn về sự đa dạng của thế giới. Như thế giáo nghĩa về pháp trên phương diện thế đế không nên huỷ bỏ, nhưng thực ra không có cách nào để chỉ bày; đối với những ai không nắm bắt được lời dạy này, sẽ e sợ lời tuyên bố không sai lầm của Đức Phật. Nguyên lý theo thể tục ‘Cái này sinh do cái kia sinh’ theo đó không nên

đơn thuần huỷ bỏ. Ai có được niềm tin trong sáng, chắc thật (śraddā), tìm kiếm thực tại (tattva), người ấy sẽ thâm nhập được qua lý luận phân tích đúng đắn (yukti) về nguyên lý Duyên khởi (pratītyasamutpāda); và qua đó giải trừ ý niệm có hoặc không, người ấy đạt được tịch tĩnh.

1.1.3. Hồi tránh luận (Vigrahavyāvartanī)

Hồi tránh luận (Vigrahavyāvartanī) do Long Thọ soạn. Ngài Tì-mục-trí-tiên và Cù-đàm-lưu-chi dịch vào năm Hưng Hòa thứ 3 (năm 514) đời Hậu Ngụy, được đưa vào Đại Chánh Tạng tập 31. Tác phẩm gồm có 72 bài kệ tụng, mỗi bài đều do chính Long Thọ chú thích. Nội dung gồm 2 phần: 1- Nghi ngờ và chất vấn luận giả. Phần này nêu ra những nghi ngờ, chất vấn của đối phương về mệnh đề căn bản: “Tất cả pháp không vô tự tính” (duyên khởi) trong giáo lý Đại thừa. 2- Bác bỏ các điều nghi ngờ và chất vấn ấy. Phần này thuyết minh giáo nghĩa “Tất cả pháp đều do nhân duyên giả hợp mà sinh, không có tự tính” để bác bỏ tất cả luận điểm của đối phương. Hai phần này gồm có 10 mục, nhưng chủ yếu nhất là nói rõ về lý Vô tự tính và tự tính (thực thể) thành lập hay không thành lập.[25]

1.1.4. Vòng bảo châu (Ratnāvalī)

Chuyên luận gồm 500 kệ tụng phân thành 5 chương, cũng thường được xem là tác phẩm thứ yếu của Long Thọ, mặc dù thực tế tác phẩm này có độ dài hơn Căn bản Trung quán luận tụng (Mūlamadhya-makakārikās); điều này có lẽ vì phần nào ít sâu sắc và toàn diện về mặt triết học hơn MMK. Tác phẩm có hình thức bài thuyết giáo về đạo đức gởi cho một vị vua, thường được xác định là quốc vương Sātavāhana, từ đó có nhan đề phụ Bảo hành vương chính (Rājaparikathā).

1.1.5. Thập nhị môn luận (Dvādaśamukha-śāstra) hay (Dvādaśanikāya)

Thập Nhị Môn Luận là một trong ba bộ luận căn bản của Trung Quán tông Trung Hoa hiện chỉ còn lưu hành bản dịch của Cưu-ma-la-thập (Hiện được lưu vào Đại Chánh Tạng Taisho 1568). Có một số kệ tụng có điểm giống với Căn bản Trung Quán luận tụng (Mūlamadhya-makakārikās). Chuyên luận này đề cập đến 12 chủ đề: Duyên khởi [(pratītyasamutpāda, được hiểu là nhân duyên (hetu-pratyaya) hợp tác bên ngoài trong mối quan hệ duyên sinh, cũng như 12 chi phần (aṅga) bên trong bắt đầu với vô minh (avidyā)], thuyết hữu thân kiến (satkārya) với quả có sẵn trong nhân và thuyết đối nghịch phi hữu thân kiến (asatkārya), thuyết về nhân duyên (pratyaya; conditions), đặc tính của các pháp do duyên sinh, hữu tướng và vô tướng, đồng nhất và dị biệt, có và không, tự tính (svabhāva), tác giả (agent), ba thời (quá khứ, hiện tại, vị lai), và sinh. Luận giải về tác phẩm này, cũng chỉ có trong bản tiếng Hán, có nơi được quy

cho chính Long Thọ, có khi lại gán cho Thanh Mục.[26]

1.1.6. Đại Trí độ luận (Mahāprajñā pāramitopadeśa)

Đại Trí độ luận, một chuyên luận đồ sộ có phạm vi như bộ bách khoa toàn thư được quy cho Long Thọ, chính là luận giải về bộ kinh lớn trong hệ Bát-nhã ba-la-mật-đa (Prajñāpāramitā-Sūtra), đó là Đại phẩm Bát Nhã (Pañcaviṃśatisāhasrikā). Nếu như Trung luận đứng trên lập trường phủ định mà nói “Bát Nhã giai không” thì Đại Trí Độ Luận lại đứng trên lập trường khẳng định tích cực mà tuyên dương “chư pháp thực tướng”, ra sức phát huy tư tưởng Bồ-tát Đại thừa. Cho nên, từ Đại Trí Độ Luận ta có thể hiểu rõ đề cương học thuyết Phật giáo ở thời kỳ trước Long Thọ, còn các học thuyết Phật giáo Đại thừa từ Long Thọ về sau thì hầu như đều lấy luận này làm trung tâm để khai triển.[27]

1.2. Văn học Trung Quán thời Trung kỳ

Vào giữa thế kỷ thứ VI, các môn đệ Trung Quán của Long Thọ không chỉ hình thành một trường phái riêng biệt mệnh danh là Trung Quán (Mādhyamaka) mà họ còn chia thành hai phái là Phật Hộ (Buddhapālita, 470-540?) và phái đối lập là Thanh Biện (Bhāviveka (Bhavya), 500-570?).

Phật Hộ (Buddhapālita) đại diện cho dòng tư tưởng Trung Quán bảo thủ, phản đối sự thừa nhận các đối mới về nhận thức luận lý học vào thời đó được đưa vào triết học Đại thừa (chẳng hạn Trần-na [Dignāga]; 480-540). Do đó, ngài không sử dụng các suy luận độc lập để thiết lập các tuyên bố của học phái Trung Quán (Mādhyamika); và ngài vận dụng phương pháp đã được thiết định là Quy mâu luận chứng (Prāsaṅgika), trong đó đưa ra kết quả cần thiết nhưng không mong muốn do một luận điểm hoặc tiền đề chứng minh điều gì đó liên quan đến thực thể (pháp). Những tác phẩm nổi bật như Luận thích (Vṛtti).

Thanh Biện (Bhāvaviveka) đưa ra lập trường hoàn toàn trái ngược với Phật Hộ (Buddhapālita) về vấn đề thiết định luận lý học cho lập trường triết học Trung Quán nói chung và các mệnh đề phủ định nói riêng. Theo quan điểm của ngài, sự phối hợp cần thiết với kinh sách (thánh giáo lượng; agama) của phương pháp luận lý đúng đắn (yukti) đòi hỏi nhiều hơn quy mâu luận chứng (prasaṅga) bởi vì, để thiết định lập trường Trung Quán, ngoài ra còn cần có một suy luận (anumāna) độc lập (svātantra), còn được biểu hiện qua một luận thức (prayogavākya) thích hợp. Và chính từ cách dùng đặc trưng của phương pháp suy luận độc lập (svatantrānumāna) mà học phái này có tên gọi là Tự lập luận chứng (Svātantrika). Học phái này còn được gọi là Kinh lượng bộ-Trung Quán (Sautrāntika-Mādhyamaka), đối nghịch với tổng hợp Du Già hành tông-Trung

Quán (Yogācāra-Mādhyamaka). Chẳng hạn như luận giải của ông về Trung Luận có nhan đề Bát Nhã Đăng (Prajñapradīpa) hiện chỉ còn trong bản tiếng Hán (T1566) và bản dịch tiếng Tây Tạng. Đó là một trong những giải thích quan trọng nhất từ bộ luận cơ bản về mặt văn học, lịch sử và triết học. Luận này có liên hệ với Vô úy luận (Akutobhayā) trong nhiều đoạn văn. Và có một nhận xét của Phật Hộ (Buddhapālita) về giải thích của Long Thọ, cũng như những thảo luận phê bình về phái Số luận (Sāṃkhya), phái Thắng luận (Vaiśeṣika), Ni-kiền-tử [(Nirgrantha) thuộc Kỳ-na giáo (Jaina)] và giáo lý A-tì-đạt-ma. Không kém phần quan trọng là bộ luận lớn căn bản của Thanh Biện (Bhāvaviveka) gồm Trung Quán Tâm Luận Tụng (Madhyamakahrdayakārikās) chỉ có bản tiếng Sanskrit và bản dịch tiếng Tây Tạng, và bộ luận rất đồ sộ của ngài nhan đề Tarkajvālā bây giờ chỉ còn ở Tây Tạng. Tác phẩm này là một trong những nguồn tư liệu giá trị nhất mà chúng ta có được không chỉ về tư tưởng Phật giáo mà còn về triết học Ấn Độ nói chung, vì chứa đựng những đánh giá và thảo luận quan trọng về những học thuyết của các trường phái chính mà Thanh Biện (Bhāvaviveka) biết đến.[28] Ngoài ra trong thời kỳ này còn nhiều nhà luận sư thuộc trường phái Trung Quán với những lập luận biện chứng hoặc phủ định hoặc phủ định biện chứng và luận lý logic học hay nhận thức luận,... như Trần Na, Nguyệt Xứng, Trí Tạng,... với những tác phẩm nổi tiếng đưa trường phái Trung Quán lên tầm cao, được xem như là một hệ thống Triết học lớn nhất thời bấy giờ. Chẳng hạn như bộ Thích luận (Tīkā) là bộ luận đồ sộ giải thích về Bát-nhã đăng (Prajñapradīpa) của Thanh Biện (Bhāvaviveka). Bộ luận này rất có giá trị cho lịch sử triết học Ấn Độ trong giai đoạn quan trọng và phát triển sinh động. Trong số các luận sư Phật giáo quan trọng vào thế kỷ thứ VII mà luận này đề cập đến là Pháp Xứng (Dharmakīrti), người kế tục trường phái luận lý học-nhận thức luận (epistemological) của Trần Na (Dignāga); luận đề cập đến Nguyệt Xứng, người đã phản bác Thanh Biện (Bhāvaviveka) trên vài điểm quan trọng trong tư tưởng Trung Quán. Hoặc như hai tác phẩm nổi tiếng lớn nhất của Nguyệt Xứng là Nhập Trung quán (Madhyamakāvatāra), còn lưu hành trong dạng vài bản rời tiếng Sanskrit và tiếng Tây Tạng; và tác phẩm Trung quán minh cú luận thích (Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ), luận giải đồ sộ về Trung Luận của Long Thọ, còn lưu hành bản gốc tiếng Sanskrit cũng như tiếng Tây Tạng.[29]

Nhìn chung thì nền văn học Trung Quán thời kỳ này được kế thừa và phát triển bởi những người gọi là hậu duệ của trường phái Trung Quán. Song, nó lại mang tính cách phân phái, tuy nhiên sự phân chia này lại khiến cho Trung Quán khoát vào mình những tấm áo mới bởi những luận giải của những trường phái được tách ra từ Trung Quán ban đầu. Nhưng dù thế nào chăng nữa, thì thời kỳ này được xem là thời kỳ cực thịnh của trường phái Trung Quán và được đẩy lên một

tầm cao của nền Triết học Ấn Độ thời bấy giờ.

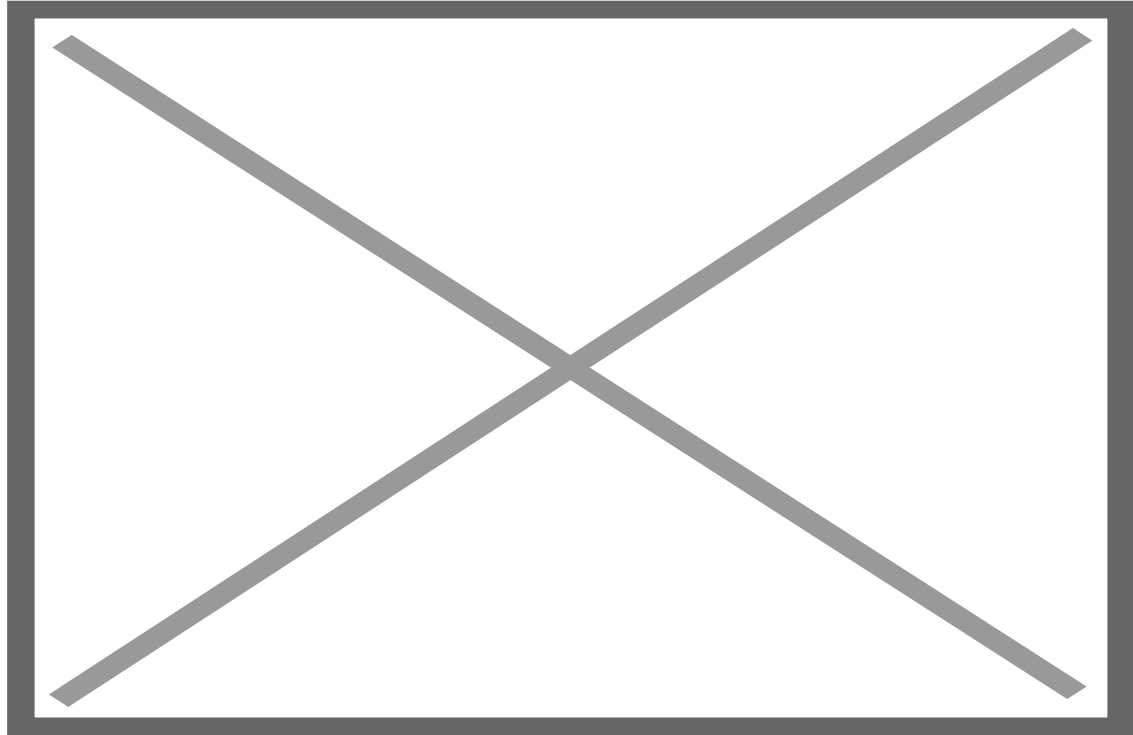
1.3. Văn học Trung Quán thời Hậu kỳ

Khoảng năm 1000, Bodhibhadra, một luận sư ở Tu viện Na-lan-da và là thầy của Nhiên Đăng Cát Tường Trí (Dīpaṃkara-śrījñāna), trứ tác luận Nibandhana về Jñānasarasamuccaya của Āryādeva-pāda. Giống như những bản văn được luận giải, luận này quan tâm đến lịch sử hậu kỳ những học thuyết của các trường phái triết học Ấn Độ và Bà-la-môn. Theo bộ luận này, thực tại tuyệt đối (tattva) của Trung Quán, siêu việt bốn phạm trù được nêu ra trong tứ cú (catuṣkoṭi) trong cơ cấu phân biệt (vikalpa) nhị nguyên, có nghĩa là có (thức [vijñāna] của Duy thức tông [Vijñānavādin]), không (theo học thuyết phái Thuận thế [Lokāyata]), đều không, đều có. Giải thích rằng thực tại được tuyên bố là các pháp siêu việt có, không, vừa có vừa không và chẳng có chẳng không (gñis dan bral ba'i bdag ñid) để gỡ bỏ ý niệm có sự tồn tại một loại pháp với phương thức hiện hữu giữa có và không (tṛtiya-rāśi), phù hợp với nguyên tắc luật bài trung (excluded middle).

Khoảng năm 1100, vị Tăng sĩ Abhayākaragupta, một học giả của Tu viện Đại học Siêu giới (Vikramaśīla), vào thế kỷ XIII dưới triều vua Ramapāla trị vì, ngài biên soạn tác phẩm Munimatālamkāra. Đây là một chuyên luận đồ sộ có đặc điểm như bộ bách khoa toàn thư, thể hiện quan điểm giải thoát luận và tri thức luận của Đại thừa liên quan đến học thuyết Bát Nhã Ba-la-mật, bao gồm nhiều tài liệu tham khảo các văn bản gốc của Trung Quán và Du Già hành tông – Duy thức tông. Munimatālamkāra được xem như là chuyên luận toàn diện cuối cùng của Phật giáo Ấn Độ, trình bày cách ứng xử bằng tư tưởng Đại thừa (Mahāyāna) dựa trên các truyền thống Bát Nhã Ba-la-mật (Prajñāpāramitā), Trung quán (Madhyamaka) và Du-già hành tông (Yogācāra). Cho dù đó không phải là một tác phẩm gọn nhất của Trung quán, nhưng nó chứng thực cho những nỗ lực của các luận sư Trung Quán về sau một cách có hệ thống để xây dựng một tổng hợp cho toàn thể truyền thống Đại thừa.[30]

Như vậy các chuyên luận thuộc Hậu kỳ Trung Quán ở Ấn Độ hoặc ít nhất là có mối liên hệ chặt chẽ với Trung Luận thời kỳ đầu, đặc biệt là Dur[ava]bodhālokā được biên soạn ở Suvarṇadvīpa do Pháp Xứng (Dharmakīrti), thầy của Nhiên Đăng Cát Tường Trí (Dīpaṃkara-śrījñāna) và Thích luận (Ṭikā) về Nhập Trung quán (Madhyamakāvatāra) của Nguyệt Xứng được Jayānanda biên soạn ở miền Mi-ñag- được biên soạn bên ngoài tiểu lục địa Ấn Độ, minh chứng rõ ràng cho sự phổ biến và hấp dẫn về địa lý của trường phái tư tưởng này[31].

Trải qua suốt hơn 900 năm đầu tồn tại ở Ấn Độ, học thuyết Trung Quán đã phát triển mạnh mẽ thành một hệ thống triết học lớn và được lan tỏa khắp nơi từ Ấn Độ sang cả Trung và Đông Á. Nó có sức ảnh hưởng lớn đến hệ thống tư tưởng tu học Phật giáo ở một số quốc gia tu học theo truyền thống Mahāyāna và thậm chí là hình thành nên một tông phái lớn ở một số quốc gia chịu ảnh hưởng bởi hệ tư tưởng này.



2. Nội dung tư tưởng Học thuyết Trung Quán

2.1. Xiển dương nguyên lý ‘Tánh Không’ (Śūnyatā)

Tánh Không (Śūnyatā) có nghĩa là Không (emptiness), là sự phủ định siêu việt ngoài hai trạng thái có - không, sinh - diệt, thường - đoạn. Ngài Phạm Chí giải thích Không là Chơn Tánh. Không “không phải là phủ định thật tại tính của sự vật, mà không ở đây là một từ ngữ chỉ thật tại tính vô tính, vô sở đắc, nhân duyên tính, vô ngã tính, có khi còn gọi là Pháp giới (dharmatu), Pháp tánh (dharmata), Chân tánh (tattva), Pháp bất biến tánh (dharmaniya-mata), Thực tế (bhutakoti), Tự tánh (Pvabhavaprakti), Chân như.”[32] Tánh Không này được gọi là Chân Không, theo Long Thọ, Chân Không này là các hiện tượng hiện hữu tương quan, tương sinh không có tính độc lập, do đó gọi là ‘Vô tự tánh’. Tuy ‘Vô tự tánh’ nhưng các pháp vẫn hiện hữu và tồn tại, đó gọi là Diệu Hữu. Chân Không – Diệu Hữu này chưa bao giờ lìa nhau. Do đó mà tánh Không trong Trung Quán Luận không mang nghĩa hư vô trống rỗng (ngoan không hoặc là không ngờ, chẳng có bất cứ gì) như các nhà ngoại đạo nhận định

vô hữu Phật bảo, Như thị thuyết không giả, Thị tắc phá Tam bảo – Nghĩa là: Vì không Pháp, Tăng bảo, nên không có Phật bảo. Như vậy người thuyết không, là phá hoại Tam bảo. [33] Do đó, để xiển dương Tính Không này, Long Thọ đã xây dựng nó dựa trên ba phương diện sau:

1. Bác bỏ những ý kiến sai lầm và biện minh những tư tưởng, những ý kiến đúng đắn.
2. Phân biệt Nhị đế (tức Chân đế và Tục đế)
3. Trung đạo là Bát bất

Long Thọ xây dựng cơ sở lý luận trên cơ sở này cho nên tư tưởng của Ngài rời xa hai lối chấp biên kiến, vì thế tư tưởng Không này chính là “Cứu cánh Không”, nghĩa là cái Không này không phải có mà cũng không phải không. Như vậy tính Không có nghĩa là vạn vật không thực sự hiện hữu. Sự phát xuất và biến dịch của vạn vật hoàn toàn theo lý Duyên Khởi, tức là tùy thuộc theo các nhân duyên. Cho nên chúng ta thấy ngôn ngữ của Trung Luận trong cái vỏ của nó giống như ngôn ngữ “ba phải” như “các pháp không hiện hữu, mà cũng không không hiện hữu” (mở đầu cho lối nói và suy nghĩ “có có không không mơ màng” thời thượng mà rất nhiều văn nhân thi sĩ ngày nay ưa chuộng.) Cho nên chính Long Thọ đã răn các người “không học thiếu tu” nhưng ưa trò ngôn thuyết: “Chẳng nên nói cái không (śūnya), hoặc cái bất không (aśūnya), hoặc cả hai, hoặc không cả hai. Chỉ trong trường hợp tạm thời thông tri (giả danh) thì ta tạm nói như vậy.” Trước đó, các kinh Bát Nhã đã sử dụng quá nhiều về lối nói này “Như thế giải thoát cho vô số vô biên chúng sinh, nhưng thực ra không có chúng sinh nào được giải thoát” (Kinh Kim Cương Bát Nhã) hoặc “sắc tức thị không, không tức thị sắc” (Tâm Kinh Bát Nhã.) Có nghĩa là trong tính Không (tuyệt đối), mọi hiện tượng hiện hữu không còn phân biệt, cho nên Trung Luận cũng nói tương tự khi đồng nhất Niết Bàn (Nivāṇa) và Thế Gian luân hồi sinh tử (Saṃsāra): “Giữa Niết Bàn và Thế Gian, không có mấy may khác biệt. Giữa Thế gian với Niết Bàn, cũng không có một mấy may khác biệt. Tính đích thực của Niết Bàn và của Thế Gian, hai tính đích thực này không có một mấy may sai biệt.”[34]

2.2. Lấy nguyên lý ‘Duyên Khởi’ làm nền tảng

Long Thọ muốn cho mọi người thấy được Thật tại tính Không của vạn pháp nhưng thực tại tính Không là cái gì đó rất trừu tượng, vượt ra ngoài nhận thức của con người, nếu không nhờ phép Duyên sinh để làm hiển thị. Do vậy, “muốn hiểu về tính Không thì trước hết phải nghiên cứu về Duyên Khởi, vì nó con đường độc nhất vô nhị dẫn đến tri nhận thực tại tính Không”.[35] Tất cả các pháp vốn không rời Duyên Khởi. Theo cái nhìn của Phật pháp, mọi vật có hoặc bằng hoại rồi tan biến mất đều phụ thuộc vào yếu tố ‘Duyên’ (duyên sinh và

duyên diệt) cho nên nó không có tự tính và không có thực tướng. Vì vậy mà ở phần đầu tạo luận, Long Thọ đã nêu ra bài kệ về nguyên lý ‘Bát Bất’ để làm rõ tính chất duyên sinh của vạn pháp như sau:

□□□□	,	Bất sinh diệt bất diệt	Không sinh cũng không diệt
□□□□	,	Bất thường diệt bất đoạn	Không thường cũng không đoạn
□□□□	,	Bất nhất diệt bất dị	Không một cũng không khác
□□□□		Bất lai diệt bất xuất	Không đến cũng không đi
□□□□	,	Năng thuyết thị nhân duyên	Bậc năng thuyết nhân duyên
□□□□	,	Thiện diệt chư hý luận	Khéo diệt mọi hý luận
□□□□	,	Ngã khổ thủ lễ Phật	Con cúi đầu lễ Phật
□□□□		Chư thuyết trung đệ nhất	Bậc nhất trong các thuyết.[36]

Từ ‘Bát Bất’ mà Duyên Khởi được hiển thị một cách rõ ràng. Điểm đặc biệt của duyên khởi trong Trung Luận là làm rõ về tính Không. Vì muốn hiểu về nghĩa Không thì phải hiểu pháp duyên khởi. Y vào pháp duyên khởi mới thấy được Không, rồi y vào Không mới thấy được Trung đạo. Đây chính là lập trường căn bản của Trung Luận cũng là điểm cơ bản khởi đầu của Long Thọ để ngài dùng nó như một cơ sở lập cước khi giới thiệu tư tưởng giáo lý Bát Bất Duyên Khởi trong chương đầu tiên “Quán về Duyên Khởi” trong luận Mūla-madhyamaka-kārikā (Căn Bản Trung Quán Luận Tụng gọi tắt là Trung Luận). Cho nên chúng ta có thể phát biểu một cách cường điệu là Bát Bất Duyên Khởi chính là ý niệm chủ đạo ẩn chứa trong “Căn Bản Trung Quán Luận Tụng.” Ngay trong phần giảng giải về hai kệ đầu tiên của Trung Luận đã tổng kết cho chúng ta tư tưởng chủ đạo này.

Hai bài kệ này được coi là tổng luận toàn bộ nội dung ý nghĩa của Trung Luận. Bản Hán dịch của La Thập sắp hai kệ này vào đầu của phẩm (chương) thứ nhất. Bài kệ Bát Bất, tóm lược tư tưởng cốt lõi không phải chỉ của Trung Luận mà còn là tư tưởng trung tâm của giáo pháp Đại thừa: lấy Không làm tướng để vượt thoát nhị biên. Theo Long Thọ, Bát Bất là chân thực nghĩa không của các pháp (tất cả mọi hiện hữu trên thế gian) và cũng là định nghĩa của Trung Đạo (con đường vượt trên mọi biên kiến hí luận). Ngay cả cách nhìn “vô minh” là gốc của sinh tử luân hồi, theo Long Thọ cũng là một nhận thức giới hạn không thấy được thực nghĩa của ý niệm Không. Bát Bất được gọi là tư tưởng trung tâm của giáo pháp Duyên Khởi vì Long Thọ đã lấy chân nghĩa này

mà an định được tình hình phân liệt vì các luận chiến giữa các tông môn nội bộ Phật giáo cũng như với các tôn giáo ngoài Phật giáo đương thời. Lúc bấy giờ các tông môn phân hóa vì chỉ thấy được chỗ bảo thủ của mình: Các tông môn Tiểu thừa nói chung thì thiên về ‘sinh diệt’, các tông môn Đại thừa nói chung thì thu vào ‘không tịch’, Bà la môn thì thiên về ‘thường’, Duy vật thì thiên về ‘đoạn’, Số luận thì tin vào ‘nhân quả nhất như’, Thắng luận thì thấy ‘nhân quả bất nhất’,... Những cái thấy biên kiến này chỉ là những giáo lý nhìn ra cái đúng một mặt, chỉ có thể diệt bỏ bằng chân nghĩa của pháp Bát bất - Trung đạo, một giáo pháp giải thoát vượt qua mọi biên kiến. Đây chính là giáo lý của đức Phật mà Long Thọ ca tụng gọi là “giáo lý vô thượng trong tất cả mọi giáo lý” trong bài kệ “khai kinh” này.

2.3. Lấy quan điểm ‘Trung Đạo’ làm tông chỉ

Căn bản Phật pháp lấy ‘Trung’ làm tông, nghĩa là lấy con đường trung chính, không thiên lệch, không ngã về bên nào, không chấp có – không, thường – đoạn, hơn – ngã,... Nó không phải là một điểm ở giữa như thuyết Trung Dung ở Trung Quốc. Theo Đại Trí Độ Luận giải thích: “chẳng có cũng chẳng không, cũng chẳng phải chẳng có không, lời này cũng chẳng chấp, như thế gọi là Trung đạo”. Còn theo Trung Luận thì “nó bao dung và siêu việt cả có và không, cả vật và tâm, cả tương đối và tuyệt đối. Nghĩa là san bằng những mâu thuẫn và đối lập, những định kiến sai lầm thiên lệch.”[37]

Từ khi đức Phật xuất thế đến nay, chỉ có Long Thọ đem ý nghĩa của chữ Trung để phát huy một cách triệt để. Đức Phật cũng như Long Thọ sau này, chưa bao giờ chủ trương trung đạo theo nghĩa đưa ra một quan điểm thứ ba nằm giữa hai cực đoạn. Càng không là quan điểm thứ ba theo nghĩa cơ sở vật chất giữa hai “cực đoạn của lối sống theo thuyết duy thực liên quan đến xa hoa và khổ hạnh” cũng không phải là “con đường giữa” như tên Hán ngữ của nó ám chỉ (中道) mà đa số các pháp sư Trung Hoa thường giải thích dưới ảnh hưởng học thuyết Trung Dung 中庸 “không thái quá, không bất cập” của Mạnh Tử.

Tóm lại, theo đức Phật và Long Thọ sau này, Trung Đạo là “chính kiến” (sammādiṭṭhi) là cách nhìn chân chính, vượt qua có (bhāva) và không (abhāva), hiện hữu (astitva) và không hiện hữu (nāstitva). Trung đạo là con đường đúng, không kẹt vào chủ nghĩa “thường hằng” (śāśvatavāda: permanency and eternity) lẫn chủ nghĩa “đoạn diệt” (Ucchedavāda: annihilationism). Để có được cái nhìn đúng, đi được trên con đường chân chính, vượt ra các lý thuyết và quan điểm của mọi chủ nghĩa cực đoan đối lập, chúng ta phải thực sự chứng được lý vô ngã (trong văn

chương Thiền gọi là “ngộ” □ satori.) Chỉ từ thực chứng vô ngã chúng ta mới thực sự buông bỏ được mọi chấp thủ (upādāna). Chỉ khi có thể buông xả toàn triệt, ta mới có thể có được tâm thức vô phân biệt. “Trung Đạo” không phải là cái giáo lý bí mật gì cả, mà là giáo lý Đức Phật đã trực tiếp giảng trong nhiều kinh. “Trung Đạo” không là quan điểm (dṛṣṭi: kiến) mà là quan điểm chân chính (sammā dṛṣṭi). Trung Đạo không chỉ là con đường (mārga) Đức Phật chỉ cho chúng ta đi, mà con đường chân chính (sammāmārga) Đức Phật đã đi và đã tìm thấy giải thoát. Vì vậy trong kệ đầu tiên cũng như kệ cuối cùng của Trung Luận, Long Thọ khẳng định là các thảo luận trong Trung Luận đều là lời giáo huấn từ đức Phật.

2.4. Biện chứng Trung Luận

Ngoài các tư tưởng chính được nêu ở trên, thì phương pháp biện chứng đã được Long Thọ sử dụng như là một phương tiện lập luận cho chính tác phẩm của chính mình. Từ “biện chứng” (dialectic) có nguồn gốc triết lý Hy Lạp với nghĩa nguyên thủy của nó chỉ là một sự “đối thoại” (dialogue). Nói một cách triết lý, biện chứng pháp là một loại vận hành tư tưởng, phân tích về những mặt phải và trái vấn đề để có một ý thức rõ ràng và đưa đến một kết luận cao hơn. Về cấu trúc kỹ thuật, biện chứng là tóm lược những luận chứng của quan điểm đối nghịch trên những nguyên tắc và phạm trù mà chính quan điểm đó đặt ra. Tiếp đó là mới vạch ra những mâu thuẫn nội tại của chính quan điểm đó. Kết quả là đối phương bị dồn vào thế bất buộc phải thừa nhận mà không phản công lại được, vì đây là biện chứng chỉ khai thác các mâu thuẫn và thiếu sót trong giả thuyết hay luận đề mà đối phương đưa ra chứ không phải dùng một luận biện này để chống lại một luận biện khác. Cũng nên nhắc lại lời của Long Thọ trong Hồi Tránh Luận vừa nói ở trên: “Nếu tôi đề xuất một luận đề của chính tôi, thì người ta có thể tìm thấy được khuyết điểm của nó.”[38]

Biện chứng Giảm Trừ Hí Luận mà Long Thọ thường dùng trong Trung Luận là một cấu trúc có tên là Catuskotī (Tứ Cú Luận Pháp hay Tứ Cú Phân Biệt) với bốn mệnh đề bao gồm cả hai nguyên tắc căn bản lý luận của luận lý học tây phương là “luật bài trung” (law of excluded middle) có nghĩa là không chấp nhận một giá trị thứ ba, và “luật cấm mâu thuẫn” (law of noncontradiction). Bốn mệnh đề làm thành một cấu trúc gồm bốn câu:

1. Mệnh đề khẳng định “nó như thế”
2. Phản đề “nó không như thế”
3. Kết hợp(1) và (2) “nó vừa là thế vừa là không như thế”
4. Phủ định cả (1) và (2) “nó không như thế cũng không không như thế”

Mục đích của phương pháp biện chứng này không nhằm tranh biện hay chứng minh một quan điểm nào đó là chân lý tuyệt đối mà chỉ vạch ra những nhược điểm, những thiếu sót của các quan điểm của đối phương. Để cho thấy quan điểm (dṛṣṭis) của họ còn quá xa với chân lý sự thật, dù chỉ là chân lý tương đối (tục đế). Chúng ta có thể đọc lại kệ thứ nhất của chương đầu tiên “Quán về Duyên Khởi” Long Thọ để thấy diệu dụng của biện chứng Tứ Cú Phân Biệt: “Tất cả mọi sự hiện hữu (bhāva) đều không sinh từ chính nó (svataḥ), không sinh từ cái khác nó (parataḥ), không sinh từ cả hai hoặc phát sinh không có nguyên nhân (ahetutaḥ)” (chư pháp bất tự sinh, diệc bất tùng tha sinh, bất cộng bất vô nhân). Bối cảnh và mục đích của kệ này là trả lời và phân định về các quan điểm đương thời:

1. Tất cả mọi sự hiện hữu(bhāva) đều không sinh từ chính nó (svataḥ): Trả lời cho quan điểm “svata utpattih” (do tự thân mà sinh) của phái Số Luận (Sāṃkhya) một tông môn lớn nhất của Vệ đà vốn chủ trương quan điểm “nhân quả nhất như” (satkāryavāda) có nghĩa là nguyên nhân và kết quả là đồng nhất, sự vật được sinh ra bởi tự thân. Đây cũng là lập trường của Nhất thiết hữu bộ trong Phật giáo. Dưới dạng “Nhân quả nhất như” của họ, tương đương kiến giải cực đoan Thường kiến (śāśvatavāda) nghĩa là họ tin vào sự trường tồn vĩnh hằng của vạn pháp (liên quan đến quan điểm Tự Tính (svabhava) của Hữu bộ).

2. Không sinh từ cái khác nó (parataḥ): Trả lời cho quan điểm “parata utpattih” (do vật khác mà sinh) của phái Thắng Luận (Vaiśeṣika) một khuynh hướng quan trọng khác của Vệ đà với thuyết asatkāryavāda (nhân quả bất nhất như), có nghĩa là nguyên nhân và kết quả là khác nhau. Kinh lượng bộ, một tông môn lớn đương thời của Phật giáo, khi chấp nhận lí thuyết “Nhân quả bất nhất như” (asatkāryavāda), thì họ cũng sa lạc vào Đoạn kiến (ucchedavāda) hay đoạn diệt.

3. Không sinh từ chính nó và cái khác nó: Trả lời cho quan điểm “dvābhyāma upattih” (do cả hai mà sinh ra) của những người tin rằng quả và nhân vừa giống nhau lại vừa khác nhau. Đây là sự kết hợp của “nhân trung hữu quả luận” và “nhân trung vô quả luận” nên đã bao gồm sự mâu thuẫn của cả hai.

4. Không sinh nếu không có nguyên nhân (ahetutaḥ): Trả lời cho quan điểm “ahetutaḥ Utpattih” (vô nguyên nhân mà sinh ra, ngẫu nhiên mà sinh) của những người theo chủ nghĩa tự nhiên hay duy vật (lokāyatika).[39]

Chương 3. Vai trò triết học Trung Quán trong nền triết học Ấn Độ

1. Triết học của Tính Không: là một Tuyệt đối luận, không phải chủ nghĩa hư vô (nihilism)

Triết học Trung Quán (Mādhyamaka) đã sử dụng rất nhiều từ ngữ để mô tả về tính Tuyệt đối hoặc thực tại (Tuyệt đối luận, Thực tại luận) như: Tathāta (chân như, như thị), śūnyata (tính Không), nirvāṇa (Niết Bàn), adṛaya (bất nhị), anutpanna (bất sinh), nirvikalpa (cõi vô phân biệt), dharmadhātu hoặc dharmatā (bản thể pháp),... mỗi từ được sử dụng bởi một lập trường được đặc định riêng biệt.

Xuyên qua toàn bộ Trung Quán Luận, Long Thọ đã gia công chứng minh rằng Tuyệt đối là siêu việt đối với tư tưởng và ngôn từ. Cả khái niệm về ‘hữu tính’ (bhāva) lẫn vô tính (abhāva) đều không thể áp dụng đối với nó. Long Thọ đã đưa ra lý do giải thích vì sao không thể áp dụng những khái niệm này: “Niết Bàn hoặc thực tại tuyệt đối không thể là hữu, bởi vì trong trường hợp này nó sẽ bị kiểm chế ở nơi sinh, hoại, diệt, không có tồn tại của kinh nghiệm nào có thể tránh khỏi bị hoại diệt. Nếu nó không thể là hữu thì nó càng không thể là vô, bởi vì vô chỉ là khái niệm tương đối, tùy thuộc vào khái niệm hữu mà thôi”. (Trung Quán Tụng, XXV, 4). Và “Nếu chính hữu được chứng minh là không thể áp dụng cho thực tại thì vô lại càng không thể chịu nổi sự soi xét chi li, bởi vì vô chỉ là sự tan biến của hữu mà thôi”. (Trung Quán Tụng, XV, 5)[40] Qua đó có thể rút ra tiến trình thực tại siêu việt tư duy và nó không thể được quan niệm theo ngôn từ thường nghiệm hàng ngày. Cho nên, không thể xem biện chứng pháp là sự phủ nhận thực tại (tức chủ nghĩa hư vô – nihilism) như nhiều người lầm tưởng. Triết học Hegel có thể nhấn mạnh rằng cái gì thiếu định tính của tư duy và không thể tiếp cận bằng ‘Lý tính’ thì nó chẳng là gì cả. Nhưng đối với Trung Quán, toàn bộ phủ nhận những hình thái tư duy chính là Trực giác Bát Nhã. Bát Nhã là Tuyệt đối, vì Thực tại và nhận thức về Thực tại là Bất nhị (advaya; non-dual), là không khác.

Trực giác không phải là phương cách nhận thức khác ngoài tư duy; nếu như vậy, lẽ ra chúng ta sẽ có hai phương cách nhận thức thay đổi, thậm chí bổ túc cho nhau. Và như thế thì không có gì có thể quyết định giữa những tuyên bố đối nghịch của chúng. Nhưng tư tưởng tự nó không thể phơi mở thực tại; vì nó nhìn Thực tại qua mô thức khái niệm, qua dị biệt và phân kỳ; nó xé rách và bóp méo thực tại. Vì thế, Trí (Buddhi) tức là Lý tính (Reason) được mô tả là Tục đế (saṃvṛti), tấm màn che phủ thực tại. Và linh hồn của Trí (Buddhi) là ở trong thái độ nhị biên (anta) ‘có’ và ‘không’ hay kết hợp cả hai. Thế nên, để nhận biết Thực tại, chúng ta phải gỡ bỏ tác dụng của Trí (Buddhi), có nghĩa là phủ nhận các thái độ cực đoan (anta) ‘có’ và ‘không’. Và Bát Nhã được xem chính xác là

tính không (śūnyatā) của các quan niệm (dṛṣṭi), là phủ nhận của các quan điểm (antadvaya-sūnya).

Điều này cho phép chúng ta hiểu rằng, bản chất của Tuyệt đối là vừa siêu việt vừa nội tại. Siêu việt vì nó nằm trên tất cả phạm trù tư duy, không tiếp xúc được bởi các thuộc tính thường nghiệm, tức phi tứ cú, vô phân biệt trí (catuṣkoṭi-viniramkta, nirvikalpa); nội tại là vì nó không phải là một vật nào khác bên ngoài thế giới, mà chính nó là thế giới được nhận thức như thật, không bị bóp méo qua trung gian của Trí (buddhi). Nên chẳng phải tình cờ mà Trung quán dùng ngôn ngữ phủ định. Đồng thời mục tiêu của biện chứng pháp là tâm linh, chính là giải thoát tâm thức khỏi mọi kiến chấp phân biệt (vikalpa) bằng cách hóa giải những cực đoan nhị nguyên. Qua đó, sự giải thoát khỏi phiền não tham, sân, si được thành tựu. Vì phiền não có căn gốc của nó là trong kiến chấp phân biệt hay vọng tưởng biến kế (duy thức gọi là biến kế sở chấp tướng). Bát Nhã là Niết Bàn, là trạng thái giải thoát. Còn gọi là chứng nhập Phật tính.[41]

2. Triết học Trung Quán là hệ thống triết học hoàn toàn thoát khỏi mọi chủ dấu tích của chủ nghĩa giáo điều

Thông thường, hệ thống Trung Quán bị cho là có tác dụng phá hoại. Nhưng, hiểu một cách đúng đắn thì triết học Trung Quán hoàn toàn không mang dấu tích nào của chủ nghĩa giáo điều. Biện chứng pháp không lên án các hệ thống triết học khác mà nó chỉ tự phê phán. Đây là tinh thần tự thức trong triết học. Tinh thần tự thức này phát sinh từ mâu thuẫn tất yếu trong siêu hình học giáo điều. Sự xung đột bao hàm giữa tiến trình giáo điều của lý tính với ý định thù địch những lý thuyết về sự vật và ý thức tự thức về sự thù địch của các lý thuyết ấy. Về lý thuyết, chúng ta sử dụng những giả định và tiền giả thuyết mà lúc đó ta không để ý. Biện chứng pháp khiến cho chúng ta nhận biết về tiền giả thuyết, những nền tảng mà trên đó cơ sở lý luận của chúng ta được dựng lập. Có thể nói rằng biện chứng pháp Trung quán là tòa án vô tư độc nhất có thể ước định bản chất đích thực của mọi hệ thống triết học. Biện chứng pháp Trung quán là ngọn đèn pha chiếu sáng những mảng tối đen nhất của lý trí. Nếu nó là một lý thuyết như trong những lý thuyết khác, thì nó sẽ thất bại trong nhiệm vụ cao cả như là Tiêu chuẩn của mọi nền triết học.

Trung quán đi đến khuynh hướng vốn là căn gốc của nguyên nhân làm cho chúng ta không thể nào biết được thực tại trong tự thể-đó là cấu trúc khái niệm, tức kiến chấp (dṛṣṭi); kiến chấp này được biểu hiện cụ thể trong những ý thức hệ khác nhau và trong những hệ thống triết học khác nhau. Đó chính là vô minh hay tục đế (saṃvṛti).

Tính không của Trung quán (Tuyệt đối), có thể xem như là nền tảng cho tổng thể của mọi hệ thống triết học. Bởi vì sự khước từ triệt để các nội dung tư tưởng từ Thực tại (không; sūnya), chắc chắn là siêu việt tư tưởng. Nhưng cũng chính vì thế, mà nó có thể được hiện tượng hóa một cách ‘tự do,’ và người ta không cần phải tự hạn chế mình theo một phương thức đặc biệt nào để đáp ứng cho mọi thời và mọi người.

3. Giá trị của hệ thống Trung Quán như là nền tảng cho văn hóa thế giới.

Trung Quán không phải chỉ là một hệ thống kinh viện. Mà nó có ảnh hưởng sâu xa đến Triết học và tôn giáo Ấn Độ và phần lớn châu Á trong nhiều thế kỷ, và hiện nay nó cũng có sức ảnh hưởng đến các nước ở châu Âu. Đó là hệ thống Tuyệt đối luận (Advayavāda) đầu tiên được hình thành ở Ấn Độ. Cũng chính Trung Quán đã có vinh dự thiết lập Tuyệt đối luận thông qua biện chứng pháp. Điều này thúc đẩy cuộc cách mạng trong Phật giáo, như chúng ta đã vạch rõ tổng toàn thể các lĩnh vực siêu hình học, đạo đức và tôn giáo. Tính Không (śūnyatā), Đại bi (mahākaruṇā) và Tam thân Phật (Tathāgata trikāya) đã trở thành những ý tưởng nền tảng cho mọi nền triết học và tôn giáo sau này. Các hệ thống ngoài Phật giáo có thể đã không vay mượn những nguyên tắc của Trung Quán hay Duy thức, nhưng có thể tin rằng họ đã có được lợi ích từ những nguyên tắc này. Tuyệt đối luận được thiết định như là sắc thái trội vượt nhất trong nền văn hóa tâm linh Ấn Độ. Tinh túy của Tuyệt đối luận bao gồm trong thực chứng nội tại về tính hợp nhất của mọi hữu tình và sự chối bỏ hoàn toàn ngã tính. Tầm mức lớn lao của nhất thể và tính bền vững của cấu trúc xã hội vẫn tồn tại, chính là phản ánh của quan niệm tính không (śūnyatā), tức Tuyệt đối trong công việc thực tiễn của con người. Nó thấm nhuần mọi ngõ ngách của đời sống-văn chương, mỹ thuật, khoa học xã hội, tôn giáo và triết học. Một nền văn minh tuyệt đỉnh được dựng lập và duy trì hàng thế kỷ trong một phần lớn Á châu, ở Ấn Độ, Trung Hoa, Nhật Bản, Tây Tạng và các quốc gia khác. Ảnh hưởng của nó không thể bị đóng khung trong quá khứ. Những gì đã hoàn mãn trong quá khứ ngày nay cũng có thể được làm lại lần nữa. Và có nhu cầu lớn hơn để nhấn mạnh sự hợp nhất tinh thần trong thế giới ngày nay.[42]

Kết luận

Chúng ta đã thấy những nét chính yếu của triết học Trung Quán. Triết học Trung quán như là sự phóng xuất từ sự phê phán liên tục tư tưởng của A-tỳ-đạt-ma, vốn xuất phát từ sự phủ nhận Hữu ngã luận (ātmavāda) của hệ thống giáo lý Bà-la-môn, cho nên nó phê phán cả 2 cực đoan Hữu ngã và vô ngã. Theo

nhận xét của V. Murti, ông cho rằng, tư tưởng Triết học Trung Quán như là một triết học trung tâm của đạo Phật.

Văn học về chủ đề này vừa không quá phong phú vừa không tránh khỏi những hiểu lầm. Chính tác phẩm giáo khoa tiêu chuẩn của chúng ta về triết học Ấn Độ đã chuyển tải cái nhìn có tính chiều lệ về hệ thống. Đồng thời, nó còn là một bộ luận xuất sắc nhất của Long Thọ. Lý luận về Tính Không ra đời giúp cho tư tưởng Đại thừa Phật giáo phát triển về nội dung và hoàn thiện về hình thức và làm cho các ngoại đạo ở Ấn Độ kinh sợ. Tính Không của Long Thọ không chỉ phủ nhận các pháp giả hữu của tư tưởng Tiểu thừa, mà tiến tới quan niệm biện chứng về Không bằng phân tích mọi pháp đều vô thường, vô ngã tức đều giả hữu (không có thật) và “Có - Không” cũng chỉ là phương tiện, giúp chúng sinh chuyển mê khai ngộ. Nó đã mở ra cơ sở lý luận để Thiền học gợi mở một phong cách “phá chấp”, không câu nệ vào kinh điển, vào hình thức tu, vào phương pháp tu, mà chú trọng hơn về giải thoát nội tâm. Do vậy, Long Thọ được tôn làm tổ thứ 14 của Thiền Phật giáo.

Như vậy, sự ra đời của triết học Trung Quán nhằm phê phán những học thuyết sai lầm của các bộ phái để xây dựng lại một nhận thức chân xác về thực tại. Sự phê phán của Long Thọ dựa trên lý Duyên khởi đưa ta đến một sự nhận thức mới, vượt ra ngoài những tương đãi cục bộ của khái niệm, và liễu tri thực tại tuyệt đối bằng trí tuệ Bát Nhã. Đồng thời Trung quán luận đứng trên lập trường Đệ nhất nghĩa để để phá sự quan sát sai lầm của Đệ nhị nghĩa đế, đặc biệt là căn cứ theo phương pháp biện chứng luận chỉ trích các học phái Tiểu thừa đã lập ra nhiều thuyết mâu thuẫn.

Trung Quán luận vừa mang tính triết học lại vừa mang tính cách huyền bí. Bằng cách sử dụng biện chứng pháp và chiếu rọi sự phê bình (prasangāpādana) vào tất cả những phạm trù tư tưởng nó đã phê bình những cái không thật của ngôn ngữ và lý trí. Nó mang tính cách vô thời gian, vô không gian và vượt lên trên mọi suy nghĩ, tư duy và lời nói. Cho nên nó không thể diễn đạt bằng bất cứ ngôn ngữ nào của nhân loại. Tuy nhiên triết học Trung Quán này cũng không phải là một chủ thuyết bất khả tri luận, mà nó có thể đạt được với những ai muốn tìm kiếm, muốn trực diện và sống thực với Thực Tại.

Tác giả: **Lạc Nhiên** Địa chỉ: *Chùa Thanh Tâm, Mai Bá Hương, xã Lê Minh Xuân, huyện Bình Chánh, Tp.HCM ****

THƯ MỤC THAM KHẢO Kinh - Luận 1. Hồi Tránh Luận (Vigrahavyāvartari), kệ 29. 2. HT.Thích Minh Châu dịch, Kinh Trung bộ 2, kinh Tiểu không, Nxb.Tôn Giáo, Hà Nội, 2012. 3. Trung Luận, chương 25. Quán Niết Bàn, kệ 19-20. Từ Điển 1. Phật Quang Đại Từ Điển, Sa-môn Thích Quảng Độ dịch, Nxb. Phương Đông,

TP.HCM, 2014. Sách 1. HT Ấn Thuận, Hạnh Bình – Quán Như dịch, Lược giảng Trung Quán Luận, Nxb. Phương Đông, TP. HCM, 2014. 2. Jan Westerhoff, The golden age of Indian Buddhist Philosophy, Oxford University, NewYork, America, 2018. 3. Richard H. Robinson, Thích Thiện Chánh dịch, Trường phái Trung Quán Thời kỳ đầu ở Ấn Độ và Trung Quốc, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2022. 4. Tâm Thiện, Triết Học Tánh Không, Nxb. TP HCM, 1999. 5. Thích Đức Nghiệp, Tam Luận Toàn Tập, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, 2002. 6. Thích Hạnh Bình, Triết học Có và Không của Phật giáo Ấn Độ, Nxb. Phương Đông, TP. HCM, 2008. 7. Thích Thanh Kiểm, Lược sử Phật giáo Ấn Độ, Quê hương tái bản lần thứ nhất, 1971. 8. Thích Thiện Siêu, Vô Ngã Là Niết Bàn, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, 2000. **Sách PDF** 1. Brill's Encyclopedia of Buddhism, pdf. 2. David Seyfort Ruegg, Thích Nhận Châu dịch, Văn học Trung Quán trong nền Triết học Ấn Độ, Nxb. Ananda Viet Foundation, 2020, pdf. 3. Jaidev Singh, Thích Viên Lý dịch, Đại Cương Triết Học Trung Quán, Viện Triết lý Việt Nam và Triết học Thế giới, pdf. 4. Jonah Winters, Thinking in Buddhism: Nagarjuna's Middle Way, 1994, pdf. 5. Ph.D Vũ Thế Ngọc, Triết Học Long Thọ, pdf. 6. T.R.V. Murti, Thích Nhuận Châu dịch, Nghiên cứu Triết học Trung Quán – tập II, Nxb. Ananda Viet Foundation, pdf. **Tạp Chí** 1. Trần Văn Thành, Nguồn gốc tư tưởng Trung Quán Luận của Bồ Tát Long Thọ, Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo – số 2, 2013. Internet 1. Buddhism, Mādhyamika: India and Tibet, [https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/buddhism-madhyamika-india-and-tibet/v-1/sections/the-early-period-second-to-fifth-century], truy cập: 14/09/2023.

CHÚ THÍCH:

[1] HT.Thích Minh Châu dịch, Kinh Trung bộ 2, kinh Tiểu không, Nxb.Tôn Giáo, Hà Nội, 2012, tr.433-434. [2] Trần Văn Thành, Nguồn gốc tư tưởng Trung Quán Luận của Bồ Tát Long Thọ, Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo – số 2, 2013, tr.35. [3] Brill's Encyclopedia of Buddhism, p.340, pdf. [4] Richard H. Robinson, Thích Thiện Chánh dịch, Trường phái Trung Quán Thời kỳ đầu ở Ấn Độ và Trung Quốc, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2022, tr.59. [5] Brill's Encyclopedia of Buddhism, p.337, pdf. [6] Jonah Winters, Thinking in Buddhism: Nagarjuna's Middle Way, 1994, p.16, pdf. [7] Jan Westerhoff, The golden age of Indian Buddhist Philosophy, Oxford University, NewYork, America, 2018, p.90. [8] Phó pháp tạng nhân duyên truyện do các ngài Cát-ca-dạ và Đàm Diệu dịch từ Phạn sang Hán vào đời Nguyên Ngụy, được đưa vào tập Đại Chánh Tạng tập 50. Nội dung nói về sự tích phó pháp và truyền thừa của 23 vị Tổ sư Ấn Độ sau khi đức Phật nhập Niết Bàn (từ ngài Ca Diếp, A-nan,...cho đến Tổ Sư Tử). [9] Brill's Encyclopedia of Buddhism, p.337, pdf. [10] David Seyfort Ruegg, Thích Nhận Châu dịch, Văn học Trung Quán trong nền Triết học Ấn Độ, Nxb. Ananda Viet Foundation, 2020, tr.23, pdf. [11] Thích Thanh Kiểm, Lược sử Phật giáo Ấn Độ, Quê hương tái bản

lần thứ nhất, 1971, tr.231-235. [12] Trần Văn Thành, Nguồn gốc tư tưởng Trung Quán Luận của Bồ Tát Long Thọ, Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo – số 2, 2013, tr.32. [13] David Ruegg, một học giả nghiên cứu về Triết học Phật giáo, nhất là triết học Trung Quán David Seyfort Ruegg – Wikipedia tiếng Việt [14] Jan Westerhoff, The golden age of Indian Buddhist Philosophy, Oxford University, NewYork, America, 2018, tr.89. [15] Thích Hạnh Bình, Triết học Có và Không của Phật giáo Ấn Độ, Nxb.Phương Đông, TP. HCM, 2008, tr.113. [16] Richard H. Robinson, Thích Thiện Chánh dịch, Trường phái Trung Quán Thời kỳ đầu ở Ấn Độ và Trung Quốc, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2022, tr.145. [17] Richard H. Robinson, Thích Thiện Chánh dịch, Trường phái Trung Quán Thời kỳ đầu ở Ấn Độ và Trung Quốc, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2022, tr.146. [18] Richard H. Robinson, Thích Thiện Chánh dịch, Trường phái Trung Quán Thời kỳ đầu ở Ấn Độ và Trung Quốc, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, 2022, tr.148. [19] Buddhism, Mādhyamika: India and Tibet, [https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/buddhism-madhyamika-india-and-tibet/v-1/sections/the-early-period-second-to-fifth-century], truy cập: 14/09/2023. [20] David Seyfort Ruegg, Thích Nhận Châu dịch, Văn học Trung Quán trong nền Triết học Ấn Độ, Nxb. Ananda Viet Foundation, 2020, tr.26, pdf. [21] S: Ārya-Nāgārjunabodhisattva-Suḥrillekha (Long Thọ Bồ-tát khuyến giới vương tụng). Bản Hán dịch của ngài Nghĩa Tịnh, bản Sanskrit không còn. [22] David Seyfort Ruegg, Thích Nhận Châu dịch, Văn học Trung Quán trong nền Triết học Ấn Độ, Nxb. Ananda Viet Foundation, 2020, tr.27-29, pdf. [23] E. : Sixty Verses on Reasoning; gồm 61 bài kệ tụng. Thích Hộ dịch Hán văn, có bản Tạng ngữ và 12 kệ tụng tiếng Sanskrit. [24] E. Seventy Verses on Emptiness, gồm 73 kệ tụng với hai bản chú sớ của Nguyệt Xứng và Parahita, bản Sanskrit và Hán ngữ không còn, nhưng còn nhiều bản Tạng văn và nhiều học giả cổ điển ghi nhận. [25] Phật Quang Đại Từ Điển, Sa-môn Thích Quảng Độ dịch, Nxb. Phương Đông, TP.HCM, 2014, tr.2539. [26] Thanh Mục Phạm chí (平明 ; Pingala), chú giải Trung quán luận tụng, có bổ sung thêm vào phần luận giải của riêng mình. Cưu-ma La-thập dịch vào năm 409. T30n1564 平明 (4 卷) 平明論 平明論 平明論 . [27] Phật Quang Đại Từ Điển, Sa-môn Thích Quảng Độ dịch, Nxb. Phương Đông, TP.HCM, 2014, tr.1774. [28] David Seyfort Ruegg, Thích Nhận Châu dịch, Văn học Trung Quán trong nền Triết học Ấn Độ, Nxb. Ananda Viet Foundation, 2020, tr.135-139, pdf. [29] David Seyfort Ruegg, Thích Nhận Châu dịch, Văn học Trung Quán trong nền Triết học Ấn Độ, Nxb. Ananda Viet Foundation, 2020, tr.151-161, pdf. [30] David Seyfort Ruegg, Thích Nhận Châu dịch, Văn học Trung Quán trong nền Triết học Ấn Độ, Nxb. Ananda Viet Foundation, 2020, tr.247-249, pdf. [31] David Seyfort Ruegg, Thích Nhận Châu dịch, Văn học Trung Quán trong nền Triết học Ấn Độ, Nxb. Ananda Viet Foundation, 2020, tr.255, pdf. [32] Thích Thiện Siêu, Vô Ngã Là Niết Bàn, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, 2000, tr.250. [33] HT Ấn Thuận, Hạnh Bình – Quán Như dịch, Lược giảng Trung Quán Luận, Nxb. Phương Đông, TP. HCM,

2014, tr.7. [34] Trung Luận, chương 25. Quán Niết Bàn, kệ 19-20. [35] Tâm Thiện, Triết Học Tánh Không, Nxb. TP HCM, 1999, tr.85. [36] HT Ấn Thuận, Hạnh Bình – Quán Như dịch, Lược giảng Trung Quán Luận, Nxb. Phương Đông, TP. HCM, 2014, tr.5. [37] Thích Đức Nghiệp, Tam Luận Toàn Tập, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, 2002, tr.18. [38] Hồi Trách Luận (Vigrahavyāvartari), kệ 29. [39] Ph.D Vũ Thế Ngọc, Triết Học Long Thọ, pdf. [40] Jaidev Singh, Thích Viên Lý dịch, Đại Cương Triết Học Trung Quán, Viện Triết lý Việt Nam và Triết học Thế giới, tr.62, pdf. [41] T.R.V. Murti, Thích Nhuận Châu dịch, Nghiên cứu Triết học Trung Quán – tập II, Nxb. Ananda Viet Foundation, tr.363, pdf. [42] T.R.V. Murti, Thích Nhuận Châu dịch, Nghiên cứu Triết học Trung Quán – tập II, Nxb. Ananda Viet Foundation, tr.370, pdf.