

བལ་ལྷན་ལྷ་བ་གྲགས་པ།

NGUYỆT XÚNG – CHANDRAKIRTI

Hồng Như chuyển Việt ngữ

MINH CÚ LUẬN

LUẬN GIẢI CĂN BẢN TRUNG QUÁN LUẬN
VỚI LỜI CHỮ RÕ RÀNG

ཚོག་གསལ་



BẢN NHÁP DÙNG TẠM



hongnu-archives



hongnhu-archives

FREE BOOK – NOT FOR SALE
SÁCH ẨM TỔNG – KHÔNG BÁN

BẢN NHẬP – Ấn bản điện tử: { 25/05/2024 3:49 PM }

TẠM DỪNG CHO CÁ NHÂN, XIN KHOAN IN THÀNH SÁCH

Điều kiện sử dụng:

Mọi người đều có thể đọc, không cần thọ pháp.

Xin thường xuyên trở lại www.hongnhu.org/minh-cu-luan thay bản mới, **xóa hẳn bản cũ**.
(Ngày cập nhật được ghi nơi tên của tài liệu, và ở trang bìa trong).

Tựa đề tiếng Phạn: Mula Madhyamikavrtti Prasannapadanama

Tựa đề tiếng Tạng: དབུ་མ་རྩ་བའི་འགྲེལ་པ་ཚིག་གསལ་བ་ཞེས་བྱ་བ།
[dbu ma rtsa ba'i 'grel pa tshig gsal ba zhes bya ba]

Tựa đề tiếng Việt: Minh Cú Luận: Luận Giải Trung Quán Luận Với Lời Chữ Rõ Ràng

Hồng Như Thupten Munsel chuyển Việt ngữ từ Tạng Ngữ

Bản thảo hoàn tất tháng 10, 2023

Bản Nhập dùng tạm có chỉnh sửa, tháng 5, 2024.

Mọi sai sót là của người dịch

Mọi công đức xin hồi hướng pháp giới chúng sinh

MINH CÚ LUẬN

LUẬN GIẢI CĂN BẢN TRUNG QUÁN LUẬN
VỚI LỜI CHỮ RÕ RÀNG

ཚོག་གསལ་

Tác Luận: NGUYỆT XỨNG – CHANDRAKIRTI

Hồng Như chuyển Việt ngữ từ bản Tạng ngữ
của Đại Dịch Giả Patshab Nyingma Dragpa



hongnhu-archives

MỤC LỤC

MỤC LỤC	1
Về bản Việt ngữ	2
Giới Thiệu Tiểu Sử	3
> CHÁNH VĂN MINH CÚ LUẬN.....	9
> KHAI LUẬN	10
> PHẨM 1. QUÁN DUYÊN.....	17
> PHẨM 2. QUÁN SỰ ĐI LẠI.....	75
> PHẨM 3. QUÁN GIÁC QUAN.....	94
> PHẨM 4. QUÁN CÁC UẨN.....	103
> PHẨM 5. QUÁN CÁC GIỚI CHỦNG.....	109
> PHẨM 6. QUÁN THAM VÀ NGƯỜI THAM.....	117
> PHẨM 7. QUÁN HỮU VI [sinh, trú, hoại].....	124
> PHẨM 8. QUÁN NGHIỆP VÀ NGƯỜI TẠO [sở tác và năng tác].....	152
> PHẨM 9. QUÁN CHỖ TRÚ TRƯỚC.....	163
> PHẨM 10. QUÁN LỬA VÀ CỬI.....	172
> PHẨM 11. QUÁN TRƯỚC VÀ SAU.....	186
> PHẨM 12. QUÁN TỰ TẠO VÀ THA TẠO.....	194
> PHẨM 13. QUÁN PHÁP HỮU VI.....	201
> PHẨM 14. QUÁN SỰ TIẾP XÚC.....	209
> PHẨM 15. QUÁN TỰ TÁNH.....	217
> PHẨM 16. QUÁN VỀ SỰ BUỘC VÀ THOÁT.....	231
> PHẨM 17. QUÁN NGHIỆP VÀ QUẢ.....	244
> PHẨM 18. QUÁN NGÃ.....	266
> PHẨM 19. QUÁN THỜI GIAN.....	295
> PHẨM 20. QUÁN DUYÊN HỢP.....	302
> PHẨM 21. QUÁN THÀNH VÀ HOẠI.....	319
> PHẨM 22. QUÁN NHƯ LẠI.....	336
> PHẨM 23. QUÁN SỰ ĐIÊN ĐẢO.....	352
> PHẨM 24. QUÁN THÁNH ĐẾ.....	373
> PHẨM 25. QUÁN NIẾT BÀN.....	404
> PHẨM 26. QUÁN 12 NHÁNH DUYÊN SINH.....	424
> PHẨM 27. QUÁN CÁI THẤY.....	438
> LỜI CUỐI MINH CÚ LUẬN.....	457
> LỜI CUỐI BẢN TẠNG NGỮ.....	461
Lời Cuối Bản Việt Ngữ.....	462
Sách Tham Khảo	463

Về bản Việt ngữ

*Vì Ân sư đã ân cần gửi gắm,
Lời luận quý giá cũng đã trao tay,
Lối ngõ dẫn vào Phật trí này đây,
Nay xin chân thật chuyển thành tiếng Mẹ.*

*Mặc dù biết rõ khả năng không đủ,
Vẫn xin cố gắng dịch trọn luận này
Làm phẩm cúng dường, làm lời cầu nguyện,
Làm đá lót đường cho người hữu duyên.*

*Nguyện cho những ai gặp được luận này,
Dù chỉ nghe nhắc, chỉ đọc một câu,
Suối nguồn trí tuệ của mười phương Phật
Vẫn sẽ trọn vẹn rót về người ấy.*

*Hồng Như,
Mùa Phật Đản năm 2024*

Giới Thiệu Tiểu Sử

LONG THỌ – Nagarjuna –  (Thế kỷ 1 – 2)

Tác giả *Trung Quán Luận*, tác phẩm Thầy Nguyệt Xứng giảng giải qua Minh Cú Luận.



Nagarjuna

Đức Long Thọ là bậc cao Tăng xứ Ấn, tu học tại học viện Na-lan-đà vào khoảng thế kỷ thứ 1 – 2 sau công nguyên, được công nhận là bậc luận sư vĩ đại nhất trong lịch sử Phật giáo sau đức Phật Thích ca. Ngài là bậc khai sáng Trung quán tông, xiển dương chân nghĩa của tánh Không với hệ tư tưởng Trung đạo, bác bỏ mọi quan điểm cực đoan chấp có và chấp không.

Tác phẩm *Trung Quán Luận* trải qua bao thế kỷ vẫn hãy còn sống động, lan truyền sang Tây tạng, Trung hoa, Việt nam, Nhật bản vân vân, trở thành điểm tham chiếu không thể thiếu đối với bậc trí giả muốn thâm nhập tánh không.

NGUYỆT XỨNG Candrakīrti -  (Thế kỷ 6)

Tác giả *Minh Cú Luận*.



— Xuất thân

Thầy Nguyệt Xứng sinh vào gia đình Bà La Môn ở vùng *Mandya* thuộc miền Nam xứ Ấn, vào khoảng thế kỷ thứ 6. Thấy con mình sinh ra với dấu hiệu của bậc hóa thân, cha mẹ tìm bậc tiên tri thỉnh ý và được cho biết đứa bé này nếu được bước theo con đường của Phật thì rồi đây sẽ trở thành bậc hộ trì chánh pháp rất vĩ đại.

Cha mẹ nghe theo lời tiên đoán, đưa con vào Học Viện Na-lan-đà xuất gia tu học. Từ viện trưởng *Dawa Gonpo*, cậu bé được thọ giới sa di và nhận pháp tự *Dawa Drakpa*, nghĩa là Nguyệt Xứng. Lớn lên Thầy thọ giới tỳ kheo, từng bước từng bước học hết tam kinh tứ mật, trở thành bậc đại thông tuệ,

vượt mọi biển rộng của nội điển và ngoại điển. Bụi dưới gót chân Thánh Long Thọ, Thầy đặt trên đỉnh đầu, thọ nhận trọn vẹn mọi lời dạy về hiển pháp và mật pháp, noi theo đó mà hành trì. Nhờ nhất tâm tu trọn đường tu hiển mật, Thầy đạt thánh vị, mọi động niệm trong ngoài đều buông bỏ, ngày đêm an trú trong đại định của bồ đề tâm cứu cánh.

— Vắt Sữa Từ Tranh Vẽ

Tăng sĩ phàm phu chỉ thấy Thầy lúc nào cũng đang ngủ, chỉ tỉnh dậy để ăn uống, bài tiết. Họ rất khó chịu, nói rằng “Nguyệt Xứng này chỉ biết nằm, cả khi ăn cũng nằm! Việc Tăng sĩ cần làm Thầy ấy chẳng làm gì cả, chẳng vấn, chẳng tư, cũng chẳng tu. Có khi vẫn hầy còn là Bà la môn chưa biết chừng, trước kia vẫn thế. Thật là xấu! Có đủ hết chín dấu hiệu của huyền thuật luôn kìa. Vì tà đạo chưa bỏ nên việc của Tăng sĩ mới không chịu làm. Cứ mãi lừa gạt chúng ta như thế, đang muốn âm mưu hãm hại gì đây không biết. Phải nên có biện pháp gì để ngăn chặn!”

Viện trưởng Dawa Gonpo biết rõ chân tướng của Thầy Nguyệt Xứng vĩ đại, hoan hỉ khi thấy Thầy nhất tâm trong đại định, nên bảo với chúng tăng rằng, “Vị Tăng sĩ này không thể đuổi!” Rồi nói với Hiền Thánh Nguyệt Xứng, “mặc dù ông trú trong đại định bất động, nhưng có nhiều Tăng sĩ phàm phu không hiểu được việc này nên tạo nhiều nghiệp dữ. Vì vậy từ nay ta giao cho ông lo việc phụ tá cho tổng quản *Nyima Kirti*. [ND: Theo bản dịch của Norbu Tsonawa Lobsang thì Ngài Nguyệt Xứng được giao việc làm tổng quản với *Nyima Kirti* làm phụ tá.]

Trong thời gian làm phụ tá, Thầy dẫn hết trâu bò của tu viện thả vào rừng xa. Về đến trai phòng thì lại mang giấy ra vẽ hình một con bò. Đến giờ thọ trai, chúng tăng bảo nhau rằng, “Thả hết trâu bò vào rừng rồi, để xem Thầy ấy chuẩn bị thế nào cho bữa thọ trai.”

Đến giờ, Thầy Nguyệt Xứng nhờ tổng quản *Nyima Kirti* bưng lên đầy cả sữa và sữa chua cho chúng Tăng. Khi ấy tổng quản mới bắt đầu thắc mắc, “Ở đâu ra mà nhiều sữa và sữa chua thế này? Trâu bò đã thả hết vào rừng rồi còn gì?” Bước vào nhìn lại mới thấy Thầy Nguyệt Xứng đang vắt sữa từ tranh vẽ con bò. Khi Thầy Nguyệt Xứng từ nhà kho bước ra, bưng đầy cơm và các thứ cho chúng Tăng, mọi người ngỡ ngàng không biết cơm và bơ nhiều bất tận này là lấy từ đâu ra, trong khi trâu bò thả hết vào rừng! Khi ấy *Nyima Drakpa* mới lên tiếng, “Bậc Tối thắng Nguyệt Xứng vắt sữa từ tranh vẽ con bò để chu toàn cho Tăng chúng.” Viện trưởng khi ấy cất lời tán thán, “Nhờ tâm đã thuần nên vắt được sữa bò từ tranh vẽ, lành thay, lành thay!”

— Ngăn Chiến Tranh

Lại có lần nghe tin quân *Turushakay* chỉ còn nửa tháng là kéo đến Na-lan-đà, các bậc đại thành tựu giả và các bậc trí giả đều được thỉnh ý xem có cách nào để tránh cuộc chiến này, nhưng không ai có được câu trả lời. Khi ấy, giữa tim của bậc Hộ Pháp Viện Nalanda xuất ra một con quạ, nói rằng phải hỏi Thầy Nguyệt Xứng. Vị hiền thánh này bảo rằng mình biết cách ngăn chặn cuộc chiến, căn dặn như sau, “Phải đẻo một pho tượng sư tử đá. Ai là Phật tử thì cầu lực gia trì của Tam Bảo, ai là Bà la môn thì cầu nguyện Thiên Vương Đế Thích.”

Tượng sư tử đá đã sẵn, được đặt cách Tu Viện 15 do tuần. Nhưng khi quân địch kéo đến, pho tượng cứ trơ trơ không hề nhúc nhích. Chúng Tăng rên rỉ, “Ôi, không ổn rồi, bây giờ chúng ta sẽ mất hết.” Khi ấy Thầy Nguyệt Xứng đứng lên bốc lấy một nắm nhang trầm, gõ lên đầu sư tử đá ba gõ. Sư tử lắc bồm ba lần, khiến quân địch khiếp hãi chạy tán loạn. Khi xong việc rồi, ai dám nhìn sẽ thấy mặt sư tử đầy cả máu.

Khi ấy Quốc Vương bảo rằng, “Bậc Tối Thắng Nguyệt Xứng gửi sư tử dũng mãnh đến cho chúng ta, chặn đứng đội quân *Turushakayas* mà không làm cho ai chết hay bị thương. Thật nhiệm màu!” Chúng Tăng phản đối, “Chẳng phải do năng lực của Nguyệt Xứng. Sư tử cần được Tăng đoàn tịnh hóa trước đã.” Nhưng khi tịnh hóa thì sư tử lại tan vào lòng đất. Viện trưởng khi ấy lên tiếng bảo, “Nói cho cùng thì cũng vẫn là nhờ lực gia trì của cái tâm đã thuần của Thầy Nguyệt Xứng.”

— Làm Chủ Tứ Đại

Có lần khi Thầy đang nhập định ở trong rừng thì xảy ra một trận lửa lớn. Khi mọi người trong tu viện và các vùng lân cận đang đi tìm thì thần nữ của khu rừng hiện ra và nói, “Chẳng lửa nào có thể đốt, chẳng nước nào có thể cuốn, chẳng gió nào có thể thổi bay bậc Cứu Độ từ bi ấy.” Sau khi lửa tàn họ vào rừng thì thấy lửa thậm chí còn chẳng xém vào căn lều cỏ của Thầy. Thầy nói với họ, “Sư phụ Long Thọ của tôi đã đốt sạch củi thật hữu bằng ngọn lửa vô sinh. Viện trưởng cũng đốt sạch y như vậy. Tôi cũng vậy, đốt hết củi thật hữu bằng lửa vô sinh. Vậy lửa thật hữu ấy còn có thể làm gì được tôi?”

— Thần thông Vô Ngại

Thầy Nguyệt Xứng là bậc thần thông vô ngại. Có lần có vị Bà la môn tên *Kumarika* đến thách thức, nói rằng, “Tôi chẳng tin Thầy có thần thông. Nếu thật sự có thần thông, Thầy nói tôi nghe thử xem Thiên Vương Đế Thích ngay lúc này đang làm gì.” Thầy trả lời, “Thiên Vương Đế Thích thật thì đang ở cung trời Tam thập tam nhưng có một hóa thân của Ngài ấy đang ở Tịnh độ nghe đức Di lạc thuyết pháp.” *Kumarika* nghe rồi vẫn không tin.

Bấy giờ Thầy Nguyệt Xứng phẩy tay một cái, Thiên Vương Đế Thích hiện ra trước mặt, nhưng *Kumarika* không thấy được. Thầy Nguyệt Xứng phẩy tay thêm lần nữa, hóa thân của Thiên Vương Đế Thích hiện ra. Bấy giờ *Kumarika* mới nhìn thấy, và hỏi, “Ngài có phải là Thiên Vương Đế Thích chăng?” Hóa thân trả lời, “Tôi không phải là Đế Thích thật. Đế Thích thật thì có một ngàn con mắt, còn mắt của tôi chỉ là bản sao.” *Kumarika* nhìn kỹ lại thì thấy quả thật chỉ toàn là bản sao, nên tin lời Thầy Nguyệt Xứng.

— Thông Tuệ Bạc Nhất

"Thầy Nguyệt Xứng là bậc học giả thông tuệ bậc nhất Học Viện Na-lan-đà. Học viện này các bậc hiền trí tuy có nhiều nhưng nếu biện kinh với Bà la môn mà thua thì sẽ không được ra ngoài giảng dạy. Thầy Nguyệt Xứng ngược lại được phép ra ngoài giảng dạy.

Có lần khi Thầy đang thuyết pháp bên ngoài thì có một đại học giả vùng Nam Ấn tên là Nguyệt Cung [*Chandragomin*] tìm đến pháp hội, chỉ đơn giản đứng đó, không chào hỏi vị chủ giảng là Thầy Nguyệt Xứng. Mọi người thấy vậy đều nghĩ rằng, “Ôi, lại có người đến thách thức quan điểm của Thầy Nguyệt Xứng nữa rồi đây.”

Họ hỏi, “Ngài từ đâu đến, biết được Pháp gì?” Ngài Nguyệt Cung đáp, “tôi đến từ miền Nam xứ Ấn, và biết được *Trapani*, *Bát Nhã Ngũ Thập tụng* và *Danh Hiệu Của Đức Văn Thù*.” Rồi Ngài đọc lên chánh văn kinh, luận, và mật điển. Mọi người nghe thấy đều công nhận Ngài Nguyệt Cung là bậc thông lâu cả văn lẫn tư.

Chúng tăng quyết định không thể tiếp đón qua loa một vị học giả vĩ đại như thế, nhất định phải nghênh tiếp long trọng. Thầy Nguyệt Xứng ngưng buổi giảng. Chuông lớn gióng lên, triệu tập tất cả các vị hiền thánh của Học Viện Na-lan-đà. Họ nói, “Bậc đại học giả Nguyệt Cung đã đến, hãy nghênh tiếp bằng cách chuẩn bị hai kiệu lớn, một kiệu dành cho tượng của đức Văn Thù, một kiệu dành cho Ngài Nguyệt Cung. Hãy tiếp đón bằng đại lễ, rộng rãi phẩm cúng dường.”

Trong thời gian được nghênh tiếp ấy, Ngài Nguyệt Cung kính lễ tôn tượng của đức Văn Thù. Đức Văn Thù vô cùng hoan hỉ, nhìn Ngài và nói, “Nay hãy còn một người, dồi dào lực gia trì, danh rất lớn, trí rất sâu, đang trú tại Na-lan-đà.” Ngài Nguyệt Cung bày tỏ niềm hoan hỉ lớn lao đã đến được nơi đây. Rồi ngồi xuống cùng Thầy Nguyệt Xứng. Hai vị đại luận sư cùng nhau biện luận về Phật Pháp.

Trong lúc đối đáp, Thầy Nguyệt Xứng trả lời không ngần ngại, còn Ngài Nguyệt Cung luôn cần thời gian, vì còn phải đi hỏi đức Quan Thế Âm trước đã. Có lần thấy Ngài Nguyệt Cung bước ra từ một căn nhà bên trong có tượng đức Quan Thế Âm bằng đá, Thầy Nguyệt Xứng đứng từ sau nhà lắng nghe, thấy bên trong có tiếng giảng dạy, Thầy nghĩ rằng “Đức Quan

Thế Âm đang ở đây, ta cần phải gặp mặt.” Và thế là Thầy bước vào nhà. Thế nhưng khi Thầy vừa bước vào thì gương mặt của bậc hóa thân biến mất. Thầy phát thệ sẽ không rời chỗ này trước khi được diện kiến. Thầy quỳ xuống, thành kính khẩn cầu, “Xin hãy hiện ra cho con thấy mặt, như Ngài đã hiện ra trước mắt Nguyệt Cung.” Rồi Thầy rơi vào giấc ngủ, thấy đức Quan Thế Âm nói rằng, “Ông là bậc đại trí giả đã được đức Văn Thù trực tiếp hộ trì, không cần gì đến ta. Ta gia trì cho Nguyệt Cung một chút, nhưng ông chớ có hé lộ điều này với ai.”

Khi từ giấc mơ tỉnh dậy, Thầy vẫn tiếp tục khẩn cầu như trước, xin được trực tiếp nhìn thấy khuôn mặt của đức Quan Thế Âm, cho đến khi đức Quan Thế Âm về ngồi lại ở trên đỉnh đầu của Thầy. Bấy giờ Thầy khẩn cầu, "Nay đã ở trên đỉnh đầu con, xin hãy hiện ra cho tất cả chúng sinh cùng thấy." Đức Quan Thế Âm đáp, "Ta đã hiện ra trước mắt chúng sinh, nhưng họ vì nghiệp che chướng, không thấy được ta." "Xin cứ hãy ở trên đỉnh đầu con," Ngài Nguyệt Xứng khẩn xin như vậy, rồi chạy quanh gọi người xung quanh, "Nhìn đây, nhìn đây này, đức Quan Thế Âm đang ở trên đỉnh đầu tôi," Mặc dù cũng có một số người đánh lễ, cúng dường, nhưng chẳng ai thấy được gì cả. Có người thấy một con chó chết. Mọi người đều cho rằng, "Giảng dạy nhiều căng thẳng quá, bị điên mất rồi." Nghe nói có một phụ nữ trong quán rượu thấy được chân của đức Quan Thế Âm, nhờ đó đạt được những thành tựu thế gian.

— Tác Luận

Ngoài *Minh Cú Luận*, Thầy Nguyệt Xứng còn viết rất nhiều bộ luận trọng yếu khác như là *Nhập Trung Quán Luận*; *Nhập Trung Quán Luận thích*; *Minh Đăng Luận*; vân vân... Riêng hai bộ *Minh Cú Luận* và *Minh Đăng Luận* được chư đại học giả trong các thời quá khứ tán dương là thế gian vô song, như hai vầng nhật nguyệt sáng soi khắp mặt đất.

— Phẩm Chất Bên Trong

Thầy Nguyệt Xứng xuất hiện cõi thế là vì đại nguyện muốn làm sáng tỏ giáo pháp của Thánh Long Thọ. Bậc Thầy vĩ đại là Lama Tông khách ba [Lama Tsongkhapa] từng hỏi đức Văn Thù, “Có thể xem lời giảng giải của Thầy Nguyệt Xứng về tri kiến Long Thọ là hoàn toàn không vướng lỗi hay không?” Đức Văn Thù đáp, “Nguyệt Xứng là bậc bồ tát có trí tuệ và dũng lực vượt bậc. Thầy vốn ngồi ở dưới chân Như Lai ở một cõi khác, nay sinh vào cõi này chỉ để làm sáng tỏ tinh túy giáo pháp của đức Long Thọ, nên không hề vướng chút lỗi lầm nào khi giảng giải về tri kiến Long Thọ, kể cả hiển kinh lẫn mật kinh. Phải thấy rằng luận giải của Thầy Nguyệt Xứng mọi mặt đều đáng tin cậy.” Thầy Nguyệt Xứng cũng là một trong tám mươi vị đại thành tựu giả.

— Lợi Ích Thỉnh Cầu Thầy Nguyệt Xứng

Ai người muốn thành tựu trình tự đường tu giác ngộ thì cần phải nghe, tư duy và tu tập giáo pháp của bậc đại đạo sư này, thỉnh xin ngài gia trì cho mình đạt được hiện quán những điểm trọng yếu trên đường tu. Chí thành cầu thỉnh thì lực gia trì sẽ đổ về rất nhanh, vì Thầy Nguyệt Xứng là người đã thành tựu thân kim cang và vẫn còn đang phụng sự cho lợi ích của người tu trên cõi thế.

Bậc đại dịch giả Patshab đã thỉnh cầu Thầy Nguyệt Xứng trong một khoảng thời gian lâu, tin tưởng tôn kính nghĩ rằng, “Tôi phải đưa giáo pháp Trung Đạo nguyên chất này vào Xứ Tuyết.” Rồi khi đến Ấn Độ, ngài đã được thấy Thầy Nguyệt Xứng hiện ra trước mắt, gia trì và truyền cho giáo pháp cùng luận giải, nhờ đó mang được trọn cả hệ tri kiến Trung Đạo thuần chất vào cho Tây Tạng.

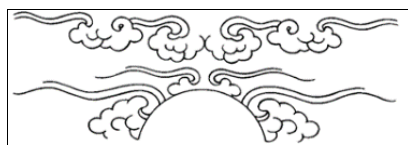
[Trích từ bản lược dịch tiếng Anh của Gelong Tenzin Dongak (Fedor Stracke) từ bộ Tiểu Sử Chư Tổ Truyền thừa Lamrim của Yongdzin Yeshe Gyaltsen [giáo thọ của đức Dalai Lama đời thứ 8]

NHẬT XỨNG ĐẠI DỊCH GIẢ – Patsab Nyima Drakpa བཅའ་ཉི་མགྲམ་པ་ (Thế kỷ 11-12)

Dịch giả chuyển *Minh Cú Luận* từ tiếng Phạn sang tiếng Tạng.

Cao tăng Tây tạng sống vào khoảng thế kỷ 11- 12. Ngài là bậc đại dịch giả thuộc thời kỳ Tân dịch, chuyển dịch rất nhiều bộ luận Trung quán trọng yếu như *Trung Quán Luận*, *Tứ Bách Luận*, *Nhập Trung Quán Luận* vân vân, và luận giải này, *Minh Cú Luận*.

Với mức độ dịch thuật chuẩn xác phi thường, Ngài được xem là sơ tổ khai sáng hệ Trung quán Ứng thành phái ở Tây Tạng.



> CHÁNH VĂN MINH CÚ LUẬN



Manjurshi – Đức Văn Thù

Tựa đề tiếng Phạn:

Mula Madhyamikavrtti Prasannapadanama

Tựa đề tiếng Tạng: དབུ་མ་རྩ་བའི་འགྲེལ་བ་ཚིག་གསལ་བ་ཞེས་བྱ་བ།

[dbu ma rtsa ba'i 'grel pa tshig gsal ba zhes bya ba]

Tựa đề tiếng Việt:

Minh Cú Luận: Luận Giải Trung Quán Luận Với Lời Chữ Rõ Ràng

> KHAI LUẬN

Kính lễ Thánh Đức Văn Thù Đồng Tử.

*« Người trú ở cảnh giới / sạch hết vị nhị biên,
Sinh vào biển trí tuệ / của bậc chánh đẳng giác,
Vì tâm lòng từ bi / đã ra công thuyết giảng
Dòng chánh pháp thậm thâm / đúng y như đã chứng.*

*« Lửa tri kiến của người
Cho mãi đến ngày nay / vẫn hãy còn chói sáng,
Thieu cháy mọi củi than / của giáo thuyết đối lập,
Thieu tan cả bóng tối / trong tâm ý thế gian.*

*« Với rừng tên ngôn từ / của trí giác vô song,
Vì các loài trời, người / đang cần được giáo hóa,
Người tiêu diệt toàn bộ / đám giặc thù sinh tử,
Trở thành đấng ngự trị / khắp ba cõi thế gian.*

*« Đối trước đức Long Thọ / con thành tâm kính lễ.
Rồi thi kệ của Người / xin giải thích bằng lời
Để hiểu và mạch lạc, / không hề bị ngọn gió
Tâm tư làm nhiễu loạn, / rất mực sáng và trong. »*

Chánh văn luận tụng nói ở đây [là Trung Quán Luận của Thầy Long Thọ] bắt đầu bằng câu “Không từ chính mình; không từ thứ khác.” Luận này do duyên gì mà có? Mục đích để làm gì? Nội dung ra sao?

Theo Nhập Trung Quán Luận [thì Thầy Long Thọ] đầu tiên tạo nhân cho trí Phật bằng cách phát tâm [bồ đề], trang hoàng tâm này bằng trí bất nhị, xuất phát từ bước đi trước là tâm đại bi. Nhờ đó cuối cùng chứng được phương pháp không sai về cách thâm nhập trí tuệ bát nhã ba la mật, rồi vì lòng từ bi mà viết luận cho chúng sinh cùng hiểu. Đó là duyên khởi của luận này.

[Pháp này] có khả năng hàng phục kẻ thù phiền não, hộ trì thoát cảnh ác đạo và sinh tử. Vì có khả năng hàng phục và hộ trì như vậy nên gọi là “luận.” Hai đặc điểm này, nơi khác không có.

Thầy Long Thọ đích thân trình bày nội dung cùng nguyên do của trọn bộ luận sắp thuyết, và vì muốn lấy sự vĩ đại của bậc không hư ngụy làm minh chứng nên đã giải thích nhân duyên viết luận bằng lời tán dương đức Phật, bậc đại đạo sư mà bản thể không khác [với luận này], qua dòng kệ như sau:

« *Bất cứ thứ gì / đã duyên sinh thì
Không diệt; không sinh;
Không đoạn; không thường;
Không đến; không đi;
Không khác; không một.
Tịch niệm, tịnh yên...* » [TQL, Khai luận 1-2ab.]

Theo đó thì duyên khởi với tám đặc tánh như là “không diệt” vân vân là nội dung của luận; niết bàn với biểu hiện là “tịch niệm” và “tịnh yên” là mục tiêu của luận; và

« *Bậc thuyết pháp này / là Phật chánh giác,
Thù thắng nhất trong / các đấng thuyết sư:
Đệ tử kính xin / đê đầu đánh lễ.* » [TQL, Khai luận 2cd.]

là lời tán dương đánh lễ.

Khởi đầu tạm trình bày như thế về đại ý của hai bài kệ khai luận. Nghĩa chi tiết sẽ được phân tích dưới đây:

Diệt là hoại diệt, tận diệt trong từng sát na thì gọi là diệt. **Sinh** là sinh khởi, là sự hình thành ngã tánh của sự vật. **Đoạn** là đoạn dứt, nghĩa là dứt dòng tương tục. **Thường** là không biến đổi, nghĩa là trường tồn trong mọi lúc. **Đến** là lại, là từ chỗ xa mà tới chỗ gần. **Đi** là rời đi, là từ chỗ gần mà tới chỗ xa. **Khác** là thứ khác, trong nghĩa từng món tách rời riêng lẻ. **Một** là cùng một thứ, trong nghĩa không khác biệt, không riêng lẻ. Mặc dù đặc tánh của duyên sinh nhiều vô kể, nhưng ở đây chỉ nêu ra tám điểm này, vì đây là những điểm chính yếu được nhắc đến khi biện kinh.

Ở đây, [tiếp tiền ngữ] *prati* có nghĩa là "hội tụ" [là gặp, tiếp xúc, hòa hợp]; [âm gốc] *iti* nghĩa là "đi"; [tiếp hậu ngữ] *lyab* ở cuối chữ *pratītya*¹ là hội tụ, là có sự tùy thuộc. Do ảnh hưởng của tiếp đầu ngữ nên âm gốc thay đổi nghĩa hoàn toàn.

« *Tiếp đầu ngữ khiến cho
Âm gốc thay đổi nghĩa,
Như nước biển thay đổi
Vị ngọt của sông Hằng* ».

Còn *samutpada*² thì vì *pada* có [tiếp tiền ngữ] *samut* ở phía trước nghĩa là “khởi” nên chữ *samutpada* là “sinh khởi.” Do đó, sự vật tùy thuộc nhân duyên sinh khởi là nghĩa của duyên sinh³

Nhưng có người lại nói rằng *prati* có nghĩa là “phân bố” *iti* có nghĩa là “đi,” là “hoại.” Nói vậy thì *ityāh* có nghĩa là “những thứ phù hợp với đi.” Theo cách phân tích này thì *itya* là hậu tố thứ cấp [hậu tố phụ ya, không phải hậu tố chính *lyap*]. Vì phân tích như vậy cho nên họ nói *pratītya-samutpada*⁴ là sự khởi sinh của từng thứ có đi và có hoại. Với quan điểm này, gặp trường hợp [chung] như khi nói “Này các vị tỷ kheo, nay tôi sẽ dạy cho các ông biết về *pratītya-samutpada*,” hay là nói, “Thấy *pratītya-samutpada* là thấy Pháp,” thì vẫn ổn, vì vẫn có nghĩa phân bố và vẫn có cụm từ ghép. Nhưng khi trực tiếp nói về một đối tượng, ví dụ như khi nói “tùy thuộc mắt thấy và hình sắc mà nhãn thức phát sinh,” một khi đã khẳng định có một nhãn căn làm nhân tố sinh ra một nhãn thức, vậy thì chữ “tùy thuộc” trong trường hợp này đâu làm gì có nghĩa “phân bố”?

Trong khi đó, nghĩa “hội tụ” luôn ứng với chữ *pratītya*, không những là đúng cho trường hợp chung chung—như “tùy thuộc khởi sinh,” “khởi sinh nhờ duyên hội tụ” — mà còn đúng cả cho những trường hợp riêng lẻ, vì nói “tùy thuộc mắt nhìn” thì đó cũng là “hội tụ với mắt nhìn,” là “dựa vào mắt nhìn.”

Còn nếu cho rằng *itya* là hậu tố thứ cấp, vậy thì trong câu “tùy thuộc mắt thấy và hình sắc hội tụ mà nhãn thức phát sinh,” chữ *pratītya* không phải là từ không biến

¹ Bản tiếng Tạng dùng chữ བྱེ་ཏི་བྱེ་

² Bản tiếng Tạng dùng chữ ས་མཐུང་ལྗང་

³ Tiếng Phạn là *pratītya-samutpada*, tiếng Tạng là རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ། có nghĩa là nhờ dựa vào và tùy thuộc mà sinh khởi.

⁴ Bản Tạng ngữ ở đây dùng tiếng Tạng, རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ།

cách, cũng không phải là từ ghép, đã vậy thì câu này phải có từ kết cách, và lẽ ra phải là “nói về thức dựa vào mắt nhìn và hình sắc” thì mới đúng. Nhưng ở đây lại không như thế. Cho nên cách phân tích nói *pratītya* kết thúc với *lyap* không biến cách mới là cách phân tích đáng tin nhận.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Có người cho rằng vì tiếp đầu ngữ *prati* có nghĩa là phân bố, vì [âm gốc] *i* có nghĩa là “hội tụ,” và vì chữ *samutpada* có nghĩa là “sinh,” [nên *pratītya-samutpada* có nghĩa là] “khởi sinh tùy thuộc vào duyên này duyên kia,” nói cách khác, “do duyên hội tụ mà sinh khởi.” Người khác thì cho rằng *pratītya-samutpada* [duyên sinh] là “sự khởi sinh của từng sự vật tương ứng mang tánh hoại diệt.

[ĐÁP] — Đó là lời [của Thầy Thanh Biện] nhắc lại cách phân tích của đối phương về chữ *pratītya-samutpada* [tùy duyên sinh khởi] để phản bác. Trước hết, phải nói rằng lời nhắc này thật thiếu thiện xảo. Vì sao? Vì đã nói *pratītya* là “hội tụ” thì không nói *prati* là “phân bố,” cũng không nói [âm gốc] *i* là “hội tụ.” Tại sao? Vì *prati* có nghĩa là “hội tụ,” và *i* có nghĩa là “đi,” và từ ghép *pratītya* chỉ đơn giản có nghĩa là “hội tụ.”

Bây giờ nói duyên sinh [*pratītya-samutpada*] nghĩa là “tùy thuộc khởi sinh,” là “hòa hợp khởi sinh,” cách giải thích này nếu ứng vào với tất cả mọi thứ thì duyên sinh sẽ là “do sự hội tụ của nhân này duyên kia mà khởi sinh,” vốn đã đi chung với nghĩa phân bố; nhưng nếu là ứng vào với một sự vật riêng biệt, như khi nói “tùy vào mắt thấy và hình sắc,” thì sẽ không còn liên quan đến sự phân bố. Do đó, trước hết phải nói rằng cách nhắc của Thầy [Thanh Biện] ngay từ đầu đã không mấy thiện xảo.

Lại phản bác rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nói vậy không đúng, vì cả hai nghĩa đều không ứng với câu “tùy vào mắt thấy và hình sắc mà nhãn thức khởi sinh,”

[ĐÁP] — Câu phản bác này cũng không ra lý lẽ gì. Vì sao? Vì đã không trình bày lý do tại sao không đúng thì chẳng qua chỉ là ý kiến chủ quan mà thôi.

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — “Thức vì không có hình sắc nên không thể hội tụ với sắc trần, tại vì thấy rằng chỉ thứ gì có hình sắc thì mới có thể hội tụ.”

[ĐÁP] — thì nghĩ như vậy cũng là phi lý, vì trong câu nói, “*vị tỷ kheo này là người đã đắc quả*,” nghĩa “*hội tụ*” vẫn được chấp nhận; và vì chữ “*hội tụ*” và chữ “*tùy thuộc*” mang cùng một nghĩa. Thầy Long Thọ nói như sau:

« *Điều này điều kia / hợp lại mà sinh
Thì không phải là / sinh từ chính mình.* »⁵

Theo đó thì nghĩa của chữ “*tùy thuộc*” cũng chính là nghĩa “*hội tụ*,” do đó lời phản biện của “*người khác*”⁶ cũng không hợp lẽ.

Lại còn nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vậy nói cho đúng thì phải là nghĩa gì? “*Vì có cái này nên cái kia khởi, vì cái này sinh nên cái kia sinh,*” nghĩa duyên [*idam pratyayata*] trong câu nói ấy chính là ý nghĩa của duyên sinh [*pratīya-samutpada*].

[ĐÁP] — Nói vậy để trình bày quan điểm riêng của mình cũng vẫn vô lý, bởi vì ý nghĩa của từng vế trong hai vế của từ kép là “*tùy thuộc*”⁷ và “*khởi sinh*”⁸ thì ông không nói tới nhưng lại bảo rằng muốn phân tích chi tiết cụm từ kép.

Còn nếu nói rằng chữ *pratīya-samutpada* ở đây được dùng theo nghĩa thông dụng, ví dụ như là “*hạt mè chón già lam*” vân vân, thì cũng vẫn không hợp lẽ, là vì Thầy [Long Thọ] nói về chữ *pratīya-samutpada* này như sau:

« *Điều này điều kia / hợp lại mà sinh
Thì không phải là / sinh từ chính mình.* »⁹

vừa vận ứng với nghĩa của hai vế trong cụm chữ này.

Còn nếu giảng [*pratīya-samutpada*] là:

« *Vì có cái này / nên cái kia sinh,
Cũng như có ngắn / nên mới có dài.* »

⁵ Như Lý Lục Thập Tụng Luận, 19ab.

⁶ *Người khác* là chữ ngài Thanh Biện tự xưng trong lời phản bác nêu trên.

⁷ *pratīya*, ཉན་ཅིང་འབྲེལ་བ།

⁸ *samutpada*, འབྲེལ་བ་ཞེས་བྱ་བ།

⁹ Như Lý Lục Thập Tụng Luận, 19ab.

nói như vậy chẳng phải là đã chấp nhận có mối tương quan đối đãi giữa ngắn và dài rồi hay sao? Nói “*tùy thuộc cái ngắn nên có cái dài*” là chấp nhận đúng ngay cái điều mình đang phản bác, như vậy là không hợp lý.

Thôi, hý luận bấy nhiêu đủ rồi.

Vì thế cho nên đức Thế tôn dạy rõ vạn pháp đều tùy thuộc nhân duyên mà sinh ra, không có thứ gì không nhân mà sinh; cũng không có thứ gì sinh ra từ một nhân duy nhất; hay từ nhân không tương đồng; hay từ chính mình; hay từ thứ khác; hay từ cả hai. Nhờ phủ nhận như vậy mà ở trong cảnh hiện tục đế, bản thể quy ước của sự vật được hiển bày đúng như sự thật. Vậy thì duyên sinh là cảnh hiện tục đế, không phải vì có tự tánh mà khởi sinh, và vì thế cho nên xét từ trí giác của bậc thánh thì duyên sinh này với tám đặc tánh, từ cái gọi là “*diệt*” cho đến cái gọi là “*một*,” cùng với mọi thứ ở giữa, hết thảy đều là không [không diệt, không sinh, không đoạn, không thường, không đến, không đi, không khác, không một]. Duyên sinh tại sao lại là không diệt không sinh vân vân, đây là điều sẽ được giải thích qua trọn bộ [Trung Quán] Luận.

Khi bậc thánh nhìn vào cảnh giới duyên sinh và thấy đúng y như thật thì hết thảy mọi động niệm phân biệt về các phạm trù đối đãi như là danh, nghĩa, cùng các thứ đại loại, hết thảy đều bị chặn đứng. Ở đây, vì mọi động niệm yên lặng cả nên duyên sinh tự nó được gọi là “*tịch niệm*.”¹⁰ Không còn trần lao với tâm vương tâm sở, với cái biết và cái được biết, quay lưng với quy ước thế gian, nhờ vậy mọi khổ nạn sinh lão bệnh tử đều được thoát ly không sót chút gì, nên *tịch yên*. Vì mục tiêu chính thuyết pháp là để thuyết giảng về ý nghĩa duyên khởi với những đặc tánh như nói ở đây, nên duyên khởi được trình bày như sau:

¹⁰ “Động niệm” là ལྷོས་པ།, ứng với cái tâm vọng động phát sinh niệm tưởng, đồng nghĩa với hý luận. “Tịch niệm” có nghĩa là dứt cái tâm vọng động phát sinh niệm tưởng ấy, dứt mọi hý luận.

[Khai Luận] Bất cứ thứ gì / đã duyên sinh thì

Không diệt; không sinh;

Không đoạn; không thường;

Không đến; không đi;

Không khác; không một;

Tịch niệm, tịch yên.

Bậc thuyết pháp này / là Phật chánh giác,

Thù thắng nhất trong / các đấng thuyết sư,

Đệ tử kính xin / đê đầu đảnh lễ.

Chỉ có Như lai thâm chứng duyên sinh như nói ở đây mới thuyết được nghĩa duyên sinh không điên đảo này, khiến mọi giáo thuyết khác đều thành như lời con trẻ ngây ngô. Thấy được điều này, đức Long Thọ tâm tràn đầy tin tưởng, viết thêm về thắng đức của đấng Thế tôn:

« *Thù thắng nhất trong / các đấng thuyết sư.* » [TQL, Khai luận.]

Ở đây, pháp **diệt** được nói trước là để tỏ rõ ý nghĩa sinh và diệt vốn không có thứ tự trước sau. Bởi vì, như đã dạy:

« *Già sử trước sinh*

Sau mới già chết,

Thì sẽ có sinh / mà không già chết,

Và không già chết / mà vẫn có sinh. » [TQL, 11:3.]

Đủ thấy không có gì bắt buộc phải là sinh trước, chết sau.

[Hết phần Khai Luận]

> PHẨM 1. QUÁN DUYÊN

Nay để giải thích nghĩa duyên sinh với những đặc tánh như là không diệt vô tận, Thầy Long Thọ nghĩ rằng phủ nhận được sự sinh thì những thứ khác như là sự diệt cũng sẽ dễ dàng phủ nhận, nên mở đầu bằng cách phủ nhận sự sinh. Những nơi khác khi nói về sự sinh thì thường khởi niệm phân biệt cho rằng sinh ra là từ chính mình, hay từ thứ khác, hay từ cả hai, hay là không nhân mà sinh, tất cả những sự phân biệt ấy đều không ứng lý. Với ý nghĩ xác quyết như vậy, Thầy [Long Thọ] nói như sau:

**[1:1.] Không từ chính mình; / không từ thứ khác;
Không từ cả hai; / không từ không nhân:
Sự vật nào có / thứ gì ở đâu
Sinh ra bao giờ.**

Trong câu này, chữ “thứ gì” ứng với điều đang được nói đến, đồng nghĩa với “một số.” chữ “bao giờ” ứng với “ở bất cứ thời điểm nào;” chữ “ở đâu” nói về địa điểm. Vì vậy, cấu trúc của câu này là như sau, “*Sự vật không có thứ gì ở đâu mà lại từ chính mình sinh ra bao giờ.*” Ba vế còn lại— **từ thứ khác, từ cả hai, và từ không nhân**—đều theo cùng một cấu trúc.¹¹

[ĐỐI PHƯƠNG] — Đã nhất định rằng, “Chắc chắn không phải là sinh ra từ chính mình,” vậy chẳng phải là đã mặc nhiên chấp nhận “sinh ra từ thứ khác” rồi hay sao?

[ĐÁP] — Ở đây muốn nói đến sự phủ định phi khẳng định, cho nên sự sinh ra từ thứ khác cũng bị phủ nhận. Còn lý do vì sao không có thứ gì sinh ra từ chính mình thì phải quyết định bằng những câu trong *Nhập Trung Quán Luận* đại loại như là:

¹¹ Theo Trung Quán Ứng Thành Phái thì câu kệ này bao gồm bốn sự khẳng định: Sự vật không có thứ gì ở đâu lúc nào mà lại từ chính mình [thứ khác, cả hai, không nhân] sinh ra; còn theo Trung Quán Tự Lập Phái thì câu kệ này là một tỷ lượng: vì sự vật không có thứ gì ở đâu lúc nào mà lại từ chính mình v.v... sinh ra, dựa vào nhân ấy mà biết rằng sự vật không sinh.

« Do đó mà nói / sinh từ chính mình / thì chẳng được gì.
Nếu đã sinh rồi / thì đâu lý nào / lại sinh ra nữa. »¹²

Thầy Phật Hộ nói như sau:

« Sự vật không sinh ra từ chính mình, vì nếu không thì sự sinh của chúng sẽ vô nghĩa và ứng thành dư thừa. Sự vật đã hiện hữu có tự tánh rồi mà còn sinh ra nữa thì không để làm gì. Còn nếu đã có rồi mà vẫn sinh ra thì như vậy sẽ không bao giờ là không sinh ra cả. »

Ở đây có người [Thầy Thanh Biện] vạch lỗi như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nói vậy không đúng, bởi vì đã không nêu lý do hay cho ví dụ, cũng không phá lỗi trong giáo thuyết của đối phương¹³; và bởi vì nếu luận thức ứng thành mà đảo ngược nghĩa lại thì mệnh đề tôn¹⁴ và thuộc từ sẽ đảo nghĩa thành “sự vật do thứ khác sinh ra, vì sự sinh có ý nghĩa, và sự sinh có hồi kết thúc,” tạo mâu thuẫn với hệ lập kiến [của chính mình].

[ĐÁP] — Chúng tôi thấy hết thầy những lời phản bác này đều vô lý. Vì sao? Trước hết, họ nói “là vì đã không nêu lý do hay cho ví dụ,” lời ấy phi lý. Tại sao phi lý? Bởi vì nói “sinh ra từ chính mình,” vậy thì cái nhân tạo sinh và cái quả được sinh là cùng một thứ. Nhưng đã có rồi mà lại còn sinh ra nữa, chúng tôi không thấy đó là việc cần thiết mà chỉ thấy có một vòng hồi quy bất tận. Các ông không chấp nhận đã sinh ra rồi lại còn sinh ra nữa, cũng không chấp nhận có sự hồi quy bất tận, nên lời tranh cãi của các ông vừa không đúng lý, vừa mâu thuẫn với quan điểm của chính mình.

Bị phản bác đến mức này, lẽ nào đối phương lại còn không chịu nhận để phải nêu thêm lý do và cho ví dụ mới có kết quả? Giả sử nói rõ mâu thuẫn trong quan điểm của họ rồi mà đối phương vẫn không đổi ý, thì với người không biết hổ thẹn như vậy dù có nêu thêm lý do hay cho ví dụ cũng đâu thể nào khiến họ đổi ý. Chúng ta không tranh biện với kẻ cuồng. Đưa tỷ lượng vào cả những nơi không đúng chỗ, đủ thấy bản thân Thầy ấy [Thanh Biện] ưa thích tỷ lượng đến mức nào. Huống chi,

¹² *Nhập Trung Quán Luận*, VI.8cd.

¹³ Tông phái Số Luận.

¹⁴ Mệnh đề tôn, Tạng: དམ་བཅའ།

Trung quán tông mà dùng luận thức tỷ lượng tự lập là không đúng, vì Trung quán tông không chấp nhận những lập trường khác [về hiện hữu có tự tánh].

Về việc này, Ngài Đề Bà cũng nói như sau:

*« Người không quan niệm / là có hiện hữu,
Hay không hiện hữu, / hay là cả hai,
Thì người như vậy / dù đợi bao lâu
Cũng không có ai / đủ sức phản bác. »¹⁵*

Hồi Tránh Luận cũng nói như sau:

*« Giả sử như tôi / có tôn chỉ gì
Thì lỗi ấy mới / đúng là của tôi.
Nhưng bởi vì tôi / không có tôn chỉ,
Cho nên lỗi ấy / không là của tôi.

« Giả sử trực nhận / hay thứ đại loại
Mà có được chút / đối cảnh nào đó
Thì mới có thể / lập hay là phá,
Nhưng không phải, nên / không trách được tôi. »¹⁶*

Trung quán tông như vậy là không nói gì đến tỷ lượng tự lập, nhưng phái Số Luận lại chỉ trích như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG (Phái Số Luận)] — Mệnh đề tôn ở đây là gì? Nói “không từ chính mình” thì đó là không từ chính bản thân của cái nhân hay là không từ chính bản thân của cái quả? Nếu nói là không từ chính bản thân của cái quả thì sẽ thành ra chứng minh điều đã được chứng minh. Nếu nói là không từ chính bản thân của cái nhân thì sẽ thành mâu thuẫn, vì hễ đã có sinh thì hết thảy đều chỉ có thể sinh ra từ chính bản thân của cái nhân mà thôi.

[ĐÁP] — Nhưng “các nội xứ¹⁷ không sinh ra từ chính mình,” đâu làm gì có mệnh đề tôn tự lập này để cho phái Số Luận chỉ trích như thế.

¹⁵ *Tứ Bách Luận Tụng*, XVI:25.

¹⁶ Hồi Tránh Luận [Ngăn Chận Phản Bác], luận của Thánh Long Thọ, bài kệ 29-30.

¹⁷ Nội xứ là sáu căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý (đối với ngoại xứ là sáu trần: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp.)

Chúng tôi cũng đâu có lấy “vì có hiện hữu” làm nhân, cũng chẳng hề chứng minh điều đã được chứng minh hay vướng nghĩa mâu thuẫn, vậy cần gì phải mất công phá bỏ việc chứng minh điều đã được chứng minh, hay việc vướng nghĩa mâu thuẫn! Bởi không ứng thành cái lỗi mà đối phương nêu ra nên Thầy Phật Hộ không cần phải đáp trả cho việc này.

Còn nếu [Thầy Thanh Biện] nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Mặc dù đúng thật là theo Trung quán tông thì không thiết lập tôn¹⁸, nhân¹⁹ hay dụ,²⁰ nên không nói đến tỷ lượng tự lập và vì vậy mà không thiết lập nội dung tôn chỉ²¹ đã phá thuyết tự sinh, cũng không dùng tỷ lượng thiết lập cho cả hai bên để phá bỏ tôn chỉ của đối phương. Tuy vậy vẫn phải dùng tỷ lượng của mình để nêu mâu thuẫn trong tôn chỉ của đối phương, và vì thế vẫn phải có những thứ như là quan điểm riêng của mình, với tôn, nhân và dụ sạch lỗi. Do đó, vì đã không nêu ra [tôn, nhân và dụ], cũng không phá lỗi [mà phái Số Luận vạch ra] nên đã sai ở ngay chính chỗ này.

[ĐÁP] — Thì phải giải thích như sau: Chuyện này không phải là như vậy. Vì sao? Vì người nào muốn cho người khác khởi niềm xác quyết nơi tôn chỉ của mình giống như mình đã xác quyết thì, với tôn chỉ này, mình đã dựa vào lý lẽ nào để thấu triệt thì phải dùng đúng lý lẽ ấy để nói cho người kia nghe. Vậy thì, trước tiên, làm cho đúng cách thì chỉ có phía bên họ [phái Số Luận] mới cần phải trình bày chứng minh nội dung tôn chỉ mà họ khẳng định. Đàng này bên họ đến cả cái nhân cũng không có. Không nhân cũng không ví dụ, thiết lập nội dung tôn chỉ của mình như vậy chẳng qua chỉ là chạy theo một mớ khẳng định suông. Với lối khẳng định vô căn cứ như thế, họ chỉ có thể tự làm mê muội chính mình chứ không thể tạo niềm xác quyết nơi người khác. Họ không có khả năng chứng minh nội dung tôn chỉ của họ, chính điều này đã là sự triệt phá rõ rệt nhất rồi, ở đây cần gì phải nêu thêm tỷ lượng để phá bỏ.

¹⁸ Tôn là quan điểm cần được chứng minh, Tạng: ལྷགས།

¹⁹ Nhân là lý do của lập luận གཏན་ཚིགས།

²⁰ Dụ là thí dụ trong lập luận ཇེ།

²¹ Tôn chỉ, đồng nghĩa với mệnh đề tôn, Tạng: ཇམ་བཅའ།

Nếu [Thầy Thanh Biện] vẫn nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù vậy, sự tự mâu thuẫn với lập luận của chính mình của họ [phái Số Luận] vẫn nhất định phải được nêu ra.

[ĐÁP] — Thầy Phật Hộ thật ra có đã nói về điều này. Nói như thế nào? Nói bằng lời sau đây:

« Sự vật không sinh ra từ chính mình, vì nếu không thì sự sinh của chúng trở thành vô nghĩa. »

Chữ “chúng” ở đây ứng với nghĩa “*thứ hiện hữu có tự tánh*.” Vì sao? Vì câu tiếp theo nói rằng:

« Thứ gì đã hiện hữu có tự tánh rồi mà còn sinh ra nữa thì không để làm gì »

là để giải thích câu tóm lược đi trước, bao gồm ví dụ chung mà đối phương đã quen thuộc, với điều cần phải chứng minh [mệnh đề tôn], và điều dùng để chứng minh [nhân]. Trong cơ cấu lập luận này, “*đã hiện hữu có tự tánh rồi*” là nhân, và “*sinh ra nữa thì vô nghĩa*” là điều cần phải chứng minh.

Việc này cũng giống như [trong ngũ đoạn luận]

[1] Âm thanh là vô thường [tôn, điều cần được chứng minh ལྟན་བྱ།, *pratijñā*]

[2] Bởi vì thứ được tạo thì vô thường [nhân, གཏན་ཚིགས།, *hetu*]

[3] Thấy rằng thứ gì được tạo thì thứ ấy vô thường, ví dụ như chiếc bình [ví dụ, དཔེ།, *drstānta*]

[4] Cũng giống như vậy, âm thanh là thứ được tạo [hiệp, ཉེ་བར་སྐྱབ་པ།, *upanaya*]

[5] Do đó, vì là thứ được tạo nên [âm thanh] vô thường [kết, མཇུག་སྐྱེད།, *nigamana*]

Trong ví dụ trên, “*thứ được tạo*” là **nhân**, được **hiệp** làm cho hiển bày. Tương tự như vậy, ở đây ta có, “*Sự vật không sinh ra từ chính mình, vì bởi tự chính mình đã có rồi mà còn sinh ra nữa là vô nghĩa*.” Việc này cũng giống như chiếc bình vân vân, tự nó đã có rành rành ở trước mắt rồi thì sẽ thấy nó không cần gì phải sinh ra thêm lần nữa. Nếu nghĩ đến chiếc bình ngay khi còn là một cục đất sét, giả sử tự chính

nó là đã có rồi [ví dụ], thì khi ấy cũng vậy, tự chính mình mà đã có rồi thì sẽ không sinh ra nữa.

“Tự chính mình đã có rồi” là nhân, được hiệp làm cho hiển bày, lại phá bỏ sự sinh không sót lần nào, như vậy là đã có nêu ra việc pháí Số luận mâu thuẫn với tỷ lượng của chính họ, làm sao có thể nói là “không đúng lý vì không nêu lý do hay cho ví dụ”?

Chẳng những [Phật Hộ] không phải là không nêu lý do hay cho ví dụ, mà cũng không phải là đã sai vì không tránh được lời bắt lỗi của đối phương. Vì sao? Vì pháí Số Luận không cho rằng chiếc bình ở phía trước mặt sắc tướng vốn đã hiển lộ rồi lại còn hiển lộ thêm lần nữa; và chính chiếc bình ấy ở đây được lấy làm ví dụ vì nó là một bản thể đã được thiết lập, trong khi đó cái thứ cần được chứng minh là có đặc tướng phủ nhận sự sinh thì lại chính là một bản thể tiềm tàng, chưa hiển lộ sắc tướng. Vậy đâu thể nào hoài nghi là vướng lỗi chứng minh điều đã được chứng minh, hay lỗi đưa ra nhân mâu thuẫn.

Thế nên cho dù [Phật Hộ] có dùng tỷ lượng tự lập để phản bác mâu thuẫn trong lời của đối phương đi chẳng nữa thì những lỗi như nói trên đây cũng không hề có, không làm gì có việc không tránh được lời bắt lỗi của đối phương. Thành ra phải biết rằng những lời phê phán này [của Thầy Thanh Biện] thật sự thiếu chặt chẽ.

Hơn nữa, khi nói “những thứ như là chiếc bình” thì ý của cụm chữ “những thứ như là” này bao gồm hết tất cả mọi thứ có khả năng được tạo, vì vậy cũng không phải là không thể quyết định cho những thứ khác, như là tấm vải vân vân.

Ngoài ra, việc này còn một cách giải thích khác: Những thứ khác với cá nhân một người được gọi là từ chính mình sinh ra đó, [thật ra] đều không phải là từ chính mình sinh ra, bởi vì đều có tự tánh, như trường hợp cá nhân một người. Phải lấy chính dẫn dụ này làm thí dụ.

Mặc dù phủ nhận sự sinh không gây tổn hại cho thuyết “hiển hiện” [của pháí Số Luận], tuy vậy hiển hiện lại được lập danh bằng chữ sinh nên tương đồng với nhau, là vì trước không có đối cảnh mà sau lại có đối cảnh, cho nên chữ “sinh” chính là để nói đến sự “hiển hiện.” Do đó, phủ nhận như vậy không phải là không phá được [thuyết của đối phương].

Nếu lại hỏi rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ý nghĩa nói trên không hề được [Phật Hộ] nói, thử hỏi lấy đâu ra những phân tích như thế này?

[ĐÁP] — Thì phải giải thích như sau: Lời lẽ súc tích [của Phật Hộ] ý nghĩa rộng lớn cho nên ý nghĩa nói trên đây đều được bao hàm đủ cả. Lời ấy mà giảng giải ra thì sẽ thành đúng như những gì đã nói. Vì vậy ở đây không có chút gì là vô căn cứ.

Là đối phương liên quan đến nghĩa đảo ngược của luận thức ứng thành chứ không phải chúng tôi. Chúng tôi vì không có tôn chỉ riêng nên hệ lập kiến của chúng tôi đâu có ai nghịch lại được. Chúng tôi chỉ hy vọng là nhờ thiết lập luận thức ứng thành đảo nghĩa mà lỗi của đối phương sẽ được phơi bày càng nhiều càng tốt. Đâu làm gì có chuyện một bậc Thầy như Thầy Phật Hộ, người theo tông phái không điên đảo của Thầy Long Thọ, mà lại nói lời sơ hở để cho người khác có cơ hội bắt lỗi.

Khi người theo thuyết vô tánh lập ra luận thức ứng thành cho người theo thuyết hữu tánh thì [người theo thuyết vô tánh] cũng đâu phải là ứng thành cái ý nghĩa đảo ngược kia. Chữ nghĩa không phải giống như là gậy gộc, thòng lọng mà làm cho người nói mất hết quyền tự chủ. Vì sao? Chữ nghĩa nếu đủ năng lực thì sẽ luôn thuận theo những gì người nói muốn nói. Vì luận thức ứng thành được [Phật Hộ] thiết lập chỉ đơn giản bác bỏ tôn chỉ của đối phương, nơi có cái quả ấy, chứ không phải là [Phật Hộ] có cái nghĩa đảo ngược của luận thức kia.

Cũng giống như vậy, Thầy [Long Thọ] nói rằng:

*« Tướng của không gian / nếu chưa có, thì
Không gian chút gì / cũng đều không có.
Còn nếu không gian / mà có trước tướng,
Thì ắt phải là / thứ không có tướng. » [TQL, 5:1.]*

Và:

*« Giả sử lià nhân / mà vẫn có sắc,
Vậy thì sắc ấy / là sắc không nhân.
Đâu có lý nào / có chuyện như vậy.
Thứ không có nhân / chẳng tìm đâu thấy. » [TQL, 4:2.]*

Và:

« Trước hết niết bàn / không phải thứ có,
Vì không lẽ nào / lại có già, chết
Đã là có thì / đâu có thứ gì
Không già không chết. » [TQL, 25:4.]

Hầu hết chỉ cần thiết lập luận thức ứng thành bằng những câu đại loại là quét được quan điểm của đối phương.

Lời của Thầy [Long Thọ] đã vì súc tích, đầy ý nghĩa lớn lao mà được xem là cái nhân của nhiều luận thức, vậy tại sao lời của Thầy Phật Hộ lại không cũng được xem là như thế.

Còn nếu bảo rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Đó là vì theo lệ thì người giải thích phải nói rộng về luận thức.

[ĐÁP] — Nói vậy cũng không đúng. Khi viết *Hồi Tránh Luận*, Thầy [Long Thọ] cũng đâu có dẫn giải luận thức gì.

Hơn nữa, vị luận sư ấy [Thầy Thanh Biện] chỉ vì muốn chứng tỏ tài biện kinh cực kỳ khéo léo của mình, bất chấp việc chính mình là người chấp nhận tri kiến trung đạo, nêu ra luận thức tỷ lượng tự lập, vốn là cả một ổ lỗi lầm. Vì sao lại nói thế? Trước hết, vị luận sư ấy nói những lời như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Luận thức tỷ lượng ở đây là như thế này, “Ở trong cảnh thật chân đế, nội xứ²² không sinh ra từ chính mình là vì chúng hiện hữu giống như tâm thức hiện hữu.”

[ĐÁP] — Đưa đặc tánh “cảnh thật chân đế” vào đây để làm gì?

Nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Bởi vì ở đây không phủ nhận quan điểm có sự sinh ở trong cảnh hiện quy ước thế gian, và bởi vì nếu phủ nhận thì sẽ làm hỏng mất điều [mình] đã khẳng định:

²² Xem ghi chú 14.

[ĐÁP] — Nói vậy phi lý, vì sự sinh ra từ chính mình cho dù có nói theo cảnh hiện tục đế thì cũng vẫn không được [Trung quán tông] chấp nhận.

Như Kinh có dạy:

« Chồi non đã do hạt giống làm nhân mà sinh ra thì không phải do mình tự tạo, không phải do thứ khác tạo, không phải do cả hai tạo, không phải do ông trời Tự Tại tạo, không phải là sinh ra từ thời gian, từ vi trần, từ tự nhiên, hay từ bốn tánh, cũng không phải là không nhân mà sinh.²³ »

Tương tự như vậy, kinh sách có câu nói rằng:

*« Cũng như có hạt / thì có chồi cây.
Cái gì là hạt / thì không phải chồi.
Hạt và chồi cây / không một không khác
Nên tánh vạn pháp / không đoạn không thường. »²⁴*

Ở đây cũng vậy:

*« Đã khởi sinh nhờ / tùy thuộc thứ gì
Trước hết không phải / là chính thứ ấy
Và với thứ ấy / cũng không là khác
Cho nên không đoạn / mà cũng không thường. » [TQL, 18:10.]*

Còn nếu bảo rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Đặc tánh ấy là để ứng theo các tông môn khác.

[ĐÁP] — Nói vậy cũng không hợp lý, là vì những gì tông môn khác trình bày, cho dù có nói theo cảnh hiện tục đế thì cũng vẫn không được [Trung quán tông] chấp nhận. Phải biết rằng người ngoại đạo chưa có được cái thấy không điên đảo về nhị đế²⁵ cho nên chừng nào phủ nhận cả hai thì chừng đó mới ổn. Vậy dù nêu ra đặc tánh này là vì dựa theo các tông môn khác thì cũng vẫn phi lý. Dựa vào người thế gian họa may còn có kết quả, nhưng người thế gian thì lại không quan niệm có sự tự sinh. Người thế gian không hề truy xét xem sinh ra là từ chính mình hay từ

²³ Kinh Hạt Lúa.

²⁴ Phổ Diệu Kinh–Lalitavistara.

²⁵ Nhị đế là chân đế: cảnh giới chân thật, và tục đế: cảnh hiện quy ước thế gian.

thứ khác vân vân, họ chỉ thấy từ nơi nhân mà sinh ra quả. Thầy [Long Thọ] cũng trình bày như vậy. Cho nên có thể nói một cách xác quyết rằng, “*đặc tánh ấy, xét mặt nào cũng đều vô nghĩa như nhau.*”

Hơn nữa, nếu như vì muốn phủ nhận sự khởi sinh ở trong cảnh hiện quy ước của tục đế mà lập ra đặc tánh này thì lập luận sẽ vướng lỗi, vì cơ sở lập luận không được thiết lập; và nhân cũng sai, vì cơ sở của nhân không được thiết lập. Đó là vì tự mình đã không chấp nhận những thứ như nhãn xứ là cảnh giới chân thật của chân đế.

Giả sử có ai [Thầy Thanh Biện] nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Trong cảnh hiện tục đế thì những thứ như là mắt vân vân đều có nên không vướng lỗi.”

[ĐÁP] — Nếu vậy xin hỏi “*cảnh thật chân đế*” nói ở đây là đặc tánh của cái gì?

Giả sử trả lời rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vì bởi sự sinh của những thứ thuộc cảnh hiện tục đế như mắt vân vân, bị phủ nhận trong cảnh thật chân đế, cho nên nói “*cảnh thật chân đế*” là nói đến đặc tánh của việc *phủ nhận sự khởi sinh*.

[ĐÁP] — Nhưng nếu vậy thì lẽ ra phải nói rằng: “*Trong cảnh thật chân đế thì không có sự khởi sinh của những thứ thuộc cảnh hiện tục đế như là con mắt vân vân,*” nhưng lại không nói như vậy. Mà cho dù có nói như vậy đi chăng nữa, đối với những thứ thuộc cảnh hiện quy ước của tục đế như là con mắt vân vân, đối phương cho rằng đó là những vật thể có thật chứ không chấp nhận hiện hữu giả danh. Từ phía họ đã vướng lỗi thiếu cơ sở lập luận, nên không đúng lý.

Còn nếu [Thầy Thanh Biện] nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cũng như nói “*âm thanh vô thường,*” là lấy tổng tướng làm chủ từ và thuộc từ chứ không lấy biệt tướng, vì nếu là lấy biệt tướng thì mọi biểu thị của tỷ lượng hay của đối tượng của tỷ luận đều không thể có. Như vậy nếu lấy “*âm thanh đến từ tứ đại*” [làm chủ từ] thì thứ ấy đối phương không thiết lập. Ngược lại, nếu lấy “*là phẩm chất của không gian*” [làm chủ từ] thì thứ ấy chính Phật tử không thiết lập. Tương tự như vậy,

Hữu bộ dù cũng nói “âm thanh vô thường,” nhưng nếu lấy “âm thanh được tạo” [làm chủ từ] thì thứ ấy các tông phái khác không thiết lập. Ngược lại nếu là “thứ có thể làm cho hiển hiện” thì thứ ấy chính Hữu bộ lại không thiết lập. Tương tự như vậy, tùy trường hợp nếu hoại diệt là có nhân thì điều ấy chính Phật tử không thiết lập; ngược lại nếu là không nhân thì thứ ấy đối phương không thiết lập. Vì thế, cũng như [ví dụ] trên đây chỉ lấy tổng [tướng] làm thuộc từ và chủ từ, tương tự như vậy, [phủ nhận sự sinh] cũng chỉ lấy chủ từ mà bỏ biệt tướng.

[ĐÁP] — Việc này cũng không đúng. Một khi đã cho rằng “*phủ nhận sự sinh*,” là thuộc từ cần phải chứng minh, thì cũng phải chấp nhận rằng chính mình thật ra đã phá hỏng mất chỗ dựa²⁶ của thuộc từ ấy, phá hỏng mất chủ từ, một thực thể chỉ có thể tìm thấy bằng sự điên đảo.

Vì điên đảo và không điên đảo hoàn toàn khác nhau cho nên một khi đã vì điên đảo mà cái thứ không phải là có lại chấp là có, giống như người mắt có bệnh với tóc rơi vân vân, thì khi ấy cái thứ đúng thật là có, dù chỉ mảy may cũng đâu làm sao mà thấy cho được. Còn một khi đã vì không điên đảo nên không phóng đại những thứ không thật, như người mắt không bệnh với tóc rơi, thì khi ấy những thứ làm nên cảnh hiện quy ước của tục đế không thật là có cũng đâu làm sao mà thấy cho được, dù chỉ mảy may.

Chính vì thế mà Thầy [Long Thọ] nói như sau:

*« Giả sử trực nhận / hay thứ đại loại
Mà có được chút / đối cảnh nào đó
Thì mới có thể / lập hay là phá.
Nhưng không phải, nên / không trách được tôi. »²⁷*

Vì điên đảo và không điên đảo không đồng với nhau cho nên đã ở chỗ không điên đảo thì không làm gì có thứ điên đảo, lấy đâu ra con mắt thế tục để làm chủ từ

²⁶ Sở y.

²⁷ *Hồi Tránh Luận* [Ngăn Chận Phán Bác], luận của Thánh Long Thọ, bài kệ 30.

cho lập luận? Bởi vậy, chính vì không ngăn được lỗi không thiết lập cơ sở của lập luận²⁸, và lỗi không thiết lập cơ sở của nhân²⁹, nên đó không phải là câu trả lời.

Cả ví dụ cũng không tương đồng. Như trong ví dụ thì tổng tướng của âm thanh và tổng tướng của vô thường, không nói đến biệt tướng, cả hai bên đều có, nhưng tổng tướng của mắt thì không như vậy, không được người theo thuyết tánh không và người không theo thuyết tánh không cùng chấp nhận là có, dù là trong cảnh hiện tục đế, hay là trong cảnh thật chân đế. Vì vậy ví dụ cũng không phải là giống nhau.

Dùng cách nào nói ra cái sai nơi lập luận không thiết lập cơ sở thì phải dùng ngay cách đó để nói ra cái lỗi không thiết lập nhân “*vì có hiện hữu.*” Đó là bởi vì chính vị luận sư này [Thầy Thanh Biện] đã tự mình chấp nhận những gì nêu trên. Chấp nhận như thế nào? Như khi có người trình bày chứng minh như sau:

« Nhân tố và những thứ đại loại làm cho nội xứ³⁰ khởi sinh đều chỉ đơn thuần là có thật, vì Như lai dạy như vậy. Lời nào Như Lai dạy cũng đều đúng là như thế, ví dụ như, “Niết bàn là an tịnh.” »

Trước lời trình bày chứng minh này của phía đối lập thì Thầy ấy [Thanh Biện] bắt lỗi như sau

[ĐỐI PHƯƠNG (Thanh Biện)] — Vậy thì cái nhân của lập luận ông nói đây là nghĩa gì? “*Vì đó là lời Như lai dạy về cảnh hiện tục đế,*” hay là “*Vì đó là lời Như lai dạy về cảnh thật chân đế?*” Nếu là về cảnh hiện tục đế thì cái nhân nói theo nghĩa này chính ông không thiết lập. Còn nếu là về cảnh thật chân đế, thì [Trung Quán Luận] nói như sau:

« *Khi mà các pháp / dù có ; không có;
vừa có vừa không, / đều không thiết lập,* » [TQL, 1:7ab.]

Đã thế thì cho dù bản thân của cái quả là có, là không có, hay là cả hai, thì duyên của nó cũng đều bị phủ nhận. Vì vậy mà nói:

²⁸ Tức là chủ từ của lập luận.

²⁹ Tức là chủ từ của nhân.

³⁰ Xem ghi chú 14.

« *Vậy thứ thiết lập / sao gọi là nhân?*

Nếu là như vậy / thì không đúng lý ». [TQL, 1:7cd.]

Nói vậy có nghĩa là những thứ ấy đơn giản không phải là nhân duyên thiết lập sự vật. Vì thế, khi nói về cảnh thật chân đế thì thứ được thiết lập và thứ làm cho thiết lập cả hai đều không thành, cho nên nhân ấy, nghĩa của nó hoặc là không thành, hoặc là mâu thuẫn.

[ĐÁP] — [Thầy ấy] Cứ thế tự mình khẳng định một cái nhân chưa được thiết lập, trình bày tỷ luận nào cũng lấy pháp có tự tánh làm nhân nhưng tự mình lại không thiết lập nhân ấy cùng các thứ đại loại, vì vậy mà mọi chứng minh đều bị hỏng cả.

Như [khi Thầy ấy nói] ở đây: “Nói về cảnh giới chân thật của chân đế thì các nội xứ³¹ không khởi sinh từ duyên ở bên ngoài, là vì khác với duyên, ví dụ như chiếc bình.”

Lại nữa: “Nói về cảnh giới chân thật của chân đế thì những thứ gọi là ‘khác’ được cho là làm thiết lập nội xứ như là mắt vân vân đều không được xác nhận là duyên, vì là khác, ví dụ như sợi chỉ vân vân.” Nói vậy mà “những thứ gọi là ‘khác’ vân vân” đó, chính bản thân Thầy ấy lại không thiết lập.

Cũng như khi có người nói rằng: “Nội xứ đúng thật là có sinh, vì chúng đặc biệt làm danh xưng cho những thứ có đối cảnh.” Thầy ấy vì muốn nói rằng cái nhân trong lập luận này của đối phương không được thiết lập nên đã có câu như sau: “Nhưng mà sự sinh, sự đi, và các thứ đại loại, nếu được thiết lập là có một cách chân thật rất ráo ở trong mắt tuệ của hành giả nhập định chứng thực tại đúng như sự thật, trong trường hợp này cái nhân ‘vì đặc biệt làm danh xưng cho những thứ có đối cảnh’ là một cái nhân không được thiết lập, vì phủ nhận sự sinh thì chính sự đi cũng đã bị phủ nhận.”

Với lập luận tự mình nêu ra cũng vậy: “Trong cảnh giới chân thật thì ở chỗ chưa đi không có đi, vì là con đường, cũng giống như con đường đã đi,” nhân của lập luận này là “con đường” chính bản thân Thầy ấy không thiết lập.

³¹ Nội xứ: xem ghi chú 14.

Đều là như vậy với những câu như là: “Trong cảnh giới chân thật thì chỗ dựa [sở y] là mắt sẽ không nhìn thấy hình sắc vì nó là nhãn căn, cũng giống như là, nói ví dụ, những thứ tương đồng [nhưng không hiện hành, như khi đang ngủ].”

Hay như là: “Mắt không nhìn thấy hình sắc, vì [hình sắc] xuất ra từ các đại, cũng giống như là, nói ví dụ, sắc.”³²

Và: “Bản thể của đất thì không phải là cứng, vì đất là một đại chủng, cũng giống như là, nói ví dụ, gió.”³³

Đối với đối phương thì với cái nhân “vì có hiện hữu” này, họ cũng vẫn “Không biết nội xứ phải chăng vì hiện hữu như tâm thức hiện hữu mà không sinh ra từ chính mình? Hay là vì giống như chiếc bình và các thứ đại loại mà sinh ra từ chính mình?” không thể xác quyết.

Giả sử nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vì chiếc bình và các thứ đại loại đều tương đồng với tôn chỉ cần phải chứng minh nên không có chuyện không xác quyết.

[ĐÁP] Việc này không phải vậy, vì ông có nói thế đâu.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu tỷ lượng của người khác có những lỗi như ông nói thì chẳng phải là tỷ lượng của chính ông cũng dẫn đến sai lầm không thiết lập chủ từ, không thiết lập nhân, vân vân giống y như vậy hay sao? Đã là lỗi của cả hai bên thì đừng có mà chỉ biết phê phán có mỗi một bên, cho nên những lỗi ấy hết thảy đều phi lý.

[ĐÁP] — Phải nói rằng sai lầm này là của người chủ trương tỷ lượng tự lập chứ chúng tôi³⁴ không dùng tỷ lượng tự lập: tỷ lượng của chúng tôi chỉ là kết quả đến từ sự phủ nhận mệnh đề tôn của người khác mà thôi.

Việc này là như vậy: Có người nghĩ rằng “mắt thấy nó thấy.” Về việc này [chúng tôi nói như sau], “Mắt thấy này, các ông cho rằng nó là thứ “không tự thấy chính mình,” đồng thời cũng khẳng định không có chuyện nó “không nhìn thấy thứ khác.” Vì vậy [mà Thầy Long Thọ lập tỷ lượng với ví dụ, hiệp và kết như sau]: Thứ gì không

³² Trung Quán Tâm Luận Tụng, iii. 41ab.

³³ Trung Quán Tâm Luận Tụng, iii. 27ab.

³⁴ Trung quán Ứng thành phái.

tự thấy chính mình thì chính thứ ấy cũng không thấy được thứ khác, ví dụ như chiếc bình [dẫn ý TQL, 3:2]. Mắt thấy không tự thấy được bản thân của chính mình. Vì thế mắt thấy cũng không thấy được thứ khác.

Thế thì việc thấy được thứ khác, như thấy màu xanh vân vân, vì mâu thuẫn với việc không tự thấy chính mình nên mâu thuẫn với chính tỷ lượng mà các ông đã khẳng định.” Vậy mệnh đề tôn “*mắt thấy nó thấy*” bị tiêu trừ bởi chính tỷ lượng của các ông lập ra.

Tỷ lượng của chúng tôi chỉ có bấy nhiêu. Ở phía chúng tôi tìm đâu ra lỗi như đã nói để phải vướng sai lầm tương tự.

Nếu hỏi:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Với tỷ lượng chỉ một bên thừa nhận mà cũng phá bằng tỷ lượng được ư?

[ĐÁP] — Được chứ. Nhưng phải bằng cái nhân chính mình thiết lập chứ không bằng cái [nhân] người khác thiết lập. Đây là điều thế gian thường thấy.

Trong cõi thế gian, có khi thắng thua được phân định dựa vào lời của người mà cả hai bên kiện và bị kiện đều chấp nhận là có thẩm quyền; cũng có khi chỉ dựa vào lời của phía bên mình, nhưng không thể phân định thắng thua chỉ dựa vào lời của phía bên kia. Cõi thế gian là như vậy, cõi luận lý cũng là như vậy, bởi chỉ có danh ngôn thế tục mới thích hợp với luận điển nhân minh học [luận lý học].

Chính vì vậy mà có người nói rằng không thể phá được tỷ lượng nếu chỉ dựa vào điều người khác biết, bởi vì điều người khác biết chính là thứ mà mình muốn phá bỏ.

Có người [Trần Na – Dignaga] nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG – Trần Na] — Thứ gì nói lên điều mà cả hai bên đều thấy chắc chắn thì đó mới là lập hay là phá, chứ còn thứ chỉ được một bên chấp nhận, hay là thứ lời lẽ đáng ngờ, thì không phải.

[ĐÁP] — Để giải thích dựa theo quy ước thế gian thì vẫn phải khẳng định tỷ lượng đúng như cách vừa nói.

Việc này là như vậy: phá bằng giáo pháp thì không cứ gì phải phá bằng thứ giáo pháp mà cả hai bên đều thiết lập. Vì sao lại thế? Vì phá bằng giáo pháp chỉ một mình

mình thiết lập cũng được. Nói về tỷ lượng dành cho chính mình thì những gì chính mình thiết lập mới là vững chắc hơn hết, chứ không phải những gì được cả hai bên thiết lập. Chính vì vậy, giải thích về định nghĩa của luận lý là điều không cần thiết bởi vì với người tu chưa có được sự hiểu chính xác, chư Phật giúp cho bằng cách dùng loại luận lý quen thuộc với họ.

Thôi hý luận bấy nhiêu đủ rồi. Hãy nói về chủ đề chính.

Sự vật cũng không phải là từ thứ khác sinh ra [tha sinh], vì không có cái gì là thứ khác cả. Điều này được giải thích ở đây:

*« Tự tánh sự vật / không hề nằm ở
Nơi duyên hay là / ở nơi nào khác. » [TQL, 1:3ab.]*

Thế thì chính vì không có cái gì là thứ khác nên cũng không có cái gì là từ thứ khác sinh ra. Hơn nữa, Nhập Trung Quán Luận có nói như sau:

*« Nếu như có thể / tùy nơi thứ khác / sinh được thứ khác
Thì từ lửa sáng / cũng sinh ra được / bóng tối sâu dày
Và từ mọi thứ / sinh ra mọi thứ, / là vì hết thảy
Thứ không tạo sinh / cũng đều như vậy, / đều là thứ khác. »³⁵*

Phải nhờ vào câu kệ này cùng những câu nói đại loại để xác quyết phủ nhận sự sinh ra từ thứ khác [tha sinh].

Thầy Phật Hộ giải thích như sau:

« Sự vật không từ thứ khác sinh ra, bởi vì nếu không thì từ mọi thứ sẽ sinh ra mọi thứ. »

Trước lời này, Thầy Thanh Biện lên tiếng phản bác như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu là như vậy thì vì đây là ngôn ngữ của luận thức ứng thành cho nên đảo nghĩa mệnh đề tôn và thuộc từ thì sẽ thành, “Sự vật sinh ra là từ chính mình, hay từ cả hai, hay là không nhân mà sinh, vì từ một thứ gì đó sinh ra một thứ gì đó.” Quan điểm này mâu thuẫn với quan

³⁵ Nhập Trung Quán Luận VI.14.

điểm trước. Mặt khác, khi nói “bởi vì nếu không thì từ mọi thứ sẽ sinh ra mọi thứ” thì như thế là cả mệnh đề tôn lẫn thuộc từ đều không có, nên ý nghĩa này chẳng đâu vào đâu.”

[ĐÁP] — Lời này [của ông] ý nghĩa mới không đâu vào đâu, bởi vì trước có đã giải thích đúng ngay việc này rồi, và cũng bởi vì ở đây [lời của Phật Hộ] chính là lời phản bác, dùng để phá nội dung tôn chỉ của đối phương. Nói như ông nói thật chẳng ra làm sao, nên thôi cũng chẳng cần phí công thêm làm gì.

Sự vật cũng không phải là từ cả hai mà sinh ra, bởi vì nếu không thì lỗi của cả hai bên đều sẽ ứng vào, và cũng bởi vì cả hai bên chẳng bên nào tự mình có khả năng tạo sinh. Để giải thích về việc này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

*« Nếu cả hai bên / bên nào cũng tạo
Thì mới có khổ / đến từ cả hai. » [TQL, 12:9ab.]*

Sự vật cũng không phải là không nhân mà sinh, bằng không sẽ ứng thành lỗi như đã được giải thích qua những câu kệ như là:

*« Đã không có nhân / thì quả với nhân
Đâu lẽ nào có. » [TQL, 8:4ab.]*

Hay là:

*« Nếu không nhân thì / thế gian có gì / để mà nắm bắt
Tựa như hương, sắc / của đóa sen trời. »³⁶*

Thầy Phật Hộ giải thích như sau:

Sự vật không phải là không nhân mà sinh, bằng không sẽ ứng thành “mọi thứ sẽ từ mọi thứ mà sinh ra trong mọi lúc.”

Thầy Thanh Biện lại phản bác điều này bằng lời sau đây:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vì đó cũng lại là ngôn ngữ của luận thức ứng thành, thành ra nếu nghĩa đảo ngược của mệnh đề tôn và thuộc từ mà được xem là ý nghĩa của câu này thì khi ấy sẽ thành như vậy, “Sự vật từ nhân sinh ra bởi vì, ở một thời điểm nào đó, từ một thứ gì đó, có một thứ gì đó sinh ra,

³⁶ Nhập Trung Quán Luận, VI.100ab.

và bởi vì nói như vậy là có tác dụng.” Đã vậy thì lời giải thích ấy [của Phật Hộ] là vô lý, vì sẽ ứng thành lỗi như đã nêu trước đây.”

[ĐÁP] — Người khác sẽ thấy lời này mới là vô lý, vì những gì đã đáp trả trước đây.

Với lại nói vậy để gộp luôn vào đó trường hợp của những thứ như “ông Trời Tự Tại” thì cũng vô lý, vì theo như những gì đã chấp nhận thì những thứ như là ông Trời Tự Tại vân vân đã được bao gồm trong phần chính mình, thứ khác, và cả hai rồi.

Do đó sự “không sinh” đã được chứng minh.

Và vì “không sinh” cho nên duyên sinh với những đặc tánh như là vô sinh đã được chứng minh.

Ở đây, [người ngoài Trung Quán Tông] nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu theo đó mà xác định đặc tánh của duyên sinh là vô sinh vân vân, thì về việc này đức Thế tôn có nói như sau:

« Duyên nơi vô minh nên các hành sinh. Vô minh dứt thì các hành dứt. »

Tương tự như vậy:

*« Than ôi! các hành / đều là vô thường,
Đều là những thứ / có sinh có diệt.
Bởi có sinh ra / nên mới hoại diệt.
Hết thấy tịch tĩnh / đó là an lạc. »*

Tương tự như vậy:

« Như lai có sinh cũng đặng, không có sinh cũng đặng, thực tại chân thật này của các pháp vẫn luôn an trú. »

Và:

« Làm cho chúng sinh được an trú có một pháp, đó là bốn thức ăn.³⁷ Nuôi dưỡng thế gian có hai pháp, đó là tàm và quý. »³⁸

³⁷ “Bốn thức ăn” tức là Tứ thực.

³⁸ “Tàm” là hổ thẹn với chính mình; “quý” là hổ thẹn với người khác.

Và:

« Từ cõi khác mà lại cõi này; từ cõi này mà đi cõi khác. »

Theo đó thì đức Phật dạy đặc tánh của duyên sinh là có diệt, thử hỏi như vậy thì làm sao không mâu thuẫn?

[ĐÁP] — Thế thì duyên sinh thành ra có diệt, nói cách khác, có hiện hữu thì sẽ có hồi hết thúc, chính vì các ông hiểu như thế cho nên Thầy [Long Thọ] mới phải viết ra luận Trung quán này để chỉ cách phân biệt kinh nghĩa tạm và kinh nghĩa thật.

Những gì đức Phật dạy về duyên sinh có sinh vân vân đó, không ứng với đối cảnh tự nhiên của tánh giác vô cấu, vốn là mọi lớp màn vô minh che chướng, mà ứng với đối cảnh của nhận thức bị lớp màn vô minh che chướng làm hỏng mất mắt tuệ.

Còn ứng với như thật tri kiến³⁹ thì đức Phật nói những lời đại loại như sau:

« Đây chư vị tử kheo, đây là chân đế, là niết bàn không hư vọng; còn các pháp sinh diệt⁴⁰ hết thảy đều là hư vọng, là mê lầm. »

Tương tự như vậy,

« Ở đây không có tánh như, cũng không có tánh như không điên đảo. Những thứ này đều là hư vọng, những thứ này cũng đều là giả, là huyễn, lừa kẻ ấu trĩ. »

Tương tự như vậy,

*« Sắc như bọt nổi;
Thọ như bóng nước;
Tưởng như ảo ảnh;
Hành như thân chuối;
Thức như ảo thuật;
Đó là lời của
Dòng giống mặt trời. »*

³⁹ “Như thật tri kiến” là cái thấy đúng như sự thật.

⁴⁰ “Pháp sanh diệt” tức là pháp hữu vi.

Tương tự như vậy,

*« Nếu như tỷ kheo / ngày đêm tinh tấn
Vận dụng chánh niệm / cùng với chánh tri / quán sát các pháp,
Thì rồi hết thấy / các pháp hữu vi / đều sẽ tịnh vào / quả vị tịch tĩnh
Chúng được các pháp / đều là vô ngã. »*

Bởi không hiểu được ý thật của lời Phật dạy nên có người cứ phải lưỡng lự hoài nghi, không biết lời dạy nào ở đây là nghĩa thật, lời dạy nào ở đây là mật ý. Lại có người kém trí, lời dạy nghĩa tạm lại hiểu thành nghĩa thật. Vì để quét hoài nghi và làm lỗi trong sự biết của hai loại người ấy, Thầy [Long Thọ] đã vận dụng luận lý và kinh văn, viết ra luận [Trung quán] này. Nơi đây, những câu đại loại như là “không từ chính mình,” là nói theo luận lý, còn những câu đại loại như là:

*« Đức Phật dạy rằng
Pháp nào hư vọng / pháp ấy là giả
Các pháp hữu vi / đều là hư vọng
Nên đều là giả » [TQL, 13:1.]*

*« Hỏi: điểm khởi thủy / có biết được chăng?
Đức Đại Mâu Ni / đáp rằng không thể:
Luân hồi này vốn / vô thủy, vô chung,
Không có khởi đầu / cũng không kết thúc. » [TQL, 11:1.]*

*« Thế tôn thấu triệt / về có và không,
Nên ở trong Kinh / Hóa Ca Chiên Duyên
Có câu dạy rằng, / có và không có,
Cả hai điều này / đều phải diệt bỏ. » [TQL, 15:7.]*

là nói theo kinh văn.

Kinh Vô Tận Ý dạy rằng:

« Kinh nào là kinh nghĩa thật, kinh nào là kinh nghĩa tạm? Kinh nào dạy để dẫn vào với Đạo thì gọi là kinh nghĩa tạm; kinh nào dạy để dẫn vào với Quả thì gọi là kinh nghĩa thật. (...) Kinh nào dạy về tánh không, vô tướng, vô nguyện, vô hành, vô sinh, vô khởi, vô tánh, không có ngã, không có chúng

sinh, không có thọ giả, không có nhân, không có chủ thể, giáo pháp dạy về những thứ thuộc giải thoát môn thì đều được gọi là kinh nghĩa thật. Những điều này là y cứ theo kinh nghĩa thật mà nói, chứ không y cứ theo kinh nghĩa tạm. »

Tương tự như vậy, Kinh Chánh Định Vương cũng nói rằng:

*« Biết rằng tánh không / đức Thiện Thế dạy
Là nét đặc thù / của kinh nghĩa thật
Còn như chúng sinh, / cá nhân, sĩ phu,
hết thầy pháp ấy / biết là nghĩa tạm. »*

Vì thế, Thầy [Long Thọ] đã viết luận giải thích về bản chất của duyên sinh là để chỉ ra cho thấy giáo pháp sinh khởi vân vân đều là giả.

Giả sử [có người phản đối]:

[ĐỐI PHƯƠNG] — [Bảo rằng] Vì không có sự sinh vân vân nên Thầy [Long Thọ] viết ra luận này để chỉ cho thấy hết thảy các pháp đều là giả. Nếu đúng là như vậy, đã giả thì không có hiện hữu, cho nên ác nghiệp thành ra không có; ác nghiệp không có thì ác đạo cũng không có, thiện nghiệp và thiện đạo cũng đều không có; thiện đạo và ác đạo không có thì luân hồi cũng không có, thế thì bỏ công sức viết luận này, chẳng phải là vô nghĩa lắm sao?

[ĐÁP] — Thì phải giải thích như sau: Chúng tôi dựa vào tục để nói sự vật hết thảy đều là giả để làm thuốc chữa cho thế gian khỏi chấp đó là thật, chứ bậc thánh thì dù may mắn cũng không hề thấy có cái gì là giả hay không phải là giả.

Hơn nữa, với người đã hiểu thấu hết thảy các pháp đều là giả thì nghiệp có chẳng? luân hồi có chẳng? Người ấy cũng không phải là thấy có bất cứ pháp gì đúng thật là có hay đúng thật là không.

Như đức Thế Tôn ở trong Kinh Bảo Tích có nói như thế này:

« Nay Ca Diếp, tâm này tìm khắp nơi không gặp. Đã không gặp thì không thành đối cảnh. Đã không thành đối cảnh thì cũng không phải là quá khứ, cũng không phải là tương lai, cũng không phải là đang xuất hiện trong hiện tại. Thứ gì không phải là quá khứ, là tương lai, hay đang xuất hiện trong

hiện tại thì không có bốn tánh. Thứ gì không có bốn tánh thì không có sinh khởi. Thứ gì không có sinh khởi thì không có diệt. »

giảng giải chi tiết như vậy.

Ai vì điên đảo không tin nhận các pháp là giả, tưởng sự vật có tự tánh nên chấp dính vào đó, đối với các pháp họ chấp, “đây là sự thật,” rồi cứ thế mà bám dính, tạo nghiệp, trôi lăn luân hồi, ở mãi trong sự điên đảo, không thành người hữu duyên đạt niết bàn.

Nếu như [hỏi rằng]:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự vật tự tánh là giả mà cũng làm nhân cho nhiễm tâm phiền não và cho sự tịnh hóa được ư?

[ĐÁP] — Được chứ. Ví dụ như nữ nhân huyền ảo làm nhân tạo nhiễm tâm phiền não cho người không biết được thực chất của nữ nhân ấy; hay như hóa thân của Như lai làm nhân tịnh hóa cho người tích lũy thiện căn.

Đại Nguyện Vấn Kinh⁴¹ có câu nói rằng:

« Nay Thiện nam tử, sự thể là như vậy: lấy ví dụ có người xem thuật sĩ biểu diễn, người ấy nhìn thấy nữ nhân ảo do thuật sĩ tạo ra mà tâm nổi tham luyến, sợ hãi ngại ngùng trước đám đông nên rời chỗ ngồi mà đi. Sau khi rời đi rồi nghĩ lại, thấy rằng, nữ nhân ấy không có gì đáng ưa, là bất tịnh, là vô thường, là khổ, là không, là vô ngã. »

Trong Thi la [Luật] cũng có nói như sau:

« Thiếu nữ người máy do thợ làm người máy tạo ra, tuy không phải là thiếu nữ thật, nhưng vẫn làm chỗ cho họa sĩ nổi lòng luyến tham ham muốn. »

Tương tự như ví dụ trên, sự vật dù tự tánh là giả nhưng vẫn làm nhân cho kẻ ấu trĩ nổi nhiễm tâm phiền não.

Kinh Bảo tích⁴² cũng nói như sau:

⁴¹ Đại Nguyện Vấn Kinh, Tạng: ལྷག་པའི་བམ་མ་པ་བརྟེན་པའི་མདོ།, Phạn: Drdhadhyasaya pariprcchasutra.

⁴² Kinh Bảo Tích, Tạng: འབྲས་ལེན་པ་དགོན་མཚོག་བརྟེན་པ།, Phạn: Arya Ratnakuta.

« Khi ấy, có năm trăm vị tỷ kheo đã đạt định, không nhập được vào với giáo pháp này của đức Thế tôn. Vì không hiểu, không tin, họ từ chỗ ngồi đứng dậy mà đi.

« Bây giờ, ở trên con đường mà chư tỷ kheo ấy đang đi, đức Thế tôn hóa hiện thành hai vị tỷ kheo hư huyền.

« Khi ấy năm trăm vị tỷ kheo kia, đi trên con đường hai tỷ kheo nọ đang đi, đến gần và nói như sau, “Chẳng hay hai vị trưởng lão đi đâu?”

« Hai vị huyền thân đáp, “Chúng tôi đi đến chốn lan nhã để mà trú ở, tiếp xúc với cảnh an lạc của pháp định. Vì sao? Vì chúng tôi không vào được với giáo pháp đức Thế tôn dạy, không hiểu, không tin, sợ hãi, hoảng loạn, kinh động cực kỳ. Vì vậy chúng tôi cần trú nơi an định, ở chốn lan nhã mà tiếp xúc với cảnh an lạc của pháp định.”

« Nghe vậy, năm trăm vị tỷ kheo nói như sau, “Các vị trưởng lão, chúng tôi cũng không vào được với pháp đức Thế tôn dạy, không hiểu, không tin, sợ hãi, hoảng loạn, kinh động cực kỳ. Vì vậy chúng tôi cũng cần trú nơi an định, ở chốn lan nhã mà tiếp xúc với cảnh giới an lạc của pháp định.”

« Huyền thân nói, “Chư vị trưởng lão, vậy chúng ta hãy chân thật trao đổi với nhau, đừng tranh cãi. Thích thú làm theo sự không tranh cãi là pháp của sa môn. Chư vị trưởng lão, điều mà ở đây gọi là ‘cứu cánh niết bàn,’ cái pháp cứu cánh niết bàn ấy, thân của nó là ngã chẳng? là chúng sinh chẳng? là sinh mệnh [thọ giả] chẳng? là sinh thể [sinh giả] chẳng? là sĩ phu chẳng? là cá nhân [nhân] chẳng? là người có sự biết [hữu tri] chẳng? là con của người có sự biết [hữu tri tử] chẳng? Nói thành tựu cứu cánh niết bàn, là cứu cánh niết bàn nào?” Họ nói, “Chúng tôi tu là để cho tham tận, sân tận và si tận.”

« Huyền thân hỏi, “Các vị trưởng lão có tham sân si gì để mà diệt tận?”

« Họ đáp, “Những thứ bên trong cũng không có; ở bên ngoài cũng không có; không trong không ngoài cũng không thấy. Những thứ ấy trừ phi là do khái niệm lập danh, bằng không chẳng hề sinh khởi.”

« Huyền thân nói, “Các vị trưởng lão, đã vậy thì ngã ấy đừng khởi ý tưởng, đừng hình thành khái niệm. Các vị trưởng lão, không khởi ý tưởng, không hình thành khái niệm thì sẽ không thành tham cũng không thành lìa tham. Thứ gì không thành tham cũng không thành lìa tham thì thứ ấy gọi là tịnh yên. Các vị trưởng lão, giới thì không luân hồi và không niết bàn. Các vị trưởng lão, định, tuệ, giải thoát và ngộ giải thoát trí cũng không luân hồi, không niết bàn. Các vị trưởng lão, cứu cánh niết bàn là do các pháp ấy hiển bày, nhưng các pháp ấy lại là không, vốn là viển li, không thể nắm bắt. Các vị trưởng lão, vậy hãy buông bỏ ý tưởng niết bàn, cũng đừng khởi ý tưởng về ý tưởng, đừng dùng ý tưởng để thấu triệt ý tưởng. Dùng ý tưởng để thấu triệt ý tưởng thì ý tưởng chỉ là cùm gông. Các vị trưởng lão, các vị hãy nhập vào chánh định diệt tướng và diệt thọ. Các vị trưởng lão, tỷ kheo mà nhập vào chánh định diệt tướng và diệt thọ thì không còn gì khác hơn để làm.”

« Khi pháp này được nói ra, năm trăm vị tỷ kheo do không chấp nên thoát mọi cấu nhiễm, tâm được giải thoát. Tâm giải thoát rồi, chư vị ấy đến trước mặt đức Thế tôn, ở dưới chân đức Thế tôn mà thành kính đánh lễ rồi cùng ngồi về một phía.”

« Lúc ấy, trưởng lão Tu Bồ Đề [Thiện Hiện] nói với các vị tỷ kheo ấy những lời như sau, “Chẳng hay các vị trưởng lão đi về đâu? đến từ đâu?”

« Họ đáp: Tôn giả Thiện Hiện, đức Thế tôn thuyết pháp chẳng phải là để đi về đâu, chẳng phải là để đến từ đâu.

« Hỏi: Các vị trưởng lão, tôn sư của các vị là ai?

« Đáp: Là người không sinh cũng không nhập cứu cánh niết bàn.

« Hỏi: Các vị nghe pháp như thế nào?

« Đáp: Cũng không phải là để ràng buộc, cũng không phải là để giải thoát.

« Hỏi: Các vị tu luyện với ai?

« Đáp: Với người không có thân và không có tâm.

« Hỏi: Các vị chuyên cần như thế nào?

« Đáp: Cũng không phải để bỏ vô minh, cũng không phải để khai trí tuệ.

« Hỏi: Các vị giải thoát như thế nào?

« Đáp: Cũng không phải để sửa, cũng không phải để bỏ.

« Hỏi: Các vị là đệ tử thanh văn của ai?

« Đáp: Của người không chứng đắc, không đắc quả chánh đẳng giác.

« Hỏi: Đệ tử của các vị là người nào?

« Đáp: Là người bất động trong ba cõi.

« Hỏi: Các vị trưởng lão đến khi nào thì đạt cứu cánh niết bàn?

« Đáp: Khi huyễn thân của Như lai đạt cứu cánh niết bàn.

« Hỏi: Những gì cần làm các vị có đã làm chưa?

« Đáp: Bằng sự thấu triệt về chấp tôi và của tôi.

« Hỏi: Phiền não các vị có đã diệt chưa?

« Đáp: Bằng sự diệt tận của hết thảy các pháp.

« Hỏi: Ma, các vị có đã hàng chưa?

« Đáp: Do không lấy ma ngũ ấm làm đối cảnh.

« Hỏi: Đạo sư có đã được các vị phụng sự?

« Đáp: Cũng không làm bằng thân, cũng không làm bằng khẩu, cũng không làm bằng ý.

« Hỏi: Đất nơi thừa ruộng công đức của các vị có đã tịnh chưa?

« Đáp: Không bằng cách nắm lấy cũng không bằng cách nhận về.

« Hỏi: Luân hồi các vị có đã siêu độ chưa?

« Đáp: Vì không đoạn cũng không thường.

« Hỏi: Đất nơi thừa ruộng công đức các vị có đã vào chưa?

« Đáp: Vì siêu thoát mọi chấp bám.

« Hỏi: Các vị trưởng lão đi đến nơi nào?

« Đáp: Đi đến nơi mà huyễn thân của Như lai đi đến.

« Khi trưởng lão Thiện Hiện cùng các vị tỷ kheo ấy đối đáp với nhau như vậy, ở trong chúng hội có tám trăm vị tỷ kheo do không chấp nên nên thoát mọi cấu nhiễm, tâm được giải thoát. Ba vạn hai ngàn loài trùng đối với các pháp, mắt pháp không còn bụi bẩn, lìa mọi cấu nhiễm, hoàn toàn thanh tịnh.” »

Theo đó thì hai vị tỷ kheo ấy là huyễn thân của Như lai, tánh tuy giả nhưng vẫn làm nhân tịnh hóa cho năm trăm vị tỷ kheo kia.

Trong *Chân Ngôn Tinh Túy Kim Cang*⁴³ cũng nói như sau:

« Này Mạn Thù, ví như nhờ que đánh lửa, dụng cụ đánh lửa, và tay người đánh lửa mà sinh ra khói, tạo ra lửa. Nhưng lửa ấy không nằm nơi que củi, cũng không nằm nơi dụng cụ đánh lửa, cũng không nằm nơi tay người đánh lửa. Này Mạn Thù, tương tự như vậy, cá nhân một người vì mê muội trước sự không có mà bị tham sân và si thiêu đốt, nhiệt não ấy không nằm ở bên trong, cũng không nằm ở bên ngoài, cũng không nằm ở chỗ không phải trong không phải ngoài. Thế nhưng, này Mạn Thù, vì lý do gì mà lại gọi “si” là si? Đó là vì, Mạn thù, si thì lìa hết mọi pháp, vì thế mà gọi là “si.” Tương tự như vậy, Mạn thù, hết thảy các pháp đều là cửa vào địa ngục, đây là chân ngôn tổng trì⁴⁴.

« Hỏi: Thừa đức Thế tôn, làm thế nào mà đây lại là chân ngôn tổng trì?

⁴³ *Kinh Chân Ngôn Tinh Túy Kim Cang*, འཕགས་པ་རྗེ་ལྷོ་པ་པོ་, Vajramanda dharani

⁴⁴ Còn gọi là Đà la ni.

« Đáp: Mạn thù, là bởi vì chúng sinh địa ngục được lập nên từ sự điên đảo của kẻ phàm phu ấu trĩ trước những thứ không phải là có, đều đến từ khái niệm phân biệt của chính mình.

« Hỏi: Kính thưa đức Thế tôn, chúng sinh địa ngục tập hợp ở đâu?

« Đức Thế tôn đáp: Mạn Thù, chúng sinh địa ngục tập hợp ở hư không. Mạn Thù, ý ông nghĩ thế nào, chúng sinh địa ngục là từ khái niệm phân biệt mà có, hay từ bốn tánh mà có?

« Đáp: Bạch đức Thế Tôn, phàm phu ấu trĩ chỉ vì tự mình hình thành khái niệm phân biệt mà có ý tưởng chúng sinh địa ngục, súc sinh, và thế giới của thần chết. Ở những thứ không có, họ gán đặt thêm vào để phải cảm nhận sự đớn đau, chịu khổ trong ba cõi ác đạo. Bạch đức Thế Tôn, con hiểu chúng sinh địa ngục như thế nào thì con cũng hiểu nỗi khổ của chúng sinh địa ngục như thế đó. Bạch đức Thế Tôn, cũng giống thế này:

« Có người nằm mơ thấy mình đọa thành chúng sinh trong địa ngục. Thấy chính mình ở đó bị ném vào chảo sắt sôi chày bỏng cùng với rất nhiều người. Ở đó cảm nhận nỗi đớn đau bén nhọn, dữ dội, khó gánh, đầy nỗi thống khổ trong tâm; ở đó tâm bị khổ não thiêu đốt, ở đó ngập tràn sợ hãi, kinh hoàng hoảng loạn. Rồi từ trong mơ tỉnh dậy, người ấy lớn tiếng khóc rằng, “Ôi quá đau khổ! Ôi quá đau khổ!” nức nở kêu gào vật vã khóc than. Khi ấy bạn bè, người quen và gia đình mới hỏi, “Tại sao anh khổ đến thế?” Người ấy mới nói với bạn bè, người quen và gia đình rằng, “Tôi vừa mới trải qua cảnh khổ địa ngục.” Rồi cất lời trách móc, “Tôi thật sự chịu khổ đau của chúng sinh địa ngục, các người lại còn hỏi tại vì sao mà khổ!!” Khi ấy bạn bè, người quen, và gia đình mới nói với người ấy như sau, “Anh bạn ơi, anh đừng có sợ, đừng có sợ. Anh chỉ là nằm ngủ đó thôi, có đi đâu ra khỏi căn phòng này đâu!” Người kia khi ấy mới sực nhớ ra rằng: “Mình nằm ngủ mà! Mấy thứ này không có thật, toàn do mình tưởng tượng ra thôi.” Nhớ vậy rồi tâm người ấy mới vui trở lại. Bạch đức Thế Tôn, cũng giống như người kia mê ngủ, chuyện không có mà gán đặt thêm vào, nằm

mơ mà thấy mình [thật sự] đi địa ngục. Bạch đức Thế Tôn, phàm phu ấu trĩ bị trói buộc bởi thứ tham dục không thật, họ khởi niệm phân biệt sắc tướng của nữ nhân. Lập ra sắc tướng của nữ nhân rồi, họ khởi niệm cùng nữ nhân ấy giao hoan. Kẻ phàm phu ấu trĩ ấy nghĩ rằng “tôi là nam nhân, còn đây là nữ nhân, nữ nhân này là của tôi.” Nghĩ như vậy và bị tham dục quấn chặt nên tâm chạy tìm dục lạc. Từ đó nổi tranh chấp, cãi vả, xung đột. Giác quan méo mó nên oán hận nổi lên. Với vọng tưởng ấy, đến khi chết điên đảo tưởng mình phải chịu khổ đau địa ngục hàng ngàn đại kiếp. Bạch đức Thế Tôn, cũng như bạn bè, người quen và gia đình của người kia nói, “Anh bạn ơi, anh đừng có sợ, đừng có sợ, anh chỉ là nằm ngủ đó thôi, có đi đâu ra khỏi căn nhà này đâu!” tương tự như vậy, bạch đức Thế Tôn, với chúng sinh điên đảo vì bốn sự điên đảo thì đức Phật Thế Tôn dạy cho họ pháp này:

« Ở đây không nữ, không nam; không chúng sinh; không thọ giả; không sinh mạng; không cá nhân; các pháp này hết thảy đều là giả; các pháp này hết thảy đều không hiện hữu; các pháp này hết thảy vì điên đảo mà có; các pháp này hết thảy đều như ảo; các pháp này hết thảy đều như mộng; các pháp này hết thảy đều như huyễn; các pháp này hết thảy đều như bóng trăng mặt nước, vân vân.

« dạy nhiều chi tiết như vậy.

« Cứ thế họ nghe giáo pháp này của Như lai rồi, thấy hết thảy các pháp đều lìa tham; hết thảy các pháp đều lìa sân; hết thảy các pháp đều lìa si; không bồn tánh; và không chướng ngại. Đến khi chết, tâm họ trú ở hư không. Chết rồi họ nhập vào niết bàn vô dư.

« Bạch đức Thế Tôn, chúng sinh địa ngục theo con hiểu là như vậy đó. »

Ưu Bà Li Vấn Kinh [Upāliparipṛcchā] cũng có câu nói rằng:

*« Nỗi sợ địa ngục / khi tôi nói ra
Có cả ngàn vạn / chúng sinh kinh hãi,*

*Nhưng chẳng phải là / có chúng sinh nào
Chết rồi chuyển sinh / vào cõi ác đạo.*

*« Không có kiếm, lao, / hay dao tuốt ra,
Thương tích gây nên / cũng không hề có.
Do niệm chi phối, / mà thành địa ngục,
Không vũ khí vẫn, / thấy ập xuống thân.*

*« Ngàn hoa rộ nở / tươi đẹp lòng người,
Cung điện hoàng kim / đẹp ngời rạng chiếu:
Ở đây cũng vậy, / không có ai tạo,
Đều do niệm tưởng / xui khiến mà thành.*

*« Vì niệm chi phối / giả lập thế gian,
Vì chấp niệm nên / hiển lộ ấu trĩ.
Chấp hay không chấp / cũng vẫn không sinh,
Mọi niệm phân biệt / đều như huyễn ảo. »*

Cho nên như vậy là cái thứ không phải là có tự tánh, chỉ do điên đảo dựng lên mà có đó, nó chính là thứ làm nhân gây nhiễm tâm phiền não cho kẻ ấu trĩ trong luân hồi.

Làm sao sự vật tự tánh vốn giả, mà lại là nhân của ô nhiễm và thanh tịnh, điều này nên dựa theo Nhập Trung Quán Luận để có được sự xác quyết chi tiết.

Ở đây [có người] nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu sự vật không phải là sinh ra từ chính mình, từ thứ khác, từ cả hai, hay từ không nhân, vậy tại sao đức Thế tôn lại nói rằng, “duyên nơi vô minh mà có hành?”

[ĐÁP] — Thì phải giải thích như sau: Đây là cảnh hiện tục đế chứ không phải là cảnh thật chân đế.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Với cảnh hiện tục đế mà cũng phải trình bày kiến lập ư?

[ĐÁP] — Chúng tôi khẳng định cảnh hiện tục đế được thiết lập hoàn toàn nhờ vào tánh duyên sinh, không cần phải khẳng định bốn quan điểm [tự sinh, tha sinh

vân vân] kia, bởi vì nếu không sẽ ứng thành thuyết sự vật có tự tánh, và cũng bởi vì bốn quan điểm ấy phi lý.

Đã khẳng định chỉ toàn là tánh duyên sinh thì vì nhân và duyên tùy thuộc lẫn nhau nên không phải là thiết lập qua bốn tánh, vì vậy không phải là thuyết sự vật có tự tánh.

Chính vì vậy mà nói:

*« Khô đầu là do / tự chính nó tạo;
Do thứ khác tạo; / hay cả hai tạo;
Hay là không nhân, / luận sư bảo vậy.
Thế tôn thì bảo: / tùy duyên mà có. »⁴⁵*

Việc này [Trung Quán Luận] cũng nói như sau:

*« Vì duyên nơi nghiệp / nên có người tạo,
Và duyên người tạo / nên mới có nghiệp.
Ngoài sự tùy duyên / sinh khởi này ra,
Không thấy có nhân / sinh khởi nào khác. » [TQL, 8:12.]*

Đức Phật cũng nói đúng y như vậy với những câu đại loại như:

« Về việc ấy thì pháp giả hợp là như thế này, “Vì cái này có nên cái kia khởi, vì cái này sinh nên cái kia sinh. Duyên nơi vô minh nên có hành. Duyên nơi hành nên có thức.”⁴⁶ »

Ở đây có một số vị phản đối như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự vật vô sinh, ý nghĩ xác quyết này phát xuất từ nhận thức đúng [lượng] hay không phải phát xuất từ nhận thức đúng? Nếu cho rằng phát xuất từ nhận thức đúng, vậy thì phải cho biết nhận thức đúng ấy số lượng bao nhiêu? Có những tướng nào? Đối cảnh ra sao? Có phải là sinh ra từ chính mình? Hay từ thứ khác? Hay từ cả hai? Hay là không có nhân?

⁴⁵ Xưng Tán Bậc Siêu Việt Cõi Thế - Lokatitastava, Long Thọ, chính cú 21

⁴⁶ Có thể là Kinh Đạo Can.

Còn nếu không phải phát xuất từ nhận thức đúng thì như thế là phi lý, vì muốn chứng biết đối tượng của nhận thức đúng thì phải dựa vào nhận thức đúng bởi vì không có nhận thức đúng thì không có khả năng chứng biết điều chưa chứng biết. Nhận thức đúng không có thì sự chứng biết cũng không có, vậy sự xác quyết này của ông lấy gì mà đúng cho được? Vì vậy nói “sự vật vô sinh” là không đúng lý.

Hơn nữa, các ông dựa vào đâu để quyết định rằng “sự vật đều vô sinh” thì chúng tôi cũng dựa vào ngay chỗ đó để quyết định rằng “sự vật đều là có.” Và cũng giống như “sự vật hết thảy đều không sinh khởi” là quyết định của các ông, y như vậy, “mọi sự đều có sinh khởi” là quyết định của chúng tôi. Nhưng nếu đối với các ông đến cả quyết định “sự vật đều vô sinh” cũng không có, thế thì bản thân chính mình còn chưa có được sự xác quyết thì đời nào mới khiến cho người khác thấu triệt được đây, đã thế mà còn viết luận, thật là chuyện vô nghĩa. Vì thế phải nói rằng, “sự vật hết thảy đều không bị phủ nhận nên đều là có.”

[ĐÁP] — Nếu đối với chúng tôi những thứ gọi là “xác quyết” ấy mà có thì sẽ hoặc là đến từ nhận thức đúng, hoặc không đến từ nhận thức đúng, nhưng đâu làm gì có. Vì sao? Ở đây, sự không xác quyết phải có thì thứ đối nghĩa của nó là sự xác quyết mới có được. Đàng này, đối với chúng tôi, sự không xác quyết ngay từ đầu đã là không có, vậy thứ đối nghĩa với nó là sự xác quyết làm sao mà có cho được, bởi không liên quan đến thứ gì khác như độ dài ngắn của sừng lừa. Vậy một khi sự xác quyết đã không có thì khi ấy để thiết lập cái gì mà phải nói đến nhận thức đúng? Nhận thức ấy số lượng bao nhiêu, có những tướng nào, đối cảnh ra sao, có phải là sinh ra từ chính mình, từ thứ khác, từ cả hai, hay là không có nhân, hết thảy những điều này chẳng có gì chúng tôi cần phải nói cả.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nhưng nếu đối với các ông sự xác quyết là không có, vậy thì tại sao các ông lại vẫn nói rằng sự vật thì “không phải tự sinh, không từ tha sinh, cũng không phải là không nhân mà sinh,” những lời này có vẻ như ngay từ bản chất đã là sự xác quyết.

[ĐÁP] — Câu nói này được xác định bằng lý lẽ riêng của người thế gian, không phải của bậc thánh.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nói vậy bậc thánh thật sự không có lý lẽ gì sao?

[ĐÁP] — Có hay không có này là do ai nói? Cảnh giới chân thật của bậc thánh thì đâu có nói gì.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu thánh giả không nói lý thì lấy gì để làm cho thế gian chúng biết tận tường cảnh giới chân thật?

[ĐÁP] — Thánh giả thì không nói lý bằng ngôn từ thế gian nhưng vì để giúp cho người khác chúng đắc nên nhận thứ lý lẽ chỉ có và quen thuộc với người trong cõi thế. Dùng chính cách này để làm cho thế gian chúng biết tận tường. Cũng giống người bị tham dục khống chế, mãi chạy theo sự điên đảo, thân bất tịnh nhưng họ không thấy điều ấy, tưởng là thanh tịnh dù không thật, cứ thế mà chìm đắm trong phiền não. Để giúp họ thoát li tham dục, hóa thân của Phật, hay là thiên nhân, nói những câu đại loại như là, “*Thân này có lông*” để chỉ ra cho họ thấy lỗi của thân, điều mà trước đây bị ý tưởng sạch sẽ khuất lấp. Nhờ lia bỏ ý tưởng sạch sẽ mà đạt được sự li dục. Tương tự như vậy, ở đây, người phàm phu cũng bị màn vô minh che mờ mắt tuệ cho nên chính cái tự tánh hư vọng của sự vật mà chư thánh giả hết thảy đều không lấy làm đối cảnh thì họ lại điên đảo gán lên cho sự vật, rồi thêm đặc tánh này đặc tánh nọ lên cho chỗ này chỗ kia, cứ thế mà phiền não tột bực. Nay chư Thánh bảo họ rằng:

« Đã chấp nhận là “không có chuyện chiếc bình đã có rồi mà lại còn từ những thứ như là đất sét sinh ra” thì, tương tự như vậy, phải xác quyết rằng “không có chuyện trước khi sinh đã có mà lại còn sinh ra nữa, là vì đã có rồi.” Và đã chấp nhận là “không có chuyện chồi non sinh ra từ những thứ khác như là từ lửa, từ than vùn vùn” thì, tương tự như vậy, phải xác quyết rằng “cho dù muốn nói là từ hạt mầm thì [chồi] cũng vẫn không phải là từ đó [hạt] mà có.” »

Còn nếu lại cho rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — “Đây là điều chúng tôi trải nghiệm!”

[ĐÁP] — Thì nghĩ như vậy cũng vẫn phi lý. Trải nghiệm như vậy là giả, vì chỉ là trải nghiệm, giống như người mắt có bệnh trải nghiệm hai mặt trăng. Cho nên sự trải nghiệm chẳng qua chỉ là một mệnh đề tôn còn cần được chứng minh, vì thế phản bác này vô căn cứ.

Cứ thế, chư Thánh dùng thứ lý lẽ quen thuộc với người thế gian để giúp họ chứng biết tận tường.

Do đó, phẩm một nói rằng, “*sự vật là vô sinh*,” nói thế trước tiên là để làm thuốc chữa cho sự điên đảo gán đặt thêm tự tánh. Rồi những phẩm còn lại là để quét đi đặc tánh gán đặt thêm lên một số chỗ, chủ yếu để chứng minh rằng đã tùy duyên sinh ra thì những đặc tánh như là người đi, chỗ đi, việc đi, vân vân, mọi đặc tánh không sót thứ gì đều không phải là có.

Nếu có người [Trần Na – Dignaga] nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Quy ước thế gian về nhận thức đúng và về đối tượng của nhận thức đúng này chính là thứ mà chúng tôi đã giải thích trong luận của mình.

[ĐÁP] — Vậy phải nói cho rõ giải thích như vậy thì được gì.

Nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Luận sư đưa ra đặc tướng sai lầm nên làm hỏng cả, chúng tôi thì nói đúng đặc tướng của nó.

[ĐÁP] — Điều này vẫn vô lý. Nếu có luận sư kém cỏi nào đưa ra đặc tướng sai lầm làm cho thế gian lầm lẫn về sở tướng [chỗ dựa của tướng] thì như vậy công lao [của ông] hãy còn hữu ích, nhưng vì không có việc như vậy cho nên công lao này [của ông] vô nghĩa.

Hơn nữa, *Hồi Tránh Luận* có nêu lỗi qua những câu như là, “*Nếu phải nhờ vào nhận thức đúng để biết đối tượng của sự biết [sở tri], vậy phải nhờ vào cái gì để biết nhận thức đúng?*” Vì chưa phá bỏ được [điểm này] nên đối với thật tướng không có được lời giải thích rõ ràng.

Lại nữa, nếu vì để ứng với hai đặc tướng là tự tướng và tổng tướng mà [Trần Na] bảo rằng có hai nhận thức đúng, vậy thì sở tướng [chỗ ứng] của hai tướng ấy là có hay là không có? Nếu là có thì phải có thêm một nhận thức đúng khác nữa [để

nhận biết sở tướng ấy], sao lại chỉ có hai nhận thức đúng? Nếu là không có thì tướng không chỗ ứng nên cũng không phải là có, sao lại có tới hai nhận thức đúng?

Luận nói:

*« Nếu như tướng đã / không thể ứng vào,
Vậy thì sở tướng / đâu lẽ nào có.
Sở tướng theo lẽ / đã là không có,
Vậy thì tướng ấy / cũng không là có. » [TQL, 5:4.]*

Còn nếu có ai [Luận gia nhận thức học – Epistemologist] nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Thứ **làm biểu thị** đặc tánh [chủ ngữ] không phải là tướng. Vì sao? Vì có câu nói rằng “tiếp vĩ ngữ có lyut thì đa năng,” nên với tiếp vĩ ngữ lyut này thì tướng phải là thứ **được làm biểu thị** đặc tánh [vị ngữ; sở tướng].”

[ĐÁP] — Như vậy thì chính thứ ấy cũng không thể là đối tượng được làm biểu thị đặc tướng, bởi vì hễ đã là chủ thể làm biểu thị đặc tướng của cái gì thì với cái ấy phải là hai thứ khác nhau, nên đã sai ở ngay chính chỗ này.

Nếu như nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Trí giác vừa là chủ thể, vừa thuộc về tự tướng [đối tượng] nên ở đây không có lỗi.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Ví dụ như vậy, cái này là tướng của cái kia, giống như sự cứng của đất, sự cảm nhận của thọ, sự nhận biết từng đối cảnh của thức, vậy thứ gì thuộc bản chất⁴⁷ của chính mình chứ không chung với thứ khác thì gọi là tự tướng. Bỏ mất cách chia từ quen thuộc mà ai nấy đều biết để lấy [tướng] làm đối tượng, rồi quan niệm thức là chủ thể, vậy chẳng hóa ra là nói “chính tự tướng là đối tượng, và có một tự tướng khác làm chủ thể.” Ở đây giả sử tự tướng của thức là chủ thể vậy thì bắt buộc sẽ phải có một đối tượng khác với chủ thể ấy, nên đã sai ở ngay chính chỗ này.

Còn nếu nghĩ rằng:

⁴⁷ Tạng: 炘

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự cứng của đất vân vân mà thức nhận biết chính là đối tượng, và cũng không phải là khác với tự tướng [của thức].

[ĐÁP] — Nếu thế thì vì tự tướng của thức không có tướng “đối tượng” cho nên không thể là đối tượng của nhận thức đúng⁴⁸. Nói cách khác, phải là tự tướng có tướng đối tượng thì mới có thể là đối tượng của nhận thức đúng. Cho nên đã nói “đối cảnh của nhận thức có hai, tự tướng và tổng tướng,” thì phải đặc biệt nói thêm như sau, “tự tướng nào là đối tượng của nhận thức đúng thì gọi là sở tướng, còn những thứ khác không phải là đối tượng của nhận thức thì gọi là chủ thể.”

Nhưng nếu thứ ấy [thức] mà là đối tượng, thì lại bắt buộc phải có thêm một chủ thể khác dành cho đối tượng ấy. Nếu đặt thêm một trí giác khác để làm chủ thể thì sẽ vướng lỗi hồi quy bất tận.

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Có tự chứng phần⁴⁹! Cái ấy [thức] có tự chứng phần nhận biết nên đúng là đối tượng và là một trong những đối tượng của nhận thức.

[ĐÁP] — Thì phải giải thích như sau: Tự chứng phần đã bị bác bỏ triệt để qua Nhập Trung Quán Luận, vì vậy bảo rằng: “tự tướng này là do tự tướng kia biểu thị đặc tánh, rồi tự tướng kia lại nhờ tự chứng phần biểu thị đặc tánh,” thì nói như vậy là vô lý. Huống chi trí giác ấy cũng không hề hiện hữu nên nếu là tự tướng thì sẽ không thể thiết lập; và không có sở tướng thì tướng không chỗ dựa biết ứng vào đâu? Thành ra xét kiểu nào [thì trí giác] cũng đều không có, vậy tự chứng phần lấy đâu ra mà có cho được.

Phẩm Pháp Hội Bảo Kế Bồ Tát⁵⁰ cũng nói như sau:

« Tìm tâm [citta] không thấy nên tìm vào trong dòng tâm thức, tự hỏi rằng, “Tâm này từ đâu mà có?” Rồi suy nghĩ như sau, “Vì có đối cảnh nên cũng có tâm.” Nghĩ như vậy có phải là vì cho rằng đối cảnh khác với tâm? hay vì cho rằng đối cảnh chính là tâm? Nếu là trường hợp trước, đối cảnh

⁴⁸ Đối tượng của nhận thức [đúng], còn gọi là sở lượng.

⁴⁹ Tự chứng phần là tự biết chính mình.

⁵⁰ Nằm trong Kinh Đại Bảo Tích - Ratnacūḍapariprocchā.

khác với tâm, vậy thì tâm ấy phải có hai; còn nếu đối cảnh chính là tâm thì trong trường hợp này làm sao tâm thấy được tâm? Tâm thấy được tâm là không đúng. Lấy ví dụ, lưỡi kiếm không thể tự cắt chính mình; đầu ngón tay không thể tự chạm vào chính mình. Tương tự như vậy, tâm không thể tự thấy chính mình. Ai thực hành đúng cách như vậy thì tâm của người ấy sẽ không trú, không đoạn, không thường, không vĩnh trú, không phải là không nhân, cũng không nghịch với duyên, không phải từ chính mình, không phải từ thứ gì khác, không phải là chính mình, cũng không phải là thứ gì khác, dòng tâm, sóng tâm, tâm pháp tánh, tâm không trú, tâm không động, tâm không hiện, tự tướng ấy của tâm, làm thế nào để không làm não loạn tánh như, người ấy biết như vậy, thấy như vậy, biết rõ chính xác đúng như vậy, viễn li tâm ấy. Cái thấy đúng như sự thật này, thiện nam tử, là ở nơi tâm của bồ tát, thực hành niệm trú quán tâm, triệt để thanh tịnh. »

Vì vậy theo đó thì không có cái gì là tự chứng phần. Tự chứng phần đã không có, biết lấy gì để làm biểu thị đặc tánh?

Lại nữa, tướng với sở tướng thì phải hoặc là khác nhau, hoặc không khác nhau. Nếu là khác nhau thì vì khác với sở tướng nên tướng sẽ giống những thứ không phải tướng, vì vậy cũng không phải là tướng; và do khác với tướng nên sở tướng cũng như những thứ không phải sở tướng, vì vậy không phải là sở tướng. Tương tự như vậy, tướng và sở tướng đã khác nhau thì sở tướng không ứng vào được với tướng, vì vậy không phải là sở tướng: đã không ứng được vào với tướng thì chỉ như hoa giữa trời mà thôi. Còn trong trường hợp tướng và sở tướng không khác nhau thì sở tướng do không khác biệt với tướng nên chỉ giống như là chính bản thân của tướng, đánh mất tánh chất sở tướng của mình; và vì không khác biệt với sở tướng nên tướng cũng không có được tự tánh của tướng mà chỉ như là chính bản thân của sở tướng mà thôi.

Như có câu nói rằng:

*« Nếu như tướng và / sở tướng khác nhau,
Vậy thì sẽ có / sở tướng không tướng.*

*Nếu không khác nhau / thì đều không có
Điều này đã được / dạy rất rõ ràng. »⁵¹*

Ngoài hai trường hợp đồng nhất và khác biệt ra thì tướng và sở tướng cũng không thể được thiết lập bằng cách nào khác. Có câu nói rằng:

*« Một cũng không thành
Khác cũng không thành.
Hai pháp này đây
Làm sao thiết lập? » [TQL, 2:21.]*

Còn nếu có người [Trần Na - Dignaga] nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Có thể thiết lập được bằng sự không thể diễn tả:

[ĐÁP] — Việc này không phải là như vậy. Bao giờ bị thiếu mất trí biết khắp cả⁵² để phân biệt điều này việc kia thì mới gọi là “không thể diễn tả,” đàng này sự phân biệt bằng trí biết khắp cả vốn là không có, ở chỗ như vậy thì sự phân định đặc tánh “cái này là tướng, cái kia là sở tướng” vốn đã không có, cho nên hai thứ ấy cũng là không có. Do đó, chính sự “không thể diễn tả” cũng không được thiết lập.

Hơn nữa, nếu trí giác⁵³ mà là công cụ làm⁵⁴ thì ai sẽ là chủ thể⁵⁵ phân biệt đối cảnh? Không có người làm thì những thứ như công cụ làm cũng không có, giống như việc cưa xẻ. Còn nếu cho rằng chính cái tâm là chủ thể thực hiện việc làm thì như thế cũng vô lý, là vì thấy đúng sự vật là việc của tâm⁵⁶, còn thấy đặc tánh của sự vật là việc của tâm sở⁵⁷. Là vì đã chấp nhận rằng:

*« Trong hai thứ ấy: / thức⁵⁸ thấy sự vật
Còn tâm sở thấy / đặc tánh sự vật.⁵⁹*

⁵¹ *Xung Tán Bậc Siêu Việt Thế Gian* - Lokatitastava, Long Thọ - Nagarjuna.

⁵² Là trí biết khắp, མྱེས་ལྷན་ཤེས་པ།

⁵³ Trí giác, có khi gọi là trí, hay là giác, ཤེས་པ་, jñāna.

⁵⁴ Công cụ làm, རྒྱུ་པ་ còn gọi là tác nhân, nhân năng tác, là nhân tố tạo nên sự tác động.

⁵⁵ Chủ thể của việc làm, རྒྱུ་པ་པོ།

⁵⁶ Tâm, ở đây dùng theo nghĩa tâm vương - རིམས།

⁵⁷ Tâm sở, những thứ thuộc về tâm - རིམས་ལས་བྱུང་བ་རྣམས།

⁵⁸ Thức, རྣམ་པར་ཤེས་པ། vijñāta.

⁵⁹ An Tuệ - Sthiramati, *Biện Trung Biên Luận* - Madhyantavibhāga, I.9cd.

Khi có một việc chính cần phải làm thì những thứ như là công cụ vân vân, do thực hiện từng việc phụ đúng theo bản chất của việc làm nên thành một phần của việc chính kia, vì thế mà thành chủ thể thực hiện việc làm, vân vân. Nhưng mà ở đây cả giác lẫn thức đều không có được một việc làm chính nào cả. Vì sao? Vì bởi việc của thức chủ yếu chỉ đơn thuần là phân biệt sự vật, còn phân biệt đặc tánh của sự vật chủ yếu là việc của trí giác. Vì thế trí giác không có chức năng làm công cụ, và tâm cũng không có chức năng làm chủ thể, nên sai ở ngay chính chỗ này.

Nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Hết thảy các pháp đều vô ngã. Theo lời dạy này thì chủ thể của việc làm nào cũng đều là không, và vì thế cho nên xét trên mặt quy ước thế gian thì dù không có ai làm thì những thứ như là việc làm cũng vẫn có.”

[ĐÁP] — Cái này cũng không có. [Nói có thì đó chỉ là] vì chưa hiểu đúng nghĩa thật của lời Phật dạy. Điều này đã được giải thích rõ ràng trong *Nhập Trung Quán Luận*.

Hay lại nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Lấy ví dụ câu nói “thân của cái chày” hay “đầu của Rahu,” mặc dù là “thân” hay “đầu” ra thì đặc tánh [của chúng] cũng không có, nhưng đặc tánh [năng y] và chỗ dựa của đặc tánh [sở y] thì vẫn có. Tương tự như vậy, là tự tướng [của đất] ra thì đất cũng không có, nhưng vẫn có thể nói đến “tự tướng của đất.”

[ĐÁP] — Việc này không phải là như vậy, vì không giống nhau. Chữ “thân” hay “đầu” thì cũng giống với những thứ như là “ý” hay là “tay,” đều phải dựa vào một thứ gì khác đi kèm thì mới đủ nghĩa. Nếu chỉ có chữ “thân” hay chữ “đầu” thành cảnh hiện trong trí, thì sẽ thắc mắc, “Thân nào của ai? Đầu nào của ai?” Đó chính là đang chờ đợi một thứ gì khác đi kèm. Nếu có ai vì muốn dẹp mọi mối liên quan với những đặc tánh khác nên thuận theo quy ước thế gian mà nói ra những thuộc từ như là “cái chày,” hay “Rahu,” để người nghe khỏi phải chờ đợi, làm như vậy cũng là chuyện hợp lý. Nhưng ở đây [lại khác,] không làm gì có chuyện những thứ như

là đất mà lìa những thứ như là tánh cứng, cho nên [nói có] đặc tánh và chỗ dựa của đặc tánh [năng y và sở y] là phi lý.

Nếu [Trần Na - Dignaga] nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ngoại đạo chấp nhận có sở tướng dị biệt, vậy xét theo quan điểm này, nói có đặc tánh là không có lỗi.

[ĐÁP] — Cái đó không phải là như vậy. Mấy thứ trái lẽ ngoại đạo đưa ra mà nhận về làm thuyết của mình là vô lý, vì sẽ phải chấp nhận có thứ nhận thức đúng khác vân vân.

Hơn nữa, cái chày, là năng y, làm đặc tánh cho cái thân, là sở y [tức là chỗ có đặc tánh ấy], thuộc lãnh vực quy ước thế gian, được thiết lập khi không có sự quán sát phân biệt; và Rahu là năng y của cái đầu là sở y, đều là những thực thể có hiện hữu, giống như khi phân biệt những thứ như cá nhân con người [chứ không giống như tánh cứng của đất], cho nên ví dụ này vô lý.

Nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ví dụ này thật ra đã được chứng minh, vì đối cảnh của nhận thức chỉ có bấy nhiêu, ngoài thân hay đầu ra không có cái gì khác được thiết lập cả.

[ĐÁP] — Không phải là như vậy, bởi vì ở trong lãnh vực quy ước thế gian thì không quán chiếu truy tìm như vậy được và cũng bởi vì hễ không truy xét thì sự vật trong cõi thế gian sẽ hiện hữu. Vậy nếu quán chiếu truy tìm sẽ thấy mặc dù lìa khỏi sắc vân vân thì ngã cũng không có, nhưng [ngã] vẫn dựa vào các uẩn để hiện hữu ở trong cảnh hiện quy ước thế tục này. Rahu và cái chày cũng thế, cho nên ví dụ [ấy] không thành. Tương tự như vậy, hễ quán chiếu truy tìm thì lìa tướng như là tánh cứng thì sở tướng như là đất cũng sẽ không còn là sở tướng; và lìa sở tướng ra thì tướng không chỗ đứng cũng sẽ không phải là tướng, nhưng chúng cũng vẫn là có ở trong cảnh hiện tục đế. Vậy là các Thầy đã chứng minh được hiện hữu của chúng, thiết lập đơn thuần bằng sự tùy thuộc lẫn nhau. Điều này nhất định phải được chấp nhận y như thế, không hoài nghi, kéo không tục đế lại thành ra không phải là không đi cùng với lý lẽ, và nó sẽ là cảnh giới chân thật [chân đế] chứ không

còn là cảnh hiện quy ước [tục đế]⁶⁰. Còn nếu dùng lý để quán sát thì không chỉ cái chày vân vân là không có. Vì sao? Vì dựa theo lý lẽ nêu trên thì những thứ như là sắc và thọ vân vân cũng đều không hiện hữu, cho nên những thứ ấy cũng giống như cái chày vân vân, dù có hiện hữu ở trong cảnh hiện tục đế thì cũng không phải thật sự là như thế, nên không phải là [thật] có.

Thiết lập bằng sự tùy thuộc lập danh này đã được trình bày cặn kẽ trong *Nhập Trung Quán Luận*, phải tìm ở đó [để tham khảo thêm].

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — “Phân tích tỉ mỉ như vậy để làm gì? Chúng tôi không nói tất cả mọi quy ước thế gian về nhận thức đúng và đối tượng của nhận thức đúng đều là thật mà chỉ dùng cách này để trình bày những gì quen thuộc với người thế gian,”

[ĐÁP] — Thì phải giải thích như sau: Chúng tôi cũng nói rằng, “Phân tích tỉ mỉ vào trong cảnh quy ước thế gian như thế để làm gì? Ở trong cảnh hiện tục đế mà tìm ra bản thể là vì điên đảo, tuy vậy cảnh hiện tục đế vẫn thành nhân duyên tạo nên kho bờ thiện căn công đức, đưa người cầu giải thoát đến với quả giải thoát. Hễ đã không trực nhận thực tại đúng như thật thì cảnh hiện tục đế này cứ hãy để nó yên ở đó. Đối với chân đế và tục đế, các ông vì không khéo biết nên đem lý lẽ đưa vào hết chỗ này đến chỗ kia, vì không đúng lý nên làm hỏng cả. Còn tôi khéo biết nhận định về tục đế nên đứng ngay trên cương vị của người thế gian, ai dùng lý lẽ này nọ để phá bỏ một khía cạnh nào đó của tục đế thì tôi sẽ dùng lý lẽ khác để chặn ngay lại. Như người lớn tuổi trong cõi thế gian, tôi chỉ chặn đứng có mình ông, người lạc mất lối thế gian, chứ không hề chặn đứng cảnh hiện của tục đế. Cho nên nếu là cảnh hiện tục đế thì không có hoài nghi, sở tướng hay năng tướng gì nhất định cũng đều phải có, [Nhưng ông lại nói rằng sở tướng không có] nên đã sai ở ngay chính chỗ này. Còn nếu là cảnh giới chân thật thì trong trường hợp này vì sở tướng là không cho nên hai loại tướng [là tự tướng và tổng tướng] cũng đều là

⁶⁰ Không dùng lý để quán chiếu thì sự vật sẽ vẫn hiện hữu, đó là cảnh hiện quy ước của tục đế. Dùng lý quán chiếu thì không gì còn hiện ra nữa, đó là cảnh thật của chân đế. Nói cách khác, ngoài hiện hữu duyên sinh ra thì sự vật cũng không có cách hiện hữu nào khác.

không, thế thì hai nhận thức đúng [là hiện lượng và tỷ lượng] lấy đâu ra mà có cho được.

Còn nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Chia từ mà đi trước cả mối tương quan giữa việc làm và người làm như vậy là không thể chấp nhận được.

[ĐÁP] — Cái này khó lắm thay. Ông dùng đúng những chữ ấy để lập ngôn cho mối liên quan giữa việc làm và người làm, nhưng nghĩa việc làm và người làm của những chữ ấy thì lại không muốn. Ôi, ông đúng thật là lập luận theo kiểu muốn nói gì thì nói mà.

Một khi hai đối tượng của nhận thức [là tự tướng và tổng tướng] đã không có chỗ đứng thì khi ấy tự tướng và tổng tướng không là đối cảnh của kinh luận vân vân, thế thì kinh luận cũng không phải là [như ông nói,] “không là nhận thức đúng nào khác.”

Hơn nữa, định nghĩa [chữ hiện tiền của ông] vì không bao gồm cách nói của người thế gian như khi nói “*chiếc bình là cảnh hiện tiền*,” đồng thời chấp nhận cách nói không phải của bậc thánh, nên như vậy là không đủ nghĩa. Thành ra chuyện này là phi lý.

Còn nếu [Trần Na – Dignaga] nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Những thứ như là màu xanh của chiếc bình là cảnh hiện tiền, vì được nhận thức đúng nhận biết bằng [trí] hiện tiền. Vì thế, nếu như lấy cái quả để lập danh⁶¹ cho cái nhân, giống như nói “đản sinh của Phật [nhân] thì gọi là ‘lạc’ [quả],” tương tự như vậy, chiếc bình có cái nhân là màu xanh vân vân làm cảnh hiện tiền, lấy cái nhân ấy để lập danh cho cái quả nên gọi [chiếc bình] là hiện tiền.

[ĐÁP] — Lấy loại đối cảnh như vậy để lập danh là vô lý, vì thế gian thì thấy sự sinh vốn khác với lạc, hơn nữa bản thân của sự sinh vốn có tướng sinh diệt, lại là nhân dẫn đến muôn vàn khó khăn, nên chắc chắn không phải là lạc. Gọi là “lạc” chính vì không có sự liên quan, nên lấy loại đối cảnh như vậy để lập danh là hợp lý.

⁶¹ Lập danh, có nghĩa là gán tên, là thi thiết, བཏགས་པ།

Nhưng khi nói “chiếc bình là cảnh hiện tiền” thì đâu có “chiếc bình” nào vừa không hiện tiền vừa là đối cảnh riêng biệt để lập cho cái danh “hiện tiền.”

Nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vì chiếc bình mà rời màu xanh vân vân thì cũng sẽ không có, hiện tiền được là nhờ lập danh.

[ĐÁP] — Nếu thế mà lập danh thì lại càng phi lý, vì không có nền tảng để lập danh. Lấy sự bén nhọn gán vào làm tên cho cái sừng lừa thì thật là vô lý. Hơn nữa, giả sử chiếc bình này thuộc cảnh hiện quy ước thế gian, nếu vì rời màu xanh vân vân thì nó không hiện hữu nên bảo rằng nó hiện tiền được là nhờ lập danh, vậy màu xanh vân vân mà rời những thành phần như là đất thì cũng không hiện hữu, nên sẽ phải nói rằng màu xanh vân vân cũng là nhờ sự lập danh nên mới hiện tiền.

Như sách có câu:

« Cũng như ngoài sắc ra
Thì không có chiếc bình,
Ngoài đất nước lửa gió
Thì sắc cũng không có. »⁶²

Vì thế cho nên những danh ngôn thế tục giống như vậy không được bao gồm trong định nghĩa [của ông], thành ra định nghĩa [ấy] chắc chắn bị thiếu. Đương nhiên là xét theo cái nhìn của như thật tri kiến thì không ai nhận những thứ như là chiếc bình hay màu xanh là hiện tiền, nhưng ở trong cảnh hiện quy ước thế tục thì phải chấp nhận chiếc bình vân vân là hiện tiền. *Tứ Bách Luận Tụng* nói như sau:

« Nếu đã thấy sắc / vậy thì chiếc bình
Đương nhiên sẽ không / thấy được trọn vẹn.
Đâu có ai người / chứng đắc tánh Như
Mà lại còn nói / “chiếc bình hiện tiền.” »

« Nhờ sự quán sát / truy tìm này đây
Mà bậc đại trí / đối với mùi thơm,

⁶² *Tứ Bách Luận Tụng*, Thánh Thiên XIV:15.

*Vị ngộthay là / cảm giác diu êm,
Từng cảm nhận một / đều phải dứt hết. »*

Thêm vào đó, chữ “hiện tiền” có nghĩa là không tiềm ẩn, vì vậy thứ gì hiện trước các căn [giác quan] thì thứ ấy là hiện tiền. Nói rằng, “Hiện tiền là hiện ở trước mặt các căn [giác quan],” từ đó có thể chứng minh chiếc bình và màu xanh vân vân đều không phải là tiềm ẩn mà là hiện tiền. Trí giác phân biệt những thứ ấy được gọi là hiện tiền, vì có cái nhân hiện tiền, cũng giống như khi gọi lửa cỏ hay lửa rơm.

Người nào phân tích cấu từ của chữ “hiện tiền” theo nghĩa, “tiếp xúc với từng căn tương ứng,” thì phân tích cấu từ như vậy là phi lý, vì đối cảnh của trí giác không phải là căn [giác quan] mà là trần [đối cảnh của giác quan], nếu không đã không có cái gọi là “đối cảnh tương ứng” hay là “sự vật tương ứng.”

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ví dụ như vậy, mặc dù thức phát sinh dựa vào cả hai [căn và trần], nhưng bởi vì các thức đều tùy theo chỗ dựa [là căn, sở y của thức] phân minh hay ám độn, hễ có thay đổi gì là thức đổi theo, vì vậy “nhãn thức” chỉ lấy mỗi chỗ dựa của nó [là nhãn căn] để lập danh. Tương tự như vậy, cho dù có tiếp từng đối cảnh tương ứng đi chăng nữa thì [thức] vẫn là dựa vào căn tương ứng để mà tiếp cảnh. Vì lấy chỗ dựa để lập danh nên thức hiện tiền. Cũng như khi nói “tiếng trống” hay “chồi lúa,” lấy cái nhân đặc thù để lập danh là điều thường thấy.

[ĐÁP] — Chuyện này với chuyện trước không giống nhau. Là vì, nếu dựa vào đối cảnh của thức thì những từ ngữ như là “sắc thức” sẽ không làm tỏ được sự khác biệt giữa sáu thức với nhau, vì ý thức và những thứ như là nhãn thức đều tọa trên cùng một cảnh trần. Việc này là như vậy: nếu sáu thức của những thứ như là màu xanh mà được gọi là “thức” thì trong tâm sẽ có sự chờ đợi xem, “Thức này là thức nào? Là thức từ nhãn căn sinh ra, hay là thức từ ý căn phát khởi?” Nhưng một khi đã lấy chỗ dựa của thức [là căn] để lập danh thì cho dù ý thức có tiếp cùng một đối cảnh với những thứ như là nhãn thức đi chăng nữa, sự khác biệt [giữa các thức] với nhau vẫn được thiết lập. Ở đây, khi muốn định nghĩa cho nhận thức đúng, [các ông] đã khẳng định rằng chỉ những thứ ly niệm mới hiện tiền, thành ra hiện tiền

này đã được xem là đối nghĩa với niệm tướng, vì thế [chúng tôi] chẳng thấy có chút lý do gì phải lấy cái nhân đặc thù để lập danh. Là bởi vì tiếp bao nhiêu đối cảnh thì có bấy nhiêu nhận thức đúng, và bởi vì bản chất của nhận thức đúng được kiến lập là thứ bản chất chỉ tùy theo tướng loại của đối cảnh mà có, vì thế nếu dựa vào các căn [để làm cơ sở lập danh] thì chẳng để làm gì. Xét mặt nào thì cũng chỉ có đối cảnh làm cơ sở lập danh mới là đúng lý.

Nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vì khi muốn nói đến điều này, thế gian thường quen dùng chữ “hiện tiền” chứ không quen dùng chữ “từng món tương ứng” cho nên chúng tôi chỉ dựa vào đúng mỗi chỗ dựa [là căn, sở y của thức] để phân tích cấu từ.

[ĐÁP] — Thì phải giải thích như sau: Chữ “hiện tiền” này đúng là quen thuộc với người thế gian, thế gian dùng chữ này như thế nào thì chúng tôi cũng nói y như thế. Nhưng khi phân cấu từ [các ông] đã loại bỏ cảnh vật thế gian, vậy thì chữ mà người thế gian quen dùng [các ông] cũng phải loại bỏ. Chữ hiện tiền [của các ông] như vậy là không thành.

Huống chi một nhãn thức mà lấy một nhãn căn ở một sát na làm chỗ dựa thì không phải là hiện tiền, vì không có nghĩa phân bố. Từng nhãn thức một đã không hiện tiền thì nhiều nhãn thức cũng không hiện tiền.

[Các ông] đã khẳng định chỉ có trí lý niệm mới hiện tiền thì toàn bộ quy ước thế gian đều đã là không có. Nhưng rồi lại muốn giải thích nhận thức đúng và đối cảnh của nhận thức đúng bằng ngôn từ thế gian. Vì những lẽ ấy cho nên khái niệm về nhận thức đúng hiện tiền [hiện lượng] [của các ông] chỉ là vô nghĩa.

Khi kinh luận nói, “*Người có nhãn thức nhận biết màu xanh nhưng không nghĩ đến ‘màu xanh,’*” thì đây cũng không phải là căn cứ để nói về định nghĩa của chữ “hiện tiền.” Câu kinh luận này chính là để dạy rằng năm căn thức [tiền ngũ thức] thì vô tri [không như ý thức]. Y cứ theo kinh luận thì cũng không phải chỉ có thức lý niệm mới hiện tiền, thành ra việc này [mà như ông nói] là vô lý.

Vì thế, cho dù là năng tướng hay sở tướng, tự tướng hay tổng tướng, bất kể thứ gì có trong cõi thế gian, hễ đã là đối cảnh⁶³ thì hết thảy đều hiện tiền, không tiềm ẩn, nhờ vậy mà được thiết lập là hiện tiền cùng chung với nhận thức lấy đó làm đối cảnh. Đối với nhận thức của người mắt không có bệnh thì hai mặt trắng vân vân không phải là hiện tiền nhưng đối với người mắt có bệnh thì đó lại chính là hiện tiền.

Mặt khác, nhận thức nào có đối cảnh tiềm ẩn, phát sinh từ tướng trạng [རྟོགས་] không lạc mệnh đề tôn thì đó là nhận thức suy lý [tỷ lượng]

Lời nào là của người đáng tin cậy, trực nhận những thứ vượt ngoài phạm vi của giác quan, thì lời đó là kinh luận.

Nhận biết một thứ chưa từng trải qua bằng thứ tương tự, đó là phép so sánh, ví dụ như khi nói “con bò mi-thun nó giống con bò tót.”

Vì thế sự nhận biết sự vật trong cõi thế tục như vậy là được kiến lập qua bốn nhận thức đúng. Và những thứ ấy đều được thiết lập qua sự tùy thuộc lẫn nhau. Hễ có nhận thức đúng [lượng] thì sẽ có thứ làm đối cảnh của nhận thức đúng [sở lượng], và hễ có thứ làm đối cảnh của nhận thức đúng thì sẽ có nhận thức đúng. Nhận thức đúng và đối cảnh của nhận thức đúng [lượng và sở lượng], hai thứ này đều không phải được thiết lập bằng bốn tánh. Bởi thế, cảnh quy ước thế gian thấy ra sao thì cứ hãy để yên như vậy.

Thôi hý luận bấy nhiêu đủ rồi, hãy nói về chủ đề chính.

Ở đây, có người bạn đồng đạo nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Bảo rằng “sự vật không phải là sinh ra từ chính mình,” lời ấy đúng lý, vì tự mình sinh ra là điều vô nghĩa. Bảo rằng “không phải là sinh từ cả hai” [vừa tự sinh vừa tha sinh], lời ấy cũng đúng lý, vì thiếu mất một bên [tự sinh đã bị phủ nhận]. Còn như quan điểm không nhân [mà sinh] thì thấp kém lắm, thành ra [phủ nhận] như thế cũng là đúng lý. Nhưng bảo rằng, “cũng không sinh ra từ thứ khác” thì nói thế là không

⁶³ “Đối cảnh” đồng nghĩa với sở duyên.

đúng lý, lý do là vì đức Thế tôn dạy rằng sự vật đều chỉ là từ thứ khác sinh ra:

[1:2.] — « *Duyên sinh có bốn: / đó là: nhân duyên;
Cùng sở duyên duyên; / với thứ đệ duyên⁶⁴;
Và cũng tương tự, / có tăng thượng duyên.
Chỉ thế không hề / có duyên thứ năm. »*

Nói về bốn duyên này, [ta có:]

[1. **Nhân duyên:**] “Thứ gì làm cho thiết lập thì gọi thứ ấy là nhân,” căn cứ theo định nghĩa ấy, hễ thứ này tạo thành thứ kia, tồn tại tự nhiên dưới dạng chủng tử, thì thứ này là nhân duyên của thứ kia [*duyên nơi nhân*];

[2. **Sở duyên duyên:**] Đối cảnh nào sinh ra thứ đang sinh thì đối cảnh ấy là sở duyên duyên của thứ kia [*duyên nơi đối cảnh*];

[3. **Thứ đệ duyên:**] Cái nhân ở thời điểm đi trước hủy diệt, làm duyên sinh ra cái quả ở thời điểm tiếp theo sau, ví dụ sự diệt của hạt giống làm duyên đi trước, sinh ra chồi non ở thời điểm tiếp theo sau [*duyên nơi cái đi trước*];

[4. **Tăng thượng duyên:**] Nếu vì thứ này có nên thứ kia có thì thứ này là tăng thượng duyên của thứ kia [*duyên chính*].

Đó là bốn duyên. Những loại duyên khác, ví dụ những thứ như là duyên sinh trước, hay duyên sinh cùng, hay duyên sinh sau... đều được bao gồm trong đó. Còn những thứ như là đấng sáng tạo thì không phải là duyên. Chính vì thế mà luận nói “không hề có duyên thứ năm” [TQL, 1:2d.]. Như vậy là từ những thứ khác này mà sự vật được sinh ra, vì lý do đó nên có tha sinh.

[ĐÁP] — Cho việc này phải giải thích như sau:

⁶⁴ Tên khác thường gặp: đẳng vô gián duyên.

**[1:3.] *Tự tánh sự vật / không hề nằm ở
Nơi duyên hay là / ở nơi nào khác.
Nếu như ngã tánh / đã là không có,
Vậy thì tha tánh / cũng không là có.***

Giả sử có thứ gì là cái quả mà trước khi sinh ra đã có sẵn nơi nhân duyên, hay nơi các duyên khác, hoặc có trong tổ hợp, hoặc có nơi riêng lẻ, hoặc có trong từng tổ hợp riêng lẻ, và là thứ khác với nhân và duyên kia, có như vậy thì mới là thứ từ duyên sinh ra. Nhưng không có thứ gì chưa sinh mà đã có trước như vậy cả. Nếu có thì đã được nhận biết, và chuyện sinh ra sẽ trở thành vô nghĩa [vì đã có rồi còn sinh ra gì nữa].

Vì thế cho nên:

*« Tự tánh sự vật / không hề nằm ở
Nơi duyên hay là / ở nơi nào khác.
Nếu như ngã tánh / đã không là có,
Vậy thì tha tánh / cũng không là có. » [TQL, 1:3.]*

Sự vật vì có khởi hiện nên có sự sinh. “Tha tánh” là sinh ra từ những thứ khác với mình. Đó là điều không thể có. Vì thế nên nói “sự vật sinh ra từ thứ khác” là vô lý.

Hoặc [cũng có thể hiểu như sau,] nếu tự tánh của cái duyên là hạt giống mà là thứ vốn không biến đổi, thì tự tánh của cái quả là chồi non sẽ không hiện hữu, bằng không sẽ ứng thành thứ không nhân. Thế thì duyên kia nói khác là khác với cái gì? Từ Thị với Ưu-bà-cúc-đa, chỉ khi nào cả hai bên đồng loạt hiện hữu thì mới có thể so với bên này để nói rằng bên kia là khác, nhưng hạt và chồi thì lại không đồng loạt hiện hữu như thế. Cái quả là chồi non tự bản thân nó đã là không có, cho nên những thứ khác với nó như là hạt giống vân vân cũng không thể có. Thứ khác không có thì không thể “từ thứ khác sinh ra.” Vì lẽ ấy, nói “sự vật từ thứ khác sinh ra” là không đúng.

Cho nên rõ ràng là họ không biết được ý thật của kinh luận. Như lai không nói lời trái với lý lẽ, ý thật của kinh luận đã được nói ở phía trên.

Khi người theo thuyết “do duyên sinh ra” bị phản bác như thế thì người theo thuyết “do việc làm sinh ra” lại nghĩ như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Duyên của những thứ như là mắt thấy hay hình sắc đều không phải là thứ làm cho thức hiện tiền sinh ra, mà là thứ thiết lập việc làm sinh ra thức, nên gọi chúng là duyên. Chính việc làm này sẽ là thứ sinh ra thức. Do đó, việc làm sinh ra thức với duyên đi kèm mới là thứ làm cho thức sinh ra chứ không phải là duyên [làm cho thức sinh ra]. Ví dụ như việc nấu cơm [cơm không có nhờ duyên nơi lửa hay nồi vùn vùn, mà nhờ việc nấu cơm].

[ĐÁP] — [Trung Quán Luận] nói rằng:

[1:4a.] Không có việc nào / ứng cùng với duyên;

Nếu có một việc làm nào thật sự là có thì cũng sẽ có những cái duyên ứng với việc làm ấy, như duyên nơi mắt thấy vùn vùn làm cho thức phát sinh. Nhưng không việc làm nào là có cả. Vì sao? Vì xác nhận việc làm này là có thì đó chính là xác nhận ở thời điểm mà thức đã sinh, chưa sinh, hay là đang sinh, nó đều là có. Ở đây, “đã sinh” là chuyện vô lý, bởi vì việc làm là thứ khiến cho sự vật thiết lập, nếu sự vật đã thiết lập rồi thì việc khiến cho thiết lập kia là để làm gì? Điều này đã được giải thích trong Nhập Trung Quán Luận bằng những lời đại loại như sau:

« Nếu đã sinh rồi / thì đâu lý nào / lại sinh ra nữa. »⁶⁵

Chưa sinh cũng vô lý, vì như đã nói:

« Không có ai làm / mà có tạo sinh là / điều vô lý. »⁶⁶

Mà đang sinh thì cũng vô lý, bởi vì ngoài đã sinh và chưa sinh ra, không có cái gì là đang sinh cả. Như đã nói:

« Đang sinh chỉ là / mới sinh phân nửa,
Bởi thế đang sinh / không phải là sinh,

⁶⁵ Nhập Trung Quán Luận, VI.8d.

⁶⁶ Nhập Trung Quán Luận VI.19.

*Bằng không chẳng lẽ / hết thảy mọi sự
Thứ gì cũng đều / là thứ đang sinh? »⁶⁷*

Cho nên việc tạo sinh như vậy là không có trong cả ba thời, không hề có việc tạo sinh. Chính vì vậy mà nói:

« Không có việc nào / ứng cùng với duyên. » [TQL, 1:4a.]

Như đã giải thích trong Nhập Trung Quán Luận với những câu như là, ”Thứ có đặc tánh / đã là không có, thì đặc tánh ấy / cũng không thể có.” Là vì không ai mà lại nói đến, “đứa con của người phụ nữ hiếm muộn không con.”

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu vậy thì phải có việc làm mà không có duyên.

[ĐÁP] — Điều này cũng không đúng, vì [Trung Quán Luận] có câu:

[1:4b.] Không ứng cùng duyên / thì không có việc.

Việc ứng cùng duyên đã là không có thì làm sao việc không ứng cùng duyên, vốn không có nhân, mà lại có cho được. Đã khẳng định vải kết bằng sợi là chuyện vô lý thì không thể khẳng định là vải được kết bằng sợi cỏ thơm. Vì thế cho nên việc làm không phải là thứ làm cho sự vật sinh ra.

Ở đây nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vậy nếu việc làm đã không có thì thứ làm cho sự vật sinh ra chắc hẳn phải là duyên.

[ĐÁP] — Thì phải giải thích như sau:

[1:4c.] Duyên không ứng việc / chẳng phải là duyên;

Việc đã không có thì dù là duyên lìa việc, duyên không ứng với việc, hay là duyên không nhân cũng đâu thể làm cho sinh ra được thứ gì!

Nhưng nếu [bắt bẻ]:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Chỉ có thứ ứng với việc mới là thứ làm cho sinh ra.

[ĐÁP] — Thì [Trung Quán Luận] nói như sau:

⁶⁷ Tứ Bách Luận Tụng, Thánh Thiên, CS:11.16

[1:4d.] *Duyên ứng với việc / cũng là như thế.*

Chữ “*như thế*” ở đây hàm nghĩa “*không phải*,” phù hợp với mạch văn. Chữ “*cũng là*” hàm nghĩa phân định giới hạn. Nếu đã nói là không có việc thì duyên làm sao có thể ứng cùng với việc cho được. Phải biết rằng tất cả mọi thứ như việc nấu nướng vân vân, đều được giải thích cùng một kiểu với việc sinh ra thức. Vì thế, đến cả việc làm cũng không làm cho sự vật sinh ra. Thành ra chữ “*sinh ra*” này nghĩa của nó chỉ là không.

Ở đây nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Phân tích như thế với chúng tôi về cái gọi là “*duyen ứng với việc*” thì đâu để làm gì. Là vì nhờ dựa vào những cái duyên như là mắt thấy vân vân mà những thứ như là thức vân vân được sinh ra, nên mắt thấy là duyên, và thức là thứ được duyên ấy sinh ra.

[ĐÁP] — Việc này cũng không đúng. [Trung Quán Luận] nói rằng:

**[1:5.] *Nhờ vào điều này / nên mới khởi sinh
Do đó mà gọi / điều này là duyên.
Nhưng trước khi sinh, / tại sao khi ấy
Điều này lại chẳng / là không phải duyên?***

Giả sử nhờ dựa vào những cái duyên như là mắt thấy vân vân mà thức khởi sinh, nên gọi những thứ đó là duyên của thức, vậy khi mà cái quả gọi là “*thức*” đó chưa được sinh ra, tại sao những thứ như là con mắt khi ấy lại chẳng là “*không phải duyên*” [phi duyên? Những thứ đó không phải là duyên, ý là như vậy. Không phải là duyên thì chẳng sinh ra được gì, chỉ như cát với dầu.

Còn nếu cho rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Trước không phải là duyên nhưng nhờ duyên khác nên mới trở thành duyên.

[ĐÁP] — Điều này cũng không thể. Cho rằng có duyên gì khác làm duyên cho thứ không phải duyên, nhưng duyên khác ấy muốn trở thành duyên thì lại phải có thêm một cái duyên khác nữa, thành ra vẫn lẫn lộn quẩn với cùng một lối suy nghĩ. Vì vậy điều này vô lý.

Hơn nữa, [các ông] cho rằng những thứ như mắt thấy vân vân là duyên sinh ra thức, nhưng duyên ấy là duyên của thứ đã có, hay của thứ chưa có? [Trung Quán Luận] nói cả hai trường hợp đều vô lý:

**[1:6ab.] Cho dù là có / hay là không có,
Cũng vẫn không hề / tương ứng với duyên.**

Rồi giải thích tại sao:

**[1:6cd.] Đã không, thì duyên / là duyên của ai?
Đã có, thì duyên / là để làm gì?**

Nếu không có thì cái thứ không phải là có ấy lấy gì để mà có duyên?

Nếu bảo rằng, “Vì rồi sẽ có cho nên mới gọi như thế,” thì cũng không phải là như vậy, lỗi này đã được giải thích qua những câu như là:

« Nếu viện có rằng / nó rồi sẽ có,
Nhưng thứ vô năng / đâu thể 'sẽ có'⁶⁸ ».

Còn nếu là có thì như vậy là đã khởi sinh rồi mà còn nói đến duyên thì duyên ấy là duyên không quả.

Vậy sau khi chỉ cho thấy duyên tập hợp không có khả năng tạo quả nên không phải là duyên, dưới đây sẽ chỉ tiếp cho thấy từng cái duyên riêng lẻ cũng không phải là duyên.

Ở đây có người nói như vậy:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Tuy rằng nói vậy thì không thể có duyên, nhưng vì trong giáo pháp có dạy về đặc tướng của duyên cho nên duyên chắc chắn phải được thiết lập. Ví dụ như “Nhân là thứ làm cho thiết lập” được dạy là đặc tướng của nhân duyên. Còn đặc tướng của những thứ không hiện hữu, như đặc tướng của đứa con của người phụ nữ không con, thì đâu có gì để mà nói tới.

[ĐÁP] — Nếu đặc tướng của nhân và duyên mà có thì nhân và duyên sẽ có, nhưng đâu làm gì có, vì rằng:

⁶⁸ Nhập Trung Quán Luận, VI.58ab.

**[1:7.] Khi mà các pháp / dù có, dù không,
Vừa có vừa không, / đều không thiết lập,
Vậy thứ thiết lập / sao gọi là nhân?
Nếu là như thế / thì không đúng lý.**

Ở đây “thứ thiết lập” có nghĩa là “thứ tạo sinh.” Giả sử có một pháp nào đó được thiết lập thì thứ làm cho pháp ấy sinh ra sẽ là cái nhân tạo sinh ra pháp ấy, nhưng đâu làm gì có sự thiết lập. Đó là bởi vì cho dù là có, là không có, hay là cả hai, không một thực thể nào là được thiết lập cả. Pháp có không được thiết lập vì đã có rồi. Pháp không có cũng không được thiết lập vì là không có. Pháp vừa có vừa không có cũng không được thiết lập, vì không có pháp nào mà lại tự mâu thuẫn với chính mình, và cũng vì bởi cả hai về đều cùng vướng lỗi như đã nói. Vậy theo đó thì không có quả nào được sinh ra, và vì vậy cho nên nhân duyên cũng không có. Thành thử nói những lời như là “vì có đặc tướng nên có nhân duyên” đều là vô lý.

Bây giờ để phá sở duyên duyên [duyên nơi đối cảnh], [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[1:8.] Pháp có này đây / đối cảnh của nó
Thật sự không có / lại bảo rằng có.
Nếu như các pháp / đã không đối cảnh
Vậy có sở duyên / là có ở đâu?**

Ở đây kinh luận nói rằng:

« [Hỏi.] Pháp nào là có đối cảnh [sở duyên]?

« [Đáp.] Hết thầy tâm vương và tâm sở. »

Đối với tâm vương và tâm sở thì đối cảnh [sở duyên] như là sắc, thứ nào có thể tương ứng làm cho chúng khởi sinh thì thứ đó gọi là sở duyên duyên của chúng, được xem là ứng với những thứ hoặc là đang hiện hữu, hoặc là chưa hiện hữu. Nếu là đang hiện hữu thì sở duyên duyên không để làm gì, bởi vì giả lập đối cảnh [sở duyên] cũng chỉ là để [ứng với việc] sinh ra các pháp, nhưng các pháp đã có trước đối cảnh. Còn nếu giống như kiểu tự một mình không đối cảnh mà có, vậy còn nói đến pháp có đối cảnh để làm gì? Thành ra pháp có, như tâm thức vân vân, thì không

có đối cảnh [sở duyên], chỉ một mình các ông tự ý muốn nói là “có sở duyên” thôi chứ pháp có này không hề có chút liên quan gì đến đối cảnh.

Còn nếu pháp không có mà cho rằng có đối cảnh thì cũng vô lý. [Long Thọ] có những câu đại loại như là:

« *Pháp này đúng thật / không có đối cảnh / thế mà lại dạy...* » [tương tự TQL, 1.8ab.]

Vậy pháp không có thì không liên quan gì đến đối cảnh. Ở trong câu này, phải thêm chữ “các ông” và chữ “rằng có,” [và đọc thành:] “Pháp này đúng thật / không có đối cảnh, / thế mà các ông / lại dạy rằng có.”

« *Nếu như các pháp / đã không đối cảnh
Vậy có sở duyên / là có ở đâu?* » [TQL, 1:8cd.]

Chữ “nếu như” là câu hỏi; chữ “ở đâu” là nhân, ý nghĩa của câu đó là như thế này: thứ gì không phải là có hiện hữu, không phải là hữu pháp, thì không có đối cảnh, vậy đối cảnh của nó lấy đâu ra mà có cho được? Ý muốn nói rằng thứ có đối cảnh [năng duyên] đã không có thì đối cảnh của nó [sở duyên] cũng không thể có.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vậy tại sao lại nói là tâm vương và tâm sở có đối cảnh?

[ĐÁP] — Tướng ấy là cảnh hiện tục đế chứ không phải là cảnh thật chân đế cho nên [nói vậy] không sai.

Bây giờ, tương tự như vậy, để bác bỏ thứ đệ duyên nên nói như sau:

[1:9.] *Các pháp khi mà / chưa có sinh ra
Thì đâu lý nào / lại là có diệt.
Nếu vẫn diệt thì / lấy gì làm duyên?
Nên thứ đệ duyên / là điều phi lý.*

Ở đây, phải thấy nguyên văn tiếng Phạn đảo ngược thứ tự của nửa phần sau thành, “Nên thứ đệ duyên là điều phi lý. Nếu diệt thì vẫn lấy gì làm duyên?” Sắp xếp thành ra như thế chỉ để thuận văn, chữ “vẫn” nếu đặt đúng chỗ thì phải là “Nếu vẫn

diệt thì,” nên câu kệ này đúng nghĩa phải đọc là: “Nếu vẫn diệt thì lấy gì làm duyên? Nên thứ đệ duyên là điều phi lý.”⁶⁹

Sự việc là như thế này: cái nhân đi trước diệt, làm duyên sinh ra cái quả tiếp theo sau, đó là đặc tướng [định nghĩa] của thứ đệ duyên. Ở đây phải phân tích như vậy: Cái quả là chồi non chưa sinh mà cái nhân là hạt giống đã diệt là không hợp lẽ. Nếu vậy thì nhân kia chưa diệt, lấy gì làm thứ đệ duyên cho chồi non [sinh ra]? Còn nếu cho rằng nhân vẫn diệt dù quả chưa sinh, nếu vậy thì hạt giống đã diệt rồi, lấy gì làm duyên cho quả sinh ra? Và lấy gì làm duyên cho hạt giống diệt? Cả hai đều sẽ là không nhân mà có. Vì vậy mà nói, “Nếu vẫn diệt thì lấy gì làm duyên?”. Chữ “nếu vẫn” đi chung với nghĩa “chưa sinh ra.” Thành ra nếu cho rằng chồi non chưa sinh ra mà hạt giống đã diệt thì cả hai đều thành thứ không nhân, nên thứ đệ [duyên] là điều phi lý.

Lại nữa, để phá bỏ sự sinh, [Trung Quán Luận] nói những câu đại loại như là:

« Không từ chính mình; / không từ thứ khác; » vân vân [TQL, 1:1.]

Với cái ý phủ định sự sinh như thế mà nói rằng:

« Các pháp khi mà / chưa có sinh ra
Thì đâu lý nào / lại là có diệt.
Nên thứ đệ duyên / là điều phi lý. » [TQL, 1:9abd.]

Lại nói:

« Nếu vẫn diệt thì / lấy gì làm duyên? » [TQL, 1:9c.]

Câu cuối này phải hiểu như cách đã giải thích trên đây.

Bây giờ để phá bỏ tăng thượng duyên, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[1:10.] Bởi vì không hề / có sự vật nào
Không có tự tánh / mà có hiện hữu,
Cho nên nói rằng, / “vì cái này có
Nên cái kia sinh,” / là không đúng lý.**

⁶⁹ ND: Đó là nói cho bản văn tiếng Phạn cần đảo chữ để thuận vần. Còn bản tiếng Việt dịch theo bản tiếng Tạng, không bị đảo chữ nên chánh văn vốn đã đúng thứ tự, không cần chỉnh.

Ở đây, hễ cái này có thì cái kia có, vậy thì cái này là tăng thượng duyên của cái kia, đó là định nghĩa của tăng thượng duyên. Nếu sự vật vì tùy duyên sinh khởi nên không có tự tánh, nếu là như vậy thì đâu có cái gì gọi là nhân để có thể nói “hễ cái này có,” cũng đâu có cái gì gọi là quả để có thể nói “thì cái kia có”? Vì vậy cho dù có xét từ định nghĩa thì cũng vẫn không thiết lập được duyên.

Ở đây nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vì thấy những thứ như là vải được làm từ những thứ như là sợi, nên những thứ như là sợi là duyên của những thứ như là vải.

Thì phải trả lời như sau:

[ĐÁP] — Đã không có cái quả nào, như vải, có tự tánh mà được sinh ra cả, vậy làm sao chứng minh được duyên nào mới thật là duyên [của nó]?

Để giải thích tại sao cái quả như vải lại không khởi sinh, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[1:11.] Dù duyên riêng lẻ / hay duyên tập hợp,
Quả vẫn không hề / có ở nơi duyên.
Điều gì vốn đã / không có nơi duyên,
Làm sao có thể / từ duyên sinh khởi?**

Sự việc là như vậy: những thứ như là sợi tơ, bàn chải, khung cửi, con thoi, con suốt, ở mỗi thứ riêng lẻ này đều không có vải, là vì ở đó không thấy có, và cũng bởi vì nếu không sẽ ứng thành nhiều quả vì có nhiều nhân. Dù những thứ như là sợi tơ vân vân tụ hợp lại thì vải cũng vẫn không có, bởi vì ở mỗi thứ riêng lẻ đều không có vải, và cũng bởi vì nếu không thì sẽ ứng thành quả này từng miếng một sinh ra. Vì thế cho nên duyên không có, bởi vì quả không có.

Nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] —

**[1:12ab.] Nếu bảo — « Quả dù / không có nơi duyên
Cũng vẫn có thể / từ duyên sinh khởi, »**

[ĐÁP] —

**[1:12cd.] *Thế thì tại sao / lại không thế nào
Từ nơi không phải / là duyên sinh ra?***

Quả cũng không có ở nơi không phải duyên, vậy thì vì sao lại sinh ra từ những thứ không phải duyên như là cỏ hương. Vì vậy mà nói quả không có sinh.

Ở đây nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu quả là một thứ mà duyên lại là một thứ khác thì khi ấy mới có thể hỏi “ở nơi duyên có quả hay không?” Đàng này không có quả nào là khác với duyên, quả chỉ đơn thuần là cùng một tánh với duyên.

[ĐÁP] — Thì trả lời như sau:

**[1:13.] *Nếu quả là mang / tự tánh của duyên,
Nhưng duyên thì lại / không có tự tánh.
Thứ không có tánh / thì quả của nó
Đâu thế nào mang / tự tánh của duyên.***

Nếu quả là cùng tự tánh với duyên thì quả là duyên biến dị, như vậy không đúng lý. Không đúng là vì nói thế thì duyên không mang tự tánh của chính mình, có nghĩa là duyên mang bốn tánh của thứ không phải là duyên.

Nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vải mang tự tánh của sợi.

[ĐÁP] — Nếu như sợi được thiết lập từ bốn tánh của chính mình, thì vải cũng có. Nhưng sợi lại mượn tự tánh của các thành phần cấu tạo mà có chứ không phải là có nhờ tự tánh của chính mình. Thành ra đã là quả của những thứ chính bản thân không có tự tánh thì cái gọi là vải đâu làm sao có được tự tánh của sợi.

Như đã nói:

*« Vải là từ nhân / mà được thiết lập
Nhân này cũng từ / thứ khác mà có.
Đã không thể tự / thiết lập chính mình,
Làm sao có thể / thiết lập thứ khác? »⁷⁰*

⁷⁰ Bảy Mười Thi tụng Về Tánh Không – Śūnyatāsaptati.

[1:14a.] Nên quả không cùng / tự tánh với duyên,

Do đó, quả mà mang tự tánh của duyên là chuyện không thể có.

Còn nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vậy thì mang tự tánh của thứ không phải duyên.

[ĐÁP] —

[1:14b.] Không cùng tự tánh / với không phải duyên.

Vải đã không có được tự tánh của sợi, vậy thì làm sao có được tự tánh của cỏ thơm?

Ngang đây nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cứ cho là không có quả, nhưng duyên và không phải duyên thì nhất định phải có.

[ĐÁP] — Các ông nói như vậy: “Nếu cái quả không có mà lại từ duyên sinh ra, ‘đã vậy thì tại sao không thể từ những thứ không phải là duyên sinh ra?’ Không có cái quả, như vải hay thảm, mà có cái duyên, như sợi tơ, hay cái không phải là duyên, như cỏ thơm, thì thật là vô lý. Vì thế quả cũng có hiện hữu.” Nên phải thích như sau: Giả sử quả mà có thì duyên và không phải duyên sẽ có. Vậy nếu quả mà có thì sẽ có thể nói “cái này là duyên của quả ấy,” “cái này không phải là duyên của quả ấy.” Nhưng khi quán sát tận tường thì lại thấy quả ấy đúng thật là không có. Do đó:

[1:14cd.] Quả đã không có / thì dù là duyên

Hay không phải duyên / cũng đâu thể có?

Cụm từ kép “duyên phi duyên” [pratyayapratyayah] có nghĩa là “duyên và không phải duyên.” Vì vậy sự vật không khởi sinh có tự tánh.

Kinh Bảo Sanh Đại Thừa Kinh [Ratnākārasūtra] có nói những câu đại loại như vậy:

« Chứng tánh không thì / đâu cũng là không,
Như dấu chim bay / giữa nền trời rộng.
Bổn tánh nào cũng / đều không hề có,
Thì với thứ khác / đâu thể làm nhân. »

« Thứ gì bốn tánh / không tìm đâu có,
Tự tánh không có, / lấy gì làm duyên / cho thứ gì khác?
Tự tánh không có, / lấy gì làm cho / thứ khác sinh ra?
Lẽ này là do / đáng Thiện Thệ dạy.

« Hết thấy các pháp / bất động, an trụ,
Bất biến, bất nguy, / an tĩnh tịnh yên,
Như là hư không / không thể thấy biết.
Không biết điều ấy / nên người thế gian / cứ phải ngu muội. »

« Tựa như núi đá / không thể lay động,
Các pháp cũng vậy / vĩnh viễn bất động,
Không có chuyển kiếp / cũng không khởi sinh,
Thế tôn đã dạy / các pháp là vậy. »

Cũng tương tự như:

« Các pháp không sinh / và cũng không khởi,
Không có chuyển kiếp / và cũng không già.
Sự tử cõi người / đã dạy như vậy,
Rồi đặt trăm vạn / chúng sinh vào đây.⁷¹

« Nơi mà tự tánh / hết thấy đều không
Tha tánh cũng chẳng / có ai tìm thấy,
Không ở bên trong, / chẳng ở bên ngoài,
Đáng Cứu Độ đặt / chúng sinh vào đây.

« Thiện thệ dạy cho / lối vào cõi tịnh,
Nhưng không lối nào / có thể tìm thấy.
Dạy cho thoát khỏi / mọi lối đi ấy,
Thoát rồi độ thoát / cho nhiều chúng sinh.

kinh nói những lời đại loại như vậy.

Trên đây là luận giải của Phẩm Một tên là “Quán Duyên” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

⁷¹ Bảo Sanh Đại thừa Kinh - Ratnākārasūtra, mDo sdetha 261b.

> PHẨM 2. QUÁN SỰ ĐI LẠI

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Mặc dù bác bỏ sự sinh thì thiết lập được đặc tánh của duyên sinh là không diệt vân vân, dù vậy, muốn chứng minh duyên sinh không đi cũng không lại thì phải thêm vào một vài lý lẽ khác để bác bỏ việc đi lại trong mắt thấy của người thường.

[ĐÁP] — Cho việc này, phải trả lời như sau: Giả sử chắc chắn có một cái gì đó gọi là “đi,” thì sự đi ấy bắt buộc phải ứng với chỗ đã đi, hay chỗ chưa đi, hay chỗ đang đi. Nhưng hết thảy đều không hợp lý. [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[2:1.] Trước hết, không đi / ở chỗ đã đi.
Cũng không có đi / ở chỗ chưa đi.
Ngoại trừ những chỗ / đã đi, chưa đi,
Biết còn chỗ nào / để mà đang đi?**

Trong câu kệ này, chỗ mà việc đi đã dứt thì gọi là “đã đi,” việc đi đang xảy ra thì gọi là “đang đi.” Vậy thì đã đi, nghĩa là việc đi khi đã dứt, so với cái gọi là “đang đi,” ứng với việc đi khi đang xảy ra, là hai thứ không liên quan. Cho nên trước hết, nói có sự đi ở chỗ đã đi là không hợp lý. Chữ “trước hết” chỉ cho thấy trình tự bác bỏ.

“Cũng không có đi ở chỗ chưa đi.” Việc đi trong tương lai bây giờ chưa xảy ra thì gọi là “chưa đi;” ngay bây giờ đang xảy ra thì gọi là “đi”. Bởi vì việc xảy ra trong tương lai và việc xảy ra trong hiện tại là hai điều khác nhau cho nên nói rằng “có đi ở chỗ chưa đi” là không hợp lý. Nếu chưa đi thì đâu thể nào là có đi. Còn nếu đã có đi thì đâu thể nào là chưa đi.

Cũng không có sự đi ở chỗ đang đi, bởi vì:

« Loại trừ hết thảy / “đã đi,” “chưa đi,”
Biết còn chỗ nào / để mà “đang đi.” » [TQL, 2:1cd.]

Ở đây, chốn nào người đi đã đi qua rồi thì đó là chỗ đã đi; chưa đi qua thì đó là chỗ chưa đi. Ngoài chỗ đã đi và chưa đi ra, không thấy có chỗ thứ ba nào khác để mà đang đi. Vì vậy mà nói:

« *Biết còn chỗ nào để mà đang đi.* » [TQL, 2:1d.]

“*Biết còn chỗ nào*” có nghĩa là không thể chứng biết. Vì thế “*đang đi*” không phải là có. Việc đi không xảy ra, sự đi không có, cho nên ở chỗ đang đi cũng không có sự đi.

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Người đi khi đang đi, cứ hễ đặt chân xuống chỗ nào thì chỗ đó là chỗ đang đi.

[ĐÁP] — Nói vậy không đúng, vì cái chân cũng là tổ hợp của nhiều phân tử. Với phân tử ở đầu ngón chân thì chỗ đi nằm ở phía sau nên thuộc về chỗ đã đi. Với phân tử ở cuối gót chân thì chỗ đi nằm ở phía trước nên thuộc về chỗ chưa đi. Lìa các phân tử ra thì cũng không có cái chân. Vì vậy ngoài chỗ đã đi và chưa đi ra, không có chỗ đang đi nào khác. Tương tự như quán chiếu cái chân, cũng phải quán chiếu các phân tử qua mối tương quan với các thành phần hướng đông hướng tây. Còn nếu nói rằng đang đi là đã đi được phân nửa thì việc này đã được đáp trả ngay từ lúc quán sự sinh [Phẩm 1]. Vì vậy câu nói “*không đi ở chỗ đang đi*” đã được chứng minh.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự đi đúng thật là có ở chỗ đang đi, bởi vì:

[2:2.] — « *Ở đâu chuyển động / ở đó có đi.
Có sự chuyển động / ở chỗ đang đi,
Không động ở chỗ / đã đi, chưa đi,
Nên có sự đi / ở chỗ đang đi.* »

Ở đây, sự chuyển động có nghĩa là nhấc chân lên và hạ chân xuống. Vậy chỗ nào có sự chuyển động của người đang đi thì ngay chính chỗ đó có sự đi. Chuyển động này không có ở đoạn đường đã đi, cũng không có ở đoạn đường chưa đi, mà chỉ có khi đang đi. Vì vậy, sự đi chỉ có ở chỗ đang đi. Hễ

thấy có sự đi thì đó là đang đi, là chỗ mà việc đi đang xảy ra. Vì vậy chỉ ở chỗ đang đi mới có đi. Ở đây, từ gốc “đi” [phạn: gam] có một nghĩa là biết, và một nghĩa nữa là “chuyển từ chỗ này sang chỗ khác.”

[ĐÁP] — Nói gì đi nữa thì cũng vẫn không có sự đi ở chỗ đang đi. [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

**[2:3.] Nói có sự đi / ở chỗ đang đi,
Điều này đâu thể / là điều hợp lý.
Vì bởi khi mà / không có sự đi,
Thì chỗ đang đi / trở thành phi lý.**

Câu kệ này nói rằng các ông chỉ vì thấy có việc đi mà tự ý gọi đó là đang đi, rồi nói rằng “có sự đi ở chỗ đang đi.” Ở đây, việc đi chỉ có một, nhờ vào việc đi ấy mà có cái gọi là chỗ đang đi. Vậy thì việc đi [đã ứng với chỗ đang đi rồi] mà còn ứng với cái gọi là “sự đi” nữa thì vô lý. Vì thế cho nên:

**[2:3ab.] Nói có sự đi / ở chỗ đang đi,
Điều này đâu thể / là điều hợp lý.**

Lý do được giải thích như sau:

**[2:3cd.] Vì bởi khi mà / không có sự đi,
Thì chỗ đang đi / trở thành phi lý.**

“Không có sự đi” có nghĩa là lìa sự đi. “Đang đi” có nghĩa là “đang có sự đi.” Ý ở đây muốn nói là việc đi này chỉ có một, bắt buộc phải ứng vào với chữ “đang đi.” Vì không có việc đi thứ hai [để ứng vào với sự đi], nên chữ “sự đi” bị thiếu mất [nghĩa] đi, trở thành phi lý. Thành ra câu nói “có sự đi ở chỗ đang đi,” ý nghĩa bị thiếu. Là vì không có việc đi thứ hai cho nên chỉ cái “đang đi” là có, chứ không có được cái gọi là “sự đi.” Còn nếu cho rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cái gọi là “sự đi” kia đúng ra là thứ ứng vào với việc đi.

[ĐÁP] — Nếu vậy thì việc đi không ứng vào với chữ “đang đi,” câu này cũng vẫn không tròn nghĩa. [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[2:4.] Ai nói sự đi / ở chỗ đang đi,
Ắt có đang đi / mà không có đi.
Vướng nghịch lý này / là vì cho rằng
Sự đi là nằm / ở chỗ đang đi.**

Đối phương nào theo thuyết “có sự đi ở chỗ đang đi” và khẳng định rằng “đang đi” chỉ là cái tên, tự nó không có việc đi, nhờ lấy việc đi làm nền tảng lập danh mà có. Theo những quan điểm đại loại thì sẽ ứng thành không có đi ở chỗ đang đi, tức là thiếu mất sự đi ở chỗ đang đi. Như vậy vì thuyết này nói sự đi nằm ở chỗ đang đi. Chữ “là vì” ở đây⁷² có nghĩa là “là như vậy bởi vì.” Theo đó, với thuyết này thì hành động đi bắt buộc phải nằm ở [chữ] “sự đi,” cho nên chỉ khi nào [chữ] “đang đi” thiếu mất [nghĩa] đi thì mới có đi, vì vậy ứng vào đó thì sẽ ứng thành không có đi ở chỗ đang đi.

Hay là cho rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Việc đi ứng với cả hai bên, “đang đi” và “sự đi.”

[ĐÁP] — Thì cũng vậy:

**[2:5.] Nếu ở chỗ đi / mà có sự đi
Thì sự đi ấy / ắt phải có hai:
Một là sự đi / ở chỗ đang đi,
Hai là sự đi / ở thứ đang đi.**

Vì con đường có sự đi nên được gán tên là “chỗ đang đi,” đó là sự đi thứ nhất. Lại có thứ gì đang đi ở trên chỗ đang đi ấy, đó là sự đi thứ hai. Nếu nói “có sự đi ở chỗ đang đi” thì sẽ ứng thành sự đi này có hai.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự đi có hai thì đã sao? Sai ở chỗ nào?

[ĐÁP] — Sai ở chỗ:

**[2:6ab.] Nếu như sự đi / đã là có hai,
Vậy thì người đi / cũng phải có hai.**

Vì sao lại ứng thành ra là có hai người đi?

⁷² Trung Quán Luận, 2:4c.

**[2:6cd.] Là vì nếu như / không có người đi,
Thì sự đi cũng / không thể nào có.**

Việc làm nào cũng bắt buộc phải lệ thuộc vào chủ thể thực hiện việc làm ấy, hoặc do hành động thực hiện, hoặc do người thực hiện. Việc đi cũng vậy, nằm ở người đi, cho nên phải tùy thuộc vào người đi. Chỉ có một Đền Bà Đạ đi, không có người đi thứ hai. Vì bởi không có người đi thứ hai cho nên việc đi thứ hai cũng không có.

Nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Khi cậu Đền Bà Đạ đang đứng thì cậu ấy vừa nói, vừa nhìn, đủ thấy một người có thể làm nhiều việc. Tương tự như vậy, ở một người đi có thể có hai việc làm.

[ĐÁP] — Không phải. Vì thứ tạo tác việc làm là lực chứ không phải thực thể. Việc làm vì có nhiều loại khác nhau nên lực tác thành của chúng cũng có nhiều loại khác nhau. Không phải cứ đứng là thành người nói.

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nhưng thực thể thì chỉ có một.

[ĐÁP] — Đúng vậy, nhưng việc làm không phải là do thực thể tạo tác. Vì sao? Vì lực mới là thứ thực hiện việc làm, và vì lực này có nhiều loại khác nhau. Hơn nữa cũng chưa từng thấy có chuyện cùng một người, trong cùng một lúc, mà lại làm hai việc giống nhau. Vì thế cho nên ở một người đi thì không thể có hai sự đi.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù vậy thì cũng vẫn nói rằng “Cậu Đền Bà Đạ đi,” đủ thấy có người đi là Đền Bà Đạ đi. Thế thì sự đi đích thật là có, là vì có người đi làm cơ sở cho sự đi.

[ĐÁP] — Thì đáp như sau: Nếu người đi làm cơ sở cho sự đi mà có thì sẽ đúng là như thế, nhưng đâu làm gì có. Vì sao? [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

**[2:7.] Nếu như người đi / đã là không có
Thì đâu lý nào / lại có sự đi.
Không có sự đi / vậy thì người đi
Tìm đâu cho có?**

Trước đây đã nói rằng không có người đi thì sự đi không chỗ dựa sẽ không thể có. Vì thế nếu không có người đi, nếu người đi bị loại bỏ, thì cũng sẽ không có sự đi. Sự đi đã không có thì người đi không nhân, lấy đâu ra mà có cho được. Cho nên không có sự đi.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự đi đúng thật là có, vì phải có sự đi thì mới có thể nói đến những thứ có đi. Chúng tôi cho rằng người đi có đi, vì có, nên mới đi. Nếu sự đi mà không có thì cậu ĐỀ Bà Đạ Đa không có được sự đi, đâu thể nói là “cậu ấy đi.” Cũng giống như không có cái gậy thì chẳng thể có ai là “người cầm gậy.”

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu câu nói “cậu ấy đi” mà đúng thật là có thì sự đi cũng sẽ có. Nhưng đâu làm gì có. Đó là bởi vì:

**[2:8.] Trước hết người đi / thì không có đi.
Không phải người đi / cũng không có đi.
Ngoài người đi và / không phải người đi,
Đâu có trường hợp / thứ ba nào đi?**

Ở đây vì là người thực hiện việc đi nên gọi là người đi. Nhưng, trước hết, người đi ấy không có đi. Không đi như thế nào, việc này sẽ được giảng trong ba bài kế tiếp theo sau. Không phải người đi cũng vậy, cũng không có đi. Người nào tách lìa với việc đi thì gọi là “không phải người đi,” chữ “đi” này dùng cho những gì có việc đi. Vì vậy nếu đã là không phải người đi thì làm sao mà đi? Nếu có đi thì đã không phải là “không phải người đi.”

Nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ngoài hai trường hợp ấy ra vẫn có người đi.

[ĐÁP] — Nói vậy không đúng. Ngoài người đi và không phải người đi ra, thử hỏi tìm đâu cho ra “trường hợp thứ ba” để thấy là “có đi”? Vì vậy sự đi không có.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — “Không phải người đi” thì không có đi. “chẳng đi chẳng không đi” thì cũng không đi. Vì sao? Vì chỉ có người đi mới có đi.

[ĐÁP] — Nói vậy cũng không đúng. Vì sao? Vì bởi:

**[2:9.] Khi mà sự đi / đã là không có
Thì đâu lý nào / lại có người đi.
Nếu như nói rằng / “người đi có đi”
Làm sao có thể / là điều hợp lý?**

Trong câu nói “người đi có đi” này, việc đi chỉ có một, nhờ việc đi ấy mà nói là “có đi.” Nhưng lại không có việc đi thứ hai dành cho cái gọi là “người đi.” Thế thì người đi bị thiếu mất việc đi. Đã không có đi thì không thể gọi là “người đi.” Cho nên nói “người đi có đi” là không hợp lý. Muốn nói “có đi” thì cứ nói, nhưng không có cái gì gọi là “người đi,” vì thế mà thành phi lý.

Còn nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vì có thực hiện việc đi, nên người đi có đi.

[ĐÁP] —

**[2:10.] Ai theo quan niệm / “người đi có đi”
Thì cũng sẽ phải / chấp nhận nghịch lý.
Là có người đi / mà không có đi,
Vì đã khẳng định / “người đi có đi.”**

Đối phương nào theo quan niệm “người đi là người có đi,” và cho rằng “người đi có đi,” vì ở đây sự đi ứng với “người đi” [chủ ngữ] cho nên nói vậy chẳng hóa ra là nói có người đi không có đi, vì không có sự đi thứ hai nào khác [để ứng với động từ “đi”]. Vì thế nói rằng “người đi có đi” là phi lý. Trong câu “có người đi mà không có đi” này, chữ “người đi” chiếm lấy nghĩa “đi.” Còn nếu khẳng định rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nói “Người đi có đi,” là cả hai [chủ từ và động từ] đều có đi,

[ĐÁP] — Thì cũng vẫn thế thôi:

**[2:11.] *Nếu như cho rằng / người đi có đi,
Vậy thì cũng phải / có hai sự đi:
Sự đi làm cho / thành có người đi,
Và sự đi của / người đi khi đi.***

Vì có đi nên được thấy và được gọi là “người đi,” đó là một sự đi. Và việc đi mà người đi ấy thực hiện, ứng thành hai sự đi. Cho nên mới nói là “ứng thành hai người đi,” lỗi này trước đã nói qua, nay phải nhắc lại. Vì thế nên cái gọi là “đi” bị rỗng nghĩa.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù vậy vẫn có thể nói “Đề Bà Đạt Đa đi,” vì vậy có sự đi.

[ĐÁP] — Sự việc không phải là như vậy. Ở đây là đang dựa vào Đề bà đạt đa để phân tích xem anh ta đi là bởi vì anh ta là người đi, hay là bởi vì anh ta là người không đi, hay là bởi vì anh ta là người chẳng đi chẳng không đi. Cả ba trường hợp đều không đúng lý. Cho nên cái này rất kém.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự đi đúng thật là có, vì nó có điểm phát khởi. Ở đây, Đề bà đạt đa ngừng trạng thái đứng để bắt đầu đi. Những thứ không có thật như là lông rùa thì không có điểm phát khởi.

[ĐÁP] — Nếu có điểm phát khởi thì sẽ có sự đi, nhưng không làm gì có, là vì:

**[2:12.] *Sự đi không khởi / ở chỗ đã đi;
Cũng không phát khởi / ở chỗ chưa đi;
Cũng không phát khởi / ở chỗ đang đi.
Vậy thì sự đi / phát khởi chỗ nào?***

Nếu sự đi có điểm phát khởi thì điểm này phải thuộc về đoạn đường hoặc là đã đi, hoặc là chưa đi, hoặc là đang đi. Nhưng mà sự đi không phát khởi ở chỗ đã đi, vì

đã đi rồi thì việc đi đã chấm dứt. Nếu phát khởi ở đó thì không phải là “đã đi,” vì quá khứ và hiện tại mâu thuẫn với nhau. Sự đi cũng không phát khởi ở chỗ chưa đi, vì tương lai và hiện tại mâu thuẫn với nhau. Sự đi cũng không có ở chỗ đang đi, bởi vì không làm gì có chỗ đang đi; và cũng bởi vì sẽ ứng thành hai việc đi; hay hai người đi. Thế thì vì chẳng thấy có sự đi phát khởi ở đâu nên Thầy [Long Thọ] hỏi rằng:

« *Vậy thì sự đi / phát khởi chỗ nào?* » [TQL, 2:12d.]

Rồi nói thêm câu này để chứng minh là không có sự đi:

**[2:13.] Thời điểm trước khi / phát khởi sự đi
Thì sự đi ấy / bắt đầu từ đâu?
Không phải ở chỗ / đang đi, đã đi,
Đâu thể nào nằm / ở chỗ chưa đi?**

Theo đó, Đền bà đạt đa khi đứng thì không bắt đầu đi. Khi mà sự đi còn chưa phát khởi thì ở cái chỗ mà sự đi sẽ phát khởi đó không làm gì có sự đang đi hay là đã đi. Vì chỗ đã đi hay đang đi đều không có cho nên sự đi không thể phát khởi ở hai chỗ này.

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Mặc dù trước khi bắt đầu đi thì không có chỗ đã đi hay chỗ đang đi, nhưng ít ra vẫn có chỗ chưa đi. Sự đi có thể phát khởi ở đó.”

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

« *Đâu thể nào nằm / ở chỗ chưa đi?* » [TQL, 2:13d.]

Chưa đi có nghĩa là khi chưa có việc đi, khi việc đi chưa bắt đầu. Ở chỗ như vậy mà nói rằng “sự đi phát khởi” thì ý nghĩa không ăn khớp, nên [Trung Quán Luận] nói rằng:

« *Đâu thể nào nằm / ở chỗ chưa đi?* » [TQL, 2:13d.]

Nếu như cho rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Mặc dù sự đi không bắt đầu ở chỗ đã đi, chưa đi hay là đang đi, nhưng vẫn có chỗ đã đi, chưa đi và đang đi. Nếu không có sự đi thì những chỗ này đều thành phi lý.”

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu ba chỗ đi này mà có thì sẽ có sự đi. Sự đi nếu có điểm phát khởi thì cứ hể việc đi chấm dứt ở đâu thì đó là chỗ “*đã đi*,” đang xảy ra ở đâu thì đó là chỗ “*đang đi*,” chưa bắt đầu ở đâu thì đó là chỗ “*chưa đi*,” có thể phân biệt được như vậy. Nhưng khi mà sự đi đã không có điểm phát khởi thì khi ấy:

**[2:14.] Mọi điểm xuất phát / của sự đi kia
Đều không thể thấy. / Đã là như vậy
Thì có gì là / đã đi, đang đi,
Hay là chưa đi, / để mà phân biệt?**

Khởi điểm của sự đi đã chẳng tìm đâu cho có, sao còn điên đảo phân biệt có ba thời [đã đi, đang đi và chưa đi]? Đâu thể lấy sự đi làm nhân để gọi thành như vậy, cho nên nói thế là phi lý.

Ở đây có người phản đối như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự đi đúng thật là có, vì nó có đối nghĩa. Thứ gì có đối nghĩa thì thứ đó có hiện hữu, ví dụ ánh sáng và bóng tối, bên kia và bên này, xác quyết và hoài nghi. Vì sự đi có đối nghĩa, là sự đứng, nên sự đi đúng thật là có.

[ĐÁP] — Thì phải nói như sau: Nếu sự đứng là đối nghĩa của sự đi mà có thì sẽ có sự đi. Nhưng không làm gì có. Tại sao? Ở đây, sự đứng này là có ở người đi, hay ở người không đi, hay ở một người nào khác? [Trung Quán Luận] nói rằng cả ba trường hợp đều không đúng:

**[2:15.] Trước hết, người đi / thì không đứng lại.
Không phải người đi / cũng không đứng lại.
Ngoài người đi và / không phải người đi,
Đâu còn trường hợp / thứ ba nào đứng?**

Tại sao người đi không đứng lại, điều này sẽ được giải thích trong bài kệ tiếp theo sau. Không phải người đi cũng vậy, cũng không có đứng lại, đó là vì đã đứng rồi đâu cần gì phải có thêm một sự đứng khác, bằng không sẽ ứng thành hai sự đứng: một sự đứng nằm ở người không đi, một sự đứng khác nằm ở người đứng;

rồi lại ứng thành hai người đứng, vướng cùng một lối như trên. Ngoài người đi và người không đi ra thì cũng không có loại người nào khác.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — “Không phải người đi” thì không đứng lại; không phải là “người đi” hay “không phải người đi” thì cũng không đứng lại. Nhưng mà người đi thì có đứng lại.

[ĐÁP] — Nói vậy không đúng, là bởi vì:

**[2:16.] Khi mà sự đi / đã là không có
Thì đâu lý nào / lại có người đi!
Vậy thì nói rằng / “người đi đứng lại”
Làm sao có thể / là điều hợp lý?**

Đã đứng thì không đi, vì mâu thuẫn với đứng. Đã không đi thì không có cái gọi là “người đi.” Vậy nói rằng “người đi đứng lại” là không hợp lý.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự đi đúng thật là có, vì có hết đi. Hết đi thì bắt đầu đứng. Nếu không có đi thì làm sao có hết đi?

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu “hết đi” mà có thì “đi” cũng sẽ có. Nhưng không làm gì có, là vì:

**[2:17ab.] Ở chỗ đang đi / thì không đứng lại,
Cũng không đứng chỗ / đã đi, chưa đi.**

Hai câu này nói rằng người đi không hết đi ở chỗ đã đi, là vì ở đó không có đi, cũng không hết đi ở chỗ chưa đi, vì ở đó cũng không có đi; cũng không hết đi chỗ đang đi, vì chỗ đang đi không tìm đâu thấy, hơn nữa chỗ đang đi cũng thì không có đi. Thành ra không có cái gì là hết đi.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu sự đi không có bởi vì không có đối nghĩa của nó là sự đứng, vậy phải thiết lập sự đứng để chứng minh cho sự đi. Chứng minh được sự đứng thì sự đi sẽ được chứng minh. Sự đứng đúng thật là có, vì

có đối nghĩa của nó. Đối nghĩa với sự đứng là sự đi⁷³, vì có sự đi đối nghĩa với đứng cho nên đứng cũng có, là vì đối nghĩa của nó có.

[ĐÁP] — Nói vậy cũng phi lý, là vì:

**[2:17cd.] Đang đi, khởi đi / hay là đứng lại,
Cũng đều tương tự / giống như là đi.**

Ở đây, sự đi nào được thiết lập để chứng minh cho sự đứng thì “cũng đều tương tự giống như là đi,” nói cách khác, đều bị phủ nhận như nhau.⁷⁴

Cũng giống như bài kệ bắt đầu bằng câu:

« Trước hết người đi / thì không đứng lại... »

Là để phá bỏ việc lấy sự đứng làm nhân thiết lập sự đi, tương tự như vậy, ở đây cũng phá bỏ việc lấy sự đi làm nhân thiết lập sự đứng nhờ chuyển về hai bài kệ [II.15 & 16] thành:

« Trước hết người đứng / thì không có đi... »

Thế thì sự đi không có. Sự đi đã không có thì đối nghĩa của nó là sự đứng cũng không có. Tóm lại, sự đi này [đối nghĩa với hết đi] cũng giống như là sự đi kia [hết đứng, đối nghĩa với đứng] đều cần bác bỏ như nhau.

Nếu có ai nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự đứng đúng thật là có, vì khởi điểm của nó có. Ở đây, hết đi thì bắt đầu đứng. Thứ gì đã có khởi điểm thì làm sao có thể là thứ không có?

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Phải nói rằng khởi điểm của sự đứng “cũng đều tương tự giống như là đi.” Trước đây khởi điểm của sự đi đã bị phủ nhận qua các bài kệ:

« Sự đi không khởi / ở chỗ đã đi » vân vân. [TQL, 2:12-14]

Ở đây cũng vậy, đổi chữ cho ba bài kệ này thì sẽ có:

⁷³ Trong nghĩa “hết đứng,” xem ghi chú 2 dưới đây.

⁷⁴ Ở đây bản tiếng Phạn dùng hai chữ “đi” khác nhau: *gati* là sự đi nói chung, đã bị bác bỏ ở phần trên, và *gamana* là bước đang đi, ở đây được dùng để thiết lập sự đứng. Hai chữ này tiếng Tạng dịch thành cùng một chữ “gro ba” nên tiếng Việt cũng giữ cùng một chữ đi.

« *Sự đứng không khởi / ở chỗ đã đứng; »* vân vân.

Điểm bắt đầu vào trạng thái đứng cũng phải phá giống như là phá bỏ sự đi. Ở đây nếu có người nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự đứng đúng thật là có, vì có sự hết đứng. Đền bà đạt đa có đứng, vì khi hết đứng thì anh ta bắt đầu đi. Giả sử không có đứng thì cũng sẽ không có hết đứng.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu hết đứng mà có thì đứng sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Sự đứng này cũng tương tự giống như là đi, nói cách khác, sự hết đứng cũng cần được phá bỏ giống như là phá bỏ sự hết đi. Sự hết đi được phá bỏ bằng câu kệ:

« *Ở chỗ đang đi / thì không đứng lại,
Cũng không đứng chỗ / đã đi, chưa đi. »* [TQL, 2:17ab.]

Tương tự như vậy, sự hết đứng cũng được phá bỏ bằng:

« *Ở chỗ đang đứng / thì không có đi
Cũng không đi chỗ / đã đứng, chưa đứng... »* [tương tự câu trên]

Như khi phá bỏ sự đi. Vì vậy không có sự đứng. Sự đứng đã không có thì những người theo thuyết có đứng là đối nghĩa với đi, họ tìm đâu cho ra bằng chứng để thiết lập sự đi? Vì thế hết thấy mọi sự đi đều không làm gì có.

Hơn nữa, giả sử có sự đi thì sự đi này phải hoặc là khác với người đi, hoặc là không khác. Xét kỹ sẽ thấy không có trường hợp nào là có cả. Nên mới có câu:

**[2:18.] Nói rằng sự đi / chính là người đi
Thì nói như vậy / là không đúng lý.
Nói rằng sự đi / khác với người đi
Thì nói như vậy / cũng không đúng lý.**

Tại sao không đúng? Là vì:

**[2:19.] *Sự đi, người đi,
Nếu chỉ là một
Người làm, việc làm,
Ắt phải là một.***

Việc đi nếu như không khác với người đi thì như vậy là người làm và việc làm chỉ là một. Vậy là không thể phân biệt được “cái này là việc làm, cái này là người làm.” Nhưng việc chặt và người chặt không phải là một. Vì thế nói “sự đi cũng là người đi” là không đúng lý.

Sự đi và người đi cũng không phải là khác:

**[2:20.] *Sự đi người đi
Nếu cho rằng khác,
Ắt có sự đi / mà không người đi,
Và có người đi / mà không sự đi.***

Nếu như sự đi khác với người đi thì khi ấy không cần sự đi vẫn có người đi, và không cần người đi vẫn có sự đi: sự đi và người đi sẽ thành hai thứ hoàn toàn khác nhau như chiếc bình và tấm vải. Nhưng sự đi thì lại không thể thiết lập là khác biệt với người làm việc đi. Vậy nói rằng “sự đi và người đi khác nhau” là phi lý, điều này đã hoàn toàn được chứng minh. Đã thế thì:

**[2:21.] *Một cũng không thành,
Khác cũng không thành,
Hai pháp này đây
Làm sao thiết lập?***

Theo như lời giải thích trên đây thì sự đi và người đi không phải là một, không phải là khác. Thế thì còn cách nào khác cho hai thứ này hiện hữu? Vì thế mà hỏi:

« Hai pháp này đây / làm sao thiết lập? »

Hai thứ sự đi và người đi này không thể nào thiết lập, ý là như vậy.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — “Đề bà đạt đa đi.” Đây là cách nói quen thuộc được quy ước thể gian chấp nhận. Cũng bình thường như khi nói, ‘người nói nói lời nói’, ‘người làm làm việc làm.’ Tương tự như vậy, sự đi nào làm thành có người đi thì gọi đó là sự đi của người ấy. Thành ra không có những lỗi như đã nêu trên.

[ĐÁP] — Nói vậy cũng không đúng, là vì:

**[2:22ab.] Sự đi nào làm / thành có người đi
Thì không phải là / sự đi khi đi.**

Nói vậy có nghĩa là sự đi nào khiến cho Đề bà đạt đa trở thành “người đi,” thì sự đi đó không phải là sự đi của anh ta. Nói cách khác, anh ta không thực hiện, không có làm sự đi ấy. Bởi vì,

[2:22c.] Vì trước khi đi / người đi không có

“Trước khi đi” có nghĩa là khi chưa đi. Nếu trước khi đi mà thiết lập được người đi thì mới có đi, vì sao? Vì [một khi đã không có người đi]:

[2:22d.] Thì nào có ai / đi đâu bao giờ?

Có một ai đó, ví dụ như Đề bà đạt đa, đi đến một nơi nào đó khác với chính mình, ví dụ như thôn làng hay phố chợ, đó là điều thường thấy. Tương tự như vậy, sự đi nào làm cho ai đó được gọi là “người đi,” khi có sự đi ấy chưa có thì đâu làm gì có ai đi. Không có ai không liên quan đến sự đi mà được gọi là “người đi.”

Nếu có người nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự đi nào làm thành có “người đi” thì người đi này không đi sự đi ấy. Vì sao? Vì người ấy đi một sự đi khác.”

[ĐÁP] — Không có chuyện này. Bởi vì:

**[2:23.] Sự đi nào làm / thành có người đi
Thì không khác với / sự đi khi đi,
Đó là bởi vì / chỉ một người đi
Có hai sự đi / là không đúng lý.**

Đã là người đi thì không đi sự đi nào khác hơn là sự đi khiến mình trở thành người đi, bởi nếu không sẽ ứng thành hai sự đi: một sự đi làm thành có người đi, và khi thành người đi rồi thì lại đi một sự đi khác, thành ra sự đi này có hai. Nhưng một người đi mà có tới hai sự đi là chuyện không có, nên đây là điều phi lý. Nói vậy cũng để quét bỏ những câu như là “người nói nói lời nói,” hay là “người làm làm việc làm.” Là vì như vậy:

**[2:24.] Thật là người đi,
Thì ba cách đi / người ấy không làm.
Không thật người đi,
Thì ba cách đi / người ấy không làm**

**[2:25ab.] Vừa thật người đi / vừa là không thật
Thì ba cách đi / người ấy không làm.**

Ở đây làm việc đi thì gọi là “bước đi.”⁷⁵ Vậy thì “thật là người đi” là người có làm việc đi; “không thật người đi” là người không làm việc đi; còn nếu “vừa thật vừa không thật” thì cả hai bản chất đều có. Tương tự như vậy, phải biết rằng vì tương ứng với việc đi nên sự đi cũng có ba cách. Nếu thật là người đi thì cả ba cách đi, dù là cách đi có thật, không thật, hay vừa thật vừa không thật, người ấy đều sẽ không làm. Điểm này sẽ được giải thích trong phần “Quán nghiệp và người tạo.”⁷⁶ Tương tự như vậy, không thật là người đi thì cả ba cách đi người ấy không làm. Vừa thật vừa không thật cũng vậy, cũng không làm. Điều này sẽ được giải thích sau [xem phẩm 8]. Vì thế xét cho kỹ thì người đi, chỗ đi và sự đi đều không phải là có.

**[2:25cd.] Vì thế cho nên / đi hay người đi.
Hay chỗ đi đều / không phải là có.**

Như Kinh Vô Tận Huệ có dạy những lời như sau:

⁷⁵ *gamanam.*

⁷⁶ Phẩm 8.

« “Tôn giả Xá lợi tử, “lại” có nghĩa là hợp. Tôn giả Xá lợi tử, “đi” có nghĩa là tan. Không hợp không tan thì không từ đâu lại cũng không đi về đâu. Không từ đâu lại không đi về đâu thì đó là lối đi của bậc thánh.” »

Giả sử tánh của hạt mà đi vào nơi chồi, vậy thì vẫn sẽ là hạt, không phải là chồi, ứng thành lối thường kiến. Còn nếu chồi là từ thứ khác lại, vậy là ứng thành lối không nhân mà có. Không nhân thì cũng không khởi sinh, giống như sừng của con lừa.

Chính vì thế nên đức Thế tôn mới dạy rằng:

*« Nếu có hạt giống / thì sẽ có chồi.
Chồi ấy không phải / chính là hạt giống,
Và cũng không phải / khác với hạt giống,
Cho nên pháp tánh / không thường không đoạn. »*

Và,

*« Từ nơi con ấn / hiện ra dấu ấn,
Nhưng không thấy ấn / chuyển di vào đất.
Không ở nơi ấn / không ở nơi khác,
Nên pháp hữu vi / không thường không đoạn. »*

Và,

*« Ở trên tấm gương / hay trên lọ dầu
Nhìn thấy khuôn mặt / phụ nữ trang điểm,
Kẻ ấu trĩ kia / phát sinh dục niệm,
Vội vã đuổi theo / điều mình mong muốn.
« Nhưng mà gương mặt / không chuyển vào gương,
Tìm trong bóng gương / đâu thể tìm thấy.
Vì ngu nên mới / nổi lòng tham luyến,
Phải biết vạn pháp / đều là như vậy. »*

Kinh Chánh Định Vương cũng nói những câu như là,

*« Bảy giờ Thế tôn / là bậc vô ác, / có đủ mười lực,
Chánh định vô thượng / thuyết lời như sau:*

*Đi trong sinh tử / như trong giấc mộng,
Chẳng ai ở đó / sinh ra, chết đi.*

*« Chúng sinh, danh, mạng / đều không thể thấy,
Những pháp này đây / đều như bọt nổi,
Thân chuỗi, ảo thuật, / tia chớp giữa trời,
Bóng trăng mặt nước, / hay là ảo ảnh.*

*« Cõi thế gian này / chẳng có ai chết,
Cũng chẳng ai đi, / chuyển di cõi khác.
Những việc đã làm / đều không mất đi,
Quả trắng quả đen / chín khi luân hồi.*

*« Không phải trường tồn / cũng không đoạn diệt.
Không có tích nghiệp / cũng không có trú.
Chẳng phải gieo rồi / là không thể chạm,
Cũng chẳng phải chịu / nghiệp người khác làm.*

*« Không chuyển đi đâu, / không từ đâu lại,
Không gì là có, / không gì không có.
Kiến, trú và nhập, / không phải tịnh sạch,
Chúng sinh tu tập / không vào tịnh yên.*

*« Ba cõi như mộng / không có thực chất,
Chóng tan, vô thường / như là huyễn cảnh.
Không đến từ đâu, / không đi về đâu,
Luôn là một dòng / thường không, vô tướng.*

*« Hành cảnh Như lai, / công đức Thế tôn,
Là chốn vô sinh, / an tịnh, vô tướng.
Lực và tổng trì / sức mạnh mười lực.
Là thù thắng Phật, / nhân trung ngưu vương.*

*« Là kho công đức / thiện pháp tối thắng,
Như là phước, trí, / tổng trì, thắng lực,
Việc làm tối thắng, / thần lực biến hiện,
Dùng cách thắng diệu / đạt năm thân thông. »*

Tương tự như vậy, kinh [Đại Bảo Tích] dạy rằng,

« [Hỏi:] Chư vị trưởng lão, chẳng hay chư vị đi về đâu, đến từ đâu?

« Họ đáp, “Tôn giả Thiện Hiện, đức Thế tôn thuyết pháp chẳng phải là để đi về đâu, chẳng phải là để đến từ đâu. »

Trên đây là luận giải của Phẩm Hai tên là “Quán Sự Đi Lại” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

BẢN NHÁP

> PHẨM 3. QUÁN GIÁC QUAN

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù rằng sự đi, người đi và chỗ được đi đều không có nhưng dựa trên cơ sở vững chắc của diệu pháp thì vẫn phải chấp nhận là có cái thấy, cái được thấy và sự thấy như đã nói trong *Luận A-tì-Đạt-ma*:

**[3:1.] — « *Sự thấy, sự nghe, / sự ngửi, sự nếm,
Sự chạm, sự biết, / là sáu giác quan.
Đối cảnh của chúng
Là sắc trần và / năm trần còn lại.* »**

Vì thế sự thấy vân vân đều là những thứ nhờ tự tánh mà có.

[ĐÁP] — Chẳng phải là có. Ở đây vì con mắt nó thấy nên [các ông] cho rằng nó là cái làm ra sự thấy, rồi bảo rằng sắc trần là đối cảnh của nó. Nhưng sự thấy không nhìn thấy sắc, lý do được Thầy [Long Thọ] giải thích như sau:

**[3:2.] *Sự thấy vốn không
Tự thấy chính mình.
Điều gì chính mình / còn không tự thấy,
Làm sao có thể / thấy được thứ khác?***

Câu kệ này nói rằng sự thấy không tự thấy chính mình, vì việc làm mà ứng vào chính mình là mâu thuẫn. Chính mình còn không thể thấy cho nên, cũng như lỗ tai hay các thứ đại loại, sự thấy không thể thấy được cảnh trần, ví dụ màu xanh vân vân. Vì thế mà nói sự thấy chẳng phải là có.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù không tự thấy chính mình chẳng nữa thì sự thấy vẫn thấy được thứ khác, tương tự như lửa. Lửa chỉ đốt thứ khác chứ không tự đốt chính mình, sự thấy cũng vậy, chỉ thấy thứ khác chứ không tự thấy chính mình.

[ĐÁP] — Nói vậy cũng phi lý, là vì:

**[3: 3ab.] Lấy ví dụ lửa / để lập sự thấy,
Nhưng ví dụ này / vốn là vô năng.**

Các ông bày ra ví dụ về lửa để làm bằng chứng cho sự thấy, nhưng ví dụ đó không chứng minh được gì, vì không đủ, không mạnh, cũng không thích hợp, bởi vì:

**[3:3cd.] Đã, đang, chưa đi, / những thứ này đây
Đã được đáp trả / cùng với sự thấy.**

Nói “cùng với sự thấy” là cùng một cơ sở với sự thấy. Các ông lấy ví dụ về lửa để thiết lập sự thấy, nhưng ý nghĩa của ví dụ này đã bị phủ nhận qua lời đáp trả chung với sự thấy. Đáp trả như thế nào?

« Đã, đang, chưa đi... » [TQL, 3:3c.]

Vì cũng giống như ở chỗ đã đi thì không có đi, ở chỗ chưa đi hay chỗ đang đi cũng không có đi, tương tự như vậy, phải nói rằng lửa không đốt cháy ở chỗ đã cháy, cũng không đốt cháy ở chỗ chưa cháy, vân vân. Giống như không có sự đi ở chỗ đã đi, chưa đi, hay đang đi, tương tự như vậy, phải nói rằng:

« Trước hết, không thấy / ở chỗ đã thấy.

Cũng không có thấy / ở chỗ chưa thấy.

Ngoại trừ những chỗ / đã thấy, chưa thấy,

Biết còn chỗ nào / để mà đang thấy? » [tương tự TQL, 2:1.]

Cũng như,

« Trước hết, không đi / ở chỗ người đi, »

theo cách tương tự, phải nói rằng:

« Trước hết không đốt / ở chỗ người đốt, » vân vân

và

« Trước hết không thấy / ở chỗ người thấy » vân vân.

Qua đó, ví dụ về lửa đã được phá bỏ cùng lúc với sự đã đi, chưa đi và đang đi. Vì thế nêu ví dụ về lửa để làm bằng chứng cho sự thấy thì thật là phi lý. Từ đó suy ra sự thấy không tự thấy chính mình và cũng không thấy được thứ khác.

Đã vậy thì:

**[3:4.] Khi mà chút gì / cũng không nhìn thấy,
Thì không phải là / cái làm việc thấy.
Gọi sự thấy là / “cái làm việc thấy”
Chẳng phải là điều / phi lý lắm sao?**

Chút gì cũng không nhìn thấy thì không phải là cái làm việc thấy. Đã không thấy thì không lý nào lại là “cái làm việc thấy.” Vì vậy lấy sự thấy [vốn không thấy] để gọi đó là “cái làm việc thấy” thì cũng vô lý giống như là lấy cái cột.

Nếu xét theo cách sắp xếp câu kệ thì [trong bản tiếng Phạn] ngay sau cụm chữ “thì không phải là cái làm việc thấy,” là cụm chữ “cái thấy nó thấy.” Tuy vậy khi giải thích thì ý nghĩa phải là: “Gọi sự thấy là ‘cái làm việc thấy,’ // chẳng phải là điều / phi lý lắm sao?”⁷⁷

Hơn nữa, ở đây [các ông] nói rằng vì nhìn thấy nên gọi đó là cái làm việc thấy, nói vậy là đã mặc nhiên chấp nhận có sự tương ứng giữa việc nhìn thấy và con mắt. Mắt này chỉ có thể hoặc là thứ có tánh thấy, hoặc không phải là thứ có tánh thấy. [Trung Quán Luận] giải thích cả hai trường hợp đều không thể, bằng lời sau đây:

**[3:5ab.] Sự thấy tự nó / không thể nhìn thấy
Không phải sự thấy / cũng không nhìn thấy.**

Trước hết, thứ có tánh thấy và có làm việc thấy mà tách lìa với cái gọi là “thấy” thì không được, bằng không sẽ ứng thành hai việc thấy và hai cái thấy. Còn cái thứ không có tánh thấy thì nó cũng không thấy, vì không liên quan gì đến việc thấy, giống như đầu ngón tay. Ý của câu kệ trên là như vậy.

Thế thì khi nói:

⁷⁷ Bản tiếng Phạn đổi chữ cho thuận vắn nên giữa lời kệ và ý nghĩa có sự sai biệt, cần lời giải thích như trên. Bản tiếng Việt dịch theo tiếng Tạng không gặp vấn đề này.

*« Sự thấy tự nó / không thể nhìn thấy,
Không phải sự thấy / cũng không nhìn thấy. » [TQL, 3:5ab.]*

Đã thế thì,

*« Nếu nói “sự thấy / nó làm việc thấy”
Chẳng phải là điều / phi lý lắm sao? » [TQL, 3:4cd.]*

Có người nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Các pháp khởi sinh ở dạng đơn thuần [thuộc tánh phần] thì khi sinh ra không có tạo tác, vì không có tạo tác cho nên đối cảnh nào cũng không nhìn thấy, và vì thế nên câu nói “sự thấy không thấy” cần phải chứng minh này vốn đã được chứng minh.

[ĐÁP] — Thì phải đáp như sau: Nếu trong cõi danh ngôn thế tục ở đâu cũng đều không có sự tạo tác, thì khi ấy pháp đơn thuần cũng sẽ không có, vì là sự tạo tác thì chỉ như hoa giữa trời, pháp đơn thuần mà không tạo tác, biết tìm đâu ra. Vì vậy, nếu là cảnh hiện quy ước của tục đế thì phải chấp nhận rằng sự tạo tác cũng như pháp đơn thuần, cả hai đều có. Còn nếu là đang nghĩ đến cảnh giới chân thật thì phải chấp nhận rằng pháp đơn thuần cũng như sự tạo tác, cả hai đều không có.

Như Tứ Bách Luận Tụng đã nói:

*« Hễ có tạo tác / thì không thường còn.
Hễ ở cùng khắp / thì không tạo tác.
Không tạo tác thì / cũng như không có,
Vậy sao vô ngã / ông lại không ưa? »⁷⁸*

Thành ra lối phản bác của đối phương không làm gì được chúng tôi, chúng tôi không hề vướng lối chứng minh điều đã được chứng minh.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vì để chứng minh là có người thấy mà nói rằng “vì thấy nên là cái thấy,” điều này [chúng tôi] không chấp nhận. Thế nhưng ở đây [chúng tôi] nói, “vì là cái thấy nên thấy,” thì đây là điều có thể chứng minh.

⁷⁸ Tứ Bách Luận Tụng - Catuhsataka, bài số 242 (X.17).

Do đó không ứng thành lỗi nói ở trên. Hễ thứ gì thấy được nhờ cái thấy thì thứ đó là người thấy [chủ thể của sự thấy], hoặc có dưới dạng tâm thức, hoặc có dưới dạng ngã tánh. Do có người thấy nên sự thấy cũng được chứng minh.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

**[3:5cd.] *Cần phải hiểu rằng / chính nhờ sự thấy
Nên mới có thể / nói đến người thấy.***

Như vậy ở đây nói rằng người thấy cũng được phủ nhận giống như khi phủ nhận sự thấy với câu, “Sự thấy vốn không tự thấy chính mình.” Trong trường hợp này là:

*« Người thấy vốn không
Tự thấy chính mình
Điều gì chính mình / còn không tự thấy,
Làm sao có thể / thấy được thứ khác. »
[tương tự TQL, 2:2.]*

vân vân, nhờ đó chứng minh người thấy cũng y như sự thấy, không phải là có. Ở đây có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Người thấy đúng thật là có, vì có đối tượng được thấy và cái làm việc thấy [sở kiến và năng kiến]. Ở đây, thứ gì không có thì sẽ không có đối tượng cũng không có việc làm, như đứa con của người phụ nữ không con, ví dụ vậy. Trong khi người thấy thì lại có cái thấy làm việc thấy, và có đối tượng được thấy. Cũng tương tự như người chặt gỗ, vì có đối tượng và có chủ thể nên người thấy đúng thật là có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Cái được thấy và sự thấy đã không phải là có, thì người thấy ở đâu ra mà có cho được? Cái được thấy và sự thấy đều phụ thuộc vào người thấy. Phân tích cho xác quyết về việc này thì:

**[3:6.ab.] *Rời sự thấy thì / người thấy cũng không;
Không rời thì cũng / không có người thấy.***

Ở đây có một người gọi là “người thấy.” Người thấy ấy chỉ có thể hoặc là có phụ thuộc sự thấy, hoặc không phụ thuộc sự thấy. Nếu nói là có phụ thuộc sự thấy thì người thấy không rời sự thấy ấy hoặc là đã thành mà phụ thuộc sự thấy, hoặc là chưa thành mà phụ thuộc sự thấy. Nếu như đã thành thì sẽ không phụ thuộc, vì đã thành người thấy rồi, còn phụ thuộc sự thấy để làm gì nữa? Ai lại đi thiết lập điều đã thành. Còn nếu nói rằng “*phụ thuộc sự thấy nhưng chưa thành người thấy,*” chưa thành thì sẽ chỉ như đứa con của người phụ nữ không con, lấy gì để phụ thuộc? Vậy trước tiên, không rời [sự thấy] mà phụ thuộc sự thấy để thành người thấy là chuyện không có. Mà rời sự thấy thì cũng không thành người thấy, là vì không tùy thuộc vào sự thấy, như trên đã nói. Vì thế, dù rời hay không rời sự thấy thì người thấy cũng đều không có. Thế thì:

**[3:6cd.] *Người thấy đã không / thì thứ được thấy
Hay sự nhìn thấy / đâu thể nào có.***

Không có người thấy thì thứ được thấy và sự nhìn thấy trở thành không nhân, không thể có, nên không thể dựa vào đó để chứng minh là có người thấy.

Ở đây có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cái được thấy và sự thấy đúng thật là có, vì quả của chúng có.

Về việc này:

**[3:7] — « *Cũng giống như là / đứa con sinh ra
Là nhờ dựa vào / nơi cha và mẹ
Cũng vậy nhờ vào / nhãn căn và sắc
Mà thức phát sinh. »***

Nói như vậy là dựa vào cái được thấy và cái thấy [nhãn trần và nhãn căn] mà có **thức**. Rồi do ba thứ [là căn, trần và thức] hội tụ mà sinh ra sự tiếp xúc có ô nhiễm [xúc hữu lậu] đồng thời cũng sinh ra cảm nhận [**thọ**]. Do duyên này mà có sự khát khao [**ái**]. Vậy bốn chi sinh tử này đều là có, nhân của chúng là cái được thấy và sự thấy. Vì thế, do có quả của chúng nên sự thấy và cái được thấy đều có.

[ĐÁP] — Thì phải nói như sau: Nếu bốn thứ như là thức vân vân [thức, xúc, thọ, ái] mà có thì sự thấy và cái được thấy sẽ có, nhưng đâu làm gì có.

Là vì như vậy:

[3:8abc1] Được thấy và thấy / đều là không có

Nên bốn thứ như / thức và đại loại⁷⁹

Cũng đều không có / ...

Ở đây, như đã nói, vì không có người thấy cho nên cái được thấy và sự thấy, hai thứ này cũng không có. Đã vậy thì thức, xúc, thọ, và ái, bốn thứ này ở đâu ra mà có cho được. Nên mới nói rằng cả bốn thứ như thức và đại loại [thức xúc thọ ái] đều là không cả.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Những thứ này đúng thật là có, vì quả của chúng có. Ở đây nói rằng “vì duyên nơi ái nên có thủ,” vân vân, thế thì thủ, hữu, sinh và lão tử vân vân đều từ bốn thứ [thức xúc thọ ái] mà ra. Vì thế những thứ như thức và đại loại này đều đúng thật là có, vì quả của chúng có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu bốn thứ như là thức vân vân [thức, xúc, thọ, ái] mà có thì những thứ như thủ vân vân [thủ, hữu, sinh, lão tử] sẽ có. Nhưng một khi đã bởi vì cái được thấy và cái thấy không có cho nên bốn thứ như thức và đại loại cũng không phải là có, vậy thì:

[3:8c2d] ... / đã như vậy thì

Thủ và đại loại⁸⁰ / làm sao có được?

Nói vậy có nghĩa là những thứ như thủ vân vân [hữu, sinh, và lão tử] đều không hiện hữu.

Bây giờ với các giác quan còn lại cũng phải lặp lại ý nghĩa giống như nhãn thức, nên [Trung Quán Luận] nói như sau:

⁷⁹ Thức, xúc, thọ, ái.

⁸⁰ Hữu, sinh, lão, tử.

**[3:9] *Sự thấy là vậy, / nên nghe và nghĩ,
Ném, chạm, và ý,
Người nghe, sự nghe, / các thứ đại loại,
Phải hiểu đều cùng / một nghĩa như trên.***

Đức Thế Tôn nói như sau:

*« Con mắt thì không / nhìn thấy hình sắc,
Và ý cũng không / nhận biết các pháp.
Điều mà thế gian / không thể thâm nhập,
Điều ấy chính là / chân lý tối cao.*

*« Người nào vận dụng / khỏi duyên hội tụ
Để mà dẫn dắt, / khai mở cái thấy
Bằng pháp hoán dụ, / nắm nghĩa chân thật,
Là người hiểu được / thực tại thâm sâu. »*

Tương tự như vậy,

*« Dựa vào con mắt / và hình sắc mà
Nhãn thức phát sinh. / Tuy là như vậy,
Sắc này không phải / là có nhờ mắt,
Sắc cũng không phải / từ mắt chuyển thành.*

*« Các pháp này đây / vô ngã, bất tịnh,
Nhưng lại cho rằng / có ngã, đáng ưa.
Chỉ là khái niệm / điên đảo, không thật,
Cũng từ đó mà / sinh ra nhãn thức.*

*« Hành giả chứng biết / tâm thức này đây,
Hết diệt lại sinh, / hết giảm lại tăng,
Không đến không đi / rỗng không, không có,
Chỉ giống như là / vông lưới huyễn ảo. »*

Tương tự như vậy, Upali Vấn Kinh có câu nói rằng:

*« Mắt hội đủ duyên / thì sẽ nhìn thấy.
Mặc dù có thể / nhìn thấy hình sắc,*

*Nhưng không thể thấy / ở giữa bóng đêm,
Nên hợp hay lìa / là do niệm tưởng.*

*« Tùy theo ánh sáng / mà thấy hình sắc
Là thích, không thích, / phân biệt đủ loại.
Vì chỉ thấy được / nhờ vào thứ khác,
Cho nên con mắt / có thấy bao giờ.*

*« Nghe được âm thanh / mà mình ưa thích,
Âm thanh ấy chẳng / đi vào bên trong,
Và cũng chẳng thấy / nó có đi vào.
Do lực niệm tưởng / mà có âm thanh. »*

Tương tự như vậy,

*« Không thể nắm bắt / lời ca điệu vũ / hay là tiếng nhạc,
Chỉ như giấc mộng, / nhân của tham luyến, / ngu muội, vụng về.
Người không hiểu chuyện, / chấp vào niệm khởi, / tự hại chính mình.
Phải chăng tôi cũng / là kẻ ấu trĩ, / làm thân tôi tớ / cung phụng phiền não? »*

Trên đây là luận giải của Phẩm Ba tên là “Quán Giác Quan” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

> PHẨM 4. QUÁN CÁC UẨN

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cứ tạm cho là các căn không có, nhưng năm uẩn vẫn không bị phủ nhận, mà các căn thì lại nằm trong các uẩn, cho nên các căn đều phải có.

[ĐÁP] — Thì phải nói như sau: Nếu các uẩn mà có thì các căn sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Nói về việc này, [Trung Quán Luận] giải thích sắc uẩn như sau:

**[4:1.] Nhân này của sắc / nếu như tách lìa,
Thì sắc ấy cũng / không thể nào thấy.
Cái gọi là sắc / nếu như tách lìa,
Thì nhân của sắc / không thể nào hiện.**

Trong câu kệ này, sắc đến từ các thành phần vật lý [giới chủng], nhân của sắc là tứ đại chủng [đất nước lửa gió]. Không hề thấy có sắc nào đến từ giới chủng mà lại khác biệt với giới chủng ấy như kiểu chiếc bình khác với tấm vải. Là “sắc” ra thì cũng không thấy có cái nhân nào của sắc mà lại khác biệt với sắc. Để chứng minh cho hai mệnh đề này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[4:2.] Giả sử lìa nhân / mà vẫn có sắc,
Vậy thì sắc ấy / là sắc không nhân.
Đâu có lý nào / có chuyện như vậy,
Thứ không có nhân / chẳng tìm đâu thấy.**

Cũng như tấm vải là thứ hoàn toàn khác với chiếc bình nên chiếc bình không phải là nhân của nó, tương tự như vậy, sắc đến từ tứ đại chủng, nếu cho rằng sắc hoàn toàn khác với tứ đại chủng thì như vậy tứ đại chủng không phải là nhân của sắc, nên sắc ấy là sắc không nhân.

« Thứ không có nhân / chẳng tìm đâu thấy. » [TQL, 4:2d.]

Bởi vì nếu không sẽ ứng thành thứ không nhân, cho nên không thể chấp nhận là lìa nhân của sắc mà sắc vẫn có.

Bây giờ để giải thích rằng lìa sắc ra thì nhân của sắc cũng không có, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[4:3abc.] Giả sử lìa sắc

***Mà nhân của sắc / cũng vẫn có được,
Vậy thì nhân ấy / là nhân không quả.***

Nếu nhân của sắc mà lìa khỏi sắc, là quả của nó, thì cũng giống như cái lọ hiện hữu biệt lập với tấm vải nên không phải là nhân của tấm vải. Tương tự như vậy, nếu cho rằng nhân hiện hữu biệt lập với quả, vậy thì “nhân ấy là nhân không quả,” tự nó không có nhân. Muốn thuộc về một chuỗi nhân quả thì nhân phải dẫn đến quả. Nhân mà không liên quan gì đến quả thì bởi vì hiện hữu biệt lập với nhau nên nhân này sẽ không dẫn đến quả kia. Là nhân mà không có quả thì chẳng phải là nhân, đúng thật là không có, như hoa giữa trời. Điều này được [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

[4:3d.] Nhân không có quả / là điều không có.

Hơn nữa nếu nói đây là nhân của sắc, vậy thì nhân ấy là nhân của sắc có hiện hữu hay là nhân của sắc không hiện hữu? [Trung Quán Luận] nói rằng cả hai trường hợp đều vô lý:

[4:4.] Sắc nếu là có

Thì nhân của sắc / đâu lý nào có.

Sắc nếu không có

Thì nhân của sắc / đâu lý nào có.

Sắc nếu là có, nếu sắc thật sự có hiện hữu, vậy thì nhân của sắc là để làm gì? Nếu không có, nếu sắc không có hiện hữu, vậy thì nhân của sắc là để làm gì? Và nhân ấy lại là nhân của cái gì? Thành ra sắc nếu không có thì nhân của sắc cũng không lẽ nào có. Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù nhân của sắc không có chẳng nữa thì vẫn có quả là sắc. Cái này có thì nhân cũng có.

[ĐÁP] — Nếu quả là sắc mà có thì sẽ đúng là như thế. Nhưng không làm gì có.

**[4:5ab.] *Sắc mà không nhân,
Đứt khoát là không! / Không thể nào có!***

Nhân của sắc vì sao không có, điều này đã được giải thích. Nếu không có nhân thì quả của nhân ấy là sắc sẽ là thứ không nhân, làm sao mà có cho được? “Không, không thể,” Thầy Long Thọ nhấn mạnh bằng hai lần phủ định để chỉ cho thấy thuyết không nhân là điều cực kỳ hạ liệt. Vì thế dù xét thế nào thì sắc cũng đều không có.

[4:5c1.] *Vì lý do ấy, ...*

bậc hành giả khi nhìn vào cảnh giới chân thật thì:

**[4:5c2d.] *...thấy sắc dừng nên
Khởi lên bất cứ / niệm phân biệt nào.***

Nói vậy có nghĩa là khi thấy sắc thì cũng dừng khởi lên bất cứ khái niệm phân biệt nào lấy sắc làm cơ sở cho những đặc tướng như là bền cứng hay không bền cứng, hiện hay không hiện, quá khứ hiện tại hay tương lai, sáng hay tối, xanh hay vàng vân vân. Lại nữa, nếu cho rằng có nhân của sắc, vậy thì nhân ấy dẫn đến quả giống nó, hay không giống nó? Cả hai trường hợp đều không đúng. [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[4:6.] *Nói quả và nhân / đều giống như nhau
Là không hợp lý.
Nói quả và nhân / không giống như nhau
Cũng không hợp lý.***

Nhân của sắc [là tứ đại chủng], bản chất là cứng, lỏng, nóng, động. Còn những thứ đến từ tứ đại chủng, nếu là thứ ở bên trong như mắt vân vân⁸¹ thì bản chất của chúng là tịnh sắc, và chúng là chỗ dựa [sở y] của nhãn thức vân vân; nếu là thứ ở bên ngoài như sắc và các xứ khác⁸² thì tướng của chúng là đối tượng nhận biết của nhãn thức vân vân chứ không mang tự tánh của tứ đại chủng. Từ đó suy ra, vì đặc

⁸¹ Còn gọi là nội xứ, đây là sáu căn, mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý.

⁸² Còn gọi là ngoại xứ đây là sáu trần, sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp.

tương khác nhau nên, cũng như niết bàn, nhân và quả không giống nhau. Vì thế cho nên:

« Nói quả và nhân / đều giống như nhau
Là không hợp lý. » [TQL, 4:6ab.]

Cả khi giống nhau như hạt gạo vân vân thì cũng không thấy có mối tương quan đối đãi nào giữa nhân và quả. Từ đó suy ra quả và nhân giống nhau là điều phi lý.

Thêm nữa:

« Nói quả và nhân / không giống như nhau
Cũng không hợp lý. » [TQL, 4:6cd.]

Là vì đặc tướng khác nhau, cũng giống như niết bàn, ý câu này là như vậy.

Vậy dù xét thế nào thì sắc cũng đều không hợp lý. Thọ và các thứ còn lại cũng đều tương tự nên Thầy Long Thọ nói như sau:

**[4:7.] Với thọ, tướng, hành,
Và thức, cùng với / tất cả mọi thứ,
Trên đủ mọi mặt / hãy nên áp dụng
Cùng một trình tự / như là với sắc.**

Những gì đã phân tích về sắc, phải áp dụng cho thọ và các uẩn còn lại. Với Trung quán tông, một pháp là không thì tất cả các pháp cũng đều là không. Vì thế cho nên:

**[4:8.] Biện về tánh không,
Nếu như có ai / đưa lời đối đáp,
Mọi đối đáp ấy / không đáp được gì,
Là vì nói giống / điều cần chứng minh.**

Trong bài kệ này, “biện” có nghĩa là phủ nhận quan điểm của đối phương. [Trung quán tông] nói rằng “vì nhân nơi tánh không nên sắc không tự tánh,” vì thế mà phủ nhận thuyết có tự tánh. Nếu đối phương trả lời rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nhưng thọ và các uẩn khác đều có, tương tự như vậy, sắc cũng có.

[ĐÁP] — Đối đáp như thế thì không câu nào là câu trả lời. Đó là vì phải biết rằng hiện hữu của thọ và các uẩn khác hãy còn cần được chứng minh, y như hiện hữu của sắc. Sắc và nhân của sắc, dù một, dù khác, xét cho kỹ vẫn đều không có. Tương tự như vậy, duyên của thọ uẩn là xúc; đồng thời với tướng uẩn là thức; duyên của hành uẩn là vô minh; duyên của thức uẩn là hành; [các uẩn này] với nhân của chúng, như xúc vân vân, dù một, dù khác, xét cho kỹ vẫn không phải là có. Hết thảy đều nói giống điều cần phải chứng minh. Vậy các uẩn như là thọ uẩn cũng giống y như thức cần phải chứng minh. Tương tự như vậy, tướng và chỗ của tướng, nhân và quả, thành phần và tổng thể, đều là những thứ còn cần phải chứng minh, giống như là sắc. Vì vậy đối phương đâu đã giải đáp được gì. Mỗi lời nói ra đều chỉ là nói giống điều còn cần phải chứng minh. Trong suốt bộ luận, Thầy Long Thọ dạy rằng Trung quán tông thì phải thuyết rằng hết thảy mọi lời đối đáp [của đối phương] đều nói đúng y như thức còn cần phải chứng minh.

Thêm vào đó, khi giảng giải cũng phải dùng cách này để phản bác quan điểm của đối phương:

**[4:9.] Giảng về tánh không,
Nếu như có ai / đưa lời bắt lỗi,
Mọi bắt lỗi ấy / không bắt được gì,
Vì đều nói giống / điều cần chứng minh.**

Khi đang giảng giải, nếu có người nào, như kiểu đệ tử, cất lời tranh cãi thì phải biết rằng mọi lời phản đối đều cũng tương tự như trước, đều giống y như điều còn cần phải chứng minh.

Trong kinh luận có những câu như là:

*« Ai người thấy được / tánh của một thứ,
Phải biết người ấy / thấy được mọi thứ.
Tánh không nào là / tánh của một thứ,
Cũng là tánh không / của khắp mọi thứ. »⁸³*

⁸³ Tứ Bách Luận Tụng - Catuhsataka, 191.

Tương tự như vậy, trong Hư Không Tạng Tam Muội Kinh [Gagana-ganjas- samadhi sutra] có câu nói rằng:

*« Ai nhờ một pháp / chứng được vạn pháp / đều như huyễn cảnh,
Như là ảo ảnh, / không thể nắm bắt,
Vô nghĩa, giả dối, / phù du không bền,
Thì người như thế / sẽ sớm đi vào / trái tim giác ngộ. »*

Tương tự như vậy, trong Kinh Chánh Định Vương cũng có câu nói rằng:

*« Ông đã hiểu được / khái niệm về ngã,
Thì trí cũng phải / hướng về tất cả,
Vạn pháp với ngã / đều cùng một tánh,
Đều là thanh tịnh / như là hư không.
« Biết được một pháp / là biết tất cả,
Thấy được một pháp / là thấy tất cả,
Cho dù thuyết giảng / có nhiều bao nhiêu
Cũng vẫn không hề / sinh tâm kiêu mạn. »*

Trên đây là luận giải của Phẩm Bốn tên là “Quán Các Uẩn” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

> PHẨM 5. QUÁN CÁC GIỚI CHỦNG

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Các giới chủng hiện hữu, vì chúng không bị phủ nhận. Đức Thế Tôn cũng nói như sau: « Này Đại Vương, cá nhân một người có sáu giới chủng. » Do đó, dựa vào lời Phật dạy thì các giới chủng cũng như các uẩn và các xứ đều là có cả.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu các giới chủng mà có thì các uẩn và các xứ sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Vì sao nói vậy? [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

**[5:1.] *Tướng của không gian / nếu chưa có, thì
Không gian chút gì / cũng đều không có.
Còn nếu không gian / mà có trước tướng,
Thì ắt phải là / thứ không có tướng.***

**[5:2ab.] *Thứ không có tướng
Chẳng tìm đâu ra.***

Kinh sách thường nhắc đến sáu giới chủng: đất, nước, lửa, gió, không gian và thức. Trong câu kệ này, không gian được lấy làm mẫu để để phá bỏ khái niệm chấp tự tướng. Ở đây, tướng của không gian thường được xem là “không che chướng.” Giả sử tướng “không che chướng” chưa có mà chỗ của tướng [sở tướng] là không gian đã có trước thì tướng sẽ ứng vào đó, nhưng trước khi có tướng “không che chướng” đâu làm gì có không gian. Vì vậy [Trung Quán Luận] nói rằng:

« *Tướng của không gian / nếu chưa có, thì
Không gian chút gì / cũng đều không có. » [TQL, 5:1ab.]*

Không gian làm chỗ của tướng thì phải có tướng ứng vào, bằng không sẽ chỉ như hoa giữa trời, có gì để mà nói tới?

« *Còn nếu không gian / mà có trước tướng
Thì ắt phải là / thứ không có tướng. [TQL, 5:1cd]*

Thứ không có tướng

Chẳng tìm đâu ra. » [TQL, 5:2ab.]

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Trước tiên, tướng mà có ứng vào thì chỉ có thể là ứng vào chỗ của tướng [sở tướng]. Cho nên bởi vì có tướng cho nên chỗ của tướng cũng có.

[ĐÁP] — Nhưng chuyện này không làm gì có, là vì:

***[5:2cd.] Đã không thứ gì / là không có tướng,
Vậy thì tướng ấy / ứng vào chỗ nào?***

Nói vậy có nghĩa là trước khi có tướng thì không có thứ gì không tướng mà có. Vì không có thứ gì không tướng mà có cho nên tướng không ứng được vào đâu. Vì tướng không ứng được vào đâu nên không có chuyện tướng ứng vào. Hơn nữa, nếu tướng có ứng vào thì như vậy là ứng vào thứ có tướng, hay ứng vào thứ không có tướng? [Trung Quán Luận] giải thích rằng cả hai trường hợp đều không thể:

***[5:3ab.] Không thể ứng vào / chỗ không có tướng;
Cũng không thể ứng / vào chỗ có tướng.***

Thứ không có tướng thì chỉ như chiếc sừng lừa nên tướng không thể ứng vào. Thứ đã có tướng mà tướng còn ứng vào nữa là vô lý, vì vô ích. Đã có tướng rồi lại có tướng nữa là để làm gì? Nếu thế thì sẽ ứng thành một chuỗi hồi quy bất tận. Thứ ấy sẽ không lúc nào là không có tướng, và tướng sẽ mãi liên tục ứng vào, như vậy không thể chấp nhận. Vì vậy thứ gì đã có tướng rồi mà tướng còn ứng vào nữa thì không đúng lý, vì không để làm gì.

Về việc này có người nghĩ như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Tướng không ứng vào chỗ có tướng hay chỗ không có tướng mà ứng vào một chỗ khác.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

***[5:3cd.] Ngoài chỗ có tướng / và không tướng ra,
Đâu chỗ nào khác / cho tướng ứng vào.***

Vì sao? Vì không làm gì có chỗ nào khác. Nếu là thứ có tướng thì không phải là không có tướng. Nếu là thứ không có tướng thì không phải là có tướng. Vì vậy nói “*thứ vừa có tướng vừa không có tướng*” là vướng mâu thuẫn. Đã vướng mâu thuẫn thì không thể nào có. Đã không có mà còn nói là tướng ứng vào chỗ vừa có tướng vừa không có tướng đó, thật là phi lý.

Nếu có ai nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cho dù tướng không ứng vào, nhưng sở tướng [chỗ tướng ứng vào] vẫn có.

[ĐÁP] — Sở tướng này cũng không có, bởi vì:

***[5:4ab.] Nếu như tướng đã / không thể ứng vào,
Vậy thì sở tướng / đâu lẽ nào có.***

Tướng đã không ứng vào thì sở tướng [chỗ của tướng] cũng đâu làm gì có. Đây là điều không bao giờ xảy ra, ý là như vậy.

Ở đây có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Các ông phủ nhận sự ứng vào của tướng chứ không phủ nhận tướng. Tướng có thì sở tướng [là chỗ của tướng] cũng có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

***[5:4cd.] Sở tướng theo lẽ / đã là không có,
Vậy thì tướng ấy / cũng là không có.***

Bên trên đã nói:

« *Nếu như tướng đã / không thể ứng vào,
Vậy thì sở tướng / đâu lẽ nào có.* » [TQL, 5:4ab.]

Vậy thì,

« *Sở tướng theo lẽ / đã là không có,
Vậy thì tướng ấy / cũng là không có.* » [TQL, 5:4cd.]

là vì bị thiếu mất chỗ dựa [sở y]. Tướng đã không phải là có thì không thể nói nói rằng “*vì có tướng nên sở tướng cũng có.*” Do đó mà nói:

[5:5ab.] *Vì thế cho nên / không có sở tướng,
Và chính tướng ấy / cũng không là có.*

Đó là kết luận.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù không có tướng và sở tướng chẳng nữa thì không gian cũng vẫn là thứ có tự tánh. Không gian là thứ có tự tánh nên bắt buộc phải hoặc là sở tướng, hoặc là tướng, Vì lý do ấy, sở tướng và tướng cũng đều có.

[ĐÁP] — Nói vậy cũng không đúng, [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

[5:5cd.] *Lìa hết sở tướng / cùng với tướng ra,
Thì sự vật cũng / không phải là có.*

Sở tướng và tướng vì sao không có, điều này đã được giải thích ở phần trên. Một khi đã không có hai thứ ấy thì không gian cũng không thể có, vì thiếu mất sở tướng và tướng thì chỉ như hoa giữa trời mà thôi.

Còn nếu cho rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu không gian không phải là thứ có thì là thứ không có.

[ĐÁP] — Điều này cũng không có, bởi vì:

[5:6ab.] *Nếu sự vật đã / không phải là có,
Vậy thứ không có / lại là thứ gì?*

Không gian đã không phải là thứ có. Thứ có đã không có thì có cái gì là thứ không có để mà nói đến đây?

Thầy Long Thọ giải thích điều này như sau:

*« Nếu như thứ có / vốn đã không thành,
Vậy thứ không có / cũng không thể thành.
Thứ có một khi / trở thành thứ khác,
Thì kẻ phàm phu / gọi là không có. » [TQL, 15:5.]*

Vì không là thứ có cho nên không gian cũng không phải là thứ không có. Cái gọi là “không gian” được định nghĩa là thứ không có hình sắc. Nếu hình sắc mà có thì thứ không có hình sắc gọi là “không gian” cũng sẽ có. Nhưng dựa theo những gì đã chứng minh [xem phẩm 4] thì chính hình sắc ấy đã không phải là có, vậy nói không gian không có, là không có cái gì?

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vì có người biết đến thứ có và thứ không có, cho nên hai thứ này đều đúng thật là có. Chính các ông đã nói:

*« Nếu sự vật đã / không phải là có
Vậy thứ không có / lại là thứ gì? » [TQL, 5:6ab.]*

Vì có người biết đến sự vật có và không có cho nên cái được biết, là hai thứ có và không có ấy, đều có.

[ĐÁP] — Xin thưa rằng nói vậy cũng không đúng, bởi vì:

**[5:6cd.] *Pháp có hay không / đều đã không thuận,
Thử hỏi lấy gì / biết có, biết không?***

Giả sử người biết về hai thứ ấy mà có thì hai thứ ấy cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Nếu có thì như vậy người biết này phải hoặc là thứ có, hoặc là thứ không có. Nếu là thứ có thì:

*« Là hết sở tướng / cùng với tướng ra,
Thì sự vật cũng / không phải là có. » [TQL, 5:5cd.]*

Lời phủ nhận chuyện này trước đây có đã giải thích. Còn nếu là thứ không có thì:

*« Nếu sự vật đã / không phải là có
Vậy thứ không có / lại là thứ gì? » [TQL, 5:6ab.]*

Chuyện này trước đây cũng đã giải thích.

Ngoài hai trường hợp đó ra thì người biết về hai thứ ấy cũng không thể hiện hữu theo cách thứ ba ngược ngạo nào khác. Vì thế không làm gì có người biết về hai thứ có và không có kia. Chính vì vậy nên đức Thế Tôn mới có những câu như là:

*« Ai người biết rằng / có là không có
Thì sẽ không còn / chấp trước sự vật.
Ai người không còn / chấp trước sự vật
Thì sẽ biết được / cõi định vô tướng.⁸⁴ »*

Tương tự như vậy:

*« Ai nghĩ các pháp / đều chỉ là không,
Kẻ ấu trĩ ấy / đi vào tà đạo.
Các pháp không này / gọi là bất hoại
Và bất hoại này / được dạy là hoại. »*

*« Ai nghĩ các pháp / là tịnh, tối tịnh,
Thì ý nghĩ ấy / không bao giờ đúng.
Mọi động niệm đều / là niệm hư vọng,
Phải chứng các pháp / ngoài tâm nghĩ bàn.⁸⁵ »*

cùng những lời đại loại.

Và bây giờ [Trung Quán Luận] tóm lược những gì đã nói như sau:

**[5:7abc1.] Cho nên không gian / không phải là có,
Không phải không có, / không phải sở tướng,
Không phải là tướng / ...**

Và cũng giống như không gian:

**[5:7c2d.] ... / Năm chủng còn lại
Cũng đều tương tự / như là không gian.**

Nói vậy có nghĩa là năm giới chủng còn lại như là đất vân vân [đất, nước, lửa, gió, và thức], phải biết rằng chúng đều giống như không gian, thoát mọi phạm trù có và không có, sở tướng và tướng. Tự tánh của sự vật được thiết lập như vậy, nhưng có những người trôi lăn trong luân hồi từ vô thủy sinh tử, mắt tuệ của họ bị lớp màn vô minh che khuất nên khi nhìn vào sự vật, họ điên đảo thấy là có, hay thấy

⁸⁴ Kinh Chánh Định Vương, tham khảo tạng ngữ: mDosde da 152b.

⁸⁵ Ưu Bà Li Vấn Kinh - Upālipariprocchā-sutra, tạng: dKon brtsegs ca 128b.

là không có vân vân. Họ đã không thể bước trên con đường chứng biết pháp thiên vô tự tánh không điên đảo, lối dẫn đến niết bàn.

**[5:8.] Những người trí mọn / nhìn vào sự vật
Hoặc thấy là có / hoặc thấy là không.
Họ không thấy được / cảnh giới tịnh yên
An nhiên tịch tĩnh.**

Người kém trí bám chặt vào tánh có hay tánh không có, họ không thấy được niết bàn là cảnh giới an nhiên tịch tĩnh, tịnh yên mọi tướng hiện, thoát ly mọi niệm tướng, là bốn tánh cứu cánh tận diệt mọi phạm trù của biết và được biết, tự tánh của nó là tánh không.

Bảo Hành Vương Chính Luận có câu:

« Dựa theo thuyết “không” / thì đi đường dữ.
Dựa theo thuyết “có” / thì đi đường lành.
Nhờ biết chính xác / đúng như sự thật,
Không dựa cả hai / mà đạt giải thoát. »⁸⁶

Trong Kinh Chánh Định Vương, đức Thế Tôn cũng nói rằng:

« ‘Có’ và ‘không có’ / là hai cực biên,
‘Sạch’ và ‘không sạch’ / cũng là cực biên.
Ai người có trí / buông cả hai đầu,
Không trú ở đâu / dù là ở giữa.
« ‘Có’ hay ‘không có’ / đều là tranh cãi
‘Sạch’ hay ‘không sạch’ / cũng là tranh cãi.
Còn tranh cãi thì / còn khổ không yên,
Dứt tranh cãi là / khổ đau tận diệt. »

Vì thế cho nên “đi theo đường đi của luân hồi mà đạt niết bàn” là điều không bao giờ xảy ra.

⁸⁶ Bảo Hành Vương Chính Luận - རྩོམ་ཆེན་ལྷན་དུ་བྲིས་པ། - Ratnavali - câu số 57.

Trên đây là luận giải của Phẩm Năm tên là “*Quán Các Giới Chủng*” nằm trong *Minh Cú Luận* của Thầy Nguyệt Xứng.

BẢN NHÁP

> PHẨM 6. QUÁN THAM VÀ NGƯỜI THAM

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Các uẩn, giới và xứ đều đúng thật là có, là vì thấy ở đó có ô nhiễm. Thứ nào không có thì ở thứ đó không thể thấy có ô nhiễm, ví dụ sự ô nhiễm ở đứa con trai của người phụ nữ không con và ở đứa con gái của người phụ nữ không con. Vì thế, các loại phiền não như là tham dục vân vân đều là nhân của ô nhiễm cho nên chúng đều đúng thật là có. Đức Thế Tôn giảng rộng như sau:

« Nay các vị tỷ kheo, kẻ phàm phu ấu trĩ vô học, đọa lạc theo khái niệm phân biệt, mắt thấy sắc rồi bám dính vào chỗ ưa thích. Vì bám dính mà nổi tham. Vì tham mà việc làm, lời nói, và ý nghĩ đều bị lòng tham thao túng, cứ thế mà tạo hành nghiệp. »

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Giả sử những thứ như tham mà có thì các uẩn, giới và xứ cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Ở đây, một khi đã tưởng sự tham là có thì phải xét xem người tham là có hay là không có. Nhưng [Trung Quán Luận] nói rằng cả hai trường hợp đều không đúng, qua chính cú sau đây:

[6:1.] Giả sử “trước khi / có sự tham dục

Là đã có sẵn / người tham không tham,

Rồi dựa vào đó / mới có sự tham.

Người tham có rồi / mới có sự tham.”

“Sự tham,” có nghĩa là “tham chấp,” là “tham muốn,” là “tham lam,” là “tham luyến,” có nhiều loại tham như vậy. Còn “người tham” là chỗ có sự tham. Nếu khi chưa có sự tham đã có người tham, vậy thì người tham ấy không tham. Giả sử có người tham không tham, rồi dựa vào người tham lìa tham này mà có sự tham, thì khi ấy nói “Có người tham rồi mới có sự tham” sẽ là điều hợp lý, nhưng đâu làm gì có chuyện như vậy. Đâu làm gì có ai lìa tham mà lại là người tham, nói vậy vô lý cả bậc A-la-hán cũng là người tham?

Giả sử có ai đáp rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vậy là không thể có người tham rồi mới có sự tham, thế thì không có người tham.

Chuyện này cũng vô lý, [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

**[6:2ab.] *Người tham nếu như / đã là không có
Vậy sự tham ấy / biết có ở đâu?***

Có người tham sự tham còn chưa có, nói gì đến việc không có người tham, sự tham lấy đâu ra mà có cho được? Trái cây không có thì lấy gì để mà chín cây?

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cho dù các ông có phủ nhận sự tham thì người tham cũng vẫn có, vì không bị phủ nhận. Nhưng có người tham mà không có sự tham là chuyện vô lý, cho nên sự tham cũng phải có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Người tham mà có thì sẽ có sự tham, nhưng đâu làm gì có. Bởi vì nếu cho rằng người tham là có thì bắt buộc phải thấy người tham này hoặc là có tham, hoặc là không có tham. Cả hai trường hợp đều phi lý. [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[6:2cd.] *Đối với người tham / cũng như sự tham
Có hay không có, / đều xét giống nhau”***

Nếu cho rằng người tham này có tham, thì như vậy là phi lý, bởi vì:

« *Giả sử trước khi / có người tham dục
Đã có sự tham / không có người tham, ...* » vân vân
[tương tự TQL, 6:1ab.]

cùng một lý do như vừa giải thích bên trên về việc người tham không thể có trước sự tham.

Ngược lại, nếu cho rằng người tham không có tham thì cũng phi lý, vì:

« *Sự tham này đây / nếu đã không có,
Vậy thì người tham / biết có ở đâu?* »
[tương tự TQL, 6.2ab.]

Cho nên người tham cũng không có. Không có tham và người tham thì các uẩn, giới, xứ vân vân cũng đều không có.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Tham và người tham không phải là có cái trước cái sau như ở đây nêu lỗi, mà trùng khớp⁸⁷ với nhau. Sự tham khởi sinh trùng khớp với tâm, làm cho tâm ấy thành người tham, và đó là “người tham.” Vì thế mà nói tham và người tham đều là có.

[ĐÁP] — Trong trường hợp này cũng phải trả lời như sau:

[6:3ab.] Tham và người tham

Trùng khớp khởi sinh / là không hợp lý.

Tham và người tham, hai thứ này mà trùng khớp khởi sinh là không hợp lý, bởi vì:

[6:3cd.] Như vậy thì tham / cùng với người tham

Sẽ không có sự / tương quan đối đãi.

Ý ở đây là khởi sinh trùng khớp thì giống như hai cái sừng bên phải và bên trái của con bò [không liên quan gì đến nhau].

Hơn nữa, tham và người tham mà trùng khớp thì phải xét xem chúng vì là một mà trùng khớp, hay vì là khác mà trùng khớp. Nếu vì là một mà trùng khớp thì vô lý, bởi vì:

[6:4a.] Hệ đã là một / thì không trùng khớp:

Tại sao không?

[6:4b.] Không thể trùng khớp / với chính bản thân.

Vì tham không khác với chính bản thân của tham nên không thể nói là trùng khớp với tham.

Còn nếu là khác nhau thì cũng không trùng khớp:

⁸⁷ Trùng khớp ལྷན་ཅིག་ chữ này khó dịch, ở đây có nghĩa là “có mặt trong cùng một không gian và thời gian.”

[6:4cd.] Còn nếu là khác

Thì đâu làm sao / có thể trùng khớp.

Không thấy có thứ gì hoàn toàn khác biệt với nhau như ánh sáng và bóng tối, luân hồi và niết bàn, mà lại là trùng khớp với nhau.

Hơn nữa:

**[6:5.] Nếu như là một / mà vẫn trùng khớp,
Thì không đối tác / vẫn sẽ trùng khớp.
Nếu như là khác / mà vẫn trùng khớp,
Thì không đối tác / vẫn sẽ trùng khớp.**

Nếu là một mà trùng khớp thì khi ấy “thứ gì là một, thứ đó trùng khớp,” thế thì một mình cũng vẫn trùng khớp. Còn nếu là khác mà trùng khớp thì “thứ gì là khác, thứ đó trùng khớp,” thế thì dù con bò đứng riêng lẻ cũng vẫn trùng khớp, vì khác với những thứ khác, như con ngựa vân vân.

Hơn nữa,

**[6:6.] Nếu như là khác / mà vẫn trùng khớp,
Phải chăng “người tham / cùng với sự tham
Được thiết lập là / khác biệt với nhau,
Rồi sau đó mới / trở thành trùng khớp ?”**

Giả sử tham và người tham là khác nhau mà trùng khớp, vậy hai thứ này có phải là được thiết lập riêng biệt? Làm cách nào thiết lập được tham không tương đãi với người tham, và người tham không tương đãi với tham, để có thể thành trùng khớp? Nói cho ngay, cũng giống như con bò và con ngựa, chỉ vì chúng hiện hữu riêng biệt nên mới có thể thấy chúng là trùng khớp. Nhưng tham và người tham thì lại không phải là có hiện hữu riêng biệt giống như vậy. Chính vì vậy nên hai thứ này không phải là trùng khớp.

Nói vậy cũng có nghĩa là những thứ đã không được thiết lập riêng biệt thì không thể là trùng khớp.

Vì thế cho nên:

[6:7ab.] Tham và người tham

Nếu đã thiết lập / là khác với nhau

Nếu các ông đã cho là như vậy rồi thì bây giờ chẳng chút lý do gì lại đi phân biệt rằng chúng là trùng khớp.

[6:7cd.] Thì có sao lại

Nghĩ là trùng khớp?

Vì muốn thiết lập tham và người tham nên các ông mới xét đến sự trùng khớp của chúng. Nhưng sự trùng khớp này lại không thể có nếu tham và người tham không được thiết lập riêng biệt, vì thế các ông khẳng định rằng hai thứ này được thiết lập riêng biệt. Nhưng một khi tham và người tham đã được thiết lập như vậy rồi thì còn trùng khớp làm gì nữa?

Và nếu,

[6:8ab.] Không thể thiết lập / là khác với nhau

Nên [ông] cho rằng / chúng là trùng khớp”

Vì không thể thiết lập tham và người tham là khác biệt nên các ông cho rằng chúng là trùng khớp. Nhưng nếu không được thiết lập là khác biệt thì chúng cũng không thể là trùng khớp.

[6:8cd.] Để thiết lập là / trùng khớp với nhau,

Liệu có cho rằng / chúng là khác biệt?

Các ông dùng cái này để chứng minh cho cái kia rồi dùng cái kia để chứng minh cho cái này. Vậy xin hỏi cái nào là để chứng minh? và cái nào là được chứng minh? Nói tóm lại:

[6:9.] Vì không thiết lập / sự vật khác biệt,

Nên không thiết lập / sự vật trùng khớp

Nhưng có sự vật / nào là khác biệt

Để mà nói đến / sự vật trùng khớp?

Không làm gì có thứ gì khác biệt, nhờ vào đó thiết lập được thứ trùng khớp nhưng lại không liên quan đến thứ trùng khớp. Để giải thích chuyện như vậy không bao giờ xảy ra, [Trung Quán Luận] nói rằng:

« Nhưng có sự vật / nào là khác biệt
Để mà nói đến / sự vật trùng khớp? » [TQL, 6:9cd.]

Vì thế, dựa vào những lời quán xét phân tích trên đây, [Trung Quán Luận] kết luận rằng tham và người tham, hai thứ này đều không thể thiết lập:

**[6:10ab.] Đã vậy thì tham / cùng với người tham
Trùng khớp hay không / đều không thiết lập.”**

Để giải thích rằng tham và người tham không thể thiết lập là có cái trước cái sau, cũng không thể thiết lập là trùng khớp với nhau, tất cả mọi thứ đều tương tự như thế, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[6:10cd.] Tương tự như tham, / hết thảy các pháp
Trùng khớp hay không / đều không thiết lập.”**

Phải dựa vào đó để suy ra rằng phiền não như giận dữ, oán hận, ngu si, mê muội, hết thảy đều giống như tham và người tham, đều không thể thiết lập.

Chính vì lý do đó nên đức Thế tôn dạy rằng:

« Pháp nào là tham, là chỗ của tham, là chỗ bị tham, pháp nào là sân, là chỗ của sân, là chỗ bị sân, pháp nào là si, là chỗ của si, là chỗ bị si, pháp như vậy người ấy không thấy là thật, cũng không nắm bắt. Vì không thấy là thật cũng không nắm bắt nên người ấy được gọi là “không tham, không sân, không si, tâm không điên đảo, an nhiên trong định. Thường nghe nói người ấy là bậc vượt qua bờ bên kia [đáo bỉ ngạn], khéo đến cõi an lạc [Thiện thế], đạt được sự vô úy,” vân vân, “thường nói người ấy là bậc ô nhiễm diệt tận [lậu tận], không còn phiền não, được sự tự tại, tâm khéo giải thoát, tuệ khéo giải thoát, dòng giống tuyệt hảo, [như là] voi lớn; người ấy đã làm xong việc cần làm, đã làm xong việc phải làm, buông bỏ mọi gánh nặng [năm uẩn], thành tựu mọi tự lợi, khát sinh tử đã tận, chánh

trí giải thoát tâm, điều phục được tâm tưởng, đạt toàn hảo tối thượng, nên gọi người ấy là đại sa môn” vân vân...⁸⁸ »

Tương tự như vậy:

« Ai hiểu được rằng bản chất của tham, sân, mạn, và si đều chỉ do niệm tưởng điên đảo mà có thì sẽ không còn tạo tác niệm tưởng. Với người như vậy, mọi sự vật đều là trú xứ của pháp thiên ly dục bất động. »

Trên đây là luận giải của Phẩm Sáu tên là “*Quán Tham và Người Tham*” nằm trong *Minh Cú Luận* của Thầy Nguyệt Xứng.

⁸⁸ trích *Kinh Chánh Định Vương*

> PHẨM 7. QUÁN HỮU VI [sinh, trú, hoại]

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG]— Các uẩn, giới và xứ là pháp hữu vi có tự tánh, chúng đều đúng thật là có, vì có tướng của pháp hữu vi như là tướng sinh vân vân.

Đức Thế tôn nói như sau:

« Đây chư tử khéo, ba thứ này là tướng của pháp hữu vi: Pháp hữu vi rõ ràng là cũng có sinh ra, cũng có hoại diệt, cũng biến thành thứ khác trong khi tồn tại. »

Thứ gì không có như sừng thỏ thì không có tướng như tướng sinh vân vân. Vì chư Phật có dạy về tướng của pháp hữu vi, do đó các uẩn, giới và xứ hết thảy đều đúng thật là có.

[ĐÁP]— Thì phải trả lời như sau: Giả sử các tướng như là tướng sinh vân vân mà có như ông nói thì uẩn, giới, xứ sẽ có, nhưng đâu làm gì có.

Ở đây nếu sinh được xác định là tướng của pháp hữu vi thì sinh này tự nó chỉ có thể hoặc là pháp hữu vi hoặc là pháp vô vi.

**[7:1ab.] Sinh này nếu như / là pháp hữu vi,
Thì nhất định phải / có đủ ba tướng.**

Ba tướng là một tổ hợp bao gồm cả ba tướng. Nếu cho rằng sinh là pháp hữu vi thì sẽ ứng thành sinh này có đủ ba tướng, là vì bốn tánh của tổ hợp sinh trú và hoại luôn có nơi mọi pháp hữu vi. Thế thì sinh, cũng tương tự như sắc vân vân, sẽ là sở tướng (chỗ của tướng) chứ không phải là tướng của hữu vi. Còn nếu cho rằng sinh không có ba tướng thì, trong trường hợp này, vì tách lìa ba tướng nên sinh sẽ đánh mất chức năng làm tướng cho pháp hữu vi, như là không gian. [Trung Quán Luận] dạy về điều này như sau:

**[7:1cd.] Sinh này nếu như / là pháp vô vi,
Thì đâu thể nào / làm tướng hữu vi.**

Sinh này không phải là tướng của pháp hữu vi, ý là như vậy.

Hơn nữa, nếu cho rằng sinh trú và hoại này là tướng của pháp hữu vi thì tướng này bắt buộc phải hoặc là riêng lẻ từng tướng, hoặc là gộp chung với nhau. [Trung Quán Luận] bảo rằng cả hai trường hợp đều không đúng:

**[7:2.] Sinh, trú, và hoại / tách riêng từng tướng
Không có khả năng / làm tướng hữu vi.
Nhưng ở một chỗ, / trong cùng một lúc,
Hội đủ cả ba / là điều không thể.**

Nếu riêng lẻ từng tướng mà làm tướng thì không đúng lý. Giả sử ở thời điểm sinh mà không có trú và hoại thì sinh ấy tách lìa trú và hoại, chỉ giống như hư không, không lý nào lại có thể làm tướng cho pháp hữu vi. Nếu ở thời điểm trú mà không có sinh và hoại thì như vậy là không sinh không hoại mà lại có trú. Thứ không sinh không hoại thì chỉ như hoa giữa trời, không thể trú. Hơn nữa, đã trú thì không thể vô thường, bằng không lại mang tướng mâu thuẫn.

Còn nếu nghĩ rằng,

[ĐỐI PHƯƠNG] — Trước thường còn, sau mới vô thường.

[ĐÁP] — Nhưng cùng một pháp mà vừa thường vừa vô thường là điều phi lý. Cho nên lìa sinh và hoại thì không làm gì có trú. Tương tự như vậy, nếu ở thời điểm hoại diệt mà không có trú và sinh thì cái thứ không sinh không trú ấy chỉ như hoa giữa trời, không thể hoại. Thế thì ba thứ sinh trú và hoại này riêng lẻ từng thứ đều không có khả năng làm tướng. Nói “không có khả năng” có nghĩa là không đủ lực.

Bây giờ [Trung Quán Luận] giải thích rằng gộp chung cũng không được:

« Nhưng ở một chỗ, / trong cùng một lúc,
Hội đủ cả ba / là điều không thể. » [TQL, 7:2cd.]

Ý câu này muốn nói rằng không thể gộp chung là vì ở trong cùng một sự vật và cùng một lúc thì chúng lại trực tiếp mâu thuẫn với nhau như tham dục với ly dục, ánh sáng với bóng tối. Đâu ai biết suy nghĩ mà lại cho rằng sự vật vừa sinh, vừa trú, vừa hoại trong cùng một lúc. Do đó sinh trú và hoại hợp lại cũng không có lực làm tướng cho pháp hữu vi.

Ở đây nếu có người hỏi rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] —

« Sinh này nếu như / là pháp hữu vi, » [TQL, 7:1a.]

Nói từ đó ứng thành sinh vân vân tự mình có đủ cả ba tướng thì sai chỗ nào? Còn nếu nói sinh là pháp vô vi thì lại sai ở chỗ nào?

[ĐÁP] —Thì phải trả lời như sau:

**[7:3.] Ở nơi ba tướng / sinh, trú, hoại này
Có hay không có / tướng hữu vi khác?
Có thì lâm vòng / hỏi quy bất tận,
Không thì ba tướng / không là hữu vi.**

Cái sai của cả hai trường hợp này chẳng phải là đã nói rồi hay sao? Còn nhắc lại để làm gì?

[ĐỐI PHƯƠNG] — Đúng là có đã nói rồi, nhưng không phải là lời của Thầy Long Thọ mà của người viết luận.

[ĐÁP] — Điều cùng một thứ. Thầy Long Thọ nhắc lại tôn chỉ đã nói bằng cách nêu ra một lỗi khác là để làm cho rõ ý. Nếu cho rằng sinh trú hoại này lại có tướng hữu vi sinh trú hoại khác, thì khi ấy những tướng sinh trú hoại khác kia lại phải có tướng sinh trú hoại khác nữa, vướng lỗi hỏi quy bất tận. Đã vướng lỗi hỏi quy bất tận rồi thì đâu có thời điểm nào đi trước để từ đó có thời điểm đi sau? Vì không thể định hình nên sinh trú và hoại cũng không hiện hữu. Ý là như vậy.

Thêm nữa, vì chính yếu nên tướng sinh bị phủ nhận trước, bây giờ là trường hợp chung.

« Không thì ba tướng / không là hữu vi. » [TQL, 7:3d.]

Câu này đã rõ nghĩa.

Ở đây phái Sammitiyas nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Các tướng sinh trú hoại tự chúng có tướng sinh trú hoại, nhưng không ứng thành hỏi quy bất tận, vì có tướng gốc và tướng tùy thuộc tác thành lẫn nhau. Ở đây hẳn có một pháp hữu vi, hoặc thiện

hoặc phiền não, khởi sinh thì nó sẽ sinh ra 15 thứ bao gồm chính nó, đó là [1] chính pháp ấy; [7] tướng của pháp ấy: sinh; ứng⁸⁹; trú; lão; vô thường; nếu pháp ấy là phiền não thì giải thoát sẽ điên đảo, còn nếu là thiện thì giải thoát sẽ chân thật; nếu là pháp xuất ly thì sẽ xuất ly, nếu không xuất ly thì sẽ không xuất ly; và [7] tướng của tướng, đi từ cái gọi là “sự sinh của sinh” cho đến cái gọi là “sự không xuất ly của không xuất ly.”⁹⁰ Trong số đó, sự sinh gốc [bốn sinh] thì sinh ra 14 pháp không bao gồm chính nó, còn sự sinh tùy thuộc, tên là sự sinh của sinh, thì chỉ sinh ra đúng một thứ là sự sinh gốc [bốn sinh], và cứ như thế cho đến sự không xuất ly, là thứ làm cho mười bốn pháp kia không xuất ly, nghĩa là không đạt được niết bàn, trong khi đó sự không xuất ly tùy thuộc thì chỉ tạo tác dụng này lên mỗi sự không xuất ly gốc mà thôi. Vì vậy mà phá bỏ sự hồi quy bất tận của những thứ như là sự sinh vân vân:

**[7:4.] — « Sự sinh của sinh
Chỉ sinh bốn sinh,
Bốn sinh sinh rồi
Thì sẽ sinh ra / sự sinh của sinh. »**

Sinh này có hai loại. Một là bốn sinh, hai là thứ được gọi là “sự sinh của sinh,” vì đây là thứ làm sinh ra sự sinh. Sự sinh của sinh này chỉ làm cho sinh ra mỗi một thứ duy nhất là bốn sinh. và sự sinh của sinh này được bốn sinh làm cho sinh ra. Vì thế, bởi có sự tác thành lẫn nhau như nên những thứ như là sinh vân vân đều có đủ ba tướng [sinh trú hoại] mà không lâm vòng hồi quy bất tận.

[ĐÁP] — Cho việc này phải trả lời như sau:

⁸⁹ “Ứng” ở đây là ལྟུང་བ།, phạm samanvāgama, nghĩa là những thứ đi cùng với pháp ấy.

⁹⁰ 15 pháp là chính pháp ấy + 7 tướng của pháp ấy + 7 tướng của tướng.

**[7:5.] *Sự sinh của sinh, / nếu như ông nói,
Sinh ra bốn sinh, / vậy thì thử hỏi
Thứ mà bốn sinh / chưa sinh ra ấy,
Làm sao có thể / sinh được bốn sinh?***

Nếu như các ông quan niệm rằng sự sinh của sinh là thứ làm sinh ra bốn sinh, thế nhưng sự sinh của sinh này hãy còn chưa được bốn sinh sinh ra thì làm sao có thể sinh ra được bốn sinh?

Còn nếu các ông bảo rằng sự sinh của sinh này chỉ sinh ra bốn sinh sau khi được bốn sinh sinh ra, thì điều này cũng không hợp lý. [Trung Quán Luận] bảo rằng:

**[7:6.] *Nếu thứ sinh từ / bốn sinh của ông
Lại chính là thứ / sinh ra bốn sinh,
Nhưng bốn sinh mà / thứ ấy chưa sinh,
Làm sao có thể / sinh được thứ ấy?***

Nếu sự sinh được gọi là “sự sinh của sinh” là thứ sinh ra bốn sinh sau đi được bốn sinh sinh ra, vậy thử hỏi bốn sinh khi chưa được “sự sinh của sinh” sinh ra thì hãy còn chưa hiện hữu, làm sao có thể sinh ra được “sự sinh của sinh” ấy? Thành ra nói “sự sinh của sinh là thứ sinh ra bốn sinh sau khi được bốn sinh sinh ra” là vô lý. Bởi thế, vì không có sự tác thành lẫn nhau cho nên đích thật là đã lâm vòng hồi quy bất tận.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Chính “bốn sinh đang sinh” sinh ra “sự sinh của sinh.”

Và chính “sự sinh của sinh” sinh ra “bốn sinh.”

[ĐÁP] — [Trung Quán Luận trả lời như sau]

**[7:7.] *Giả sử cái thứ / chưa được sinh ra
Cũng có khả năng / sinh được thứ khác,
Có như vậy thì / mới như ông nói,
Thứ đang sinh này / sinh được thứ kia.***

Nếu tự mình chưa được sinh ra mà vẫn có khả năng sinh được thứ chưa sinh khác thì bốn sinh đang sinh kia mới sinh ra được sự sinh của sinh giống như ông

nói. Nhưng “đang sinh” thì vẫn là chưa sinh. Mà chưa sinh thì làm sao có thể sinh ra được thứ gì khác? Điều này phi lý, ý câu kệ này là như vậy. Và phải nói rằng sự sinh của sinh cũng tương tự như vậy.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Thật ra sự sinh này không có sự sinh nào khác sinh ra nó để phải ứng thành một vòng hồi quy bất tận, ngược lại:

*[7:8.] — « Cũng như là lửa đèn
Có thể soi sáng / mình và thứ khác,
Sự sinh cũng vậy, / mình và thứ khác
Sinh được cả hai. »*

Cũng giống như lửa đèn tự nó vốn đã là sáng nên soi sáng được cho chính mình và chiếu bình. Sự sinh cũng vậy, tự nó vốn đã là sự sinh nên sinh ra được chính mình và thứ khác.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu lửa đèn mà soi sáng được cho chính mình và thứ khác thì sẽ đúng như ông nói, nhưng nó có soi sáng được gì đâu, bởi vì:

*[7:9.] Nhưng mà lửa đèn / cùng chỗ của nó
Vốn không có tối,
Vậy lửa đèn này / soi sáng gì đây?
Soi sáng thì phải / là xua bóng tối.*

Ở đây, cái gọi là “soi sáng” có nghĩa là “xua bóng tối.” Phải xua được bóng tối của chính mình thì đó mới đúng là soi sáng chính mình, nhưng chính bản thân của lửa đèn lại không có bóng tối, vì mâu thuẫn. Phải xua được bóng tối ở chỗ mình hiện diện thì lửa đèn mới đúng là soi sáng thứ khác, nhưng chỗ nào có lửa đèn, chỗ đó lại không có bóng tối. Vì lẽ ấy, lửa đèn không soi sáng cho chính mình, cũng không soi sáng cho thứ gì khác. Đã thế thì cũng giống như lửa đèn, sự sinh cũng không thể sinh ra chính mình hay thứ khác, nên nói như ông là phi lý.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Câu kệ nói rằng:

— « *Nhưng mà lửa đèn / cùng chỗ của nó
Vốn không có tối, » [TQL, 7:9ab.]*

“Không xua bóng tối,” nói vậy thật vô lý. Chính nhờ lửa đèn đang đốt lên cho nên bóng tối mới bị xua tan, nhờ đó ở chỗ lửa đèn mới không có bóng tối. Phải thế thì câu nói “ở đâu có lửa đèn ở đó không có bóng tối” mới hợp lý. Còn nếu lửa đèn không xua bóng tối vậy thì lửa đèn có cháy cũng như không cháy, vẫn không thấy được những thứ khác như chiếc bình vân vân, trạng thái cũ vẫn sẽ duy trì vì không xua được bóng tối. Vì thế lửa đèn có chức năng soi sáng, tương của nó là xua tan bóng tối, và lửa đèn khi đang đốt lên thì nó thực hiện việc này.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

[7:10.] *Khi mà lửa đèn / còn đang đốt lên
Thì chưa tiếp xúc / với lại bóng tối.
Vậy thì lửa đèn / còn đang đốt kia
Làm sao có thể / xua bóng tối này!*

Ở đây vì ánh sáng và bóng tối không đồng loạt hiện hành nên hai thứ này không tiếp xúc với nhau. Đã không tiếp xúc với nhau thì xét cho đúng lẽ sẽ phải thắc mắc, “lửa đèn đang đốt kia làm thế nào mà xua được bóng tối?” Đó là bởi vì lửa đèn đang đốt không tiếp xúc với bóng tối. Vì không tiếp xúc cho nên phải chắc chắn rằng lửa đèn không soi sáng được gì, dù chỉ mảy may.

Còn nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Trí không tiếp xúc vẫn phá được vô minh; mắt không tiếp xúc vẫn thấy được hình sắc; nam châm không tiếp xúc vẫn hút được kim loại; tương tự như vậy, lửa đèn không tiếp xúc vẫn xua được bóng tối.

[ĐÁP] — [Trung Quán Luận] giải thích rằng nói như vậy không ra nghĩa lý gì:

[7:11.] *Nếu như lửa đèn / không cần tiếp xúc
Cũng vẫn có thể / xua được bóng tối,
Vậy thì bóng tối / của khắp thế gian,
Đèn một chỗ này / xua tan được cả.*

Nếu lửa đèn không cần tiếp xúc mà vẫn xua được bóng tối thì như vậy là lửa đèn ở ngay đây sẽ xua được bóng tối của khắp thế gian. Đã không cần tiếp xúc thì xa hay gần gì cũng đều như nhau. Ý là như vậy.

Theo đó thì những thứ như là “*trí phá vô minh*,” “*mắt thấy hình sắc*,” “*nam châm hút kim loại*,” đều chỉ là những thứ còn cần được chứng minh.

Còn nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù không tiếp xúc nhưng những thứ như là đá nam châm chỉ cần ở đúng chỗ là sẽ tự mình tạo tác dụng.

[ĐÁP] — Cũng không đúng. Không tiếp xúc thì ở những chỗ xa xôi khác hay ở những chỗ cách trở khác cũng không tiếp xúc, thế thì những thứ “*ở đúng chỗ*” này mà ở được đúng chỗ thì thật là vô lý. Cần phải ở đúng cái chỗ nào thì mới tạo được tác dụng?

Nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Đó là điều thế gian thường thấy.

[ĐÁP] — Không phải là như vậy. Những gì ông nghĩ đó, thế gian không hề thấy giống như vậy. Người thế gian khi nghĩ đến những khái niệm như sự soi sáng, họ không hề thắc mắc xem lửa đèn vân vân là có tiếp xúc hay không tiếp xúc. Họ không hề quan tâm đến những gì nói trên đây, mà chỉ cho rằng lửa đèn xua bóng tối, mắt thấy hình sắc, nam châm hút kim loại vân vân. Vì thế những gì ông nói đó, người thế gian không hề thấy. Huống chi cho dù người thế gian có thấy đi chăng nữa, khi xét về chân cảnh giới thì cái thấy của người thế gian không phải là nhận thức đúng nên không có khả năng phá bỏ lập luận. Thành ra, trước hết, không tiếp xúc mà soi sáng là điều phi lý.

Mà cho rằng có tiếp xúc với đối cảnh thì cũng là phi lý. Tiếp xúc là khi thành đồng nhất. Đã đồng nhất thì cũng như là với chính bản thân, chẳng thể thấy hay hút gì được cả.

Mặc dù ở trong cảnh hiện tục để có những suy nghĩ về những việc như là sự tiếp xúc có hay không có, vân vân, vì đây là chỗ lìa lý lẽ, chỉ có những thứ hư vọng,

tuy vậy, ở trong chân đế mà quán chiếu cảnh giới chân thật theo kiểu như thế thì sẽ phải khẳng định quan điểm phi lý.⁹¹

Thôi hý luận bấy nhiêu đủ rồi.

Nếu có người nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Lửa đèn soi sáng chính mình và thứ khác,

[ĐÁP] — Vậy thì bóng tối đối nghịch với ánh sáng cũng vậy, cũng phải che ám chính mình và thứ khác. [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[7:12.] — « *Nếu như lửa đèn / có thể soi sáng
Mình và thứ khác, / vậy thì chắc chắn
Không chút hoài nghi, / rằng bóng tối cũng
Có thể che ám / mình và thứ khác. »***

Vì là cực đối nghịch nên bóng tối cũng tương tự như lửa đèn, có khả năng tác động lên chính mình và thứ khác. Vì vậy bóng tối cũng phải che ám chính mình giống như là che ám thứ khác. Nhưng nếu bóng tối che ám chính mình thì bóng tối vì đã bị che ám nên không thể thấy được nó, giống như không thể thấy chiếc bình hay thứ gì khác.

Chính vì thế Ưu Bà Li Vấn Kinh [Upāliparipṛcchā] nói rằng:

*« Dựa vào giáo pháp / rất mực thanh tịnh,
Rời bỏ gia đình / sống đời xuất gia,
Sẽ đắc được quả, / thành bậc cao trội,
Đó là lời dạy / của đấng Từ Bi.*

*« Rời bỏ gia đình / sống đời xuất gia
Thì sẽ đắc được / tất cả mọi quả
Và nhờ cân đo / tự tánh các pháp,
Mọi quả đều không / đắc quả cũng không.*

⁹¹ Theo *Biển Cả Luận Lý* thì quán chiếu cảnh thật chân đế không phải là để xét xem sự vật có hiện hữu hay không như khi quán chiếu cảnh hiện tục đế, mà là để xét xem sự vật có hiện hữu nhờ tự tánh hay không.

« Nhưng kỳ diệu thay, / quả đặc vẫn đặc,
Ôi, đáng Đại Bi, / quý nhất cõi người,
Là bậc tối thắng / khéo giảng diệu lý,
Làm cho khởi sinh / điều đại nhiệm màu. »

Tương tự như vậy, kinh Bảo Tích nói như sau

« Ví như có người / ở nhà của mình,
Sau thời gian dài / mới tắt ngọn lửa.
Bóng tối không hề / khởi nên ý nghĩ:
“Tôi ở đã lâu / giờ chẳng đi đâu!” »

« Lửa đã tắt rồi, / dù tối cỡ nào
Cũng không làm sao / mà không tan biến.
Nhờ vào lửa đèn / nên bóng tối tan.
Hai thứ đều không, / chẳng hề tư lự.

« Cũng như nhờ vào / thánh trí vô cầu
Mà tan hết khối / phiền não vô minh,
Trí giác này đây / cùng với phiền não,
Chẳng có lúc nào / gần gũi với nhau.

« Trí không hề nghĩ / “phải hết vô minh”
Nhưng nhờ trí mà / vô minh tan biến.
Đều không thể bắt, / như hoa giữa trời,
Trí và vô minh / đều chỉ là không. »

Hơn nữa:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ở đây nếu sự sinh tự sinh ra chính mình thì phải hoặc là sinh ra khi đã sinh, hay sinh ra khi chưa sinh.

[ĐÁP] — Nhưng [Trung Quán Luận nói] cả hai trường hợp đều vô lý:

**[7:13.] Sự sinh này đây / nếu như chưa sinh,
Làm sao có thể / tự sinh chính mình?
Còn nếu sinh từ / sự sinh đã sinh,
Thì đã sinh rồi / còn sinh gì nữa?**

Nếu sự sinh tự sinh chính mình khi chưa được sinh ra, vậy thì hoa ở giữa trời cũng có thể tự sinh ra chính mình. Còn nếu sinh rồi mới tự sinh, vậy thì đã sinh ra rồi, còn cần sinh ra thêm lần nữa để làm gì?

Bây giờ để giải thích vì sao như vậy là sự sinh cũng không sinh được thứ gì khác, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[7:14.] *Đã sinh, chưa sinh, / hay là đang sinh,
Bất kể cách nào / cũng đều không sinh.
Điều này trước đây / đã được giải thích
Qua sự đã đi, / chưa đi, đang đi.***

Giả sử có thứ gì được sinh ra thì sự sinh sẽ có thể sinh được thứ ấy. Nhưng không có gì được sinh ra cả, vì cả ba thời đều không có sự sinh ra. Điểm này đã được giải thích cùng với việc đã đi, chưa đi và đang đi. Ở đó giải thích rằng đã đi thì không có đi, vì quá khứ và hiện tại mâu thuẫn với nhau; chưa đi cũng không có đi, vì tương lai và hiện tại mâu thuẫn với nhau; đang đi cũng không có đi, vì ngoài chỗ đã đi và chỗ chưa đi ra, không thấy có chỗ nào khác là chỗ đang đi.

Tương tự như vậy, **đã sinh** thì không có sinh, vì quá khứ và hiện tại mâu thuẫn với nhau: đã dứt việc sinh thì gọi là “đã sinh,” việc sinh đang xảy ra thì gọi là “có sinh.” Vậy khi nói “đã sinh có sinh” thì như vậy là quá khứ và hiện tại phải đồng loạt với nhau. **Chưa sinh** cũng không có sinh vì tương lai và hiện tại mâu thuẫn với nhau. **Đang sinh** cũng không có sinh, vì ngoài thứ đã sinh và chưa sinh ra, không có cái gì là đang sinh cả. Vì thế giả thuyết cho rằng sự sinh sinh ra thứ khác là điều phi lý.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Chỉ đang sinh là có sinh, chứ đã sinh hay chưa sinh đều không phải. Nếu các ông nghĩ rằng đang sinh không có sinh, vì ngoài chưa sinh và đã sinh ra không có cái gì là đang sinh, thì nghĩ như vậy là lầm. Bởi vì ở đây, có sinh thì gọi là “đang sinh.” Vì thế, nếu có sự sinh thì nhờ sự sinh đó mà thành “đang sinh,” do đó chỉ đang sinh là có sinh, và sự sinh sinh ra thứ đang sinh ấy.

thì phải trả lời như sau:

[ĐÁP]—

[7:15.] *Cho dù là có / sự sinh chẳng nữa,
Thì thứ đang sinh / cũng vẫn chưa thành.
Vậy biết lấy gì / để mà nói rằng
Duyên nơi sự sinh, / có thứ đang sinh?*

Bảo rằng nhờ có sinh mà có đang sinh, cho nên đang sinh ấy có sinh, đã vậy thì cũng phải nói rằng, “nhờ có sự sinh của cái này nên có cái này đang sinh.” Nhưng không nói như vậy được, là vì chưa sinh thì đâu biết được đặc tướng, sẽ không thể xác định chắc chắn cái đang sinh kia là cái đang sinh này.⁹² Vì thế không có gì là đang sinh cả, và vì vậy sự sinh ra cũng không có. Sự sinh đã không có, làm sao có thể nhờ vào đó mà có đang sinh? Thế thì nói rằng “đang sinh có sinh, sự sinh làm cho sinh ra,” là lời phi lý.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Chao ôi! Các ông vờ vịt giảng lời Như lai để khéo biểu hiện tài đả phá và chỉ biết đả phá của mình, làm tan hoang hết chân đế do chân hiền thánh tuyên thuyết, cảnh giới của tướng tùy duyên sinh khởi, của tánh duyên sinh thực nghiệm, không lý gì đến sự vật thấy hay không thấy, chạy theo thuyết hư vô đoạn kiến, thật quá đối đáng sợ! Ở đây, đức Thế Tôn Như Lai nói những câu như là “vì cái này có nên cái kia sinh,” hay là “vì cái này sinh nên cái kia sinh” là dựa vào tánh như của vạn pháp để làm tỏ nghĩa tùy duyên sinh khởi không điên đảo, hầu quét sạch những giáo thuyết chấp vào những thứ như là tự tánh, Đại tự tại thiên, bản tánh, thời gian, vật thể, Na la diên, vân vân. Còn các ông thì lại nói rằng:

« *Đã sinh, chưa sinh, / hay là đang sinh,
Bất kể cách nào / cũng đều không sinh.* » [TQL, 7:14ab.]

⁹² Đối phương đang nói đến đang sinh có tự tánh và sự sinh có tự tánh. Thầy Nguyệt Xứng nói trong trường hợp này, vì thứ đang sinh thì chưa sinh, chưa sinh thì chẳng có gì để mà nói đến, không thể có cái gì là sự sinh của nó. Ở đây không hề phủ nhận mối tương quan qua duyên khởi.

Nói những câu đả phá như thế chẳng khác gì giết chết duyên sinh, mẹ sinh của chư Như Lai. Vì vậy, hỏi những người thấy cái gì cũng không, tranh cãi với các ông bấy nhiêu là đủ rồi.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Chúng tôi không hề làm tổn hại duyên sinh, mẹ sinh của chư Như lai. Chính bởi các ông không có lòng tin nơi thuyết duyên sinh thâm sâu vi diệu nên đã xem nhẹ thuyết này vì cái thấy điên đảo của mình. Khi dạy rằng “*dựa vào cái này mà cái kia sinh,*” đức Thế tôn Như Lai chẳng phải là đã dạy rõ sự vật hết thảy đều không có tự tánh hay sao. Bởi vì,

***[7:16ab.] Điều gì đã là / tùy duyên sinh khởi,
Bổn tánh điều ấy / vốn là tịnh yên.***

Như vậy sự vật nào hiện hữu có tự tánh thì cái ngã của mình nó sẽ bám dính vào tự tánh không buông. Hiện hữu loại này không tùy thuộc vào thứ gì khác, cũng không khởi sinh. Vì lý do ấy, đã chấp nhận sự vật có tự tánh rồi thì tùy duyên sinh khởi còn tìm đâu cho ra. Vì vậy, nếu các ông cho rằng sự vật có tự tánh thì như vậy là sự tùy duyên sinh khởi của tất cả mọi thứ, bất kể thứ gì cũng đều đã bị các ông phá sạch. Và bởi kệ kinh nói rằng, “*Ai thấy duyên sinh thì thấy chánh pháp; ai thấy chánh pháp, thì thấy Như lai,*” cho nên như thế là các ông phá luôn cả sự thấy chánh pháp và thấy Như lai. Chúng tôi thì nói rằng dựa vào nhân mà sinh ra quả, ví dụ nhờ hạt mà có chồi non, cả hạt lẫn chồi đều tùy duyên mà có, nên luôn tịnh yên, vắng bật tự tánh, làm sáng ngời lý duyên sinh, mẹ sinh của hết thảy các đấng Thế tôn Như lai. Vì vậy mà nói:

***[7:16cd.] Vì thế cho nên / những thứ đang sinh,
Cũng như sự sinh, / đều là yên tịnh.***

[Trung Quán Luận] đã khẳng định rõ ràng như thế.

Ở đây có người nói như sau:

*« Cho dù là có / sự sinh chẳng nữa,
Thì thứ đang sinh / cũng vẫn chưa thành.
Vậy biết lấy gì / để mà nói rằng
Duyên nơi sự sinh, / có thứ đang sinh? » [TQL, 7:15.]*

Nói như vậy là vô lý, vì vẫn có thể nói “cái này đang sinh.” Nhờ có sự sinh của chiếc bình nên mới có chiếc bình đang sinh, do sự sinh của nó làm cho sinh ra.

[ĐÁP] — Lời này cũng vô lý, bởi vì:

**[7:17.] *Nếu ở đâu đó / có thứ chưa sinh,
Thứ ấy dù gì / rồi cũng được sinh.
Nhưng thứ chưa sinh / thì đâu đã có,
Vậy thì thứ gì / là thứ được sinh?***

Giả sử trước khi được sinh ra đã có một “chiếc bình” chưa sinh nào đó sẽ được sự sinh sinh ra. Nhưng trước khi được sinh ra thì chiếc bình ấy dù may mắn cũng đều không có. Chiếc bình ấy đã không là có, vậy thì thứ gì mới là cái thứ sẽ được sinh ra?

Giả sử nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù trước khi sinh thì không có chiếc bình, nhưng bởi vì chiếc bình rồi sẽ được sinh nên gọi nó là “chiếc bình.” Nhờ có đặt tên trước nên không sai.

[ĐÁP] — Nói vậy cũng vô lý. Nếu ứng được vào với việc sinh thì khi ấy mới có thể thành thứ hiện hành để nhận cái tên “chiếc bình,” nhưng một khi sự vật hãy còn chưa hiện hữu thì, vì không chút liên quan nên không thể ứng vào, khi ấy tìm đâu ra cái thứ hiện hành [để mà đặt tên]?

Giả sử có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Việc ấy bắt đầu từ chỗ “không phải chiếc bình”.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: cái thứ “không phải chiếc bình” ấy là cái gì? Là “vải,” hay là “cái gì cũng không phải”? Nếu là do vải sinh ra thì tại làm sao từ vải sinh ra mà lại thành chiếc bình? Còn nếu là “cái gì cũng không phải,” thì cái thứ như vậy làm sao ứng được vào đó để có thể từ đó sinh ra chiếc bình? Vì vậy với cái thứ chưa sinh thì nói kiểu gì cũng đều không hợp lý. Do đó mà nói sự sinh cũng không sinh ra thứ đang sinh.

Hơn nữa, nếu các ông bất chấp đang sinh có sinh là vô lý, vẫn cứ muốn tin theo thuyết ấy, thì phải nói như sau:

**[7:18.] Nếu như nói rằng / « nhờ sự sinh ấy
Nên mới sinh ra / sự đang sinh này, »
Vậy sự sinh ấy / nay phải nhờ vào
Sự sinh nào nữa / để được sinh ra?**

Giả sử đúng như thuyết của các ông, sự sinh sinh ra thứ đang sinh, thì bắt buộc sẽ phải nói rằng, “Vậy sự sinh này sinh ra từ chính mình hay là từ sự sinh nào khác?” Nếu nói là từ sự sinh nào khác thì sẽ ứng thành lỗi hồi quy bất tận. Việc này được [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

**[7:19ab.] Nếu sinh ra nhờ / một sự sinh khác
Vậy là lâm vòng / hồi quy bất tận.**

Điều này đã được giải thích. Ngược lại, nếu các ông cho rằng ở đây không có sự sinh nào khác, như vậy chẳng phải là nói dù không được sự sinh nào sinh ra, sự sinh cũng vẫn được sinh ra hay sao? Thế thì những thứ được sự sinh sinh ra, dù không có sự sinh chúng cũng vẫn được sinh ra, vì đều giống như sự sinh, đều là sự vật. Để giảng về điều này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[7:19cd.] Còn nếu như dù / không sinh vẫn sinh
Thì tất cả đều / phải sinh như thế.**

Hơn nữa, nói về quan điểm sự sinh sinh ra chính mình và thứ khác, chúng tôi bây giờ cũng không cần phải nêu lỗi, bởi vì quan điểm này trước đây đã bị phá bỏ rồi:

**[7:20.] Cho dù là có, / hay là không có,
Thì sự sinh đều / phi lý như nhau.
Cũng giống “vừa có, / vừa là không có,”
Như đã giải thích / trong phần trước đây.**

Bằng những câu kệ đại loại như là

« Cho dù là có / hay là không có, / cũng vẫn không hề / tương ứng với
duyên. » [TQL, 1:6ab.]

và,

« Khi mà các pháp / dù có, không có, / vừa có vừa không, / đều không thiết
lập, » [TQL, 1:7ab.]

thì sự sinh đã bị bác bỏ. Vì sự sinh đã bị bác bỏ như thế cho nên không làm gì có
chuyện “sự sinh sinh ra thứ đang sinh,” hay là “sinh ra chính mình và thứ khác.” Vậy
biết lấy gì để mà “sinh ra sự sinh” hay là “sinh ra sự đang sinh” hay là “sinh ra chính
mình và thứ khác” ?

Ngoài ra, ở đây nếu khởi khái niệm về sự sinh thì sự sinh này phải hoặc là thứ
hiện có, đang diệt theo vô thường, hoặc là thứ đã có hay sẽ có, lìa vô thường,
không hủy diệt. [Trung Quán Luận] nói rằng cả hai trường hợp này đều vô lý, bằng
lời như sau:

**[7:21.] Không có lý nào / lại có thứ gì
Đang diệt mà sinh.
Không có lý nào / lại có thứ gì
Không đang diệt mà / vẫn có thể có.**

Trong hiện tại đang diệt mà sinh ra là chuyện vô lý, là vì đã hiện hữu rồi. Thứ gì
đã có hay sẽ có thì lìa hoại diệt, phi hữu tướng, không phải là đang diệt, chỉ như
hoa giữa trời, không có sinh ra.

Vậy là đã chứng minh được rằng, trước hết, sự vật không có sinh.

Dưới đây sẽ phân tích về sự trú.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự sinh của sự vật đúng thật là có, vì có cái làm cho nó
có. Không có sinh thì không có trú. Nhờ sinh nên mới có trú, đã có trú thì
phải có sinh. Cho nên sự sinh cũng phải có là bởi vì có cái pháp làm cho nó
có. Ở đây, cái gì không có thì cũng không có cái pháp làm cho nó có, ví dụ
như mùi hương của hoa mọc giữa trời.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Giả sử sự trú làm cho nó có mà có thì sự sinh cũng sẽ có. Nhưng đâu làm gì có. Đó là bởi vì:

**[7:22.] *Sự vật đã trú / thì không có trú,
Sự vật chưa trú / thì không có trú,
Sự vật đang trú / cũng không có trú,
Đâu có thứ gì / không sinh mà trú.***

Ở đâu đã trú thì không có trú, vì ở đó việc trú đã dứt. Sự vật chưa trú cũng không có trú, là vì tách lìa với sự trú. Đang trú cũng không có trú, vì nếu không lại thành ra có hai sự trú, và cũng vì không có sự đang trú nào khác ngoài đã trú và chưa trú.

Hơn nữa:

« *Đâu có thứ gì / không sinh mà trú.* » [TQL, 7:22d.]

Ở đây sự sinh đã bị phủ nhận, vậy thì thứ không sinh mà trú lại là thứ gì? Vì vậy trú kiểu gì cũng đều không có.

Thêm vào đó, trú này chỉ có thể hoặc là đang diệt hoặc không đang diệt. [Trung Quán Luận] dạy rằng cả hai trường hợp đều vô lý, bằng những lời như sau:

**[7:23.] *Không có lý nào / lại có thứ gì
Đang diệt mà trú.
Không có lý nào / lại có thứ gì
Không đang diệt mà / vẫn có thể có.***

Sự vật đang diệt, hướng về sự hoại diệt thì không có trú vì mâu thuẫn. Còn thứ gì không phải là đang diệt thì không phải là thứ có hiện hữu, có gì để mà trú?

Thêm nữa, hết thảy sự vật đều không thoát khỏi già và chết, dù chỉ trong khoảnh khắc. Sự vật đã là như vậy thì sự trú mâu thuẫn với già và chết kia có cửa nào đâu để mà ứng vào! [Trung Quán Luận] nói về việc này như sau:

**[7:24.] Hết thấy sự vật / ở khắp mọi thời
Đều là những thứ / có già và chết.
Có sự vật nào / không già không chết
Để mà trú đây?**

Đâu có sự vật nào rời khỏi già và chết để mà trú. Vì thế không làm gì có trú, ý là như vậy.

Hơn nữa, sự trú này hoặc là nghĩ rằng có một sự trú khác làm nó trú, hoặc là nó tự trú một mình. [Trung Quán Luận] nói rằng cả hai trường hợp đều vô lý, bằng những lời đại loại như là:

**[7:25.] Trú không trú nhờ / cái trú nào khác,
Trú nhờ chính mình / cũng là phi lý.
Giống như là sinh, / không tự mình sinh,
Cũng không sinh nhờ / sự sinh nào khác.**

Hay là,

« Sự sinh này đây / nếu như chưa sinh,
Làm sao có thể / tự sinh chính mình? » [TQL, 7:13.]

Đó là lời giảng về sự sinh không tự sinh chính mình. Sự trú cũng vậy, không làm trú chính mình, nên phải nói tương tự như sau:

« Sự trú này đây / nếu như chưa trú,
Làm sao có thể / tự trú chính mình?
Giả sử trú nhờ / sự trú đã trú
Thì đã trú rồi / còn trú gì nữa? » [tương tự TQL, 7:13.]

Thêm vào đó:

« Nếu như sinh nhờ / một sự sinh khác,
Vậy là lâm vòng / hồi quy bất tận. » [TQL, 7:19ab.]

Đó là lời giảng về sự sinh. Tương tự như vậy, phải giảng về sự trú như sau:

« Nếu như trú nhờ / một sự trú khác,
Vậy là lâm vòng / hồi quy bất tận. » [tương tự TQL, 7:19ab.]

Vậy là sự trú cũng phi lý.

Chính vì thế cho nên đức Thế tôn có câu nói rằng:

« Các pháp này đây / đều không hề trú.
Không có sự trú / ở những thứ này.
Vì nhắc đến ‘trú’ / nên có ‘không trú’
Chứ không phải vì / tự nó vốn có. »

« Đức Phật Hộ thế / không dạy về trú
Không dạy về sinh.
Vì thế cho nên / hiểu được như thế
Về đấng hộ thế / thì biết cõi định. »

Tương tự như vậy, trong kinh Chiêu Tập Tụng [Phật Thuyết Phật Mẫu Bảo Đức Bát nhã ba la mật] cũng giải thích sâu rộng, từ câu kệ:

« Hư không có gió nương, / nơi gió, nước hội tụ,
Nương vào nước là đất, / nương đất là chúng sinh. »⁹³

Cho đến:

« Sự trú vô trú này / Thế tôn gọi là trú. »⁹⁴

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sinh và trú đúng thật là có, vì có pháp đi chung với chúng. Ở đây, pháp hữu vi có tướng sinh và trú đi chung với vô thường, là thứ chắc chắn có. Vì thế sinh và trú đúng thật là có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu vô thường mà có thì sinh và trú cũng có, nhưng đâu làm gì có. Vì sao? Vì là như vậy:

**[7:26.] Nếu như đã diệt / thì không có diệt.
Nếu như chưa diệt, / cũng không có diệt.
Nếu như đang diệt / thì cũng vậy thôi,
Đâu có thứ gì / không sinh mà diệt.**

⁹³ Chiêu Tập Tụng, 20.5.

⁹⁴ Chiêu Tập Tụng, II.3d. bản Hán ngữ không có.

Nếu thật sự có một thứ gì đó gọi là “vô thường” thì thứ ấy phải là thứ hoặc là đã diệt, hoặc là chưa diệt, hoặc là đang diệt. Nhưng nói “*thứ đã diệt bị diệt*” thì quá phi lý, vì quá khứ và hiện tại mâu thuẫn với nhau. Chưa diệt cũng không hợp lý, là vì chưa diệt thì không có diệt, đã không có diệt thì làm sao mà diệt, hai thứ này tự mâu thuẫn với nhau. Thứ đang diệt cũng vậy, đang diệt cũng không diệt, bởi vì không có gì là đang diệt và cũng bởi vì nếu không thì sẽ ứng thành hai sự diệt. Vì thế mà nói cả ba thời đều không có lúc nào diệt, nên diệt là điều không có. Vậy thì thứ đi cùng với nó là sinh và trú chẳng lấy đâu ra mà có cho được.

Hơn nữa, trước đây đã phủ nhận sự sinh rồi, vậy sự diệt cũng không thể nào có, nên [Trung Quán Luận] nói rằng:

« Đâu có thứ gì / không sinh mà diệt. » [TQL, 7:26d.]

Hướng chi diệt này là phải thứ hoặc trú hoặc không trú. [Trung Quán Luận] nói rằng cả hai trường hợp đều vô lý như nhau:

***[7:27ab.] Trước tiên hết là / sự vật mà trú
Thì không lý nào / lại là có diệt.***

Trú mâu thuẫn với diệt, nên trú thì không diệt.

***[7:27cd.] Còn nếu như là / sự vật không trú
Cũng không lý nào / lại là có diệt.***

Không trú thì không hiện hữu nên cũng không diệt.

Thêm nữa, nếu ở đây thật sự có diệt thì phải hoặc là diệt bằng cùng một trạng thái, hoặc diệt bằng một trạng thái khác. Để dạy rằng cả hai trường hợp đều không đúng, [Trung Quán Luận] nói như sau:

***[7:28.] Trạng thái trú này / không tự diệt bằng
Cùng một trạng thái,
Cũng không diệt bằng
Trạng thái nào khác.***

Trước tiên, trạng thái sữa không diệt trạng thái sữa, vì tự làm là điều mâu thuẫn. Trạng thái sữa chua, khác với trạng thái sữa, cũng không diệt được trạng thái sữa.

Nếu hai trạng thái sữa và sữa chua có cùng một lúc thì có thể có một cái là thứ làm hoại, một cái là thứ bị hoại. Nhưng khi có trạng thái sữa chua, thì không có trạng thái sữa. Đã không có thì làm hoại là hoại cái gì đây? Nếu như thế mà cũng làm hoại được thì cả sự bén nhọn của sừng lừa cũng có khả năng làm hoại. Vì thế trạng thái khác cũng không thể diệt được bằng một trạng thái khác.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cho dù trạng thái giống nhau không diệt được trạng thái giống nhau, trạng thái khác nhau cũng không diệt được trạng thái khác nhau, nhưng trạng thái sữa ít ra cũng không còn nữa. Vì thế mà có sinh.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Thật hết nói nổi! Sao ông lại tự bày hết sự ngu dốt của mình ra như thế! Vì đã nói:

***[7:29ab.] Một khi toàn bộ / hết thấy các pháp
Đã chẳng lý nào / mà lại có sinh,***

thành ra mới nói:

***[7:29cd.] Thì như thế là / hết thấy các pháp
Cũng chẳng lý nào / lại là có diệt.***

Chẳng phải là đã giảng giải một cách rõ ràng chi tiết rồi hay sao?

Hơn nữa, nếu thật sự có cái gọi là “diệt” thì diệt này phải hoặc là thứ có hiện hữu, hoặc là thứ không hiện hữu. Thế nhưng:

***[7:30ab.] Trước tiên hết là / sự vật mà có
Thì không lý nào / lại là có diệt.***

Thứ có hiện hữu vì có tự tánh nên không mất đi, thứ như vậy mà diệt là chuyện phi lý.

***[7:30cd.] Một thứ mà lại / vừa có vừa không
Là không thuận lý.***

“Diệt” là thứ không có, hoàn toàn không hiện hữu. Vì vậy nói thứ có có diệt thì như vậy là khẳng định ở cùng một thứ mà có tới hai cơ sở: thứ có và thứ không có. Là một mà có hai là không hợp lý.

Bây giờ nếu là thứ có, trong trường hợp này vì diệt là thứ không có nên gọi “thứ có” là không hợp lý. Còn nếu là thứ không có thì cũng không hợp lý, vì thứ không có thì mâu thuẫn và không liên quan gì đến thứ có, cho nên không phải là có. Vì thế, nếu thứ có và thứ không có mà là một thì nói rằng “sự vật không phải là thứ có cũng không phải là thứ không có,” cũng sẽ đúng luôn.

Và lại, nếu là một thì sẽ không phải là thứ có hay thứ không có, bởi vì đã là một mà lại mâu thuẫn với nhau như ánh sáng và bóng tối là không hợp lý. Cho nên, trước hết, thứ có mà có diệt là không hợp lý.

Bây giờ:

***[7:31ab.] Còn nếu như là / sự vật không có
Cũng không lý nào / lại là có diệt.***

Không phải là thứ có hiện hữu thì cũng không hoại diệt, vì đã không hiện hữu thì chỉ như hoa giữa trời.

***[7:31cd.] Tương tự như là / cái đầu thứ hai,
Đâu thể chặt đứt.***

Vì đã nêu ra ví dụ cái đầu thứ hai, là thứ ai cũng biết là không có hiện hữu, nên không cần phải nói hết ra là nó không có. Vì vậy tóm lại thứ có hiện hữu thì không có diệt, thứ không hiện hữu cũng không có diệt. Cả hai trường hợp đều không có, vậy còn thứ gì khác nữa để mà có đây? Phải chứng biết rằng đúng thật là không có diệt.

5. Thêm nữa, nếu cho rằng thứ được gọi là “diệt” là thứ làm cho sự vật hoại diệt, thì như vậy có phải là nói nó có sự diệt khác chăng? Nhưng mà đâu phải. Nếu khẳng định là có, thì phi lý, là vì:

***[7:32ab.] Diệt thì không phải / tự một mình diệt,
Cũng không diệt nhờ / sự diệt nào khác.***

Tại sao lại không có? Là vì đã dạy như thế. [Trung Quán Luận] nói rằng:

**[7:32cd.] Giống như là sinh, / không tự mình sinh,
Cũng không sinh nhờ / sự sinh nào khác.**

Cũng giống như là:

« Sự sinh này đây / nếu như chưa sinh,
Làm sao có thể / tự sinh chính mình ... » [TQL, 7:13ab.]

Sự sinh không tự sinh chính mình, tương tự như vậy, sự diệt cũng không tự diệt chính mình.

Nếu hỏi vì sao? Thì phải trả lời như sau:

« Sự diệt này đây / nếu như chưa diệt,
Làm sao có thể / tự diệt chính mình?
Còn nếu diệt nhờ / sự diệt đã diệt,
Thì đã diệt rồi / còn diệt gì nữa? » [tương tự TQL, 7:13.]

Phải trả lời bằng câu kệ giống như là câu kệ về sự sinh.

Nên sự diệt cũng không tự diệt chính mình.

Và cũng không có nhờ [sự diệt] khác với chính mình. Vì sao? Vì, tương tự như những câu kệ nói về sự sinh:

« Nếu như sinh nhờ một sự sinh khác ... » [TQL, 7:19.],

Cũng phải nói về sự hoại diệt giống như vậy:

« Nếu như hoại nhờ / một sự hoại khác
Vậy là lâm vòng / hồi quy bất tận.
Còn nếu như dù / không hoại vẫn hoại
Thì tất cả đều / phải hoại như thế. » [tương tự TQL, 7:19.]

Thành ra như vậy là sự hoại diệt cũng không có ở chỗ khác với chính mình, cho nên không có sự diệt của diệt.

Còn nếu nghĩ rằng, “nơi sự diệt không làm gì có diệt” thì nghĩ như vậy vô lý. Nếu sự diệt thật sự không có diệt, vậy thì vì không có diệt nên đã hỏng mất tướng hữu vi. Vì vậy dù có quan niệm ở nơi hoại có hoại thì hoại cũng không hợp lý, mà dù

không quan niệm như vậy thì cũng vẫn không hợp lý. Vậy đối phương làm thế nào để có hoại?

Nếu nghĩ rằng,

[ĐỐI PHƯƠNG] — Phân tích như thế thì chính các ông cũng thấy hoại là vô lý, vậy cả hai bên phạm cùng một lỗi, chẳng thể chê trách chỉ một bên.

[ĐÁP] — thì phải trả lời như sau: Những lời chê trách ấy chẳng làm gì được chúng tôi. Đó là vì sự vật tự chúng không có tự tánh, nhưng dù không tự tánh thì sự vật cũng vẫn thuận theo nẻo đường của danh ngôn thế tục, của thế giới của thực tại hiện tiền mà kẻ phàm phu ấu trĩ bám dính vào, của thế giới được thiết lập khi không có sự tư duy phân tích. Vậy, theo như chúng tôi thấy, những điều này đâu có liên quan gì đến những phân tích nói ở bên trên. Sự việc trong cõi thế gian mặc dù vô lý như là ảo ảnh, như là chiêm bao, như là thành quách của càn thất bà, nhưng người thế gian thì vì bệnh vô minh làm mờ mắt tuệ nên họ thiết lập thành có. Dựa vào sự tùy thuộc lẫn nhau mà kẻ ấu trĩ chấp nhận là có.

Như trong *Tứ Bách Luận Tụng* có nói như sau:

*« Một vòng lửa xoay / cảnh giả hóa hiện
Chiêm bao, ảo thuật, / bóng trắng mặt nước,
Sương mù, tiếng vang,
Ảo ảnh, đám mây, / đời sống là vậy ».*

Vì thế, nói rằng hễ có cái được sinh ra thì có cái làm cho sinh ra, hễ có cái làm cho sinh ra thì có cái được sinh ra, và hễ có cái làm cho diệt thì có cái bị diệt, hễ có cái bị diệt thì có cái làm cho diệt. Vậy đâu phải cứ chấp nhận quy ước thế gian là bên phía chúng tôi cũng phải ứng thành giống vậy [như bên phía các ông].

Chấp nhận sự hoại diệt không có nhân, rồi lại nói rằng các pháp hữu vi đều là sát na sinh diệt. Nếu là như vậy thì hoại diệt sẽ không có, bởi vì không có nhân giống như hoa giữa trời. Hoại diệt đã không có thì sự vật lấy gì để thành sát na sinh diệt? Đâu thể nào lìa hoại diệt mà lại có thể thành pháp hữu vi? Vì thế, tất cả những điều ấy đều không ổn. Khi đấng Thế tôn dạy rằng “*duyên nơi sinh nên có già và chết,*” và tướng của các pháp hữu vi là nằm trong các hợp thể hữu vi, vậy chẳng phải đã nói rõ là hoại diệt có nhân rồi hay sao? Hoại diệt này chỉ tùy thuộc vào sự

sinh nên muốn chứng minh nó sát na sinh diệt cũng rất dễ. Thành ra xét mặt nào cũng đều ổn.

Còn nếu có người nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cái gọi là “hoại” ở đây là thứ không có. Đã là thứ không có thì cần gì đến nhân? Vì vậy hoại không có nhân.

[ĐÁP] — Nhưng mà ngay cả thứ có cũng ứng thành thứ không nhân, chẳng phải sao? Vậy cái được gọi là “sự vật” đó, nó là thứ có. Đã có rồi thì cần gì đến nhân? Sinh ra rồi thì không lại sinh ra nữa. Vì vậy theo đó thì tất cả mọi sự đều sẽ ứng thành thứ không nhân, cho nên thuyết này phi lý.

Với lại cũng như là sự sinh trước không có nhưng sau thành có nên có nhân. Phải chấp nhận sự hoại cũng tương tự như thế. Sự hoại không phải lúc nào cũng có, trước khi sinh không có, sau khi sinh mới có.

Hơn nữa, “bất cứ thứ gì đã không là thứ có thì cần gì đến nhân?” nói như vậy là vô lý. Vì chúng tôi không cho rằng nhân này nó có làm bất cứ việc gì ở nơi sự hoại, ngược lại chúng tôi nói rằng tự nơi sự hoại đã có sự làm.

Nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu vậy, sự hoại có sự làm chẳng phải cũng đã trở thành thứ có rồi hay sao?

[ĐÁP] — Đó chính là quan điểm của chúng tôi: Hoại này xét về bản chất của nó mà nói thì nó là thứ có, còn nếu là tự tánh hoại của những thứ như là sắc vân vân thì nó không phải là thứ có.

Thêm nữa, kinh sách có dạy rằng:⁹⁵ “Chết có hai việc làm, một là làm hoại diệt thân hữu vi, và hai là làm nhân cho dòng tương tục của vô thức.” Nói vậy hoại đâu thể nào là thứ không nhân.

Hơn nữa, nếu đối phương cho rằng tánh không là thứ có, với cái tướng là thứ không có, khẳng định đó là bản tánh của sự vật, nói vậy sao khỏi khẳng định thứ không có chính là thứ có? Tánh không cũng sẽ không phải là pháp vô vi, vì là thứ có. Và thế là cơ sở lập luận của các ông hết thảy đều bị hồng cả.

⁹⁵ Kinh Daśābhūmi-sūtra (theo *Biển Cả Luận Lý*.)

Nên [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

« Niết bàn làm sao / có thể là thứ
Vừa có, vừa không?
Niết bàn thì phải / là pháp vô vi,
Có và không có / lại là hữu vi. » [TQL, 25:13.]

Thôi hý luận bấy nhiêu đủ rồi. Hãy nói về chủ đề chính.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cho dù có phá hết tướng sinh trú và hoại của pháp hữu vi thì pháp hữu vi vẫn có, với mọi đặc tướng của nó. Ví dụ như chất cứng vân vân, nọng bò vân vân, thường được dạy là đặc tướng của hữu vi. Vì thế, bởi hữu vi có, nên tướng của hữu vi cũng có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu hữu vi mà có thì sẽ đúng là như vậy, nhưng đâu làm gì có. [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[7:33ab.] Sinh, trú, và hoại, / đã không thiết lập
Thì pháp hữu vi / cũng không thiết lập.**

Theo như cách đã nói thì sinh trú và hoại đều bị phá bỏ, đã là như vậy thì pháp hữu vi ở đâu mà có cho được. Mà hữu vi đã không có, thì đặc tướng của nó ở đâu mà có cho được.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Hữu vi đúng thật là có, vì có pháp mâu thuẫn với nó là pháp vô vi.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

**[7:33cd.] Nếu pháp hữu vi / đã không thiết lập
Thì pháp vô vi / lập bằng cách nào?**

Ở đây, một bên tưởng rằng, “Không gian; pháp diệt không thể suy lường; và niết bàn đều là pháp vô vi,” Còn bên kia thì tưởng rằng tánh như là tướng của tánh

không vô vi, nhưng đã chứng minh rõ ràng rằng tất cả những thứ ấy không là hữu vi thì cũng không làm gì có hiện hữu.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu cho rằng sinh trú hoại là không có, vậy thử hỏi trong kinh Vô Chướng Trí Mâu Ni nói rằng, “Này chư vị tỷ kheo, các pháp hữu vi rõ ràng là có sinh, rõ ràng là có hoại, và có trú rồi chuyển thành thứ khác,” thì phải hiểu thế nào?

[ĐÁP] —Thì phải trả lời như sau:

**[7:34.] *Như là chiêm bao, / như là huyễn cảnh,
Như là thành quách / của Càn thất bà,
Sinh, trú và hoại
Được thuyết như vậy.***

Những thứ như là huyễn cảnh vân vân không sinh ra nhờ tự tánh, thế gian gọi chúng là “huyễn cảnh,” và nhận biết chúng qua ý thức về huyễn cảnh vân vân. Tương tự như vậy, những thứ như là sinh cũng không phải là nhờ tự tánh mà có, chỉ là đức Thế tôn thường dùng những gì thế gian quen thuộc để mà giáo huấn.

Nên mới có những lời như sau:

*« Đối với một khối / da, gân, xương, thịt,
Mà nghĩ là vợ. / Tưởng vậy nên kẻ
Áu trĩ ngu si / nổi lòng tham dục,
Không biết vợ mình / chỉ là huyễn cảnh.*

*Như cô gái trẻ / nằm chiêm bao thấy
Mình sinh con trai / và rồi con chết.
Con sinh thì vui, / con chết lại buồn.
Phải biết các pháp / đều là như vậy.*

*Như là thành quách / của càn thất bà,
Ảo ảnh, huyễn cảnh, / tựa giấc chiêm bao,
Phải biết các pháp / đều là như vậy.
Tưởng do tâm hiện / bản tánh đều không. »*

Tương tự như vậy:

*« Vắng bật hết thấy / hữu vi, vô vi,
Các bậc hiền thánh / không có niệm tưởng.
Đi đâu cũng đều / đạt cõi vô vi,
Nên mọi tri kiến / thường luôn vắng bật.
Ai người chứng biết / các pháp là thể
Thì luôn vô tham / vô nộ, vô si.
Tâm của người ấy / tự nhiên an trú
Có được năng lực / của định, và lực.*

Trên đây là luận giải của Phẩm Bày, tên là “Quán Pháp Hữu Vi [Quán Sinh Trú Hoại]” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

> PHẨM 8. QUÁN NGHIỆP VÀ NGƯỜI TẠO [sở tác và năng tác]

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Các pháp hữu vi như là thức vân vân đều là pháp hữu vi có tự tánh, chúng đúng thật là có, vì có nhân của chúng là nghiệp và người tạo. Đức Thế tôn cũng nói như sau, “*Này các vị tỷ kheo, kẻ này vì chạy theo vô minh nên tích lũy thiện nghiệp, ác nghiệp, và bất động nghiệp.*” Đó là lời dạy về người tạo, về nghiệp mà người ấy tạo, và về quả của nghiệp ấy, tức là thức cùng các pháp hữu vi khác. Thứ có người tạo là thứ có hiện hữu, ví dụ như chiếc bình. Thứ không được tạo là thứ không người tạo, ví dụ như chiếc áo lông rùa.

[ĐÁP] — Phải trả lời với họ như sau: Nếu nghiệp và người tạo mà có thì những thứ từ đó sinh ra như là thức và các pháp hữu vi khác cũng đều sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Bởi vì:

[8:1.] *Người tạo là thật*

Thì nghiệp nào thật / người ấy không tạo.

Người tạo không thật

Thì nghiệp không thật / người ấy không tạo.

Ở đây nói “*người tạo*” là người có tạo tác. Có tạo tác chút gì thì gọi là “*người tạo*,” không tạo tác thì không phải là người tạo. Tạo tác này có thể chia thành ba loại: của người tạo thật, của người tạo không thật, và của người tạo vừa thật vừa không thật. Cái được tạo là nghiệp, là đối tượng của việc tạo tác mà người tạo ấy làm. Nghiệp này cũng có ba loại: thật; không thật; vừa thật vừa không.

Cho việc này có hai mệnh đề được nêu ra: Người tạo thật và có việc tạo thì không tạo nghiệp thật và không việc tạo: đó là mệnh đề thứ nhất. Người tạo không

thật và không việc tạo thì không tạo nghiệp không thật và không việc tạo: đó là mệnh đề thứ hai.

Để chứng minh cho mệnh đề thứ nhất, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[8:2ab.] *Đã là thật thì / không có việc tạo,
Vậy là có nghiệp / mà không người tạo.***

Vì nhân nơi việc tạo để gọi là “người tạo” nên phải là thứ gì có thật, đồng thời phải làm cái việc gọi là “tạo tác” thì mới được gọi là “người tạo.” Đã lấy việc tạo làm nhân để được gọi là “người tạo” rồi thì không còn việc tạo nào khác. Vì không còn việc tạo nào khác nên người tạo không tạo nghiệp. Nếu nghiệp kia không cần người tạo mà vẫn có, vậy thì nghiệp ấy phải là *nghiệp không người tạo*. Nhưng nghiệp không người tạo là điều không thể nào có, chỉ như chiếc bình do đứa con trai của người phụ nữ không con làm ra. Thế thì, trước hết, người tạo mà thật thì sẽ không tạo nghiệp, vì sẽ ứng thành cái sai này, “*Đã là thật thì / không có việc tạo, / vậy là có nghiệp / mà không người tạo.*” [TQL, 8:2ab.]

Bây giờ để giải thích mệnh đề “*người tạo [thật] cũng không tạo nghiệp thật,*” [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[8:2cd.] *Đã là thật thì / không có việc tạo
Vậy có người tạo / mà không có nghiệp.***

“*Nghiệp thật*” là thứ có liên quan đến việc tạo tác. Đã lấy việc tạo để được gọi là nghiệp rồi thì không còn việc tạo nào khác để tạo ra nghiệp ấy. Đã vậy thì nghiệp thật ấy không có việc tạo. Và vì không có việc tạo nên nghiệp thật ấy, người tạo không tạo. Nghiệp đã không được tạo vậy thì người tạo của nghiệp ấy là *người tạo không nghiệp*, là người tạo của nghiệp không hiện hữu, và nghiệp ấy cũng không được tạo. Điều này phi lý. Chưa từng thấy có ai không tạo nghiệp vô gián mà lại là người tạo nghiệp vô gián bao giờ. Vậy là câu “*Người tạo thật thì không tạo nghiệp thật*” đã được chứng minh.

Bây giờ để giải thích tại sao người tạo không thật cũng không tạo nghiệp không thật, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[8:3.] *Nếu như người tạo / không phải là thật,
Tạo tác thứ nghiệp / không phải là thật,
Vậy thì nghiệp ấy / là nghiệp không nhân,
Và người tạo ấy / cũng là không nhân.***

Nghiệp không thật thì không có nhân. Người tạo không thật là người tạo không có việc tạo. Nhưng nhân của danh xưng “người tạo” chính là việc tạo, cho nên người tạo mà không việc tạo thì cũng là người tạo không nhân.

Chấp nhận thuyết không nhân thì cả nhân lẫn quả hết thảy đều bị phá cả. [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

**[8:4ab.] *Đã không có nhân / thì dù là quả
Hay dù là nhân / đâu lẽ nào có.***

Nếu chấp nhận có nhân thì có thể thuận theo lý để mà nói rằng “quả là những gì từ nhân sinh ra, và nhân là những gì làm cho quả ấy sinh ra.” Ví dụ đất sét là nhân của chiếc bình, và chiếc bình là quả. Những công cụ tạo tác như bàn quay các thứ, là tác nhân [nhân tố tạo tác]. Nhưng nếu chấp nhận thuyết không nhân thì vì chiếc bình không ứng với nhân nên cũng không có, chỉ giống như hoa giữa trời. Chiếc bình đã không có thì đâu làm gì có nhân tạo ra chiếc bình. Vì thế mà nói, “Đã không có nhân / thì dù là quả / hay dù là nhân / đâu lẽ nào có.”

Vì thế cho nên:

**[8:4cd.] *Đã không có thì / việc tạo, người tạo,
Hay tác nhân tạo / đều thành phi lý.***

“Không có” nói ở đây có nghĩa là không có nhân quả. Không có nhân quả thì phải tạo gì đây để có việc tạo? Người tạo phải tạo việc gì để tự mình trở thành người tạo chiếc bình? Và đất sét cũng vậy, chỉ vì dùng chất liệu của nó để tạo thứ được tạo mà gọi nó là tác nhân thì không hợp lý. Vì vậy mà nói: Không nhân quả thì “việc tạo, người tạo, / hay tác nhân tạo, / đều thành phi lý.”

Vì thế cho nên:

***[8:5ab.] Việc, người, tác nhân / đã là phi lý
Thì đâu thể có / pháp hay phi pháp.***

Ở đây nói rằng Đền bà đạt đa vì chủ động tránh việc không phạm sát giới nên là người tạo thật. Vì là tác nhân, thực hiện việc không giết, nên anh ta có được thiện pháp này. Những thiện pháp khác như là con đường của mười thiện nghiệp thực hiện bằng việc thiện; hay sự khởi đầu của thiện pháp như tôn kính Tam bảo, tôn kính cha mẹ, hay những đối tượng đáng được tôn kính khác, vân vân, đều cũng giống như vậy. Tương tự như vậy, nếu việc làm, người làm, và tác nhân không có thì phải nói rằng việc phi pháp như là sát sinh vân vân, đối nghĩa với thiện pháp, cũng sẽ ứng thành không có.

Pháp hay phi pháp đã không có thì quả của chúng cũng không có. Thầy Long Thọ nói như sau:

***[8:5cd.] Pháp và phi pháp / đã là không có,
Thì không thể nào / từ đó sinh quả.***

Pháp hay phi pháp không có thì quả lành quả dữ sinh ra từ đó cũng sẽ không có. Vì thế mà:

***[8:6ab.] Quả đã không có / thì đường giải thoát
Hay là cõi trời / đâu lẽ nào có.***

Nếu đường tu thế gian có cái quả đến từ pháp tu định vô sắc, nghĩa là có cõi trời, thì tu theo đường tu thế gian sẽ là cách tốt nhất để đạt mục tiêu này. Và nếu có cái quả niết bàn đến từ sự giải thoát, thế thì tu theo thánh đạo xuất thế là bát chánh đạo sẽ đạt được quả ấy. Nhưng nếu quả ấy không có thì: “Quả đã không có / thì đường giải thoát // hay là cõi trời / đâu lẽ nào có.”

Thêm vào đó, quả nếu đã không có, vậy thì:

***[8:6cd.] Nếu đã như vậy, / ắt phải suy ra
Rằng mọi việc làm / đều là vô nghĩa.***

Những việc làm ví dụ như làm ruộng, buôn bán, làm công, hay các công ăn việc làm khác, đều là làm để hái quả, nếu không có quả thì thật là vô lý. Không có quả

thì những việc ấy đều ứng thành vô nghĩa. Thế nhưng những điều ấy lại không phải là vô nghĩa. Vì thế thuyết [không nhân] này là cội nguồn của mọi lầm lỗi không sót thứ gì. Chối bỏ cõi trời và giải thoát, trái ngược với mọi thực tại có thể thấy và không thể thấy của vạn vật. Nên đây chính là nguyên nhân đọa vực thẳm địa ngục cùng các cảnh dữ khác. Vì thế thuyết “người tạo không thật tạo tác thứ nghiệp không thật” này thật sự rất tệ.

Sau khi chứng minh hai mệnh đề trên rồi, [Trung Quán Luận] giải thích rằng “người tạo vừa thật vừa không thật thì không tạo nghiệp vừa thật vừa không thật,” nói như sau:

**[8:7ab.] Người tạo vừa thật / vừa là không thật
Thì không tạo thứ / vừa thật vừa không.**

“Nghiệp vừa thật vừa là không thật” có nghĩa là nghiệp vừa có liên quan đến việc tạo tác, vừa không liên quan đến việc tạo tác. “Người tạo vừa thật vừa là không thật” thì không tạo thứ nghiệp như vậy. Bởi vì:

**[8:7cd.] Cùng một thứ mà / vừa thật vừa không
Mâu thuẫn với nhau / tìm đâu cho có?**

Cùng một thứ, trong cùng một lúc mà vừa có liên quan vừa không liên quan đến việc tạo tác thì thật là phi lý. Vì thế người tạo vừa thật vừa không thì không tạo nghiệp vừa thật vừa không, là vì không làm gì có, ý là như vậy.

Sau khi nêu lỗi ở những trường hợp tương đồng, [Trung Quán Luận] muốn dẹp luôn trường hợp bất tương đồng, nên nói như sau:

**[8:8abc.] Người tạo mà thật
Thì nghiệp không thật / người ấy không tạo.
Người tạo không thật / thì thứ nghiệp thật / người ấy không tạo.**

Trước tiên người tạo thật và có làm việc tạo tác thì không tạo nghiệp không thật và không liên quan đến việc tạo tác. Bởi vì:

[8:8d.] Bằng không ắt vương / mọi lỗi nêu trên.

[Như là,]

« Đã là thật thì / không có việc tạo

Vậy là phải có / nghiệp không người tạo » [tương tự TQL, 8:3ab.]

Cho nên người tạo mà thật thì không tạo nghiệp. Nghiệp mà không thật thì cũng không được tạo, vì nghiệp mà không thật thì sẽ thành thứ không nhân. Ất vương đủ mọi lỗi như đã nói trong những câu kệ như là:

« Đã không có nhân / thì dù là quả » [TQL, 8:4a.] vân vân...

Vì vậy, trường hợp bất tương đồng này cũng bị phá vì những lý do giống như đã nói trước đây, nên không cần phải nhắc lại.

Trên đây ta đã thấy, “người tạo mà thật thì không tạo nghiệp không thật,” tương tự như vậy, phải theo cùng một cách để giải thích, “người tạo không thật và không làm việc tạo tác thì không tạo nghiệp thật.”

Sau khi nêu lỗi của trường hợp bất tương đồng theo từng vế một, bây giờ [Trung Quán Luận] nêu lỗi của từng vế ghép thành bộ đôi.

[8:9.] Người tạo là thật

Thì nghiệp không thật / hay là thứ nghiệp

Vừa thật vừa không / đều không tạo tác.

Lý do như đã / giải thích trên đây.

Người tạo là thật thì sẽ không tạo nghiệp không thật, cũng không tạo nghiệp vừa thật vừa không. Vì sao? [Trung Quán Luận] nói rằng “Vì những lý do đã nói trước đây,” ở những câu kệ như là:

« Đã là thật thì / không có việc tạo... » [TQL, 8:2.] vân vân.

Nghiệp không thật cũng không được tạo, vì những lỗi đã nói ở những câu như là:

« Vậy thì nghiệp ấy / là nghiệp không nhân, » [TQL, 8:3c.]

« Đã không có nhân / thì dù là quả... » [TQL, 8:4a.] vân vân

Nghiệp vừa thật vừa không thật cũng không được tạo, là vì như đã nói:

« Cùng một thứ mà / vừa thật vừa không / Mâu thuẫn với nhau / tìm đâu cho có? » [TQL, 8:7cd.]

Cho nên phải nói rằng người tạo mà thật thì không tạo nghiệp thật, cũng không tạo nghiệp vừa thật vừa không thật.

Bây giờ [Trung Quán Luận] nói rằng người tạo không thật thì không tạo nghiệp thật cũng không tạo nghiệp vừa thật vừa không thật.

[8:10.] Người tạo không thật

*Thì dù nghiệp thật / hay là thứ nghiệp
Vừa thật vừa không / đều không tạo tác.
Lý do như đã / giải thích trên đây.*

Người tạo không thật là người tạo không nhân. Lỗi này đã được nêu ra trong câu kệ:

« Đã không có nhân / thì dù là quả... » [TQL, 8:4.]

vì vậy người tạo mà không thật thì không tạo.

Còn nghiệp thật thì cũng không được tạo, vì nếu không sẽ ứng thành lỗi này đây:

*« Đã là thật thì / không có việc tạo,
Vậy có người tạo / mà không có nghiệp. » [TQL, 8:2cd.]*

Và nghiệp vừa thật vừa không thật cũng không được tạo, bởi vì:

*« Cùng một thứ mà / vừa thật vừa không
Mâu thuẫn với nhau / tìm đâu cho có? » [TQL, 8:7cd.]*

Bây giờ để giải thích rằng người tạo có cả hai tánh thật và không thật thì không tạo thứ nghiệp bất tương đồng, là nghiệp thật hay là nghiệp không thật, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[8:11.] Người tạo vừa thật / vừa là không thật

*Thì không tạo nghiệp / thật hay không thật.
Cũng cần phải hiểu / lý do điều này
Nhờ vào những gì / đã nói trên đây.*

Người tạo vừa thật vừa không thật thì không tạo gì cả, bởi vì như đã nói:

« Cùng một thứ mà / vừa thật vừa không
Mâu thuẫn với nhau / tìm đâu cho có? » [TQL, 8:7cd.]

Và nghiệp thật cũng không được tạo, vì suy ra từ câu kệ

« Đã là thật thì / không có việc tạo
Vậy có người tạo / mà không có nghiệp. » [TQL, 8:2cd.]

Và nghiệp không thật, không có nhân thì cũng không được tạo, bởi vì những lỗi đã nêu ra:

« Đã không có nhân / thì dù là quả... » vân vân [TQL, 8:4a.]

Vì thế dù là tương đồng hay bất tương đồng, người tạo và nghiệp dù có thành ra kiểu gì cũng đều không hợp lý. Nên nói rằng, “Các pháp hữu vi như là thức vân vân là pháp hữu vi có tự tánh, chúng đều đúng thật là có, vì có nhân của chúng là nghiệp và người tạo nghiệp,” là lời phi lý.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nói vậy có phải các ông khẳng định rằng sự vật không có?

[ĐÁP] — Không hề! Chỉ vì các ông cho rằng sự vật có tự tánh nên khi tách lìa khỏi tự tánh thì hết thấy sự vật mới bị chối bỏ, Chứ chúng tôi thì đâu có thấy sự vật nào là có tự tánh, hết thấy đều sinh khởi nhờ tùy thuộc lẫn nhau nên đâu có gì để chối bỏ.

Như đã nói trong Bảo Hành Vương Chính Luận:

« Nhìn thấy ảo ảnh / nghĩ ‘đó là nước,’
Khi tìm đến nơi, / nếu như người ấy
Vẫn cứ khẳng khẳng / “nước kia không có”
Thì người như vậy / đúng là người ngu. »
« Cũng là như thế, / thế gian này đây
Giống như ảo ảnh, / dù chấp là có

*Hay chấp không có / đều là vọng cả.
Mà hễ còn vọng / thì chưa giải thoát. »⁹⁶
« Vì không biết nên / trước mới phân biệt,
Sau rồi xác định / chân nghĩa thực tại.
Khi mà thứ có / đã không tìm thấy,
Thì thứ không có / biết tìm đâu ra? »⁹⁷*

Cho nên sự vật đều không có tự tánh, lấy gì để mà thiết lập theo những thuyết nói trên. Đã chấp nhận cõi thế gian là điên đảo rồi thì sự vật ở trong cảnh hiện quy ước giống như nước trong ảo ảnh kia, phải chấp nhận là chúng chỉ có thể hình thành được nhờ duyên, chỉ mỗi một cách duy nhất đó thôi, không có cách nào khác.

**[8:12.] *Vì duyên nơi nghiệp / nên có người tạo,
Và duyên người tạo / nên mới có nghiệp.
Ngoài sự tùy duyên / sinh khởi này ra,
Không thấy có nhân / sinh khởi nào khác.***

Ở đây, đã không làm việc tạo tác, cũng không liên quan đến nghiệp, thì không phải là người tạo, vì vậy, phải liên quan đến nghiệp thì người tạo mới đúng là người tạo. Thứ gì người tạo không tạo thì không phải là nghiệp, bởi vì cái gọi là nghiệp chính là thứ được tạo ra. Do đó nghiệp cũng phải dựa vào người tạo thì mới đúng thật là nghiệp. Như vậy nghiệp và người tạo chỉ là tùy thuộc lẫn nhau mà thành, ngoài ra không thấy có cái nhân nào khác.

Cũng như nghiệp và người tạo tùy thuộc lẫn nhau mà thành, những thứ khác cũng đều tương tự như vậy. Vì thế [Trung Quán Luận] nói rằng:

**[8:13ab.] *Phải biết rằng thủ / cũng giống như vậy,
Là vì đã quét / nghiệp và người tạo.***

Chữ “cũng giống như vậy” ở đây ứng với những gì vừa mới trình bày bên trên về nghiệp và người tạo. “Thủ” là nhiếp thủ. Vậy thì chữ thủ này ở đây được dùng để chỉ việc nhiếp thủ. Có thủ thì phải có chủ thể—là người thủ, và đối tượng—là

⁹⁶ Bảo Hành Vương Chính Luận, I: 55, 56.

⁹⁷ Bảo Hành Vương Chính Luận, I: 98.

thứ được thủ. Thứ được thủ và người thủ này cũng giống như nghiệp và người tạo, tùy thuộc lẫn nhau mà có chứ không phải là tự có. [Trung Quán Luận] dạy rằng không tự có là “*vì đã quét nghiệp và người tạo.*” “Quét” có nghĩa là phủ nhận, còn chữ “vì” là để nêu lý do. Từ đó suy ra ý nghĩa của câu kệ này là như sau, “*Phải biết lý do phủ nhận nghiệp và người tạo này cũng chính là lý do khiến chúng tôi bác bỏ thứ được thủ và người thủ.*”

Bác bỏ nghiệp và người tạo không những là để chứng minh cho sự tùy thuộc lẫn nhau của hai thứ này, mà còn:

***[8:13cd.] Hiểu được nghiệp và / người tạo này đây,
Thì biết tất cả / mọi thứ còn lại.***

Câu này để nói với người có trí. Người có trí thì ngoài nghiệp và người tạo [sở tác năng tác]; thứ được thủ và người thủ ra [sở thủ, năng thủ], những thứ khác như là, được sinh và tạo sinh, việc đi và người đi, thứ được thấy và thứ làm việc thấy, tướng và chỗ của tướng, thứ được tạo và thứ làm việc tạo, hay những thứ như là thành phần và tổng thể, phẩm chất và chỗ có phẩm chất [tướng và sở tướng], nhận thức và đối tượng của nhận thức [tri và sở tri], những thứ như vậy, không sót thứ gì, nhờ quán chiếu về nghiệp và người tạo mà biết được rằng chúng không tự có, chỉ nhờ tùy thuộc lẫn nhau mà thành. Vậy hãy nên dựa vào lời phân tích cặn kẽ về những điều này trong Nhập Trung Quán Luận để đạt sự xác quyết.

Nếu có người nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Trong câu kệ “*thì biết tất cả những thứ còn lại*” là đã bao gồm cả thứ được thủ và người thủ rồi, cần gì phải vô lý nhắc thêm lần nữa.

[ĐÁP] — Nói vậy cũng đúng, nhưng vì để nhấn mạnh vai trò trọng yếu của chúng khi quán chiếu [về chân thực tại] nên thứ được thủ và người thủ được nhắc riêng. Quả vậy, hai thứ này ở những phẩm sau đúng là được phân tích rất nhiều lần.

« *Nỗi sợ địa ngục / khi tôi nói ra
Có cả ngàn vạn / chúng sinh kinh hãi,*

*Nhưng chẳng phải là / có chúng sinh nào
Chết rồi chuyển sinh / vào cõi ác đạo.*

*« Không có kiếm, lao, / hay dao tuốt ra,
Thương tích gây nên / cũng không hề có.
Do niệm chi phối / mà thành địa ngục,
Không vũ khí vẫn / thấy ập xuống thân. »*

*« Ngàn hoa rộ nở / tươi đẹp lòng người,
Cung điện hoàng kim / đẹp ngời rạng chiếu:
Ở đây cũng vậy / không có ai tạo,
Đều do niệm tưởng / xui khiến mà thành. »*

*« Vì niệm chi phối / giả lập thế gian,
Vì chấp niệm nên / hiển lộ ấu trĩ.
Dù chấp hay không / thì cũng không sinh,
Mọi niệm phân biệt / như huyễn như ảo. »*

Trên đây là luận giải của Phẩm Tám, tên là “Quán Nghiệp và Người Tạo,” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

> PHẨM 9. QUÁN CHỖ TRÚ TRƯỚC

Ở đây có người cho rằng câu nói sau đây,

*« Phải biết rằng thủ / cũng là như vậy
Vì đã quét bỏ / nghiệp và người tạo » [TQL, 8:13ab.]*

là không hợp lý. Họ nói như vầy:

[ĐỐI PHƯƠNG] —

**[9:1.] *Có người nói rằng: / — « Thấy, nghe, đại loại,
Và thọ các thứ,
Ai người sở hữu / những thứ này đây,
Với những thứ ấy / phải là có trước.***

Tông phái Sammitiya cho rằng người nào nhiếp thủ những thứ như là thấy, nghe, ngửi, nếm, vân vân, hay là thọ, xúc, tư duy vân vân, thì người thủ những thứ được thủ ấy phải có trước những thứ được thủ. Vì sao? Bởi vì:

**[9:2.] *« Vì nếu không có / cái gì có trước,
Thấy và đại loại / làm sao khởi sinh?
Thế nên trước khi / có những thứ này
Thì phải có sẵn / cái làm chỗ trú. »***

Ở đây nói rằng Đê bà đạt đa phải có thật trước đã, rồi mới tích lũy được tài sản, chứ như đứa con của người phụ nữ không con thì vì không có thật nên không làm được việc này. Tương tự như vậy, nếu không có cá nhân nào có trước để làm chỗ trú cho cái thấy vân vân thì cũng không có cá nhân nào nhiếp thủ được những thứ ấy. Thành ra cũng như Đê bà đạt đa phải có trước để làm chỗ trú cho tài sản của mình, tương tự như vậy, cá nhân người nào nhiếp thủ cái thấy vân vân thì phải có trước những thứ ấy.

[ĐÁP] —Thì phải trả lời như sau:

**[9:3.] Nhưng trước khi có / thấy, nghe, đại loại,
Và thọ, các thứ,
Mà đã có sẵn / cái làm chỗ trú,
Vậy chỗ trú ấy / lấy gì lập danh?**

Nếu cho rằng “cá nhân con người” tồn tại trước cái thấy vân vân, vậy biết lấy gì để lập danh cho nó? Bởi vì cái nhân lập danh cho “cá nhân con người” chính là những thứ như cái thấy vân vân, thành ra nếu nói rằng cá nhân ấy phải tồn tại trước khi có những thứ kia, thế thì với những thứ kia đâu thể có liên quan gì, chỉ như chiếc bình với tấm vải. Không liên quan gì đến cái nhân của chính mình thì chỉ có thể là thứ không nhân, có tài sản nhưng lại không liên quan gì đến tài sản. Ý là như vậy.

Huống chi,

**[9:4.] Thấy, nghe đại loại / nếu như chưa có
Mà chỗ trú vẫn / có thể có được,
Vậy chẳng hoài nghi, / thấy, nghe, đại loại,
Dù không chỗ trú / vẫn có thể có.**

Nếu cho rằng trước khi có cái thấy vân vân đã có cái gọi là “cá nhân con người,” và cá nhân này nhiếp thủ cái thấy vân vân, đã vậy thì chắc chắn không chút hoài nghi rằng cho dù không có cá nhân con người thì cái thấy vân vân đều vẫn có thể hiện hữu. Nếu vậy thì trước khi có tài sản, Đền bà đạt đa phải là một thực thể tồn tại biệt lập với tài sản, nhiếp thủ từng món một, vốn là thứ khác với chính mình. Tương tự như vậy, người thủ cũng thủ lấy cái thấy vân vân, vốn là thứ khác với chính mình. Nhưng việc như vậy không bao giờ xảy ra. [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[9:5.] Nhờ thứ kia nên / hiện rõ cái này,
Nhờ cái này nên / hiện rõ thứ kia.]
Thứ kia không có, / đâu cái gì có?
Cái này không có, / thứ gì có được?**

Ở đây nói rằng, theo như câu nói, “cái này là nhân của cái kia, cái kia là quả của cái này,” thì vì có “hạt” làm nhân nên “chồi” nào là quả của nhân ấy sẽ được hiển

lộ; và vì có quả nên “hạt” nào là nhân của quả ấy cũng sẽ được hiển lộ. Tương tự như vậy, theo như câu “cái này là người thủ của cái kia,” thì nhờ có thứ được thủ, như là cái thấy vân vân, mà người thủ được hiển lộ; và theo như câu “cái kia là thứ được thủ của cái này,” thì nhờ có người thủ mà thứ được thủ, như cái thấy vân vân, được hiển lộ. Có vậy thì người thủ và thứ được thủ đúng là tùy thuộc lẫn nhau mà thành. Còn nếu khẳng định cái thấy vân vân không cần người thủ vẫn có thể hiện hữu riêng biệt, trong trường hợp này cái thấy vân vân vì không có chỗ dựa nên đúng thật là không có, cho nên cả hai bên đều không thành. Vậy nói “người thủ làm chỗ trú, khác với thứ được thủ” là vô lý.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Người nào nói rằng “Thấy, nghe đại loại...” [TQL, 9:3.] thì phải giải đáp như sau: Nếu chấp nhận rằng “trước khi có toàn bộ cái thấy vân vân thì phải có chỗ trú trước,” thì đúng là sẽ vướng những lỗi như nói ở đây. Tuy nhiên,

**[9.6ab.] — « Ở trước hết thấy / thấy và đại loại,
Tuy không có gì / là cái có trước, »**

Nhưng trước từng cái một thì có. Vì vậy mà nói:

**[9:6cd.] — « Thấy và đại loại / vẫn từng thứ một
Ở từng thời điểm / mà làm hiện ra. »**

Gọi “người thấy” vì do cái thấy làm hiển lộ chứ không phải vì dựa vào những thứ khác như là cái nghe hay đại loại để mà lập danh, thành ra không vướng những lỗi nói trên.

[ĐÁP] — Nói vậy cũng vô lý. Vì sao? Vì cái gì đã không có cái thấy vân vân, lại không thủ, không nhân, cũng không hiện, thì chẳng thể nào là có.

**[9:7ab.] Ở trước hết thấy / thấy và đại loại
Đã không có gì / là cái có trước,**

Đã chấp nhận điều này thì cũng phải chấp nhận là:

[9:7cd.] *Vậy thì ở trước / từng món riêng lẻ,
Cái có trước ấy / làm sao có được?*

Cái gì không có trước tổng thể thì cũng không thể có trước mỗi thành phần riêng lẻ. Nói ví dụ, không có trước khi có cả khu rừng thì cũng không thể có trước khi có từng gốc cây riêng lẻ của khu rừng ấy. Toàn bộ mọi hạt cát đều không thể vớt ra dầu thì từng hạt cát riêng lẻ cũng không thể vớt ra dầu. Hơn nữa, chấp nhận một cái gì có trước mỗi thành phần riêng lẻ chính là chấp nhận cái ấy có trước tổng thể, vì tổng thể chẳng phải gì khác hơn là các thành phần riêng lẻ gộp lại. Vì vậy nói [không có trước tổng thể mà] có trước mỗi thành phần riêng lẻ là vô lý.

Ở đây hãy còn một điểm vô lý khác:

[9:8ab.] *Giả sử người thấy / chính là người nghe,
Và cũng chính là / người có cảm thọ,*

Thì như vậy là:

[9:8c.] *Vậy phải có trước / mỗi một thứ này.*

Nói người thấy cũng chính là người nghe thì thật là vô lý. Nếu vậy thì người nghe dù không thấy cũng thành người thấy; và người thấy dù không nghe vẫn thành người nghe. Người thấy không thấy, người nghe không nghe là chuyện chưa từng thấy qua. Vì vậy [Trung Quán Luận] nói như sau:

[9:8d.] *Nhưng mà như vậy / thật là phi lý.*

[Trung Quán Luận] dạy rằng chuyện này thật phi lý, vì cứ mỗi việc làm lại có một người làm khác nhau thì ngã tìm đâu cho có? Thầy Phật Hộ giải thích rằng, “Ngã mà chỉ có một thì sẽ ứng thành cá nhân người kia dời từ giác quan này sang giác quan khác, giống như dời từ cánh cửa sổ này sang cánh cửa sổ khác.”

Thầy Thanh Biện phản đối việc này như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ngã có mặt cùng khắp, không cần phải dời từ giác quan này sang giác quan khác, vì vậy lỗi ứng thành ấy không đúng lý.

[ĐÁP] — Chính lời này mới là phi lý, vì lời trên [của Thầy Phật Hộ] là để phá thuyết cá nhân,⁹⁸ thuyết ấy vốn không chấp nhận ngã có mặt cùng khắp nên lỗi ứng thành ấy vẫn là đúng lý.

Dù muốn tránh lỗi ấy mà nói rằng:

**[9:9ab.] *Giả sử người thấy / khác với người nghe,
Và cũng khác với / người có cảm thọ,***

Suy nghĩ như vậy cũng không đúng lý, bởi vì như vậy thì phải chấp nhận rằng,

**[9:9cd.] *Vậy có người thấy, / cũng có người nghe,
Thành ra phải có / rất nhiều cái ngã.***

Con ngựa mà khác với con bò thì khi có con bò đâu phải là cùng một lúc không thể có con ngựa. Tương tự như vậy, nếu người nghe mà khác với người thấy thì khi có người thấy, cùng một lúc vẫn có thể có người nghe. Thế nhưng lại không chấp nhận là [khác nhau] như vậy, cho nên không phải là khác nhau. Huống chi, nếu chấp nhận là người thấy, người nghe, người cảm thọ vân vân, đều khác nhau cả thì như vậy chẳng phải là nói [một người mà lại] có rất nhiều cái ngã hay sao. Vì thế mà nói cái gọi là “cá nhân” này chẳng có cái nào có trước cái thấy vân vân, dù là từng thứ riêng lẻ.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Có chứ, có cái ngã đi trước mọi cái thấy vân vân. Nếu hỏi rằng ngã ấy nếu đúng thật là có thì phải lấy gì để lập danh [xem 9.3], thì phải trả lời như sau: Ở đây nói như vậy: trước khi có cái thấy vân vân đã có bốn đại chủng [là đất nước lửa gió], từ đó duyên với danh sắc mà có sáu [nội] xứ: thấy, nghe, vân vân [sáu giác quan] tuần tự sinh ra. Vì vậy khi chưa có cái thấy vân vân thì lấy tứ đại chủng làm nền tảng lập danh.

[ĐÁP] — Nói như vậy cũng không đúng:

⁹⁸ Là cá nhân một chúng sinh: ལང་ཟག་- *puḍgala*; tiếng Việt còn được gọi là *nhân*, là *bổ đặc già la*.

**[9:10.] *Thấy, nghe, đại loại,
Và thọ các thứ,
Đều là từ nơi / từ đại sinh ra,
Kể cả chỗ này / cũng vẫn không có.***

Dù cái thấy vân vân có sinh ra từ đại chủng nào thì đại chủng ấy vẫn không thể nào vừa là thứ được thủ, vừa là nhân [lập danh cho ngã]. Lý do như đã giải thích. Trên có câu:

*« Thứ kia không có, / đâu cái gì có?
Cái này không có, / thứ gì có được? » [TQL, 9:5cd.]*

vừa vặn đúng cho trường hợp này. Ngã muốn thủ các đại chủng thì phải có trước đại chủng được thủ. Nhưng đây là điều không thể có, vì nếu như vậy thì ngã ấy không nhân. Đã không có thì làm sao thủ các đại chủng cho được. Việc thủ các đại chủng cũng vướng cùng một lỗi như việc thủ cái thấy vân vân, lỗi này có đã nói qua, không cần phải nhắc lại. Cho nên ở đây cũng vậy: ngã cũng không có ở các đại chủng.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Mặc dù ngã bị phủ nhận như thế, nhưng cái thấy vân vân vẫn đúng thật là có, vì không bị phủ nhận. Cái thấy vân vân với những thứ không có ngã tánh như chiếc bình vân vân không hề có sự liên kết nào với nhau cả. Vì vậy ở những thứ có sự liên kết với nhau thì phải có cái ngã.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu cái thấy vân vân mà có thì ngã cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Như đã nói, không có ngã nào để thủ lấy cái thấy vân vân. Người thủ là ngã đã không có thì thứ được thủ như cái thấy vân vân lấy đâu ra mà có cho được. [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[9:11.] *Thấy, nghe, đại loại,
Và thọ các thứ,
Thứ chúng thuộc về / đã là không có,
Vây bản thân chúng / cũng đều không có.***

Cái thứ tướng là sở hữu cái thấy vân vân ấy nếu đã nói là không có, vậy chẳng rõ lắm sao, rằng cái thấy vân vân cũng là không có. Từ đó suy ra, vì cái cái thấy vân vân không có nên ngã cũng là không.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Các ông có chắc rằng ngã không có? Là do ai nói? Chẳng phải các ông vừa nói rằng cái thấy vân vân không có và vì vậy nên ngã cũng không có?

[ĐÁP] — Đúng là chúng tôi có nói như vậy, nhưng ý nghĩa không như các ông hiểu. Là vì như vậy: [Các ông] cho rằng “ngã có cái tánh của thứ có.” Nhưng [với chúng tôi thì] “ngã không phải là nhờ bốn tánh mà hiện hữu.” Dùng chữ như vậy chỉ là để ngăn chặn vọng chấp nơi tự tánh, đối trị với những đảo điên về cái ngã không đúng với sự thật, chứ không phải để nói rằng ngã là thứ không có. Chấp có và chấp không, cả hai cái chấp này đều phải bỏ như nhau.

Thầy Đề Bà cũng nói như thế này:

*« Ngã của ông không / phải ngã của tôi,
Ngã không chắc chắn, / cho nên không có.
Chẳng phải là ở / những thứ vô thường
Cái gọi là niệm / vẫn thường sinh ra? »*

[Trung Quán Luận] chính là để giải thích điều này mà nói như sau:

**[9:12.] Thứ gì đối với / thấy và đại loại,
Trước, sau, cùng lúc / đều là không có,
Thì ở chỗ ấy / mọi niệm phân biệt
Là có, là không / hết thấy đoạn lìa.**

Đầu tiên là ngã không có trước cái thấy vân vân, vì lìa cái thấy vân vân thì chẳng có gì có cả. Ngã cũng không trùng khớp với cái thấy vân vân, là vì mỗi thứ riêng lẽ đều là không mà gộp lại thành có là điều chưa từng thấy qua.

Hơn nữa, ngã và đối tượng được thủ mà giống như hai cái sừng của con thỏ không liên quan gì đến nhau thì cũng không được thiết lập riêng biệt, vì vậy không thể là trùng khớp. Cũng không phải là có sau, vì như vậy: giả sử cái thấy vân vân có

trước rồi sau mới có ngã thì như vậy là ngã có sau. Nhưng không thể có chuyện như vậy, là vì không có chủ thể thì cũng không thể có đối tượng. Xét tận cùng thì ngã này không có trước, có sau, hay cùng lúc với cái thấy vân vân, đã vậy thì cái tự tánh không tìm đâu cho thấy này, ai người có trí mà lại nói rằng nó là có, hay là không có. Do đó kết luận rằng thứ được thủ và người thủ [sở thủ và năng thủ] cũng giống như là nghiệp và người tạo [sở tác và năng tác], đích thật chỉ nhờ tùy thuộc lẫn nhau mà thành chứ không phải là nhờ tự tánh.

Chính vì để giải thích điều này mà đức Thế tôn nói sâu rộng trong Kinh Chánh Định Vương như sau:

« Bấy giờ Thế tôn / vô ác, thập lục,
Chánh định vô thượng / thuyết lời như sau:
Đi trong sinh tử / như trong giấc mộng
Chẳng ai ở đó / sinh ra, chết đi. »

« Chúng sinh, danh, mạng / đều không thể thấy
Nhưng pháp này đây / đều như bọt nổi,
Thân chuỗi, ảo thuật, / tia chớp giữa trời,
Bóng trăng mặt nước, / hay là ảo ảnh. »

« Cõi thế gian này / chẳng có ai chết
Cũng chẳng ai đi, / chuyển di cõi khác
Nhưng việc đã làm / đều không mất đi
Quả trắng quả đen / chín khi luân hồi »

« Không phải trường tồn / cũng không đoạn diệt
Không có tích nghiệp / cũng không có trí.
Chẳng phải gieo rồi / là không thể chạm
Cũng chẳng phải chịu / nghiệp người khác làm.

« Không chuyển đi đâu / không từ đâu lại
Không gì là có, / không gì không có
Kiến, trú và nhập, / không là tịnh sạch
Chúng sinh tu tập / không vào tịnh yên. »

*« Hành cảnh Như lai / công đức Thế tôn
Là chôn vô sinh / an tịnh, vô tướng.
Lực và tổng trì / sức mạnh mười lực
Là thù thắng Phật / nhân trung ngu vương. »*

Trên đây là luận giải của Phẩm Chín, tên là “Quán Chỗ Trú Trước,” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

BẢN NHÁP

> PHẨM 10. QUÁN LỬA VÀ CỬI

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ông bảo “được thủ và người thủ, hai thứ này không phải nhờ bốn tánh mà thành,” nói như vậy là không đúng lý. Bởi vì sự vật tuy là tùy thuộc lẫn nhau nhưng vẫn thấy có bốn tánh. Giống như nhờ củi mà có lửa nhưng cũng không phải là lửa không có tự tánh, vì nóng và cháy được xem là kết quả đặc thù của lửa. Và củi tùy thuộc vào lửa, nhưng cũng không phải là không có tự tánh, vì bị cháy là tự tánh của tứ đại. Tương tự như vậy, mặc dù người thủ tùy thuộc vào cái được thủ, và cái được thủ tùy thuộc vào người thủ, nhưng chúng vẫn có tự tánh. Vì vậy, cũng như được thủ và người thủ, lửa và củi cả hai thứ này cũng đều có tự tánh.

[ĐÁP] — Thì phải đáp như sau: Nếu củi và lửa mà có thì sẽ đúng là như vậy. Nhưng đâu phải là có. Ở đây, lửa với củi mà có thì bắt buộc phải hoặc là đồng nhất, hoặc là dị biệt. [Trung Quán Luận] nói rằng cả hai trường hợp đều không đúng.

**[10:1.] Nếu như củi này / chính là lửa ấy,
Vậy thì chủ thể / đối tượng là một.
Nếu như lửa này / khác với củi ấy,
Vậy thì không củi / lửa vẫn phát sinh.**

Đối tượng bị đốt là củi, như cây khô hay thứ gì đại loại. Và chủ thể làm việc đốt là lửa. Nếu nói “củi chính là lửa,” vậy thì chủ thể và đối tượng là một, điều này chưa từng thấy qua. Vì như vậy thì sẽ ứng thành thợ gốm và chiếc bình là một, thứ bị chặt và người chặt là một, là những điều không được chấp nhận. Còn nếu là khác thì lửa khác với củi lẽ ra phải thấy lửa không tùy thuộc vào củi, nhưng không làm gì có chuyện như vậy. Không vãi nào khác với chiếc bình mà lại không được xem là không tùy thuộc vào chiếc bình, trong khi đó, lửa lại không phải là không tùy thuộc vào củi, cho nên chuyện này vô lý. Huống chi, lửa nếu khác với củi thì:

**[10:2.] *Lửa sẽ lúc nào / cũng luôn là cháy,
Không phải do nhân / làm cháy sinh ra.
Việc khơi lửa cháy / trở thành vô nghĩa,
Đã vậy thì nghiệp / cũng đều không có.***

Nếu cho rằng lửa khác với củi thì lửa sẽ lúc nào cũng luôn là cháy chứ không từ cái nhân làm cháy sinh ra; việc khơi cho lửa cháy cũng trở thành vô nghĩa, và đã như vậy thì cũng không có nghiệp [nghĩa là không có việc đốt].

Để giải thích ngay chính điểm này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[10:3.] *Vì không tùy thuộc / vào thứ gì khác
Nên không từ nhân / làm cháy sinh ra.
Nếu như lúc nào / cũng luôn là cháy,
Thì việc khơi lửa / trở thành vô nghĩa.***

Ý ở đây là lửa nhờ vào cái làm cho nó cháy mà có. Và cái làm cho nó cháy đó chính là củi. Nếu lửa có nhân gì làm cho nó cháy thì nó sẽ từ cái nhân đó sinh ra. Còn nếu lửa không có cái nhân làm cho nó cháy thì nó sẽ không sinh ra từ cái nhân đó. Lửa mà đúng thật là biệt lập với cái làm cho nó cháy thì lửa sẽ không tùy thuộc vào củi, vì đã biệt lập thì không tùy thuộc lẫn nhau, như tấm vải biệt lập với chiếc bình. “Vì không tùy thuộc / vào thứ gì khác,” nên lửa không sinh ra từ cái nhân làm cho nó cháy, vì vậy cứ thế mà cháy mãi. Là vì lửa nếu nhờ vào thứ làm cho nó cháy mà có thì hết thứ đó là tắt lửa. Nhưng nếu lửa không nhờ vào thứ làm cho nó cháy mà có thì khi ấy vì thiếu mất cái duyên khiến cho nó tắt nên lửa sẽ cháy hoài. Nếu lửa lúc nào cũng luôn là cháy thì mọi nỗ lực khơi cho lửa đừng tắt như là lượm củi, nhen mồi vân vân đều trở thành vô nghĩa. Vậy thì lửa trở thành giống như trường hợp không nghiệp mà có người tạo nghiệp. Nhưng nghiệp mà không có thì người tạo cũng không có, chỉ như đứa con trai của người phụ nữ không con. Vì vậy nói lửa khác củi là không đúng.

Ở đây có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Câu nói trên đây “Nếu như lửa này / khác với củi ấy, vậy không có củi / lửa vẫn phát sinh.” là không đúng lý. Ở đây dù nói lửa khác

với củi cũng không phải là nói không củi thì lửa vẫn đúng thật là có. Vì củi là thứ bốc cháy, tương của củi là “thứ bị lửa đốt cháy,” và ai cũng thấy là lửa tùy thuộc vào củi chứ không riêng lẻ. Nói vậy thì củi phải có liên quan đến lửa. Theo như chúng tôi thấy thì lửa tùy thuộc vào củi chứ không phải là thứ riêng lẻ một mình. Thế thì những câu kệ đại loại như là “*Nếu như lửa này / khác với củi ấy,*” sẽ ứng thành hệ quả sai lầm, không thích đáng.

[ĐÁP] — Để giải thích quan điểm ấy không hợp lý, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[10:4.] *Nếu nghĩ như vậy / rồi lại thấy rằng
Sự đốt này đây / chính là củi đốt,
Nhưng nếu nó chỉ / đơn thuần là thế,
Thì biết lấy gì / đốt cháy củi đây?***

Nếu nghĩ rằng củi là thứ bốc cháy, có cái tương “*bị đốt cháy,*” và lửa là thứ tùy vào đó mà có, dù tương vậy cũng không thể từ đó suy ra rằng “*lửa đốt cháy củi.*” Bởi vì:

« *Nhưng nếu nó chỉ / đơn thuần là thế,
Thì biết lấy gì / đốt cháy củi đây?* » [TQL, 10:4cd.]

Nói “*Nhưng nếu nó chỉ / đơn thuần là thế,*” có nghĩa là nếu nó chỉ đơn thuần là đốt cháy. Ở đây nếu các ông cho rằng “*lửa đốt cháy củi,*” thì như vậy là nói củi này do bị đốt nên mới cháy. Nhưng ngoài sự cháy ấy ra, chưa từng thấy có lửa nào khác để đốt cháy củi này. Nếu củi chỉ đơn thuần là bị đốt, nhưng ngoài củi ra đã không có lửa nào khác thì biết lấy gì để đốt củi đây? Lửa không đốt củi vì ngoài củi ra lửa cũng không có. Đã vậy thì vì đâu gì có thể cháy. Thành ra lỗi này ông tránh không khỏi. Hơn nữa, nếu đã khẳng định lửa biệt lập với củi, vậy thì cái gọi là “*đốt cháy*” cũng không có. Không có cái gọi là “*đốt cháy*” thì củi biết cháy làm sao? Lửa đốt củi bằng cách nào? Để giải thích điều này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[10:5.] Khác thì không chạm. / Không chạm nhau thì
Không có đốt cháy. / Không đốt cháy thì
Không có tàn lụi. / Không tàn lụi thì
Tự tướng thế nào / cũng sẽ y nguyên.**

Lửa mà khác với củi thì sẽ vì khác nhau như ánh sáng với bóng tối nên lửa sẽ không chạm vào củi. Vì không chạm vào nhau nên không đốt cháy, như đang ở chốn xa. Ý là như vậy. Thành ra câu nói “lửa đốt cháy củi” là vô lý. Đã thế thì lửa sẽ không tàn. Lửa không tàn thì tự tướng thế nào cũng sẽ vẫn y nguyên thế đó. Phải thấy là chữ “cũng” ở hàng cuối có thể được hiểu theo nghĩa lửa còn y nguyên trong tự tướng của chính mình; hoặc theo nghĩa lửa giống y nguyên như củi. Mặt khác cũng có thể nói gộp chung lại thành như vậy, “khác thì không chạm, không chạm thì không đốt, không đốt thì không tàn, không tàn thì tự tướng thế nào cũng sẽ còn y nguyên.” Vì thế, nói lửa biệt lập với củi là không đúng.

Ở đây có người phản đối như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cái gì mà “Lửa khác củi nên vì khác mà không chạm, vì không chạm mà không đốt” vân vân, nói như vậy không đúng. Việc này cũng như nam và nữ, tuy biệt lập nhưng vẫn thấy họ có chạm vào nhau. Lửa và củi cũng vậy thôi.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

**[10:6.] [Ông bảo « Chuyện này] / giống nữ và nam:
Nữ chạm vào nam, / hay nam chạm nữ. »
Lửa này nếu như / khác với củi ấy,
Thì củi lửa sẽ / có thể chạm nhau. »**

Nếu lửa và củi cũng giống như nam và nữ không tùy thuộc lẫn nhau thì sẽ đúng là như thế. Nhưng không làm gì có chuyện như vậy. [Trung Quán Luận] nói rằng:

**[10:7.] Giả sử lửa này / cùng với củi ấy
Cái này mâu thuẫn / loại trừ cái kia,
Có là như vậy / mới có thể nói
Củi, lửa khác nhau / nhưng vẫn chạm nhau.**

Nhưng có lửa nào mà lại không tùy thuộc vào củi, cũng không có củi nào không tùy thuộc vào lửa, chuyện này không đời nào có. Vì vậy ví dụ của ông vô nghĩa. Muốn ví dụ cho hợp lý thì phải nêu ra thứ gì vừa biệt lập với nhau, vừa tùy thuộc lẫn nhau và chạm vào nhau. Nhưng việc như vậy không làm gì có. Nên nói “*Dù biệt lập vẫn chạm vào nhau,*” là không đúng lý.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Lửa và củi, giống như nam và nữ, tuy không phải là nhờ tùy thuộc lẫn nhau mà có, nhưng vẫn tùy thuộc lẫn nhau ở một số chỗ. Do đó, vì có tùy thuộc lẫn nhau nên lửa và củi đều phải là thứ có tự tánh. Như đứa con trai và đứa con gái của người phụ nữ không con thì chẳng ai thấy họ tùy thuộc vào nhau bao giờ.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

**[10:8.] *Nếu như có lửa / là nhờ vào củi,
Và nếu có củi / là nhờ vào lửa,
Vậy lửa và củi / nhờ đâu mà có?
Thứ nào có trước?***

Nói “*lửa là chủ thể đốt cháy củi*” thì đó là nhờ củi mà có lửa. Nói “*củi là đối tượng bị lửa đốt*” thì đó là nhờ lửa mà có củi. Nhưng nói vậy thì hai thứ này thứ nào có trước? Là “*lửa nhờ củi mà có*” có trước, hay là “*củi nhờ lửa mà có*” có trước? Nghĩ rằng củi có trước là vô lý, bởi vì củi mà không tùy vào lửa, cũng không đốt cháy, thì đâu phải là củi, và cũng bởi vì nói như vậy thì sẽ ứng thành cỏ hay bất cứ thứ gì khác cũng đều có thể là củi. Còn nếu như cho rằng “*lửa có trước rồi củi đến sau*” thì cũng vô lý. Bởi vì chưa có củi thì làm sao có lửa, và cũng bởi vì nói vậy thì sẽ ứng thành lửa này không nhân mà có, và cũng bởi vì sẽ chẳng cần tùy vào thứ có sau để có. Thành ra ở đây đã tùy vào cái này để có cái kia thì không có cái gì là có trước.

Còn nếu vẫn tiếp tục nghĩ rằng củi có trước rồi lửa đến sau, thì phải nói thêm như vậy:

**[10:9ab.] *Nếu như lửa này / có nhờ củi kia,
Vậy lửa có rồi / mà lại có nữa,***

Nếu nghĩ rằng “nhờ vào củi mà có lửa,” thì như vậy là thiết lập lửa đã có trước. Thứ đã có, với bốn tánh đã thành, mà tùy thuộc thì còn hợp lý, chứ anh chàng Đều bà đạ đạ không từng hiện hữu thì có thể tùy thuộc vào căn nhà nào đây? Lửa chưa có thì không thể tùy thuộc vào củi. Vì vậy [nếu nói lửa tùy thuộc vào củi thì] phải chấp nhận rằng lửa này đã hiện hữu. Đã hiện hữu rồi còn phải tùy thuộc vào củi gì nữa? Nói lửa nhờ củi mà có, nhưng nếu lửa đã có rồi thì củi kia là để làm gì? Vì thế cho nên nói “lửa nhờ củi mà có” là vô lý.

Hơn nữa, nếu cho rằng “lửa nương vào củi mà có,” thì như vậy là,

**[10:9cd.] Và cũng sẽ có / đối tượng là củi
Mà không có lửa.**

Củi mà không có thì lửa sẽ không thể tùy vào, bởi không thể tùy vào thứ chưa thành. Thành ra nói vậy là chấp nhận có củi mà không có lửa. Nhưng chuyện như vậy không làm gì có, cho nên nói như ông là không đúng.

Cho dù có nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Lửa đến cùng lúc với củi và củi đến cùng lúc với lửa. Vì không khẳng định có thứ nào có trước, nên nói “Vậy tùy cái gì mà có gì đây, thứ nào có trước?” đều là những chất vấn không hợp lý.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

**[10:10.] Nếu có thứ nhờ / tùy thuộc mà có,
Nhưng lại tùy thuộc / vào chính cái thứ
Có được là nhờ / tùy thuộc vào nó,
Vậy tùy cái gì / mà có gì đây?**

Ở đây nếu có một thứ gọi là “lửa,” thứ này phải tùy vào một thứ gọi là “củi” để có. Nhưng cái thứ gọi là “củi” mà “lửa” phải tùy vào để có ấy, nó lại phải tùy thuộc vào “lửa” để có, vậy thì xin hãy nói tôi nghe, “tùy cái gì mà có gì đây?” Chưa có lửa thì cũng không có củi. Củi đã là không nhân nên không thể có, vậy lửa biết lấy nhân gì để mà có đây?

Tương tự như vậy, giả sử có một thứ gọi là “củi,” tùy vào một thứ gọi là “lửa” để có. Và cái thứ gọi là “lửa” mà “củi” phải tùy vào để có ấy, nếu như nó lại phải

tùy vào “củ” để có, vậy thì cần phải giải thích “tùy cái gì mà có gì đây?” Chưa có củ thì cũng không có lửa. Lửa đã là không nhân nên không thể có, vậy củ biết lấy nhân gì để mà có đây?

Cũng là bởi vì lửa và củ [mà là thứ có tự tánh thì] không tùy thuộc lẫn nhau mà có, vì sự vật [có tự tánh] dù đã thành hay chưa thành gì cũng đều không tùy thuộc. [Trung Quán Luận] dạy rằng:

[10:11.] Đâu có thứ gì / có nhờ tùy thuộc?

Nếu như chưa có / làm sao tùy thuộc?

Nếu như đã có / mà còn tùy thuộc,

Chẳng phải là điều / phi lý lắm sao?

Thứ gọi là “lửa” tùy vào thứ gọi là “củ” mà có, “lửa này” bắt buộc phải là thứ hoặc đã có, hoặc chưa có. Nếu chưa có thì vì chưa có nên chỉ như chiếc sừng thỏ, lấy gì mà tùy thuộc. Nếu đã có thì đã có rồi còn cần thứ kia nữa để làm gì. Đã có rồi mà lại có nữa là chuyện vô nghĩa. Củ cũng được giải thích tương tự. Tóm lại, không có lửa và củ nào [có tự tánh mà lại] là đồng thời tùy thuộc lẫn nhau. Vì thế mà nói,

[10:12a.] Không có lửa nào / là tùy vào củ.

Nếu có ai ngược ngạo nghĩ rằng nói như vậy thì lửa không nhờ tùy thuộc mà có, thì nghĩ như vậy cũng không đúng. [Trung Quán Luận] nói rằng:

[10:12b.] Không tùy vào củ / thì lửa cũng không.

Bởi vì sự khác biệt giữa lửa và củ đã bị phủ nhận, và cũng bởi vì nếu không thì ứng vào đó lửa sẽ thành thứ không nhân. Cũng như lửa không phải là tùy vào củ, cũng không phải là không tùy vào củ, củ cũng tương tự như vậy. [Trung Quán Luận] nói rằng:

[10:12cd.] Không có củ nào / là tùy vào lửa,

Không tùy vào lửa / thì củ cũng không.

Nghĩa này vừa mới được giải thích đầy đủ, không lặp lại làm gì.

Nếu có người nói rằng:

[Đối phương (phái Samkhya)] — Có cần phải phân tích chi li thế không? Chúng tôi chỉ là nói như vậy, “chúng tôi trực tiếp thấy bằng giác quan là có lửa đốt cháy củi, vì vậy lửa và củi đều có.”

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu lửa có đốt cháy củi thì đúng là như vậy, nhưng sự cháy này vốn không hề có. Ở đây nếu lửa mà có nơi củi thì nó có thể đốt cháy củi. Nhưng không làm gì có lửa nơi củi. [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[10:13ab.] *Lửa này không đến / từ những thứ khác,
Lửa cũng không hề / có ở nơi củi.***

Trước hết, lửa không đến từ đâu khác ngoài củi: bởi vì [1] đây là việc không hề thấy; và bởi vì [2] lửa không củi là lửa không có nhân; và cũng bởi vì [3] lửa mà đã có ở nơi củi rồi thì không cần gì phải lại đến nữa. Hơn nữa, điều này cũng cần được phủ nhận như phủ nhận củi, nếu không sẽ ứng thành vòng hồi quy bất tận. Vì thế cho nên “*lửa không đến từ đâu khác ngoài củi.*”

Tương tự như vậy, ở nơi củi cũng không hề thấy có lửa. Nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Thì cũng giống như nước ở trong đất, hay thứ gì đại loại, [lửa này] tuy có [trong củi] nhưng trước vì thiếu mất cái duyên làm nó hiện ra nên không thấy được nó, sau nhờ cọ xát mỗi lửa vân vân, đủ duyên làm nó hiện ra nên thấy được. Đây là chuyện thường thấy.

[ĐÁP] — Cái duyên làm cho nước dưới đất hiện ra, hay gì đó tương tự, trước hết phải xét xem duyên ấy nó tạo ra cái gì. Trước hết, nó không tạo ra tự tướng, vì tự tướng đã có rồi. Nếu nói nó “*tạo ra sự hiện ra,*” vậy thì [phải xét xem] cái gọi là “*sự hiện ra*” ấy là gì. Sự hiện ra ấy trước không có, vậy nó chính là thứ được làm hiện ra. Như thế thì là quả đã có ở nơi nhân, làm hỏng mất cái thuyết “*vì trước không, nên sau có*” của mình rồi. Thứ gì đã không tùy vào cái duyên sinh ra tự tướng của mình, cũng không tùy vào cái duyên làm cho mình hiện ra thì đâu thể nào là thứ có hiện hữu, chỉ như hoa giữa trời mà thôi. Hơn nữa, sự hiện ra này tự nó phải là thứ hoặc là đã hiện, hoặc là chưa hiện. Nếu đã hiện thì thứ đã hiện rồi đâu thể làm cho nó hiện ra nữa, bởi vì như thế là vô nghĩa, và cũng bởi vì nếu không sẽ ứng thành vòng hồi quy bất tận. Còn nếu chưa hiện thì cũng không thể làm cho nó hiện

ra, vì thứ chưa hiện thì chỉ giống như hoa giữa trời mà thôi. Vì thế hiện ra là điều không có.

Nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Thứ nhờ duyên mà có này là có ở dạng thô.

[ĐÁP] — Nếu vậy thì dạng thô này trước không có mà sau được tạo ra. Nhưng dạng thô được tạo ra này tìm đâu cho có để mà hiện ra? Chính dạng vi tế đã là không có bởi vì không nhân, vậy lấy đâu ra dạng thô được tạo để mà hiện ra? Cho nên nói như vậy thì dù xét mặt nào thì cũng không thể có lửa ở trong củi. Vì vậy mà có câu “Lửa cũng không hề / có ở nơi củi.” [TQL, 10:13b.] Lửa không có mà đốt cháy củi thì thật là vô lý. Thành ra những gì ông thấy đó đều là hư vọng.

Thêm vào đó, hãy còn những lý lẽ phá luận đã nêu ra trước đây khi nói về sự đã đi, chưa đi và đang đi.

[10:13cd.] *Tương tự như củi, / những thứ còn lại*
Đều đã nói trong / “đã, chưa, đang đi.”

Ở đây nói “củi” là ứng với câu nói của đối phương, “chúng tôi thấy có lửa đốt cháy củi,” Nói về củi thì mọi phản bác còn lại đều giống như những gì đã trình bày trong phẩm nói về sự đã đi, chưa đi và đang đi:

« Trước hết không đốt / ở chỗ đã đốt,
Cũng không có đốt / ở chỗ chưa đốt.
Ngoại trừ những chỗ / đã đốt, chưa đốt,
Biết còn chỗ nào / để mà đang đốt? »
[tương tự TQL, 2:1.]

Phải nhờ vào đó để hiểu rằng lửa không đốt cháy củi. Để tóm tắt ý nghĩa của những gì đã giải thích, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[10:14.] *Lửa này không phải / chính là củi ấy,*
Nhưng ngoài củi ra / thì lửa cũng không.
Lửa này không phải / là có củi ấy.
Trong lửa không củi / trong củi không lửa.

Trước đã nói rằng:

« *Nếu như củi này / chính là lửa ấy,
Vậy thì chủ thể / đối tượng là một.* » [TQL, 10:1ab.]

Câu này phá nghĩa “lửa với củi là một,” vì vậy mà nói “lửa này không phải chính là củi ấy.” Tiếp theo:

« *Nếu như lửa này / khác với củi ấy,
Vậy không có củi / lửa vẫn phát sinh.* » [TQL, 10:1cd.]

Câu này và những câu đại loại phá bỏ nghĩa “lửa và củi khác nhau,” vì vậy mà nói “Nhưng ngoài củi ra / thì lửa cũng không.” Cả hai khái niệm “là chính nó” hay “khác với nó” đều đã bị phá nên mọi khái niệm khác như có củi, chứa củi, hay là được củi chứa, đều mặc nhiên bị phá sạch. Để tóm tắt nghĩa này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

« *Lửa này không phải / là có củi ấy.
Trong lửa không củi / trong củi không lửa.* » [TQL, 10:14cd.]

Ở trong câu “Lửa này không phải / là có củi ấy,” thì chữ “có củi” này hoặc có nghĩa là củi thuộc về lửa, hoặc có nghĩa là trong lửa có củi. Phân tích rõ ra thì có hai loại, hoặc khác nhau, hoặc không khác nhau. Khác nhau là ví dụ như “Đề bà đạt đa có con bò.” Không khác nhau là ví dụ như “Đề bà đạt đa có cái tâm,” “Đề bà đạt đa có cái thân,” vân vân... Cả hai khái niệm về lửa và về củi đều đã bị phá bỏ, vậy thì “trong lửa có củi” cũng đã bị phá. Nếu khác nhau thì phải giống như cái rổ đựng táo đỏ. Nhưng củi trong lửa thì lại không khác nhau như thế, nên không thể nói “trong lửa có củi.” Trong củi cũng không có lửa, vì sự khác nhau giữa củi và lửa đã bị phá. Thế nên cái chứa và cái được chứa mặc nhiên bị phá. Quán xét cả năm mặt thì mặc nào lửa cũng đều không có. Tương tự như vậy, [Trung Quán Luận] nói phải nên áp dụng cùng một phương pháp để mà xét về ngã:

**[10:15.] *Nhờ lửa và củi / cho nên quá trình
Đầy đủ trọn vẹn / của ngã và thủ,
Cùng với các thứ / như bình, hay vải,
Không sót thứ gì / đều được giải thích.***

Khi thủ thì cái được nhiếp thủ là năm uẩn. Dựa trên cơ ấy mà hình thành khái niệm người thủ, người giữ năm uẩn, chủ thể thực hiện việc thủ. Đây là đối tượng của ngã chấp, nên ngã mạn được đặt ở đó, phát sinh ở đó, gọi đó là “ngã.” Trọn quá trình hình thành ngã và thủ này, không sót thứ gì, đều cần được thấu triệt qua lời giải thích giống như giải thích về lửa và củi.

Nói “đầy đủ trọn vẹn” và “không sót thứ gì” khác nhau ra sao? “Đầy đủ trọn vẹn” có nghĩa là áp dụng trọn vẹn lập luận trên đây, đầy đủ cả năm điểm không thiếu điểm nào, để mà xét về ngã và thủ giống như khi xét về lửa và củi. “Không sót chút gì” có nghĩa là phải áp dụng lập luận trên đây để phá bỏ tất cả mọi thứ về ngã và thủ, không sót thứ gì. Nói “đầy đủ trọn vẹn quá trình” và “không sót thứ gì” là để nhấn mạnh điều này, “Phải hiểu rằng cách phá ngã và thủ tự nó cũng giống y hệt như những gì đã dùng để phá lửa và củi.” Là như vậy: thủ mà là một với ngã thì không đúng lý, vì nếu không sẽ ứng thành chủ thể và đối tượng là một. Nhưng nếu thủ là một thứ, ngã lại là một thứ khác thì cũng không đúng, bởi vì nếu không sẽ ứng thành ngã và các uẩn là hai thứ khác nhau, và cũng bởi vì nếu không sẽ ứng thành [ngã này] “không tùy thuộc vào thứ gì khác.” Đồng nhất và dị biệt đều đã bị phá, nên ngã cũng không phải là có các uẩn. Vì không dị biệt nên không phải là trong ngã có các uẩn, cũng không phải là trong các uẩn có ngã. Xét cả năm mặt thì mặt nào ngã cũng đều không phải là có. Vì thế, cũng giống như nghiệp và người tạo, ngã và thủ đều là nhờ tùy thuộc lẫn nhau mà thành.

Lập luận này không chỉ đúng cho ngã và thủ. Nếu hỏi vậy còn đúng cho thứ gì nữa, [Trung Quán Luận] nói như sau:

« Cùng với các thứ / như bình, hay vải, » [TQL, 10:15cd.]

Phải hiểu rằng tất cả mọi thứ không sót thứ gì đều theo đó mà được giải thích cả. Những thứ như là chiếc bình được làm nên bởi nhân và quả, thành phần và tổng thể, tướng và chỗ của tướng, phẩm chất và chỗ của phẩm chất. Những thứ như đất sét, que cây, bàn xoay, sợi dây, nước, thao tác của thợ gốm, vân vân, là nhân làm nên chiếc bình, và chiếc bình là quả của những thứ ấy. Những thứ như là một mẫu, màu xanh... là những thành phần của chiếc bình, và chiếc bình là tổng thể của những thành phần ấy. Những thứ như là bụng rỗng, vòi cong, miệng rộng, cuống

dài vân vân, là tướng của chiếc bình, và chiếc bình là chỗ có những tướng ấy. Những thứ như là màu lam sẫm vân vân là phẩm chất của chiếc bình, và chiếc bình là chỗ có những phẩm chất ấy. Cứ như vậy mà áp dụng cùng một trình tự như với lửa và củi để quán xét mọi thứ khác. Cần đọc *Nhập Trung Quán Luận* giải thích về ngã và thủ và những thứ khác như là chiếc bình vân vân để đạt sự xác quyết.

Thế là ngã và thủ, cùng những thứ như chiếc bình vân vân, giống như nghiệp và người tạo, đều được kiến lập là tùy thuộc lẫn nhau mà thành.

Có những kẻ kiêu ngạo tưởng mình đã thấu triệt ý nghĩa của lời Như lai dạy. Kiến lập của ngoại đạo mà họ lại điên đảo cho rằng đó là ý thật của Phật,

***[10:16.] Ai người thuyết rằng / ngã cùng các pháp
Vốn là đồng nhất, / hay là khác biệt,
Thì người như vậy / giáo pháp Phật dạy
Tôi không nghĩ rằng / người ấy khéo hiểu.***

Ở đây “đồng nhất” có nghĩa là đồng hiện hữu. Thứ gì đồng hiện hữu thì đồng nhất, trong nghĩa “tự tánh không khác nhau mà chỉ là một.” Người nói thuyết đồng nhất là người chưa hiểu được ý thật của chánh pháp.

Việc này là như vậy: Nói “lấy năm uẩn⁹⁹ để lập cái ngã, năm uẩn và ngã đồng hiện hữu với nhau,” thì nói như vậy cũng chính là nói “ngã không hiện hữu riêng biệt, ngoài năm uẩn ra thì ngã cũng không có hiện hữu nào khác.” Tương tự như vậy, nhân của chiếc bình như là đất sét vân vân, lấy đó để phân biệt thành chiếc bình, vậy thì chiếc bình cũng không hiện hữu ngoài nhân tạo ra nó, chiếc bình không có hiện hữu riêng biệt. Vậy người nói ngã và sự vật là đồng nhất không phải là người lìa hết thường đoạn, thấy tánh như qua sự giả danh.

Lại có những người nói thuyết dị biệt, rằng “ngã khác mà năm uẩn khác,” “quả khác mà nhân cũng khác” vân vân, họ thấy mọi sự đều hiện hữu riêng biệt. Những người như vậy, Thầy [Long Thọ] không cho rằng họ khéo hiểu chánh pháp.

Như đã dạy trong những câu đại loại:

⁹⁹ lấy ở đây là “thủ.”

« Thế gian này đây / như là tiếng vang,
Dù một hay khác, / dù chuyển hay diệt,
Hết thấy đều là / không thể chê trách
Ông cũng phải nên / chứng đắc như vậy. »

Khi bậc hành giả liễu đạt tánh như nhờ quán lửa và củi thì thân của vị ấy sẽ không còn bị lửa hoại kiếp hay lửa tham sân si đốt cháy. Như đức Thế tôn đã nói:

« Dù lửa lớn đốt / hàng trăm đại kiếp
Vẫn chưa từng cháy / bầu trời xưa nay.
Biết rằng vạn pháp / đều như bầu trời,
Đều không bao giờ / bị lửa đốt cháy. »¹⁰⁰

« Giả sử như là / cõi Phật bốc cháy,
Nguyện cho lửa cháy / đều được tịnh yên
Từ trong đại định / đọc lời nguyện này,
Đất dù tiêu tan / vẫn luôn bất biến. »¹⁰¹

Tương tự như vậy:

« Như que đánh lửa / cùng nên đánh lửa
và tay đánh lửa / cả ba hội tụ
thì từ duyên này / lửa sẽ phát sinh.
Sinh rồi, xong việc / thì sẽ mau tắt.

« Thử hỏi 'lửa này / từ đâu mà đến?
Và đi về đâu?' / kẻ trí tìm khắp
Mười phương tám hướng / vẫn không thể nào
Tìm thấy lửa này / đi đâu, về đâu. »

Và những lời đại loại như vậy:

« Hết thấy các uẩn, / cùng các giới, xứ,
Bên trong cũng không, / bên ngoài cũng không,

¹⁰⁰ Kinh Chánh Định Vương, 13.15.

¹⁰¹ Kinh Chánh Định Vương, 13.17.

Vắng bật tự ngã, / đều là vô trú.

Tướng vạn pháp như / bốn tánh không gian.

« Tướng của vạn pháp / đều là như vậy,

Gặp Phật Nhiên Đăng / rồi ông sẽ hiểu.

Cũng như ông đã / chứng được tánh như,

Hãy giúp trời, người, / cùng chứng như vậy.

« Chỉ là điên đảo, / không phải chân thật,

Tham sân phân biệt / thiêu đốt chúng sinh.

Xin bậc Dẫn đường / cho mây từ bi

Mưa suối cam lồ / dịu cơn bỏng rát. »¹⁰²

Trên đây là luận giải của Phẩm Mười, tên là “Quán Lửa và Củi,” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

¹⁰² Kinh Phổ Diệu – Lalitavistara, 13.126-128.

> PHẨM 11. QUÁN TRƯỚC VÀ SAU

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ngã đúng thật là có, vì có luân hồi. Nếu ngã không có, thử hỏi lấy ai có tự tánh để tới lui năm cõi, luân chuyển triền miên trong sinh tử luân hồi? Chính đức Thế tôn cũng dạy rằng:

« Này các vị tỷ kheo, vòng lẩn quẩn sinh già và chết này không có điểm khởi đầu hay kết thúc. Chúng sinh vì vô minh che chướng nên kết chặt vào sinh tử, bị sợi dây sinh tử buộc ràng, mù mịt trôi lẩn luân hồi không rõ đâu là điểm khởi thủy. »

Đức Thế tôn đã dạy như thế thì luân hồi phải có. Luân hồi đã có thì cũng phải có người luân hồi, đây là thứ được gọi là “ngã.”

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu luân hồi mà có thì ngã cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Là bởi vì:

[11:1.] Hỏi: Điểm khởi thủy / có biết được chăng?

Đức Đại Mâu Ni / đáp rằng không thể.

Luân hồi này vốn / không trước, không sau,

Không có khởi đầu / cũng không kết thúc.

Những thứ gọi là điểm, phần, hay bộ phận, đều cùng một nghĩa. “Điểm trước” có nghĩa là “phần trước.” Nếu cái gọi là “luân hồi” mà có thì nó nhất định phải có phần trước và phần sau giống như là chiếc bình hay thứ gì khác, nhưng đâu làm gì có. Đức Thế tôn cũng có nói rằng, “Này các vị tỷ kheo, không có điểm khởi thủy hay kết thúc cho cái vòng lẩn quẩn sinh, già, và chết này.” Nói rằng luân hồi không có khởi đầu cũng không có kết thúc, như vậy chẳng phải là đức Thế tôn đã dạy rất rõ ràng rằng luân hồi không phải là có rồi hay sao? Vì không thấy có khởi đầu hay kết thúc cho nên luân hồi không có, chỉ tồn tại như vòng lửa xoay [tuyên hỏa luân].

Ở đây, có điều này cần phải xét:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu phủ nhận luân hồi có khởi đầu và kết thúc thì tại sao đức Thế tôn lại còn nói, “Này các vị tỷ kheo, vì thế cho nên các ông phải tập có ý nghĩ như vậy, “Tôi phải nỗ lực làm cho luân hồi diệt tận”?”

[ĐÁP] Thì phải nói như sau: Câu nói “*chúng sinh vì vô minh che chướng...*” vân vân, là lời Phật nói với chúng sinh ấy, đối với họ thì luân hồi này vô thủy vô chung, chứ không phải để nói với người đã dùng sức mạnh của ngọn gió của như thật trí bừng sạch gốc rễ của đại thụ vô minh che chướng. Phải biết rằng với người như vậy thì ngọn lửa của đạo xuất thế đã thiêu sạch mọi gốc đại thụ phiền não, không sót chút gì. Đối với họ thì luân hồi có điểm kết thúc.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nhưng không có khởi đầu mà lại có kết thúc thì giải thích làm sao?

[ĐÁP] — Vẫn thấy ngoại vật như hạt lúa vân vân, dù không có khởi đầu nhưng khi gặp lửa hay đại loại thì vẫn có kết thúc đó thôi. Đức Đề Bà có câu nói rằng:

*« Cũng như vẫn thấy / hạt có kết thúc,
Mặc dù hạt ấy / không có khởi đầu.
Tương tự như vậy, / nhân duyên không đủ
Thì sự sinh sẽ / không thể phát sinh. »*

Hơn nữa, nói có kết thúc là nói theo danh ngôn thế tục, ứng với cái biết của thế gian, để thúc đẩy chúng sinh còn đang vướng kẹt trong tù ngục luân hồi, chứ nếu nói theo cảnh giới chân thật thì đến cả luân hồi cũng không có, lấy gì để mà thấy có diệt tận?

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vậy thì tại sao không ứng với cái biết thế gian để nói rằng khởi thủy cũng có, giống như kết thúc?

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Vì sẽ ứng thành lỗi không nhân mà có. Phải biết rằng nhìn theo phương diện của cái biết thế gian thì luân hồi cũng không có điểm khởi thủy. Vì vậy điểm khởi thủy không có cho cả hai cách nhìn.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Mặc dù luân hồi vô thủy vô chung nhưng vẫn có khúc giữa, vì không bị phủ nhận. Đã có khúc giữa thì luân hồi cũng phải có hiện hữu. Ở đây, thứ gì đã không hiện hữu thì không thể có khúc giữa, ví dụ như chiếc áo lông rùa.

[ĐÁP] — Ông thật khéo nói đùa!

**[11:2ab.] Khởi đầu, kết thúc / nếu đã không có,
VẬY BIẾT LẤY GÌ / ĐỂ CÓ KHÚC GIỮA?**

Chẳng đúng sao? “Khởi đầu,” là bắt đầu, là trước, là đầu tiên. “Kết thúc,” là chấm dứt, là chung cuộc, là dứt dòng liên tục. Khởi đầu hay kết thúc của luân hồi đều đã bị phủ nhận, lấy đâu ra khúc giữa? Vì thế luân hồi giống như không gian, không có đầu, đuôi hay khúc giữa, chỉ đơn thuần là cái tên, là khái niệm, giống như một vòng lửa xoay. Và vì luân hồi không có cho nên ngã cũng không phải là có.

Thế thì cũng giống như luân hồi không có khúc đầu, khúc giữa hay khúc đuôi, những thứ như là sinh, già và tử cũng vậy, không có trước, sau, hay cùng một lúc. [Trung Quán Luận] nói như vậy:

**[11:2cd.] Vì thế cho nên / dù trước, dù sau,
HAY CÙNG MỘT LÚC / ĐỀU LÀ KHÔNG THỂ.**

Để chứng minh cho điều khó tin nhận này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[11:3.] Giả sử trước sinh,
Sau mới già, chết,
Thì sẽ có sinh / mà không già chết,
Và không già chết / mà vẫn có sinh.**

Giả sử sự sinh có trước thì sự sinh này sẽ lìa già và chết. Nhưng lìa già và chết thì không hợp lý, vì ứng thành pháp vô vi. Nếu thấy lìa già và chết mà vẫn có sinh thì như vậy là thấy Đề bà đạt đa không chết ở đâu khác mà chỉ mới lần đầu sinh ra ở đây, thế là luân hồi có điểm khởi thủy, và thế là vướng lỗi không nhân mà có. Thêm vào đó, sẽ không có thời điểm đi trước để có thể nói rằng “Có tôi trong quá khứ”; và cũng sẽ từ cái trước không có mà sau lại là có.

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Thì vẫn thấy những thứ như cây xoài không già và chết mà vẫn bắt đầu sinh ra đó thôi. Cái tôi cũng giống vậy.

[ĐÁP] — Cây xoài chỉ khởi sinh khi hạt giống của nó diệt chứ không phải thứ gì chưa từng diệt ở đâu khác mà lại có sinh, nên chuyện nói đây vẫn cùng một ý như trước.

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù vậy, hạt giống khác với cái cây, nên khi cái cây sinh ra thì trước đó không có cái cây nào khác cả.

[ĐÁP] — Nói vậy cũng không đúng. Không có gì chứng minh nhân và quả phải là hai thứ khác nhau. [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

*« Đã khởi sinh nhờ / tùy thuộc thứ gì,
Trước hết không phải / là chính thứ ấy,
Và với thứ ấy / cũng không là khác,
Cho nên không đoạn / mà cũng không thường. » [TQL, 18:10.]*

Theo đó thì cây không phải là khác với hạt, nên như vậy là nói giống điều phải chứng minh. Đã không chết đi ở đâu khác thì cũng không thể sinh ra ở đây. Vì vậy không thể chấp nhận là có sự sinh đi trước.

Còn nếu cho rằng già chết trước có rồi sau mới sinh, thì trường hợp này cũng vậy:

**[11:4.] Giả sử sinh sau,
Già chết có trước
Nhưng già và chết / mà không có sinh
Thì không có nhân, / làm sao mà có?**

Khi đức Thế tôn nói “Bởi duyên nơi sinh / mà có già chết,” thì đó là để nói rằng sinh chính là nhân duyên của già và chết. Nếu già và chết mà có trước khi sinh thì sẽ trở thành thứ không có nhân, nên chuyện này vô lý. Từ đó mà có câu giải thích như sau:

*« Khi có cục đất / được ném lên trời
sự ném lên này / vốn là có nhân.
Ngoài nhân ném lên / thì cũng không có
cái nhân nào khác / cho sự rớt xuống.*

Chính sự ném lên là nhân của sự rớt xuống chứ không phải là gì khác. Tương tự như vậy, ở đây chúng tôi nói rằng nhân của hoại là sinh chứ không là gì khác. Vì không hoại nào là không có nhân cho nên sinh, là nhân của hoại, phải có thì hoại mới thành thứ có nhân.

*« Vì thế cho nên / các pháp hữu vi
hết thấy đều là / nhờ nhân mà có.
Sinh rồi hoại diệt,
đây là tánh của / tất cả các pháp »*

Câu kệ này cũng rất phù hợp với điều đang nói ở đây.

Bây giờ để chứng minh sinh và già chết cũng không xảy ra cùng lúc, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[11:5.] Sinh và già chết

***Cũng không thể nào / có cùng một lúc,
Bằng không lúc sinh / cũng là lúc chết,
Và cả hai đều / sẽ thành không nhân.***

Nếu sinh và già chết mà đồng loạt thì như vậy là đang sinh mà chết. Chuyện này vô lý. Cũng như bóng tối và ánh sáng, vì mâu thuẫn với nhau nên có mặt cùng lúc là điều không thể. Và lại, nói gì mà “chính lúc sinh ra đã là lúc chết,” chuyện như vậy thế gian thật chưa từng thấy qua. Huống chi sinh và già chết nếu đồng loạt thì sẽ thành thứ không có nhân. Chưa từng thấy có thứ gì hiện hữu đồng loạt như sừng bên phải và bên trái của con trâu mà lại là nhân của nhau. Cho nên nói có cùng một lúc là vô lý.

Vì thế cho nên:

**[11:6.] Những thứ mà dù / là trước, hay sau,
Hay cùng một lúc, / đều không thể có.
Đã vậy thì sinh, / hay là già chết,
Cớ gì lại phải / động niệm phân biệt?**

Những thứ như là sinh này, có trước, có sau, hay có cùng một lúc gì thì cũng đều không thấy. Sự sinh không có thực tại khách quan, cớ gì bậc Thánh lại phải động niệm phân biệt? Chữ “cớ gì” ở đây có nghĩa là “không đời nào,” nghĩa là chư vị sẽ không bao giờ vọng động phát sinh niệm tưởng. Đã chứng được cái thấy đúng như sự thật¹⁰³, chư vị đâu có lý do gì lại phải vì những thứ không có thực tại khách quan như là già và chết mà động niệm? Ý của câu kệ này là vậy.

Hoặc cũng có thể hiểu như vậy: Những thứ như là sinh đã không phải là có, kẻ ấu trĩ cớ gì lại phải động niệm phân biệt sự già và chết của những thứ không phải là có đó?

Vì vậy, “sự động niệm của kẻ ấu trĩ không phải là thứ gì thật có,” ý là như vậy.

Cũng giống như luân hồi không có điểm khởi thủy, những thứ khác cũng đều tương tự như vậy.

**[11:7.] Không chỉ luân hồi
Mới là không có / khởi đầu, kết thúc,
Cả nhân và quả,
Tướng và sở tướng,**

**[11:8.] Cảm thọ cùng với / chỗ có cảm thọ,
Bao nhiêu hữu pháp, / bất kể thứ gì,
Cũng đều như vậy,
Không có khởi điểm.**

Nếu nhân có trước rồi sau mới có quả thì nhân không quả sẽ thành thứ không nhân. Nếu quả có trước rồi sau mới có nhân thì cũng vậy, quả đi trước nhân nên cũng sẽ thành thứ không nhân. Nếu quả và nhân có cùng một lúc thì cũng vậy, cả hai đều sẽ thành không nhân. Tướng và sở tướng, thọ và chỗ có cảm thọ cũng đều

¹⁰³ Như thật tri kiến.

là như vậy. Hơn nữa, áp dụng lý lẽ chứng minh cho luân hồi không chỉ ngừng ở nhân quả, mà đối với mọi thứ khác như là cái biết và cái được biết [tri và sở tri]; lượng và cái được lượng [lượng và sở lượng]; cần chứng minh và để chứng minh [mệnh đề tôn và nhân]; thành phần và tổng thể; thiện đức và chỗ có thiện đức; những thứ đại loại đều ứng vào với câu “không có điểm khởi thủy.”

Chính vì vậy mà Kinh Bảo Vân có câu nói rằng:

*Khi chuyển pháp luân / đức Phật Cứu Độ
Đã thuyết như vậy: / Hết thấy các pháp
Ngay từ ban đầu / vốn luôn yên tịnh,
Không có sinh khởi, / tự tánh niết bàn.*

Đó là lời tán dương đức Phật của Đại Bồ Tát Trừ Cái Chướng.

Tương tự như vậy, có những câu kinh đại loại như vậy:

*« Bản lai vốn không, / vạn pháp chẳng hề
Đến, đi, hay ở, / vắng bất trú xứ,
Tự tánh như huyễn, / luôn không thực thể,
Hết thấy thuần tịnh / như là hư không. »*

*[...] « Giáo pháp mà đáng / Chiến Thắng đã dạy,
Nếu chưa diệt tận / sẽ không thể thấy.
Pháp này từ đầu / vốn là vô ngã / và vô hữu tình,
Thuyết giảng tận tường / vẫn không cùng tận. »*

*[...] « Dạy rằng phân biệt / toàn là giả danh,
Biên tế luân hồi / không thể tìm thấy,
Bởi thứ có trước / đều là vô tướng,
Vị lai cũng thế, / phải biết như vậy. »*

*« Chạy theo đối tượng / cùng với việc làm,
Cứ thế sinh vào / chỗ thấp, chỗ cao.*

*Phải biết vạn pháp / đều là vô ngã,
Đều luôn vắng bật, / tự tánh đều không. »¹⁰⁴*

Trên đây là luận giải của Phẩm 11, tên là “Quán Trước và Sau,” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

BẢN NHÁP

¹⁰⁴ Kinh Chánh Định Vương, 38.22, 38.28, 38.36, 38. 37.
bản tạng ngữ: Kangyur volume 55, F.146b,147.a, 147b.
<https://read.84000.co/source/toh127.html?page=293>.

> PHẨM 12. QUÁN TỰ TẠO VÀ THA TẠO

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ngã đúng thật là có, vì có khổ liên quan đến ngã. Ở đây nói rằng năm uẩn được thủ là khổ, và khổ này có thật. Chủ thể không phải là không có, vì nếu không thì đâu có ai để mà có khổ? Vì vậy chủ thể chịu khổ đúng thật là có, đó chính là ngã.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu khổ mà có thì ngã cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Bởi vì nếu là có thì phải hoặc là tự tạo, hoặc là tha tạo, hoặc là cả hai tạo, hoặc không nhân mà tạo. Nhưng kiểu nào cũng không tạo được khổ. Để giảng về điều này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[12:1.] Có người nói rằng / khổ do tự tạo,
Hoặc do tha tạo, / hoặc do cả hai.
Hoặc là nói khổ / không nhân mà tạo,
Những việc như vậy / đều không hợp lý.**

Nói về vấn đề này, có một số người cho rằng khổ là do chính nó tự tạo. Một số khác cho rằng khổ là do thứ khác tạo. Lại có người cho rằng khổ là do chính nó và thứ khác cả hai cùng tạo. Và cũng có người cho rằng khổ không cần nhân nào tạo ra cũng vẫn có. Nhưng cả bốn cách tạo này không có cách nào là tạo được khổ. Mệnh đề chỉ có thể. [Trung Quán Luận] chứng minh như sau:

**[12:2.] Nếu như khổ ấy / là do tự tạo,
Vậy thì không phải / do nhân duyên tạo.
Thật ra phải nhờ / khỏi năm uẩn kia,
Rồi mới có được / khỏi năm uẩn này.**

Ở đây chữ “tự” có nghĩa là “tự chính mình.” Nếu khổ là tự tạo, vậy thì chính tự tánh của khổ tạo ra tự tánh của khổ. Cho nên không phải là thứ do nhân duyên tạo, nghĩa là “không phải có nhờ tùy thuộc nhân duyên,” là vì đã có rồi. Còn nếu là thứ chưa có thì cũng không thể tự tạo chính mình. Vì thế, tùy vào năm uẩn này mà có

năm uẩn kia: tùy chết với năm uẩn nào thì sẽ tái sinh với năm uẩn tương ứng. Vì vậy nói “khổ tự tạo” là không đúng.

Bây giờ để chứng minh khổ cũng không phải là tha tạo, Thầy Long Thọ nói như sau:

[12:3.] *Giả sử thứ kia / khác với thứ này,
Hay là thứ này / khác với thứ kia,
Có vậy khổ mới / do thứ khác tạo:
Do thứ khác kia / tạo ra thứ này.*

Nếu các năm uẩn khi sinh này là khác với khối năm uẩn khi chết kia, và nếu khối năm uẩn khi chết kia là khác với khối năm uẩn ứng với khi sinh này, có như vậy thì khổ mới là tha tạo. Thế nhưng khác nhau là điều chưa từng thấy, bởi vì nếu khác thì sẽ không có mối tương quan nhân quả. [Trung Quán Luận] phần sau có giải thích về điều này:

*« Đã khởi sinh nhờ / tùy thuộc thứ gì,
Trước hết không phải / là chính thứ ấy,
Và với thứ ấy / cũng không là khác,
Cho nên không đoạn / mà cũng không thường. » [TQL, 18:10.]*

Vì vậy khổ không phải là tha tạo. Giả sử khác nhau thì mới có thể nói rằng, “khối năm uẩn này do khối năm uẩn khác biệt kia tạo ra, nên nó là tha tạo,” nhưng việc như vậy không làm gì có, nên khổ cũng không phải là tha tạo.

Còn nếu cãi rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Chúng tôi nói khổ tự tạo không phải là vì khổ tạo ra chính nó, mà là vì cá nhân tự tạo khổ cho chính mình. Khổ do ai khác tạo không thể ứng vào nơi mình, vì vậy mà nói khổ do cá nhân mình tạo.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

[12:4.] *Nếu nói « là do / cá nhân chính mình
Tạo nên khổ đau. » / Nhưng ngoài khổ ra
Làm gì có ai / tạo nên khổ đau
Để cho cá nhân / chính mình phải chịu?*

Nếu nói rằng khổ của một người, được định nghĩa là năm uẩn được thủ, là do chính cá nhân người ấy tạo, vậy phải nghĩ xem cá nhân tạo khổ đau ấy lại có thể là ai [ngoài chính cái khổ]¹⁰⁵? Trước hết phải có thể phân biệt “cái này là khổ,” “cái kia là cá nhân tạo khổ,” rồi mới có thể nói khổ là do cá nhân chính mình tạo, nhưng đâu làm gì có chuyện như vậy. Còn nếu nói rằng “cá nhân người ấy thủ cái khổ của người, nhưng tạo cái khổ của trời,” thì nói vậy là khổ ấy không phải do cá nhân mình tạo mà do một cá nhân khác tạo. Còn nếu nói rằng “năm uẩn được thủ tuy khác, nhưng cá nhân không khác,” thì cũng không đúng, vì không làm gì có chuyện năm uẩn được thủ là khác mà cá nhân người thủ năm uẩn ấy lại là khác [danh với nghĩa không thể là hai thứ khác nhau] Vì thế, khổ không phải do cá nhân chính mình tự tạo.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ai nói “khổ là do cá nhân chính mình tự tạo”? Ngược lại là khác: Khổ là do một cá nhân khác tạo: chính mình là người, nhưng tạo thứ khổ thuộc về cõi trời, khác với chính mình. Vì vậy cá nhân con người này tạo thứ khổ thuộc về cõi trời, tạo rồi đưa khổ ấy cho một cá nhân ở cõi trời. Vì “cá nhân cõi trời” chính là tên dùng để gọi khổ của trời, cho nên khổ của cá nhân ấy nhất định phải là do một cá nhân khác tạo ra.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

*[12:5.] Nếu nói « là từ / cá nhân nào khác
Mà có khổ đau. » / Nhưng ngoài khổ ra
Đâu làm gì có / cá nhân nào khác
Tạo nên khổ đau / cho mình phải chịu?*

Giả sử nói rằng “Cá nhân một người tạo ra cái khổ của loài trời. Cá nhân người ấy tạo khổ xong rồi đưa khổ ấy cho một cá nhân loài trời khác.” Nhưng ngoài cái khổ cõi trời ra, làm gì có cá nhân loài trời nào nữa để mà nhận lấy khổ ấy? Vì thế không có ai là người nhận khổ đau đến từ một cá nhân khác.

¹⁰⁵ Vì “cá nhân chính mình” là tên của năm uẩn được thủ, và năm uẩn được thủ ấy lại là định nghĩa của khổ, nên “cá nhân chính mình” và khổ không phải là hai thứ khác biệt.

Bây giờ để chứng minh là cũng không có ai tạo khổ rồi đưa khổ đó cho ai khác, Thầy Long Thọ nói như sau:

**[12:6.] *Nếu nói: « khổ là / của cá nhân khác. »
Nhưng ngoài khổ ra / đâu làm gì có
Cá nhân nào khác / tạo nên khổ đau,
Rồi đưa khổ ấy / cho ai khác chịu?***

Ai là người tạo khổ cõi trời rồi đưa khổ ấy cho một cá nhân ở cõi trời, thủ cái thứ [ngũ uẩn] được lập danh là cá nhân một người nhưng lại hoàn toàn khác với cái được thủ ấy, người như vậy biết tìm đâu cho có? Vì thế khổ cũng không phải là xuất ra từ một cá nhân nào khác.

Nên [Trung Quán Luận] mới nói như sau:

**[12:7.] *Khổ tự mình tạo / vốn đã không thành,
Làm sao có khổ / do người khác tạo?
Khổ đau nào là / do người khác tạo,
Với người khác ấy / chính là tự tạo.***

Như vừa giải thích trên đây, “nếu khổ của cá nhân một thiên nhân là do cá nhân một người tạo ra, vì vậy mà gọi nó là tha tạo, vậy thì đối với cá nhân người ấy chắc chắn nó phải là tự tạo. Nhưng không có việc như vậy. Đó là bởi vì một khi đã không có tự tạo thì chính cá nhân người ấy không tạo khổ, vậy khổ của một cá nhân nào khác, ở đây là một thiên nhân, làm sao có thể là do ai khác tạo cho được. Từ đó suy ra cũng không có khổ nào là tha tạo.

Bây giờ [Trung Quán Luận] chứng minh cả hai quan niệm ấy đều không đúng như sau:

**[12:8.] *Trước tiên không có / khổ đau tự tạo:
Không gì có thể / tự tạo chính mình.
Đã không ai khác / tạo nên khổ này,
Thì khổ tha tạo / tìm đâu cho có.***

Theo đó thì khổ dù là tự tạo hay tha tạo gì cũng không đúng lý. Lý do là vì, trước hết, khổ không phải là tự tạo. Tại sao? Vì tạo ra chính mình là điều mâu thuẫn cho nên không ai có thể tự tạo chính mình. Vì vậy không có cái gì là tự tạo.

Cũng không phải là do thứ khác tạo. Bởi vì thứ khác nào được gọi là "thứ khác tạo" thì chính thứ đó trước hết sẽ không tạo ra chính nó, sẽ không thành tự tạo, là vì phải tùy thuộc vào một cái nhân khác. Thứ gì bản thân chính mình đã không thành thì cái thứ tự tánh không có đó làm sao có thể tạo ra được thứ gì khác? Không làm gì có chuyện vô lý như vậy.

Bây giờ để chứng minh khổ do cả hai tạo cũng không phải là có, [Trung Quán Luận] nói như sau:

***[12:9ab.] Nếu cả hai bên / bên nào cũng tạo
Thì mới có khổ / đến từ cả hai.***

Giả sử mỗi bên đều tạo được khổ thì cả hai bên mới tạo được khổ. Đàng này mỗi bên đều không thể tạo. Lỗi này trước đây có đã giải thích. Xét riêng mỗi bên không ai sát sinh nhưng gộp hai bên lại thì lại thành có, chuyện như vậy thật chưa từng thấy.

Bây giờ để giải thích tại sao khổ đau cũng không phải là không nhân mà có, [Trung Quán Luận] nói như sau:

***[12:9cd.] Đã không tự tạo / cũng không tha tạo,
Khổ đau không nhân / tìm đâu cho có?***

Không tha tạo là nếu không sinh ra từ thứ khác, không nhờ thứ khác mà có, thì đó là không tha tạo. Còn nếu không nhờ bản thân mình tạo ra mà có, thì đó là không tự tạo. Theo như những gì đã nói trước đây, khổ không phải là tự tạo, mà cũng không phải là tha tạo, đã thế thì thứ không nhân mà có biết tìm đâu ra? Chỉ như là mùi hương của đóa hoa giữa trời. Khổ đã không có thì chủ thể chịu khổ là ngã biết tìm đâu ra?

Quán chiếu cả bốn cách như vậy thì thấy khổ không phải là có. Phải biết rằng những thứ bên ngoài, như hạt giống, chồi cây, chiếc bình, tấm áo, vân vân, cũng đều tương tự. Để giảng về điều này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[12:10.] Không chỉ có khổ

**Là không hiện hữu / qua bốn cách này,
Hết thấy ngoại vật / cũng là như vậy,
Không hề hiện hữu / qua bốn cách này.**

Phải chứng minh bằng phương pháp giống như tất cả những gì đã được giải thích trên đây.

Nếu hỏi rằng khổ vân vân cả bốn cách đều không hiện hữu, vậy chúng hiện hữu bằng cách nào?

[ĐÁP]—Thì phải trả lời như sau: Nếu khổ vân vân là nhờ tự tánh mà có thì chắc chắn là phải là có qua một trong bốn cách nói trên, nhưng đâu làm gì có. Vì thế, khổ vân vân chắc chắn không phải là nhờ tự tánh mà có.

Còn cái ngã, mà chỉ có cái tâm điên đảo nhìn thấy, cùng với những thứ thuộc cảnh hiện quy ước của tục đế như là khổ vân vân, nếu muốn truy lùng những thứ này qua khuôn khổ của duyên khởi thì phải phá bỏ bốn cách hiện hữu theo như những gì đã được giải thích trong phần quán nghiệp và người tạo [phẩm tám] trên đây, chấp nhận những thứ ấy đều chỉ là duyên sinh, nhờ tùy thuộc lẫn nhau mà có.

Như đã nói:

« *Khổ đau này đây / các nhà triết gia
Cho là tự tạo, / hay là tha tạo,
Hay là cả hai, / hay là không nhân,
Còn Phật bảo là / tùy duyên sinh khởi.* »¹⁰⁶

Đức Thế tôn cũng nói như sau:

« *Giáo pháp Phật dạy / tục đế như vậy:
Hữu vi, vô vi / đều là tùy thuộc,
Thật tánh thì không / có ngã hay người,
Tướng của chúng sinh / đều là như thế.*

« *Nghiệp thiện, nghiệp ác, / sẽ không mất đi.
Nghiệp mà mình gieo / thì mình phải chịu*

¹⁰⁶ *Siêu Thế Gian Tán* - Lokatitastava, Long Thọ, 21.

*Quả báo không thể / chuyển cho ai khác
Cũng không phải chịu / nếu nhân không gieo.*

*« Toàn cõi sinh tử / hư huyễn, bất lực,
Rỗng không vô nghĩa / như là bọt nước,
Như huyễn, như ảo, / luôn chỉ là không,
Tuy giảng bằng lời / nhưng đều vắng bật.*

*« Duyên nơi hang, núi, / hay là vách đá,
Mà có tiếng vang, / các pháp hữu vi
Cũng là như vậy, / hết thấy hữu tình
Phải biết là đều / như huyễn, như ảo. »*

cùng những câu đại loại.

Trên đây là luận giải của Phẩm 12, tên là “Quán Tự Tạo vào Tha Tạo,” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

> PHẨM 13. QUÁN PHÁP HỮU VI

Theo cách phân tích ở phần trên thì sự vật không sinh ra từ chính mình, từ thứ khác, từ cả hai, hay từ không nhân, và cũng không sinh ra bằng bất cứ cách nào khác. Nhưng người mắt tuệ bị lớp màn vô minh che khuất thì lại thấy những thứ này sinh ra là nhờ có tự tánh. Vì vậy, trước những thứ không tự tánh như ngựa voi huyễn hiện trong màn ảo thuật, ai không biết thì bị lừa như trẻ nhỏ vô tri. Vì thế cho nên đức Phật — người có tâm đại bi, người có mắt tuệ thấy hết không ngại tự tánh của vạn pháp, người đã búng sạch tập khí của vô minh không sót lại chút gì — đã gánh lấy trách nhiệm thuyết giảng chính xác về sự không có tự tánh, làm chốn chở che cứu cánh cho chúng sinh không nơi nương tựa luôn bị bốn sự điên đảo làm cho điên đảo.

[13:1.] Đức Phật dạy rằng:

Pháp nào hư vọng / pháp ấy là giả.

Các pháp hữu vi / đều là hư vọng

Nên đều là giả.

Kinh Phật nói rằng: “Này các vị tỷ kheo, pháp hữu vi hư vọng kia, bất kể thứ gì cũng đều là giả. Pháp không hư vọng là Niết bàn, bất kể thứ gì cũng đều là thật.” Tương tự như vậy, đức Phật dạy rằng, “Pháp này là pháp giả dối, pháp này là pháp hoại diệt.” Theo đó thì đức Phật bảo rằng “thứ gì hoại diệt, thứ ấy là giả.” Các pháp hữu vi đều là hư vọng. Vì đều là hư vọng nên các pháp hữu vi đều là giả. Hư vọng là vì hiện tượng điên đảo lừa người, giống như một vòng lửa xoay [tuyên hỏa luân]. Chính vì không có tự tánh nên chúng đều là giả, đều là hư vọng, chỉ giống như nhìn ảo ảnh mà thấy là có nước. Còn thứ gì thật thì không hư vọng, ví dụ như niết bàn. Vậy căn cứ theo lý lẽ và lời Phật thì “sự vật không có tự tánh” đã được chứng minh. Vì thế nên Kinh Bát Nhã Ba La Mật mới có câu nói rằng, “vạn pháp đều là không, theo kiểu không tự tánh.”

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu bảo rằng vì là hư vọng nên các pháp hữu vi đều là giả thì như vậy là sự vật thứ gì cũng đều không có, đây chính là tà kiến hủy báng vạn pháp.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Thật sự là hiện hữu của các pháp hư vọng này đến mãi bây giờ vẫn hãy còn đánh lừa được các ông.

***[13.2ab.] Nếu như bất cứ / pháp hư vọng nào
Cũng đều là giả, / vậy cái gì vọng?***

Chẳng phải sao? Khi chúng tôi nói “thứ gì là vọng cũng đều là giả,” thì khi hỏi “cái gì vọng” cũng chính là hỏi “thứ gì là thứ không có?” Phải có thứ có nào đó là có, rồi thì với vì hủy báng thứ ấy mà thành đoạn kiến, tà kiến. Đàng này cái thứ có ấy một chút gì cũng chẳng thấy có, vậy cái gì vọng? Chẳng hề làm cho thứ gì biến thành thứ không có cả, vì vậy lỗi ông nêu ra đây là không hợp lý.

Ở đây nếu có người hỏi rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu không phải để dạy về thứ không có, vậy thuyết này dạy cái gì?

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

***[13:2cd.] Đức Phật Thế tôn / thuyết giảng điều ấy,
Chính để khai thị / ý nghĩa tánh không.***

Có nghĩa là “những gì đức Thế tôn nói đây không phải để dạy về thứ không có. Vậy để dạy thứ gì? Để dạy về tánh không, tỏ rõ sự không sinh nhờ tự tánh.” Kinh Phật có câu nói rằng:

« *Thứ gì duyên sinh, thứ ấy vô sinh,
Thứ ấy không có / tự tánh của sinh.
Những thứ tùy duyên / được dạy là không.
Ai hiểu tánh không / thì không phóng dật. »*

Ở đây có người bảo rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Kinh này không phải để tỏ rõ sự không sinh nhờ tự tánh. Vậy để làm gì? Để dạy rằng không tự tánh tức là tự tánh không đứng yên, luôn thay đổi và hoại diệt. Do đâu mà nói như vậy?

**[13:3ab.] — « Nói rằng ‘sự vật / đều không có tánh
Là vì thấy chúng / biến thành thứ khác.’ »**

“Biến thành thứ khác vì thấy có biến đổi.” Câu này để dạy rằng, “Nếu sự vật không có tự tánh thì không thể thấy chúng biến thành thứ khác, đàng này lại thấy chúng có biến đổi, vì vậy phải biết rằng kinh này nói đến sự không đứng yên của tự tánh.” Với lại cũng phải là như thế, bởi vì:

**[13:3cd.] « Nhưng không thứ gì / là không có tánh,
Bởi vì mọi thứ / đều có tánh không. » (CHECK)**

Vậy thì không có thứ gì là không có tánh, vì cái được gọi là tánh không được xem là tánh của các pháp. Đứa con của người phụ nữ không con không có hiện hữu mà có màu da thâm là chuyện vô lý; thứ không có hiện hữu mà là chỗ có đặc tánh cũng là chuyện vô lý. Vì thế, sự vật nào cũng phải có tự tánh. Huống chi,

**[13:4ab.] « Nếu như sự vật / đều không có tánh,
Vậy thì cái gì / biến thành thứ khác? »**

Nếu sự vật không có tự tánh vậy thì cái thứ có tướng biến đổi và biến thành thứ khác đó là cái gì?

[ĐÁP] — Thì ở đây phải trả lời như sau:

**[13:4cd.] Nhưng nếu sự vật / đều là có tánh,
Làm sao có thể / biến thành thứ khác?**

Ở đây thứ gì làm tánh cố định của pháp nào thì được gọi là tự tánh của pháp ấy, không gì khác có thể xen vào. Ví dụ thế gian gọi tánh nóng cố định với lửa là tự tánh của lửa. Nếu thấy tánh nóng này ở nước thì đó là do duyên bên ngoài hợp thành chứ không phải tự nhiên, nên không phải là tự tánh. Thế thì tự tánh bắt buộc

phải là tánh chất cố định. Đã cố định thì không biến thành thứ khác. Lửa thì không lạnh. Tương tự như vậy, nếu đã chấp nhận sự vật có tự tánh thì không thể có chuyện sự vật biến thành thứ khác. Nhưng rõ ràng là thấy sự vật có biến thành thứ khác, vì thế sự vật không phải là có tự tánh. Hơn nữa, thứ gì rõ ràng là có tự tánh mà còn biến thành thứ khác là không thể được. Vì sao không thể được? [Trung Quán Luận] dạy như sau:

**[13:5.] Ở chỗ chính mình / không có biến đổi;
Ở chỗ khác mình / cũng không biến đổi.
Vì bởi người trẻ / không biến thành già,
Mà người già cũng / không biến thành già.**

Trước hết, sự vật tồn tại bất biến ở trạng thái trước mà lại biến thành thứ khác là không hợp lẽ. Người trẻ tuổi bất biến trong trạng thái trẻ trung thì sẽ không biến thành thứ gì khác. Còn nếu nghĩ rằng bao giờ đi vào một trạng thái khác thì bấy giờ mới trở thành thứ khác, nhưng điều ấy cũng không đúng lý, bởi vì cái gọi là “*biến thành thứ khác*” ấy đồng nghĩa với già. Và nếu nghĩ rằng sự biến đổi không nằm ở người trẻ tuổi mà ở chỗ khác, ở người già, thì cũng vô lý. Bởi vì người già mà biến thành già là chuyện dư thừa. Đã già rồi còn biến thành già gì nữa. Còn nếu chưa già mà vẫn có người già để nói rằng “*người già biến thành già*” là chuyện vô lý. Mặt khác, nói sự biến đổi nằm ở người trẻ cũng vô lý, vì chữ “*trẻ*” được dùng để chỉ trạng thái chưa già, và trẻ và già là hai trạng thái mâu thuẫn với nhau. Thêm vào đó,

**[13:6ab.] Nếu chính sự vật / biến thành thứ khác,
Thì chính sữa này / sẽ thành sữa chua.**

Nếu có ai nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Trạng thái sữa dứt hẳn rồi mới tới trạng thái sữa chua, vì vậy không phải chính sữa ấy biến thành sữa chua,

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu vì sữa và sữa chua mâu thuẫn với nhau nên không chấp nhận “*chính sữa này biến thành sữa chua,*” vậy thì:

**[13:6cd.] Nhưng ngoài sữa ra / đâu còn gì khác
Có thể biến thành / cái thứ sữa chua?**

Nước có biến thành sữa chua được không? Cho nên nói “sữa chua từ thứ khác biến thành” là chẳng có nghĩa lý gì cả. Bởi vì như vậy là không có chuyện biến thành thứ khác, làm sao có thể dựa vào việc ấy để chứng minh sự vật có tự tánh?

Bảo Sanh Đại thừa Kinh [Ratnākārasūtra] có nói những câu đại loại như vậy:

« Các pháp không sinh / và cũng không khởi,
Không có chuyển kiếp / và cũng không già.
Sư tử cõi người / đã dạy như vậy,
Rồi đặt trăm vạn / chúng sinh vào đấy. »¹⁰⁷

« Nơi mà tự tánh / hết thấy đều không,
Tha tánh cũng chẳng / có ai tìm thấy,
Không ở bên trong, / chẳng ở bên ngoài,
Đấng Cứu Độ đặt / chúng sinh vào đấy.

« Thiện Thệ dạy cho / lối vào cõi tịnh,
Nhưng không lối nào / có thể tìm thấy.
Dạy cho thoát khỏi / mọi lối đi ấy,
Thoát rồi độ thoát / cho nhiều chúng sinh.

« Dạy rằng vạn pháp / đều là vô ngã,
Nhờ giữ chúng sinh / nên thoát thế gian.
Tự độ chính mình / rồi độ chúng sinh,
Tuy không vượt mà / bờ kia vẫn đến.

« Chư đại hiền thánh / dù vượt sinh tử,
Nhưng bờ bên kia / chẳng tìm thấy ai.
Không có bên kia, / chẳng có bên này,
Nhưng vẫn nói rằng / ‘đến bờ bên kia.’

« Những chữ nói ra / đều là không có;
Những gì nói đến / cũng đều không có;

¹⁰⁷ Bảo Sanh Đại thừa Kinh- Ratnākārasūtra mDo sdetha 261b.

*Và nói cho ai / cũng tìm không thấy;
Người biết điều này / cũng chẳng có ai.*

*« Vì bởi chúng sinh / chấp dính vọng tưởng,
Cho nên cứ mãi / trôi lạc chốn này.*

*Ai mà hiểu được / tánh tịnh vạn pháp
Sẽ được diện kiến / đức Phật bản lai.*

*« Thắng pháp thanh tịnh / người ấy biết trọn,
Tìm được vui nên / giúp chúng sinh vui.
Thắng mọi phiền não, / thành bậc Chiến Thắng,
Thắng cả chính mình, / không trú ở đâu.*

*« Người ấy chứng được / bờ đề của Phật,
Thành Phật được rồi / khai tuệ chúng sinh. »*

Không có thứ gì là vô tánh bởi vì thứ gì cũng có tánh không, các ông chấp nhận như vậy nên bảo rằng “nền tảng lập danh của [sở y] tánh không phải là thứ có tự tánh.” [Trung Quán Luận] nói rằng điều này không hợp lý:

***[13:7.] Nếu có chút gì / không phải là không,
Thì sẽ có được / chùng nẩy pháp không.
Nhưng không chút gì / không phải là không,
Thứ hỏi không này / tìm đâu cho có?***

Nếu có được chút xíu gì gọi là “tánh không” thì sẽ có cái thứ có tự tánh làm nền tảng lập danh cho nó, nhưng đâu làm gì có. Ở đây [các ông] đã xác định rằng “tánh không và tánh vô ngã là tổng tướng của tất cả các pháp,” vậy đâu có pháp nào là “không phải là không,” cho nên “không phải tánh không” là điều không có. Phải chắc chắn rằng, “Một khi ‘không phải là không’ đã là thứ không có và ‘không phải tánh không’ cũng không phải là có. Vậy đối nghĩa là tánh không bị thiếu mất điểm đối chiếu nên cũng không có, chỉ giống như tràng hoa giữa trời mà thôi.” Một khi tánh không đã không có thì cái thứ làm nền tảng lập danh cho tánh không cũng không làm gì có.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] Vì để dạy điều cần dạy, đức Phật thế tôn, là đấng sáng duy nhất trên toàn cõi thế, ngọn lửa vô tận của giáo pháp vô ngã, đã xuất hiện trên cõi thế gian, nơi đang ngập tràn bóng tối vô minh của giáo thuyết ngoại đạo. Để giải thoát cho người cần giáo hóa, đức Thế tôn dạy về tam giải thoát môn, là không môn, vô tướng môn và vô dục môn. Giáo pháp này ngoại đạo không nơi nào có, chỉ thấy trong lời dạy của đấng Thiện Thệ. Nay các ông viện cố giải thích lời dạy của đức Thiện thế, vất bỏ tánh không, chặt đứt đường tu dẫn đến thiện đạo và giải thoát. Tranh luận với các ông như thế đã quá đủ rồi.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Ôi thôi điên đảo quá rồi nên con đường bình yên dẫn thẳng đến thành trì giải thoát thì [các ông] lại vất bỏ, chấp dính vào cảnh hiện trước mắt, nhìn dây tưởng rắn, theo đuổi những nẻo đường hoang vu trong luân hồi mà lại mong đến với thành trì giải thoát. Bậc giác đã không chê trách thì thôi, [các ông] lại còn ngạo mạn nổi sân, ngoan cố trách ngược lại chur vị. Đây này, đức Dược Vương, bậc chữa lành mọi bệnh phiền não, đã nói như thế này:

**[13:8.] Chư Phật tối thắng / thuyết rằng tánh không
Là để giúp ta / thoát mọi chấp kiến.
Nếu như có ai / chấp vào không kiến,
Người ấy sẽ không / thành tựu được gì. »**

Chẳng phải thế sao? Ở đây tánh không là sự thoát ly, dứt mọi tri kiến, mọi chấp dính. Dứt mọi cái thấy, chỉ đơn giản vậy thôi. Sự dứt này tự nó không phải là có. Người nào đến cả tánh không cũng chấp là có thì với người ấy chúng tôi giữ im lặng. Bởi vậy chúng tôi đâu có nói với họ là thoát mọi niệm tưởng thì đạt giải thoát. Ví dụ có người nói rằng, “Tôi không có hàng để đưa cho anh,” người kia lại bảo, “Vậy đưa cho tôi cái món 'không có hàng' đó đi.” Đâu có cách gì làm cho họ hiểu được cái món hàng mà họ đang nghĩ đến đó, nó không hề có. Tương tự như vậy, người nào đến cả tánh không cũng chấp là có thì làm cách nào cho họ thôi không chấp dính vào thứ có ấy đây? Vì vậy, dù là thuốc lành mà làm chấp là có thì đến cả bậc Thiện thế đại y sĩ với tài trị bệnh vô song cũng phải bỏ không cứu nổi.

Đức Phật nói trong *kinh Đại Bảo Tích* như sau:

« Tánh không không làm cho các pháp trở thành không mà các pháp vốn là không. Vô tướng không làm cho các pháp trở thành vô tướng mà các pháp vốn là vô tướng. Vô dục không làm cho các pháp trở thành vô dục mà các pháp vốn là vô dục. Quán được như thế thì, Ca Diếp à, Như lai gọi đó là 'Trung đạo, là pháp quán chân chánh về vạn pháp.' Nay Ca Diếp, người nào lấy tánh không làm đối cảnh thì đối với giáo pháp này của Như lai phải nói rằng người ấy đã sai quá sai rồi. Ca Diếp à, dù là người thấy có cái tôi to như ngọn núi tu di cũng chưa là gì so với người vì ngạo mạn mà thấy có tánh không. Tại sao? Ca Diếp, tánh không là thoát ly mọi cái thấy, Ca Diếp, ai chỉ thấy mỗi tánh không là có, Như lai gọi người ấy là người không còn thuốc chữa. Ca Diếp, ví dụ có người bị bệnh, y sĩ cho thuốc, uống vào hết bệnh nhưng thuốc kia lại ứ trong bụng không tổng ra được. Ca Diếp, ông nghĩ thế nào, người ấy có đã thoát bệnh rồi hay chưa? Bạch đức Thế tôn, vẫn chưa. Thuốc chữa bệnh rồi mà vẫn ứ trong bụng thì bệnh vẫn chưa thoát mà còn dữ dội hơn trước. Đức Thế tôn đáp: Ca Diếp, tương tự như vậy, mọi cái thấy đã dứt hết rồi chỉ ứ lại mỗi tánh không. Ca Diếp, người nào chỉ thấy mỗi tánh không là có thì Như lai gọi người ấy là người đã không còn thuốc chữa. »

Trên đây là luận giải của Phẩm 13, tên là “Quán Pháp Hữu Vi,” nằm trong *Minh Cú Luận* của Thầy Nguyệt Xứng.

> PHẨM 14. QUÁN SỰ TIẾP XÚC

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Tự tánh của sự vật đúng thật là có, vì kinh Phật dạy rằng chúng có tiếp xúc với nhau. Không có sự tiếp xúc giữa những thứ không có, ví dụ giữa đứa con trai và con gái của người phụ nữ không con. ཡང་པ་ཉིད་ Kinh Phật nhiều nơi dạy rằng, “tùy vào mắt và sắc mà nhãn thức phát sinh.” và dạy rằng, “Ba thứ này hợp lại thì có xúc. Sinh ra cùng một lúc với xúc là thọ.” Tương tự như vậy, “Giữa hai pháp gọi là ‘thọ’ và ‘tưởng’ này không phải là không có tiếp xúc với nhau,” nên mới dạy rằng các pháp hữu vi đều có tiếp xúc. Vì thế, căn cứ theo lời dạy về sự tiếp xúc thì tự tánh của sự vật đúng thật là có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu sự tiếp xúc mà có thì sẽ là như vậy, nhưng đâu làm gì có, bởi vì:

**[14:1.] *Đối tượng được thấy, / cái thấy, người thấy,
Bộ ba này dù / riêng lẻ từng cặp,
Hay dù gộp lại / đủ hết cả ba,
Cũng không thể nào / tiếp xúc với nhau.***

Ở đây “đối tượng được thấy” là sắc; “cái thấy” là mắt; “người thấy” là nhãn thức¹⁰⁸. Bộ ba này từng cặp riêng lẻ không tiếp xúc với nhau: không có sự tiếp xúc giữa mắt với sắc; mắt với nhãn thức; hay nhãn thức với sắc. Không có sự tiếp xúc ở từng cặp đôi riêng lẻ, mà cả ba gộp lại một lúc cũng vậy, cũng không có sự tiếp xúc. Vậy cái được thấy, cái thấy và người thấy, dù từng cặp riêng lẻ hay gộp chung hết lại cũng đều không có tiếp xúc.

**[14:2ab.] *Tương tự như vậy, / tham và người tham,
Cùng với đối tượng / của lòng tham muốn,***

¹⁰⁸ sắc, mắt và nhãn thức, tiếng Tạng là མཇག་, གཟུགས་, và རྣམ་པར་ཤེས་པ། ứng với bộ ba căn trần và thức, trong trường hợp này là nhãn căn, sắc trần, và nhãn thức.

Theo đó thì giữa tham và người tham, tham và thứ được tham, [người tham và thứ được tham] cặp đôi nào cũng không có sự tiếp xúc, mà cả ba gộp lại cũng không có sự tiếp xúc. Cũng giống như vậy:

***[14:2cd.] Các phiền não khác, / các giới còn lại,
Đều phải thấy là / cùng một bộ ba.***

Chúng đều không có sự tiếp xúc. Ba thứ đi chung này là một bộ ba. Thứ gì có ba loại như vậy đều là một bộ ba, có cái tánh của bộ ba. Những phiền não còn lại như sân và si vân vân thì có sân, người sân và đối tượng của lòng sân là một bộ ba; [hay những giới còn lại thì có] nghe, người nghe và đối tượng được nghe cũng là một bộ ba. Tại sao ở những thứ ấy lại không có sự tiếp xúc? Thầy Long Thọ nói như sau:

***[14:3.] Phải có khác nhau / mới có tiếp xúc.
Vậy cái được thấy, / và những thứ kia
Vì không hiện hữu / khác biệt với nhau
Cho nên không hề / có sự tiếp xúc.***

Chữ “vậy” nói ở đây có nghĩa là “bởi vì.” Nếu ở cái được thấy, cái thấy và người thấy mà khác biệt với nhau thì khi ấy sẽ giống như nước với sữa, sẽ có sự tiếp xúc, nhưng bởi vì giữa cái được thấy, cái thấy, và người thấy không có sự khác biệt với nhau cho nên chúng không tiếp xúc với nhau. Hơn nữa:

***[14:4.] Không chỉ riêng gì / đối tượng được thấy,
Với những thứ kia / mới là không khác,
Bất kể thứ gì / đã là trùng khớp
Mà lại khác nhau / là không đúng lý.***

Không khác biệt với nhau không chỉ đúng cho những thứ có mối tương quan nhân quả với nhau, như đối tượng được thấy, cái thấy và người thấy, mà phải xác quyết rằng tất cả mọi sự chẳng có thứ gì là như thế cả, kể cả những thứ như chiếc bình và tấm vải. Thầy Long Thọ nói như sau:

**[14:5.] Khác được là nhờ / khác với thứ khác.
Không có thứ khác / thì khác với ai?
Thứ gì phải nhờ / thứ khác mới có,
Với thứ khác ấy / không thể khác nhau.**

Ở đây nói rằng “Thứ gọi là chiếc bình nó khác với tấm vải,” khác được là nhờ khác với thứ khác. Nếu không có thứ khác thì cái khác này biết khác với ai? Cái thứ gọi là “chiếc bình” này nó khác là vì có thứ khác với chính nó, gọi là “tấm vải.” Nói vậy thì phải kết luận rằng cái gọi là “chiếc bình” ấy, nó không phải là thứ biệt lập với cái gọi là “tấm vải.” Đã dựa vào thứ gì để có thì với thứ ấy không thể là biệt lập, vì vốn đã có sự tùy thuộc lẫn nhau, như hạt với chồi, như dài với ngắn. Để giải thích điều này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

« Đã khởi sinh nhờ / tùy thuộc thứ gì,
Trước hết không phải / là chính thứ ấy,
Và với thứ ấy / cũng không là khác,
Cho nên không đoạn / mà cũng không thường. » [TQL, 18:10.]

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu tấm vải khác với chiếc bình, và chiếc bình tuy tùy thuộc vào tấm vải nhưng vẫn khác với tấm vải, nói vậy có gì sai?

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

**[14:6.] Nếu thứ khác ấy / khác với thứ khác,
Khi ấy không cần / thứ khác vẫn khác.
Nhưng không thứ khác, / lấy gì để khác?
Nên sự khác ấy / cũng là không có.**

Câu này có ba chữ khác: một dùng để tỏ ra [“khác ấy”]; một là cho thấy có sự khác biệt [“khác với”], và một là để nói lên đặc tánh mà ai nấy đều biết [“thứ khác”]. Giả sử cái thứ gọi là “chiếc bình” mà khác với thứ khác là tấm vải, vậy thì cái thứ gọi là “chiếc bình” này cho dù không có tấm vải nào khác nó cũng vẫn sẽ khác. Nếu vậy thì chiếc bình tự một mình mà khác chứ không cần gì đến tấm vải. Thế thì khi có cái này khác với cái kia, cho dù cái kia không có, cái này cũng vẫn khác. Nói ví

dụ, chiếc bình có là nhờ bốn tánh của chính nó chứ không nhờ thứ gì khác, như tấm vải. Nếu vậy, giả sử chiếc bình vốn khác với tấm vải thì như vậy không cần đến tấm vải, tánh khác của chiếc bình cũng vẫn có. Nhưng chiếc bình tự một mình mà khác chứ không cần đến [thứ gì khác như] tấm vải là chuyện chưa từng thấy qua. Vì vậy nói “*khác với thứ khác*” thì rõ ràng là phải chấp nhận rằng “*dựa vào thứ gì để mà khác thì không thể khác với thứ ấy.*”

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nói thế thì còn thứ gì khác với thứ gì nữa đâu! Sao lại bảo rằng “*Khác được là nhờ / khác với thứ khác.*” rồi lại bảo rằng không khác!

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Sự vật khác nhau là vì có sự tương quan đối đãi với nhau nên dựa theo cơ sở của danh ngôn thế tục thì vẫn gọi là “*khác.*” Nhưng nếu xét theo cảnh thật chân đế thì chẳng có “*tánh khác*” nào để mà phân biệt.

Giả sử có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — “*Tánh khác*” không có nhưng ở trong cảnh hiện tục đế thì vẫn nói là “*chiếc bình khác với tấm vải,*” vậy tại sao lại không cũng nói rằng hạt khác với chồi?

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Người thế gian không nghĩ rằng hạt với chồi khác nhau như là chiếc bình khác với tấm vải, vì nếu không sẽ ứng thành giống như chiếc bình và tấm vải, không phải là cái được sinh với cái tạo sinh mà ứng thành hai thứ có cùng một lúc! Huống chi người thế gian gieo hạt rồi thì cái cây đến từ hạt ấy họ bảo là “*cây này do tôi trồng.*” Nói vậy đủ biết “*theo cái thấy của người thế gian thì nhân với quả không phải là hai thứ khác nhau.*”

Ở đây có người [phái Kanada] nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu khái niệm “*khác*” mà đến từ việc thứ khác này khác với thứ khác kia thì như vậy đúng là chúng tôi đã sai. Nhưng chúng tôi có nói thế bao giờ. Bởi vì ở đây cái gọi là “*khác*” đó nó không phải chỉ có biệt tướng mà còn có tổng tướng. Sự khác vốn sẵn ở thứ gì thì thứ đó không

cần gì khác cũng vẫn gọi là khác. Cho nên luận cứ của các ông không hy vọng gì bắt lỗi được chúng tôi.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu sự khác mà có thì sẽ đúng là như vậy, nhưng đâu làm gì có. Ở đây, cái được xem là “sự khác” này chỉ có thể nằm ở thứ hoặc là “khác” hoặc là “không khác.” Để giải thích “cả hai trường hợp đều phi lý:” Thầy Long Thọ nói như sau:

***[14:7ab.] Sự khác không có / ở nơi thứ khác,
Và cũng không có / ở thứ không khác.***

Nếu nghĩ rằng “sự khác vốn có ở thứ khác” thì còn phân biệt sự khác để làm gì nữa? Phân biệt sự khác là để thiết lập cái gọi là “khác,” nhưng cái gọi là khác ấy dù không có sự khác cũng đã thiết lập là khác rồi. Phân biệt sự khác là để thiết lập cái thứ được gọi là “khác,” nhưng thứ khác ấy tự nó vốn đã khác. Vì thế cho nên, trước hết, ở thứ khác không hề có sự khác.

Bây giờ ở thứ không khác cũng không có sự khác. Bởi vì đã không khác thì phải là đồng nhất, nhưng ở đây mà đồng nhất thì sẽ bị mâu thuẫn với sự khác. Vì mâu thuẫn như vậy cho nên ở thứ không khác cũng không có sự khác. Còn thứ gì không phải khác cũng không phải không khác thì cái thứ như vậy không làm gì có. Bởi không có thứ gì ngoài thứ khác và thứ không khác, cho nên ngoài hai trường hợp này ra thì sự khác cũng không ở đâu khác. Sự khác này không có ở đâu cả. Vì thế cho nên câu nói, “Không có sự khác thì cái thứ khác, vốn sẵn có sự khác, được nghĩ là khác, và được gọi là khác đó, nó cũng chẳng hề có” như vậy là đã được chứng minh.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù không có sự khác đi chăng nữa thì cũng vẫn có thứ khác. Mà thứ khác sẽ không thể có nếu không có sự khác, cho nên sự khác cũng phải có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

***[14:7cd.] Nếu như sự khác / đã là không có,
Là khác, là mình / cũng đâu thể có.***

Một khi đã chứng minh “không có sự khác” ở phần trước, thì khi ấy đâu thể nào có cái gì là khác với mình hay là chính mình. “Chính mình” là đồng nghĩa với “không khác.” Vì thế cho nên khác mình hay chính mình gì cũng đều không phải là có.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cái thấy vân vân đúng thật là có, vì có sự tiếp xúc. Ở đây dù có đã giải thích rằng sự khác không có ở cái thấy vân vân, nhưng vì vẫn nói rằng ba thứ này có liên quan đến nhau qua sự tập hợp và hội tụ cho nên như vậy là chúng có tiếp xúc với nhau. Bởi vì có tiếp xúc với nhau cho nên cái thấy vân vân đều đúng thật là có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu những thứ ấy mà có tiếp xúc với nhau thì sẽ đúng là như vậy, nhưng đâu làm gì có. Vì không có cho nên [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[14:8ab.] Là mình thì không / tiếp xúc với mình,
Là khác cũng không / tiếp xúc thứ khác.**

Ở đây nói rằng nếu cái thấy vân vân mà có tiếp xúc với nhau thì bắt buộc phải thấy chúng hoặc là một, hoặc là khác với nhau. Nếu là một thì không tự tiếp xúc với chính mình, vì không thể nói rằng sữa không liên quan gì đến nước mà lại một mình tiếp xúc được với nước. Còn nếu là khác thì cũng không tiếp xúc với nhau, vì không thể nói rằng sữa ở khác chỗ với nước mà tiếp xúc được với nước.

Vậy những thứ như cái thấy nếu đều là một mà nghĩ rằng chúng có tiếp xúc với nhau thì không đúng lý, vì nếu không sẽ ứng thành con mắt tự một mình tiếp xúc được với chính mình. Còn nếu là khác nhau thì cũng không đúng lý, vì nếu không sẽ ứng thành con mắt một mình tiếp xúc được với những thứ hoàn toàn cách biệt với nó như là sắc trần. “Sự tiếp xúc không có thì cái thấy vân vân cũng không có,” điều này đã được chứng minh.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù không có sự tiếp xúc đi chăng nữa thì sự đang tiếp xúc, thứ được tiếp xúc, và người tiếp xúc đều có, vì không bị phủ nhận.

Nhưng nếu không có sự tiếp xúc thì cũng không có sự đang tiếp xúc, thứ được tiếp xúc, và người tiếp xúc, vì vậy sự tiếp xúc cũng có.

[ĐÁP]— Thì phải trả lời như sau: Nói vậy cũng vô lý. Bởi đã chứng minh là không có sự tiếp xúc thì một khi đã không có sự tiếp xúc, lấy đâu ra sự đang tiếp xúc vân vân? Ở đây sự đang tiếp xúc là việc tiếp xúc xảy ra ngay trong hiện tại; thứ được tiếp xúc là thứ trải qua trọn vẹn việc tiếp xúc; người tiếp xúc là chủ thể tự mình thực hiện trọn vẹn việc tiếp xúc. Vì vậy ở đây vì sự tiếp xúc không có cho nên cũng không thấy có những thứ như là đang tiếp xúc vân vân. [Trung Quán Luận] Kết luận như sau:

**[14:8cd.] Sự đang tiếp xúc, / thứ được tiếp xúc,
Và người tiếp xúc / đều là không có.**

Chính vì điều ấy nên đức Thế Tôn cũng đã nói những câu ví dụ như là:

« Mắt tụ hợp thì / thấy được tất cả,
Mắt dù sắc nào / cũng thấy được, nhưng
Thiếu duyên, tới trời / thì không thể thấy,
Cho nên mới có / ý tưởng hợp, lia. »

« Mắt tùy cảnh hiện / mà thấy hình sắc,
Vừa ý, trái ý, / đủ loại như vậy.
Vậy là cũng tùy / phải có mới thấy,
Cho nên con mắt / chẳng thấy bao giờ. »¹⁰⁹

« Nhờ thấy vạn pháp / vốn không tự tánh
Nên chư Đại Hùng / vượt thoát thế gian.
Hưởng được lạc thú / mà không tham chấp,
Bỏ sạch tham rồi / giáo hóa chúng sinh.

« Ở đây dù không / chúng sinh, sinh mạng,
Đấng Nhân Vương vẫn / làm lợi chúng sinh.

¹⁰⁹ Ưu Bà Li Vấn Kinh - Upālipariṣcchā-sutra, dKon brtseg ca 129a.

*Chúng sinh không có / mà vẫn làm lợi,
Đối với chư vị / là niềm vui lớn. »¹¹⁰*

Rồi lại nói những câu như vầy:

*« Ở đó lòng tham / không bao giờ có,
Ai người hướng về / pháp tánh này đây.
Tâm không bao giờ / vương cảnh sinh tử. »¹¹¹*

Tương tự như vậy:

*« Ai với đường tu / vạn pháp đều không
Và đều vô ngã / mà biết tận tường,
Rồi với pháp ấy / tu đến rốt ráo,
Thì người như vậy / biện tài vô tận. »*

Trên đây là luận giải của Phẩm 14, tên là “Quán Sự Tiếp Xúc,” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng (Candrakīrti)

¹¹⁰ Ưu Bà Li Vấn Kinh - Upāliparipṛcchā-sūtra, dKon brtseg ca 130a.

¹¹¹ Ưu Bà Li Vấn Kinh Upāliparipṛcchā-sūtra, dKon brtseg ca 131a.

> PHẨM 15. QUÁN TỰ TÁNH

Ở đây có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Tự tánh của sự vật đúng thật là có, bởi vì nó là thứ nhiếp thủ nhân duyên tạo sinh. Thứ gì không phải là có thì không nhiếp thủ nhân duyên tạo sinh, ví như hoa giữa trời. Những thứ như chồi cây, hay hành nghiệp, đều thủ lấy những thứ như hạt giống hay vô minh làm nhân duyên tạo sinh, vì thế sự vật đúng thật là có tự tánh.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu những thứ như hành nghiệp hay chồi cây vân vân mà có tự tánh thì khi ấy cái thứ đã có rồi ấy còn cần nhân duyên làm gì nữa? Những thứ trong hiện tại đã có rồi, như hành nghiệp hay chồi cây vân vân, sẽ không nhiếp thủ vô minh hay hạt giống làm nhân duyên để lại phải khởi sinh thêm lần nữa. Tương tự như vậy, không cần phải lấy gì khác để khởi sinh, vì tự tánh đã có rồi, việc này được [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

**[15:1ab.] *Tự tánh mà từ / nhân duyên sinh ra,
Thì chuyện như vậy / thật là vô lý.***

Nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Thứ gì chưa sinh mà đã có rồi thì sinh ra nữa là dư thừa, cho nên chẳng có thứ gì là có tự tánh. Tuy vậy, chính cái tự tánh chưa có khi chưa sinh ấy là thứ cần dựa vào nhân duyên để khởi sinh.

[ĐÁP] — Dù nghĩ như vậy thì cũng vẫn phải nói như sau:

**[15:1cd.] *Tự tánh nào từ / nhân duyên sinh ra
Tự tánh ấy phải / là thứ được tạo.***

Nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Quan điểm “Tự tánh là thứ được tạo vì từ nhân duyên sinh ra,” chúng tôi vốn đã chấp nhận tự tánh là thứ được tạo rồi, cho dù có lấy thứ được tạo làm lý lẽ phản bác thì cũng không làm gì được chúng tôi.

[Trung Quán Luận] bảo chuyện này cũng không hợp lý:

*[15:2ab.]Được tạo mà lại / gọi là tự tánh,
Nói vậy làm sao / đúng lý cho đặng.*

“Vừa là được tạo, vừa là tự tánh,” lời này mâu thuẫn, chẳng có nghĩa lý gì.

Ở đây chiết chữ mà nói thì tánh của chính mình thì gọi là “tự tánh.” Phàm thứ được tạo, ví dụ như cái nóng của nước [nờu chất đốt], hay chất hồng ngọc trong thủy tinh, người thế gian không ai gọi những thứ được tạo ấy là tự tánh. Tự tánh thì không được tạo, ví dụ như cái nóng của lửa, hay chất ngọc thiên nhiên của hồng ngọc, đúng với bản chất của chúng. Bản chất này vì không sinh ra nờu tương quan với thứ gì khác nên mới gọi nó là “tự tánh.” Vì thế mà nói, “Vậ dựa theo quy ước thế gian thì 'tự tánh không phải là thứ được tạo,' nay chúng tôi nói rằng 'cả tánh nóng cũng là thứ được tạo nên không phải là tự tánh của lửa.'” Ở đây có thể thấy rằng lửa tùy thuộc nhân duyên, phát sinh từ sự hội tụ của mặt kính, củi, và mặt trời, hay nờu cạ củi vào nhau. Nhưng không có lửa thì cũng không có nóng, vậy cái nóng cũng tùy thuộc nhân duyên mà có, nên cũng là thứ được tạo. Đã là thứ được tạo thì rõ ràng nhất định là nó “không phải là tự tánh, giống như cái nóng của nước.”

Nếu các ông nói rằng: — “Nóng là tự tánh của lửa, việc này đến cả phàm phu chẵn bò hay phụ nữ cũng thấy là hiển nhiên, chẳng phải thế sao?” — Chúng tôi có nói “không hiển nhiên” bao giờ đâu! “Nóng không có khả năng làm tự tánh vì không đúng với định nghĩa của tự tánh,” đó mới chính là điều chúng tôi muốn nói. Người thế gian vì vô minh nên cứ đuổi theo những sự điên đảo, nhìn sự vật trong cõi thế gian không tự tánh mà họ cứ tưởng là là có tự tánh. Như người mắt có bệnh, bởi vì mắt có bệnh cho nên những thứ như là sợi tóc vân vân, mặc dù không hề có nhưng họ vẫn chấp là có. Tương tự như vậy, kẻ phàm phu ấu trĩ vì mắt bệnh vô minh che kín mắt tuệ nên những thứ không có tự tánh mà họ vẫn chấp là có tự tánh. Vì thấy [nóng] không có ở đâu khác, không phải là cộng tướng, nên họ định nghĩa “nóng là tự tướng của tự tánh của lửa,” nói y theo sự chấp trước của mình, vì định nghĩa của ngã tánh được gọi là “tự tướng.” Thuận theo [cái thấy] quen thuộc với người thế gian, đức Thế tôn trong A Tì Đạt Ma có nói về bốn tánh của

những thứ này trong phạm vi quy ước, giải thích rằng tướng chung của nhiều thứ, ví dụ như vô thường, thì gọi là “tổng tướng.” Còn với cái thấy của người có được mắt tuệ vô cấu, thoát màn vô minh, với người đã chữa lành mắt bệnh, thoát lớp màn che chướng nên không còn thấy tóc, với chư thánh giả không thấy có tự tánh như trong trí phân biệt của kẻ phàm phu ấu trĩ, thì chư Phật giải thích rằng “Sự vật vốn không có tự tánh.”

Kinh Nhập Lăng Già có câu nói rằng,

*« Giống như những người / vì mắt có bệnh
Nên họ điên đảo / thấy có tóc rơi.
Cũng vậy, khái niệm / thật có này đây,
Vì ấu trĩ nên / điên đảo phân biệt.
« Không có tự tánh, / cũng không có thức,
Không có tạng thức, / không phải thật có,
Chỉ là khái niệm / do kẻ ấu trĩ
Tệ như xác chết / phân biệt mà thành. »*

Và tương tự như vậy:

« Nay Đại Tuệ, Như lai biết tự tánh thì không có sinh, nên mới nói rằng, “Hết thấy các pháp đều là vô sinh.” »

Khế kinh có nói nhiều câu giải thích sâu rộng như vậy.

Ở đây nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Giả sử nói rằng “Vì tánh nóng của lửa là từ nhân duyên mà có cho nên nó là thứ được tạo chứ không phải là tự tánh,” thì bây giờ cũng phải giải thích cho rõ định nghĩa tự tánh của những thứ ấy là gì, và tự tánh ấy là gì.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

***[15:2cd.] Là tự tánh thì / không có ai tạo,
Cũng không tùy vào / bất cứ gì khác.***

Ở đây tánh của chính mình thì gọi là “tự tánh” vì vậy mà nói, “bổn tánh vốn dĩ thuộc về cái ngã của sự vật nào thì đó là tự tánh của sự vật ấy.” Thử hỏi thứ gì vốn dĩ thuộc về cái ngã? Là thứ không giả tạo. Giả tạo thì không vốn dĩ thuộc về, ví dụ cái nóng của nước. Không tùy thuộc vào bất cứ thứ gì khác cũng là vốn dĩ thuộc về, ví dụ như người hầu hay tài sản. Nhưng có được nhờ tùy thuộc vào thứ khác thì không vốn dĩ thuộc về, ví dụ như chủ nợ thì không thể tự một mình mà thành chủ nợ được. Cho nên hễ giả tạo và tùy thuộc thứ khác thì không gọi là tự tánh. Chính vì thế cho nên nói “nóng là tự tánh của lửa” là vô lý, vì đây là thứ tùy thuộc nhân duyên, và là thứ trước không có, sau mới có. Bởi thế cho nên thứ gì cả ba thời đều luôn bất biến với lửa một cách tự nhiên chứ không giả tạo, không phải trước không sau có, không khởi sinh tùy thuộc nhân duyên kiểu nước nóng, hay bờ này đối với bờ kia, dài đối với ngắn, thứ như vậy thì gọi là tự tánh. Nếu hỏi rằng, “Bổn tánh của lửa mà là như thế thì có hay là không có?” Nó không phải là có vì bản chất vốn có, cũng không phải là không có. Tuy vậy, vì để người nghe buông bỏ sợ hãi cho nên mới gán thêm rằng “có trong cảnh hiện quy ước.”

Đức Thế tôn dạy những lời như sau:

« Đã không có chữ / vậy thì pháp ấy
Lấy gì mà nghe? / Ai người thuyết giảng?
Nhờ gán đặt thêm / nên dù không chữ
Vẫn có thể nghe / và có thể dạy. »

Ngay trong luận này cũng có câu kệ như sau:

« Đừng nói là không,
Hay không phải không,
Hay là cả hai, / hay không cả hai.
Chỉ có thể nói / theo nghĩa giả danh. » [TQL, 22:11.]

Hỏi, “Nói rằng 'bởi gán thêm lên nên cái đó nó mới có,' vậy thì cái đó, nó giống cái gì?” Ở đây, thứ nào bổn tánh là “thực tại chân thật của các pháp” thì đó chính là nó. Hỏi, “Vậy thực tại chân thật này của các pháp lại là thứ gì?” Là bổn tánh của các pháp. Hỏi, “Bổn tánh này lại là thứ gì?” Là tự tánh. Hỏi, “Tự tánh này lại là thứ gì?” Là tánh không. Hỏi, “Tánh không này lại là cái gì?” Là không có tự tánh. Hỏi, “Không có tự

tánh này lại là cái gì?” Là tánh như, tánh đúng y như sự thật. Hỏi, “Tánh như, tánh đúng y như sự thật này lại là cái gì?” Là bản chất của tánh như vốn bất biến, thường trụ, kiểu gì cũng không khởi sinh. Vì không phải là giả tạo và không tùy thuộc vào thứ gì khác nên được gọi là “tự tánh” của những thứ như là lửa.

Có câu giải thích như sau: Qua lớp màn vô minh thấy được đủ thứ, thấy như vậy cũng là không thấy. Ngã tánh nào có trong cảnh giới thoát màn vô minh của chư thánh giả, chính cái tánh ấy chư vị gọi là “Tự tánh.” Phải biết rằng Thầy Long Thọ định nghĩa như vậy, “Là tự tánh thì không có ai tạo, cũng không tùy vào bất cứ gì khác.” Tự tánh của sự vật là vô sinh, thứ gì cũng không phải, vì vô tánh nên vô hữu. Do đó phải biết rằng tự tánh của sự vật không phải là có hiện hữu.

Như đức Thế Tôn đã nói:

*« Ai người biết rằng / hữu pháp vô hữu
Thì với vạn pháp / không nổi tham chấp.
Ai với vạn pháp / không có tham chấp
Thì sẽ tiếp xúc / với định vô tướng. »*

Ở đây có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cho dù sự vật không có tự tánh đi chăng nữa thì cũng vẫn có tha tánh vì điều này không bị phủ nhận. Nhưng có tha tánh thì cũng phải có tự tánh, vì không có tự tánh thì không thể có tha tánh.

[Trung Quán Luận] đáp như sau:

**[15:3.] *Tự tánh nếu như / đã là không có,
Vậy thì tha tánh / làm sao có được?
Cái được gọi là / “tha tánh” chẳng qua
Chỉ là tự tánh / của tha tánh ấy.***

Ở đây, trong cõi thế tục này, tự tánh của bất cứ thứ gì, chỉ vì so sánh với tự tánh của một thứ khác nên mới gọi nó là tha tánh. Nếu so sánh với tự tánh của lửa là nóng thì tự tánh của nước là ướt sẽ được gọi là “tha tánh.” Một khi quán xét đã thấy không có thứ gì là có tự tánh thì tha tánh lấy đâu ra mà có cho được? Vì không có tha tánh cho nên như thế là “tự tánh cũng không có” đã được chứng minh.

Ở đây có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cho dù không có tự tánh và tha tánh đi chẳng nữa thì sự vật cũng vẫn có hiện hữu, vì điều này không bị phủ nhận.

[Trung Quán Luận] đáp như sau:

**[15:4.] Trừ hết tự tánh / và tha tánh ra,
Thì sự vật cũng / chẳng tìm đâu có.
Phải có tự tánh / cùng với tha tánh,
Rồi ra sự vật / mới có thể thành.**

Khi nghĩ đến một thứ có hiện hữu nào đó, thứ có ấy chỉ có thể hoặc là tự tánh, hoặc là tha tánh. Nhưng, như trên đã giải thích, cả hai trường hợp đều không phải. Cả hai đều không phải thì phải biết chắc rằng thứ có ấy cũng không phải là có.

Ở đây có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù các ông có phủ nhận thứ có đi chẳng nữa thì thứ không có cũng vẫn đúng thật là có, vì điều này không bị phủ nhận. Thế thì thứ có cũng phải có, vì có đối nghĩa của nó là thứ không có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Giả sử thứ không có mà đúng thật là có thì thứ có cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có.

**[15:5.] Nếu như thứ có / vốn đã không thành,
Thì thứ không có / cũng không thể thành.
Thứ có một khi / trở thành thứ khác
Thì kẻ phàm phu / gọi là không có.**

Giả sử cái được gọi là “thứ có” mà có được cái nào là có hiện hữu thì nó sẽ có thể vì biến thành thứ khác mà thành thứ không có. Những thứ như chiếc bình mất đi trạng thái hiện tại và đi vào một trạng thái nào khác thì người thế gian sẽ gọi nó là thứ không có. Nhưng một khi những thứ như chiếc bình vốn đã không được thiết lập là có thì khi ấy tự tánh của những thứ vốn không phải là có kia, làm sao có thể biến thành tánh khác? Như vậy là thứ không có cũng không phải là có. Vì lý do

đó, tự tánh, tha tánh, thứ có và thứ không có, hết thảy đều không phải là có, chỉ toàn là điên đảo vì bị lớp màn vô minh làm hồng mắt tuệ.

**[15:6.] Ai người thấy có / tự tánh, tha tánh,
Hay thấy sự vật / là có, là không,
Thì người như vậy / không phải là người
Thấy đúng như thật / giáo pháp của Phật.**

Có những người cuồng vọng tự cho rằng mình giải thích đúng theo lời Như lai, họ thuyết về tự tánh của sự vật như thế này, “Tự tánh của đất là cứng chắc; tự tánh của thọ là linh nạt đối cảnh; tự tánh của thức là nhận biết đối cảnh,” và họ thuyết về tha tánh như thế này, “sắc khác, mà thức khác, và thọ cũng lại là khác nữa.” Họ nói rằng những thứ như là thức ở trong tình trạng hiện tại là thứ có [hữu], chuyển thành quá khứ thì là thứ không có [phi hữu]. Họ không nói gì đến lý duyên sinh thâm sâu thù thắng của tánh như. Thế là tự tánh và tha tánh vân vân đều có cả, nghịch với lý lẽ, như đã giải thích. Chư Như lai thuyết giảng về tự tánh thì không đi ngược với lý lẽ, vì chư Như lai đã chứng biết tánh như của mọi thứ, không sót thứ gì, đúng y như sự thật, không hề có sự điên đảo. Chính vì thế, đối với bậc trí giả thì chỉ có lời dạy của đức Phật Thế tôn mới được gọi là nhận thức đúng¹¹², vì thuận lý và không hư ngụy. Và giáo pháp này đến từ nơi buồng sạch mê lầm, rất đáng tin cậy, vì mang đến sự hiểu toàn diện, vì mang đến sự hiểu toàn diện về tánh như, vì là hướng đi hiện tiền, và vì nhờ nương vào đó mà người thế gian vào được cảnh niết bàn. Thế nên chỉ có giáo pháp của đức Phật chánh đẳng giác mới được gọi là “chánh giáo.” Những giáo pháp khác vì không thuận lý nên không được gọi là nhận thức đúng mà chỉ là hư ngụy. Vì thế những loại tri kiến về tự tánh, tha tánh, thứ có và thứ không có kia vì không thuận lý nên không phải là tánh như. Chính vì vậy [Trung Quán Luận] nói với người tu cầu giải thoát như sau:

¹¹² Nhận thức đúng, còn gọi là lượng, ཚེག་མཁའ།

**[15:7.] Thế tôn thấu triệt / về có và không,
Nên ở trong kinh / Hóa Ca Chiên Duyên
Có câu dạy rằng, / có và không có,
Cả hai điều này / đều phải diệt bỏ.**

Đức Thế tôn trong Kinh Hóa Ca Chiên Diên có dạy những lời như sau:

« Đây Ca Chiên Diên, người phàm phu thế tục hầu hết đều có khuynh hướng chấp có chấp không nên không thoát được sinh, lão, bệnh, tử, sầu muộn, khóc than, đau đớn, không vui và bồn loạn; không thoát được tù ngục luân hồi của năm loại chúng sinh; không thoát được nỗi thống khổ của cái chết. »

Kinh này mọi tông phái Phật giáo đều chấp nhận. Một khi đã nương vào lời dạy này của Phật và các luận cứ nêu trên, người có trí tuệ sẽ không thể chấp nhận quan điểm thấy có tự tánh, tha tánh, thứ có và thứ không có, hoàn toàn trái ngược với lời dạy của Như lai, đều là những điều đức Thế tôn đã phủ nhận. Thử hỏi đức Thế tôn thù thắng là nhờ đâu? Nhờ giác ngộ thứ có và thứ không có. Có được sự thấu triệt một cách tự nhiên về thứ có và thứ không có thì giác ngộ về thứ có và thứ không có, thứ có và thứ không có tự tánh như thế nào thì biết rõ tường tận đúng y như vậy chứ không điên đảo, vì vậy chỉ có đức Thế tôn mới được gọi là bậc “thấu triệt về thứ có và thứ không có.” Vì đã thấu triệt về thứ có và thứ không có nên đức Thế tôn phủ nhận cả có lẫn không. Thế mà vẫn khẳng khẳng cho rằng, “Thấy có thứ có và thứ không có là như thật tri kiến” thì thật quá vô lý.

Tương tự như vậy, [Kinh Đại Bảo Tích nói như sau]:

« Đây Ca Diếp, “có” là một cực biên, “không” lại là một cực biên. Những gì ở giữa hai cực biên này thì vô tầm tứ, vô diễn bày, vô sở y, vô biểu hiện, vô phân biệt và vô trú. Ca Diếp, đó gọi là “Trung đạo,” là diệu quán các pháp. »

Tương tự như vậy, [Kinh Chánh Định Vương nói như sau]:

« ‘Có’ và ‘không có’ / là hai cực biên,
‘Sạch’ và ‘không sạch’ / cũng là cực biên.

*Ai người có trí / buông cả hai đầu,
Không trú ở đâu / dù là ở giữa.*

« ‘Có’ và ‘không có’ / đều là tranh cãi,
‘Sạch’ và ‘không sạch’ / cũng là tranh cãi.
Còn tranh cãi là / còn khổ không yên
Dứt tranh cãi thì / khổ đau đoạn diệt.¹¹³ »

Ở đây có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Giả sử là như thế, nhưng những thứ như là lửa vân vân vẫn thật sự có tự tánh thì sai ở đâu?

[ĐÁP] — Sai ở những chỗ như trên đã nói:

« Tự tánh nào từ / nhân duyên sinh ra,
Tự tánh ấy phải / là thứ được tạo. » [TQL, 15:1cd.],

vân vân...

Hơn nữa, nếu tự tánh mà đúng thật là có ở những thứ như là lửa thì vì vốn đã có rồi nên sẽ không biến thành thứ gì khác. [Trung Quán Luận] giải thích điều này như sau:

**[15:8ab.] Nếu đã là do / tự tánh mà có,
Thì không thể nào / biến thành không có.**

Nếu tánh của lửa vân vân mà là tự tánh, nói cách khác, là bản tánh, vậy thì tự tánh của cái thứ nhờ tự tánh mà có ấy sẽ không lại biến thành thứ gì khác. Bởi vì:

**[15:8cd.] Đã là tự tánh / mà còn biến dị
Sẽ không bao giờ / là điều đúng lý.**

Nếu tánh này mà đúng thật là tự tánh của lửa vân vân thì trong trường hợp này vì tự tánh thì không biến dị cho nên chuyện biến thành thứ khác sẽ không bao giờ đúng lý. Tánh không ngăn ngại của hư không sẽ không bao giờ biến thành thứ gì khác, tương tự như vậy, những thứ nhờ tự tánh mà có như là lửa cũng không lại

¹¹³ Kinh Chánh Định Vương, hai câu kệ này cũng được trích dẫn ở chương 5.

biến thành thứ gì khác. Nhưng những thứ ấy, các ông vẫn thấy chúng có tướng hư hoại, hoặc vì biến thành thứ khác, hoặc vì bị gián đoạn, cho nên phải biết rằng chúng đều là những thứ có biến đổi, như tánh nóng của nước, chẳng phải tự tánh.

Giả sử:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Mặc dù các ông nói rằng “Thứ gì nhờ tự tánh mà có thì sẽ không biến thành thứ khác, nhưng vì vẫn thấy có chúng biến thành thứ khác cho nên những thứ này không phải là có tự tánh,” thế nhưng:

**[15:9ab.] « Nếu như không phải / là có tự tánh,
Vậy thì cái gì / biến thành thứ khác?¹¹⁴ »**

Tự tánh mà giống như hoa giữa trời, tự mình không có bốn tánh thì lấy gì biến thành thứ khác? Cho nên bởi vì không làm gì có chuyện tự tánh không có mà lại biến thành thứ khác, và bởi vì thấy có biến thành thứ khác, cho nên tự tánh phải có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Tông phái các ông nói rằng, “Tự tánh mà tự mình không có bốn tánh thì không biến thành thứ khác, nhưng vẫn thấy có biến thành thứ khác, cho nên tự tánh phải có.” Thế nhưng:

**[15:9cd.] Tự tánh cho dù / là có chẳng nữa,
Cũng đâu thể nào / biến thành thứ khác?**

Tự tánh là ngay trong hiện tại hiện hữu bằng bốn tánh của chính mình, vậy cái gì biến thành thứ khác? Thứ gì đã có nhờ tự tánh thì sẽ không biến thành thứ khác. Cho nên sẽ không bao giờ có thứ gì biến đổi được cả. Vì vậy phải biết rằng “sự vật đều không có tự tánh.”

Nói “Vì thấy có biến thành thứ khác nên tự tánh không phải là có,” đó là nói tới cái thấy có biến thành thứ khác của đối phương, chứ chúng tôi đâu bao giờ chấp nhận có thứ gì biến thành thứ khác¹¹⁵. Bởi thế, tự tánh của sự vật không phải là có, tất cả các pháp đều là thứ có cái tự tánh không phải là có ấy, và cũng đều là thứ

¹¹⁴ Theo *Luận Lý Như Biện*: Thầy Phật Hộ nói hai dòng này (15:ab) nói về sự vật có tự tánh, hai dòng tiếp theo (15cd) nói về tự tánh của sự vật.

¹¹⁵ Theo *Luận Lý Như Biện*: “Nói vậy không có nghĩa là chúng tôi không chấp nhận có sự biến đổi đơn thuần không tự tánh.”

không biến thành thứ gì khác. Chỉ có những ai vọng tưởng sự vật thật sự là có, hay thật sự là không, thì mới thấy thành những chuyện như vậy mà thôi.

Từ đó suy ra:

***[15:10ab.] Nói “có” thì đó / chính là chấp thường,
Nói “không” thì đó / chính là đoạn kiến.***

Thuyết thường kiến và đoạn kiến gây trở ngại cho đường vào thiện đạo và giải thoát đạo, tạo phiền phức lớn.

***[15:10cd.] Vì thế cho nên / ai người có trí
Cả có lẫn không / đều không trú ở.***

Hỏi: — “Tại sao thấy có và thấy không mà lại ứng thành thường kiến và đoạn kiến?” — Chuyện này là như vậy:

***[15:11.] Thứ có tự tánh / thì chẳng thể nào
Là thứ không có, / cho nên là thường.
Còn nếu nói rằng, / “trước có nay không”
Thì nói như vậy / ắt phải là đoạn.***

Thứ gì được gọi là “nhờ tự tánh mà có” thì bởi vì tự tánh không mất đi cho nên thứ ấy sẽ không bao giờ là không có, vậy khẳng định tự tánh là có thì đó là thường kiến. Còn nếu trước đã khẳng định tự tánh của một thứ gì là có, rồi vì thứ đó bị hỏng mất nên bây giờ khẳng định là “không có” thì ứng thành đoạn kiến. Người nào thấy tự tánh của sự vật là điều vô lý thì sẽ không ứng thành thường kiến và đoạn kiến, là vì sẽ không lấy tự tánh của sự vật làm đối cảnh.¹¹⁶

Nếu hỏi rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Chấp nhận “tự tánh của sự vật không phải là có,” thì cho dù có vì thấy sự vật là không có nên không ứng thành thường kiến đi chăng nữa thì cũng nhất định phải ứng thành đoạn kiến, chẳng phải sao?

¹¹⁶ Không lấy làm đối cảnh: མ་དཔྱེགས་པ། - anupalambha.

[ĐÁP] — Cái thấy ấy không phải là thấy không có. Thấy không có là như vậy: Người nào trước khẳng định sự vật hiện hữu vì có tự tánh, rồi sau thấy sự vật ấy biến mất nên phủ nhận điều mà trước đây mình đã từng thấy là có, như vậy mới là thấy không có.

Còn như người khi mắt có bệnh thì thấy tóc rơi, đến khi mắt hết bệnh mới nói rằng “*Chẳng có gì cả, những thứ ấy chẳng phải thật có,*” một sợi cũng không có để mà nói tới thì có gì để mà phủ nhận.

Để giúp người điên đảo dẹp bỏ cái tâm điên đảo chấp trước nên chúng tôi mới, giống như người mắt không bệnh, nói rằng “*sự vật hết thảy đều chẳng phải là có.*” Khi nói lời này là chúng tôi đã lìa đoạn kiến rồi, chẳng hề vướng.

Kinh Phật có những câu giải thích như vậy, “*Bạch đức Thế tôn, người nào trước cho rằng tham sân và si là thứ có thật, rồi sau nói rằng “tham sân và si không phải là thứ có thật,” thì người ấy rơi vào đoạn kiến.*”¹¹⁷

Có người khẳng định rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Chỉ những thứ nhờ vào thứ khác, nhờ tâm vương và tâm sở mà khởi sinh [gọi là y tha khởi] thì mới được khẳng định là thứ có, còn những thứ đến từ sự tưởng tượng [gọi là biến kế sở chấp] thì bởi vì tự chúng không có tánh cho nên thoát thường kiến. Và những thứ khởi sinh nhờ vào thứ khác là nhân tố duy nhất làm tịnh sạch phiền não, bởi vì chúng vốn có cho nên thoát đoạn kiến.

[ĐÁP] — Nói thế thì những thứ đến từ sự tưởng tượng [biến kế sở chấp] là không, mà những thứ khởi sinh nhờ vào thứ khác [y tha khởi] là có. Thấy có và thấy không [không kiến và hữu kiến] vướng cả hai, nhị biên thoát ở chỗ nào? Huống chi nói vậy cũng phi lý, là vì như trước đã giải thích, từ nhân duyên sinh ra mà có tự tánh là vô lý. Vì thế phải biết rằng chỉ có hệ tri kiến Trung quán mới không ứng thành chấp có và chấp không, những hệ tri kiến khác, như Duy thức vân vân, đều không thể.

Chính vì vậy mà Bảo Hành Vương Chính Luận nói như sau:

¹¹⁷ Kinh Nhập Lăng-Già, s: laṅkāvatāra, mDo sde ca 113a.

« Các phái số Luận / Thắng luận, Kì na,
Những thuyết thế gian / nói nhân là uẩn,
Hỏi xem ở trong / giáo thuyết của họ
Có nói được gì / siêu việt có, không. »

« Bối thế cho nên / Phật mới dạy cho
Giáo pháp bất tử: / hết thảy có không
Đều siêu việt cả, / rất mực thâm sâu.
Phải biết pháp này / chỉ mình Phật dạy. »

Vì để giúp phương tiện cho người cần giáo hóa hiểu được chân để nên đức Thế tôn với lòng từ bi vô lượng đã dạy cho thuyết y tha khởi của Duy thức tông, tương tự như [nhân ngã] của Chánh lượng bộ thuộc Độc tử bộ, phải biết rằng những giáo thuyết này chỉ là nghĩa tạm, không phải là nghĩa thật.

Kinh Chánh Định Vương có nói những câu như thế này:

« Biết phân biệt thì / lời đức Thiện Thế
Dạy về tánh không / biết là nghĩa thật.
Dạy về phàm phu, / chúng sinh, và nhân,
Hết thảy pháp ấy, / biết là nghĩa tạm. »

Điều này phải dựa vào kệ kinh giảng giải chi tiết như trong Phẩm Vô Tận Ý để mà thấu triệt. Vì lý do ấy, ai cầu giải thoát thì phải chứng biết rằng hễ còn vướng trong hai cực biên thấy có thấy không thì vẫn sẽ luân hồi. Để quét sạch hai cái thấy này đi thì cần phải quán theo cái thấy đúng như sự thật [như thật tri kiến] của Trung đạo.

Đức Thế tôn dạy những lời như sau:

« Vạn pháp vô sinh / không thể nghĩ bàn
Nên niệm có, không, / đều bị phá sạch.
Người nào áu trĩ / để tâm thao túng
Sẽ phải chịu khổ / hàng vô lượng kiếp. »¹¹⁸

¹¹⁸ Ưu Bà Ly Vấn Kinh Upālipariprocchā-sutra, Tạng ngữ: dKon brtsegs ca 128b.

« Vô số kiếp trước / Như lai nhớ mình
Đã từng xuất thế / làm bậc thượng nhân,
Bậc đại thấu thị, / làm bè lợi sinh,
Tên gọi lấy nghĩa / vô hữu mà thành. »

« Khi vừa sinh ra / ở giữa hư không
Như lai thuyết giảng / vạn pháp vô hữu.
Khi ấy nhờ vậy / mà được đặt tên
Lời này lan xa / thế gian đều biết. »

« Hết thầy chư thiên / cất tiếng bảo rằng:
Người sẽ thành Phật / danh hiệu Vô Hữu.
Khi vừa sinh ra / đã bước bảy bước,
Rồi thốt lên rằng / vạn pháp vô hữu.

« Khi đức Mâu ni / thuyết về vạn pháp
Khi đấng Phật đà / thành bậc Pháp Vương,
Đến cả cỏ, cây, / lùm bụi, núi đá
Cũng phát âm thanh / “Vạn pháp vô hữu.”

« Toàn cõi thế gian / có bao âm thanh
Đều là vô hữu, / gì cũng không có”
Bậc Thầy dẫn dắt / toàn cõi thế gian
Đã dùng diệu âm / thốt lời như vậy. »¹¹⁹

Nói “các pháp vô hữu,” “gì cũng không có” là bởi vì “sự vật không có tự tánh.”

Cho nên cần thấu triệt ý nghĩa những bài kinh tương tự như nói ở đây. Khi nói rằng “Toàn cõi thế gian / có bao âm thanh / Đều là vô hữu, / gì cũng không có,” nói như vậy là để phá chấp không, vì vậy nói “vô hữu” hay nói “sự vật không có” đều có nghĩa là “sự vật không có tự tánh.”

Trên đây là luận giải của Phẩm 15, tên là “Quán Sự Tiếp Xúc,” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

¹¹⁹ Kinh Chánh Định Vương, VIII.20-24, Tạng ngữ: mDo sde da, 23b-24a.

> PHẨM 16. QUÁN VỀ SỰ BUỘC VÀ THOÁT

Ở đây nếu có ai nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Tự tánh của sự vật đúng thật là có, là vì có luân hồi. Luân hồi là đi từ kiếp này sang kiếp khác, nếu sự vật không có tự tánh thì lấy ai đi từ kiếp này sang kiếp khác để mà có luân hồi? Chưa từng thấy có gì không hiện hữu, như đứa con của người phụ nữ không con, mà lại luân hồi. Vì bởi có luân hồi cho nên tự tánh của sự vật cũng đúng thật là có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu luân hồi mà có thì tự tánh của sự vật cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Ở đây nếu là có thì luân hồi bắt buộc phải hoặc là hành uẩn, hoặc là chúng sinh. Cả hai trường hợp đều sai. [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[16:1.] Giả sử nói rằng / “Các hành luân hồi.”
Nhưng nếu là thường / thì không luân hồi,
Còn nếu vô thường / cũng không luân hồi.
Đối với chúng sinh / cũng là như vậy.**

Nếu nghĩ rằng các hành luân hồi thì như vậy bắt buộc phải hoặc là thường mà luân hồi, hoặc là vô thường mà luân hồi. Là thường thì sẽ không luân hồi vì lìa mọi tác động. Chỉ thấy những thứ vô thường như chiếc bình mới có tác động mà thôi. Là vô thường thì vừa sinh đã diệt, vốn không phải là có, chỉ giống như đứa con của người phụ nữ không con, những thứ như vậy lấy gì mà lang thang? Cho nên nếu các hành mà là vô thường thì cũng sẽ không luân hồi.

Còn nếu nghĩ rằng “chính các hành vô thường đến từ một chuỗi nhân quả tuần tự tiếp nối liên tục không gián đoạn ấy nó luân hồi,” thì cũng vẫn không hợp lý. Trước hết không có thứ gì là quả mà lại luân hồi, vì nó chẳng từ đâu lại, cũng chẳng đi về đâu. Cũng không có thứ gì là nhân mà lại luân hồi, vì nó chẳng từ đâu lại, cũng chẳng đi về đâu. Ngoài chính các hành ra cũng chẳng chứng minh được có thứ gì đã qua hay chưa tới, vì đã hoại hay chưa sinh thì cũng không phải là có.

Giả sử nói rằng, “Khi sát na sau khởi sinh thì sát na trước luân hồi.” Nếu sát na trước và sát na sau mà là một thì sẽ là như vậy, nhưng đâu phải là một. Bởi vì nhân

và quả đều là thứ có, ví dụ như nhãn căn và sắc với nhãn thức. Huống chi nếu đã là một thì cũng chẳng có sát na trước hay sau gì để mà nói tới. Và đã là cùng một sát na thì trời và người là một, đâu thể nói là đi trước hay là tới sau. Tương tự như vậy, ở đây vì là một nên cũng không thể phân biệt được sát na nào là đi trước hay đến sau. Hơn nữa, không thể nói “sát na trước hoại diệt,” bởi vì không khác, y như sát na sau. Và cũng không thể nói là “sát na sau khởi sinh” bởi vì không khác, y như sát na trước.

Còn nếu nói rằng “khác thì luân hồi.” Nói vậy sẽ thành ra là, “nếu có phàm phu khác luân hồi thì A La Hán cũng luân hồi,” và “nếu có đèn khác cháy sáng thì đèn tắt này cũng cháy sáng.” Hơn nữa, thử hỏi sát na đi sau này là đến từ sát na đi trước đã hoại, chưa hoại hay đang hoại? Nếu cho rằng là từ sát na đã hoại, vậy sẽ thành ra là từ hạt giống đã thiêu, chồi non vẫn sẽ nảy, nên sẽ thành thứ không nhân. Còn nếu nói là, “từ sát na chưa hoại,” thì như vậy là hạt chưa chuyển dạng mà chồi non đã mọc, nhân và quả xảy ra cùng một lúc nên cũng trở thành thứ không nhân mà sinh. Hay nói là, “từ sát na đang hoại” thì cái thứ đang hoại ấy cũng không sinh ra được gì, là vì ngoại trừ đã hoại và chưa hoại ra thì cũng không có cái gì là đang hoại cả, và bởi vì cái sai của việc đã hoại và chưa hoại cũng đã được giải thích rồi. Vì vậy sự phân định giữa nhân và quả, hay giữa sát na trước và sát na sau làm sao mà có cho được. Một khi sự phân định giữa sát na trước và sát na sau, giữa nhân và quả đã không có, thì chuỗi tiếp nối liên tục cũng sẽ không có. Chuỗi tiếp nối liên tục không có thì cũng không có luân hồi. Vì thế cho nên các hành vô thường cũng không luân hồi.

Ở đây có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cho dù các hành có không luân hồi một cách ngược ngạo như vậy đi chẳng nữa thì ngã vẫn luân hồi.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Với chúng sinh thì cũng phân tích giống vậy thôi. Đó là bởi vì khi nói “chúng sinh luân hồi,” nếu xét xem là thường mà luân hồi, hay là vô thường mà luân hồi, sẽ thấy rằng các hành luân hồi phi lý ra sao thì chúng sinh luân hồi cũng phi lý y như vậy. Từ đó suy ra chúng sinh cũng không luân hồi.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Phân tích các hành luân hồi phi lý ra sao, rồi phân tích chúng sinh theo kiểu giống y như vậy là không ổn, vì ở đây nói rằng chỉ có các hành hoặc thường hoặc vô thường mới không luân hồi, còn ngã thì chẳng phải là thường hay vô thường gì cả. Cũng giống như ngã là một hay là khác với các uẩn gì cũng đều bất khả thuyết, tương tự như vậy, có thể khẳng định rằng ngã thì dù là thường hay vô thường gì cũng đều bất khả thuyết. Vì vậy ngã thật sự có luân hồi, không hề ứng thành những sai lầm nói trên.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

**[16:2.] Giả sử nói rằng / cá nhân luân hồi.
Nhưng cá nhân này / tìm đủ năm cách
Ở nơi các uẩn, / xứ, và giới chủng,
Đều không tìm thấy, / lấy ai luân hồi?**

Nếu như cái gọi là “cá nhân” mà có, thì đúng là nó sẽ luân hồi, nhưng đâu làm gì có. Là vì tìm trong các uẩn, xứ, giới chủng, đủ cả năm cách vẫn không tìm thấy, nên nó không phải là có. Vì sao:

« Lửa này không phải / chính là củi ấy,
Nhưng ngoài củi ra / thì lửa cũng không.
Lửa này không phải / là có củi ấy.
Trong lửa không củi / trong củi không lửa. »

« Nhờ lửa và củi / cho nên quá trình
Của ngã và thủ / đầy đủ trọn vẹn
Cùng với các thứ / như bình, hay vải
Không sót thứ gì / đều được giải thích. » [TQL, 10:14-15.]

Tương tự như vậy, “tự tánh của ngã không phải chính là các uẩn, xứ, giới chủng, cũng không phải là khác. Ngã cũng không phải là có các uẩn, xứ, giới chủng. Ở trong ngã không có các uẩn, xứ, giới chủng, và ở trong các uẩn, xứ, giới chủng cũng không có ngã.” Thế thì, như đã giải thích, phân tích đủ cả năm cách vẫn không có ngã. Thứ gì đã tìm nơi các uẩn, xứ, giới chủng đủ cả năm cách vẫn không tìm thấy thì thứ ấy

như vậy là không có, làm sao luân hồi? Thế thì ngã cũng không luân hồi, chỉ như đứa con của người phụ nữ không con. Hơn nữa, ngã này:

**[16:3.] *Nếu cứ xoay vần / từ thủ đến thủ,
Vây thì thân mạng / cũng là không có.
Không có thân mạng, / nhiếp thủ cũng không,
Đã vậy thử hỏi / lấy ai luân hồi?***

Nếu đúng thật là không cần nhiếp thủ cũng vẫn luân hồi thì ngã mới sẽ luân hồi. Để chứng minh ngã không nhiếp thủ, [Trung Quán Luận] nói như sau :

« *Nếu cứ xoay vần / từ thủ đến thủ
Vây thì thân mạng / cũng là không có.* » [TQL, 16:3ab.]

Ở đây, nếu muốn chuyển từ thân người sang thân trời thì ngã chỉ có thể hoặc là bỏ thân người để chuyển qua thân trời, hoặc là không bỏ. Nếu là trường hợp đầu, bỏ hết rồi chuyển đi, thì sau khi bỏ cái thân nhiếp thủ trước và trước khi lấy cái thân nhiếp thủ sau, ngã sẽ có một khoảng thời gian ở giữa không có thân mạng. Không có thân mạng là vì đã rời thân mạng. Các uẩn được nhiếp thủ là thân mạng, lúc ấy đã lìa bỏ. Không có thân mạng cũng không có nhiếp thủ, ngã như vậy là lìa năm uẩn. Vì lìa năm uẩn nên thiếu mất cái nhân lập danh cho nhiếp thủ, nên thành thứ không nhân. Đã không thủ, không minh, không hiện, cũng không nhân, cái ngã như vậy lại có thể là cái gì? Chẳng thể là gì cả. Nói vậy có nghĩa là nói “Ngã đúng thật không phải là có.” Ngã đã không có thì lấy gì để mà nhiếp thủ thân trời. Thân trời đã không nhiếp thủ thì biết lấy ai luân hồi đây? Bất cứ thứ gì hể đã luân hồi thì đúng thật không phải là có. Với lại chữ “lấy ai” trong câu kệ này cũng có thể hiểu là thuộc tính của luân hồi. Từ đó suy ra, đã không có thì không thể thực hiện việc luân hồi, cho nên nói bỏ cái thân đã được nhiếp thủ trước rồi sau mới luân hồi là không hợp lý. Còn nếu là trường hợp “không bỏ” thì cũng không đúng lý. Vì sao? Vì ngã chỉ có một mà thân trước chưa bỏ thân sau đã lấy là chuyện không thể chấp nhận. Từ đó suy ra cũng không làm gì có chuyện chưa bỏ mà đã luân hồi.

Còn nếu nói rằng, “Ở giữa thân trước và thân sau có thân trung hữu. Vì có cái thân ấy được nhiếp thủ cho nên có nhiếp thủ. Nhờ có nhiếp thủ cho nên không ứng

thành chuyện không có thân mạng để luân hồi,” thì nói như vậy cũng không được, bởi vì việc thân trung hữu luân hồi là cùng một lẽ với việc thân trước có bỏ hay không bỏ.

Còn nếu nói rằng, “Bỏ và lấy là cùng một lúc nên không sai,” thì phải trả lời như sau: bằng nguyên cái ngã thì làm sao có thể một bên bỏ cái thân nhiếp thủ trước, còn một bên thì lại nhiếp thủ thân trung hữu?

Còn nếu cho rằng, “từng phần làm,” thì nói vậy sẽ ứng thành hai cái ngã, sai lầm này trước có đã giải thích rồi.

Hay lại nói rằng, “là nguyên cái ngã nó làm.” thì cũng cùng một lẽ thôi. Chỉ khác trường hợp trước ở mỗi một chỗ: Ngã chỉ có một, khi ngã ấy đi vào cõi trung hữu thì liền ngay lúc ấy sẽ có một khoảng thời gian ngắn không có nhiếp thủ. Nguyên cái ngã mà cùng một lúc có thể tiếp mặt với hai thứ khác nhau, bên bỏ bên lấy, là chuyện chưa từng thấy. Nguyên cả anh Đề bà đặt đa rời nhà này sang nhà khác, chỉ một người mà làm cả hai việc vừa rời vừa đến trong cùng một lúc là chuyện không thể có.

Còn nếu cho rằng, “thì chân này rời, chân kia đến, thế là vừa rời vừa đến cùng một lúc chứ sao.” Nhưng nếu vậy thì vì có hai chân nên ngã sẽ phải có hai, một nằm ở phần trước, một nằm ở phần sau, ứng thành thứ có nhiều thành phần. Thành ra cùng một lúc mà vừa bỏ vừa lấy là chuyện không thể có, đây chắc chắn không phải là câu trả lời. Vì lý do đó, nói lấy thân trung hữu thì cũng sai như nhau, nên dù có xét kiểu gì thì ngã cũng đều sẽ không luân hồi. Các hành và ngã đã không luân hồi thì luân hồi đúng thật là không có.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Luân hồi đúng thật là có, bởi vì có đối nghĩa của nó. Ở đây, thứ gì không phải là có thì đối nghĩa của nó cũng không phải là có, ví dụ như đứa con của người phụ nữ không con. Đối nghĩa của nó là niết bàn đã có thì luân hồi cũng phải có. Vì thế cho nên luân hồi cũng hiện hữu.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu đối nghĩa của nó là niết bàn mà có thì luân hồi cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có. [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[16:4.] Các hành mà cũng / đạt được niết bàn,
Dẫu thế nào thì / cũng không thuận lý.
Chúng sinh mà cũng / đạt được niết bàn,
Dẫu thế nào cũng / chẳng thành lý lẽ.**

Giả sử có được chút gì gọi là “niết bàn” thì khi nghĩ đến thứ ấy sẽ phải nghĩ xem niết bàn ấy là thường hay là vô thường. Nếu là thường thì niết bàn bất biến, còn làm được gì? Còn nếu vô thường thì niết bàn không phải là có, còn làm được gì? Tất cả đều giống như trước. Cụm từ “Dẫu thế nào cũng” có nghĩa là “dù trường hợp nào thì cũng...”

Còn nếu nghĩ rằng, “chúng sinh niết bàn,” thì cũng như trước, thường hay vô thường gì cũng đều không thuận lý.

Còn nếu cho rằng “thường và vô thường đều bất khả thuyết,” thế thì vì bất khả thuyết nên cũng giống như trường hợp của luân hồi, dù đã niết bàn rồi cũng vẫn có ngã. Đây là điều không thể chấp nhận. Huống chi, bất khả thuyết chỉ có thể ứng cho ngã có nhiếp thủ, trong khi đó niết bàn thì lại không nhiếp thủ, làm gì có chuyện “bất khả thuyết”? Hơn nữa, cứ cho là cái ngã là một hay là khác này thật sự bất khả thuyết đi, thế nhưng cái ngã ấy là có hay không có ở trong niết bàn? Nếu là có thì vì sau khi niết bàn rồi nó vẫn có, nên nó phải là thường. Nếu là không có, vậy nó phải là vô thường. Vì lý do đó, chẳng lấy đâu ra cái ngã mà dù thường hay vô thường gì cũng đều bất khả thuyết. Còn nếu nói rằng, “ở trong niết bàn, ngã này có hay không có đều bất khả thuyết.” Nếu vậy thì ngã này là thứ được biết hay không được biết? Nếu nói là thứ được biết, vậy trong luân hồi vì là thứ được biết cho nên ngã này không thể không nhiếp thủ. Còn nếu không được biết thì trong trường hợp này vì bốn tánh của ngã là thứ không được biết cho nên chỉ như hoa giữa trời chứ không có, có gì đâu để mà gọi là bất khả thuyết?

Vì thế cho nên niết bàn cũng vậy, không phải là có. Niết bàn không có nên luân hồi cũng không có.

Chính điều này được đức Thế Tôn nói [trong kinh Bát Nhã Tám Ngàn Bài Kệ] như sau:

« Tôn giả Tu Bồ Đề, niết bàn cũng vậy, như huyễn như mộng, Tôn giả Tu Bồ Đề, các Pháp của Phật cũng vậy, như huyễn như mộng... Thiệt nam tử, dù có pháp gì khác còn cao hơn cả niết bàn thì Như lai cũng vẫn nói rằng pháp ấy cũng vậy, như huyễn, như mộng. »

Tương tự như vậy, Kinh Chánh Định Vương nói rằng:

*« Chân đế cũng tựa / như là giấc mộng,
Niết bàn cũng giống / như vào giấc mộng.
Ai người có trí / thâm nhập nghĩa này
Thì đó gọi là / tâm giới thù thắng. »*

Tương tự như vậy:

*« Diệt đế chỉ tựa / như là giấc mộng,
Niết bàn chỉ tựa / như là giấc mộng..
Vị bồ tát nào / thâm nhập nghĩa này
Rồi nói như vậy, / đó là khẩu giới. »¹²⁰*

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cho dù các ông có phủ nhận luân hồi và niết bàn đi chăng nữa thì buộc và thoát cũng vẫn có, là vì tự tánh của sự vật mà không phải là có thì không có buộc và thoát, nhưng bởi vì có buộc và thoát cho nên tự tánh của sự vật đúng thật là có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Giả sử buộc và thoát mà có thì tự tánh của sự vật cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có. [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[16:5.] Các hành vốn là / pháp có sinh hoại,
Nên không có buộc / cũng không có thoát.
Cũng như đã nói, / chúng sinh cũng vậy,
Cũng không có buộc / và không có thoát.**

Về việc này nếu giải thích rằng, “tham dục và các thứ phiền não khác, thứ nào làm cho bên bị buộc mất tự chủ thì thứ ấy gọi là buộc, và vì bị những thứ ấy buộc cho

¹²⁰ Kinh Chánh Định Vương, mDo sde da 159a.

nên chúng sinh phàm phu không thoát được ba cõi,” nhưng những thứ được xem là cái buộc, như tham dục hay những loại phiền não khác, chúng sẽ không bao giờ buộc các hành, là những thứ có tướng sinh hoại trong cùng một sát na, bởi vì những thứ vừa sinh ra đã hoại mất thì không phải là có. Giải thoát cũng vậy, đặc tánh của giải thoát là chặt đứt mọi thứ trói buộc như tham dục vân vân, không có ở các hành, bởi vì các hành thì vô thường, không phải là có. Cụm từ “*tương tự như trước*” có nghĩa là “*theo như cách trước đây đã giải thích.*” Trước đã giải thích rằng các hành đều không có buộc hay là thoát, tương tự như trước, chúng sinh cũng vậy, cũng không có buộc hay là thoát. Đã thế thì buộc và thoát gì cũng đều không có.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cho dù các hành và chúng sinh không buộc đi chăng nữa, những thứ gọi là “nhiếp thủ” như tham dục vân vân cũng vẫn buộc. Vì chúng có buộc, cho nên sự buộc vẫn thật sự là có.

[ĐÁP] — Nếu có thứ gì buộc được thì sẽ buộc được cái bị buộc. Nhưng chẳng có gì buộc cả. Vì sao không có cái gì buộc cả, [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

[16:6.] *Giả sử nói rằng / thủ chính là buộc.*

Nhưng nếu có thủ / thì không có buộc,

Còn nếu không thủ / cũng không có buộc,

Vậy trường hợp nào / mới là có buộc?

Ở đây, thứ có nhiếp thủ và nhiếp thủ ấy là có, thì nó sẽ không phải là cái buộc. Nếu [nói rằng] chính cái thứ có nhiếp thủ đó nó buộc, nhưng cái buộc đã không có thì còn làm được gì? Còn thứ không có nhiếp thủ thì vì không nhiếp thủ nên cũng không có buộc. Vì không có buộc nên giống Như Lai. Đã là không có thủ và lìa buộc mà còn bị buộc là chuyện vô lý, vì ngược nghĩa với nhau. Phân tích xác quyết như vậy thì dù có thủ hay không có thủ gì cũng đều không có buộc. Vậy trường hợp nào mới là có buộc? Không làm gì có trường hợp nào khác để mà có buộc. Ý là như vậy. Xét theo đó thì cái buộc nó không buộc gì cả, vậy thì thủ với tham dục vân vân không buộc gì cả, lấy đâu ra cái buộc? Cho nên sự buộc ràng cũng không có.

Hơn nữa,

[16:7abc1.] Giả sử trước khi / có cái bị buộc

Đã có cái buộc, / thì mới có buộc,

Nhưng mà đâu có...

Ở đây ai cũng thấy rằng, “Cái buộc là cùm gông các thứ, phải khác với cái bị buộc và phải có trước thì mới có thể buộc cái bị buộc là anh Đè bà đạ đạ. Tương tự như vậy, trước khi có cái bị buộc là các hành hay cá nhân một người thì cái buộc là tham dục vân vân phải có trước rồi cái có trước ấy mới buộc các hành hay cá nhân một người. Nhưng không làm gì có chuyện như vậy, bởi vì không có chỗ dựa căn bản [sở y] thì cũng không có tham dục vân vân. Huống chi, nếu cái buộc có trước thì không cần phải nối liền với cái bị buộc đến sau, và nếu cái bị buộc có và khác với cái buộc thì cũng không cần đến cái buộc, thành ra cái buộc không có trước khi có cái bị buộc. Vì vậy cái buộc chẳng buộc gì cả. Nhưng không buộc gì cả thì lý nào lại là cái buộc, vì vậy cái buộc không phải là có. Cái buộc đã không có thì cái bị buộc cũng không có, điều này đã được chứng minh. Ở đây phải bác bỏ những điều cần phủ nhận còn lại bằng cách ứng theo ý nghĩa của lời kệ:

[16:7c2d.] ... / Những thứ còn lại

Đã giải thích trong / đã, đang, chưa đi.

Ứng theo đó thì:

« Trước hết không buộc / ở chỗ đã buộc.

Cũng không có buộc / ở chỗ chưa buộc.

Ngoại trừ những chỗ / đã buộc, chưa buộc,

Biết còn chỗ nào / để mà đang buộc? » [tương tự TQL, 2:1.]

phải ứng theo những câu đại loại như vậy.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù các ông có phủ nhận sự buộc đi chăng nữa thì những gì chư Thiện thế tử bi khai thị về ba môn giới định tuệ đều là để chúng sinh đang bị cầm tù khống chế không nơi nương dựa [đến được với] giải thoát,

cho nên trước hết sự thoát là có thật. Nhưng nếu không có buộc thì sẽ không có thoát, cho nên cũng phải có buộc.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu giải thoát mà có thì sự buộc cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Ở đây, khi nghĩ đến sự giải thoát này thì phải thấy nó hoặc là thứ có buộc, hoặc là thứ không có buộc. Có buộc thì sao, không buộc thì sao? Cả hai trường hợp đều không hợp lý, [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

**[16:8.] Trước tiên, bị buộc / thì không có thoát.
Không bị buộc thì / cũng không có thoát.
Nếu là bị buộc / khi đang giải thoát
Thì buộc và thoát / xảy ra cùng lúc.**

Ở đây bị buộc thì không có thoát, vì nó vốn dĩ là bị buộc.

Giả sử nói rằng, “Vi tiếp xúc liền kề trong hiện tại nên mới nói thế.” Nếu có được một lúc nào đó là có thoát thì ngay lúc ấy sẽ có sự tiếp xúc liền kề. Nhưng một khi đã không lúc nào là có thoát, giải thoát không bao giờ có ở cái bị buộc, thế thì lấy gì mà tiếp xúc liền kề trong hiện tại? Vì thế mà nói “*Trước tiên, bị buộc thì không có thoát.*”

Thứ không bị buộc cũng vậy, cũng không có thoát. Bởi vì đã thoát rồi còn cần thoát gì nữa? Nếu vẫn cần thoát nữa, chẳng lẽ sự buộc cũng có ở bậc A la hán đã giải thoát rồi hay sao? chẳng lẽ A La Hán mà vẫn bị buộc hay sao? Vì vậy mà nói “*Không bị buộc thì cũng không có thoát.*”

Còn nếu nghĩ rằng, “*Không có thoát ở thứ không bị buộc thì phải có thoát ở thứ bị buộc.*” Nếu tưởng rằng thứ bị buộc đang thoát thì vậy là vừa bị buộc vừa thoát, cho nên sự buộc và sự thoát phải xảy ra cùng một lúc. Nhưng bản chất của sự buộc và sự thoát vốn mâu thuẫn với nhau như bóng tối và ánh sáng, trong cùng một lúc mà vừa buộc vừa thoát là chuyện không thể. Bởi vậy dù có bị buộc hay không bị buộc, thoát cũng đều không có. Vì vậy nên không có thoát. Thoát không có thì buộc cũng không có. Điều này như vậy là đã được chứng minh.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu các ông phủ nhận luân hồi và niết bàn, cũng không chấp nhận có buộc và có thoát như thế, thì ở giữa cõi luân hồi bao la hoang dã, chìm trong bóng tối vô minh sâu dày, bị đủ loại dây leo ác kiến quấn chặt, ngăn lối vào thẳng đạo, rậm rạp cây cối um tùm, nhựa độc luồn lối sinh sôi, đơm đủ loại quả khổ chín mùi, mang đến đủ mọi điều xấu ác, trùng trùng bất tận, thân kiến khổng lồ phủ kín tối đen, đỉnh cao vời vợi hai chục lần hơn cả núi tu di, hào nước sinh tử dữ dội mênh mông vây bủa khắp mọi bề, Cả một triền sông trơn trượt tham cầu đục lặc một dòng mênh mông cuồng cuộn cuốn phăng đi không lối nghỉ, từ trong cảnh đó mà cầu mong vượt ra, cầu mong giải thoát, niềm mong cầu thù thắng mang đến nguồn tự tín, niềm mong cầu lớn lao hướng về thiện pháp, với ý nghĩ, “Bao giờ tôi mới ngã hay thủ đều không để vượt đến niết bàn? Bao giờ mới là lúc tôi đạt niết bàn?” Những suy nghĩ như vậy, hết thảy đều chỉ là vô nghĩa. Thế thì khởi tâm cầu thiện pháp, nương kính bậc thiện tri thức, tuần tự tu thí, giới, văn tư và tu... những việc cần làm để đạt đến niết bàn ấy, nói như các ông nói thì cũng đều chỉ là vô nghĩa.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Mặc dù sự vật hết thảy đều không có tự tánh, chỉ giống như ảnh hiện trong gương, như nước trong ảo ảnh, như đốm lửa quay thành vòng, như mộng, như huyễn, như ảo thuật, ngã và của ngã cũng vậy, cũng lìa tự tánh, nhưng vì điên đảo chạy theo đó nên từ cái gọi là “tôi và của tôi” mà chấp thành có ngã, có của ngã, rồi lấy cái ngã mà mình chấp vào đó để hành pháp, vướng lối thân kiến.

**[16:9.] “Tôi thoát khổ đau / nhờ không nhiếp thủ,
Rồi niết bàn này / sẽ là của tôi!”
Ai người giữ lấy / ý nghĩ như vậy
Mới thật đúng là / kẻ đại chấp thủ.**

Nói rằng, “Tôi nhờ không nhiếp thủ cái thân nào cả nên nhập niết bàn. Niết bàn này sẽ là của tôi.” Cầu niết bàn kiểu như vậy là chấp thủ, là thủ lấy thân kiến được gọi là “chấp ngã và của ngã.” Đây mới đúng thật là đại chấp thủ. Hễ còn chấp trước

dữ dội như vậy thì chưa phải là thanh tịnh, bởi chỉ khi nào buông hết mọi chấp thủ không sót thứ gì mới có thể đạt giải thoát. Cho nên có thể nói chắc rằng ai còn động niệm chấp vào ngã và của ngã, còn chấp cái gọi là “niết bàn” là có thật, và còn chấp vào chuyện buông bỏ nhiếp thủ vân vân, thì người ấy vì thiếu mất phương tiện cho nên chắc chắn là dù có nỗ lực tìm cầu giải thoát đến đâu cũng chỉ là vô nghĩa. Vì vậy muốn giải thoát thì những thứ này phải xả bỏ hết.

Là bởi vì xét mặt nào thì chân đế cũng là như vậy:

**[16:10.] Khi đã không thể / làm nên niết bàn,
Và cũng không thể / làm sạch luân hồi,
Vậy luân hồi này / là cái gì đây?
Niết bàn kia lại / là khái niệm gì?**

Trong cảnh thật chân đế thì đối cảnh không hình thành. Ở đó niết bàn không khởi sinh vì niết bàn không động niệm phân biệt, luân hồi không tiêu trừ vì luân hồi không có vĩnh tận. Đã vậy thì luân hồi là cái gì mà lại tưởng là phải tận diệt? Niết bàn là cái gì mà lại tưởng là phải chứng đắc?

Hơn nữa, vì luân hồi và niết bàn không thành đối cảnh cho nên niết bàn như thế thì chẳng ai có thể tiêu trừ hay rời bỏ luân hồi, cũng chẳng ai có thể làm khởi hiện niết bàn, dù cố gắng mấy cũng không có khả năng làm chuyện này. Đã thế còn phân biệt niết bàn cái gì? Phân biệt như vậy thật không hợp lý chút nào cả. Không động niệm phân biệt thì chắc chắn sẽ, như trên đã nói, thoát cảnh hoang dã của luân hồi và đạt đến thành trì của niết bàn.

Vì vậy Kinh Hàng Ma nói rằng¹²¹:

« Vào lúc bấy giờ, Văn Thù Đồng Tử hiện ra, nhiếp tâm vào Thiên ma đang bị buộc vào cái buộc nơi ngưỡng cửa, nằm lăn dưới đất mà khóc than rằng, “Tôi bị cái buộc nó buộc quá chặt! Tôi bị cái buộc nó buộc quá chặt.” Văn Thù nói rằng, “Này Thiên Ma, so với cái buộc này hãy còn cái sự buộc khác cứng chắc hơn nhiều, tuy không phải là cái buộc bản lai nhưng ông vẫn luôn bị nó ràng buộc. Sự ràng buộc ấy là gì? Điên đảo ngã mạn là ràng buộc;

¹²¹ Còn có tên là Đại Thừa Văn Thù Sư Lợi Biến Hóa Sở Vấn Kinh, bản tiếng Tạng: mDo sde kha 251a.

thấy có sinh tử là ràng buộc. Này Thiên ma, những thứ này là ràng buộc, không ràng buộc nào khác cứng chắc hơn ràng buộc này. Ông lúc nào cũng bị nó buộc dù đây không phải là sự ràng buộc bản lai.” »

Lại hỏi,

« — Này Thiên ma, nếu thoát được, ông có sẽ vui không?

« — Sẽ rất vui.

« Bấy giờ Thiên tử Ly Tranh¹²² nói với Văn Thù Đồng Tử,

« — Kính đức Văn Thù, hay là mình thả hấn về lại chỗ của hấn?

« Văn Thù Đồng Tử bèn nói với Thiên Ma:

« — Này Thiên Ma, thả cái gì? Ai buộc ông?

« — Tôi không biết là ai buộc tôi. « — Này Thiên ma, cũng như ông không bị buộc mà tưởng là bị buộc, tương tự như vậy, hết thấy phàm phu ấu trĩ thấy vô thường mà tưởng là thường, thấy khổ mà tưởng là vui, thấy vô ngã mà tưởng là có ngã, thấy bất tịnh mà tưởng là thanh tịnh, thấy vô sắc mà tưởng là có sắc, không có thọ, không có tưởng, không có hành, không có thức mà lại tưởng là có thọ, có tưởng, có hành, có thức. Hơn nữa, này Thiên Ma, ông nói thoát là thoát khỏi cái gì?

« — Tôi không có gì để thoát khỏi. « — Thiên Ma, tương tự như vậy, thoát là biết rõ tận tường mọi sự tưởng đều là vọng tưởng, ngoài điều ấy ra chẳng có gì để thoát. Biết rõ tận tường điều ấy thì gọi là “thoát.” »

Dựa theo lời kinh thì cái gọi là “*niết bàn giải thoát*” ấy chỉ đơn giản là chặt sạch mớ dây leo vọng tưởng điên đảo buộc thắt chằng chịt, giống như lửa cháy trong giấc mơ được nước dập tắt.

Trên đây là luận giải của Phẩm 16, tên là “*Quán Về Sự Buộc Và Thoát*,” nằm trong *Minh Cú Luận* của Thầy Nguyệt Xứng (Candrakirti)

¹²² Phạm: Suyama, Dịch nghĩa là Ly Tranh thiên tử, dịch âm là Tu Dạ Ma Thiên Tử.

> PHẨM 17. QUÁN NGHIỆP VÀ QUẢ

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG – 1] — Luân hồi đúng thật là có, vì nó là nền tảng kết nối giữa nghiệp và quả. Nếu các hành, hay cái ngã, luân hồi liên tục không gián đoạn, chuyển từ kiếp sinh tử này đến kiếp sinh tử khác thì nhân và quả đi đôi với nhau, có vậy nghiệp và quả mới gắn liền với nhau. Chứ còn nói rằng luân hồi không có, vậy cái tâm vừa chớm sinh đã hoại, khi gieo nghiệp thì quả chưa chín, thế thì nghiệp với quả đâu có liên quan gì đến nhau. Luân hồi có thì nghiệp dù gieo ở kiếp khác quả báo cũng vẫn nối liền, không nghịch với mối tương quan giữa nghiệp và quả. Bởi thế, vì là nền tảng kết nối giữa nghiệp và quả cho nên luân hồi đúng thật là có.

Nếu hỏi rằng, “Nhưng nghiệp ấy là gì, quả của nghiệp ấy là gì?” Câu kệ sau đây giải thích về những điều này, như sau:

[17:1.] — *“Tâm tư khéo léo / hàng phục chính mình;*

Làm việc lợi tha; / rất mực từ hòa:

Đó chính là Pháp. / Đòi này kiếp sau

Đều là hạt giống / mang đến quả lành.

Ở đây, vì bản ngã là chỗ cho cái tôi an lập và khởi sinh nên bản ngã là “chính mình.” Lấy các uẩn làm cơ sở lập danh, hình thành khái niệm cá nhân một người, gọi đó là “ngã.” Cái ngã này mà thật sự hàng phục được nó, không để cảnh trần khiến mất tự chủ, không để những thứ như tham dục thao túng, khiến phải làm những việc ngược ngạo, được như vậy thì gọi là “khéo léo hàng phục chính mình.” Tâm tư là thứ gạt hái và lưu giữ nghiệp thiện và nghiệp bất thiện, nhờ đó có khả năng chắc chắn mang quả báo đến, Tâm tư này đồng nghĩa với “tư,” “ý,” và “thức.” Tâm tư khéo léo hàng phục chính mình, ngăn không để phạm nghiệp sát vân vân, cái tâm thiện lành này giữ cho chúng sinh khỏi đi vào ác đạo, nên gọi là “Pháp.”

Chữ Pháp này kinh Phật nói có ba nghĩa: giữ lấy tự tướng; giữ cho chúng sinh khỏi vào ác đạo; và giữ cho chúng sinh khỏi vào năm cõi luân hồi. Vì mọi thứ cấu nhiễm và không cấu nhiễm đều giữ lấy tự tướng nên được gọi là Pháp. Vì các pháp tu như thập thiện vân vân là thứ giữ cho chúng sinh khỏi đi vào ác đạo nên gọi là Pháp, như trong câu, “*Nhờ tu Pháp mà cõi thế gian và xuất thế đều được an lạc.*” [Kinh Pháp Cú, 169-9], như trong câu, “*Nguyện quy y Pháp,*” ở đây vì là thứ giữ cho chúng sinh khỏi vào năm cõi luân hồi nên niết bàn được gọi là Pháp. Tuy vậy, chữ Pháp ở đây chỉ được dùng với nghĩa “*giữ cho chúng sinh khỏi đi vào ác đạo.*”

— Hỏi: Rồi sao? Phải chăng chỉ có tâm tư khéo léo hàng phục chính mình mới là Pháp?

— Đáp: Không phải.

— Hỏi: Vậy còn gì nữa?

— Đáp: Còn tâm tư “*làm việc lợi tha, rất mực từ hòa,*” cũng là Pháp. Ở đây, chữ “*rất mực từ hòa*” phải hiểu là bao hàm cả chữ “*và,*” dù không nói ra. Tâm tư nào thương yêu giữ gìn cho người khác thì đó là cái tâm làm việc lợi tha. Tâm tư nào dẫn thân thực hiện tứ nhiếp pháp, cứu chúng sinh thoát nỗi sợ hãi vân vân thì đó cũng là Pháp. Tâm tư nào làm bạn lành của khắp chúng sinh chứ không đối nghịch thì đó là cái tâm “*rất mực từ hòa.*” Thêm nữa, tâm tư từ hòa này chính là bậc thiện tri thức. Tâm nào làm lợi cho mình thì đó là cái tâm từ hòa. Tâm tư nào gồm cả ba nhánh như đã nói thì gọi là “*Pháp.*” Còn ngược lại thì gọi là phi pháp. Thế thì tâm tư ấy chính là hạt giống của cái quả. Nhân nào đặc thù sinh ra quả thì gọi là “*hạt giống.*” Ví dụ như hạt lúa là hạt giống của mầm lúa, còn những thứ như là đất thì chỉ là nhân tố chung chung thôi chứ không phải là hạt giống. Vì thế ở đây cũng vậy, tâm tư ba nhánh mang đến quả báo vừa ý là hạt giống, còn cá nhân làm được gì cũng đều chỉ là nhân mà thôi.

Nếu hỏi, “*Bao giờ thì hạt nảy mầm?*” Kinh Phật dạy rằng “*Quả ở bên này và bên kia.*” “*Bên này*” có nghĩa là kiếp sống mà mình thấy được và “*bên*

kia” có nghĩa là kiếp sống mà mình không thấy được. Phải nên dựa vào lời giảng sâu rộng trong kinh Phật để thấu triệt điều này.

Vậy là trước hết, xác định Pháp duy nhất chỉ là tâm tư của chính mình rồi sau đó đức Thế Tôn nói thêm rằng:

[17:2ab.] « *Bậc Thấu thị tôn / dạy, nghiệp có hai:*

Là tư, hay là / do tư tác động.

Vì cảnh giới chân thật thấy được thấu suốt nên là bậc Thấu thị. Vì vừa thấu thị vừa tôn quý không ai bằng nên là bậc Thấu thị tôn. Cảnh giới chân thật thấu suốt toàn diện, tôn quý hơn hàng thanh văn, độc giác, nên là bậc Thấu thị tôn, là đấng Thế tôn Phật đà. Bậc Thấu thị tôn ấy nói rằng, “nghiệp có hai loại, tư và do tư tác động.”

Nói về thứ nghiệp có hai loại này:

[17:2cd.] « *Biệt tướng của nghiệp*

Thiên hình vạn trạng / đều được nói rõ.

Như thế nào?

[17:3.] « *Trong đó nghiệp nào / được gọi là ‘tư’*

Thì thứ nghiệp ấy / đều là của ý.

Còn nghiệp gọi là / ‘do tư tác động’

Thì đều là nghiệp / của thân và khẩu.

Có ở trong ý thì gọi là “của ý.” Vì toàn do ý hoàn thành chứ không dựa vào thân và khẩu cho nên [cái thứ nghiệp gọi là] tư chỉ đi cùng với ý thức này được gọi là “ý nghiệp.” Chữ “trong đó” là để phân rõ đối tượng.

Phải biết rằng nghiệp thuộc loại thứ hai, gọi là “do tư tác động,” đều là của thân và khẩu. Nghĩ rằng “Tôi sẽ làm như thế này thế kia với thân và khẩu của mình,” suy nghĩ như vậy rồi làm việc gì thì việc đó gọi là “do tư tác động.” Nghiệp “do tư tác động” này cũng có hai loại thân và khẩu, nhờ thân và khẩu hoàn thành nên gọi là của thân và của khẩu. Thế là nghiệp có ba loại, của thân, của khẩu, và của ý.

Ba loại nghiệp này có thể phân thành bảy. Cứ thế, đức Thế tôn dạy rằng nghiệp có rất nhiều loại.

Nhiều loại như thế nào?

**[17:4.] « Nghiệp từ lời nói; / Nghiệp từ hành động;
Loại không buông bỏ / và không hiện hành;
Loại có buông bỏ / và không hiện hành;
Cùng những thứ khác / tương tự như vậy;**

**[17:5.] « Loại từ thọ dụng / sinh ra phước đức;
Loại sinh tội nghiệp / cũng là như vậy;
Cộng thêm với tư, / là đủ bảy pháp,
Đầy đủ tất cả / các tướng của nghiệp. »**

Trong câu kệ trên, “lời nói” là từng chữ thốt lên rõ ràng. “Hành động” là sự chuyển động của thân. Tất cả mọi “lời nói” hiện hành, thiện hay bất thiện, có tướng buông bỏ hay không buông bỏ, hết thảy đều được gọi chung là “khẩu.” Tương tự như vậy, tất cả mọi “hành động” không hiện hành, thiện hay bất thiện, có tướng buông bỏ hay không buông bỏ, đều được gọi chung [là “thân”]. Cũng giống như loại có hiện hành có hai, loại không hiện hành cũng vậy, cũng có hai: loại không hiện hành có tướng không buông bỏ và loại không hiện hành có tướng buông bỏ. Loại không hiện hành có tướng không buông bỏ là như thế này: Nói rằng “từ nay tôi sẽ sống bằng nghề giết người cướp của,” kể từ khi thuận tâm làm việc ác trở đi, dù việc ấy chưa làm thì nghiệp không hiện hành vẫn sẽ nhân nơi sự thuận tâm làm việc ác mà khởi sinh liên tục không gián đoạn. Bắt đầu từ khâu chuẩn bị, ví dụ khi người đánh cá chuẩn bị lưới, dù không thực hiện [việc đánh cá] thì loại nghiệp không hiện hành cũng vẫn khởi sinh. Loại nghiệp này được gọi là nghiệp có tướng không buông bỏ. Có loại nghiệp này thì cũng có loại nghiệp không hiện hành khác, có tướng buông bỏ, bản chất vốn thiện. Ví dụ nói rằng “Từ nay tôi sẽ thôi không sát sinh nữa, vân vân.” ngay lúc ấy loại thiện nghiệp hiện hành của thân và khẩu được hoàn

thành. Từ đó trở đi, dù sau này có mất trí đi chẳng nữa, nghiệp không hiện hành cũng vẫn tự nhiên tích đức. Đây chính là thứ nghiệp được gọi là “không hiện hành có tướng buông bỏ.” Mặc dù tự tánh của chúng là vật thể và tạo tác, nhưng chúng không phải là loại nghiệp hiện hành vì không bày ra cho người khác thấy như loại hiện hành.

Tương tự như vậy, “Loại từ thọ dụng sinh ra phước đức” có nghĩa là “thiện.” “Từ thọ dụng sinh ra” có nghĩa là nhờ có sự thọ dụng nên mới sinh ra. “Thọ dụng” có nghĩa là khi phẩm cúng được thí xả hoàn toàn và được Tăng đoàn hưởng dụng. “Sinh ra” có nghĩa là tuần tự xảy ra, nói cách khác, là thiện đức tăng trưởng trong dòng tâm thức của người hiến cúng. Còn “Loại sinh tội nghiệp cũng là như vậy” có nghĩa là cũng “từ thọ dụng sinh ra.” Cũng giống như sát hại sinh linh để xây đền thờ hay thứ gì đại loại thì vì đền thờ mà sinh linh bị hại cho nên mỗi khi có ai hưởng dụng đền thờ ấy, từ sự hưởng dụng này tội nghiệp sẽ phát sinh trong dòng tâm thức của người làm. Vì vậy mà nói “Loại sinh tội nghiệp cũng là như vậy.” Còn cái gọi là “tư” được định nghĩa là ý nghiệp, là động cơ tác động tâm thức.

Nói tóm lại, nghiệp có bảy loại như sau: (1) lời nói thiện và bất thiện; (2) hành động thiện và bất thiện; (3) việc thiện không hiện hành; (4) việc bất thiện không hiện hành; (5) từ thọ dụng sinh ra phước đức; (6) từ thọ dụng sinh ra tội nghiệp; (7) tư.

Nói về bảy pháp này thì chúng được xem là có tướng của nghiệp, hay nói cho chính xác, chúng chính là nghiệp.

Ở đây có người phản đối [thuyết vừa nói trên] như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG 2 – Kinh Lượng Bộ (Sautrantika)] — Thứ nghiệp được gọi là có nhiều loại đó, nó là thứ nghiệp tồn tại cho đến lúc chín quả, hay là thứ nghiệp vừa chớm khởi đã diệt nên không tồn tại? Trong trường hợp đầu:

**[17:6.] — “*Nghiệp nếu trú cho / đến khi trở quả*
Thì phải thường còn.
Còn nếu đoạn diệt, / thì đoạn diệt rồi
*Làm sao sinh quả?”***

Nếu cho rằng “từ lúc khởi sinh cho đến lúc chín thành quả, tự tướng của nghiệp sẽ tồn tại,” vậy thì cho đến khi ấy nghiệp vì lìa hoại diệt nên sẽ là thường còn. Nếu nói rằng, “*Vì sau sẽ hoại diệt nên không phải là thường còn.*” Chuyện này không phải là như vậy. Những thứ trước đã lìa hoại diệt giống như không gian thì sau cũng sẽ không hoại diệt. Vì lìa hoại diệt nên ứng thành vô vi. Đã vô vi mà còn chín thành quả là điều chưa từng thấy, mà không chín thành quả thì sẽ luôn tồn tại. Nói thế chính là khẳng định nghiệp thường còn, thế là vương lỗi thường kiến. Còn nếu “*khẳng định là nghiệp vừa chớm khởi đã diệt*” thì như vậy là:

« Còn nếu đoạn diệt, / thì đoạn diệt rồi
Làm sao sinh quả? » [TQL, 17:6cd.]

Nói vậy có nghĩa là nghiệp không còn thì tự tánh cũng không có, không thể sinh ra quả.

Về việc này có tông phái khác đối đáp như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG - 3] — Trước tiên, bởi vì vừa chớm sinh đã diệt cho nên lỗi hữu vi thường còn này, chúng tôi không có vương.

Nếu lại bảo rằng:

« Còn nếu đoạn diệt, / thì đoạn diệt rồi
Làm sao sinh quả? » [TQL, 17: 6cd.]

Thì chúng tôi trả lời như sau:

**[17:7.] — « Chồi non các thứ / một chuỗi tương tục
Là từ nơi hạt / nên mới hiện tiền,
Từ đó có quả.
Nếu không có hạt / thì quả cũng không.**

Ở đây, hạt mặc dù sinh diệt trong cùng một sát na nhưng vẫn có khả năng làm nhân sinh ra quả riêng của nó rồi mới diệt. Quả này tương đồng với hạt, là chuỗi “chồi, thân, cành, lá vân vân.” Chuỗi “chồi, thân, cành, lá vân vân” kia là từ hạt này mà có. Từ đó suy ra hể đủ mọi duyên phụ thì nhân dù nhỏ vẫn sẽ từ đó tuần tự xuất ra một đống quả lớn. Nhưng nếu thiếu mất hạt, nếu không có hạt này, thì chuỗi chồi, thân, cành, lá vân vân kia cũng không thể phát sinh. Vậy là cái này có thì cái kia có, cái này không thì cái kia không. Điều này cho thấy quả của cái nhân của chồi, thân, cành, lá vân vân kia, nhân của quả ấy chính là hạt. Vì vậy mà nói:

**[17:8.] « Từ hạt nên mới / có chuỗi tương tục;
Từ tương tục này / có quả sinh ra.
Hạt đi trước quả,
Cho nên không đoạn / mà cũng không thường.**

Giả sử hạt gặp nghịch duyên như bị than hồng hay lửa ngọn thiêu mất, không thành duyên sinh ra chuỗi chồi, thân, cành, lá vân vân, khi ấy sẽ không thấy có chuỗi tương tục nào có quả sinh ra từ hạt ấy, và thế là đoạn kiến. Lại nữa, giả sử chuỗi, thân, cành, lá vân vân sinh ra rồi mà hạt vẫn chưa sinh thì khi ấy vì chấp nhận hạt không diệt nên là thường kiến. Nhưng ở đây không phải vậy. Vì thế mà hạt không ứng thành đoạn hay thường.

Cũng giống như những gì đã nói về hạt,

**[17:9.] « Tương tục như vậy, / dòng tâm tương tục
Do tư sinh ra,
Từ đó có quả.
Nếu không có tư / thì quả cũng không.**

Dòng tâm nào lấy cái tâm có cái tư thiện lành làm nhân sinh ra, được cái tư thiện lành ấy tưới tắm, duyên tố hỗ trợ đủ cả thì từ dòng tâm tương tục ấy quả thiện sẽ phát sinh. Nhưng nếu thiếu mất tư, nếu tư này không có, thì dòng tâm tương tục kia cũng sẽ không có.

Vì vậy mà nói:

**[17:10.] « Có tư mới có / dòng tâm tương tục,
Tư tương tục này / có quả sinh ra.
Nghiệp đi trước quả,
Cho nên không đoạn / mà cũng không thường.**

Nếu tâm thiện ấy mà diệt, giống như ý niệm sau cùng của vị La Hán, không trở thành nhân sinh ra dòng tâm tương tục với nhân quả tiếp nối không ngừng, thì nghiệp sẽ đoạn diệt. Nếu làm nhân sinh ra dòng tâm tương tục rồi mà tư tướng vẫn chưa mất thì khi ấy nghiệp mới thường còn. Nhưng không làm gì có chuyện như vậy. Vì thế, dù có cho rằng nghiệp là sát na vô thường đi chăng nữa thì cũng không vì lẽ ấy mà ứng thành thường kiến hay đoạn kiến.

**[17:11.] « Mười đạo thiện nghiệp,
Đây là phương tiện / thành tựu chánh pháp.
Quả lành của Pháp / đời này đời kia
Là ngũ dục đức. »**

Mười đạo thiện nghiệp này là phương tiện thành tựu chánh pháp, nói vậy có nghĩa đây là nhân tạo thành chánh pháp. Vậy nếu hỏi cái “Pháp” khác với mười đạo thiện nghiệp và được mười đạo thiện nghiệp làm phương tiện thành tựu ấy, nó là gì? Thì trả lời rằng “pháp” ấy là một cái tâm đặc biệt, đã được giải thích trên đây:

*« Tâm tư khéo léo / hàng phục chính mình
Làm lợi chúng sinh; / rất mực từ hòa;
Đó chính là Pháp... » [TQL, 17:1ac1.]*

Cũng có thể nói rằng mười nghiệp thiện đạo này khi nào nói về bản chất tốt ráo của nó thì gọi là “Pháp,” khi nào nói về hoạt dụng của nó thì gọi là “đạo thiện nghiệp.” Theo định nghĩa này của “Pháp” thì mười đạo thiện nghiệp chính là nhân sinh ra pháp. Nếu thắc mắc không biết mười đạo thiện nghiệp này tương ứng thế nào với các loại nghiệp đã giải thích trước đây, thì phải nói như sau: ba nghiệp của thân và bốn nghiệp của khẩu được nhắc đến trong câu:

« [Nghiệp từ.] lời nói; / [Nghiệp từ.] hành động:
Loại không buông xả / không có hiện hành; » [TQL, 17:4ab.]

Còn ba nghiệp của ý có tên là “không tham lam,” “không ác ý,” và “chánh kiến” thì được nhắc đến trong câu:

« Cộng thêm với tư. » [TQL, 17:5c2.]

Như thế là mười đạo thiện nghiệp đều đã được nói đến. “Pháp” nói ở đây lấy mười đạo thiện nghiệp làm nhân và quả của nó là ngũ dục đức, nghĩa là phước đức được hưởng năm loại lạc thú giác quan đến từ hình sắc, âm thanh, mùi hương, vị nếm và xúc chạm. Chánh văn nói “bên này” có nghĩa là ở trong kiếp này; nói “bên kia,” có nghĩa là thế giới sau khi chết, bây giờ không thấy được.

Như vậy vì ở đây có người đưa lời phản bác, rồi có người lại phản bác lời phản bác ấy, nêu ra lỗi lầm, nói rằng:

**[17:12.] — « Nếu mà phân tích / theo kiểu như vậy
Thì sẽ vướng phải / nhiều sai lầm lớn.
Vì thế cho nên / lối quán chiếu này
Áp dụng ở đây / là không đúng lý.**

Nếu họ cho rằng chuỗi tâm liên tục cũng giống như hạt với chồi nên không ứng thành lỗi đoạn kiến và thường kiến thì khi ấy bên phía họ sẽ phạm nhiều lỗi lớn, trái ngược với thực tại hiển hiện và tiềm ẩn. Tại sao? Lấy ví dụ chuỗi liên tục của hạt: từ hạt lúa chỉ có thể sinh ra chuỗi liên tục của chồi lúa vân vân chứ không thể thành thứ không tương đồng nào khác. Từ

chuối chồi lúa vân vân chỉ có thể sinh ra quả của lúa chứ không thể sinh ra quả cam, vì khác loại. Tương tự như vậy, vì phải tương đồng với nhau cho nên tâm thiện chỉ có thể sinh chuối tâm thiện chứ không thể sinh ra chuối tâm bất thiện hay trung tính, vì không cùng loại. Tâm bất thiện hay trung tính cũng vậy, chỉ có thể từ đó sinh ra chuối tâm bất thiện hay trung tính chứ không thể sinh ra thứ gì khác, vì khác loại. Tâm của dục giới, tâm của sắc giới, tâm vô sắc giới, hay tâm vô cấu đều là như vậy, chỉ có thể từ đó sinh ra loại tâm tương đồng, của dục giới, của sắc giới, của vô sắc giới hay tâm vô cấu, chứ không thể sinh ra thứ không cùng loại nào khác. Từ tâm của loài người chỉ có thể sinh ra tâm của loài người chứ không sinh ra tâm của loài trời, loài địa ngục, hay loài súc sinh vân vân. Vậy thì “ ai là trời thì chỉ có thể là trời, ai là người thì chỉ có thể là người,” đại loại như vậy. Cho nên loài trời và loài người phạm việc bất thiện thì cảnh sống, xuất thân, gia tộc, trí tuệ, khả năng, quyền lực, tướng mạo, thọ dụng, đều sẽ khác, nhưng sẽ không có chuyện đọa vào ác đạo. Toàn là những điều không thể chấp nhận, vì vậy nếu nghĩ rằng cũng giống như chuối liên tục của hạt vân vân thì sẽ ứng thành nhiều sai lầm trầm trọng, vì thế quán như vậy là không đúng lý.

**[17:13.] « *Vậy thì Phật đà, / độc giác, thanh văn,
Đã nói những gì / về điểm này đây,
Phải quán thế nào / mới thật đúng lý,
Để tôi nói lại / cho thật tận tường.***

[HỎI] “Vậy phải quán như thế nào?”

[ĐÁP]

**[17:14.] « *Nghiệp này cũng giống / như là món nợ
Ghi trên giấy nợ / không bao giờ mất,
Sự không mất này / tùy theo các cõi / mà có bốn loại,
Bốn tánh của nó / vốn là vô ký.***

Ở đây nghiệp thiện vừa xong là diệt ngay, nhưng không phải là ứng thành không có quả vì khi nghiệp sinh ra thì ngay lúc ấy có cái pháp không tương đồng, gọi là sự “không mất,” được gieo trong dòng tâm thức của người tạo nghiệp, giống như cuốn sổ nợ. Phải biết rằng sự không mất này giống như sổ nợ, còn cái nghiệp từ đó mà có cái pháp “không mất” ấy thì giống như món nợ. Món nợ ghi trên sổ nợ, tiền dù xài hết, nợ vẫn không mất đi, đến đúng kỳ chủ nợ vẫn sẽ đòi lại được cả vốn lẫn lời. Tương tự như vậy, nghiệp dù diệt thì “sự không mất đi” vẫn còn, nên quả tương ứng vẫn sẽ hiện ra trong dòng tâm thức của người tạo nghiệp. Khi nợ đã trả hết cho chủ nợ rồi thì sổ nợ dù còn hay không cũng đã mất chức năng. Tương tự như vậy, sự không mất đi này một khi đã đơm quả rồi thì dù còn hay không còn gì thì cũng chỉ như sổ nợ đã trả xong, không có khả năng khiến người tạo nghiệp phải chịu quả thêm lần nữa.

Một số kinh sách khác nói rằng sự không mất đi này có bốn loại, tương ứng với bốn cõi dục, sắc, vô sắc và vô cấu. Bốn tánh của nó là vô ký. Vì không thể nói nó là thiện hay bất thiện nên sự không mất này là vô ký. Nếu sự không mất của nghiệp bất thiện mà là bất thiện thì nó không có ở người đã ly dục. Còn nếu sự không mất của nghiệp thiện mà là thiện thì nó không có ở người đã đoạn hết thiện căn. Vì vậy mà nói bốn tánh của nó là trung tính.

Hơn nữa,

**[17:15ab.] « Không phải là thứ / đoạn bằng sự đoạn,
Mà chính là phải / đoạn bằng sự tu,**

Sự không mất này không phải là thứ có thể đoạn được bằng sự đoạn. Kiến đạo đoạn được nghiệp của chúng sinh phàm phu, bằng không thánh giả cũng có nghiệp của phàm phu. Kiến đạo tuy đoạn được nghiệp nhưng không đoạn được sự không mất. Sự không mất này phải nhờ tu đạo mới đoạn được. Chữ “mà phải là thứ” có nghĩa là, “phải bằng cách siêu việt cảnh giới của nghiệp thì sự không mất mới đoạn dứt.” Nên vậy là nghiệp

hoại mà sự không mất không hoại; nghiệp đoạn mà sự không mất không đoạn.

**[17:15cd.] « Cho nên vì bởi / cái sự không mất
Mà sinh nghiệp quả.**

Lại nữa, nếu hỏi rằng, “Nói sự không mất này đoạn nhờ sự đoạn, nghĩa là nhờ nghiệp đoạn, hay đoạn nhờ chuyển nghiệp, nghĩa là nhờ nghiệp này dứt hiện thành nghiệp kia, nói vậy có gì sai?” Thì trả lời như sau:

**[17:16.] « Nếu như là thứ / đoạn bằng sự đoạn,
Hay nếu là thứ / phá bằng chuyển nghiệp,
Thì sẽ phạm lỗi
Phá nghiệp vân vân.**

Nếu sự không mất này mà cũng giống như nghiệp của phàm phu, đoạn ở kiến đạo, vậy thì nghiệp đích thật đã đoạn. Vì nghiệp đã đoạn nên chư thánh giả sẽ không phải chịu quả của nghiệp đã làm, dù là quả thuận ý hay nghịch ý; hoặc không có nghiệp mà vẫn phải chịu quả. Vì thấy không có nghiệp quả cho nên thành tà kiến. Vậy nếu khẳng định sự không mất này đoạn bằng sự đoạn thì sẽ ứng thành lỗi phá nghiệp vân vân. Sự chuyển nghiệp cũng tương tự như vậy, phải áp dụng cùng một lý lẽ như trên.

**[17:17.] « Sự không mất đi / của tất cả nghiệp,
Cho dù tương ứng / hay không tương ứng,
Đến lúc chuyển sinh / vào cõi tương đồng
Chỉ một thứ khởi.**

Tương ứng là cùng loại. Không tương ứng là khác loại. Đến lúc chuyển sinh vào cõi dục giới, sắc giới hay vô sắc giới, sự không mất của hết thảy các nghiệp tương ứng và không tương ứng, sau khi nghiệp diệt cả rồi thì chỉ có mỗi sự không mất khởi sinh vào cõi tương đồng với nó, là vì nó chỉ sinh vào cõi tương đồng chứ không sinh vào cõi không tương đồng.

**[17:18.] « Ở kiếp hiện tiền, / sự không mất của
Cả hai loại nghiệp / theo từng nghiệp một
Riêng lẽ khởi sinh,
Dù quả đã chín / cũng vẫn tồn tại.**

Cái pháp gọi là “sự không mất” ấy, ở trong kiếp hiện tiền này dù làm việc có cấu nhiễm hay không cấu nhiễm, dù nghiệp là tư hay do tư tác động gì thì sự không mất cũng đều theo từng nghiệp một mà riêng lẽ khởi sinh. Quả chín rồi sự không mất ấy vẫn không mất đi, không hủy diệt, nhưng chỉ tồn tại giống như tờ giấy nợ, không có khả năng mang quả báo đến thêm lần nữa.

**[17:19.] « Sự không mất ấy / diệt khi độ quả,
Hay là khi chết.
Phải biết điều này / phân loại có hai:
Một là vô lậu / hai là hữu lậu.**

Ở đây, diệt khi chuyển thành quả bởi vì như đã nói nó “phải là thứ đoạn bằng sự tu. Còn diệt khi chết thì, như đã giải thích:

*« Vào lúc chuyển sinh / vào cõi tương đồng
Chỉ một thứ khởi. » [TQL, 17:17cd.]*

Thêm vào đó, phải biết rằng thứ hữu lậu thì có cấu nhiễm, thứ vô lậu thì không cấu nhiễm, cho nên mới phân loại như vậy. Vì thế nên mới nói rằng:

**[17:20.] « Tánh không không đoạn;
Luân hồi không thường;
Nghiệp không mất đi;
Là pháp Phật dạy. »**

Nghiệp vừa tạo xong là diệt ngay, bốn tánh không tồn tại. Vì bốn tánh không tồn tại nên nghiệp là không. Thế thì nghiệp dù có là không cũng không ứng thành đoạn kiến vì đã có sự không mất giúp nghiệp trở quả. Quả báo nếu không có thì thành đoạn kiến, nhưng bởi vì có sự không mất

và bởi vì không có sự tương đồng với chuỗi liên tục của hạt vân vân, cho nên luân hồi năm cõi với đủ loại chúng sinh trong đủ mọi cảnh sống, dòng dõi, xuất thân, hết thảy đều được chứng minh. Và bởi vì đã khẳng định rằng bốn tánh của nghiệp không tồn tại nên cũng không phải là thường kiến. “Vì có sự không mất nên nghiệp cũng không mất,” giáo pháp này là của đức Phật Thế tôn, bậc giác ngộ thoát mọi vô minh dạy cho. Vì vậy đối phương trước có nói:

*« Nghiệp nếu trú cho / đến khi trở quả
Thì phải thường còn.
Còn nếu đoạn diệt, / thì đoạn diệt rồi
Làm sao sinh quả? » [TQL, 17:6.]*

Phản đối quan điểm của chúng tôi như thế là không đúng. Vì vậy, phải quán chiếu như chúng tôi đây mới thật đúng lý.

[ĐÁP (Trung Quán Ứng Thành Phái)] — Thì ở đây phải giải thích như sau: Chính cái nghiệp đã không thuận lý, các ông cứ gì lại phải tranh cãi với nhau về quả và nhân của nó? Thành quách của Càn Thát Bà mà cứ sợ sụp đổ để phải lao tâm tổn sức, khó khăn chật vật giữ gìn.

Nếu nghiệp là do bốn tánh của chính nó sinh ra thì nó sẽ tồn tại cho đến khi trở quả, như vậy là thường còn. Còn nếu diệt thì như vậy là đoạn diệt. Nhưng nghiệp này tự tánh vốn không, cho nên nó không có sinh, đã thế thì ở đây làm gì có nghiệp nào để mà quán chiếu, lấy gì để mà tồn tại hay là hủy diệt?

Ở đây có người hỏi rằng:

[17:21a.] — « Bởi vì lẽ gì / nghiệp lại không sinh? »

Thầy [Long Thọ] đáp như sau:

[17:21b.] — Là bởi vì nghiệp / không có tự tánh.

Bởi vì nghiệp không có tự tánh, đó là lý do vì sao nghiệp không có sinh.

Nếu hỏi rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cứ cho là nghiệp vì không tự tánh nên không có sinh, nhưng thế thì tại sao đức Thế tôn lại nói rằng:

*« Nghiệp của chúng sinh
Dù trăm đại kiếp / cũng không mất đi
Hội đủ, đúng thời / quả báo sẽ tới. »*

[ĐÁP] — Ý thật của đức Thế tôn là như thế này:

***[17:21cd.] Chính bởi vì nghiệp / không có sinh ra,
Cho nên nghiệp mới / không có mất đi.***

Thành ra dùng cách này để phản bác thì cũng không làm gì được chúng tôi. Phải biết rằng chính vì “nghiệp không tự tánh” cho nên nghiệp mới không mất đi.

Bằng không thì:

***[17:22.] Giả sử như nghiệp / mà có tự tánh
Thì nhất định phải / là thứ thường còn.
Như vậy thì nghiệp / không phải được tạo,
Vì không thể tạo / những thứ thường còn.***

Nghiệp mà có là nhờ tự tánh thì chắc chắn sẽ phải thường còn, vì tự tánh thì không biến thành thứ khác. Vậy thì nghiệp sẽ không phải là thứ được tạo. Vì sao? Vì thường còn thì không được tạo. Thứ gì “thường còn,” thứ ấy thật có. Đã [thật] có thì sẽ không được tạo, sẽ không tùy thuộc nơi nhân. Thế thì nghiệp thiện và ác trong cõi thế gian dù không tạo vẫn sẽ có quả báo. Vì vậy mà nói:

***[17:23.] Từ đó suy ra / nghiệp dù không tạo
Vẫn phải sợ quả / của nghiệp không làm;
Và vẫn phạm lỗi / không trú tịnh hạnh,
Át gặp những sự / vô lý như vậy.***

Giả sử không tạo nghiệp, nhưng trong trường hợp này vẫn phải sợ quả báo của nghiệp không tạo. Là vì [nếu nghiệp mà có tự tánh thì] một người không phạm nghiệp sát nhưng nghiệp sát dù không làm cũng vẫn sẽ có, nên vẫn có dính líu, người ấy vẫn phải sợ cái nghiệp mà mình không làm. Theo cách bên đó thì sẽ không

giữ được tịnh hạnh. Vì sao? Vì người an trú tịnh hạnh, dù không phá giới thì nghiệp phá giới cũng vẫn có, mọi người đều sẽ là người phá giới, không ai đạt niết bàn.

Thêm vào đó:

**[17:24.] *Nếu thế thì mọi / danh ngôn thế tục,
Không chút hoài nghi, / ắt sẽ bị phá.
Cho dù làm phước / hay là làm ác,
Cũng không cách gì / phân biệt cho được.***

Những việc như cấy trồng, buôn bán, chăn nuôi, bất kể là việc gì, dù không làm kết quả vẫn sẽ có, không cần ra sức. Việc tạo chiếc bình hay dệt tấm vải, mọi danh ngôn thế tục đều sẽ trở thành ngược ngạo vì tất cả mọi thứ, kể cả chiếc bình, đều đúng thật là có. Và như vậy thì sẽ không phân biệt được “người làm phước” với “người làm ác,” bởi cả việc thiện lẫn việc ác, dù không ai tạo nhưng mọi người đều vẫn sẽ có.

Thêm vào đó:

**[17:25.] *Nghiệp trở quả rồi
Sẽ cứ trở mãi,
Là vì nếu nghiệp / mà có tự tánh
Thì sẽ trường tồn.***

Nghiệp trở quả rồi sẽ vẫn cứ trở quả mãi, vì tự tánh y nguyên, không khác gì khi chưa trở quả. Thành ra nếu bảo rằng nghiệp có tự tánh thì vì có tự tánh nên nghiệp phải thường còn, luôn tồn tại, thế thì chắc chắn không chút hoài nghi, tất cả những lỗi đã nói trên đều sẽ vướng phải. Vì thế cho nên nghiệp không có tự tánh. Đã vậy thì những lỗi ứng thành đoạn kiến và thường kiến nêu ra đó, chúng tôi không hề có.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nghiệp này đúng thật là nhờ tự tánh mà có, bởi vì nó có nhân. Ở đây, thứ gì không phải là có thì không có nhân, giống như lông của con rùa. Nhưng nghiệp thì lại có nhân, nhân ấy là phiền não, vì có câu

nói rằng “do vô minh mà có hành, do thủ mà có hữu.” Vì vậy nghiệp đúng thật là có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nói vậy không đúng. Vì sao? Bởi vì:

**[17:26.] *Phiền não chính là / bản tánh của nghiệp.
Nhưng phiền não ấy / lại không là thật.
Nếu như phiền não / đã không là thật,
Vậy thì nghiệp ấy / lấy gì thật có?***

Ở đây tánh của nghiệp là phiền não, nói cách khác, phiền não là nhân của nghiệp, nhưng phiền não thì lại không phải là có:

« Thứ gì dựa trên / những thứ như là
Tốt, xấu, điên đảo, / để mà sinh ra
Thì không phải là / thứ có tự tánh.
Vì vậy phiền não / cũng không là thật. » [TQL, 23:2.]

Thành ra như vậy là phiền não không phải là thật. Đã vậy thì những thứ có nhân là phiền não làm sao mà thật cho được. Vì vậy nghiệp không phải là nhờ tự tánh mà có.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nghiệp và phiền não đúng thật là có, vì quả của nó có. Ở đây thấy có “thân” là quả của nghiệp và phiền não. Thứ gì thấy có quả thì thứ ấy đúng thật là có, vì quả của những thứ không phải là có giống như hoa giữa trời thì chẳng ai thấy được.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu cái “thân” là quả của nghiệp và phiền não mà có thì nghiệp và phiền não cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có.

**[17:27.] *Đã dạy rằng nghiệp / cùng với phiền não
Chính là duyên tổ / làm cho có thân.
Nghiệp với phiền não / vốn đã là không,
Vậy thì thân kia / làm sao nói đến?***

Trước đã dạy vì sao nghiệp và phiền não lại là không. Nghiệp và phiền não đã không phải là có, thế thì nói đến cái thân, là quả của thứ không phải là có ấy, là nói đến cái gì? Bởi vì trước đã chứng minh những thứ ấy đúng thật là không có, cho nên chẳng còn lại chút gì để mà nói tới, ý là như vậy.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nghiệp này đúng thật là nhờ tự tánh mà có, vì có người lãnh quả của nghiệp. Thứ gì không phải là có thì quả của nó sẽ không ai lãnh, như quả của cây xoài mọc giữa thình không. Nhưng quả của nghiệp thì lại có người lãnh.

[17:28.] — « *Vô minh che chướng,
Ái kiết buộc ràng,
Người lãnh thọ quả / với người tạo nghiệp.
Không phải khác nhau / cũng không giống nhau.* »

Trong câu kệ này, “vô minh” đồng nghĩa với vô tri, tối ám, mê muội. “Vô minh che chướng” có nghĩa là bị che khuất. “Người” có nghĩa là kẻ sinh đi sinh lại mãi ở trong năm cõi luân hồi, đồng nghĩa với hữu tình, cá nhân, hữu mệnh. “Ái” đồng nghĩa với “tham dục,” “tham luyến,” “tham lam.” “Kiết” có nghĩa là cái ách. Chịu gông cùm của lòng tham thì gọi là ái kiết buộc ràng, có nghĩa là người bị cái ách của lòng tham ràng buộc. Như trong kinh có nói: “Chúng sinh bị vô minh che chướng vì để cho tham ái ràng buộc.” Lại nói, “Nghiệp ác tự mình tạo; trở bao nhiêu quả ác tự mình chịu đủ cả.” Người thọ quả so với người tạo nghiệp không phải là khác nhau, cũng không phải là giống nhau, vì không thể nói là khác hay là giống. Vì bởi có người lãnh thọ quả, cho nên nghiệp đúng thật là có.

Cho việc này phải trả lời như sau:

[ĐÁP] — Nếu nghiệp mà có thì người tạo nghiệp và người thọ quả cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Chuyện này là sao?

[17:29.] *Nếu là như thế / thì nghiệp này đây
Không phải là từ / nơi duyên sinh ra,
Cũng không phải từ / phi duyên sinh ra,
Nên người tạo nghiệp / cũng là không có.*

[17:30.] *Đã không có nghiệp, / và người tạo nghiệp,
Thì đâu có quả / từ nghiệp sinh ra.
Nếu như quả báo / đã là không có,
Vậy đâu có ai / là người chịu quả?*

Giả sử có một thứ gì đó gọi là “nghiệp” thì thứ đó phải hoặc là từ nơi duyên sinh ra, hoặc là từ nơi không phải là duyên sinh ra. Nếu cho rằng nghiệp từ nơi duyên sinh ra thì không đúng, điều này đã được giải thích trong phẩm [1] “Quán Duyên” trên đây. Còn nếu cho rằng nghiệp là từ nơi không phải là duyên sinh ra, thì cũng:

*« Đã không có nhân / thì dù là quả
Hay dù là nhân / đâu lẽ nào có. » [TQL, 8:4ab.]*

như đã giải thích trên đây trong phẩm “Quán Nghiệp và người Tạo Nghiệp”. Vì lý do đó, nghiệp này dù là từ nơi duyên sinh ra hay từ nơi không phải là duyên sinh ra gì cũng đều không có. Cho nên cũng không có người tạo nghiệp. Nghiệp và người tạo nghiệp đều không có thì lấy đâu ra quả? Quả không có thì lấy đâu ra người chịu quả? Do đó phải biết rằng tất cả những điều này đều không nhờ tự tánh mà có.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu các ông cứ thế mà xác định sự vật không có tự tánh, thì như vậy là các ông đã dùng đủ mọi cách để dẹp bỏ lời dạy “người nào gieo nghiệp người nấy chịu quả,” của đức Thế Tôn. Phỉ báng nghiệp quả như vậy, các ông đã trở thành người chấp không bậc nhất.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Chúng tôi không chấp không. Đó là vì chúng tôi phủ nhận cả hai đầu có và không, soi sáng con đường bất nhị dẫn đến thành trì của niết bàn. Chúng tôi không nói rằng những thứ như là nghiệp, người tạo nghiệp và nghiệp quả là không có. Vậy thì nói gì? Nói rằng “những thứ này đều không có tự

tánh.” Giả sử các ông nghĩ rằng, “Không có tự tánh thì sự tạo tác và người tạo tác sẽ không thể có, nên chắc chắn là sai.” Thế nhưng những thứ kia cũng đâu phải là có. Bởi vì không thấy có sự tạo tác ở thứ có tự tánh, và bởi chỉ thấy có sự tạo tác ở thứ không tự tánh mà thôi, vì thế chỉ có thể thấy sự tạo tác và người tạo tác ở cảnh hiện thể tục với những thứ không tự tánh như là chiếc bình vân vân. Thêm vào đó, ý nghĩa này cũng cần được xác quyết qua ví dụ rõ ràng sau đây:

**[17:31.] Tựa như Bốn Sư / vận dụng thần thông
Hóa hiện thân huyễn,
Từ thân huyễn này / lại hóa hiện thành
Một thân huyễn khác.**

Lấy ví dụ đức Bốn sư Phật Thế tôn vận dụng thần thông hóa hiện một thân huyễn, thân huyễn được đức Phật Thế tôn hóa hiện ấy lại hóa hiện thành một thân huyễn khác. Cái thân huyễn hóa hiện ra thân huyễn khác ấy, nó chỉ là không, là không có tự tánh, nói cách khác, nó không có tự tánh của Như lai. Còn cái thân huyễn được thân huyễn khác hóa hiện ra kia, nó cũng là không, là không có tự tánh, nói cách khác, nó cũng không có tự tánh của Như lai. Cũng là như thế, thứ không có tự tánh này tạo ra thứ không có tự tánh kia, cho nên vẫn có thể nói đến sự tạo tác, nghiệp được tạo tác, và người tạo tác.

**[17:32.] Người tạo nghiệp và / nghiệp người ấy tạo,
Cũng tương tự như / cảnh hóa hiện này.
Cũng giống như là / từ một thân huyễn
Mà hóa hiện thành / một thân huyễn khác.**

Ở đây nói rằng người tạo tác nào thì cũng chỉ giống như là huyễn cảnh, vì không có tự tánh nên đều là không. Người tạo tác vì không có tự tánh nên là không ấy mà có tạo ra mảy may nghiệp gì thì nghiệp kia cũng vì không có tự tánh nên là không, ví như thân huyễn được sinh ra từ một thân huyễn khác, phải biết điều này cũng tương tự như vậy.

Vì vậy Trung quán tông với thuyết bất nhị đâu làm gì có tà kiến?

Kinh Chánh Định Vương nói như sau:

« Khi đức Như lai / thuyết pháp cứu độ,
Vì lòng từ bi / thương kẻ luân lạc
Nên Phật Tối Thắng / hiện nhiều huyễn thân,
Lại còn khéo dạy / diệu pháp cho họ.

« Hữu tình trăm vạn / nghe điều này rồi
Cát tiếng mong cầu / thắng trí của Phật.
Rằng “Trí này tôi / bao giờ mới đạt?”
Thấu rõ tâm họ / nên Phật thọ ký.

« Ai thỉnh nhân vương / là Phật tối thắng,
Hạnh thí người ấy / sẽ không giới hạn,
Bảo rằng được điều / tối thắng khó tin.
Có người phát khởi / tín tâm nơi ấy. »¹²³

Luật tạng có nói như sau:

« Đáng Thế tôn hóa hiện một vị ác tăng bất xứng là để dạy cho người giữ giới
đồng hành với người giả bộ thanh tịnh. »

Chứng minh thuyết sự vật không có tự tánh là hợp lý không phải chỉ có ví dụ huyễn thân này mà thôi. Ngoài ví dụ này ra hãy còn những điều dưới đây minh giải cho sự không có tự tánh của sự vật. Vì vậy mà nói rằng:

[17:33.] *Phiền não, nghiệp, thân,*

***Người tạo nghiệp và / quả đến từ nghiệp,
Đều như thành quách / của Càn thất bà,
Như là ảo ảnh / như là chiêm bao.***

Trong câu kệ này, phiền não là những thứ như tham vôn vôn, vì chúng làm vẩn đục dòng tâm của chúng sinh. Nghiệp thì có nghiệp thiện, nghiệp ác và nghiệp bất động. Thân là thân thể. Người tạo nghiệp là cái ngã. Quả thì có quả chánh báo, quả y báo và quả tương đồng với nhân. Phải biết rằng những thứ như là phiền não vôn vôn, đều chỉ giống như thành quách của loài Càn thất bà, không có tự tánh. Vì thế

¹²³ Kinh Chánh Định Vương, mDo sde da 36b.

phải biết rằng, “Chỉ có Trung quán tông là nhờ phủ nhận tự tánh của sự vật nên không ứng thành thường kiến hay đoạn kiến.”

Còn lời đáp trả những phản biện tiêu cực khác về mối tương quan nhân quả thì phải đọc trong *Nhập Trung Quán Luận* để đạt niềm xác quyết.

Ở đây phải nói rằng trong kinh không thiếu gì những ví dụ như câu chuyện hai vị tỷ kheo huyễn hóa hàng phục được năm trăm người nói trong *Kinh Đại Bảo Tích*.

Trên đây là luận giải của Phẩm 17, tên là “*Quán Nghiệp Và Quả*,” nằm trong *Minh Cú Luận* của Thầy Nguyệt Xứng.

BẢN NHÁP DÙNG TẠM

> PHẨM 18. QUÁN NGÃ

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu hết thấy những thứ như là phiền não, nghiệp, thân, người tạo, nghiệp quả, đều không phải là thực tại đúng như thật.¹²⁴ Mặc dù chỉ tựa như thành quách của Càn thất bà chứ không phải là thực tại đúng như thật, thế nhưng ở trong mắt của kẻ ấu trĩ thì lại hiện ra như thể là thực tại đúng như thật. Vậy thì thực tại đúng như thật nói đây là cái gì? Phải làm thế nào để nhập vào thực tại đúng như thật ấy?

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Đối trước mọi thứ trong ngoài mà không hình thành đối cảnh thì mọi chấp ngã và chấp ngã sở trong ngoài đều sẽ tận diệt: đó là thực tại đúng như thật. Còn làm thế nào để nhập vào thực tại đúng như thật ấy, thì:

*« Nhờ trí chứng rằng / phiền não, lỗi lầm,
Hết thấy đều từ / thân kiến phát sinh,
Và ngã chính là / đối cảnh của nó,
Nên bậc du già / diệt sạch cái ngã. »*

Nhập Trung Quán Luận có nhiều câu giải thích chi tiết như vậy, cần tìm hiểu.

Cần giải thích đôi chút về quan điểm nói ở đây. Câu kệ này nói rằng bậc du già vì muốn nhập vào thực tại đúng như thật, muốn diệt mọi phiền não cùng mọi lầm lỗi không sót thứ gì, nên mới xét xem đâu là gốc rễ của sinh tử luân hồi. Xét thấy gốc rễ của luân hồi là thân kiến, [là cái nhìn hư vọng về năm uẩn sinh diệt], và thấy ngã là đối cảnh của thân kiến ấy. Không lấy ngã làm đối cảnh thì phá được thân kiến, phá được thân kiến thì diệt hết được mọi phiền não cùng mọi lầm lỗi không sót thứ gì. Vậy cần phải xét về chính cái ngã ấy trước đã, xem đối tượng của khái niệm chấp ngã gọi là “ngã” đó, rốt lại nó là cái gì.

Nếu xét sẽ thấy đối tượng của khái niệm chấp ngã này nó chỉ có thể hoặc là một với các uẩn, hoặc là khác với các uẩn. Quan điểm về cái dựa, chỗ dựa, và thứ

¹²⁴ Ở đây, thực tại đúng như thật đồng nghĩa với tánh như, cảnh giới đúng như thật, vân vân. Tiếng Tạng là དེ་ལྟར་ཉམས།

tùy thuộc [năng y, sở y, sở thuộc] vốn được bao gồm trong quan điểm về sự đồng nhất và dị biệt. Vì thế, để tóm tắt, Thầy [Long Thọ] phủ nhận cái ngã bằng cách phủ nhận sự đồng nhất và dị biệt, bắt đầu bằng lời như sau:

*[18:1.] Ngã nếu như mà / chính là các uẩn
Vậy phải là thứ / có sinh có hoại.
Ngã nếu như mà / khác với các uẩn,
Thì sẽ không có / tướng của các uẩn.*

Nếu có ai hỏi rằng, “Tại sao những phẩm khác như phẩm “Quán Như Lai” và phẩm “Quán Cúi Và Lừa” trình bày theo luận cứ năm điểm mà ở đây lại chỉ có hai điểm?” Thì phải trả lời như sau, là vì hai phẩm kia đã trình bày luận cứ năm điểm rồi, ở đây không nhắc lại những gì đã nói ở chỗ khác, chỉ tóm tắt qua luận cứ hai điểm.

Trong câu kệ này, nếu cho rằng ngã “chính là các uẩn” thì ngã này phải là thứ có sinh có hoại, sẽ phải sinh và hoại theo sự sinh hoại của các uẩn. Cái ngã như vậy không chấp nhận được là vì ứng thành đủ thứ sai lầm. Là như vậy:

*« Chưa từng khởi sinh / thì không thể sinh,
Bằng không sẽ dẫn / đến nhiều làm lỗi.
Ngã như vậy sẽ / là thứ được tạo,
Hay là sinh ra / mà không có nhân. » [TQL, 27:12.]*

Tương tự như vậy:

*« Thứ được nhiếp thủ / không phải là ngã,
Vì nó có sinh / và cũng có hoại.
Thứ được nhiếp thủ / làm sao có thể
Là người nhiếp thủ? » [TQL, 27:6.]*

Lại còn:

*« Giả sử các uẩn / mà chính là ngã,
Thì vì nhiều uẩn / nên sẽ nhiều ngã;*

*Cho dù có thấy / ngã có thực thể
Cũng sẽ không thành / cái thấy hư vọng. »¹²⁵
« Rồi khi niết bàn / ngã chắc chắn đoạn.
Trước niết bàn thì / sinh diệt sát na.
Không người tạo nên / quả báo cũng không,
Nghiep người này làm / người kia phải chịu. »¹²⁶*

Nhập Trung Quán Luận có những câu phân tích chi tiết như vậy cần thấu triệt. Ở đây sẽ không giải thích thêm.

Vậy thì trước hết ngã không phải là các uẩn. Nhưng ngã mà khác với các uẩn thì cũng không đúng:

*« Ngã nếu như mà / khác với các uẩn,
Thì sẽ không có / tướng của các uẩn. » [TQL, 18:1.]*

Cũng như con ngựa khác với con bò cho nên đặc tướng của bò thì ngựa không có. Ngã cũng tương tự như vậy, nếu nghĩ rằng ngã khác với các uẩn thì ngã ấy sẽ không có đặc tướng của các uẩn. Vì là pháp hữu vi từ duyên sinh ra nên các uẩn có tướng sinh, trú và hoại. Ngã mà không có đặc tướng của các uẩn như các ông nói thì sẽ phải là thứ không sinh, không trú, không hoại. Cái thứ như vậy chỉ có thể hoặc là giống như hoa giữa trời, không có thật, hoặc là giống như niết bàn, không phải là pháp hữu vi sinh diệt, đều không thể gọi là “ngã.” Nói nó là đối tượng của chấp ngã cũng vô lý. Vì thế nói ngã khác với các uẩn cũng không đúng.

Cũng có cách giải thích khác: nếu ngã mà khác với các uẩn thì sẽ không có tướng của các uẩn. Năm uẩn thì [1] có thân sắc, [2] có cảm nhận, [3] biết phân biệt các tướng, [4] là một tổ hợp, và [5] nhận biết từng đối cảnh. Năm uẩn là thứ có những tướng như vậy. Ngã này nếu muốn khác với các uẩn, như thức khác với sắc, thì phải có đặc tướng riêng biệt nào khác, và phải được nhận biết qua đặc tướng riêng biệt ấy, nhưng chẳng thấy có cái ngã nào là như vậy cả. Vì thế cho nên ngã cũng không phải là khác với các uẩn.

Nếu có ai nói rằng:

¹²⁵ Nhập Trung Quán Luận, 6.127.

¹²⁶ Nhập Trung Quán Luận, 6.128.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Người dị giáo quan niệm rằng ngã khác các uẩn và ngã có tướng riêng, vì vậy lập luận của các ông không làm gì được họ. Về thuyết ngã có tướng riêng của dị giáo, Nhập Trung Quán Luận nói như sau:

*« Ngã là người thọ, / là thứ thường còn, / không phải tác nhân
Không có phẩm tính / trơ trơ ù lì / dị giáo thấy vậy.
Tùy vào cái thấy / khác nhau chút ít,
Dị giáo chia thành / nhiều phái khác nhau. »¹²⁷*

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Đúng thật là dị giáo có nói đến đặc tướng của ngã khác với các uẩn, nhưng định nghĩa như vậy không phải vì họ thấy được tự tướng của ngã. Vậy thì vì sao? Vì họ không hiểu được đúng như sự thật ý nghĩa của khái niệm lập danh nên sợ hãi, không thấy được rằng ngã này chẳng qua chỉ là danh từ và khái niệm. Cứ thế, họ làm hỏng mất tục đế. Với cái thấy điên đảo như vậy, họ bị lừa bởi thứ luận lý hao hao giống tỷ lượng, tưởng lầm là có ngã nên họ nói đến đặc tướng của ngã ấy. Như Phẩm “Nghịệp Và Người Tạo Nghịệp” vân vân đã chứng minh, hai thứ ngã và thủ này tùy thuộc lẫn nhau, vì vậy thuyết của đối phương bị phủ nhận ngay cả trong tục đế.

Khế kinh nói như sau:

*« Cũng giống như là / nương vào tấm gương
Mà thấy hiện ra / khuôn mặt của mình.
Ảnh hiện trong gương / ở trong cảnh thật,
Dù chỉ mây may / cũng chẳng hề có.*

*« Tương tự như vậy / nương vào các uẩn
Khái niệm chấp tôi / mới được hình thành.
Chỉ giống như là / khuôn mặt trong gương,
Ở trong cảnh thật / nó chẳng hề có. »*

*« Cũng giống như là / không nương tấm gương
Thì mặt trong gương / sẽ không hiện ra.*

¹²⁷ Nhập Trung Quán Luận, 6:121.

Không nương các uẩn

Thì sự chấp tôi / cũng là như vậy. »¹²⁸

Vì những điều này trước có đã được trình bày rồi nên ở đây sẽ không cố gắng nhắc lại.

Người cầu giải thoát quán chiếu như thế này: “Sự giả lập mà kẻ vô minh điên đảo lấy làm cơ sở để chấp dính vào cái ngã đó, trông nó giống như là chính năm uẩn được nhiếp thủ, vậy nó là thứ có tướng của các uẩn, hay là thứ không có tướng của các uẩn?” Quán chiếu như vậy đủ mọi mặt rồi, người cầu giải thoát không còn lấy [ngã] làm đối cảnh. Với những người như vậy thì :

***[18:2ab.]Ngã nếu như mà / đã là không có,
Vây đâu có gì / là cái của ngã?***

Đã không lấy ngã làm đối cảnh thì cái nhân lập danh của ngã là năm uẩn, thứ thuộc về ngã, lại càng không lấy làm đối cảnh. Cũng giống như cỗ xe cháy hết thì bộ phận của nó cũng cháy hết cả rồi, còn gì nữa đâu để mà thấy. Tương tự như vậy, khi bậc du già chứng biết ngã là vô ngã thì liền ngay lúc ấy chư vị chắc chắn sẽ chứng biết các uẩn, những thứ thuộc về ngã, cũng là vô ngã. Nên mới có câu nói rằng:

« Các uẩn sinh từ / khái niệm chấp tôi.

Niệm chấp tôi này / lại là hư giả.

Cái thứ sinh ra / từ hạt giống giả

Làm sao có thể / là thật cho được.

« Các uẩn như vậy / không phải là thật

Thấy vậy thì dứt / khái niệm chấp tôi.

Khái niệm chấp tôi / đã dứt được rồi

Các uẩn không còn / sinh ra được nữa. »

Ví như mặt trời nóng gắt cuối ngày mùa hạ, đổ bóng vào chân trời không mây, ánh sáng nghiêng nghiêng tựa những tia lửa dài phóng ra từ ngọn lửa lớn, làm cho mặt đất càng thêm nóng bức khô cằn. Khi ấy nếu đứng đâu đó quanh mảnh đất

¹²⁸ Ratnavali: I.31-33.

khô cần này thì sẽ vì nhìn lầm mà thấy thành ảo ảnh giống như là nước. Đứng xa sẽ thấy có nước trong xanh, đứng gần thì không như vậy.

Ở đây cũng tương tự, vì vô minh điên đảo nên kẻ phàm phu đứng ở chỗ xa với cái thấy đúng như thật về ngã và những thứ thuộc về ngã, họ động niệm phân biệt làm cho ngã và các uẩn hiện ra như có thật. Còn người đứng gần với cái thấy đúng như thật thì không thấy cảnh giả này hiện ra.

Nên mới có câu nói rằng,

*« Sắc dạng nhìn thấy / khi đứng ở xa
Phải đến gần bên / mới thấy rõ ràng.
Nếu ảo ảnh kia / đúng thật là nước
Tại sao không thấy / khi đến gần bên? »*

*« Cũng giống như là / người đứng ở xa
Nhìn thế gian này / mà thấy là thật
Người ở cạnh bên / khi nhìn thế gian
Thấy như ảo ảnh / vô kiến, vô tướng. »*

*« Như là ảo ảnh / nhìn tuy giống nước
Nhưng chẳng phải nước, / chẳng là gì cả.
Các uẩn cũng vậy / nhìn tuy giống ngã
Nhưng chẳng phải ngã, / chẳng là gì cả. »*

Không lấy ngã và của ngã làm thành đối cảnh thì đó là chân cảnh giới. Bạc du già nhờ gần với cảnh giới chân thật vô kiến nên đạt được niềm xác quyết.

***[18:2cd.] « Ngã và của ngã / đều đã tịch lặng,
Nên không còn chấp / tôi và của tôi. »***

Lợi cho ngã là “của ngã,” tức là “năm uẩn của ngã.” Ngã là đối tượng của khái niệm chấp cái tôi và các uẩn của ngã vân vân là đối tượng của khái niệm chấp của tôi, hết thảy đều tịch lặng, không sinh ra, cũng không hình thành đối cảnh, nên bạc du già không có chấp tôi và chấp của tôi.

Nếu có ai nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nhưng nói thế thì bậc du già nào không còn chấp tôi và chấp của tôi thì bậc du già ấy trước hết phải có, chẳng phải sao? Bậc du già mà có thì ngã và các uẩn cũng có.

Ở đây không phải vậy. Bởi vì:

*[18:3.] Người nào không chấp / tôi và của tôi
Thì người như vậy / không phải là có.
Thấy người không chấp / tôi và của tôi,
Thì thấy như vậy / cũng là không thấy*

Nếu đã không thấy ngã và các uẩn là có tự tướng thì ngoài ngã và các uẩn ra làm gì có ai khác không chấp tôi và của tôi? Người không hiện hữu mà thấy là người ấy không chấp tôi và của tôi, thì phải biết cái thấy ấy không phải là cái thấy đúng như thật.

Như đức Thế Tôn đã nói:

*« Thấy ngã bên trong / chỉ toàn là không,
Thấy ngã bên ngoài / cũng toàn là không,
Và cả người đang / thiên quán tánh không,
Cũng không phải là / người nào thật có. »*

Tương tự như vậy:

*« Ai người nghĩ rằng / các pháp là không,
Là người ấu trĩ / lạc vào tà đạo.
Nói “các pháp không,” / là nói bằng chữ,
Sao lại dùng chữ / gọi thứ vô ngôn? »*

*« Ai nghĩ các pháp / là tịnh, tịch diệt,
Thì ý nghĩ này / không bao giờ đúng.
Tất cả niệm tưởng / đều là vọng niệm
Phải biết các pháp / ngoài tâm nghĩ bàn. »*

Tương tự như vậy:

*« Các uẩn là không, / vắng bật tự tánh.
Bồ đề là không, / vắng bật tự tánh.*

*Người tu cũng vậy, / không có tự tánh.
Kẻ trí thì biết, / ấu trĩ thì không. »*

Vì thế cho nên:

[18:4.] *Nếu cả trong ngoài / mọi ý nghĩ về
Ngã và của ngã / đều đã cùng tận,
Thì khi ấy thủ / cũng sẽ diệt tận.
Thủ diệt tận thì / sinh cũng diệt tận.*

Kinh Phật nói rằng, “Phiền não hết thầy đều lấy thân kiến làm gốc, lấy thân kiến làm nguồn, lấy thân kiến làm nhân.” Nhờ không lấy ngã và của ngã làm đối cảnh nên đoạn được thân kiến. Thân kiến đoạn là đoạn cả tứ thủ, gọi là dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ, và ngã thủ. Thủ mà đoạn tận thì sinh, thứ lấy hữu làm tướng, cũng sẽ đoạn tận. Quá trình chấm dứt sự sinh như vậy là đã được trình bày đầy đủ. Vì thế mà nói:

[18:5a.] *Nghiệp, phiền não tận / thì đạt giải thoát.*

Thủ tận thì hữu, là thứ duyên nơi thủ, cũng không thể khởi sinh. Thủ và hữu mà diệt thì sinh và lão tử vân vân cũng không thể nào có. Vì thế mà nói, “nghiệp, phiền não tận / thì đạt giải thoát.”

Còn nếu hỏi rằng,

[ĐỐI PHƯƠNG] — Phải tận cái gì để nghiệp và phiền não tận?

[ĐÁP] — Thì trả lời như sau:

[18:5bcd.] *Nghiệp phiền não từ / niệm tướng sinh ra,
Niệm tướng đến từ / động niệm phân biệt,
Động niệm phân biệt / dứt vào¹²⁹ tánh không.*

Kẻ phàm phu ấu trĩ vì tư duy sai cách về sắc trần nên phát sinh đủ loại phiền não như là tham. Thầy [Long Thọ] giải thích như sau:

¹²⁹ Theo lời giảng của Thánh Đức Đạt Lai Lama 14 câu thường được dịch là “dứt nhờ tánh không” này cũng có thể hiểu là “dứt vào trong tánh không.”

*« Đức Phật dạy rằng / tham sân và si
Hết thấy đều do / niệm tưởng mà có.
Đều là dựa vào / tốt, xấu, điên đảo
Mà phát sinh ra. » [TQL, 23:1.]*

Kinh Phật cũng có câu nói như sau:

*« Nay hồi lòng tham, / ta đây biết rõ / cái gốc của người:
Người chỉ là từ / niệm tưởng mà có.
Nếu ở nơi người / ta đừng khởi niệm,
Thì ở nơi ta / người chẳng sinh ra. »*

Vì vậy, trước hết nghiệp và phiền não là do niệm tưởng mà có. Niệm tưởng thì lại do đủ loại động niệm phân biệt sinh ra, từ vô thủy luân hồi luôn được huân tập với những khái niệm như là: tri và sở tri, ngôn và sở ngôn, chiếc bình, tấm vải, cỗ xe, sắc trần, cảm thọ, người nam, người nữ, được, mất, vui, khổ, vinh, nhục, khen, chê... Sinh ra dưới biết bao nhiêu tướng dạng như vậy. Tất cả mọi động niệm phân biệt pháp thế gian này, không sót thứ gì, đều tan biến vào tánh không, tan biến trong tri kiến chứng tánh không của vạn pháp. Nói vậy là sao? Là bởi vì hễ còn lấy sự vật làm đối cảnh¹³⁰ thì sẽ còn động niệm phân biệt, như đã giải thích. Nếu kẻ háo sắc không thấy đứa con gái của người phụ nữ không con là có thì sẽ không động niệm. Không động niệm thì niệm tưởng hư vọng về đối cảnh sẽ không hình thành. Niệm tưởng không hình thành thì sẽ không bám dính vào cái gọi là “tôi và của tôi,” và sẽ không từ cái gốc thân kiến ấy sinh ra cả một đống phiền não. Không vì cái gốc thân kiến mà sinh ra phiền não thì sẽ không thành người tạo nghiệp. Không tạo nghiệp thì sẽ không phải chịu cảnh sinh và già chết trong luân hồi. Cho nên chớ du già khi đang trực tiếp thấy tánh không thì không thấy có uẩn, trần, thức nào là đối cảnh cả. Vì không thấy các pháp là đối cảnh nên không động niệm. Vì không động niệm nên niệm tưởng không hình thành. Vì niệm tưởng không hình thành nên không dính vào khái niệm chấp tôi và của tôi, không từ thân kiến sinh ra cả một đống phiền não, và không thành người tạo nghiệp. Vì không tạo nghiệp nên chớ vị

¹³⁰ lấy sự vật làm đối cảnh, đối cảnh, hình thành đối cảnh, tạng: མདུན་མཉམ་པ་

không phải chịu cảnh luân hồi với những sinh, già và chết. Đó là bởi vì đặc tướng của tánh không là làm cho động niệm tịch diệt không sót chút gì. Vào trong tánh không thì mọi động niệm đoạn lìa. Lìa động niệm thì niệm tưởng dứt. Niệm tưởng dứt thì nghiệp và phiền não dứt. Nghiệp và phiền não dứt thì sinh cũng dứt. Cho nên tánh không được gọi là “niết bàn,” là vì chỉ có tánh không mới làm cho động niệm tịch diệt không sót chút gì.

Như *Tứ Bách Luận Tụng* [Catuhsataka] có nói:

*« Nói cho tóm gọn, / Như Lai dạy rằng,
Pháp là bất hại,
Và dạy tánh không / chính là niết bàn.
Ở đây chỉ có / hai thứ vậy thôi. »¹³¹*

Thầy Phật Hộ vì không chứng được tận tường, rằng chư thanh văn và độc giác cũng chứng được tánh không như vừa giải thích, nên đã nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Chư thánh giả thanh văn thấy hành pháp từ thứ khác sinh ra đều hoại diệt trong từng sát na, chắc chắn không phải là ngã hay là của ngã. Họ thấy bởi vì cái gọi là “ngã” không là gì cả cho nên cái thứ sinh diệt diệt kia chỉ có thể là “pháp.” Nói thế thì khái niệm chấp tôi nó chấp cái gì thì cái đó là ngã, khái niệm kia không có thì ngã này cũng không có. Đã không có thì dù ở bên trong hay bên ngoài gì cũng đều không có, cho nên khái niệm “chấp của tôi” cũng không thể có. Vậy trừ phi là nói theo danh ngôn thế tục, bằng không khi nói “tôi không có khái niệm chấp tôi và của tôi,” thì niềm xác quyết về tự tánh không khởi. Hướng chi là chư đại bồ tát đã an trú trong hành cảnh của tuệ giác vô niệm, thấy rõ các hành đều vô sinh. Cho nên mới nói:

*“ Thấy người không chấp / tôi và của tôi
Thì thấy như vậy / cũng là không thấy. » [TQL, 18:3cd.]*

¹³¹ *Tứ Bách Luận Tụng, Catuhsataka, XII:28 (cũng là V.298).*

Vị thầy này ở đây như vậy là đã không thuận theo tông môn của Thầy [Long Thọ]. Việc này đã được trình bày trong *Nhập Trung Quán Luận*, “Đến viễn hành địa, trí tuệ sẽ hơn”¹³² nên ở đây sẽ không lại cố gắng phản bác thêm làm gì.

Chính vì vậy đức Thế tôn mới nói như sau:

« Này Tu Bồ Đề, muốn đạt giác ngộ của thanh văn cũng phải học theo Bát nhã ba la mật. Tu Bồ Đề, muốn đạt giác ngộ của độc giác thì cũng phải học theo Bát nhã ba la mật. Tu Bồ Đề, muốn đạt vô thượng bồ đề cũng phải học theo Bát nhã ba la mật. »

Lại nói:

*« Ai nghĩ mình phải / thành bậc thanh văn / của đức thiện thế,
Muốn thành độc giác, / hay là muốn thành / một đấng Pháp vương
Pháp nhẫn này đây / nếu không nương vào / thì không thể đắc,
Cũng giống như là / hai bờ không thấy, / chẳng thể vượt sông. »*

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Giả sử đúng như ông nói, rằng “Vi không lấy những thứ bên trong và bên ngoài làm đối cảnh nên trong ngoài đều không khởi niệm tưởng, đó là tánh như, [là thực tại đúng như thật],” nói như vậy thì so với lời giảng sâu rộng của đức Thế tôn, như là:

*« Chính tôi là bậc / cứu độ của tôi
Làm gì có bậc / cứu độ nào khác?
Nhờ khéo chế ngự / cái tôi này đây
Mà người có trí / sinh vào thiện đạo. »¹³³*

*« Chính tôi là bậc / cứu độ của tôi
Làm gì có bậc / cứu độ nào khác?
Chính tôi chứng kiến / những việc mình làm
Dù là làm thiện / hay là làm ác. »*

Hay như trong *Kinh Chánh Định Vương*,

¹³² *Nhập Trung Quán Luận*, l.8d.

¹³³ *Dhammapada* 12.4, mdo sde sa 229b (theo *Biển Cả Luận Lý*),

*« Nghiệp thiện, nghiệp ác / đều không mất đi
Những việc tôi làm / mình tôi phải chịu;
Nghiệp quả cũng đều / chẳng thể cho ai
Không có gieo nhân / thời chẳng gặt quả. »*

làm sao khỏi mâu thuẫn?

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

*« Ở đây chẳng có / ngã hay chúng sinh,
Vì các pháp này / đều là có nhân. »*

Tương tự như vậy:

« Ngã không là sắc, cũng không có sắc, trong sắc không ngã, trong ngã không sắc, vân vân, cho đến: ngã không là thức, cũng không có thức, trong thức không ngã, trong ngã không thức. »

Tương tự như vậy:

« Hết thảy các pháp / đều không có ngã ».

Đức Thế tôn chẳng phải cũng đã nói như vậy hay sao?

Tại sao trích dẫn trước [của các ông] không trái ngược với những trích dẫn này [của chúng tôi]? Ở đây phải tìm cho đúng ý thật của lời Phật dạy. Nói chung, đức Phật dạy rằng :

**[18:6.] Phật cũng nói “ngã,”
Cũng dạy “vô ngã,”
Và Phật dạy rằng:
Không có gì là / “ngã,” hay “vô ngã.”**

Ý của câu kệ này là như vậy: ở trong cõi này, có những người mắt tuệ bị lớp màn ác kiến dày đặc phủ lấp nên đối với đủ mọi thứ trong cõi thế gian, dù chỉ là những thứ không vượt ra ngoài giới hạn của cái thấy thế tục, họ vẫn nhìn không thấy. Trú ở cảnh hiện quy ước của tục đế, họ nhất quyết cho rằng chỉ những thứ được gọi là “đất nước lửa gió” mới là thực tại đúng như thật. Họ nói rằng cũng giống như rượu chỉ là thứ được ủ chín từ những chất liệu riêng như là rễ cây, cơm,

nước, men, vân vân... và có khả năng gây say sưa mê muội, trí óc con người cũng vậy, chỉ là thứ được thành thực từ những chủng đại đã có từ lúc mới sơ sinh vân vân, họ mặc nhiên hủy báng giới hạn trước và giới hạn sau, [không chấp nhận có đời trước, đời sau] và nói rằng: “*Thế gian này không thật có, việc thiện hay việc ác gì cũng đều không đem quả. Chúng sinh chỉ là giả, không hề có sinh ra.*” Họ nói những lời như vậy, phủ nhận kiếp sau và ngã. Vì bởi phủ nhận như vậy cho nên bao thánh quả thù thắng đáng mong cầu như quả thiện đạo hay quả giải thoát họ đều quay lưng không nỗ lực hướng đến. Họ tạo ác nghiệp triền miên không dứt, lao đầu vào chốn địa ngục sâu thẳm đọa rơi. Vì để chặn đứng cái thấy không đúng với sự thật của họ; vì thương yêu muốn gìn giữ cho những người cần giáo hóa thuộc hàng sơ, trung và thượng căn; và vì để ngăn chặn hàng sơ căn phạm việc ác, nên chư Phật Thế Tôn—là những bậc với tám vạn bốn ngàn loại căn cơ khác nhau của chúng sinh, luôn tùy thuận căn cơ của từng chúng sinh một để giải thoát cho, không chừa sót một ai, là những bậc có đại nguyện, luôn tác thành cho chúng sinh, có phương tiện, trí tuệ và đại bi, là người bạn không đâu sánh bằng, là vị vua vĩ đại của thuốc, chữa lành tất cả mọi cơn bệnh phiền não cho chúng sinh— chư Phật Thế tôn cũng có một đôi khi nói là “*có ngã.*”

Lập luận phản bác thuyết không nhân đã được trình bày chi tiết trong *Nhập Trung Quán Luận*, phẩm quán nghiệp và người tạo nghiệp, nơi câu “*không từ không nhân,*” vì vậy những điều này ở đây sẽ không cố gắng nhắc lại làm gì.

Có những người nghiệp đã sạch, không còn làm việc ác, nhưng lại thấy ngã là có thật. Họ giống như con chim bị buộc chặt vào sợi dây dài, dù có bay được xa cũng không thể nào vượt khỏi ba cõi để đến với thành trì của niết bàn. Để cho những người thuộc hàng trung căn này nói lống sự bám dính vào thân kiến và để cho họ khởi chí nguyện hướng quả niết bàn, đức Phật Thế Tôn cũng có dạy về “*vô ngã.*”

Có những người nhờ trước khéo tu nên hạt giống tín giải giáo pháp thậm thâm đã được chín mùi, họ rất gần với niết bàn, lia hết mọi tham chấp, đủ khả năng thâm nhập nghĩa thật của lời dạy thậm thâm của đức Mâu ni. Với người cần giáo hóa

thuộc hàng thượng căn này, sau khi xác định chắc chắn sự tín giải vượt bậc của họ rồi, chư Phật cũng có dạy rằng, “Không có gì là ngã hay vô ngã.”

Thấy có ngã là không đúng với sự thật. Đối nghĩa của nó là thấy vô ngã cũng vậy, cũng không đúng với sự thật. Thế nên Phật dạy rằng, “Chẳng có ngã nào cả, cũng chẳng có vô ngã nào cả.”

Kinh Phật nói như vậy:

« Nay Ca diếp, thấy “có ngã” là một cực đoan.¹³⁴ Thấy “không có ngã” lại là một cực đoan. Thứ ở giữa hai đầu cực đoan này là thứ không có hình thể, không có biểu hiện, không có chỗ dựa [sở y], không thể thấy, không thể biết bằng khái niệm, không có chỗ trú. Ca diếp, phải như thế mới là sự thông đạt chân chính về pháp trung đạo. »

Bảo Hành Vương Chánh Luận cũng nói như sau:

*« Như thế thì ngã / cùng với vô ngã
Ở trong cảnh thật / đều là không có.
Ngã và vô ngã / hai cái thấy này,
Đức Đại Mâu ni / đều trừ bỏ hết.
« Những điều thấy, nghe, / đức Mâu ni dạy
Chẳng phải là thật, / chẳng phải là giả,
Từ chỗ này mà / có chỗ đối nghịch.
Nhưng chẳng bên nào / là thứ thật có. »*

Bởi thế cho nên đức Phật Thế tôn vì để thuận theo căn cơ của người cần giáo hóa hàng sơ căn, trung căn và thượng căn nên đã giảng pháp bằng cách phủ nhận có ngã, phủ nhận không ngã, hay phủ nhận cả hai. Khế kinh trích dẫn đó không làm gì được Trung quán tông.

Vì thế cho nên Thầy Đề Bà nói như sau:

*« Trước tiên những việc / tổn phước không làm,
Rồi đến cái ngã / cũng dứt bỏ hết,*

¹³⁴ Cực đoan, còn gọi là biên kiến.

*Cuối cùng đến cả / cái thấy cũng bỏ,
Biết làm như vậy / là người có trí. »¹³⁵*

Tương tự như vậy, Thầy [Long Thọ] nói như sau:

*« Cũng giống như là / các nhà ngữ học,
Vẫn phải bắt đầu / bằng dạy chữ cái.
Đức Phật cũng vậy, / người cần giáo hóa
Học được bao nhiêu, / Phật dạy bấy nhiêu. »*

*« Có một số người / đức Phật dạy pháp
Là để giúp cho / họ lánh điều ác.
Có người là để / giúp họ làm lành.
Có người là để / dựa vào cả hai.*

*« Có người Phật dạy / cả hai đừng dựa,
Còn với người sợ / cảnh giới thâm sâu,
Phật dạy cho họ / chứng đắc bỏ đề
Với tinh túy là / không tánh, đại bi. »¹³⁶*

Ở đây còn một cách giải thích khác theo phái Số Luận: vì thấy người tạo nghiệp sinh diệt trong từng sát na, không có gì kết nối giữa nghiệp và nghiệp quả cho nên họ nói rằng cái ngã phải có. Còn những người thuộc phái duy vật thì vì không thấy có cái ngã nào luân hồi cả nên họ nói rằng:

*« Con người chỉ là / giác quan hoạt động.
Chỉ có vậy thôi, / chẳng là gì khác.
Này hiền nữ ơi, / kẻ giàu kiến thức / nói ra những gì,
Đều chỉ giống như / vết chân loài sói. »*

Với những lời tương tự, họ nói về cái gọi là “vô ngã.”

Cũng như người không bị bệnh mắt thì không thấy có tóc rơi ruồi bay giống như người có mắt bệnh, tương tự như vậy, những gì kẻ phàm phu tưởng thật, có

¹³⁵ Tứ Bách Luận, VIII: 15 (theo *Biển Cả Luận Lý*).

¹³⁶ Báo Hành Vương Chánh Luận - Ratnavali IV. 94–96 (theo *Biển Cả Luận Lý*).

ngã hay không có ngã, chư Phật đều không thấy có chút tự tánh nào cả. Vì thế mà nói:

« Và Phật dạy rằng:

Không có gì là / 'ngã,' hay 'vô ngã.' » [TQL, 18:6cd.]

Ở đây nếu hỏi rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu chư Phật Thế tôn dạy rằng không có gì là ngã cũng không có gì là vô ngã, cả hai thứ đều không dạy, vậy chư Phật dạy cái gì?

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

[18:7.] *Đường ngôn ngữ dứt,*

Chốn tâm hành đoạn:

Không sinh không diệt,

Tánh của các pháp / đồng tánh niết bàn.

Câu này có nghĩa là nếu những thứ được ngôn ngữ nói đến đó mà có được thứ gì là có thì nó sẽ là thứ có thể thuyết giảng được. Nhưng một khi những gì được ngôn ngữ nói đến đã đoạn dứt cả thì ngôn ngữ đâu còn chỗ nào để ứng vào, khi ấy chư Phật chút gì cũng không có để mà thuyết. Hỏi, “đường ngôn ngữ dứt là tại vì sao?” Là tại vì “Chốn tâm hành đoạn”.

“Chốn tâm hành” có nghĩa là đối cảnh của tâm. “Hành xứ” có nghĩa là cảnh trần, đồng nghĩa với “đối cảnh.” Nếu tâm mà có được chút đối cảnh nào là có thì sẽ có thể khởi niệm phân biệt các tướng của đối cảnh ấy, ngôn ngữ sẽ có chỗ để mà hoạt động. Nhưng một khi đối cảnh của tâm đã không có thì tâm lấy gì để khởi niệm phân biệt? Ngôn ngữ lấy gì để hoạt động? Hỏi “không có chốn tâm hành là nghĩa gì?” Thầy [Long Thọ] giải thích như sau:

« *Không sinh không diệt*

Tánh của các pháp / đồng tánh niết bàn. » [TQL, 18:7cd.]

Đó là vì pháp tánh, bản tánh của các pháp, ngay từ bản chất vốn không sinh không diệt, giống như niết bàn. Với pháp tánh ấy, tâm không khởi niệm. Không khởi niệm thì không có khái niệm phân biệt thành các tướng. Không có tướng thì

ngôn ngữ hoạt động chỗ nào? Vì thế câu nói “chư Phật chút gì cũng không thuyết” là điều không thể chối cãi. Chính vì vậy mà:

« *Đối cảnh lẳng hết / vào trong tịch diệt
Bao nhiêu động niệm / tịch lẳng tịnh yên.
Đức Phật có thuyết / pháp gì ở đâu
Cho ai bao giờ? » [TQL, 25:24.]*

[ĐỐI PHƯƠNG] — Không phải là như vậy, chẳng phải ư? Quan điểm này khác với những gì đã nói trước. Nếu nói rằng “động niệm phân biệt / dứt vào tánh không.” [TQL, 18:5d.] Vậy thử hỏi vì sao động niệm lại có thể dứt nhờ tánh không?

[ĐÁP] — Đó là vì “Đường ngôn ngữ dứt, chốn tâm hành đoạn” vân vân. Ở đây phải giải thích giống như trên.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nhưng phía trên [các ông] có nói như vậy, “Trước mọi thứ trong ngoài mà không lấy làm đối cảnh thì mọi khái niệm trong ngoài chấp tôi và của tôi hết thảy đều sẽ tận diệt, đây là thực tại đúng như thật.” Vậy thì có giải thích được bằng ngôn từ và sự hiểu không?

[ĐÁP] — Ở đây nói “Đường ngôn ngữ dứt, chốn tâm hành đoạn” là bao hàm cả những chữ còn lại, “trong thực tại đúng như thật.”

[ĐỐI PHƯƠNG] — Tại sao trong thực tại đúng như thật ấy thì đường ngôn ngữ lại dứt, chốn tâm hành lại đoạn?

[ĐÁP] — Thầy [Long Thọ] nói rằng, “Không sinh không diệt, tánh của các pháp đồng tánh niết bàn,” lời giải thích bên trên vừa đúng cho trường hợp này.

Vì thế trong kinh Phật có câu nói rằng:

« *Này Tịch Huệ, vào cái đêm mà Như Lai viên thành quả vô thượng chánh đẳng giác, vào cái đêm mà Như Lai vô úy thành tựu niết bàn, vào thời gian ấy, Như Lai không nói gì, dù chỉ một chữ. Như Lai không hề thốt lên một lời nào cả. »*

Trong kinh cũng nói như sau:

*« Từ vòng hư huyền / nghe thành tiếng nhạc,
Thật ra chỉ là / âm thanh của gió
Chẳng hề có ai / là người tấu nhạc,
Mà âm thanh vẫn / trôi dạt vang xa. »*

*« Cũng như chúng sinh / trước khéo thanh tịnh,
Bây giờ khởi tâm / chân thành cầu thỉnh
Nên lời Như Lai / trôi dạt vang xa
Mặc dù Như Lai / chẳng hề khởi niệm. »*

*« Cũng như tiếng vang / dù ở bên trong
Hay ở bên ngoài / đều là không phải,
Tương tự như vậy / lời bậc nhân tôn
Dù trong hay ngoài / cũng đều không có. »*

Có nhiều câu tương tự như vậy nói ở trong kinh.

Ở đây có người phản đối như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Trung quán tông so với chủ nghĩa hư vô không có gì khác biệt cả. Là bởi vì Trung quán tông nói rằng nghiệp thiện nghiệp ác, người tạo nghiệp, nghiệp quả, và cả thế gian này, hết thảy đều không có tự tánh. Chủ nghĩa hư vô cũng nói tất cả những thứ ấy đều là không có, vì thế mà nói rằng Trung quán tông với chủ nghĩa hư vô không có gì khác biệt.

Việc này không phải là như vậy. Trung quán tông theo thuyết tùy duyên sinh khởi, nói rằng vì đều là tùy duyên sinh khởi cho nên đời này và kiếp sau hết thảy đều không có tự tánh. Người theo chủ nghĩa hư vô họ nghĩ rằng đời sau không có, nhưng không phải vì lẽ duyên sinh không có tự tánh. Vậy thì vì sao? Vì họ tuy thấy những thứ trong đời này là có tự tánh, nhưng lại không thấy sự luân chuyển từ kiếp khác đến kiếp này, rồi từ kiếp này sang kiếp khác, nên họ không chấp nhận ở chỗ khác cũng có những thứ giống như những thứ họ thấy trong đời này.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù vậy họ vẫn nghĩ rằng những thứ mà tự mình không có bản tánh ấy là không có, giống nhau ở cái thấy này.

[ĐÁP] — Không hề giống. Bởi vì Trung quán tông chấp nhận sự vật có hiện hữu trong cảnh hiện quy ước, còn họ thì không.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nhưng sự vật đều không được thiết lập như nhau thôi.

[ĐÁP] — Mặc dù đúng thật là sự vật không được thiết lập như nhau, nhưng sự chứng biết khác nhau cho nên vẫn không giống. Ví như có kẻ trộm. Có người không biết ai là kẻ trộm nhưng vì bị kẻ thù của tên trộm xúi dục nên khai láo “đây là kẻ trộm.” Lại có người nhờ chứng kiến tận mắt nên khai đúng tên trộm. Mặc dù lời khai không khác nhưng người khai có khác: một người nói thật, một người nói dối. Xét cho đúng thì người nói dối có lỗi, không được tôn trọng, còn người nói thật thì không như vậy. Ở đây cũng tương tự, mặc dù đều nói giống nhau về tự tánh của sự vật, nhưng Trung quán tông thì tự tánh của sự vật họ hiểu và đã chứng đúng y như thật rồi mới nói, còn chủ nghĩa hư vô thì tự tánh của sự vật họ tuy nói nhưng không hiểu đúng như thật. Vì vậy không giống nhau ở sự hiểu và sự chứng. Chư đạo sư trong quá khứ dạy rằng, “cũng như người phàm và bậc thánh, đều có tâm xả như nhau, nhưng một bên chưa đạt quán trí mà có tâm xả, một bên là nhờ đạt quán trí mà có tâm xả; và cũng như người mù và người có mắt, đều gặp khó khăn khi tìm đường; giữa người theo chủ nghĩa hư vô và trung quán tông cũng có sự khác biệt tương tự.”

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù các pháp có là như vậy đi chăng nữa, “không sinh không diệt, tánh của các pháp, đồng tánh niết bàn,” [TQL, 18:7cd.] chẳng thể nói tới hay nghĩ về, nhưng nếu không dựa vào đó thì những người phàm phu cần được giáo hóa sẽ không thể biết. Vì thế phải nói rằng để cho người phàm phu cần được giáo hóa có thể tiếp cận, chắc chắn là thỉnh thoảng cũng cần phải dựa theo thực tại quy ước của tục đế để dạy cho họ một giáo pháp tuần tự.

[ĐÁP] — Ở đây giáo pháp tuần tự mà chư Phật Thế tôn dạy để dẫn đường vào suối ngọt cam lồ của tánh như¹³⁷ là như sau:

¹³⁷ “Tánh như” đồng nghĩa với “thực tại đúng như thật,” Tạng: དཀོན་མཚན་ཉིད།

**[18:8.] Tất cả là thật; / là không phải thật;
Là cũng thật mà / cũng không phải thật;
Là chẳng không thật / cũng chẳng là thật:
Cứ thế Phật dạy / từng bước như vậy.**

Về việc này có câu nói như sau:

*« Trước hết phải xem / ai thích thứ gì
Thì cứ thứ ấy / mà dạy trước hết.
Để cho thoái hóa / thì với diệu pháp
Sẽ chẳng thể làm / bình chứa thích hợp. »*

Và,

*« Với người phương xa / dùng ngôn ngữ khác,
Họ làm sao hiểu? / Tương tự như vậy
Trừ phi là dùng / phương pháp thế gian,
Bằng không thế gian / làm sao hiểu được. »*

Tương tự như vậy, đức Thế tôn cũng nói như sau:

« Là người thế gian tranh cãi với ta chứ ta không tranh cãi với người thế gian. Những gì người thế gian chấp nhận là có, ta cũng nhận là có. Những gì người thế gian chấp nhận là không, ta cũng nhận là không. »

Kinh dạy rằng, lúc ban đầu, người phàm phu cần giáo hóa nào thích thú muốn được nghe về các loại bốn tánh của đủ mọi thứ khác nhau, thì những thứ họ chấp nhận một cách tự nhiên như là các uẩn, giới và xứ vân vân, hễ thứ gì họ vì lớp màn vô minh mà tưởng là thật thì đức Thế tôn sẽ thuận theo cái thấy của họ mà nói rằng, “đó là sự thật.” Làm như vậy là để cho người thế gian có thể tự mình khởi được ý nghĩ, “Đức Thế tôn đối với cảnh vật thế gian và thế giới hữu tình, từ cảnh giới của gió cho đến chóp đỉnh cõi sinh tử, kết thúc với cảnh giới của hư không, thành trú và hoại đủ mọi thể loại phong phú với nhân, quả, mùi vị, và cảnh dữ, đều giảng được chính xác không sai. Như vậy thì đúng thật là bậc đã biết hết và thấy hết, hiểu rõ tất cả mọi nguồn cơn của mọi sự trong cõi thế gian này.”

Đến khi người phàm phu cần giáo hóa khởi được ý nghĩ “đức Thế tôn là bậc toàn giác” thì Phật dạy tiếp như sau, “*Những thứ ấy hết thảy đều không thật. Gọi là ‘thật’ thì phải là thứ không biến đổi. Các pháp hữu vi vì hoại diệt trong từng sát na nên là thứ có biến đổi. Vì là thứ có biến đổi nên không phải là thật.*”¹³⁸

Có những người Phật dạy rằng tất cả những thứ này đều vừa là thật, vừa là không thật. Trong mắt nhìn của kẻ phàm phu ấu trĩ thì hết thảy đều là thật. Trong mắt nhìn của bậc thánh có trí tuệ thì hết thảy đều là giả, vì chư vị không thấy có gì là như vậy cả.

Có những người đã trải qua một thời gian dài tu trong như thật tri kiến, chướng ngại hầu như không còn. Với những người này, Phật dạy rằng “*hết thảy không phải là không thật, mà cũng không phải là thật.*” phủ nhận cả hai là vì cả chút chướng ngại còn sót lại ấy cũng phải bỏ, giống như đứa con của người phụ nữ không con thì đen hay trắng gì cũng không phải.

Đây là giáo pháp tùy thuận, là giáo pháp ngăn lối vào đường dữ, đặt vào con đường lành. Giáo pháp hướng dẫn tuần tự như vậy gọi là giáo pháp tùy thuận, nói cách khác, là thuyết pháp tùy căn duyên của người cần giáo hóa. Tất cả mọi giáo pháp chư Phật Thế tôn dạy đều được đặt ở ngay cách hội nhập cam lồ tánh như. Không lời nào chư như lai nói mà lại không phải là phương pháp thâm nhập cam lồ tánh như. Cũng như tùy bệnh mà cho thuốc, tương tự như vậy, vì để giữ gìn cho người cần giáo hóa nên chư Phật tùy theo ý thích của mỗi người để mà cho pháp.

Như Tứ Bách Luận Tụng [Catuhsataka] có câu nói rằng:

*« Có và không có; / vừa có vừa không;
Cả hai đều không; / đều đã được dạy.
Phải tùy theo bệnh / thì mới có thể
Được gọi là thuốc, / chẳng phải thế sao? »*

Nếu hỏi rằng:

¹³⁸ Ở đây Minh Cú Luận còn có thêm một câu như sau: “Chữ ‘*hay là*’ trong chánh văn có nghĩa là ‘và,’ dùng để bao gồm những cái thấy cần phải có, “Tất cả là thật **và** là không thật.” Bản tiếng Việt đã theo tiếng Tạng dùng chữ **và** thay cho chữ **hay là** rồi.

[HỎI] — Dạy pháp là để thâm nhập tánh như¹³⁹. Vậy đặc tướng của tánh như ấy là gì?

[ĐÁP] — Một khi tánh như đã là:

« Đường ngôn ngữ dứt,
Chốn tâm hành đoạn. » [TQL, 18:7ab.]

thì còn có gì để mà hỏi?

[HỎI] — Dù vậy chẳng nữa, cũng giống như chấp nhận danh ngôn thể tục, trên phương diện của tục để vẫn phải có cách để mà nói đến đặc tướng của nó qua khái niệm phân biệt chứ.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

**[18:9.] Không nhờ đâu khác / để mà biết được; /
rất mực tịnh yên; // Không động phân biệt;
Không có niệm tưởng; / cũng không biệt nghĩa;
Là như thể đất / đặc tướng tánh như.**

Trong câu kệ này “không nhờ đâu khác / để mà biết được” có nghĩa là “không thể chứng đắc nhờ người khác dạy mà phải tự mình chứng đắc.” Như người mắt có bệnh làm thấy tóc rơi các thứ, dù người mắt lành có nói cho họ biết, nhưng tự họ không có khả năng ngưng thấy tóc rơi để biết được giống như người mắt lành. Tại sao? Họ chỉ có thể biết được nhờ người mắt lành nói cho biết, rằng “những thứ ấy là hư vọng.” Khi nào nhờ xoa thuốc chữa mắt làm tan màn mắt, mắt hết bệnh rồi, khi ấy sẽ không còn thấy nó hiện ra trước mắt, nhờ đó biết được thực chất của tóc rơi. Tương tự như vậy, cho dù bậc thánh có vận dụng danh từ và khái niệm để dạy về tánh như đi chẳng nữa, chỉ bấy nhiêu không đủ cho người chưa phải là thánh giả chứng được thật tướng. Khi nào nhờ xoa thuốc tri kiến tánh không không mê làm để chữa bệnh cho mắt tuệ, làm tan lớp màn vô minh, trí biết đúng như thật khởi rồi, khi ấy sẽ không còn hình thành đối cảnh, nhờ đó tự mình chứng được tánh như.

¹³⁹ Tánh như đồng nghĩa với thực tại đúng như thật, Tạng དེ་ལྟར་ཉེད།

Thế nên cái tánh “không nhờ đâu khác để mà biết được” của sự vật, đó chính là tánh như.

Tánh như này tự tánh “rất mực tịnh yên,” tức là nó “không có tự tánh,” tương tự như người mắt lành không thấy có tóc rơi.

Chính vì vậy mà tánh như “không nổi động niệm.” Nổi động niệm là ngôn từ khuấy động làm cho khái niệm phân biệt nổi lên. Không nổi động niệm đồng nghĩa với “không nói bằng ngôn từ.”

Tánh như này cũng “không có phân biệt.” Phân biệt là sự chuyển động của tâm. Tánh như thì lìa mọi chuyển động nên không có phân biệt. Trong kinh có câu nói rằng:

« Chân đế là gì?
Là nơi mà tâm / không hề chuyển động
Có lời nào đâu / để cần phải nói! »¹⁴⁰

“Không có phân biệt” là như vậy.

Còn ở đây, “có biệt nghĩa” là có nhiều thứ riêng biệt. “Không biệt nghĩa” là không phải thứ khác, nghĩa là “không phải thứ riêng biệt.”

Kinh *Thâm Nhập Nhị Đế*¹⁴¹ có câu nói rằng:

« Thiên tử hỏi: Kính đức Văn Thù, sự tu chân thật là gì?

« Văn Thù đáp, “Này thiên tử, thứ gì ở trong cảnh giới chân thật mà đồng đẳng với tánh như, với pháp giới, với chân đế vô sinh thì thứ ấy ở trong cảnh giới chân thật cũng đồng đẳng với tội vô gián. Thứ gì ở trong cảnh thật đồng đẳng với tội vô gián thì thứ ấy cũng đồng đẳng với cái thấy. Thứ gì đồng đẳng với cái thấy thì thứ ấy cũng đồng đẳng với pháp của phàm phu. Thứ gì đồng đẳng với pháp của phàm phu thì thứ ấy cũng đồng đẳng với pháp của chư vị đang tu học. Thứ gì đồng đẳng với pháp chư vị đang tu học thì thứ ấy cũng đồng đẳng với pháp của chư vị đã hoàn tất tu học. Thứ gì đồng đẳng với pháp của chư vị đã hoàn tất tu học thì thứ ấy cũng

¹⁴⁰ *Vô Tận Ý Sở Thuyết Kinh* - aksayamatinirdesa-sutra, dkon brtsegs ga 123b (theo *Biển Cả Luận Lý*).

¹⁴¹ *Thâm Nhập Nhị Đế Kinh*, བདེན་པ་གཉིས་ལ་འཇུག་བའི་མདོ། samṃvrti-paramārtha-satya-nirdeśa, mdo sde ma 248a, 1.25-29 (còn có tên là *Chân Đế Tục Đế Sở Thuyết Kinh* - satyadvayavatara-sutra).

đồng đẳng với pháp của chư Phật chánh đẳng giác. Thứ gì đồng đẳng với chư Phật chánh đẳng giác thì thứ ấy cũng đồng đẳng với niết bàn. Thứ gì đồng đẳng với niết bàn thì thứ ấy cũng đồng đẳng với luân hồi. Thứ gì ở trong cảnh thật đồng đẳng với luân hồi thì thứ ấy ở trong cảnh thật cũng đồng đẳng với nhiễm tâm phiền não. Thứ gì ở trong cảnh giới chân thật đồng đẳng với nhiễm tâm phiền não thì thứ ấy ở trong cảnh thật cũng đồng đẳng với sự tịnh hóa. Thứ gì ở trong cảnh giới chân thật đồng đẳng với sự tịnh hóa thì thứ ấy cũng đồng đẳng với tất cả các pháp. Nay thiên tử, vị tử kheo nào chân chính tu theo sự bình đẳng của tất cả các pháp trong cảnh giới chân thật thì vị ấy được gọi là người tu chân chính. Không phải là nói theo ngôn từ.

« Thiên tử hỏi, “Kính đức Văn Thù, sự đồng đẳng ấy là gì mà trong cảnh thật chí đến sự tịnh hóa thứ gì cũng đều đồng đẳng, đồng đẳng với cả vạn pháp trong cảnh thật?”

« Văn Thù đáp, “Trong cảnh thật, vạn pháp không khởi nên đồng đẳng như nhau. Trong cảnh thật, vạn pháp không sinh nên đồng đẳng như nhau. Trong cảnh thật, vạn pháp thật sự không khởi sinh nên đồng đẳng như nhau. Trong cảnh thật, vạn pháp không có thực thể nên đồng đẳng như nhau. Vì sao? Nay thiên tử, là bởi vì ở trong cảnh giới chân thật thì hoàn toàn không có sự khởi sinh, cho nên vạn pháp không khác nhau. Nay thiên tử, ví như không gian ở bên trong bình đất và không gian ở bên trong bình ngọc quý, cả hai đều cùng một chủng giới không gian, ở trong cảnh thật chẳng mảy may khác biệt. Thiên tử, tương tự như vậy, nhiễm tâm phiền não thật sự không khởi sinh trong cảnh thật. Sự tịnh hóa cũng thật sự không khởi sinh trong cảnh thật. Ở trong cảnh thật thì luân hồi cũng thật sự không khởi sinh. Ở trong cảnh thật thì mọi thứ chí đến niết bàn cũng đều thật sự không khởi sinh. Ở trong cảnh thật thì những thứ ấy một tí khác biệt gì cũng đều không có. Là tại sao? Là tại vì ở trong cảnh thật, tất cả các pháp đều thật sự không khởi sinh. »

Theo đó thì biết rằng là tánh như thì không có biệt nghĩa, vì tánh không thì nhất vị¹⁴². ở đây cũng phải hiểu rằng cái đi trước được giải thích bằng cái đi sau. Đặc tướng của tánh như đối với hàng thánh giả là như thế. Còn đặc tướng của tánh như đối với hàng phàm phu thì phải nói như sau:

**[18:10.] *Đã khởi sinh nhờ / tùy thuộc thứ gì,
Trước hết không phải / là chính thứ ấy,
Và với thứ ấy / cũng không là khác,
Cho nên không đoạn / mà cũng không thường.***

Quả nào sinh ra từ nhân gì, như chồi lúa sinh ra từ hạt lúa, thì trước hết không thể nói rằng “quả này chính là nhân ấy.” Hạt không phải chính là chồi, vì nếu không thì sẽ ứng thành cái tạo sinh và cái được sinh là một, cha và con cũng là một, lấy hạt làm chồi hay lấy chồi làm hạt gì cũng đều giống như nhau, vì đều là một. Thế thì lại phải khẳng định rằng hạt ấy không hoại diệt, thành ra hạt ấy thường còn, và thế là rơi vào thường kiến, phạm lỗi lầm lớn vì sẽ chẳng còn nghiệp quả gì nữa cả. Vì thế, trước hết, nói “hạt chính là chồi” là chuyện phi lý.

Tuy vậy cũng không phải là khác với nhau. Hạt với chồi không là hai thứ khác biệt, vì nếu khác biệt thì sẽ ứng thành không hạt mà có chồi. Nên mới có những câu như là:

*« Nếu thứ khác ấy / khác với thứ khác,
Khi ấy không cần / thứ khác vẫn khác. » [TQL, 14:6ab.]*

Hạt đã thành chồi rồi vẫn chưa thôi là hạt, vậy là hạt thường còn, thành lỗi quả có trước nhân. Đó là bởi vì quả nhờ nhân nào mà có thì quả ấy sẽ không phải chính là nhân kia, cũng không phải là khác với nhân kia, cho nên có thể nói rằng “nhân kia không phải đoạn mà cũng không phải thường.”

Thầy Đề Bà cũng nói tương tự như vậy:

*« Bởi vì có hoạt động,
Nên sự vật không đoạn.*

¹⁴² Nhất vị: Vị ở đây là vị nếm. Nhất vị là một vị. Tạng: རྩི་ཅིག་གི་པུ་

*Bởi vì ngưng hoạt động,
Nên sự vật không thường. »*

Cho nên:

*« Nếu như có hạt / thì cũng có chồi,
Hạt này không phải / khác với chồi kia,
Và cũng không phải / là cùng một thứ,
Cho nên pháp tánh / không thường không đoạn. »*

Trong kinh [Phổ Diệu] có nhiều câu tương tự như vậy.

[18:11.] Đây là mùi vị / giáo lý cam lồ

Của khắp chư Phật / cứu độ thế gian:

Không phải là một / cũng không là khác,

Không phải là đoạn, / cũng không là thường.

Chư đại long thần, Phật chánh đẳng giác, vận dụng mây đại bi trùng điệp hùng vĩ che chở cho khắp cõi thế gian đến tận không gian vô tận. Chư vị dốc sức xoa dịu cho chúng sinh nổi đờn đau cùng cực dưới sức đốt dữ dội của mặt trời phiền não, như lòng tham vân vân. Không ngừng vận dụng việc làm thích hợp để ngăn chặn điều sai quấy, không ngớt mưa xuống trận mưa cam lồ diệu pháp cho thiện căn của người cần giáo hóa được trở mầm kết trái sum suê. Cứ thế chư vị tùy thuận chúng sinh để giữ gìn và giáo hóa, làm chỗ nương cho người thiếu chỗ nương; chở che cho người cần được chở che. Cam lồ diệu pháp của bậc cứu độ thế gian này là cảnh giới chân thật, đoạn lìa già và chết, được dạy bằng cách như sau: cần phải biết rằng: một hay là khác gì cũng đều vắng bật, thuyết đoạn hay thuyết thường gì cũng đều xa lìa. Hàng thanh văn dẫn thân vào nguồn cam lồ tánh như của chánh pháp này, tuần tự bước vào văn tư và tu, nắm được vị cam lồ của giới định và tuệ, chắc chắn sẽ đạt được niết bàn, là thứ vốn có khả năng diệt được già và chết. Thịnh thoảng cũng có những vị vì thiện căn chưa chín nên cam lồ diệu pháp nghe rồi mà vẫn chưa đạt giải thoát. Dù vậy, nhờ năng lực của nhân đã gieo nên chắc chắn sẽ chứng quả trong một kiếp tương lai.

Có câu giải thích như sau:

*« Kiếp này tuy đã / chứng được tánh như
Nhưng nếu vẫn chưa / đắc được niết bàn
Thì kiếp về sau / không cần cố gắng
Chắc chắn sẽ đắc / tương tự như nghiệp. »¹⁴³*

Thình thoảng cũng có cảnh:

***[18:12ab.] Phật chánh biến tri / dù không xuất thế,
Và chư thanh văn / dù đã không còn,***

Gặp cảnh này thì sẽ không được bậc đạo sư dạy cho thánh đạo, vì duyên không đủ nên không đắc được cam lồ tánh như. Tuy vậy, vì trong một đời nào trước đã từng nghe tánh như, chỉ dựa vào năng lực của nhân ấy, đời này dù không ai dạy cũng vẫn nhờ duyên nơi sự thanh vắng mà đạt được.

***[18:12cd.] Dù vậy khi ấy / trí Phật độc giác
Từ chỗ không dựa / cũng vẫn phát sinh.***

“Chỗ không dựa” là chỗ thân và tâm đều cách ly, không cầu thiện tri thức. Nhân nơi sự không dựa này, chư Phật độc giác dù có sinh vào thời Phật không xuất thế cũng vẫn chứng được tánh như. Vì thế phải biết rằng lời của đức Phật Dược vương chánh biến tri dạy về cam lồ diệu pháp tánh như ấy nhất định sẽ đơm quả. Vì thế nên người có trí tuệ bỏ cả tánh mạng để tìm cầu tánh như, tương tự như Bồ tát Thường Đề [Luôn Khóc] đã từng tìm cầu Phật mẫu như thế nào. Kinh Phật Mẫu Bát nhã ba la mật tám ngàn câu dạy rằng:

« Kính đức Thế tôn, Thường Đề Bồ tát Ma ha tát đã tìm cầu Bát nhã ba la mật như thế nào? [ch85.2-3]

« Để đáp lời Tôn giả Tu bồ đề, đức Phật nói những lời như sau:

« Nay Tu bồ đề, trước kia khi Thường Đề Bồ tát Ma ha tát còn đang tìm cầu Bát nhã ba la mật thì xác thân không quản, mạng sống không màng, không tìm cầu vì lợi, vì danh, hay vì tiếng tăm. Tìm cầu Bát nhã ba la mật như vậy đến một ngôi chùa hoang trong rừng vắng thì nghe giữa trời

¹⁴³ *Tứ Bách Luận Tụng*, VIII:22 (theo *Biển Cả Luận Lý*).

không có tiếng nói rằng, “Này thiện nam tử, ông hãy đi về hướng đông để mà nghe Bát nhã ba la mật. Ông hãy cứ đi, đừng nghĩ đến thân thể mỗi mệ, đừng nghĩ đến buồn ngủ, hôn trầm, đừng nghĩ đến chuyện ăn hay uống, (...) Đừng bận tâm mong cầu bất cứ thứ gì, dù trong hay ngoài. Thiện nam tử, ông hãy cứ đi, đừng nhìn bên trái hay bên phải, đừng nhìn đông, nhìn tây, nhìn bắc, nhìn trên, nhìn dưới, cả những hướng phụ cũng đừng nhìn. Này thiện nam tử, ông chớ động vì ngã, chớ động vì thân kiến, cũng chớ động vì sắc, vì thọ, vì tưởng, vì hành, hay vì thức. Ông cứ hãy như thế mà đi. Ai động vì những thứ này thì sẽ đọa lạc.

« Đọa lạc ra sao? Đọa lạc ra khỏi chánh pháp của Phật đà. Ai lạc ra khỏi chánh pháp của Phật thì hưởng cảnh luân hồi. Hưởng cảnh luân hồi thì không hưởng được Bát nhã ba la mật, không đắc được Bát nhã ba la mật. (...)

« Bao nhiêu nước đều biến mất cả, tìm đâu cũng không thấy. Đức Thường Đề Bồ tát Ma ha tát mới nghĩ rằng, “Ta sẽ cắt thân lấy máu tưới mặt đất. Vì sao? Vì đất này quá nhiều bụi, để bụi bắn bay lên chạm vào thánh thân của đức Pháp Thượng đại Bồ tát Ma ha tát thì không được. Cái thân chắc chắn rồi sẽ hoại diệt này của ta đây, thật chẳng biết phải làm gì với nó. Chẳng thà hoại diệt vì việc như thế này còn hơn là vì những việc không có chút tác dụng nào. Thân này đã cứ thế vì tham mà trôi trong luân hồi ngàn vạn lần rồi, có đáng gì đâu.” Nghĩ vậy rồi Thường Đề Bồ tát Ma ha tát cầm dao bén xẻ khắp thân mình, lấy máu tưới lên mặt đất. (...)

Và:

« Khi vừa nhìn thấy Pháp Thượng Bồ tát Ma ha tát, Thường Đề Bồ tát Ma ha tát đạt được niềm hỷ lạc giống như niềm hỷ lạc của bậc tỷ kheo nhất tâm nhập đại định tầng thiền thứ nhất. (...) Thế rồi Pháp Thượng Bồ tát Ma ha tát dạy những lời như sau về Bát nhã ba la mật: Vạn pháp đồng đẳng nên Bát nhã ba la mật đồng đẳng. Vạn pháp vắng lặng nên Bát nhã ba la mật vắng lặng. Vạn pháp bất động nên Bát nhã ba la mật bất động. Vạn

pháp không vọng thủ nên Bát nhã ba la mật không vọng thủ. Vạn pháp không kiêu căng nên Bát nhã ba la mật không kiêu căng. Vạn pháp cùng một vị nên Bát nhã ba la mật cùng một vị. Vạn pháp vô biên nên Bát nhã ba la mật vô biên. Vạn pháp không sinh nên Bát nhã ba la mật không sinh. Vạn pháp không diệt nên Bát nhã ba la mật không diệt. Hư không vô hạn nên Bát nhã ba la mật vô hạn, (...) vạn pháp không pha tạp nên Bát nhã ba la mật không pha tạp. Vạn pháp không tìm đâu thấy nên Bát nhã ba la mật không tìm đâu thấy. Vạn pháp hoại diệt như nhau nên Bát nhã ba la mật hoại diệt như nhau. Vạn pháp không tạo tác nên Bát nhã ba la mật không tạo tác. Vạn pháp không tìm đâu thấy nên Bát nhã ba la mật không tìm đâu thấy. Vạn pháp bất khả tư nghì nên Bát nhã ba la mật bất khả tư nghì, phải biết là như vậy. »

Trên đây là luận giải của Phẩm 18, tên là “Quán Ngã” nằm trong *Minh Cú Luận* của Thầy Nguyệt Xứng.

> PHẨM 19. QUÁN THỜI GIAN

Ở đây có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Tự tánh của sự vật đúng thật là có, vì phải tùy thuộc vào đó mới phân biệt được ba thời. Đức Thế tôn dạy rằng ba thời quá khứ, hiện tại, và vị lai đều lấy sự vật làm cơ sở hiện hữu. Tự tánh sự vật đã sinh đã diệt thì gọi là quá khứ, đã sinh nhưng chưa diệt thì gọi là “hiện tại.” Còn thứ gì ngã tánh chưa có thì gọi là vị lai. Như vậy vì nhân nơi tự tánh của sự vật mà có cho nên ba thời cũng phải có. Và vì vậy cho nên nhân của ba thời, là tự tánh của sự vật, cũng phải có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu ba thời mà đúng thật là có thì cái nhân phân biệt ba thời, là tự tánh của sự vật, cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Để giải thích vì sao không có, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[19:1.] Giả sử cần phải / tùy thuộc quá khứ
Mới có hiện tại / cùng với vị lai,
Vậy thì hiện tại / cùng với vị lai
Lẽ ra phải có / trong thời quá khứ.**

Ở đây trước hết nếu hai thời hiện tại và vị lai mà có thì chúng bắt buộc phải hoặc là tùy thuộc vào quá khứ, hoặc là không tùy thuộc vào quá khứ. Nếu là tùy thuộc vào quá khứ thì trong trường hợp này chúng nhất định phải có mặt ở trong thời quá khứ. Là vì, trước hết, thứ gì đã không có thì chẳng thể tùy thuộc, cũng giống như là, nói ví dụ, người mẹ không con chẳng thể tùy thuộc vào con của mình, trời không chẳng thể tùy thuộc vào hoa mọc giữa trời ; hay cát chẳng thể tùy thuộc vào dầu mè của cát.

Giả sử nói rằng, “Nhưng ngay từ bản chất ngọn đèn đã là xua bóng tối, cho nên luôn có sự tùy thuộc vào thứ trái ngược với nó.” Nhưng việc này không phải là như vậy, vì như vậy là nói giống điều cần phải chứng minh. Ở đây giả sử vì để thiết lập sự tùy thuộc mà chấp nhận hai thời hiện tại và vị lai có mặt trong thời quá khứ, như vậy thì vì có ở trong thời quá khứ cho nên chúng cũng thành quá khứ như chính

thời quá khứ. Nếu muốn không vướng lỗi với những gì đã nói thì quá khứ cũng phải là không có. Đó là bởi vì hiện tại đã qua thì đó là quá khứ, chưa đến thì đó là vị lai. Một khi đã không có hiện tại và vị lai thì quá khứ làm sao mà có cho được. Vì vậy quá khứ cũng không có.

**[19:2.] *Còn nếu như mà / trong thời quá khứ
Không có hiện tại / cùng với vị lai,
Vậy thì hiện tại / cùng với vị lai
Làm sao có thể / tùy thuộc quá khứ?***

Nếu nghĩ rằng “hiện tại và vị lai không có mặt trong thời quá khứ,” thì như vậy là hiện tại và vị lai không hiện hữu trong quá khứ, chỉ như đóa hoa ưu đàm giữa trời không, chẳng thể tùy thuộc.

Còn nếu nghĩ rằng: “Dù vậy, những người theo thuyết thời gian nói rằng thời gian đúng thật là có, cần gì phải tùy thuộc vào quá khứ.” Thế nhưng:

**[19:3.] *Đã không tùy thuộc / vào thời quá khứ
Thì cả hai thời / đều không thể thành.
Thế nên cho dù / là thời hiện tại
Hay thời vị lai / cũng đều không có.***

Vì không tùy thuộc vào quá khứ nên hiện tại và vị lai đều không phải là có, giống như chiếc sừng lừa. Nên phải biết rằng, “Vì thế nên dù hiện tại hay vị lai gì cũng đều không phải là có.” Cũng như không thể chứng minh là hiện tại và vị lai có tùy thuộc hay không tùy thuộc vào quá khứ, tương tự như vậy, quá khứ và vị lai có tùy thuộc hay không tùy thuộc vào hiện tại; quá khứ và hiện tại có tùy thuộc hay không tùy thuộc vào vị lai, cũng đều không thể chứng minh. Là vì sẽ gặp cùng một vấn đề như khi không thể chứng minh hiện tại và vị lai có tùy thuộc hay không tùy thuộc vào quá khứ.

**[19:4.] *Phải biết áp dụng / cùng cách này cho
Hai thời còn lại. / Và cũng đúng cho
Sự cao, thấp, vừa, / các thứ vân vân,
Và sự đồng nhất, / các thứ vân vân.***

Nói vậy là sao? [Là như thế này:]

« Giả sử cần phải / tùy thuộc hiện tại
Mới có quá khứ / cùng với vị lai,
Vậy thì quá khứ / cùng với vị lai
Lẽ ra phải có / trong thời hiện tại. » [tương tự TQL, 19:1.]

« Còn nếu như mà / trong thời hiện tại
Không có quá khứ / cùng với vị lai
Vậy thì quá khứ / cùng với vị lai
Làm sao có thể / tùy thuộc hiện tại? » [tương tự TQL, 19:2.]

« Đã không tùy thuộc / vào thời hiện tại
Thì cả hai thời / đều không thể thành.
Thế nên cho dù / là thời quá khứ
Hay thời vị lai / cũng đều không có. » [tương tự TQL, 19:3.]

Đó là vẻ thứ nhất [trong hai vẻ thời gian còn lại]

« Giả sử cần phải / tùy thuộc vị lai
Mới có quá khứ / cùng với hiện tại,
Vậy thì quá khứ / cùng với hiện tại
Lẽ ra phải có / trong thời vị lai. » [tương tự TQL, 19:1.]

« Còn nếu như mà / trong thời vị lai
Không có quá khứ / cùng với hiện tại,
Vậy thì quá khứ / cùng với hiện tại
Làm sao có thể / tùy thuộc vị lai? » [tương tự TQL, 19:2.]

« Đã không tùy thuộc / vào thời vị lai
Thì cả hai thời / đều không thể thành.
Thế nên cho dù / là thời quá khứ
Hay thời hiện tại / cũng đều không có. » [tương tự TQL, 19:3.]

Đó là vẻ thứ hai. Cần bổ xung vào và phải hiểu về hai vẻ thời gian này cho thật thấu đáo.

Vì thế cho nên, “Nếu phân tích thì ba thời đều không có. Ba thời không có nên thời gian không có. Thời gian không có nên tự tánh của sự vật hữu vi cũng không có,” điều này đã được chứng minh.

Như cách quán chiếu ba thời, cũng phải quán chiếu tương tự như vậy với:

« *Sự cao, thấp, vừa, / các thứ vân vân,
Và sự đồng nhất, / các thứ vân vân.* »

Khi nói “sự cao, thấp, vừa, các thứ vân vân” thì “các thứ vân vân” này là thiện, bất thiện và vô ký; sinh, trú và vô thường; đoạn đầu, đoạn giữa, đoạn cuối; dục giới, sắc giới, vô sắc giới; còn tu học, hết tu học, không còn cũng không hết tu học vân vân, có bao nhiêu thứ kết nối với nhau thành một bộ ba như vậy thì hết thảy đều được bao gồm trong “các thứ vân vân” ấy. Còn câu “Và sự đồng nhất / các thứ vân vân” thì “các thứ vân vân” ở đây bao gồm tất cả mọi cặp đôi đối nghịch như đồng nhất và dị biệt. Phải biết rằng sự cao các thứ vân vân, và sự đồng nhất các thứ vân vân, đều được giải thích qua lời giải thích về ba thời.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Thời gian đúng thật là có, bởi vì nó là thứ có thể đo lường. Ở trong cõi này thứ gì không có thì không thể đo lường, ví dụ như chiếc sừng lừa. Còn thời gian thì lại có thể chia ra thành từng giây, từng phút, từng ngày, từng đêm, từng ngày đêm, từng nửa tháng, từng tháng, từng năm, vân vân. Bởi là thứ có thể đo lường cho nên thời gian đúng thật là có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Giả sử cái gọi là “thời gian” mà có được cái nào là có thì đúng là sẽ có thể đo lường, nhưng đâu làm gì có. Bởi vì:

[19:5.] Thời gian không đứng / thì không thể nắm.

Còn thời gian nào / có thể nắm được

Thì không thể đứng.

Đã không nắm được, / làm sao phân biệt?

Ở đây giả sử cái gọi là “thời gian” mà có được cái nào khác với từng sát na vân vân thì sẽ có thể nắm bắt nó được nhờ đo bằng sát na vân vân. Nhưng cái thứ “thời

gian” mãi đứng yên không chuyển động có thể nắm bắt được nhờ đo bằng sát na vân vân ấy đâu làm gì có. Vậy là thời gian mà không đứng yên thì không thể nắm bắt. Nói “Thời gian không đứng / thì không thể nắm,” là nghĩa này.

Còn nếu có ai nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù vậy vẫn có thứ thời gian có tự tánh thường còn đứng yên. Chính nó hiện ra thành từng giây, từng phút vân vân. Bởi có câu nói rằng:

*« Thời gian khiến các / chúng đại chín mùi,
Thời gian làm cho / hữu tình hội tụ,
Thời gian đánh thức / kẻ đang mê ngủ,
Muốn vượt thời gian / thật khó lắm thay »*

Cho nên như vậy là chính thứ thời gian có cái tướng tự tánh đứng yên đó, nó đúng thật là có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Dù có là như vậy đi chăng nữa. cái thứ thời gian hiện ra thành giây thành phút vân vân có thể nắm bắt được ấy, nó không đứng yên. Nếu hỏi vì sao nó lại không đứng yên, đó là vì thời gian mà khác với các giây, các phút vân vân, thì không thể nắm bắt.

Hướng chi thời gian này tự tánh của nó bắt buộc phải hoặc là hữu vi, hoặc là vô vi. Nhưng cả hai trường hợp này đều đã được nói trong Phẩm Quán Pháp Hữu Vi,

*Sinh, trú, và hoại, / đã không thiết lập
Thì pháp hữu vi / cũng không thiết lập.
Nếu pháp hữu vi / đã không thiết lập
Thì pháp vô vi / lập bằng cách nào? [TQL, 7:33.]*

Cho nên như vậy là thời gian nắm bắt được thì không đứng yên. Thời gian không đứng yên và cũng không phải là có nên không thể nắm bắt. Đã không thể nắm bắt thì làm sao có thể phân biệt thành từng giây, [từng phút] vân vân. Vì thế mà có câu, “Đã không nắm được / làm sao phân biệt?” [TQL, 19:5d] Vì thế cho nên thời gian đúng thật là không có.

Nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Mặc dù đúng thật là không có thứ “thời gian” nào khác với các uẩn như là sắc uẩn vân vân mà lại hiện hữu có tự tánh và thường còn, nhưng thời gian tùy thuộc vào các uẩn như là sắc uẩn vân vân, vẫn có thể nói tới bằng những chữ như là giây, phút vân vân. Vì vậy nói “thời gian là có,” là không sai.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

*[19:6ab.] Thời gian nếu như / tùy thuộc sự vật
Vậy lia sự vật / đâu còn thời gian.*

Nếu nói rằng “thời gian nhờ tùy thuộc vào sự vật mà có,” vậy hễ sự vật không có thì chắc chắn là những thứ nhân nơi sự vật mà có sẽ không hiện hữu. Thầy Long Thọ giải thích như sau:

[19:6c.] Sự vật thứ gì / cũng đều không có,

[ĐÁP] — Nói như vậy là vì trước đã giải thích sâu rộng và đã phủ nhận hết rồi. Một khi “sự vật thứ gì cũng đều không có,” thì khi ấy:

[19:6d.] Vậy biết lấy gì / để có thời gian?

Thời gian không có thì những đơn vị đo lường thời gian như giây, phút, vân vân cũng đều không có, đâu thể lấy sự đo lường để chứng minh cho thời gian. Vì thế cho nên sự vật đúng thật là không có tự tánh.

Đức Thế tôn nói trong Tượng Dịch Kinh như sau:

*« Nếu như các pháp / có tự tánh nào,
Phật và thanh văn / chắc chắn đã biết;
Các pháp bất biến, / sẽ chẳng niết bàn;
Bậc giác sẽ chẳng / dứt niệm phân biệt. »¹⁴⁴*

Tương tự như vậy :

*« Trăm ngàn đức Phật / đã từng đi qua,
Và đã thuyết giảng / trăm ngàn giáo pháp.*

¹⁴⁴ Tượng Dịch Kinh, còn gọi là Kinh Nách Voi, འཕགས་པ་རྒྱུ་མཛད་ཀྱི་མཛན་ *Hastikaksya sūtra* - mDo sde da 251b.

*Giáo pháp, ngôn từ / đều là vô tận,
Không có diệt tận / bởi vì không sinh. »*

Tương tự như vậy :

*« Vào thời gian mà / Như lai xuất hiện
Có xuất hiện đáng / Tối thắng “Di lạc”
Mặt đất phủ vàng / tràn lan rực rỡ,
Khi ấy đâu ra / những xuất hiện này? »*

Trên đây là luận giải của Phẩm 19, tên là “Quán Thời Gian” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

> PHẨM 20. QUÁN DUYÊN HỢP

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Thời gian đúng thật là có, vì là duyên hỗ trợ sinh ra quả. Thứ gì không có thì không có chức năng làm duyên hỗ trợ, như đứa con của người phụ nữ không con. Vì thế thời gian đúng thật là có, vì là duyên hỗ trợ. Ở cõi này, mặc dù chồi là từ tổ hợp nhân duyên như là hạt giống, đất, nước, lửa, gió, không gian và thời gian sinh ra, nhưng nếu chưa đúng thời điểm thì dù tổ hợp nhân duyên như là hạt giống vân vân đều có đủ cả, chồi vẫn sẽ không sinh. Những thứ bên ngoài là như vậy; những thứ bên trong cũng là như vậy,

[ĐỐI PHƯƠNG] — Như đức Thế tôn có dạy những lời như sau:

*« Nghiệp của chúng sinh
Vạn kiếp không mất
Đủ duyên đúng thời
Quả nhất định chín. »*

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nên như vậy là quả tùy thuộc vào thời gian. Vì thế cho nên thời gian làm duyên hỗ trợ cho chồi non các thứ sinh ra đó, nó thật sự là có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu quả là chồi non các thứ mà thật sự có khởi sinh thì thời gian sẽ là nhân hỗ trợ, nhưng đâu làm gì có. Tại sao? Ở đây nếu nghĩ rằng quả là chồi non được sinh ra từ tổ hợp nhân duyên là hạt giống các thứ, thì quả ấy chỉ có thể hoặc là nằm sẵn từ trong tổ hợp nhân duyên mà sinh, hoặc là không nằm sẵn mà sinh. Nếu hỏi, “*Nằm sẵn thì sao? Không nằm sẵn thì sao?*” Nghĩ rằng “*nằm sẵn trong đó*” là không đúng, Thầy Long Thọ dạy như sau:

*[20:1.] Nếu từ tổ hợp / của nhân và duyên
Mà sinh ra quả,
Từ trong tổ hợp / quả đã sẵn có,
Thì đâu thể từ / tổ hợp sinh ra.*

Nếu quả mà có ở trong tổ hợp nhân duyên thì cái thứ đã sẵn có trong tổ hợp làm sao có thể từ tổ hợp sinh ra? Sữa có trong cái hủ không thể từ cái hủ sinh ra. Hướng chi thứ đã có rồi là thứ đã thành, giống như chiếc bình đã thành nằm ngay trước mắt, không cần phải sinh ra nữa. Nếu bảo rằng “*thứ hiện ra đó là dạng thô*” thì cũng không đúng, việc này trước đây đã được đáp trả bằng những câu tương tự như là:

*« Lửa này không đến / từ những thứ khác,
Lửa cũng không hề / có ở nơi củi. » [TQL,10.13ab.]*

Còn nếu nghĩ rằng “quả không có ở trong tổ hợp” thì như vậy cũng không đúng lý. [Trung Quán Luận] dạy như sau:

**[20:2.] *Nếu từ tổ hợp / của nhân và duyên
Mà sinh ra quả,
Trong tổ hợp này / quả nếu không có,
Thì đâu thể từ / tổ hợp sinh ra.***

Nếu quả không có trong tổ hợp nhân duyên thì làm sao có thể từ tổ hợp ấy sinh ra. Vì không có quả ở trong đó, như dầu mè [không có] ở trong hạt cát. Để chứng minh chuyện này không bao giờ xảy ra, Thầy Long Thọ nói như sau:

*« Trong tổ hợp này / quả nếu không có,
Thì đâu thể từ / tổ hợp sinh ra. » [TQL,20.2cd.]*

Quả ấy sẽ không từ tổ hợp này sinh ra, ý là như vậy.
Hơn nữa,

**[20:3.] *Nếu trong tổ hợp / của nhân và duyên
Quả đã sẵn có, / như vậy lẽ ra
Phải thấy được quả / bên trong tổ hợp.
Nhưng trong tổ hợp / không thấy được quả.***

Nếu cái này có trong cái kia thì từ cái kia có thể lấy ra được cái này, ví dụ như sữa chua trong cái hủ. Nếu cái này không có trong cái kia thì từ cái kia không thể lấy ra được cái này, ví dụ như dầu mè trong hạt cát.

Còn nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Sự vật tuy có nhưng không thể nắm bắt bởi quá vi tế; bởi quá gần; bởi quá xa; bởi giác quan bị hỏng; bởi giác quan khiếm khuyết; bởi thân không hiển bày; bởi óc không ghi nhận, giống như các phân tử; như que thuốc bôi đưa vào trong mắt; như đường đi của mặt trời; như từng sợi tóc với mắt bệnh; như hình sắc với người mù, âm thanh với người điếc vân vân; như chiếc bình bị bứt tường che khuất; như thân của bậc thành tựu giả, của loài trời, hay của loài quỷ ăn xác chết, đều không được nhận biết, như khi đang chú mục vào thứ gì thì sẽ không nhận biết những thứ khác.

[ĐÁP] — Vậy xin hỏi nhờ vào đâu mà biết được hiện hữu của những thứ tuy có nhưng không thể nhận thấy ấy để chứng minh sự vật không thể nhận biết kia đúng thật là có?

Nếu nói rằng: “Nhờ tỷ lượng, nhờ thí dụ, và nhờ lời kinh mà biết được, cho nên những thứ ấy đều đúng thật là có.” Thế thì không thể nói những thứ ấy là “sự vật không thể nhận biết,” vì vẫn có thể biết được bằng tỷ lượng vân vân.

Nếu nói rằng “Thứ gì được sắc căn nhận biết thì dù có đang hiện hữu cũng không được chủ thể nhận biết,” thì trả lời rằng: chúng tôi có nói “đang hiện hữu mà không được sắc căn nhận biết” bao giờ đâu. Chúng tôi chỉ nói chung rằng “mọi thứ đều được nhận biết từ trong tổ hợp.”

Hay nếu nghĩ rằng: “Thứ gì không có ở chỗ nào thì không thể từ chỗ đó sinh ra, như dầu mè không thể sinh ra từ hạt cát. Quả thì lại sinh ra từ tổ hợp cho nên dựa theo tỷ lượng trên có thể khẳng định rằng từ trong tổ hợp phải có quả.” [Các ông nói rằng] “Thứ gì có ở chỗ nào thì không thể từ chỗ đó sinh ra, ví dụ như sữa không thể sinh ra từ cái hủ,” dựa theo tỷ lượng này mà nói có quả là phi lý, vậy tại sao các ông lại không chịu chấp nhận “từ tổ hợp này không có quả.”

Nếu vẫn nghĩ rằng: “Cả hai quan điểm đều mâu thuẫn với tỷ lượng, cho nên nói có hay không gì cũng đều phi lý như nhau,” thì phải trả lời rằng chúng tôi không phải là muốn chứng minh quả này không có mà chỉ muốn bác bỏ vọng tưởng của đối phương cho rằng quả này là có. Tương tự như vậy, chúng tôi không phải là muốn

chứng minh quả này là có mà chỉ muốn quét bỏ vọng tưởng của đối phương cho rằng quả này không có. Đó là vì chúng tôi muốn quét bỏ cả hai đầu cực đoan để thiết lập Trung đạo.

Tứ Bách Luận Tụng giải thích như sau:

*« Ai người cho rằng / quả kia thật có,
Hay là cho rằng / quả không thật có,
Thì mang rường cột / các thứ vân vân
Trang hoàng cửa nhà / đều là vô nghĩa. »*

Vậy là xác định quả không từ tổ hợp sinh ra, bằng không sẽ phải thấy quả vốn đã sẵn có.

Còn nếu nghĩ rằng “từ trong tổ hợp không có quả,” thì cũng vậy:

**[20:4.] *Nếu trong tổ hợp / của nhân và duyên
Quả không sẵn có,
Vậy nhân duyên ấy
Cũng giống như là / không phải nhân duyên.***

Ở trong lửa và than không có chồi cây nên những thứ này không phải là nhân của chồi cây. Tương tự như vậy, dù muốn nói đến đâu chẳng nữa, hạt giống các thứ cũng vẫn không phải là nhân duyên của chồi, là vì chồi không có ở đó. Từ nơi không phải là nhân duyên mà sinh ra quả là chuyện vô lý, vì vậy quả ấy vô sinh.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Theo như thắc mắc ở đây, “Từ nơi tổ hợp có quả hay là không có?” thì thật ra tổ hợp không có khả năng sinh quả. Vì sao? Vì có khả năng sinh quả là nhân. Tổ hợp chỉ là thứ hỗ trợ cho nhân. Nhân ấy đưa nhân để sinh quả xong là diệt. Nhờ nhân ấy giúp cho nên quả mới được sinh ra.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Quả chưa sinh thì nhân không thể giúp. Chẳng ai giúp được gì cho đứa con chưa sinh của người phụ nữ không con. Cho nên nghĩ như vậy là vô lý.

Huống chi,

**[20:5.] *Nếu như là nhân / đưa nhân cho quả
Xong rồi là diệt,
Vậy nhân ấy phải / có hai bản thể:
Một cho, một diệt.***

Nếu nghĩ rằng “nhân ấy đưa nhân làm nhân sinh ra quả xong rồi là diệt,” vậy thì nhân ấy cũng phải có hai bản thể: một cho một diệt. Chuyện này cũng vô lý, vì nếu vậy thì sẽ ứng thành [nhân kia] nửa thường, nửa vô thường. Thường và vô thường mâu thuẫn với nhau, không thể có mặt ở cùng một thứ.

Còn nếu có ai vì để tránh nghịch lý một nhân có hai bản thể khác nhau mà nói rằng, “Nhân diệt hết chứ không đưa chút gì để tạo quả cả.” Nói như vậy thì:

**[20:6.] *Nếu như là nhân / đưa nhân cho quả
Xong rồi là diệt,
Vậy quả sinh ra / từ nhân đã diệt
Là quả không nhân.***

Nếu nhân không đưa chút nhân nào cho quả, mà nguyên cả cái nhân diệt hết, vậy quả từ cái nhân đã diệt ấy sinh ra chỉ có thể là quả không nhân. Nhưng đâu có quả nào là quả không nhân, cho nên nghĩ như vậy là phi lý.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu “quả là từ nhân sinh ra” là sai, vậy thì ở đây sinh ra quả chính là tổ hợp sinh ra cùng lúc với quả, giống như ngọn đèn sinh ra ánh sáng.

[ĐÁP] — Nghĩ như vậy cũng vô lý. Thầy Long Thọ nói như sau:

**[20:7.] *Nếu như quả với / tổ hợp nhân duyên
Là sinh cùng lúc, / vậy thì vô lẽ
Cái làm cho sinh / và cái được sinh
Là có cùng lúc.***

Chưa từng thấy có gì sinh ra cùng một lúc như sừng bên trái và sừng bên phải của con bò mà lại có thể là tạo sinh với được sinh, nên nói như vậy là phi lý.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Không thể sinh ra từ thứ chưa có, vì nếu không sẽ ứng thành ngẫu nhiên sinh ra. Vì thế cho nên trước khi có tổ hợp nhân duyên thì quả ấy đã phải có dưới dạng vị lai. Nhờ tổ hợp nhân duyên mà sinh vào dạng hiện tại, chứ thực thể ấy lúc nào cũng có.

[ĐÁP] — [Trung Quán Luận] trả lời chuyện này như sau:

[20:8.] Nếu như trước khi / nhân duyên hòa hợp

Là đã có quả,

Quả không nhân duyên / thì phải là quả

Không nhân mà có.

Nếu trước khi có tổ hợp mà quả đã có bằng tự tướng của chính mình thì quả ấy sẽ không tùy thuộc nhân duyên, sẽ là quả không nhân mà có. Không nhân mà có thì chẳng thật sự là có, vì nếu không sẽ ứng thành sừng thỏ cũng có.

Vả lại, đã có từ trước rồi còn cần đến nhân duyên làm gì nữa. Cho nên nói như ông cũng là vô lý.

Lại có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Quả này chỉ từ nhân sinh ra chứ không phải từ tổ hợp, cho nên những hệ quả sai lầm nêu trên là không đúng lý. Như ở đây, khi quán chiếu câu hỏi “nhân có đưa nhân cho quả rồi diệt, hay là không đưa?” thì thấy nhân không phải là thứ gì khác với quả, mà chính là cái nhân ấy diệt đi và trở thành quả.

[ĐÁP] — Trong trường hợp này,

[20:9.] Nếu nói nhân diệt, / và nếu quả là

Nguyên cả cái nhân / chuyển sang thành quả,

Vậy chẳng hóa ra / cái nhân trước kia

Đã sinh ra rồi / lại sinh ra nữa?

Nếu nghĩ rằng “nhân diệt rồi sinh ra quả, quả với nhân là đồng một thể,” thì như vậy là nguyên cả cái nhân chuyển qua thành quả, như người hát tuồng đổi lớp áo này thay lớp áo khác, nhân kia chỉ đổi dạng chứ không phải là có cái quả trước chưa

từng có nay mới được sinh ra. Vì vậy nhân ấy phải là thường còn. Nhưng đâu có thứ gì là thường còn. Tứ Bách Luận nói như sau:

*« Bất cứ thứ gì / ở đâu lúc nào
Đã không tùy thuộc / thì không hiện hữu.
Vì thế cho nên / bất cứ thứ gì
Đã thường còn thì / cũng không hiện hữu. »*

Huống chi nghĩ như ông thì cái nhân trước đã sinh ra rồi lại sinh ra nữa là vô lý, vì chẳng để làm gì, và cũng vì sẽ ứng thành vòng hồi quy bất tận. Còn nếu nghĩ rằng, “Không phải sinh ra với bản thể đã có, mà là với bản thể chưa có,” thì cũng không đúng. Vì khi nói “chính bản thể của nhân ấy vẫn là nhân và thành quả,” thì [nhân và quả] chỉ khác nhau ở cái tên. Dù trạng thái có khác cũng không thành hai bản thể khác nhau. Còn nếu nói rằng: “Khi vào trạng thái quả thì ngưng hẳn không còn là nhân, tồn tại với bản thể của quả nên phải gọi bằng chữ 'quả',” thì nói như vậy thật là quá kém.

Hơn nữa, nếu nhân mà sinh ra quả thì nhân ấy chỉ có thể hoặc là đã diệt mà sinh hoặc là chưa diệt mà sinh? Và sinh ra cái quả hoặc là đã sinh hoặc là chưa sinh? Cả hai trường hợp đều không hợp lý. [Trung Quán Luận] dạy như sau:

**[20:10.] *Làm sao cái nhân / đã diệt đã tan
Mà lại có thể / sinh quả đã có?
Làm sao cái nhân / đi liền với quả
Vẫn còn tồn tại / lại sinh ra quả?***

Cho trường hợp đầu, nghĩ rằng, “Nhân đã diệt đã tan, sinh ra cái quả đã sinh đã có” là vô lý. Vì sao? Vì nhân đã diệt đã ngưng hiện hữu rồi làm sao sinh quả? Nếu nhân ấy mà sinh được quả thì đứa con của người phụ nữ không con cũng có thể sinh được một đứa con.

Quả đã sinh đã có, chẳng cần dựa vào thứ gì để sinh thì nhân làm sao sinh ra được thứ quả ấy? Còn nếu nghĩ rằng, “Vì bởi không có khả năng nên diệt thì không sinh quả, chỉ có nhân nào còn tồn tại thì mới sinh quả,” thì xin đáp lời như sau:

*« Làm sao cái nhân / đi liền với quả
Vẫn còn tồn tại / lại sinh ra quả? » [TQL, 20:10cd.]*

Nhân mà tồn tại với tự tánh bất biến, đi liền và nằm hết trong cái quả đã có thì làm sao lại có thể sinh ra được quả ấy. Ở đây nói rằng:

*« Là nhân thì phải / có sự biến chuyển
Mới có thể là / nhân của thứ khác. »¹⁴⁵*

Nhân đúng thật là nhân thì phải có biến chuyển. Không biến chuyển thì không có tướng của nhân. Nhân đi liền với quả thì làm sao sinh ra được quả? Là vì [các ông nói rằng] quả là thật có.

Còn nếu nghĩ rằng, “Vì quả đã có rồi không thể lại sinh ra nữa, cho nên chỉ có nhân không đi liền với và không nằm hết trong quả mới sinh ra được quả.” [Trung Quán Luận] bảo rằng như vậy cũng vô lý:

***[20:11ab.] Nhưng nếu nhân không / đi liền với quả
Thì quả nào là / do nhân sinh ra?***

Nếu nghĩ rằng “nhân không đi liền với quả,” thì trong trường hợp này “quả nào là do nhân sinh ra?” Đã không đi liền thì quả nào cũng có thể sinh ra, hoặc là không sinh ra quả nào cả vì không đi liền, ý là như vậy.

Huống chi nếu nhân mà sinh quả thì nhân bắt buộc phải hoặc là thấy quả mà sinh hoặc là không thấy mà sinh. [Trung Quán Luận] bảo rằng cả hai trường hợp đều vô lý:

***[20:11cd.] Cho dù thấy quả, / hay không thấy quả,
Thì nhân cũng vẫn / không thể sinh ra.***

Nếu nghĩ rằng “thấy rồi mới sinh” thì nghĩ như vậy là vô lý, bởi vì phải có thì mới có thể thấy, quả đã không có thì không làm gì có chuyện “thấy rồi mới sinh.”

Nếu nói rằng, “Quả có chứ!” thì sẽ không lại sinh ra nữa, vì đã có rồi. Như vậy là, trước hết, nhân thấy quả rồi sẽ không sinh ra quả. Mà cho dù không thấy quả thì cũng không sinh ra quả, vì nếu không sẽ ứng thành quả nào nhân cũng sẽ sinh ra.

¹⁴⁵ *Tứ Bách Luận Tụng, 9ab (theo Biến Cả Luận Lý).*

Hỏi: Thấy này là nghĩa gì?

Đáp: Thấy là lấy làm đối cảnh, điều này thế gian đều biết.

Hỏi: Thấy này, chẳng phải là những thứ không có giác quan như hạt giống thì không thể hay sao?

Đáp: Có hay không gì chúng tôi cũng đều không tranh cãi.

Hỏi: Vậy thì tranh cãi với ai?

Đáp: Với những người theo thuyết khởi sinh kia.

Người theo thuyết khởi sinh mà nói rằng, “*thấy rồi mới sinh,*” thì phải trả lời rằng, “*hạt mà biết nhìn thấy, chuyện này thế gian chưa từng thấy qua.*” Vì lẽ ấy, nghĩ như vậy là phi lý.

Còn nếu nghĩ rằng, “*không thấy mà sinh,*” thì cũng vậy thôi. Đã không thấy thì dù một chút hay toàn bộ gì cũng đều không sinh ra, vì vậy cũng không có chuyện không thấy mà sinh.

Những người theo thuyết nguyên nhân tạo sinh là Thần ngã vân vân, khẳng định có một đấng tạo hóa ban tâm trí cho con người; và những người theo đạo khổ hạnh lỏa thể [Jain], nghĩ rằng những thứ như hạt giống đều có một giác quan, khi lập luận của họ bị chúng tôi [dùng luận thức ứng thành] bác bỏ thì sự ứng thành ấy họ vô phương chống đỡ. Vì vậy chúng tôi không hề sai.

Hơn nữa, giả sử nhân và quả mà tiếp xúc được với nhau để có tướng của tổ hợp thì khi ấy hai bên mới có thể trở thành cái tạo và cái được tạo. Đó là vì chưa từng thấy có thứ gì không tiếp xúc được với nhau, như ánh sáng và bóng tối, luân hồi và niết bàn, mà lại thành cái tạo và cái được tạo. Vì thế cho nên nếu đối phương nghĩ rằng “*Nhân và quả là một cặp tạo và được tạo,*” thì bắt buộc phải chấp nhận có sự tiếp xúc giữa hai thứ này. Nhưng nếu quán xét sẽ thấy sự tiếp xúc này trong cả ba thời đều không hề có. Cho nên nhân không sinh ra quả.

Để giải thích vì sao sự tiếp xúc này lại không có, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[20:12.] *Quả ở quá khứ / thì không thể nào*

Tiếp xúc với nhân / ở trong quá khứ,

Hay là với nhân / chưa được sinh ra,

Hay là với nhân / đang được sinh ra.

Trước hết, không bao giờ có sự tiếp xúc giữa quả trong quá khứ với nhân trong quá khứ, vì cả hai đều đã qua, không còn hiện hữu.

Còn nếu nghĩ là “Không thấy mà sinh,” thì cũng vậy thôi. Đã không thấy thì dù là một chút hay là toàn bộ gì cũng đều không sinh ra, vì vậy cũng không có chuyện không thấy mà sinh. Cũng không bao giờ có sự tiếp xúc giữa quả trong quá khứ với nhân trong hiện tại, vì khác thời điểm, và vì quả đã hoại rồi không còn hiện hữu nữa, giống như Đẻ bà đặt đa với đứa con của người phụ nữ không con. Ý là như vậy.

Cũng như không bao giờ có sự tiếp xúc giữa quả trong quá khứ với nhân trong quá khứ, tương lai và hiện tại, tương tự như vậy, quả trong hiện tại cũng không tiếp xúc với nhân trong cả ba thời. [Trung Quán Luận] dạy như sau:

**[20:13.] Quả đang sinh ra / thì không thể nào
Tiếp xúc với nhân / chưa được sinh ra,
Hay là với nhân / ở trong quá khứ,
Hay là với nhân / đang được sinh ra.**

Quả đang sinh ra không bao giờ tiếp xúc với nhân chưa sinh ra, hay nhân trong quá khứ, vì khác thời điểm. Quả trong hiện tại cũng không bao giờ tiếp xúc với nhân trong hiện tại, vì nhân quả không đồng loạt, và cũng là vì đã có rồi mà còn tiếp xúc nữa là vô nghĩa. Đã có rồi, độc lập và không tùy thuộc thì còn cần tiếp xúc gì nữa. Vì thế cho nên sự tiếp xúc là không có.

Bây giờ để giảng vì sao không bao giờ có sự tiếp xúc giữa quả trong tương lai với nhân trong quá khứ, trong tương lai hay trong hiện tại, Thầy Long Thọ dạy như sau:

**[20:14.] Quả chưa sinh ra / thì không thể nào
Tiếp xúc với nhân / đang được sinh ra,
Hay là với nhân / chưa được sinh ra,
Hay là với nhân / ở trong quá khứ.**

Quả chưa sinh thì không hiện hữu, quả ấy không tiếp xúc với nhân ở khác thời điểm, trong quá khứ hay trong hiện tại, là vì khác thời điểm. Cũng không tiếp xúc với nhân trong tương lai, vì cả hai đều không hiện hữu.

Xét mặt nào thì nhân và quả cũng đều không tiếp xúc. Đã vậy thì:

[20:15ab.] Nếu không tiếp xúc

Vậy thì nhân kia / làm sao sinh quả?

Vì không có sự tiếp xúc nên nhân không sinh ra quả, giống như đứa con của người phụ nữ không con, ý là như vậy.

Còn nếu nghĩ rằng, “Sự tiếp xúc vẫn có, nhân vẫn sinh ra quả.” thì cũng vô lý, vì cả ba thời đều không thấy ở đâu có sự tiếp xúc này cả.

Còn nếu vẫn cho rằng, “Bất luận thế nào, nhân và quả vẫn tiếp xúc với nhau,” nói như vậy thì:

[20:15cd.] Nếu có tiếp xúc

Vậy thì nhân kia / làm sao sinh quả?

Là bởi vì quả mà đồng loạt với nhân là vô nghĩa, còn không đồng loạt mà tiếp xúc với nhau là vô lý. Ý là như vậy.

Hơn nữa,

[20:16.] Nếu như nhân này, / quả nó là không,

Vậy thì làm sao / sinh ra được quả?

Nếu như nhân này, / quả không là không,

Vậy thì làm sao / sinh ra được quả?

Nhân nào được xem là sinh ra quả thì chỉ có thể sinh ra thứ quả hoặc là không, hoặc không phải là không. Trong trường hợp quả là không thì nhân là quả này sẽ không sinh ra quả, vì không phải là nhân của cái quả là không kia. Còn nếu quả không là không thì nhân cũng không sinh ra quả, vì đã có rồi, giống như đứa con đã có rồi của Đẻ bà đạ đạ. Thế thì, trước hết, quả dù là không hay không phải là không gì thì nhân cũng không sinh ra quả.

Còn quả nào được sinh ra thì cũng chỉ có thể hoặc không phải là không, hoặc chính là không.

**[20:17.] Quả không là không / thì không thể sinh.
Quả không là không / thì không thể diệt.
Không phải là không, / thì ắt phải là
Không sinh không diệt.**

Quả mà không phải là không thì sẽ không tùy duyên sinh khởi, sẽ tồn tại bằng tự tánh của mình. Quả mà tồn tại bằng tự tánh của mình như vậy thì sẽ không sinh ra, và vì tự tánh thì không thể chặn đứng nên sẽ không diệt. Vì vậy, quả mà không phải là không thì sẽ không sinh không diệt, điều này không thể chấp nhận. Cho nên nói quả không phải là không là không đúng, vì như vậy là khẳng định quả ấy không sinh không diệt.

Còn quả mà là không thì cũng không được, vì nếu không sẽ ứng thành không sinh không diệt. [Trung Quán Luận] dạy như sau:

**[20:18.] Nếu như là không / làm sao sinh ra?
Nếu như là không / làm sao diệt mất?
Nếu quả là không / thì ắt phải là
Không sinh, không diệt.**

Ở đây, thứ gì không có tự tánh thì gọi là không. Đã không có tự tánh thì làm sao mà sinh, làm sao mà diệt. Những thứ không có tự tánh như tinh không mà có sinh có diệt là chuyện chưa từng thấy. Vì thế khẳng định quả là không thì sẽ ứng thành không sinh không diệt.

Hơn nữa, nếu nhân mà sinh ra quả thì phải hoặc là khác nhau mà sinh, hoặc là một mà sinh. Cả hai trường hợp đều không hợp lý. [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[20:19.] Đâu có lẽ nào
Mà nhân với quả / lại chỉ là một.
Đâu có lẽ nào
Mà nhân với quả / lại là khác nhau.**

Đó chỉ là mệnh đề tôn. Để chứng minh cho mệnh đề này, [Trung Quán Luận] dạy như sau:

**[20:20.] *Nếu nhân với quả / mà chỉ là một,
Sinh và được sinh / cũng phải là một.
Nếu nhân với quả / mà khác với nhau,
Có nhân, không nhân / thành giống như nhau.***

Nếu nhân và quả mà một thì khi ấy phải chấp nhận rằng thứ tạo và thứ được tạo là một. Nhưng hai thứ này lại không phải là một, vì nếu không sẽ ứng thành cha con là một, nhãn căn nhãn thức là một. Vậy thì, trước hết, nhân và quả không phải là một. Nhưng cũng không phải là khác. Vì sao? Vì nếu nhân và quả mà khác nhau thì khi ấy “vì không tùy thuộc vào thứ gì khác” [TQL, 10:3a], quả sẽ không tùy thuộc vào nhân. Vì thế cho nên cũng không có chuyện nhân và quả mà lại khác nhau. Nhân với quả mà xét như vậy thì đồng nhất hay dị biệt gì cũng đều không phải, sẽ không bao giờ là thứ tạo và thứ được tạo. Vì thế cho nên nhân không sinh ra quả.

Huống chi nếu nhân mà sinh ra quả thì quả của nhân ấy có bốn tánh hay không? Có thì sao, không thì sao? [Trung Quán Luận] nói rằng cả hai trường hợp đều vô lý:

**[20:21.] *Nếu như quả này / là có bốn tánh,
Thử hỏi nhân kia / sinh được gì đây?
Nếu như quả này / là không bốn tánh,
Thử hỏi nhân kia / sinh được gì đây?***

Quả có bốn tánh là quả hiện hữu nhờ tự tánh. Quả ấy sẽ không lại sinh ra nữa, vì vốn đã có rồi, như chiếc bình đã có. Còn quả không bốn tánh thì thứ quả ấy nhân cũng không sinh ra là vì đã là không bốn tánh thì chỉ như chiếc sừng thỏ.

Nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ảnh hiện thì không thể nói chắc là có hay là không có. Dù không thể nói chắc đi chăng nữa thì cũng đã chứng minh là sự vật không tự tánh. Cho nên bỏ thuyết có tự tánh thì đó chính là theo thuyết của chúng tôi.

[ĐÁP]— Sự vật có tự tánh nào cũng đều không có. Và vì đối nghĩa của nó không có cho nên sự vật không tự tánh cũng không có. Vậy có gì để mà “không thể nói chắc”?

Theo chúng tôi thì ảnh hiện không phải là có tự tánh, cũng không phải là không tự tánh. Chủ từ đã không có thì thuộc từ cũng không thể nào có. Cái gọi là “ảnh hiện” kia, bậc thánh giả chẳng thấy có chút gì là có tự tánh hay không tự tánh cả.

Phải biết rằng hai bài kệ ở phần trước, “quả không là không thì không thể sinh...” vân vân [kệ 17-18], là để phủ nhận sự sinh của quả xét từ phía quả, còn bây giờ [kệ 19, 20, 21] là để phủ nhận sự sinh của quả xét từ phía nhân, khác trước ở điểm này.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG]— Dù có phủ nhận “nhân là chủ thể sinh ra quả” thì trước hết nhân vẫn đúng là nhờ tự tánh mà có. Nhân không quả thì không đúng là nhân¹⁴⁶, cho nên quả cũng có.

[ĐÁP]— Thì phải trả lời như sau: Nếu không sinh quả mà nhân vẫn đúng là nhân thì nhân sẽ có, tuy vậy:

**[20:22ab.] Không phải là thứ / tạo sinh ra quả
Thì đâu lẽ nào / mà lại là nhân.**

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG]— Nhân dù không đúng thật là nhân đi chăng nữa thì quả trước hết cũng vẫn đúng thật là có. Nhưng quả không nhân là chuyện vô lý, cho nên vì có quả nên cũng phải có nhân.

[ĐÁP]— Thì phải trả lời như sau: Một khi đã nói nhân không sinh quả không phải là nhân, vậy thì:

**[20:22cd.] Nhân ấy nếu như / đã không thể có,
Thử hỏi quả kia / là của cái gì?**

Vì thế nên quả cũng không có.

¹⁴⁶ Sát nghĩa là “thì không có tánh của nhân.”

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Một mình nhân không sinh ra quả, phải là tổ hợp của nhân và duyên mới sinh ra quả.

[ĐÁP] — Như vậy cũng vô lý, vì những lỗi đã nói trước đây. Hơn nữa, nếu nghĩ rằng tổ hợp nhân duyên này sinh ra quả vậy thì có phải là tự nó sinh ra chính nó hay là không phải? Nghĩ rằng “*tự nó sinh ra*” là không đúng, vì cái thứ ngay chính mình còn chưa có thì không thể sinh ra được gì cả. Cho nên bắt buộc tự mình phải có trước đã. Nhưng tự mình đã có rồi mà còn được sinh ra nữa là vô lý. Vì thế cho nên tổ hợp không thể tự sinh ra chính mình. Cái thứ chính mình còn chưa được sinh ra, làm sao có khả năng sinh quả?

[20:23.] *Nếu như tổ hợp*

Của nhân và duyên,

Tự mình không thể / sinh ra chính mình,

Vậy thì làm sao / sinh ra được quả?

[20:24a.] *Thế nên duyên hợp / không sinh ra quả,*

Thứ gì là tổ hợp của nhân và duyên thì trước hết thứ ấy không tự sinh chính mình, bởi vì tự sinh là chuyện nghịch lý, và được chính mình sinh ra cũng là chuyện vô nghĩa. Cái thứ chính mình không sinh ấy, làm sao có thể sinh quả? Đứa con của người phụ nữ không con chính mình còn không sinh ra mà lại sinh con là chuyện vô lý. Tổ hợp nhân duyên cũng vậy, chính mình còn không sinh ra mà sinh quả là chuyện vô lý. Vì thế cho nên “*duyen hợp không sinh ra quả.*”

Còn nếu vẫn nghĩ rằng,

[ĐỐI PHƯƠNG] — “Nếu không có quả nào sinh ra từ tổ hợp thì cũng vẫn có quả sinh ra từ thứ không phải là tổ hợp.”

[ĐÁP] —

[20:24b.] *Cũng không quả nào / do bất hợp sinh.*

Đã không có quả nào sinh ra từ tổ hợp thì cũng đâu có quả nào có thể sinh ra từ thứ đối nghịch với tổ hợp là không phải tổ hợp?

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cứ cho rằng không có quả thì tổ hợp nhân duyên cũng vẫn có, nhưng tổ hợp nhân duyên sẽ không thể có nếu không có quả, vì vậy quả phải có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu quả mà thật sự là có thì tổ hợp nhân duyên cũng sẽ có. Nhưng một khi chính quả ấy đã không phải là có như đã giải thích, vậy thì:

*[20:24cd.] Quả này nếu đã / không phải là có,
Vậy làm sao có / tổ hợp của duyên.*

Quả đã là không thì tổ hợp nhân duyên không thật là nhân kia cũng không phải là có. Ý là như vậy

Kinh Phổ Diệu nói như sau:

*« Nhờ dựa vào môi / cổ họng và hàm
Mà lưỡi chuyển động / phát thành tiếng nói.
Chẳng phải nhờ họng, / chẳng đến từ hàm.
Lời nói không đến / từ từng món lẻ.*

*« Khẩu là nhờ dựa / vào tổ hợp ấy
Rồi ý tác động / nên mới phát sinh.
Ý và khẩu này / không hiện, không sắc
Cả trong hay ngoài / đều không thể thấy.*

*« Những người có trí / quán chiếu tận tường
Sinh và hoại của / khẩu, lời, tiếng, âm
Thấy khẩu hết thấy / đều như tiếng vang,
Sinh diệt liền liền / không có thực chất. »¹⁴⁷*

Những lời này cũng tương tự như Ưu Bà Li Vấn Kinh đã dẫn. Đấng Thế Tôn dạy rằng:

*« Dựa vào giáo pháp / rất mực thanh tịnh,
Rời bỏ gia đình / sống đời xuất gia,*

¹⁴⁷ Kinh Phổ Diệu, mDo sde kha 89b–90a (theo luận *Biển Cả Luận Lý*).

Sẽ đắc được quả, / thành người hơn cả:

Đó là lời dạy / của đấng Từ Bi. »

« Rời bỏ gia đình / sống đời xuất gia

Thì sẽ đắc được / tất cả mọi quả

Rồi nhờ cân nhắc / tự tánh các pháp

Bao quả đều không / đắc quả cũng không. »

« Nhưng kỳ diệu thay / quả đắc vẫn đắc,

Ôi, đấng Đại Bi, / quý nhất cõi người,

Là bậc tối thắng / khéo giảng diệu lý

Làm cho khởi sinh / điều đại nhiệm mầu. »

Trong Kinh Bát Nhã Ba la Mật Bát Thiên Tụng cũng có câu nói rằng:

« Nay Kiều Thi Ca, bậc Đại Bồ Tát khoát lớp áo giáp vĩ đại, thì không trú ở nơi sắc, không trú ở nơi thọ, không trú ở nơi tưởng, không trú ở nơi hành, và đừng nên trú ở nơi thức. Không trú quả Tu đà hoàn, không trú quả Tư đà hoàn, không trú quả A na hàm, không trú quả A La Hán, ngay quả Phật độc giác cũng không trú, và ngay cả quả Phật Chánh Biến Tri cũng đừng nên trú ở. »

Trên đây là luận giải của Phẩm 20, tên là “Quán Duyên Hợp” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

> PHẨM 21. QUÁN THÀNH VÀ HOẠI

Ở đây có người nói như sau

[ĐỐI PHƯƠNG] — Thời gian đúng thật là nhờ tự tánh mà có, vì là nhân của thành và hoại. Ở trong cõi này, mặc dù tổ hợp nhân duyên không phải lúc nào cũng có nhưng chồi non các thứ đều tùy thời điểm đặc biệt mà thành, mà khởi, và cũng tùy thời điểm đặc biệt mà hoại, mà tan. Cho nên thời gian đúng thật là có, vì là nhân của thành và hoại.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu thành và hoại mà có thì thời gian nhất định sẽ là nhân của thành và hoại, nhưng đâu làm gì có. Đã không có thì làm sao mà tùy thuộc như thế được? Vì sao không có, [Trung Quán Luận] giải thích việc này như sau:

**[21:1.] Dù không có thành, / hay cùng với thành
Thì hoại cũng đều / không phải là có.
Dù không có hoại / hay cùng với hoại
Thì thành cũng đều / không phải là có.**

[ĐÁP] — Ở đây, nếu thành và hoại mà có thì chúng phải hoặc là không cùng có với nhau, hoặc là cùng có với nhau. Quán chiếu cho kỹ sẽ thấy cả hai trường hợp đều không phải. Vì sao không phải? Vì chưa thành mà đã diệt là chuyện không thể nào, [Trung Quán Luận] chứng minh điều này như sau:

**[21:2.] Làm sao có hoại
Mà không có thành?
Đâu có thứ gì / không sinh mà chết!
Cho nên không thành / thì cũng không hoại.**

Chưa thành mà hoại, sự hoại này làm sao mà có cho được? Chữ “làm sao có” này cho thấy đây là chuyện không bao giờ xảy ra. Làm sao có, tức là không bao giờ có, ý là như vậy.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu không có thành mà vẫn có hoại thì sai chỗ nào?

[ĐÁP] — Thì sẽ không sinh mà tử, sẽ phải có thứ chưa sinh mà chết. Nhưng không thấy có thứ gì chưa sinh mà chết, cho nên không có chuyện không có thành mà có hoại. Phải biết rằng ở đây nửa bài kệ đầu là mệnh đề tôn; dòng tiếp theo ở giữa là thiết lập luận thức ứng thành, và dòng cuối là kết luận.

Như vậy là đã chứng minh xong điểm đầu tiên, rằng “*Không thành mà hoại là phi lý.*” Bây giờ để chứng minh “*hoại cùng với thành cũng không có,*” Thầy Long Thọ nói như sau:

**[21:3.] *Làm sao có hoại
Cùng có với thành?
Đâu có thứ gì / mà lại có thể
Chết đi sinh ra / trong cùng một lúc!***

Nếu hoại và thành mà có cùng với nhau thì sẽ đồng loạt hiện hữu trong cùng một thời điểm. Thế thì sinh và tử sẽ xảy ra trong cùng một lúc. Nhưng cùng một lúc thì không thể có hai thứ mâu thuẫn với nhau như ánh sáng và bóng tối, cho nên chắc chắn là “*hoại cùng có với thành là chuyện không thể có.*”

Hoại dù không có thành hay cùng với thành gì cũng đều không có thì thành cũng vậy, dù không có hoại hay cùng với hoại gì cũng đều không có. Để chứng minh cho điều này, Thầy Long Thọ nói như sau:

**[21:4.] *Làm sao có thành
Mà không có hoại?
Đâu có thứ gì / mà lại không phải
Là thứ vô thường!***

Có thành không hoại là chuyện vô lý. Bởi vì sự vật không có thứ gì có thành, có sinh, mà lại không vô thường. Tại sao? Tại vì:

« *Hết thấy sự vật / ở khắp mọi thời
Đều là những thứ / có già và chết.
Có sự vật nào / không già không chết
Để mà trú đây? » [TQL, 7:24.]*

Mọi thứ đều là vô thường thì đâu gì có thể trú trong trạng thái bất hoại. Vì thế nếu không có hoại thì cũng sẽ không bao giờ có thành. Vậy là không có chuyện có thành mà không có hoại. Ở đây sẽ không xét tiếp những điểm còn lại, vì trước đây có đã phân tích trong phẩm “*Sinh Trú Hoại*” rồi.

Nếu có ai¹⁴⁸ phủ nhận lập luận, “*Hoại này có nhân, vì là tướng của pháp hữu vi, cũng giống như sinh,*” rồi theo đó mà nói rằng “*có tâm thức cuối cùng và có tướng của tâm sở, nhưng không có sự xác quyết,*” thì nói như vậy là không hợp lý. Đó là bởi vì hoại cũng lấy sinh làm duyên nên là thứ có nhân, và vì giống với điều cần được chứng minh nên không phải là không có sự xác quyết.

Hay lại nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vì bởi “*sự vật đúng bản tánh thì phải được sinh ra, có nghĩa phải từ chưa thành mà thành,*” cho nên mới nói, “*Nên cả trong cảnh giới danh ngôn thế tục cũng không có ví dụ nào chứng minh cho sự sinh của những thứ có thực thể.*”

[ĐÁP] — Nói vậy cũng không đúng, là vì đã chấp nhận những thứ như ảnh hiện không có thực thể là có nhân. Thầy [Long Thọ] ở nơi khác có nói như sau:

*« Những gì đã là / từ nhân mà có
Thì sẽ không có / nếu không có nhân,
Rõ ràng là chúng / giống như ảnh hiện,
Sao không chịu nhận / chúng là như thế? »*

Vậy đâu thể nói “*dù trong cảnh giới danh ngôn thế tục cũng không có ví dụ nào để chứng minh.*”

Giả sử lại nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — “*Thứ gì đối với sự vật mà là một, là khác, hay là không thể nói thì những thứ ấy không hề có trong cảnh hiện quy ước.*”

[ĐÁP] — Đã nói thế thì cũng phải nói rằng “*màu xanh vân vân cũng không hề có.*” Như sách có câu:

¹⁴⁸ Chư Thanh Văn.

« *Sắc của sự vật / chỉ là cái tên*
Nên hư không cũng / chỉ là cái tên.
Giới chúng không có, / sắc đâu mà thấy?
Cho nên cũng chỉ / là một cái tên. »¹⁴⁹

Huống chi với Trung quán tông thì đâu có sự sinh tùy thuộc vào hoàn cảnh riêng biệt nào mà lại là thứ có bốn tánh riêng. Cho nên nói “không có trường hợp nào chứng minh” như vậy thì thật là vô lý.

Nếu lại nói rằng,

[ĐỐI PHƯƠNG - Sautrantika] — “Hoại này không có nhân, vì hoại này không có hoại, ví dụ như các pháp vô vi.”

[ĐÁP] — Lập luận này sẽ dẫn đến nghịch lý rất lớn. Lập luận như vậy là để chứng minh hoại này không nhân mà thành, nhưng nói vậy thì tướng của sự vật cũng thành ra không có, và như thế là ngược với sự hội tụ của các hành và các uẩn và của những thứ như là các chi trong mười hai nhánh duyên khởi vân vân, hết thảy đều ngược cả, cho nên lập luận này không đúng. Hay nói những gì mà “*Vì không có thức, cho nên giống như pháp vô vi,*” nói những câu đại loại như vậy là phủ nhận hết tất cả mọi thứ nên không thể chấp nhận. Thuyết này không thể giữ lại.

Bây giờ để chứng minh là thành và hoại không cùng có, (Thầy Long Thọ) nói như sau:

[21:5.] *Làm sao có thành*
Cùng có với hoại?
Đâu có thứ gì / mà lại có thể
Sinh ra chết đi / trong cùng một lúc!

Nếu thành và hoại mà cùng có thì sinh và tử sẽ trở thành cùng một lúc, chuyện này không bao giờ xảy ra. Vì thế thành và hoại cùng có là chuyện không thể.

Còn nếu nghĩ rằng:

¹⁴⁹ *Bảo Hành Vương Chính Luận – Ratnavali.*

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cho dù sinh và tử này chẳng cùng tánh cũng chẳng khác tánh đi chẳng nữa thì thành và hoại cũng vẫn có, vì là thứ có thể nói tới được, giống như là thức.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu chỉ vì là thứ có thể nói tới được mà chấp nhận là có, vậy thì cũng phải chấp nhận đứa con của người phụ nữ không con là có. Lại nữa,

**[21:6.] Những thứ cho dù / cùng có với nhau
Hay không cùng có
Đều không thiết lập,
Những thứ như vậy / thiết lập cách nào?**

Thành và hoại này ngoài hai trường hợp cùng có và không cùng có ra thì cũng không thể thiết lập bằng cách nào khác. Nếu nghĩ rằng “thiết lập bằng cách không thể nói,” vậy cách “không thể nói” ấy là gì? Nếu là cả hai cách gộp chung lại với nhau thì không đúng lý, vì từng trường hợp riêng lẻ đã không thành thì không thể gộp chung lại được.

Hay là nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vì tự tánh không thể xác định nên “không thể nói.”

[ĐÁP] — Nhưng nói như vậy cũng chính là nói “vì bản tánh không thể xác định được, giống như màu da đen hay trắng của đứa con của người phụ nữ không con, cho nên thành và hoại cũng không có.” Nhưng khi mà thành và hoại đã không có thì nhân của chúng là thời gian cũng sẽ không có.”

Hơn nữa, thành và hoại mà các ông tưởng tượng ra đó, chúng bắt buộc phải có ở cái thứ hoặc là có cùng tận, hoặc là không cùng tận. Cả hai trường hợp đều không đúng lý, Thầy Long Thọ giải thích như sau:

**[21:7.] Đã có cùng tận / thì không có thành.
Dù không cùng tận / cũng không có thành.
Đã có cùng tận / thì không có hoại.
Dù không cùng tận / cũng không có hoại.**

Có cùng tận là có tướng của sự cùng tận, cái thứ như vậy mà có thành thì vô lý vì mâu thuẫn. Không cùng tận thì giống như chiếc sừng lừa, vốn không có tướng hiện hữu, cái thứ như vậy mà có sinh thì vô lý. Tương tự như vậy, có cùng tận thì không có hoại, vì cùng tận thì không hiện hữu, lấy gì để mà hoại, nên nói có hoại là vô lý. Tương tự như vậy, không cùng tận thì không có hoại, vì không cùng tận mà có tướng hiện hữu thì không thuận. Đã không hiện hữu thì có gì để mà hoại. Cho dù là có cùng tận hay không cùng tận gì thì thành và hoại cũng đều không thể có. Vậy thành và hoại không phải là có, nói cách khác, thành và hoại đều là thứ không có.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù vậy chẳng nữa, sự thành và hoại của sự vật cũng vẫn đúng thật là có, vì chỗ dựa của chúng có. Ở đây, thành và hoại lấy sự vật làm chỗ dựa. Sự vật là thứ có. Thứ gì lấy thứ có làm chỗ dựa cũng đều là có.

{[དངོས་པོ་རྣམས་ཀྱི་འབྱུང་བ་དང་། །འཇིག་པ་ནི་ཡོད་པ་ཉིད་དེ་དག་གི་རྟེན་ཚུལ་ཅན་ཡིད་པའི་ཕྱིར་རོ། །འདིར་འབྱུང་བ་དང་། །འཇིག་པ་དག་ནི་དངོས་པོ་ལ་བརྟེན་པ་ཡིན་ལ། །དངོས་པོ་དེ་ཡང་རེ་ཞིག་ཡོད་པ་ཡིན་མོ། །དེ་ཡོད་པས་དེ་ལ་བརྟེན་པའི་ཚུལ་དག་ཀྱང་ཡོད་པར་འགྱུར་རོ། །}

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu sự vật mà có thì hai thứ thành và hoại lấy sự vật làm chỗ dựa ấy cũng sẽ có. Nhưng khi mà sự vật đã không phải là có, vậy thì:

[21:8ab.] *Sự vật nếu đã / không phải là có*

Thì thành và hoại / cũng không là có.

Vì sao sự vật lại không phải là có? Vì như vậy:

[21:8cd.] *Thành và hoại đã / không phải là có*

Thì sự vật cũng / không phải là có.

Thành và hoại là đặc tướng của sự vật, hai thứ này đã bị phủ nhận từ trước. Một khi đã bị phủ nhận rồi thì khi ấy tướng thành và hoại của sự vật đều không có. Thiếu mất đặc tướng là thành và hoại, sự vật lấy gì để mà có đây? Sự vật đã không có thì thành và hoại cũng không có nốt.

Có nơi khác nói như sau:

[Thanh Biện]— Nếu có ai nói “Thành và hoại thật có, vì chúng là đặc tướng của sự vật. Phàm thứ không có thì không phải là đặc tướng của sự vật, ví dụ như bờm của con cóc. Nhưng thành và hoại thì lại là đặc tướng của sự vật, cho nên chúng cũng phải có,” thì ở đây phải trả lời như sau: Nếu ở trong cảnh giới chân thật mà có được thứ gì có thành có hoại thì gọi thứ đó là “sự vật” sẽ là điều hợp lý, nhưng đâu làm gì có. Vì thế cho nên:

*« Thành và hoại đã / không phải là có
Thì sự vật cũng / không phải là có. » [TQL, 21:8cd.]*

Phải có thành và có hoại thì sự vật mới đúng thật là có, ý là như vậy. Thành và hoại đã không có thì nhân lập luận của đối phương không được chứng minh. Tương tự như vậy:

*« Sự vật nếu đã / không phải là có
Thì thành và hoại / cũng không là có. » [TQL, 21:8ab.]*

Vì thiếu mất chỗ dựa nên những thứ lấy đó làm chỗ dựa cũng không thành. Ý là như vậy¹⁵⁰.

[Thế là Thầy Thanh Biện] giải thích bằng cách đảo ngược thứ tự nửa bài kệ trước và nửa bài kệ sau.

Hơn nữa, ở đây thành và hoại mà tưởng là có thì có là có ở thứ vốn không hay là có ở thứ vốn có? Cả hai trường hợp đều không thể, [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

**[21:9ab.] Đã là không thì
Đâu có lý nào / lại có thành hoại.**

Đó là vì thiếu mất chỗ dựa, như tranh vẽ giữa thình không. Ý là như vậy.

**[21:9cd.] Còn ở những thứ / không phải là không
Cũng đâu lý nào / lại có thành hoại.**

¹⁵⁰ Ngọn Đèn Bát Nhã, Prajnapradipa, Thanh Biện.

Với những thứ tự tánh vốn “*không phải là không*” thì ứng vào đó sẽ thành ra là thành và hoại cũng không có chỗ nào để mà có¹⁵¹.

Hơn nữa, giả sử có thành và hoại thì chúng chỉ có thể hoặc là đồng nhất, hoặc là khác biệt. Để giải thích rằng cả hai trường hợp đều không hợp lý, Thầy Long Thọ nói như sau:

[21:10ab.] Thành và hoại này

Đâu có lý nào / mà lại là một.

Vì những thứ khác nhau như ánh sáng và bóng tối mà là một thì vô lý.

[21:10cd.] Thành và hoại này

Đâu có lý nào / mà lại khác nhau.

Vì hai thứ này luôn phải đi liền với nhau: không thành mà hoại là chuyện vô lý; không hoại mà thành là chuyện chưa từng thấy, cho nên hai thứ này bắt buộc phải đi liền với nhau.

« Thành và hoại này

Đâu có lý nào / mà lại khác nhau. » [TQL, 21:10cd.]

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Quán chiếu chi li như thế để làm gì? Đến cả người chăn bò nam hay nữ gì cũng đều thấy có thành có hoại, cho nên thành và hoại đều có. Thứ không có chẳng ai có thể nhìn thấy, như đứa con của người phụ nữ không con.

Nếu là như thế:

[21:11ab.] Thành và hoại này

Nếu ông nghĩ rằng “Đều có thể thấy,”

Đây không phải là luận cứ vững chắc. Không phải người thế gian cứ thấy thứ gì thì thứ đó đúng thật là có. Người chăn bò nam nữ thấy những thứ không phải là có như thành quách của loài Càn thất bà, huyễn cảnh, chiêm bao, vòng lửa, nước

¹⁵¹ *Biển Cả Luận Lý*, Lama Tsongkhapa, tr.429: “thứ vốn không phải là không thì không thể thành hay hoại.”

trong ảo ảnh vân vân, và người mắt hồng vì bị bệnh cườm mắt thì họ thấy tóc rơi, thấy ruồi muỗi. Tương tự như vậy, vì bị lớp màn ngu si che mù mắt tuệ nên thành và hoại không có mà họ vẫn thấy là có.

[21:11cd.] Thành và hoại này

Mà nhìn thấy được / là vì ngu si.

Còn nếu hỏi rằng, “Nói 'bốn tánh của thành và hoại không phải là có, chỉ vì ngu si nên mới thấy có,' xin hỏi dựa vào đâu để khẳng định như vậy?” [Đáp:] Dựa vào lý lẽ. [Hỏi:] “Lý lẽ gì?” [Đáp:] Ở đây, giả sử cái gọi là “có” đó mà có được cái nào là có thì nó phải hoặc là từ thứ có sinh ra, hoặc là từ thứ không có sinh ra. Tương tự như vậy, nếu cái gọi là “không” ấy mà có được cái nào là có thì nó phải hoặc là từ thứ có sinh ra, hoặc là từ thứ không có sinh ra. Để giải thích rằng hai vế này trong cả hai trường hợp đều không thể, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[21:12.] Có thì không phải / từ có sinh ra.

Có cũng không phải / từ không sinh ra.

Không thì không phải / từ không sinh ra.

Không cũng không phải / từ có sinh ra.

[1] Trước hết, cái thứ được gọi là “có” đó là thứ thật sự đã khởi sinh, nó không sinh ra từ thứ có, là thứ thật sự đã khởi sinh, bởi vì nhân với quả không thể là một, và cũng bởi vì không có thứ gì đã sinh ra rồi lại còn sinh ra nữa.

[2] Thứ có này cũng chẳng phải là từ thứ không có sinh ra. Vì sao? Vì cái thứ được gọi là “không” ấy, nó vốn là thứ đã hoại, đã mất, mâu thuẫn với có. Vì mâu thuẫn với có nên đâu thể nào từ không mà thành có. Nếu vẫn khởi sinh được thì đứa con gái của người phụ nữ không con cũng có thể sinh ra được một đứa con trai. Cho nên thứ có chẳng phải là từ thứ không có sinh ra.

[3] Cái thứ gọi là “không” là thứ vốn đã ngưng hiện hữu, đâu thể nào từ đó mà sinh quả. Nếu vẫn sinh được quả thì niết bàn cũng có khả năng sinh quả. Từ thứ không có mà cũng có thể sinh ra được thứ không có thì đứa con gái của người phụ nữ không con cũng sẽ có thể thật sự sinh con. Nhưng không phải là như vậy. Vì thế mà nói có cũng không phải là từ không sinh ra.

[4] Và bây giờ là không cũng không phải là từ có sinh ra. Thứ không có đã mâu thuẫn với thứ có thì làm sao có thể từ thứ có sinh ra. Nếu vẫn sinh ra được thì từ đèn sáng cũng có thể sinh ra được bóng tối.

Vì thế phải biết rằng quán xét như vậy thì thành và hoại đều không có. Không có mà thấy là có thì đó là vì ngu si.

Còn một cách lý giải khác với cách nói trên đây: Nếu thành và hoại mà có thì chỗ dựa của chúng bắt buộc phải là thứ hoặc có, hoặc không. Nhưng khi quán xét thì mọi thứ dù có hay không gì cũng đều không hiện hữu. Chỗ dựa đã không có thì thành và hoại biết dựa vào đâu để mà có? Vì vậy phải biết rằng:

« Thành và hoại này

Mà nhìn thấy được / là vì ngu si. » [TQL, 21:11cd.]

Để chứng minh vì sao hai thứ có và không này lại không phải là có hiện hữu, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[21:12.] Có thì không phải / từ có sinh ra.

Có cũng không phải / từ không sinh ra.

Không thì không phải / từ không sinh ra.

Không cũng không phải / từ có sinh ra.

Ý nghĩa của bài kệ này giống như đã giải thích trên đây.

Thêm vào đó, nếu cái thứ gọi là “có” mà có thứ nào hiện hữu thì thứ ấy sẽ có sinh có tận, nhờ đó mà thành và hoại cũng sẽ có. Nhưng chẳng có thứ có nào hiện hữu cả, bởi vì tự tánh thì không sinh ra, chỉ như chiếc sừng lừa.

Nếu bảo rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — “Sự không sinh ra này chưa được chứng minh.”

[ĐÁP] — Đâu phải là chưa được chứng minh. Là như vậy đây:

[21:13.] Sự vật thì không / sinh từ chính mình.

Và cũng không từ / thứ khác sinh ra.

Sinh từ chính mình / hay từ thứ khác

Đều là không có, / làm sao sinh ra?

Điều này đã được giải thích tận tường trong phẩm một nên ở đây sẽ không nhắc lại. Vì thế cho nên như lời kệ đã nói, cách gì cũng không sinh ra, vậy thì sinh ra làm sao? Chẳng làm sao sinh ra được cả, ý là như vậy. Cần phải khẳng định không chút hoài nghi rằng “*sự vật không có gì là có sinh ra cả.*”

Bằng không thì:

***[21:14ab.] Nếu như khẳng định / “sự vật là có,”
Ắt phải vướng vào / đoạn và thường kiến.***

Là bởi vì:

***[21:14cd.] Là vì nếu vậy / thì sự vật ấy
Vừa là thường còn / vừa là vô thường.***

Người nào bỏ ngoài tai lời giải thích về sự vật như đã trình bày, ngược lại chấp nhận tri kiến thật hữu, người ấy chắc chắn sẽ rơi vào đoạn kiến và thường kiến, mâu thuẫn với kệ kinh. Vì sao? Vì bởi sự vật thì chỉ có thể hoặc là thường, hoặc là vô thường. Nếu nói là thường thì nhất định sẽ vướng thuyết thường kiến. Còn nếu nói là vô thường thì nhất định sẽ vướng thuyết đoạn kiến.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] —

***[21.15ab.] Hay là khẳng định: / « Sự vật tuy có,
Nhưng không phải đoạn, / cũng không phải thường,***

Tại sao? Là bởi vì:

***[21.15cd.] Vì chuỗi thành hoại / của nhân và quả
Chính là sinh tử. »***

Chuỗi nhân quả thành hoại tiếp nối, chúng tôi nói đó chính là sinh tử, là luân hồi. Nếu nhân bị hủy và quả của nhân ấy không sinh ra thì như vậy sẽ thành đoạn kiến. Nếu nhân không bị hủy, trường tồn với bốn tánh của mình thì khi ấy cũng sẽ ứng thành thường [kiến]. Nhưng ở đây không phải là như vậy. Nên dù có chấp nhận sự vật là có cũng không vì thế mà ứng

thành thường kiến hay đoạn kiến. Chuỗi thành hoại của các hành với nhân và quả tuần tự tiếp nối liên tục, đó chính là luân hồi. Vì thế lỗi này chúng tôi không có.

[ĐÁP] —Thì phải trả lời như sau:

**[21:16ab.] Nói chuỗi thành hoại / của nhân và quả
Chính là sinh tử**

Dù vậy chẳng nữa:

**[21:16cd.] Thế nhưng đã hoại / thì không có sinh,
Từ đó suy ra / nhân này đoạn diệt.**

Chẳng phải thế sao? Trong từng sát na đều có nhân sinh ra quả rồi hoại diệt. Nhân hoại diệt trong sát na ấy sẽ không sinh ra nữa, thành đoạn kiến. Lỗi này các ông tránh sao cho khỏi? Lỗi ở đây nằm ở chỗ chấp nhận sự vật là có. Chúng tôi thì không chấp nhận sự vật là có, vì hết thấy các pháp đều vô sinh.

« Đã khởi sinh nhờ / tùy thuộc thứ gì,
Trước hết không phải / là chính thứ ấy,
Và với thứ ấy / cũng không là khác,
Cho nên không đoạn / mà cũng không thường. » [TQL, 18:10.]

Câu kệ này là cách chúng tôi dùng để giải thích sự vật vốn không tự tánh. Nếu bảo rằng không phải là như thế, vậy xin hỏi nếu sự vật vốn có tự tánh thì tại sao hạt và chồi lại không phải là hai thứ riêng biệt? Cho nên lý lẽ này của các ông không làm gì được chúng tôi.

Thế thì, trước hết, nếu chấp nhận sự vật là có thì vì nhân sẽ không sinh ra nữa nên sẽ ứng thành đoạn kiến. Rồi bây giờ nói tiếp đến lỗi ứng thành thường kiến.

**[21:17ab.] Sự vật nếu vốn / là có bản tánh
Thì đâu lý nào / thành thứ không có.**

Giả sử nhân này là nhờ tự tánh mà có thì sau sẽ không thể trở thành không có, vì tự tánh không đoạn cho nên như vậy là ứng thành thường kiến.

Hơn nữa:

**[21:17cd.] Đến lúc niết bàn / thì phải đoạn diệt,
Vì chuỗi sinh tử / đều đã tận hết.**

Dù chấp nhận chuỗi thành và hoại của nhân và quả mà vẫn bỏ được không ứng thành thường kiến và đoạn kiến thì đến lúc niết bàn cũng không chuỗi nhân quả nào còn khởi sinh, chắc chắn sẽ thành đoạn kiến. Đức Phật dạy rằng đoạn kiến cần phải bỏ. Nếu bảo rằng, “Loại thấy này không phải là đoạn kiến.” Vậy xin hỏi tại sao loại kia thì các ông lại bảo là đoạn kiến? Thấy sự vật tận diệt thì cũng giống như thấy sự vật tận diệt khi niết bàn, ý là như vậy.

Thêm nữa,

« Vì chuỗi thành hoại / của nhân và quả
Chính là sinh tử. » [TQL,21.15cd.]

Nói vậy cũng vô lý. Vì sao? Vì ở đây điểm cuối đời có tướng diệt, và điểm đầu đời thì có tướng đáo trở lại vào thai. Vậy điểm chấm dứt cuối đời là nhân; điểm sinh ra đầu đời là quả. Hai trạng thái này của cuộc sống được mệnh danh là “luân hồi.”

Ở đây cần quán chiếu việc này cho kỹ. Trong chuỗi nhân quả luân hồi này, điểm đầu đời là quả, tồn tại với bốn tánh riêng, thử hỏi vào thời điểm quả ấy sinh ra thì điểm cuối đời là (1) đã diệt, (2) chưa diệt, hay là (3) đang diệt? Xét cho kỹ thì trường hợp nào cũng đều không phải. [Trung Quán Luận] chứng minh như sau:

**[21:18.] Điểm cuối nếu như / là đã tận diệt
Thì điểm đầu đời / trở thành phi lý.
Điểm cuối nếu như / là chưa tận diệt
Thì điểm đầu đời / trở thành phi lý.**

Nếu nghĩ rằng điểm đầu đời sinh ra khi điểm cuối đời đã diệt thì khi ấy sẽ thành không nhân mà có. Hạt giống đã thiêu rụi rồi còn sinh ra được chồi non là điều không thể chấp nhận. Vì thế, điểm cuối mà diệt thì điểm đầu đời trở thành phi lý.

Bây giờ, điểm cuối chưa diệt thì điểm đầu đời cũng vẫn không đúng lý, sẽ thành ra thứ không nhân; sẽ thành ra chúng sinh chỉ một mà có tới hai tánh; sẽ thành ra chúng sinh đời trước không có mà nay lại sinh ra; sẽ thành ra đời trước trường tồn;

sẽ thành ra hạt giống chưa hủy mà chồi non đã sinh, nhưng nó đâu phải là như thế. Vì thế mà nói:

*« Điểm cuối nếu như / là đã tận diệt
Thì điểm đầu đời / trở thành phi lý. » [TQL, 21:18ab.]*

Tiếp theo, để chứng minh tại sao khi điểm cuối đời đang diệt thì điểm đầu đời cũng không thể nào có, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[21:19.] *Điểm cuối nếu như / là đang tận diệt
Trong khi điểm đầu / sắp được sinh ra,
Vậy cái đang diệt / là một thứ khác,
Mà cái đang sinh / lại là thứ khác.***

Ở đây, “đang diệt” là hiện tại, vì được gọi bằng hậu tố của thời hiện tại. “Sắp sinh” cũng là hiện tại, vì được gọi bằng chữ hiện tại. Hơn nữa, “đang diệt” là đối tượng bị diệt, còn “sắp sinh” thì cũng là đối tượng được sinh. Nếu cho rằng hai thứ này là cùng một lúc thì chúng phải hiện hữu đồng loạt với nhau. Thế thì đang diệt là một đời khác, mà đang sinh lại là một đời khác nữa, chẳng hóa ra hai đời xảy ra trong cùng một lúc. Nhưng một người không thể có hai đời kiếp khác nhau, vì thế chuyện này phi lý.

Cho nên theo như cách quán xét đã giải thích thì:

**[21:20.] *Nếu như đang diệt / cùng với đang sinh
Xảy ra đồng loạt / thì cũng phi lý.
Chẳng lẽ chết đi / với năm uẩn nào,
Thì lại sinh ra / cùng năm uẩn ấy?***

Chữ “cùng” ở đây có nghĩa là tập hợp, vì nối lại những thứ tách biệt. Theo cách quán xét đã giải thích thì điểm cuối mà diệt thì điểm đầu đời không sinh; điểm cuối chưa diệt thì điểm đầu đời không sinh; còn nếu điểm cuối đời là đồng loạt thì điểm đầu đời cũng không sinh. Vậy bây giờ:

*« Chẳng lẽ chết đi / với năm uẩn nào,
Thì lại sinh ra / cùng năm uẩn ấy! » [TQL, 21:20.]*

Nói rằng “Chết đi với năm uẩn nào khi thì lại sinh ra với chính năm uẩn ấy” chuyện này cực kỳ mâu thuẫn. Chẳng thấy có ai chết đi và sinh ra như thế cả.

**[21:21ab.] *Vậy dù ở đâu / trong cả ba thời
Chuỗi sinh tử vẫn / là điều vô lý.***

Là vì điểm cuối đời dù là đã diệt hay chưa diệt hay đang diệt gì thì điểm đầu đời cũng đều không có. Vì thế cho nên mới nói rằng chuỗi sinh tử không có trong cả ba thời.

**[21:21cd.] *Thứ cả ba thời / đều là không có
Làm sao có thể / là chuỗi sinh tử.***

Thứ gì không có trong cả ba thời thì còn có thể có ở đâu? Vì thế bất kể là kiểu gì thì chuỗi sinh tử cũng đều không có. Vậy thì nói rằng,

*« Vì chuỗi thành hoại / của nhân và quả
Chính là sinh tử. » [TQL,21.15cd.]*

Là không đúng lý. Thành ra hễ đã khẳng định sự vật là có thì sẽ khó lòng tránh khỏi sự ứng thành thường kiến và đoạn kiến. Như vậy là “sự vật không sinh” đã được chứng minh.

Đức Thế Tôn cũng dạy như sau:

*« Bấy giờ Thế tôn / vô ác, thập lực,
Chánh định vô thượng / thuyết lời như sau:
Đi trong sinh tử / như trong giấc mộng
Chẳng ai ở đó / sinh ra, chết đi. »*

*« Chúng sinh, danh, mạng / đều không thể thấy.
Những pháp này đây / đều như bọt nổi,
Thân chuỗi, ảo thuật, / tia chớp giữa trời,
Bóng trắng mặt nước, / hay là ảo ảnh. »*

*« Cõi thế gian này / chẳng có ai chết,
Cũng chẳng ai đi, / chuyển di cõi khác.*

*Những việc đã làm / đều không mất đi,
Quả trắng quả đen / chín khi luân hồi. »*

*« Không phải trường tồn, / cũng không đoạn diệt,
Không có tích nghiệp, / cũng không có trú.
Chẳng phải gieo rồi / là không thể chạm,
Cũng chẳng phải chịu / nghiệp người khác làm. »*

*« Không chuyển đi đâu / không từ đâu lại.
Không gì là có, / không gì không có.
Kiến, trú và nhập, / không là tịnh sạch.
Chúng sinh tu tập / không vào tịnh yên. »*

*« Ba cõi như mộng / không có thực chất,
Chóng tan, vô thường, / như là huyễn cảnh.
Không đến từ đâu, / không đi về đâu.
Luôn là một dòng / thường không, vô tướng. »*

Tương tự như vậy:

*« Dù có sinh ra / và có chết đi,
Nhưng mà vẫn là / vô sinh vô tử.
Ai người có thể / biết được điều này
Thì với người ấy / đạt định không khó. »¹⁵²*

Tương tự như vậy:

*« Ai biết các pháp / ngoài tâm nghĩ bàn
Thì người như vậy / sẽ luôn an lạc.
Pháp và phi pháp, / đều phi niệm tướng,
Muôn sự chỉ là / động niệm mà thôi. »*

*« Vì bởi mọi sự / ngoài tâm nghĩ bàn / không có sinh khởi,
Cho nên cái biết / về có về không / đều đã hủy diệt.*

¹⁵² Kinh Chánh Định Vương – [mDo de da 45b].

*Kẻ ấu trĩ nào / để niệm thao túng,
Thì muôn vạn kiếp / sẽ đều khổ đau.* »¹⁵³

Trên đây là luận giải của Phẩm 21, tên là “*Quán Thành và Hoại*” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

BẢN NHÁP

¹⁵³ *Ưu Bà Ly Vấn Kinh*, [dkon brtsegs ca 128b] (theo *Biển Cả Luận Lý*).

> PHẨM 22. QUÁN NHƯ LAI

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Chuỗi sinh tử đúng thật là có, vì có Như Lai. Trải qua thời gian dài hàng ba lần, bảy lần, hay vô số lần a tăng tì kiếp, đức Thế tôn đã không ngừng nỗ lực, làm hết mọi thiện hạnh công đức siêu việt, không gì có thể sánh. Những việc cần làm Như lai đều làm đủ hết, chỉ để lợi lạc chúng sinh. Dốc tâm chăm lo giữ gìn cho khắp cả, không bỏ sót một ai. Tận tụy chăm sóc giữ gìn còn hơn cả chăm lo cho đứa con duy nhất rất mực cưng quý. Vì lòng từ bi bao la dành cho khắp cả, Phật mang chính mình làm thành chốn hưởng dụng, như là đất, nước, lửa, gió, như là không gian, như cây thuốc thần dành cho mọi người. Chúng sinh có nhu cầu gì Như lai đều cung ứng đủ. Làm như vậy qua một thời gian rất dài rồi Phật mới thành tựu trí toàn giác. Vì vậy nếu không có chuỗi sinh tử thì cũng không có Như lai, vì không chuỗi sinh tử đúng thật là thể chỉ trong một đời mà thành đấng Như lai. Vì vậy mà nói “có, vì có Như lai.”

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Vô minh của ông thật quá sâu dày. Dù được đủ loại ánh sáng luận lý soi sáng cho nhưng vì huân tập đã quá lâu nên mãi đến giờ vẫn chưa thể phá, chẳng thể hủy. Vô minh sâu dày này không những không cho ông đoạn chuỗi sinh tử mà còn khiến sinh tử thêm dài. Giả sử có được một đấng “*Như lai*” nào có hiện hữu là nhờ tự tánh thì chuỗi sinh tử cũng sẽ có, bởi vì cần nhiều thời gian để thành Phật. Thế nhưng chẳng thấy có “*Như lai*” nào có hiện hữu là nhờ tự tánh cả. Ông bị lớp màn vô minh dày đặc làm hỏng mắt mắt tuệ nên lầm thấy Như lai là có, chẳng khác nào mắt hỏng thấy có hai mặt trăng. Một khi Như lai đã không có tự tánh thì khi ấy chuỗi sinh tử làm sao mà có cho được.

Tại sao Như lai không hiện hữu nhờ tự tánh, để giải thích việc này, [*Trung Quán Luận*] nói như sau:

*[22:1.] Không phải là uẩn, / hay khác với uẩn,
Không uẩn ở trong, / không ở trong uẩn,
Như lai cũng không / sở hữu các uẩn,
Vậy thì Như Lai / thật ra là gì?*

Giả sử có một sự vật nào đó gọi là “Như Lai” thì Như lai ấy phải hoặc chính là tự tánh của năm uẩn – “sắc, thọ, tưởng, hành, và thức,” hay “giới, định, tuệ, giải thoát, và giải thoát trí,” – hoặc là khác với hai loại năm uẩn ấy. Ở đây sẽ chỉ xét đến năm uẩn loại trước, vì đây mới chính là yếu tố phân biệt chúng sinh. Không xét đến loại uẩn sau, vì loại này không phải ai cũng có, và cũng vì loại này đã được bao gồm trong loại trước rồi.

Nếu Như lai khác với năm uẩn thì phải hoặc là trong Như lai có năm uẩn, hoặc là trong năm uẩn có Như lai, hoặc là Như lai sở hữu năm uẩn như Đề bà đạt đa sở hữu tài sản. Nhưng quán chiếu thì thấy trường hợp nào cũng đều không phải. Tại sao? Tại vì, trước hết, Như lai không phải chính là năm uẩn. Vì sao? Vì nếu đã nói:

*« Nếu như củi này / chính là lửa ấy,
Vậy thì chủ thể / đối tượng là một. » [TQL, 10.1ab.]*

thì cũng có thể nói:

*« Nếu như Phật đà / chính là các uẩn,
Vậy thì chủ thể / đối tượng là một. » [tương tự 10.1ab.]*

Tương tự như vậy, nếu đã nói:

*« Ngã nếu như mà / chính là các uẩn
Thì phải là thứ / có sinh có hoại.
Ngã nếu như mà / khác với các uẩn
Thì sẽ không có / tướng của các uẩn. » [TQL, 18:1ab.]*

thì cũng có thể nói:

*« Nếu nói Phật đà / chính là các uẩn,
Vậy thì Phật đà / có sinh có hoại. » [tương tự 18.1ab.]*

Thế thì, trước hết, Như lai không phải là các uẩn. Tiếp theo, Như lai cũng không phải là khác với các uẩn. Vì sao? Vì nếu đã nói:

« Nếu như lửa này / khác với củi ấy,
Vậy thì không củi / cũng vẫn có lửa. » [TQL, 10:1cd.]

và đã nói,

« Vì không tùy thuộc / vào thứ gì khác,
Nên không từ nhân / làm cháy sinh ra [TQL, 10:3ab.]
Hành động khởi đầu / trở thành vô nghĩa,
Đã vậy thì nghiệp / cũng đều không có. » [TQL, 10:2cd.]

thì cũng có thể nói:

« Nếu như Phật đà / khác với các uẩn,
Vậy thì không uẩn / cũng vẫn có Phật. » [tương tự TQL., 10:1cd.]

và cũng có thể nói:

« Vì không tùy thuộc / vào thứ gì khác,
Nên không từ nhân / thủ uẩn sinh ra. [tương tự 10:3ab.]
Hành động khởi đầu / trở thành vô nghĩa,
Đã vậy thì nghiệp / cũng đều không có. » [tương tự 10:2cd.]

Tương tự như vậy:

« Ngã nếu như mà / khác với các uẩn
Thì sẽ không có / tướng của các uẩn. » [TQL, 18:1cd.]

Bởi vì không có sự khác nhau giữa các uẩn và Như lai nên nói trong Như lai có các uẩn là không hợp lý, và nói “trong các uẩn có Như lai” cũng không hợp lý. Hai vế này được giải thích như sau:

« Trong uẩn không ngã / trong ngã không uẩn,
Đó là bởi vì / phải có khác biệt
Thì niệm tướng kia / mới là thật có.
Vì không khác nên / chỉ là khái niệm. »¹⁵⁴

¹⁵⁴ Nhập Trung Quán Luận, VI.142.

Tại sao Như lai cũng không phải là sở hữu các uẩn, điều này đã được giải thích như sau:

« *Chẳng thể nói rằng / ngã sở hữu thân.
Ngã không hiện hữu / sở hữu gì đây?
Có bò thì phải / là khác với bò,
/ có thân thì phải / không khác với thân,
Nhưng ngã với thân / chẳng một, chẳng khác. »*

Phải biết rằng luận cứ năm điểm này thật ra đã được bao gồm trong luận cứ hai điểm về sự đồng nhất hay dị biệt, Thầy Long Thọ dựa vào năm điểm để tìm hiểu về thân kiến. Xét theo luận cứ năm điểm, một đấng Như lai như thế là không có các uẩn, vậy còn chỗ nào khác để có Như lai? Vì thấy chư Như Lai không có ở đâu cả nên Thầy Long Thọ nói rằng:

« *Vậy thì Như Lai / thật ra là gì? » [TQL, 22:1d.]*

Không có Như lai nào là thật có cả, ý là như vậy. “*Vì Như lai không thật có cho nên chuỗi sinh tử cũng không thật có,*” điều này như vậy là đã được chứng minh.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Chúng tôi không nói rằng Như lai là các uẩn, vì nếu không sẽ ứng thành nhiều lỗi như đã nêu trên. Cũng không nói Như Lai khác các uẩn, hay nói có các uẩn nơi Như lai, như có cây trên núi tuyết. Chúng tôi cũng không nói có Như lai nơi các uẩn, như có sư tử ở trong rừng, hay là nói Như lai sở hữu các uẩn, như vua chuyển pháp luân sở hữu đặc tướng của mình. Đó là vì chúng tôi không chấp nhận có sự đồng nhất hay dị biệt [giữa Như lai và các uẩn]. Ngược lại chúng tôi nói rằng “*Dựa vào các uẩn mà có Như lai, đồng nhất hay dị biệt đều không thể nói.*” Cho nên lý lẽ của các ông không làm gì được chúng tôi.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

**[22:2.] *Nếu Phật có nhờ / dựa vào các uẩn
Thì không phải nhờ / tự tánh mà có,
Đã không phải nhờ / tự tánh mà có
Thì đâu thể nhờ / tha tánh mà có.***

Nếu dựa vào các uẩn để lập danh, gọi đó là “đức Phật thế tôn không thể nói là đồng nhất hay dị biệt,” thì sẽ chỉ là thứ “dựa vào các uẩn để lập danh như ảnh hiện trong gương chứ không phải là nhờ tự tánh mà có.” Thứ gì tự tánh mà như vậy thì có nghĩa là tự mình không có tánh, đã không nhờ tự tánh mà có thì làm sao có thể nhờ vào thứ gì khác, như là các uẩn, để mà có đây? Đứa con của người phụ nữ không con tự mình đã không có, bốn tánh riêng không có mà có thể dựa vào thứ khác để có là chuyện vô lý. Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Tuy rằng ảnh hiện trong gương không nhờ tự tánh mà có, nhưng vẫn có nhờ vào những thứ khác như tấm gương, khuôn mặt, vân vân. Tương tự như vậy, Như lai tuy không nhờ tự tánh mà có, nhưng vẫn dựa vào các uẩn, cho nên vẫn là nhờ tha tánh mà có.

[ĐÁP] — Dù thế,

**[22:3.] *Thứ gì đã nhờ / thứ khác mà có
Thì không lý nào / lại có ngã tánh.
Thứ hỏi một thứ / không có ngã tánh
Làm sao có thể / là đấng Như lai?***

Các ông cho rằng Như lai giống ảnh hiện trong gương, nhờ dựa vào thứ khác mà có. Nếu thế thì chính vì Như lai giống ảnh hiện trong gương cho nên nói “ngã tánh” là không hợp lẽ, nói “tự tánh” là không đúng lý. Chữ “ngã tánh” ở đây đồng nghĩa với tự tánh, là tánh của chính mình. Một thứ không có ngã tánh, không có tự tánh, chỉ như ảnh hiện trong gương thì làm sao có thể là đấng Như lai? Làm sao có thể là người đi trên con đường không điên đảo? Ý câu kệ này là như vậy.

Huống chi Như lai ở đây phải có tự tánh rồi thì khi ấy các uẩn mới có thể đối với tự tánh ấy để mà thành “thứ khác,” chừng đó mới có thể dựa vào thứ khác này để

có Như lai. Nhưng một khi Như lai đã không có tự tánh thì khi ấy các uẩn lấy gì để mà khác? [Trung Quán Luận] giải thích điều này như sau:

**[22:4ab.] *Nếu như tự tánh / đã là không có,
Vậy thì tha tánh / có làm sao được?***

Tự tánh và tha tánh đều không có thì:

**[22:4cd.] *Tự tánh, tha tánh / đều đã không có,
Vậy đâu còn gì / để có Như lai?***

Nếu là thứ thật có thì phải hoặc là thứ nhờ tự tánh mà có, hoặc là thứ nhờ thứ khác mà có. Ngoài hai thứ này ra, đâu còn gì khác để có thể gọi đó là “Như lai?” Vì thế Như lai không hiện hữu nhờ tự tánh.

Hơn nữa, nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] —

**[22.5.] — « *Nếu như không cần / dựa vào các uẩn
Cũng vẫn có được / một đấng Như lai
Thì nay Như lai / sẽ dựa các uẩn
Cho nên cũng vẫn / là thứ tùy thuộc. »***

Như lai có là nhờ các uẩn không thể nói là đồng nhất hay dị biệt, lấy các uẩn ấy để lập danh. Nếu trước không dựa vào năm uẩn thì bây giờ cái gọi là “Như lai” sẽ dựa vào các uẩn. Chừng đó sẽ giống như Đền bà đạt đa có trước tài sản và khác với tài sản, rồi sau mới sở hữu tài sản ấy. Tương tự như vậy, nếu trước Như lai không dựa vào các uẩn để có thì nay Như lai sẽ dựa vào các uẩn, sẽ là người sở hữu các uẩn.

[ĐÁP] — Nhưng nếu quán chiếu tường tận mọi mặt thì sẽ thấy rằng:

**[22:6ab.] *Không dựa các uẩn
Thì Như lai nào / cũng đều không có.***

Bằng không sẽ ứng thành Như lai không nhân mà có.

**[22:6cd.] *Nhưng không dựa thì / không thể nào có,
Đã vậy làm sao / nhiếp thủ các uẩn?***

Vì không hiện hữu, ý là như vậy. Chút uẩn nào cũng đều không nhiếp thủ mà bảo rằng “Như lai có nhờ các uẩn” là không đúng.

Trước khi nhiếp thủ thì Như lai chưa có. Vì chưa có nên chút gì cũng đều không nhiếp thủ. Đã không có ai nhiếp thủ thì thứ được nhiếp thủ cũng không trở thành thứ được nhiếp thủ. [Trung Quán Luận] giải thích điều này như sau:

**[22:7ab.] *Sự nhiếp thủ đã / là không có, thì
Thứ được nhiếp thủ / cũng không thể có.***

Một khi đã vì không có ai nhiếp thủ nên không có thứ được nhiếp thủ thì khi ấy bởi không có thứ được nhiếp thủ nên người nhiếp thủ cũng không thể nào có. [Trung Quán Luận] giải thích điều này như sau:

**[22:7cd.] *Thứ được nhiếp thủ / đã là không có
Thì đâu làm sao / có được Như lai.***

Cho nên theo những gì đã giải thích thì:

**[22:8.] *Tìm kiếm như vậy / đủ cả năm cách,
Thì tự hay tha / đều là không có,
Đã là như vậy / thứ được nhiếp thủ
Làm sao có thể / gọi là “Như lai”?***

Quán chiếu truy tìm đủ cả năm cách sẽ thấy Như lai không phải là một với các uẩn; không phải là khác với các uẩn; không phải là thứ có tự tánh; hay có tha tánh; nên không phải là cái dựa và cái được dựa [sở y và năng y]; cũng không phải là thứ sở hữu các uẩn. Như lai đã hoàn toàn không thật có như vậy thì làm sao có thể lấy các uẩn để lập danh cho Như lai? Vì thế cho nên Như lai cũng không hiện hữu có tự tánh.

Quán xét truy tìm như vậy sẽ thấy không những Như lai không hiện hữu có tự tánh, mà đến cả:

[22:9ab.] Thứ gì đã là / thứ được nhiếp thủ

Thì không phải từ / tự tánh mà có.

Năm uẩn được nhiếp thủ là “sắc, thọ, tưởng, hành và thức” cũng không nhờ tự tánh mà có, vì chúng có nhờ duyên sinh, và đã bị phủ nhận sâu rộng trong phẩm “Quán Các Uẩn.”

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù thứ được nhiếp thủ không từ tự tánh mà có thì cũng vẫn là có nhờ nhân duyên, là những thứ khác với chính mình.

Nói như vậy cũng không đúng, [Trung Quán Luận] giải thích bằng lời như sau:

[22:9cd.] Đã không phải từ / ngã tánh mà có

Thì cũng không từ / tha tánh mà có.

Đứa con của người phụ nữ không con tự mình đã không có thì không thể lập danh nhờ vào thứ gì khác. Vì vậy thứ được nhiếp thủ cũng không có. Hay cũng có thể hiểu như vậy:

« *Thứ gì đã là / thứ được nhiếp thủ*

Thì không phải từ / tự tánh mà có, » [TQL, 22:9ab.]

bởi vì phải tùy thuộc vào thứ nhiếp thủ, và bởi vì nếu không tùy thuộc vào thứ nhiếp thủ thì cũng không có thứ được nhiếp thủ, cho nên không có thứ được nhiếp thủ nào là có nhờ bản tánh của chính mình cả.

Còn nếu phản đối rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu không dựa vào thứ nhiếp thủ thì thứ được nhiếp thủ sẽ không hiện hữu có tự tánh, đã vậy thì thứ được nhiếp thủ phải dựa vào thứ nhiếp thủ chứ sao.

Nói vậy cũng không được, bởi vì:

« *Đã không phải từ / tự tánh mà có*

Thì cũng không từ / tha tánh mà có. » [TQL, 22:9cd.]

Thứ được nhiếp thủ đã không thể có nhờ vào tánh của chính mình, tự tánh đã không có thì làm sao có thể nhờ vào tha tánh, là thứ nhiếp thủ, để mà có cho được? Cho nên mới nói rằng “Thứ được nhiếp thủ cũng không thật có.

Ở đây, để kết luận [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[22:10ab.] *Vậy thứ được thủ / và người nhiếp thủ,
Dù xét mặt nào / cũng đều là không.***

Quán chiếu truy tìm đủ mọi mặt như vậy thì thấy thứ được nhiếp thủ là không, là không có tự tánh, và thứ nhiếp thủ cũng là không, là lìa tự tánh. Tiếp theo, nếu thứ được nhiếp thủ mà:

**[22:10cd.] *Đã là không thì / Như lai đâu thể
Lấy cái không làm / nền tảng lập danh!***

“Thứ được nhiếp thủ không hiện hữu là nền tảng lập danh của Như lai không hiện hữu,” chuyện như vậy không đời nào có. Vì thế, nói rằng “Như lai dựa vào các uẩn để lập danh” là không đúng.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ôi thế thì hy vọng của chúng tôi bị đoạn đứt cả rồi còn gì! Chúng tôi đã vui vẻ từ bỏ các luận sư như Ca-na-đà, Túc Mục, Đi-găm-ba-ra, Jai-mi-ni¹⁵⁵, vân vân, là những người bị quấn chặt trong mớ dây leo chằng chịt của tà kiến đến từ khái niệm phân biệt, đánh mất đường không mê lầm dẫn đến thành trì niết bàn, kẹt trong rừng rậm luân hồi cực kỳ hiểm trở khó đi, khinh thường giáo pháp mở vào con đường dẫn đến cõi trời người và cõi niết bàn giải thoát. Vì cầu giải thoát nên chúng tôi về quy y nơi đấng Như lai, là vầng nhật nguyệt quét sạch mọi mọi bóng tối tông môn ngoại đạo không sót chút gì, dạy cho con đường đúng, dẫn đến cõi trời người và cõi niết bàn giải thoát, tỏa rạng mười phương nguồn ánh

¹⁵⁵ **Ca-na-đà:** Tạng: ཀའ་ལཱ་ཏཱ་, Phạn: Kanada], bậc hiền triết khổ hạnh xứ Ấn, khai sáng phái Thắng Luận [Vaisheshika] - **Túc Mục:** Tạng: ཀའ་སུ་པ་, Phạn: Āksapāda, bậc hiền triết khai sáng phái Chánh Lý [Naiya] - **Đi-găm-ba-ra:** Tạng: ཇུ་གམ་བ་ར་, Phạn: Digambara: những người tu hạnh Lôa Thế thuộc trường phái Janism. - **Jai-mi-ni:** Tạng: ཇུ་མི་ལི་, Tạng: Jaimini, bậc hiền triết khai sáng phái Di man tác [Purva Mīmāṃsā].

sáng diệu pháp trong thanh, không nơi nào là không chiếu tỏ, chỉ để làm hé nở nụ sen trí tuệ của người cần giáo hóa thuộc đủ loại căn cơ, là con mắt duy nhất của những ai thấy được tánh như của vạn pháp là như thế nào, là chốn quy y vô thượng của khắp cả chúng sinh, là cảnh giới riêng chỉ Phật mới có, với mười lực, [bốn] vô úy. Nay các ông lại bảo rằng:

*« Vậy thứ được thủ / và người nhiếp thủ,
Dù xét mặt nào / cũng đều là không.
Đã là không thì / Như lai đâu thể
Lấy cái không làm / nền tảng lập danh! » [TQL, 22:10.]*

Nói tự tánh của Như lai không có thì niết bàn giải thoát của chúng tôi bị chặt sạch hết rồi còn gì! Tranh cãi với các ông thì cây thuốc thần của Như lai sẽ bị bứng cả gốc.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Chúng tôi đúng là đã chặt đứt nguồn hy vọng của kẻ phàm phu như các ông. Các ông vì muốn giải thoát mà từ bỏ tông môn ngoại đạo, về nương dựa nơi giáo pháp không mê lầm của đức Thế Tôn Như Lai, nhưng lại không kham nổi tiếng gầm sư tử của giáo thuyết vô ngã thâm sâu quý giá, giáo thuyết mà không một tông môn ngoại đạo nào nhắc đến. Vì nghèo nàn đại nguyện, các ông chạy loạn như loài rắn trên các nẻo ác kiến, làm kẻ phàm phu điên đảo quần quanh bất tận trong khu rừng già luân hồi sinh tử. Như lai có nói ngã và các uẩn là thật có bao giờ đâu!

Khế Kinh dạy rằng:

« Trưởng lão Tu Bồ Đề, Như lai cũng như huyễn, như mộng. Trưởng lão Tu Bồ Đề, pháp của Như lai cũng vậy, như huyễn, như mộng. »¹⁵⁶

Chúng tôi đâu có nói lời nào phủ nhận hiện hữu của đấng Như lai vốn phi khái niệm để khiến phải vướng lỗi hủy báng. Hơn nữa, [Trung Quán Luận] vì muốn giải thích Như lai không có tự tánh và thuyết nghĩa chân thật không điên đảo mà nói như sau:

¹⁵⁶ Trích Kinh Phật mẫu Bhagavatī

[22:11abc.] *Đừng nói là “không,”*

Hay “không phải không,”

Hay là cả hai, / hay không cả hai.

Những điều này hết thảy đều không thể nói. Nhưng nếu thứ gì cũng không nói thì làm sao có thể chứng được cái thấy đúng như thật của bậc giác giả? Vì thế, để thuận theo người phàm phu cần được giáo hóa, chúng tôi phải dùng danh ngôn thể tục của thực tại quy ước để gia thêm vào và nói “không,” nói “không phải không,” nói “vừa không, vừa không phải không,” nói “chẳng không, chẳng không phải không.” Vì thế:

[22:11d.] *Chỉ có thể nói / theo nghĩa giả danh.*

Ý thật của đức Thế tôn là gì khi dạy về tánh không vân vân, điều này cần chứng biết qua Phẩm [18] Quán Ngã.

Khế Kinh có nói những câu như sau:

*« Nói rằng thế gian / như là huyễn cảnh,
Như một tán tuồng, / như giấc chiêm bao.
Không có ngã, hay / chúng sinh, thọ mạng,
Vạn pháp đều như / ảo ảnh, bóng trăng.*

*« Là không, là tịnh, / và là vô sinh.
Bởi không biết nên / chúng sinh luân hồi.
Vì lòng đại bi, / vận dụng phương tiện,
Cùng trăm luận lý / giúp cho thâm nhập. »¹⁵⁷*

Bậc chứng biết tất cả những điều này chính là Như lai phi khái niệm. Không những Như lai không có bốn tánh không ấy, mà đến cả những thứ như:

[22:12.] *Thường và vô thường, / bốn tướng đại loại,*

Chốn tịnh yên này / đâu làm gì có.

Hữu biên vô biên, / bốn tướng đại loại,

Chốn tịnh yên này / đâu làm gì có.

¹⁵⁷ Bản Phạm ngữ có thêm 2 chính cú mà bản Tạng ngữ không có, (theo bản của Louis de la Vallee Poussin).

Ở đây đức Thế tôn nhắc đến mười bốn sự vô ký, đó là:

Bộ bốn thứ nhất:

« Thế gian thường; thế gian vô thường; thế gian cũng thường cũng vô thường; thế gian chẳng thường chẳng vô thường. »

Bộ bốn thứ hai:

« Thế gian hữu biên; thế gian vô biên; thế gian cũng hữu biên cũng vô biên; thế gian chẳng hữu biên chẳng vô biên. »

Bộ bốn thứ ba:

« Sau khi nhập diệt thì Như Lai có; sau khi nhập diệt thì Như Lai không có; sau khi nhập diệt thì Như Lai cũng có cũng không có; sau khi nhập diệt thì Như Lai chẳng có chẳng không có. »

Và:

« Thân là mạng, mạng là thân; thân khác mà mạng khác. »

Mười bốn pháp này không phải là thứ có thể giải thích được nên được gọi là “*pháp vô ký*.” Theo như cách nói đó thì Như lai tự tánh đã tịnh, bốn tánh đều không, ở đó đâu thể nào có bốn tướng của tánh không vân vân. Và, tương tự như vậy, cũng đâu thể nào có bốn tướng thường hay vô thường vân vân. Vì Như lai không có bốn tướng kia, giống như đứa con của người phụ nữ không con chẳng thể có da trắng hay là da đen, nên đức Thế tôn không dạy. Cũng như bộ bốn kia không hề có ở Như lai, các tướng hữu biên hay vô biên vân vân cũng vậy, không hề có ở Như lai.

Tiếp theo, “*Sau khi nhập diệt thì Như Lai có*” vân vân, bộ bốn ý tưởng này cũng không đời nào có. Thầy Long Thọ giải thích như sau:

**[22:13.] Ai chấp sâu dày / nói “có Như lai,”
Thì người như vậy / sẽ phải nghĩ rằng
“Sau khi niết bàn
“Không có Như lai.”**

Người nào chấp trước nặng nề¹⁵⁸, vì chấp bám sâu dày mà nổi lên ý nghĩ “Nhu lai là có,” thì chắc chắn sẽ phải nghĩ rằng “Đến khi nhập niết bàn thì Nhu lai sau khi nhập niết bàn rồi sẽ không có nữa, dòng tương tục sẽ đoạn, sẽ không còn Nhu lai.” Nghĩ như vậy là cái thấy sai lầm.

Còn người nào thấy rằng vì tự tánh là không nên cách gì Nhu lai cũng đều không đúng thật là có, thì:

**[22:14.] Tự tánh đã không,
Mà còn nghĩ rằng / sau khi niết bàn
Nhu lai là có / hay là không có,
Ý nghĩ nào cũng / đều không thuận lý.**

Nhu ý tưởng về bức tranh vẽ giữa trời không, ý tưởng ấy không phải là có, ý là như vậy. Nhu lai bốn tánh thanh tịnh, không có tự tánh, vượt ngoài mọi khái niệm phân biệt, vậy mà người trí mọn lại có ý nghĩ Nhu lai là thường hay vô thường, vân vân, nói cách khác, nghĩ Nhu lai là thường; là vô thường; là hiện hữu; là không hiện hữu; là không; là không phải không, là toàn giác; là không toàn giác, đại loại như vậy.

**[22:15.] Nhu lai vô tận, / vượt mọi khái niệm.
Ai với Nhu lai / nổi niệm phân biệt,
Sẽ bị niệm tưởng / làm cho hư hoại,
Nên không thể nào / thấy được Nhu lai.**

Niệm khởi được là nhờ duyên nơi hữu pháp, Nhu lai không phải là hữu pháp, niệm lấy gì để khởi? Vì vậy Nhu lai vốn vượt ngoài khái niệm. Nhu lai tự tánh vô sinh, cũng không chuyển thành tánh gì khác, vì vậy Nhu lai vốn vô tận.

Những người vì tư duy điên đảo, tự lấy khái niệm để lập danh, vì ô nhiễm này mà làm bản tâm mình, họ nghĩ ra đủ thứ ý tưởng không đúng với sự thật, rồi cho rằng Nhu lai Phật Thế tôn là như thế. Những người như vậy bị niệm tưởng của chính mình làm cho hư hoại, công đức nhiệm mầu của Nhu lai bị khuất khỏi tầm

¹⁵⁸ Nguyên văn: chấp trước lớn.

mắt. Giống như một xác chết, họ không thấy được Như lai nơi diệu pháp này, như người mù không thấy được ánh mặt trời.

Chính vì vậy mà đức Thế tôn nói như sau:

*« Những ai thấy được / sắc tướng Như lai,
Hay là nghe giọng / mà biết Như lai,
Hay vì điên đảo / bỏ không tìm hiểu,
Những người như vậy / không thấy Như lai. »*

*« Thấy rằng Như lai / chính là Pháp tánh,
Thấy người dẫn đường / chính là Pháp thân.
Pháp tánh không phải / là pháp sở tri,
Nên không làm sao / có thể biết được. »*

Nên phẩm Quán Như lai này là để quán về chúng sinh hữu tình trong cõi thế gian. Thế gian hữu tình không tự tánh ra sao thì cảnh vật bên ngoài cũng không tự tánh giống y như vậy. Để vạch rõ trần trụi điều này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[22:16.] *Tự tánh Như lai / là như thế nào,
Tự tánh thế gian / cũng là như thế.
Tự tánh Như lai / đều là không có,
Tự tánh thế gian / cũng đều không có.***

Còn thế gian không có tự tánh như thế nào, việc này đã được giải thích qua những phẩm như là “Quán Duyên.” [Phẩm 1]

Chính vì thế mà Kinh Phật nói rằng:

*« Như lai mãi mãi / luôn là vô sinh,
Vạn pháp hết thấy / cũng đều như vậy.
Trí ai ấu trĩ / mới chấp vào tướng,
Vọng động theo pháp / thế gian không thật. »*

*« Như lai cũng giống / như là ảnh hiện
Của pháp thiện lành / và không ô nhiễm.*

*Ở đây chẳng có / Như hay là Lai,
Thấy cõi thế gian, / toàn là ảnh hiện. »¹⁵⁹*

Kinh Phật mẫu cũng dạy rằng:

« Khi ấy chư Thiên tử nói với Tôn giả Tu Bồ Đề những lời như sau: “Kính thưa Thánh giả Tu Bồ Đề, phải chăng nói chúng sinh như huyễn thì như vậy là nói chúng sinh không phải là huyễn?” Để đáp lời, Tôn giả Tu Bồ Đề nói với chư Thiên tử như sau, “Chư Thiên tử, chúng sinh như huyễn. Chư Thiên tử, chúng sinh như mộng. Chư Thiên tử, như thế thì huyễn với chúng sinh không phải là hai, không thể phân đôi, như thế thì mộng với chúng sinh không phải là hai, không thể phân đôi. Chư Thiên tử, hết thảy các pháp cũng như huyễn, như mộng; Tu đà hoàn cũng như huyễn như mộng; quả Tu đà hoàn cũng như mộng như huyễn; Tương tự như vậy, Tư đà hàm và quả Tư đà hàm; A na hàm và quả A na hàm; và A la hán cũng như huyễn như mộng; quả A la hán cũng như huyễn như mộng; Phật độc giác cũng như huyễn như mộng; tánh Phật độc giác cũng như huyễn như mộng; Phật Chánh Đẳng Giác cũng như huyễn như mộng; tánh Phật Chánh Đẳng Giác cũng như huyễn như mộng.

« Bấy giờ chư Thiên tử hỏi Tôn giả Tu Bồ Đề: “Kính thưa Thánh giả Tu Bồ Đề, Ngài nói Phật Chánh đẳng giác cũng như huyễn như mộng ư? Ngài nói tánh Phật Chánh đẳng giác cũng như huyễn như mộng ư?” Tôn giả Tu Bồ Đề trả lời, “Chư Thiên tử, đến cả niết bàn cũng như huyễn như mộng, huống chi những pháp khác?”

« Chư Thiên tử hỏi, “Kính thưa Thánh giả Tu Bồ Đề, ngài nói rằng niết bàn cũng như huyễn như mộng ư?” Tôn giả Tu Bồ Đề trả lời, “Chư Thiên tử, dù có pháp gì quý giá đặc biệt hơn cả niết bàn, tôi cũng vẫn sẽ nói rằng pháp ấy như huyễn như mộng. Thế mới nói “mộng với niết bàn không phải là hai, không thể phân đôi.” »

¹⁵⁹ Sarva-buddha-vishaya-vatara-jnana-lokalamkara-sutra, mDo sde ga 284b

Trên đây là luận giải của Phẩm 22, tên là “*Quán Như Lai*” nằm trong *Minh Cú Luận* của Thầy Nguyệt Xứng.

BẢN NHÁP

> PHẨM 23. QUÁN SỰ ĐIÊN ĐẢO

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Chuỗi sinh tử đúng thật là có, vì nhân của nó có. Nghiệp đến từ phiền não. Từ cái nhân là nghiệp và phiền não, sinh và tử nối đuôi nhau liên tục không ngừng nghỉ. Dòng tiếp nối liên tục này được gọi là chuỗi sinh tử. Nhân tố chính của nó là phiền não, vì hết phiền não thì chuỗi sinh tử không còn. Phiền não như là tham vân vân đều là có, cho nên quả của nó là chuỗi sinh tử cũng đúng thật là có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu nhân của nó là phiền não mà có thì chuỗi sinh tử cũng sẽ có, nhưng đâu làm gì có. Vì sao? Ở đây, đức Phật Thế tôn dạy như thế này:

**[23:1.] [Đức Phật] dạy rằng: / tham sân và si
Hết thấy đều do / niệm tưởng mà có,
Đều là dựa vào / tốt, xấu, điên đảo
Mà phát sinh ra.**

“Niệm tưởng” nói ở đây là vọng tưởng. “Do niệm tưởng mà có” là từ niệm tưởng mà ra, như trong câu kệ :

« Nay hồi lòng tham, / ta đây biết rõ / cái gốc của người:
Người chỉ là từ / niệm tưởng sinh ra. »¹⁶⁰

Vì vậy mà nói:

« [Đức Phật] dạy rằng / tham sân và si
Hết thấy đều do / niệm tưởng mà có. » [TQL, 23:1ab.]

Chỉ ba thứ này được nêu ra, vì tham sân si là nguyên nhân sinh ra mọi phiền não khác nên là thứ chính yếu. Tham sân si thì lại:

¹⁶⁰ Hai dòng còn lại: Nếu ở nơi người ta dừng khởi niệm, thì ở nơi ta người chẳng sinh ra. – theo *Biển Cả Luận Lý* thì đoạn này trích từ Aja`tas`atrukaukrfityavinodana-su`tra, mDo sde tsha 233a, có đã trích dẫn ở Phẩm 18.

« *Đều là dựa vào / tốt, xấu, điên đảo
Mà phát sinh ra.* » [TQL, 23:1cd.]

Thấy cảnh tốt thì nổi tham; thấy cảnh không tốt thì nổi sân; thấy cảnh điên đảo thì nổi si. Niệm tưởng là nguyên nhân chung sinh ra ba thứ này.

Nếu hỏi rằng: “*Si sao lại là từ niệm tưởng sinh ra?*” thì phải trả lời như sau: Đức Thế tôn có nói trong Kinh Duyên Khởi như thế này:¹⁶¹ “*Này các vị tỷ kheo, vô minh là thứ có nhân, có nền, và có duyên. Này các vị tỷ kheo, nhân của vô minh là gì? Là tác ý không thuận với tánh. Và tương tự như vậy, tác ý dơ bẩn đến từ si.*” Thế thì vô minh cũng là từ niệm tưởng mà có.

Vì thế cho nên:

**[23:2.] *Thứ gì dựa trên / những thứ như là
Tốt, xấu, điên đảo, / để mà sinh ra
Thì không phải là / thứ có tự tánh.
Cho nên phiền não / cũng không là thật.***

Nếu phiền não như là tham là nhờ tự tánh mà thành thì chúng sẽ không tùy thuộc vào cảnh tốt, xấu, điên đảo, bởi vì tự tánh thì không ai tạo cũng không tùy vào thứ gì khác.

Nhưng phiền não thì lại vẫn là tùy thuộc vào cảnh tốt, xấu và điên đảo, nên chúng đúng thật không có tự tánh chứ không phải là thật có. Nói vậy có nghĩa là ở trong cảnh giới chân thật, chúng không phải là có nhờ tự tánh.

Hơn nữa,

**[23:3.] *Sự có hay không / của cái ngã này,
Làm sao thì cũng / không thể thiết lập.
Cái đó đã không / thì sự có, không
Của phiền não kia / làm sao thiết lập?***

¹⁶¹ Theo bản phạn ngữ Louis De La Vallee Poussin thì câu kệ này có thể đến từ kinh khác.

Vì sao sự có và sự không của cái ngã đều không phải là có, điều này đã được giải thích sâu rộng từ trước. Vì vậy, sự có và sự không của các pháp lấy đó làm chỗ dựa làm sao mà có cho được.

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Giả sử sự có và sự không của ngã không có, khi ấy sẽ không có sự có và sự không của những thứ từ đó xuất ra. Nhưng còn phiền não thì sao?

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

[23:4.] *Và phiền não ấy / là của người nào,
Thì người ấy cũng / không được thiết lập.
Không có ai là / người có phiền não,
Vậy phiền não ấy / biết có ở đâu?*

Ở đây phiền não cũng giống như tranh vẽ trên tường, như độ chín của cây trái, luôn phải tùy thuộc vào chỗ sinh ra nó. Vì thế, phải có một ai đó làm chỗ dựa cho phiền não phát sinh, chỗ dựa ấy không có thì phiền não sẽ không có. Phân tích ra sẽ thấy chỗ dựa này chỉ có thể hoặc là ngã, hoặc là tâm. Những loại chỗ dựa này đã bị phủ nhận từ trước. Không có ai là người có phiền não thì phiền não ấy là của ai? Vì không có ai cả cho nên phiền não không là của ai. Như trong câu kệ:

*« Không có ai là / người có phiền não,
Vậy phiền não ấy / biết có ở đâu? » [TQL, 23:4cd.]*

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ở đây chúng tôi không cho rằng chỗ dựa của phiền não đã được thiết lập từ trước. Không có cái gì gọi là “ngã” làm chỗ dựa cho phiền não, là vì nếu mà như vậy thì sẽ thành thứ không nhân như cây xoài mọc giữa trời không. Tại sao? Phải nói rằng phiền não khởi sinh từ cái tâm bị nhiễm phiền não, tâm này và phiền não ấy phát sinh cùng một lúc.

[ĐÁP] — [Trung Quán Luận bảo rằng] nói như vậy cũng không đúng lý:

*[23:5.] Như là thân kiến, / xét đủ năm cách,
Phiền não không có / trong thứ bị nhiễm.
Như là thân kiến, / xét đủ năm cách,
Thứ bị nhiễm không / có trong phiền não.*

Tổ hợp của các đặc tướng như là sắc đượ gọi chung là “thân.” Thân kiến là cái thấy về thân của mình, nói cách khác, là để cho mình chấp dính vào ngã và những thứ thuộc về ngã. Như trong câu kệ:

*« Không phải là uẩn, / hay khác với uẩn,
Không uẩn ở trong, / không ở trong uẩn,
Như lai cũng không / sở hữu các uẩn. » [TQL, 22:1abc.]*

Xét đủ cả năm cách thì thấy thân này không phải là có. Tương tự như vậy, xét đủ cả năm cách thì thấy phiền não không có ở chỗ bị nhiễm. Phiền não là thứ làm cho phiền não, và chỗ bị nhiễm là thứ bị làm cho phiền não. Cho nên nói rằng “*phiền não chính là chỗ bị nhiễm*” là phi lý, vì nếu không thì sẽ ứng thành cháy và bị cháy là cùng một thứ. Tương tự như vậy, nói rằng “*Chỗ bị nhiễm phiền não là khác, mà phiền não lại là khác*” cũng phi lý, vì bởi vì đã khác nhau thì sẽ không tùy thuộc cho nên nói vậy thì sẽ ứng thành chỗ bị nhiễm không phải là nhân sinh ra phiền não. Vì hai thứ này không phải là một cũng không phải là khác cho nên sở y, năng y, hay sở hữu gì cũng đều không có, do đó chỗ bị nhiễm không có trong phiền não, phiền não không có trong chỗ bị nhiễm, và chỗ bị nhiễm cũng không sở hữu phiền não. Xét đủ cả năm cách như vậy thì thấy phiền não không có ở chỗ bị nhiễm.

Cũng như chỗ bị nhiễm không phải là nhân của phiền não, phiền não cũng vậy, xét cả năm cách thì thấy phiền não cũng không phải là nhân của chỗ bị nhiễm. Như vậy phiền não không phải là chỗ bị nhiễm, vì nếu không thì sẽ ứng thành người làm và việc làm là một. Phiền não cũng không phải là khác với chỗ bị nhiễm, vì nếu không sẽ ứng thành không có sự tùy thuộc. Trong chỗ bị nhiễm không có phiền não; trong phiền não không có chỗ bị nhiễm; và phiền não cũng không sở hữu chỗ bị nhiễm. Như thế thì, cũng giống như thân kiến, thứ bị nhiễm xét cả năm cách cũng không phải là có trong phiền não. Đã thế thì đến cả sự tùy thuộc lẫn nhau của phiền não và thứ bị nhiễm cũng không thành.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cho dù các ông có phủ nhận phiền não đi chăng nữa thì nhân của phiền não là tốt, xấu, và điên đảo cũng vẫn có. Những thứ này có thì phiền não cũng

[b] — Thì phải trả lời như sau: Tốt, xấu và điên đảo mà thật có thì phiền não cũng sẽ có. Thế nhưng:

[23:6a.] *Tốt, xấu, điên đảo,*

Những thứ này cũng vậy, cũng:

[23:6b.] *Đều không phải nhờ / tự tánh mà có.*

Bởi vì chúng đều tùy duyên sinh khởi, và bởi vì chúng sẽ bị phủ nhận ở dưới đây. Một khi đã không phải là nhờ tự tánh mà có thì:

**[23:6cd.] *Vậy phiền não nào / là tùy thuộc vào
Tốt, xấu, điên đảo / để mà có đây?***

Vì nhân của chúng là tốt, xấu và điên đảo không có cho nên phiền não cũng không có, ý là như vậy.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Phiền não đúng thật là có, vì có đối cảnh của phiền não. Ở đây thứ gì không có thì cũng sẽ không có đối cảnh, ví dụ như đứa con của người phụ nữ không con. Trong khi đó sáu đối cảnh [của phiền não] gọi là “sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp” đều có. Vì lý do đó phiền não đúng ơg là có vì có đối cảnh.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Các ông cho rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] —

**[23:7.] — « *Sáu thứ sắc, thanh,
Vị, xúc, hương, pháp,
Đều được xem là / sáu cơ sở của
Tham sân và si. »***

Vì tham sân si từ đó sinh ra cho nên đó là cơ sở của tham sân si, tức là đối cảnh của tham sân si. Đối cảnh này có sáu, “sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp,” là những thứ được sáu giác quan khác nhau nhận biết.

Sắc là thứ có hình sắc giúp xác định chỗ này chỗ kia. Thanh là thứ xướng danh hay làm hiển lộ sự vật. Hương là mùi bay đến từ chỗ khác được hít ngửi. Vị là thứ được nhắm được nếm. Xúc là thứ được chạm. Pháp là tự tướng được biết đến, hay là niết bàn thắng pháp được hiểu. Sáu món này là sáu cơ sở.

Cơ sở của cái gì? Của tham, sân và si. Thấy vui là tham, tức là ham muốn và bám víu; thêm vào đó, làm cho tâm vui thích là tham. Thấy ghét là sân, tức là cái tâm chống đối thù nghịch; thêm vào đó, làm cho tâm muốn gây hấn là sân. Ngu muội là si, tức là cái tâm hoàn toàn u tối; thêm vào đó, làm cho tâm ngu muội là si.

Sáu thứ sắc thanh vân vân này là cơ sở, là đối cảnh của phiền não. Trước đối cảnh này mà nổi khái niệm “tốt” thì tham phát sinh; nổi khái niệm “không tốt” thì sân phát sinh; nổi khái niệm “thường,” hay “ngã,” vân vân, thì si phát sinh.

Sáu cơ sở này mà tưởng là thật có thì cũng như người mắt bệnh nhìn thấy những thứ không hề có như là tóc rơi. Với những thứ tự tánh vốn không, các ông lại tưởng tượng ra thành đối cảnh của tham sân si. Để chứng minh điều này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[23:8ab.] Nhưng mà sắc, thanh,

Vị, xúc, hương, pháp / chỉ giống như là...

Chữ “chỉ” nói ở đây có nghĩa là chỉ đơn thuần là khái niệm lập danh chứ không là gì khác, đồng nghĩa với “không có tự tánh.” Nếu hỏi rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Giả sử không có tự tánh thì làm sao mà thấy?

[ĐÁP] — Thì trả lời như sau: Thấy chúng như là...

**[23:8c2d.] Thành Càn thất bà,
Như là ảo ảnh / như là chiêm bao.**

Sẽ giống như nhìn thấy thành quách của loài Càn thất bà, đối cảnh này chỉ có thể thấy bằng sự điên đảo chứ không có cách nào khác.

**[23:9.] Người thì như huyễn,
Vật tựa bóng nước,
Những thứ như vậy / thử hỏi có gì
Để mà tốt xấu?**

Ở đây nói rằng vì sinh ra từ nền tảng điên đảo cho nên đặc tướng dù tốt hay xấu gì cũng đều là giả:

« Ngũ uẩn sinh từ / khái niệm chấp tôi.
Niệm chấp tôi này / lại là hư giả.
Cái thứ sinh ra / từ hạt giống giả
Làm sao có thể / là thật cho được. »¹⁶²

« Các uẩn như vậy / không phải là thật.
Thấy vậy thì dứt / khái niệm chấp tôi.
Khái niệm chấp tôi / đã dứt được rồi,
Các uẩn không còn / sinh ra được nữa. »¹⁶³

Đặc tướng tốt xấu không chỉ là giả vì nền tảng điên đảo, mà còn vì:

**[23:10.] Tùy cái xấu nào / để mà hình thành
Khái niệm “cái tốt” / thì cái xấu ấy
Tách lìa cái tốt / sẽ không hiện hữu.
Cho nên cái tốt / không thuận với lý.**

Ở đây nếu có cái gì gọi là “tốt” thì bởi vì bắt buộc phải đi chung với vẻ kia có liên quan, như dài với ngắn, bờ bên này với bờ bên kia, cho nên cái tốt sẽ phải ứng với cái xấu. Nhờ vào và ứng với cái xấu nào để hình thành khái niệm “tốt” thì cái

¹⁶² Báo Hành Vương Chánh Luận, I: 29. Có đã trích dẫn trong phẩm 18 - phần luận giải dưới câu kệ 2ab.

¹⁶³ Báo Hành Vương Chánh Luận, I: 30. Câu này vốn không có trong bản tiếng Tạng nhưng lại thấy ở các bản dịch từ Phạn ngữ nên giữ ở đây để tham khảo.

xấu được xác định là ứng với cái tốt ấy, nếu không có cái tốt nó sẽ không có. Nói vậy có nghĩa là, “không ứng với cái tốt thì sẽ không có cái xấu, tức là không có cái xấu nào là không tương ứng với cái tốt cả.” Chữ “nào” đi chung với chữ “xấu” ở phía sau; cụm chữ “hình thành khái niệm” đi chung với chữ “tốt” ở phía trước [ND: ở đây đang nói cho bản Phạn ngữ¹⁶⁴]. Vậy là thiếu mất thứ có liên quan gọi là “xấu” làm về tương ứng bắt buộc phải có để hình thành khái niệm “tốt.”

« Cho nên cái tốt / không thuận với lý. » [TQL, 23:10d.]

Không thuận lý cũng giống như có dài mà không có ngắn, có bờ bên này mà không có bờ bên kia, ý là như vậy.

Bây giờ để giải thích tại sao cái xấu cũng không có, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[23:11.] Tùy cái tốt nào / để mà hình thành
Khái niệm “cái xấu” / thì cái tốt ấy
Tách lìa cái xấu / sẽ không hiện hữu.
Cho nên cái xấu / không thuận với lý.**

Nếu có cái gì gọi là “xấu” thì bởi vì bắt buộc phải đi chung với về có liên quan kia, như dài đi chung với ngắn, bờ bên này đi chung với bờ bên kia, cho nên cái xấu cũng sẽ phải tương ứng với cái tốt. Nhờ vào và ứng với cái tốt nào để hình thành khái niệm “xấu” thì chính cái tốt được xác định là ứng với cái xấu ấy, nếu không có cái xấu nó cũng sẽ không có. Nói vậy có nghĩa là, “Không ứng với cái xấu thì sẽ không có cái tốt, tức là không có cái tốt nào là không tương ứng với cái xấu cả.” Chữ “nào” đi chung với chữ “tốt” ở phía sau; cụm chữ “hình thành khái niệm” đi chung với chữ “xấu” ở phía trước¹⁶⁵. Vậy là thiếu mất thứ có liên quan gọi là “tốt” làm về tương ứng bắt buộc phải có để hình thành khái niệm “xấu.”

« Cho nên cái xấu / không thuận với lý. » [TQL, 23:11d.]

Thế là tốt và xấu đều không có. Cho nên:

¹⁶⁴ Câu này ứng với cách hành văn của câu kệ tiếng Phạn, tiếng Việt thì thứ tự của các từ không giống vậy.

¹⁶⁵ Câu này ứng với cách hành văn của câu kệ tiếng Phạn, tiếng Việt thì thứ tự của các từ không giống vậy.

*[23:12.] Cái tốt nếu như / đã là không có
VẬY LẤY CÁI GÌ / ĐỂ MÀ CÓ THAM?
Cái xấu nếu như / đã là không có
VẬY LẤY CÁI GÌ / ĐỂ MÀ CÓ SÂN?*

Đặc tướng tốt và xấu không có vì nhân không có, cho nên những thứ lấy tốt và xấu làm nhân như tham sân và si cũng không có, ý là như vậy.

Như vậy là sau khi chứng minh rằng vì không có đặc tướng tốt xấu cho nên tham và sân cũng không có, bây giờ Thầy [Long Thọ] sẽ dùng cách chứng minh không có sự điên đảo để cho thấy rằng si cũng không có.

*[23:13.] Giả sử nói thứ / vô thường là thường,
Nếu chấp như vậy / là sự điên đảo,
Nhưng đã không thì / đâu có vô thường,
Sự chấp trước này / làm sao điên đảo?*

— Ở đây, [thuyết hữu tánh] nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Điên đảo có bốn. Đối với năm uẩn vô thường hủy diệt trong từng phút giây mà chấp là thường, sự chấp này là một sự điên đảo.

Tương tự như vậy:

*« Vô thường nhất định / phải có tổn hại.
Thứ có tổn hại / thì không an lạc.
Cho nên bất cứ / thứ gì vô thường
Cũng đều là khổ. »*

Theo đó thì hễ vô thường là phải khổ. Tất cả các pháp hữu vi sinh diệt đều vô thường, vì vậy, năm uẩn bản chất là khổ. Nếu lầm tưởng là vui thì đó là sự điên đảo thứ hai.

Tương tự như vậy:

*« Nó vốn đến từ / hạt mầm tinh huyết,
Từ nó sinh ra / phần và nước tiểu.
Đã biết nó chỉ / toàn là dơ bẩn,
Thích được nổi gì / để mà tham đắm? »*

Vậy thân này lúc nào cũng luôn là dơ bẩn, toàn là dơ bẩn. Cái thân như thế nếu vì mê muội mà chấp là thanh tịnh thì cái chấp này là sự điên đảo thứ ba.

Tương tự như vậy, năm uẩn tướng không đồng với ngã. Vì vô thường, có sinh có diệt, cho nên năm uẩn vốn không có ngã, tự tánh là không. Chấp thứ không có ngã là có ngã, đó là sự điên đảo thứ tư.

Bốn sự điên đảo là vậy, đều là nhân sinh ra si.

[ĐÁP] — Bây giờ hãy phân tích về điều này ở đây. Giả sử nói rằng, “Đối với các uẩn, tánh thường còn của nó là không mà làm chấp là thường còn thì đó là điên đảo.” Thế nhưng đối với các uẩn, tự tánh của nó đã là không thì đến cả tánh vô thường của nó cũng là không, chẳng phải sao?

*« Nhưng đã không thì, / đâu có vô thường,
Sự chấp trước này / làm sao điên đảo? » [TQL, 23:13cd.]*

Ở đây nói rằng phải đối với “vô thường không điên đảo” thì mới có thể định nghĩa “thường là điên đảo.” Nhưng ở trong tánh không thì không có vô thường. Vô thường đã không có thì thứ đối nghĩa với nó là “thường” làm sao mà có cho được? Vì thế cho nên điên đảo cũng là không có.

Cũng như không có vô thường ở tánh không lia tự tánh và không sinh bằng tự tánh, tương tự như vậy, khổ cũng không có, bất tịnh cũng không có, vô ngã cũng không có. Một khi đã vì tự tánh không nên khổ vân vân đều không có thì cái thấy điên đảo về những thứ đối nghịch như là thường, lạc, tịnh, ngã làm sao mà có cho được. Cho nên điên đảo tự tánh vốn không. Điên đảo đã là không thì vô minh làm sao mà có cho được?

Đức Thế tôn có nói như vậy:

*« Vô minh và thứ / tùy vô minh sinh,
Đều chẳng bao giờ / là thật có cả.
Khắp cõi thế gian / chẳng nơi nào có,
Nên ta mới gọi / đó là vô minh. »¹⁶⁶*

¹⁶⁶ Kinh Ánh Sáng Hoàng Kim – Suvarnaprabhāsa (theo Jacques May).

Lại có những câu tương tự:

« “Kính đức Thế tôn, chân ngôn nói làm sao về điên đảo?” Đức Thế tôn đáp, “Này Văn Thù, điên đảo là lạc mất, vì thế mà gọi là 'điên đảo.'” »

Huống chi nếu đã cho rằng “*thứ vô thường mà nói là thường, chấp trước như vậy là điên đảo vì không đúng với sự thật,*” thế thì cái thứ không phải là hiện hữu nhờ tự tánh mà lại chấp vào ý tưởng nó là vô thường thì cũng đâu phải là đúng với sự thật, tại sao chấp trước như vậy lại không phải là điên đảo?

**[23:14.] *Giả sử nói thứ / vô thường là thường,
Nếu chấp như vậy / là sự điên đảo,
Nhưng tự tánh không / mà nói vô thường,
Sự chấp trước này / sao chẳng điên đảo?***

Một khi cả hai thứ thường và vô thường đều đã là điên đảo, cũng không có trường hợp thứ ba nào khác để làm thứ không điên đảo. Đã không có thứ gì là không điên đảo cả, vậy thì điên đảo biết dựa vào đâu để mà có?

Vì thế xét theo lẽ này thì điên đảo cũng không phải là có. Điên đảo đã không có thì vô minh cũng không có. Giống như chấp thứ vô thường là thường không là điên đảo, những thứ điên đảo còn lại cũng là như vậy.

Chính vì thế nên đức Thế tôn trong *Adhyasaya Ván Kinh*¹⁶⁷ nói rằng:

« Đức Thế Tôn nói rằng, “Này Thiện nam tử, người tìm đường buông sinh tử là như thế. Thiện nam tử, Như lai dù đã bỏ hết những gì khiến nổi tham, nhưng không hề nói là phải bỏ tham. Tương tự như vậy, tất cả những gì khiến nổi sân, nổi si đã bỏ hết rồi nhưng Như lai không hề nói là phải bỏ sân, bỏ si. Tại sao? Thiện nam tử, Như lai dạy pháp không phải là để bỏ thứ gì, hay để được thứ gì. Không phải để biết, không phải để bỏ, không phải để tu, không phải để hiện, không phải để chứng, không phải để động sinh tử, không phải để đến niết bàn, không phải để quét, không phải để gom hay để chia mà dạy pháp. Thiện nam tử, pháp tánh của Như lai không phân

¹⁶⁷ Tựa đề tiếng Tạng: འཕགས་པ་སྐྱེ་བའི་བསམ་པ་བརྟན་བཤམ་ཞུས་པ།

nhị nguyên, ai tu trong nhị nguyên thì dẫn thân không đúng cách. Thiện nam tử, nếu ông hỏi nhị nguyên là gì. Nghĩ rằng tôi phải từ bỏ tham, đó là nhị nguyên. Nghĩ rằng tôi phải từ bỏ sân, đó là nhị nguyên. Nghĩ rằng tôi phải từ bỏ si, đó là nhị nguyên. Người nỗ lực tu như vậy không phải là người dẫn thân vào đúng chỗ. Phải biết rằng họ đã làm đường. Thiện nam tử, ví như có một thuật sĩ đến, tạo ra hình ảnh của một người con gái. Nhìn thấy người con gái hư huyền này, có người nổi tâm tham dục. Người ấy vì tham dục làm cho bối rối, sợ đám đông mà đứng lên bỏ ghế rời đi. Rời đi rồi lại nghĩ đến người con gái ấy, cố gắng thấy là không đáng ưa, lại cố gắng thấy là vô thường, là khổ, là không, là vô ngã. Thiện nam tử, người ấy suy nghĩ như vậy là đúng hay sai?

« — Kính đức Thế tôn, với người con gái không hiện hữu mà lại cố gắng thấy là xấu, lại cố gắng thấy là vô thường, là khổ, là không, là vô ngã, thì mọi nỗ lực của người ấy đều sai cả.

« Đức Thế tôn nói: Thiện nam tử, ở đây phải thấy rằng có một số người tu nam và nữ, xuất gia và tại gia cũng giống y như vậy, với những pháp không hề có, chưa từng khởi sinh, họ lại cố gắng thấy là không đáng ưa, cố gắng thấy là vô thường, là khổ, là không, là vô ngã. Với những người mê muội ấy, Như lai không nói “họ đang trên đường tu” mà nói rằng “họ đã làm đường.” Thiện nam tử, ví như có người nằm ngủ chiêm bao thấy vợ vua đang ở trong nhà ngủ với mình. Người ấy ngắt đi tưởng mình đã chết. Rồi lại nghĩ rằng liệu mà rời đi cho mau, kéo không vua biết được sẽ bị giết mất thôi, nghĩ vậy người ấy sợ hãi hốt hoảng bỏ trốn. Ông nghĩ thế nào, người ấy có nhờ hốt hoảng bỏ trốn mà thoát được nỗi sợ hoàng hậu mang đến hay không?

« — Dạ không thưa Thế tôn. Người ấy không thoát được.

« — Vì sao?

« — Kính đức Thế tôn, vì người đàn bà ấy không hiện hữu, nhưng người ấy lại dựng lên khái niệm có người đàn bà, tự mình dựng lên thứ không thật rồi cho đó là có thật.

« Đức Thế tôn nói: Thiện nam tử, phải thấy rằng người ấy ở đây cũng giống như một số người nam người nữ tu xuất gia và tại gia. Tham không có nhưng lại dựng lên khái niệm có tham, rồi vì tham mà sợ hãi, hoang mang, tìm lối thoát khỏi tham. Tương tự như vậy, sân không có nhưng lại dựng lên khái niệm có sân, si không có nhưng lại dựng lên khái niệm có si, rồi vì sân vì si mà sợ hãi hoang mang, tìm lối thoát khỏi sân, si. Thiện nam tử, cũng như trong ví dụ này, đang không có gì mà người kia lại động niệm phân biệt thành có, không có gì để sợ mà lại dựng lên khái niệm sợ hãi. Tương tự như vậy, thiện nam tử, kẻ phàm phu ấu trĩ họ không hiểu cực biên của tham nên nổi cơn sợ hãi hốt hoảng trước cái tham có cực biên, tìm lối thoát ra khỏi cực biên tham. Họ cũng không hiểu rằng cực biên của sân không là cực biên của cái gì cả, nổi cơn hốt hoảng sợ hãi với cực biên của sân, ở nơi cực biên không của cái gì cả mà tìm lối thoát. Họ cũng không hiểu rằng cực biên của si là cực biên của tánh không, nổi cơn hốt hoảng sợ hãi với cực biên của si, từ nơi tánh không mà tìm lối thoát. Với những người mê muội ấy, Như lai không nói “họ đang trên đường tu,” mà nói rằng “họ đã làm đường.” »

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Giả sử nói “đó là thường,” dù sự điên đảo chấp như vậy không phải là có đi chăng nữa thì chính sự chấp cũng vẫn có. Cái gọi là “chấp” này nó chấp. Nói cách khác, nó có, và bản tánh của nó là hành động chấp. Việc chấp này bắt buộc phải có cái nhân làm cho chấp,¹⁶⁸ ví dụ như “thường” vân vân, tác thành cho việc chấp. Cũng phải có ngã hay tâm gì đó, nói cách khác, phải có chủ thể thực hiện việc chấp.¹⁶⁹ Và cũng phải có

¹⁶⁸ Nhân năng tác.

¹⁶⁹ Năng chấp.

một đối tượng, như là sắc, làm chỗ được chấp.¹⁷⁰ Hành động chấp, nhân khiến chấp, chủ thể chấp và đối tượng được chấp, nếu những thứ này mà thiết lập được thì tất cả những gì chúng tôi muốn cũng đều sẽ được thiết lập.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Hy vọng này của các ông chỉ là hy vọng hão huyền. Chẳng phải đã nói rằng:

*[23:15.] Cái khiến cho chấp; / chính hành động chấp;
Chủ thể chấp và / đối tượng được chấp:
Hết thấy toàn là / an nhiên tịch tĩnh.
Cho nên chấp cũng / không phải là có.*

Ở đây, nói rằng có một chủ thể nào đó, vì cái nhân khiến chấp, như là đặc tánh thường còn vân vân, khiến cho nó chấp vào đối tượng được chấp, như là sắc, thanh, vân vân... Nhưng không làm gì có chuyện như vậy, dù chỉ mảy may. Lý do vì sao không có đã được chứng minh từ trước. Chứng minh ra làm sao? Chứng minh với câu kệ:

*« Giả sử nói thứ / vô thường là thường,
Nếu chấp như vậy / là sự điên đảo.
Nhưng đã không thì / đâu có vô thường,
Sự chấp trước này / làm sao điên đảo? » [TQL, 23:13.]*

Chủ thể làm việc chấp vì sao không có, điều này đã được chứng minh với câu kệ:

*« Sự có hay không / của cái ngã này,
Làm sao thì cũng / không thể thiết lập? » [TQL, 23:3ab.]*

Vì sao đối tượng được chấp cũng không có, điều này đã được chứng minh với câu kệ:

*« Nhưng mà sắc, thanh,
Vị, xúc, hương, pháp, / chỉ giống như là*

¹⁷⁰ Sở chấp.

Thành Càn thất bà,

Như là ảo ảnh / như là chiêm bao. » [TQL, 23:8.]

Khi mà chủ thể chấp, nhân khiến chấp và đối tượng được chấp đều đã không thành thì cái chấp không nhân, biết lấy đâu ra mà có cho được?

« Cái khiến cho chấp; / chính hành động chấp;

Chủ thể chấp và / đối tượng được chấp:

Hết thấy toàn là / an nhiên tịch tĩnh. » [TQL, 23:15abc.]

“Vi tự tánh vô sinh cho nên hết thấy đều tịch diệt niết bàn,” nghĩa là như vậy. Nên ở đây như vậy là:

« Cho nên chấp cũng / không phải là có. » [TQL, 23:15d.]

Hay cũng có thể nói rằng “Phẩm Quán Duyên vân vân đã chứng minh nhân khiến chấp, chủ thể chấp và đối tượng được chấp đủ mọi thể loại, hết thấy đều không khởi sinh, hết thấy đều toàn là an nhiên tịch tĩnh, vì vậy không hề có sự chấp.”

Giả sử có người nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Diên đảo đúng thật là có, vì có người diên đảo. Ở đây có Đề bà đạt đa diên đảo. Nếu sự diên đảo không có thì người diên đảo cũng không thể nào có. Vì vậy diên đảo phải có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Ở đây như chúng tôi có đã giải thích từ trước, vì nhân khiến làm, chủ thể làm và đối tượng được làm đều không có, cho nên sự chấp nào cũng đều không phải là có. Vì vậy:

***[23:16.] Dù là lầm lẫn / hay đúng như thật,
Thì cũng vẫn đều / không hề có chấp.
Vậy đâu có gì / là thứ diên đảo,
Cũng đâu có gì / là không diên đảo.***

Không có ai chấp một chút xíu nào cả, dù là chấp diên đảo hay chấp đúng sự thật. Đã vậy thì cái gọi là “diên đảo” hay “không diên đảo” biết có ở đâu? Thế nên diên đảo không hề có.

Hơn nữa, nếu cho rằng điên đảo là có ở một người nào đó, thì người ấy bắt buộc phải hoặc là đã điên đảo, hoặc là chưa điên đảo, hoặc là đang điên đảo. Cả ba trường hợp đều không thuận lý, điều này được chứng minh như sau:

[23:17.] Ở chỗ điên đảo

Thì không điên đảo,

Chỗ không điên đảo

Thì không điên đảo,

[23:18.] Chỗ đang điên đảo

Cũng không điên đảo,

Vậy ở chỗ nào / mới có điên đảo?

Điều này ông phải / tự mình suy xét.

Trước hết là “Ở chỗ điên đảo thì không điên đảo.” Tại sao? Vì như vậy: Chỗ điên đảo là chỗ đã điên đảo từ trước. Đã điên đảo rồi còn cần điên đảo thêm làm gì nữa? Không cần thiết.

Chỗ không điên đảo mà điên đảo thì cũng phi lý, vì nếu không sẽ ứng thành ở chỗ đức Phật có mắt tuệ viên mãn đã đoạn lìa giấc ngủ vô minh mà lại có điên đảo.

Tương tự như vậy, chỗ đang điên đảo cũng không phải là có sự điên đảo, vì không có ai là “đang điên đảo” cả. Ngoài có điên đảo và không điên đảo ra, nếu còn thứ khác gọi là “đang điên đảo,” thử hỏi thứ ấy lại có thể là thứ gì? Nếu nói rằng, “Đang điên đảo có nghĩa là điên đảo phân nửa,” thì cái được gọi là “phân nửa điên đảo” đó phải là thứ một chút điên đảo, một chút không điên đảo. Chút nào có điên đảo sẽ không bị điên đảo làm cho điên đảo, vì vốn đã điên đảo rồi. Chút nào không điên đảo cũng sẽ không bị điên đảo làm cho điên đảo, vì vốn không điên đảo. Cho nên chỗ nào đang điên đảo thì cũng không có điên đảo. Như vậy là có điên đảo, không điên đảo, hay đang điên đảo gì cũng đều không thể có. Vậy ở đâu mới có điên đảo, phải tự mình dùng trí tuệ để thành thật suy xét. Thành ra như vậy là vì không chỗ dựa cho nên điên đảo không phải là có.

Thêm vào đó:

**[23:19.] *Điên đảo nếu như / chưa được sinh ra
Thì đâu làm sao / có thể là có.
Điên đảo nếu như / chưa được sinh ra
Thì đâu thể nào / có người điên đảo.***

Bởi vì:

**[23:20.] *Nếu như sự vật / không gì tự sinh
Cũng không có gì / sinh từ thứ khác,
Hay từ cả hai: / mình và người khác,
Vậy người điên đảo / tìm đâu cho ra!***

Hay nói cách khác, “người có điên đảo tìm đâu cho ra.” Vì thế cho nên nói “Điên đảo đúng thật là có vì có người điên đảo” là phi lý.

Cho dù có cho rằng bốn thứ điên đảo này có một chút gì đó đúng thật là có thì cũng vẫn không có khả năng khẳng định chính sự điên đảo. Vì sao? Vì như vậy:

**[23:21.] *Ngã, tịnh, thường, lạc,
Nếu là có thì
Ngã tịnh thường lạc
Không là điên đảo.***

Giả sử nói rằng “ngã tịnh thường lạc là điên đảo,” vậy thì chúng là có hay không? Nếu là có thì vì có nên không điên đảo, y như vô ngã, bất tịnh, vô thường và khổ.

Còn nếu ngã tịnh thường lạc là không thì không những vì là không nên không điên đảo, mà thêm vào đó, vì bốn thứ điên đảo đối nghịch là ngã vân vân đã không có cho nên bốn thứ không điên đảo là vô ngã vân vân cũng sẽ không có. Điều này được giải thích như sau:

**[23:22.] *Ngã, tịnh, thường, lạc,
Nếu không có thì
Vô ngã, bất tịnh,
Vô thường, và khổ, / đều không là có.***

Nếu nghĩ rằng, “vì điên đảo không bao giờ là có cho nên thường lạc ngã tịnh cũng không có,” nghĩ như vậy thì vì ngã tịnh thường lạc không có cho nên cũng phải bỏ luôn cả bốn thứ không điên đảo là vô ngã vân vân, là vì hễ đã không có đối tượng phủ định thì chủ thể phủ định cũng không thể nào có. Một khi vô ngã vân vân đã không phải là có thì khi ấy, vì bốn tánh của chính mình đã không thành, [bốn thứ không điên đảo ấy] làm sao có thể không cũng điên đảo y như [bốn thứ điên đảo là] ngã tịnh thường lạc? Vì lý do đó, người cầu giải thoát phải bỏ cả tám thứ điên đảo này.

Mở xé tường tận về sự điên đảo như nói ở đây chính là nhân chặt bỏ vô minh vân vân, vì vậy thật sự có ý nghĩa rất lớn. Điều này được giải thích như sau:

[23:23.] Nhờ điên đảo diệt

Nên vô minh diệt.

Vô minh diệt rồi

Thì hành, vân vân... / cũng đều diệt cả.

Bao giờ hành giả vận dụng lý lẽ như đã nói, không lấy điên đảo làm đối cảnh, lúc bấy giờ vì không còn lấy điên đảo làm đối cảnh cho nên cái thứ nhân nơi điên đảo mà có là vô minh sẽ tận diệt. Vô minh tận diệt rồi thì các pháp nhân nơi vô minh mà có là hành vân vân cho đến lão tử đều sẽ tận diệt.

Đó là vì vô minh là gốc của hết thảy mọi phiền não, mọi khổ đau như khổ vì sinh vân vân. Cũng giống như mọi sắc căn đều là nhân nơi thân căn mà có, thân căn diệt thì chúng cũng diệt. Tương tự như vậy, các nhánh duyên khởi hình thành sinh tử, như hành vân vân, cũng nhân nơi vô minh mà có, vô minh diệt thì chúng cũng diệt. Điều này được giải thích như sau:

« Vô minh diệt rồi

Thì hành vân vân / cũng đều diệt cả. » [TQL, 23:23cd.]

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu vì điên đảo diệt mà vô minh diệt, vậy vô minh nào vì điên đảo diệt mà diệt thì vô minh ấy phải có. Là bởi vì thứ không phải là có như cây xoài mọc giữa thính không thì chẳng ai tìm cách diệt bỏ. Vì có

tìm cách diệt bỏ cho nên vô minh phải có. Vì có vô minh cho nên phiền não nhân nơi vô minh sinh ra như là tham vân vân cũng phải có. Vì có phiền não cho nên chuỗi sinh tử cũng đúng thật là có.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Ôi! Có những bậc thánh phi phạm, vì lợi ích của người khác mà dẫn thân không quản ngại. Chư vị vận dụng sức mạnh của phương tiện và trí tuệ để bứng sạch gốc rễ của đại thụ phiền não độc hại, nơi mà đủ loại khổ đau sum suê nảy nở không thiếu thứ gì. Đã không giúp được thì thôi, sao các ông còn chống đối đến cùng, ngoan cố ôm cứng gốc đại thụ phiền não độc hại kia, dốc hết sức làm cho nó càng thêm sum suê lớn mạnh, đều không phải là việc làm của bậc đại thông tuệ.

Hướng chi nếu sự diệt của vô minh và các phiền não khác mà có thì sẽ có thể tìm cách diệt, nhưng đâu làm gì có. Tại sao? Vì sự diệt này nếu có thì nó bắt buộc phải là sự diệt của hoặc là thứ bốn tánh vốn có, hoặc là thứ bốn tánh vốn không có. “Có thì sao, không có thì sao?” Nếu cho rằng diệt là diệt bỏ phiền não bốn tánh vốn đã có thì như vậy là không thuận lý. Vì sao? Bởi vì:

**[23:24.] *Nếu như phiền não / của bất cứ ai,
Nhờ tự tánh nên / vốn dĩ là có,
Nếu là như vậy / làm sao diệt bỏ?
Đâu ai bỏ được / cái thứ vốn có?***

Không gì có thể ngăn được tự tánh của những thứ bản chất vốn có. Chẳng hạn như đất sẽ không mất đi tánh cứng của mình. Tương tự như vậy, nếu có một ai đó, một cá nhân nào đó, có thứ phiền não nào đó nhờ tự tánh mà có như vô minh vân vân, thì phiền não ấy làm sao mà bỏ? Chẳng có cách gì bỏ được.

— Nếu hỏi, “Cớ gì lại không bỏ được?”

[Trung Quán Luận] nói như sau:

« *Đâu ai bỏ được / cái thứ vốn có?* » [TQL, 23:24d.]

Vì tự tánh thì chẳng có gì cản nổi, giống như không gì ngăn được tánh vô ngăn ngại của không gian, ý là như vậy.

Còn nếu nghĩ rằng tự tánh vốn không có, thì cũng vậy thôi, cũng không bỏ được. [Trung Quán Luận] nói như sau:

*[23:25.] Nếu như phiền não / của bất cứ ai
Nhờ tự tánh nên / vốn dĩ không có,
Nếu là như vậy / làm sao diệt bỏ?
Đâu ai bỏ được / cái thứ không có.*

Phiền não tự tánh vốn không có thì cũng không thể diệt bỏ. Không thể diệt bỏ tánh lạnh vốn không có của lửa. Tương tự như vậy, dù phiền não này có là của ai thì tự tánh của nó cũng vẫn không có, ai bỏ được nó đây? Không ai bỏ được cả. Vậy là cả hai trường hợp đều không diệt bỏ, cho nên không có chuyện diệt bỏ phiền não. Diệt bỏ đã không thì đâu có chuyện tìm cách diệt bỏ phiền não để mà thấy? Vì vậy nói rằng “Vô minh các thứ đúng thật là có là vì có tìm cách diệt bỏ vô minh” là không thuận lý.

Kinh Chánh Định Vương nói như sau:

*Cũng là nhờ sắc / mà thấy bờ đề;
Cũng nhờ bờ đề / mà thấy được sắc.
Nhờ vào lời chữ, / tuy là không giống,
Để mà thuyết giảng / chánh pháp vô thượng.*

*Lời chữ nói rằng / sắc là vô thượng,
Ngay từ bản tánh / vốn rất thâm sâu.
Sắc với bờ đề / đều chỉ như nhau,
Sẽ không tìm thấy / có sự khác biệt.*

*Tuy dùng lời chữ / để mà thuyết giảng
Rằng niết bàn vốn / rất mực thâm sâu,
Nhưng niết bàn này / không thể tìm thấy,
Cả lời chữ ấy / cũng không tìm thấy.*

*Dù là lời chữ / hay là niết bàn,
Cả hai thứ này / chẳng thể tìm thấy.*

*Tương tự như vậy / các pháp đều không,
Chính ở nơi ấy / mới thấy niết bàn.*

*Siêu việt khổ đau / và sự siêu việt,
Niết bàn như vậy / không thể tìm thấy.
Ở đây các pháp / không hề hoạt động,
Trước đó ra sao / sau y như thế.*

*Tự tánh vạn pháp
So với niết bàn / đều giống như nhau.
Ai người tinh tấn / nơi pháp Phật dạy
Để mà giải thoát / đều biết điều này.*

Tương tự như vậy:

*« Nhờ trí mà chứng / tánh không các uẩn,
Chứng rồi, phiền não / không còn giao du.
Lời nói chẳng qua / chỉ là để nói
Phải niết bàn ngay / trong cõi thế gian. »*

Trên đây là luận giải của Phẩm 23, tên là “Quán Điền Đảo” nằm trong Minh Cú Luận của Thầy Nguyệt Xứng.

> PHẨM 24. QUÁN THÁNH ĐẾ

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] —

[24:1.] — « *Nếu những thứ đó / hết thầy đều không
Thì không có thành / cũng không có hoại.
Nói vậy chẳng lẽ / đối với các ông
Cả tứ thánh đế / cũng đều không có?*

Nếu các ông cho rằng “Vi không đúng lý cho nên hết thầy mọi thứ trong ngoài đều là tánh không,” nói vậy chẳng phải là đã vướng rất nhiều lỗi lớn rồi hay sao? Vướng như thế nào? Mọi sự mà đều là tánh không thì sẽ thành ra như thế này: thứ gì là không thì sẽ không là có. Thứ không có thì sẽ vì không có mà chỉ giống như đứa con của người phụ nữ không con, không sinh cũng không diệt. Đã vậy thì sẽ chẳng có thứ gì là có thành có hoại cả. Thành hoại không có, nói như vậy chẳng lẽ, theo thuyết tánh không của các ông, cả tứ thánh đế cũng đều không có?

Tại sao? Vì ở đây, năm uẩn được thủ tùy duyên sinh khởi, sinh ra từ cái nhân đi trước này, bản thân của chúng vốn là sự phá hại vì bất thuận của khổ khổ, hoại khổ và hành khổ, vì vậy mà gọi chúng là khổ. Khổ này chỉ có hàng thánh giả đã diệt bỏ điên đảo rồi mới biết được đó chính là khổ. Chưa phải là thánh giả thì vì còn bị điên đảo thao túng nên không thể biết: họ thấy gì thì bảo đó là tự tánh của sự vật. Vì cứ cho rằng tự tánh của sự vật ra sao thì mình thấy đúng y như vậy, cho nên đến khi nhiễm bệnh, giác quan bị hỏng, mật ngọt nếm thành đắng, xét theo sự biết của họ thì đắng mới là thật chứ không phải ngọt. Tương tự như vậy, ở đây năm uẩn được thủ này bản chất vốn là khổ, nhưng việc này chỉ những ai đã chứng được khổ đau mới có khả năng xác định đó chính là khổ, còn những ai bị điên đảo thao túng làm cho thấy khác đi thì không có khả năng này. Vì vậy khổ chỉ là sự thật dành cho hàng thánh giả và được gọi là “Khổ thánh đế.”

Nếu hỏi rằng,— “Những người không phải thánh giả vẫn gọi cảm nhận khổ đau là khổ đó thôi, chẳng phải sao? Sao lại chỉ là sự thật dành cho hàng thánh giả?” Khổ để không chỉ có cảm nhận khổ đau. Vì sao? Vì khổ bao trùm cả năm uẩn nên chỉ là sự thật dành cho hàng thánh giả, và được xác định là “khổ thánh đế.” Như có câu nói rằng:

*« Cũng như sợi lông / rơi vào lòng tay
Thì người ta sẽ / chẳng hề hay biết
Nhưng nếu sợi lông / rơi vào trong mắt
Thì sẽ làm cho / khó chịu, tổn thương.*

*« Kẻ ấu trĩ cũng / giống như bàn tay
Không cảm nhận được / sợi lông hành khổ /
Còn hàng thánh giả / giống như con mắt
Tâm ý sẽ thấy / cực kỳ xôn xang. »*

Vì thế mà nói rằng vì khổ ấy chỉ là sự thật dành cho hàng thánh giả và được gọi là “Khổ Thánh đế.” Khổ chỉ có thể là khổ để khi mà các hành có thành và có hoại. Còn nếu vì là không nên không mảy may sinh, không mảy may diệt thì trong trường hợp này khổ cũng không có. Khổ không có thì sự thật về nguồn gốc của khổ, gọi là Tập đế, đâu thể nào có? Cái nhân bắt nguồn sinh ra khổ là ái, nghiệp và phiền não, đó chính là Tập, nguồn gốc của khổ. Quả là khổ để đã không có mà vẫn có cái nhân không quả là chuyện vô lý, vì vậy Tập đế cũng sẽ không có. Khổ đau đoạn lìa không còn phát sinh thì gọi là “diệt.” Khổ không có thì lấy gì để diệt? Nên diệt cũng không có. Diệt không có thì Diệt đế cũng không có. Diệt khổ đã không có thì làm gì có con đường diệt khổ là bát thánh đạo? Thế thì Đạo đế cũng không có nốt. Vì thế cho nên nói mọi thứ đều không như các ông thì sẽ ứng thành cả bốn thánh đế cũng đều không có. Nếu hỏi “Không có thì sai chỗ nào?” Thì phải trả lời như sau:

**[24:2.] « Tứ thánh đế này / đã là không có,
Vậ thì tất cả / sự biết, sự đoạn,
Sự tu, sự chứng,
Xét theo lý lẽ / sẽ đều không có.**

Nếu tứ thánh đế xét theo lẽ đã là không có, vậy thì sự thấu biết sự thật về khổ, [2] sự đoạn dứt nguồn gốc của khổ, [3] sự tu tập con đường diệt khổ, và [4] sự chứng ngộ diệt khổ, với những đặc tánh như vô thường, vô thường, những chứng đặc hiện tiền này, xét cho đúng lẽ, sẽ đều không có. Hỏi, “Nói rằng thánh đế như khổ đế không có nên sự thấu biết vô thường đều không có, nói vậy sai chỗ nào?” Đáp,

**[24:3.] « Những sự ấy đều / đã là không có,
Cho nên tứ quả / cũng là không có.
Quả đã không có, / vậy thì trú quả,
Hay là nhập quả, / cũng đều không có.**

**[24:4.] « Tám hàng Đại sĩ / nếu đã không có,
Như vậy thì Tăng / cũng là không có.
Thánh đế không có,
Cho nên diệu Pháp / cũng là không có.**

**[24:5ab.] « Pháp cùng với Tăng / đều đã không có,
Thử hỏi như vậy / làm sao có Phật?**

Một khi sự thấu biết về khổ vô thường đã không có thì, xét theo lẽ, bốn quả Tu đà hoàn, Tư đà hoàn, A na hàm và A la hán cũng đều không có. Vì sao? Vì ở đây sự đoạn dứt phiền não được gọi chung là “quả.” Việc là như vậy: Dứt bỏ ba kiết sử rồi, vào tới loại trí,¹⁷¹ là sát na thứ 16 ở kiến đạo, thì đoạn dứt kiến hoặc. Sự đoạn dứt ấy là quả tu đà hoàn. Phiền não dục giới cần đoạn bằng tu đạo, [tư hoặc]. được phân thành ba phẩm lớn, vừa, và nhỏ; mỗi phẩm lại được phân thành ba phẩm lớn, vừa, và nhỏ, tổng cộng có 9

¹⁷¹ Loại trí, còn gọi là trí liền kề theo sau, Tạng: हेतुसुत्तेषां च

phẩm. Phẩm thứ sáu của thiền não dục giới đoạn dứt vào giải thoát đạo, sự đoạn dứt ấy là quả tư đà hàm. Phẩm thứ chín của thiền não dục giới đoạn dứt vào giải thoát đạo, sự đoạn dứt ấy là quả A Na Hàm. Cõi sắc giới và vô sắc giới có chín địa, thiền não cần đoạn bằng tu đạo của mỗi địa được chia thành 9 phẩm. Chín phẩm tư hoặc của địa phi tưởng phi phi tưởng xứ đoạn dứt vào giải thoát đạo, sự đoạn dứt ấy là quả A La Hán. Bốn quả là như vậy.

Bốn quả này nhờ đâu mà có? Nhờ biết khổ; đoạn được tập; chứng được diệt; và tu được đạo. Nếu như đã không có thánh đế, như khổ đế vân vân, thì sẽ không có chuyện biết khổ vân vân, khi ấy cả bốn quả đều sẽ không có.

Bốn quả không có thì bốn hàng thánh giả trú nơi quả ấy cũng không có, và nếu vậy thì bốn hàng thánh giả nhập quả cũng không có nốt.

Ở đây, trước sát na thứ mười sáu của loại trí là mười lăm sát na của nhãn và trí. Sự việc là như vậy: Ở thời điểm hiện chứng¹⁷² khổ ba cõi thì có bốn sát na của nhãn và trí lấy khổ làm đối cảnh. Bốn sát na ấy là gì? Là như thế này:

Sát na thứ nhất là khổ pháp trí nhãn: tướng loại là vô gián đạo; đối cảnh là khổ đế ở cõi dục giới; tướng dạng khởi sinh là khổ, vô thường, không, vô ngã. Sát na này đối trị mười kiến hoặc: thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ, giới cấm thủ, nghi, tham, phẫn, mạn, si, là những thứ phải bỏ bằng sự thấy khổ dục giới [khổ dục giới kiến sở ly]. Sát na thứ hai là khổ pháp trí; tướng loại là giải thoát đạo; đối cảnh và tướng dạng như trên. Tương tự như vậy, sát na thứ ba là khổ loại trí nhãn, tướng loại là vô gián đạo; tướng dạng khởi sinh là khổ vân vân. Sát na này đối trị 18 kiến hoặc như trên, ngoại trừ phẫn; đối cảnh của nó là khổ của sắc giới và vô sắc giới. Sát na thứ tư là khổ loại trí, tướng loại là giải thoát đạo; đối cảnh và tướng dạng như trên. Hiện chứng khổ đế ba cõi chính là bốn sát na nhãn và trí này.

¹⁷² Tiếng Tạng: མངོན་པར་སྐྱེ་བ་, nghĩa là chứng ngộ hiện tiền, còn được gọi là hiện quán.

Tương tự như vậy, [hiện chứng tập đế cũng có bốn sát na:] sát na thứ nhất là tập pháp trí nhãn; tướng loại là vô gián đạo; đối cảnh là tập đế ở cõi dục giới; tướng dạng khởi sinh là nhân, tập, sinh, duyên. Sát na này đối trị bảy kiến hoặc: tà kiến, kiến thủ, nghi, tham, phẫn, mạn, si, là những thứ phải bỏ bằng sự thấy nguồn gốc khổ ở cõi dục giới. Sát na thứ hai là tập pháp trí; tướng loại là giải thoát đạo; đối cảnh và tướng dạng như trên. Tương tự như vậy, sát na thứ ba là tập loại trí nhãn; tướng loại là vô gián đạo; tướng dạng khởi sinh là tập đế. Sát na này đối trị 18 kiến hoặc như đã nói trên, ngoại trừ phẫn; đối cảnh của nó là tập đế ở cõi sắc giới và vô sắc giới. Sát na thứ tư là tập loại trí, tướng loại là giải thoát đạo; đối cảnh và tướng dạng như trên. Đó là bốn sát na hiện chứng sự thật về nguồn gốc của khổ ba cõi. Hiện chứng tập đế ba cõi chính là bốn sát na nhãn và trí này.

Tương tự như vậy, [hiện chứng diệt đế có bốn sát na:] sát na thứ nhất là diệt pháp trí nhãn, tướng loại là vô gián đạo; đối cảnh là diệt khổ ở cõi dục giới; tướng dạng khởi sinh là diệt, tịnh, diệu, ly. Sát na này đối trị bảy kiến hoặc như đã nói, là những thứ phải bỏ bằng sự thấy diệt khổ ở cõi dục giới. Sát na thứ hai là diệt khổ pháp trí; tướng loại là giải thoát đạo; đối cảnh và tướng dạng như trên. Sát na thứ ba là diệt khổ sắc và vô sắc loại trí nhãn; tướng loại là vô gián đạo; tướng dạng như trước. Sát na này đối trị 12 kiến hoặc, ngoại trừ phẫn; đối cảnh là diệt đế của khổ ở cõi sắc giới và vô sắc giới. Sát na thứ tư là diệt khổ ở cõi sắc và vô sắc loại trí, tướng loại là giải thoát đạo; đối cảnh và tướng dạng như trên. Đó là bốn sát na hiện chứng sự thật về diệt đế ở trong ba cõi. Hiện chứng diệt đế ở trong ba cõi chính là bốn sát na nhãn và trí này.

Tương tự như vậy, khi chứng đạo đế thì sát na thứ nhất là đạo pháp trí nhãn, tướng loại là vô gián đạo; đối cảnh là đạo hành diệt khổ dục giới; tướng dạng khởi sinh là đạo, lý, hành, xuất. Sát na này đối trị tám kiến hoặc, bảy như trước đã nói và thêm giới cấm thủ nữa là thành tám. Đây là những thứ phải bỏ bằng sự thấy đạo hành diệt khổ dục giới. Sát na thứ hai

là đạo khổ pháp trí; tướng loại là giải thoát đạo; đối cảnh và tướng dạng như trên. Sát na thứ ba là đạo loại trí nhãn; tướng loại là vô gián đạo; tướng dạng như trước. Sát na này đối trị 14 kiến hoặc, ngoại trừ phần; đối cảnh là đạo hành diệt khổ sắc giới và vô sắc giới. Mười lăm sát na ấy được gọi là kiến đạo.

Vị thánh giả nào đang ở đó thì quả tu đà hoàn chưa hiện tiền nên gọi là “nhập quả tu đà hoàn.” Còn vị nào đã trú nơi sát na thứ mười sáu là đạo loại trí thì gọi là Tu đà hoàn. Tám mươi tám kiến hoặc nói trên chỉ cần kiến đế là bỏ được chứ không cần đến tu đạo, vì vậy mà gọi chúng là “kiến sở ly:” là thứ được bỏ bằng sự thấy.

Tiếp theo, những thứ như trên sẽ được bỏ bằng sự tu. Những thứ được bỏ bằng sự tu này [tu sở ly] bao gồm 10 món tư hoặc: cõi dục giới có tham, sân, mạn, si; cõi sắc giới bỏ sân còn ba, cõi vô sắc giới cũng giống vậy có ba, thành mười món tư hoặc.

Như đã nói, ba cõi bao gồm chín địa là dục giới, tứ thiên, và tứ vô sắc [1+4+4=9], mỗi địa đều có 9 phẩm tư hoặc. Phiền não này cần đoạn từng món một bằng cặp đôi trí sát na vô gián đạo và giải thoát đạo. Phiền não sẽ bị chặn đứng qua từng sát na. Vậy, phiền não phẩm đại đại thì đoạn diệt bằng vô gián đạo và giải thoát đạo phẩm tiểu tiểu. Còn phiền não phẩm tiểu tiểu thì đoạn diệt bằng trí sát na phẩm đại đại. Phải biết việc này cũng giống như giặt áo, không cần nhiều sức để gột vết bẩn thô, nhưng vết bẩn vi tế thì phải tốn nhiều công sức mới sạch được.

Sau kiến đạo, vị thánh giả trú ở trí sát na đi trước trí giác sát na “giải thoát đạo” đối trị phẩm thứ sáu của phiền não dục giới phải bỏ bằng sự tu, thì gọi là “nhập quả Tư đà hàm.” [“Tư đà hàm” là Một trở lại.] Vì còn một lần trở lại cõi thế rồi mới nhập niết bàn nên gọi là Tư đà hàm. Vì để nhập vào quả này mà trú ở sự tu là “Nhập quả Tư đà hàm.” Còn ở sát na thứ sáu là Tư đà hàm.

Sau sát na thứ sáu, vị thánh giả trú ở trí giác sát na đi trước trí giác sát na “giải thoát đạo” đoạn diệt chín phiền não thì gọi là “nhập quả A na hàm.” [“A na hàm” là Không trở lại.] Vì nhập cõi niết bàn ngay chứ không trở lại cõi thế nên gọi là “A na hàm.” Vì để nhập vào quả ấy mà trú ở sự tu là “nhập quả A na hàm.” Còn ở sát na thứ chín là “A na hàm.”

Sau sát na thứ chín, vị thánh giả trú ở trước trí giác sát na “giải thoát đạo” đối trị phẩm thứ chín của phiền não chớp đỉnh sinh tử thì gọi là “nhập quả A la hán.” [“A la hán” là Xứng được hiển cúng.] Vì xứng đáng cho các loài trời, người và không phải người hiển cúng, nên gọi là “A La Hán.” Vì để nhập vào quả ấy mà trú ở sự tu thì gọi là “nhập quả A La Hán.” Đoạn phẩm thứ chín của phiền não chớp đỉnh sinh tử rồi trú ở giải thoát đạo thứ chín thì gọi là “A la hán.”

“Bốn hàng nhập quả và bốn hàng trú quả” là “tám hàng Đại sĩ.” Những bậc xứng được hiển cúng này, đức Thế tôn gọi là Tăng. Khế kinh dạy rằng:

*Thiên vương Đế Thích / vua của loài trời
Có lời thỉnh vấn. / Bậc quyền năng bảo:
Người làm ruộng trên / thừa ruộng Thế tôn
Muốn được gặt hái / thật nhiều phước đức,
Từ nơi vật chất / mà sinh phước đức,
Đâu là thừa ruộng / thường làm việc này,
Quả lớn tốt lành / ở đâu tìm thấy,
Để Như lai nói / cho thật tận tường.
Có trí, có hạnh,
Ruộng đáng hiển cúng / là đại tăng đoàn:
Với bốn nhập quả,
Và bốn trú quả.*

Vì thế cho nên nếu không có bốn thánh đế và sự thấu biết vân vân về bốn thánh đế thì sẽ không có kiến đế, không có người nhờ kiến đế để nhập quả, và cũng không có người trú quả. Nếu thế thì sẽ không có Tăng. Tăng

có là nhờ chứng đặc hiện tiền giáo chứng, chính vì vậy mà hết thầy Ma vương đều không thể làm phân lìa Tăng với Phật. Tăng như thế sẽ không hề có. Vì không có Thánh đế cho nên không có tám hàng đại sĩ, đã vậy thì diệu Pháp là Pháp của chư thánh giả cũng không thể có. Quả của Pháp là diệt đế, thể nhập quả ấy là đạo đế, đó là giáo chứng; giáo pháp được dạy để làm tỏ nghĩa ấy, đó là giáo truyền, hết thầy đều không có.

*“Thánh đế không có
Cho nên diệu Pháp / cũng là không có.
Pháp cùng với Tăng / đều đã không có,
Thử hỏi như vậy / làm sao có Phật?” [TQL, 24:6cd-5ab.]*

Phải có Pháp như đã nói thì mới có thể nói rằng, “Có Phật là vì nhờ thuận pháp thực hành thì sẽ có được sự chứng ngộ hiện tiền viên mãn của tất cả các pháp dưới mọi thể loại. Phải có Tăng thì mới có thể tích lũy kho bồ trí tuệ nhờ nhận sự giáo hóa của Tăng; và mới có thể tích lũy kho bồ phước đức nhờ hiến cúng, phụng sự, quy y Tăng bảo, nhờ đó từng bước thành Phật. Lại nữa, không có Tăng thì những bước như nhập quả tu đà hoàn vân vân đều không có. Không chứng đắc những bước ấy thì không thể thành Phật. Đức Phật Thế tôn trước kia chắc chắn phải có nhập một chứng quả hiện tiền nào đó, nên đức Thế tôn cũng thuộc về Tăng bảo. Tăng mà không có thì chắc chắn là đức Phật Thế tôn cũng không có. Lại nữa, chính đức Thế tôn là Tăng bảo thuộc hàng vô học, vì có một số người nói rằng “Đức Phật Thế tôn vân vân là Tăng đoàn xuất gia” nên mới nói rằng đức Thế tôn thuộc về Tăng bảo. Theo đó thì:

*“Pháp cùng với Tăng / đều đã không có,
Thử hỏi như vậy / làm sao có Phật?” [TQL, 24:5ab.]*

Theo người vùng Trung thổ thì hệ thống các địa trong Đại Sự nói rằng, “bồ tát vào địa thứ nhất trú ở kiến đạo được cho là thuộc về Tăng đoàn. Vậy là nếu không có Tăng thì bồ tát cũng không thể có, đức Phật làm sao mà có cho được.” Điểm này rất rõ ràng. Vì thế cho nên:

**[24:5cd-6a1.] « Dùng lời như vậy / để thuyết tánh không
Thì cả Tam bảo / cũng đều bị phá.
Làm như thế thì...**

Nghĩa tánh không mà nói như vậy thì phá hết cả Tam bảo là Phật, Pháp và Tăng. Gọi Tam bảo vì rất khó tìm, vì rất hiếm hoi; vì người phước mỏng không thể gặp được; và vì là vô cùng quý giá.

Hơn nữa,

**[24:6.] ... « không còn quả báo,
Pháp và phi pháp,
Quy ước thế gian,
Hết thấy toàn bộ / đều bị phá sạch. »**

Đoạn này ứng với nghĩa “nếu nói tánh không là như vậy thì...” Nếu tất cả đều là không thì sẽ không có gì là có, pháp và phi pháp, quả lành và quả dữ từ đó mà ra, hết thấy đều không có. Mọi danh ngôn thế tục như là “ăn đi!” “ngồi đi!” “đi đi!” “lại đây!” vân vân cũng đều là như vậy, vì đều được bao gồm trong cái gọi là “tất cả.” Nhưng các pháp không gì là có cả thì thật vô lý. Vì thế, giải thích theo kiểu này là không ổn.

[ĐÁP] —

**[24:7.] Tôi nói việc này / chỉ tại nơi ông
Chưa hiểu tánh không / vì sao cần thiết,
Tánh chất là gì / ý nghĩa ra sao,
Cho nên mới bị / tổn hại như vậy.**

Chỉ vì ông tự mình suy nghĩ rồi nổi khái niệm sai lầm “tánh không có nghĩa là không có gì cả.” Rồi cứ như thế mà nói rằng:

*« Nếu những thứ đó / hết thấy đều không
Thì không có thành / cũng không có hoại. » [TQL, 24:1ab.]*

vân vân. Vì ác cảm lớn đối với chúng tôi nên nói những lời chống đối như vậy, tự gây hại lớn cho chính mình, bị đủ loại vọng tưởng không đúng với sự thật làm

cho hư tổn, ý là như vậy. Ông cứ khẳng khẳng nói nghĩa của tánh không là như thế, nhưng luận này của chúng tôi có nói thế bao giờ. Nghĩa của tánh không là gì ông không biết; chính tánh không là gì ông cũng không biết; tánh không là để làm gì ông cũng không biết nốt. Bởi không hiểu bản tánh của sự vật tự nó tồn tại như thế nào cho nên ông mới nói nhiều điều vô lý chẳng liên quan gì đến chúng tôi như vậy.

Nếu hỏi tánh không là để làm gì? Việc này trước đây có đã giải thích:

*« Nghiệp, phiền não tận / thì đạt giải thoát.
Nghiệp, phiền não từ / niệm tưởng sinh ra.
Niệm tưởng đến từ / động niệm phân biệt.
Động niệm phân biệt / dứt vào tánh không. » [TQL, 18:5.]*

Dạy về tánh không là để cho mọi động niệm phân biệt tịnh hết không sót chút gì. Thành ra mục tiêu của tánh không là để tịnh hết mọi động niệm phân biệt. Nếu ông nghĩ rằng tánh không có nghĩa là “không có,” làm cho vắng lười động niệm phân biệt càng thêm chần chịt, thì như vậy là chưa hiểu tánh không dùng để làm gì.

Nếu hỏi tánh không là gì, điều này cũng đã được giải thích từ trước rồi:

*« Không từ đâu khác / để mà biết được; /
rất mực tịnh yên; // Không động phân biệt;
Không có niệm tưởng; / cũng không biệt nghĩa;
Là như thế đấy / đặc tướng tánh như. » [TQL, 18:9.]*

Tánh của tánh không là đoạn trừ mọi động niệm chứ đâu phải là không có hiện hữu. Xem ra tánh không là gì, ông cũng không biết.

Ý nghĩa tánh không nói ở đây cũng vậy:

*« Thứ gì duyên sinh,
Tôi nói là không,
Cũng là giả danh,
Đó là trung đạo. » [TQL, 24:18.]*

Đức Thế tôn cũng nói như sau:

« Từ duyên sinh ra / đó là vô sinh:
Duyên sinh thì không / sinh bằng tự tánh
Tùy thuộc vào duyên / thì gọi là không
Ai chứng tánh không / thì không phóng dật, »

Thế thì nghĩa của chữ “duyên khởi” cũng chính là nghĩa của chữ “tánh không.” “Tánh không” không có nghĩa là “không có gì cả.” Ông đem nghĩa “không có” gán vào chữ “tánh không” rồi hạch lỗi chúng tôi. Nghĩa tánh không là gì các ông cũng không biết. Đã không biết gì cả lại còn đi hạch lỗi người khác thì chỉ làm cho chính mình bị tổn hại mà thôi.

Người hạch lỗi chúng tôi bằng những lời như vậy là ai? Là người chỉ đọc tụng kinh sách chứ không biết đích xác sự khác biệt giữa hai chân lý đức Thế tôn dạy. Để ngăn đối phương hiểu sai, Thầy [Long Thọ] đã từ bi trình bày chính xác lời đức Thế tôn dạy về nhị đế như sau:

[24:8.] Pháp chư Phật dạy
Đều là dựa vào / hai loại chân lý.
Một là tục đế: / quy ước thế gian,
Hai là chân đế: / thẳng nghĩa cứu cánh.

Ở đây nói rằng giáo pháp đức Phật Thế tôn dạy đều là dựa vào nhị đế. “Nhị đế” là gì? Là tục đế, [thực tại tương đối của cảnh hiện quy ước thế gian,] và chân đế, [thực tại đúng như thật của thẳng nghĩa cứu cánh.]

« Thực tại thế gian / chính là các uẩn.
Toàn cõi thế gian / đều dựa vào đó. »

Theo đó, khái niệm một cá nhân gán lên trên các uẩn được gọi là “thế gian.” Còn “quy ước” [là đến từ chữ ཀུན་རྗེས་,] chữ này có một nghĩa là che chướng cùng khắp¹⁷³: vì vô minh che khuất tánh Như của khắp mọi thứ nên gọi là “che khắp.” Lại có nghĩa là tùy thuộc lẫn nhau:¹⁷⁴ đây chính là nghĩa “chân lý của thực tại tương đối.”

¹⁷³ Phú đế là một tên khác của Tục đế, “phú” có nghĩa là che chướng cùng khắp.

¹⁷⁴ Tiếng Tạng là ལུ་ལྷན་ལྷན་

Lại còn một nghĩa nữa là “*biểu thị*,”¹⁷⁵ đồng nghĩa với “*danh ngôn thế tục*,” với đặc tướng là sự nói và thứ được nói, sự biết và thứ được biết, vân vân.

“*Quy ước thế gian*” là quy ước của thực tại thế gian. Nếu hỏi rằng, “*Nói quy ước thế gian như vậy có phải là để phân biệt với quy ước không phải thế gian?*” Xin thưa, sự vật thế nào thì nói y như thế, cho nên ở đây không có sự phân tích như vậy. Nhưng theo cùng một mạch có thể nói rằng vì bệnh mắt, cườm mắt, vàng da, vân vân... làm cho mắt hồng, nhìn lờ mờ, đó không phải là thực tại thế gian, quy ước ấy không phải là tục đế. Để phân biệt với những thứ ấy nên gọi quy ước của thực tại thế gian là chân lý. Điều này được giải thích sâu rộng trong *Nhập Trung Quán Luận*, cần dựa theo đó để mà thấu triệt.

Tục đế là chân lý thuộc cảnh hiện quy ước thế gian. Thứ được nói và việc nói, thứ được biết và sự biết vân vân, mọi danh ngôn thế tục không sót thứ gì, hết thảy đều được gọi là “*tục đế*.” Trong thực tại chân thật của chân đế thì lại không có những thứ này. Ở đó thì:

*« Đường ngôn ngữ dứt,
Chốn tâm hành đoạn:
Không sinh không diệt,
Tánh của các pháp / đồng tánh niết bàn. » [TQL, 18:7.]*

Cho nên ở trong thực tại chân thật thì đâu làm gì có lời chữ hay là sự biết. Thực tại chân thật này không thể nhờ nơi nào khác để mà biết được. Ở đây rất tịnh yên, là cảnh giới mà chư thánh giả phải tự chứng, vượt ngoài mọi động niệm, không phải là thứ có thể giảng dạy, cũng không phải là thứ có thể hiểu biết, như trước đây có đã nói qua:

*« Không từ đâu khác / để mà biết được; /
rất mực tịnh yên; // Không động phân biệt;
Không có niệm tưởng; / cũng không biệt nghĩa;
Là như thế đấy / đặc tướng tánh như. » [TQL, 18:9.]*

¹⁷⁵ Tiếng Tạng là: བདེ།

Vì là chân nghĩa, là tối thắng, nên gọi là “thắng nghĩa.” Vì là chân lý, nên gọi là đế, là thắng nghĩa đế, là chân đế. *Nhập Trung Quán Luận* có giải thích sâu rộng về sự khác biệt giữa hai chân lý chân đế và tục đế này. Giáo pháp Phật dạy đều dựa trên nền tảng của nhị đế. Phương pháp dạy của Phật là như vậy, cho nên:

[24:9.] *Người nào không biết*

Phân biệt nhị đế

Thì với giáo pháp / thâm sâu Phật dạy

Sẽ không thể nào / biết đúng như thật.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Giả sử tách lìa động niệm phân biệt là tự tánh của thắng nghĩa, cứ cho đó là thực tại đúng như thật đi. Nhưng nếu vậy thì những giáo pháp không phải là thắng nghĩa khác, như các uẩn, giới, xứ, thánh đế, duyên sinh vân vân còn dạy để làm gì? Không là thực tại đúng như thật thì phải vứt đi chứ còn dạy để làm gì nữa?

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nói vậy tuy cũng đúng, nhưng nếu không chấp nhận thực tại thế tục rất ráo với những tướng hiện như là việc nói và thứ được nói, sự biết và thứ được biết vân vân, thì sẽ không thể giảng về chân thực tại. Không giảng thì sẽ không thể chứng đắc. Chân thực tại mà không chứng đắc thì sẽ không vào được với thành trì của niết bàn. Vì vậy mà nói:

[24:10.] *Nếu không dựa vào / danh ngôn thế tục*

Thì chẳng làm sao / giảng được chân nghĩa.

Không đắc chân nghĩa

Thì chẳng làm sao / đạt được niết bàn.

Vì đây là phương tiện để đạt niết bàn, cũng giống như cần chiếc bình để hứng nước, cho nên ở bước khởi đầu bắt buộc phải chấp nhận có thực tại quy ước thế gian tồn tại như thế.

Vì lý do đó, người nào nói về tánh không mà không lý gì đến hai chân lý là tục đế và chân đế thì người như vậy sẽ giống như thế này:

*[24:11.] Tánh không này đây / nếu như thấy sai,
Thì người tuệ nhỏ / sẽ bị hủy hoại.
Giống như bắt rắn / mà không biết cách,
Hay dùng bùa chú / mà lại bỏ nhảm.*

Bậc du già chứng được rằng tục đế chỉ là từ vô minh sinh ra, không có tự tánh, rồi chứng tánh không là thật tướng của chân thực tại, nên không rơi vào hai cực đoan. Là vì tự tánh kiểu như “bây giờ không có thì cái gì trở thành có?”¹⁷⁶ Bậc du già trước không thấy sự vật là có tự tánh kiểu như vậy, sau cũng không nghĩ rằng sự vật là không có. Quy ước thế gian tựa như ảnh hiện sẽ không bị làm hỏng, nhờ đó nghiệp và nghiệp quả, pháp và phi pháp cũng không bị phá hỏng. Bậc du già cũng không khởi khái niệm phân biệt thành chân thực tại, vì thấy nghiệp và quả vẫn vẫn chỉ có ở thứ không tự tánh, không có gì là có tự tánh cả; còn những người theo thuyết có tự tánh thì, trước hết, họ không hề thấy có nghiệp và nghiệp quả; cũng không hề thấy có sự tùy duyên sinh khởi vẫn vẫn.

Hai chân lý là như thế. Người nào không thấy ra sự khác biệt giữa hai chân lý này thì khi thấy tánh không của các pháp sinh diệt, họ sẽ hoặc là vì thấy tánh không mà tưởng rằng các pháp sinh diệt ấy đều là không có; hoặc là họ gán khái niệm “có” lên cho tánh không, rồi tưởng tượng ra tự tánh của sự vật để làm nền tảng lập danh cho tánh không. Hai trường hợp này đều là thấy sai về tánh không, chắc chắn sẽ bị hủy hoại. Bị hủy hoại như thế nào? Nếu nghĩ rằng “Tất cả đều là không tức là tất cả đều không có,” thì đó là tà kiến. Sách có câu nói rằng:

*« Giáo pháp này đây / nếu như lầm chấp,
Thì kẻ đại_dot / thành thứ vật đi.
Cứ thế chìm sâu / vào chốn đơ bản
Của thứ tà kiến / thấy không gì có. »¹⁷⁷*

Còn nếu họ không muốn bác bỏ thì sẽ nói rằng “Sự vật ai cũng thấy là có thì làm sao có thể là tánh không, cho nên ‘không có tự tánh.’ không phải là nghĩa của ‘tánh

¹⁷⁶ Câu này có nghĩa là bây giờ không có thì sau cũng sẽ không có, bây giờ có thì sau cũng sẽ có, đó là định nghĩa của tự tánh.

¹⁷⁷ Báo hành Vương Chính Luận - Ratnavali [II: 19.]

không.” Nói vậy thì họ chắc chắn sẽ bỏ tánh không. Bỏ tánh không rồi chánh pháp sẽ cạn kiệt, nghiệp này chắc chắn sẽ khiến họ phải đi vào ác đạo. *Bảo Hành Vương Chánh Luận* [Tràng bảo châu] nói tiếp như sau:

*« Hơn nữa nếu như / làm chấp như vậy,
Rồ đại kiêu căng / nơi trí của mình
Vì đoạn bỏ nên / chính mình cũng mất
Đâm đầu vào trong / địa ngục A Tì. »*

Vậy nếu chấp tánh không là không có gì cả thì người chấp như vậy sẽ bị hủy hoại.

Còn nếu tánh không Phật dạy và các pháp hữu vi, tức là nền tảng lập danh của tánh không ấy, mà vọng tưởng là có thì đường dẫn đến niết bàn sẽ bước lùm, giáo pháp tánh không vì vậy sẽ không có kết quả. Cho nên làm chấp tánh không là bỏ tánh của sự vật thì người chấp sẽ bị hủy hoại.

Nếu có ai hỏi rằng “*Thứ có lợi mà không biết cách lấy thì đúng là không có lợi, nhưng sao lại thành có hại? Hạt gieo không đúng cách đâu có làm chết người gieo hạt.*” Thầy [Long Thọ] cho ví dụ này để giải thích nghĩa muốn nói:

*« Giống như bắt rắn / mà không biết cách,
Hay dùng bùa chú / mà lại bỏ nhâm. » [TQL, 24:11cd.]*

Cũng như bắt rắn bằng thảo dược và thần chú mà làm đúng theo lời dạy thì được khối tài sản lớn, làm không đúng thì bị rắn cắn chết. Dùng bùa chú cũng vậy, thuật sĩ mà làm đúng theo lời dạy thì sẽ được lợi, nhưng làm không đúng sẽ bị hủy hoại. Ở đây cũng tương tự, tánh không mà nắm bắt đúng như lời dạy thì người nắm bắt sẽ đến được với niềm an lạc vô thượng của niết bàn, còn nếu nắm bắt mà bỏ qua lời dạy thì chắc chắn sẽ bị hủy hoại giống như cách đã nói.

Vì lý do đó, hiểu sai tánh không thì sẽ bị hủy hoại. Người kém trí tuệ sẽ không có khả năng hiểu đúng.

**[24:12.] *Biết rõ pháp này / thật quá thâm sâu,
Những kẻ độn căn / khó lòng chứng đắc,
Nên đức Mâu ni / trong tim ngại ngần,
Không muốn thuyết giảng.***

Lý do là vì người tuệ nhỏ gan yếu sẽ vì hiểu sai giáo pháp định nghĩa tánh không này mà bị hủy hoại. Chính vì vậy cho nên, sau khi đắc quả vô thượng bồ đề thành Phật, thấy rõ căn cơ của chúng sinh và độ thâm sâu của giáo pháp, biết giáo pháp này kẻ kém cỏi khó lòng hiểu thấu, đức Thế tôn Mâu ni trong tim ngại ngần không muốn thuyết giảng. Khế kinh nói như thế này:

« Vừa thành Phật được chẳng bao lâu, đức Thế tôn có ý nghĩ như vậy: “Tôi chứng đắc pháp thâm sâu, hiển hiện mà thậm thâm, không phải là thứ có thể lấy khái niệm để phân biệt, không phải là chốn của kiến thức tư duy, rất vi tế, phải thiện xảo và thông tuệ mới biết được. Pháp này nếu dạy cho người khác, họ không chứng được thì sẽ bị tổn hại, khiến nản lòng, tâm không vui. Thôi thì ở một mình nơi lan nhã hoang vắng, trú trong niềm vui thấy pháp ở chốn này.” »¹⁷⁸

Bởi vì các ông không biết cách trú nơi nhị đế không điên đảo, cho nên:

**[24:13.] *Hệ quả sai lầm / các ông nêu ra,
Đối với tánh không / đều không đúng lý.
Thứ tánh không mà / các ông vất bỏ,
Đừng nên vô lý / ứng vào cho tôi.***

Các ông gán cho chúng tôi những lỗi ứng thành sai lầm trầm trọng như là:

« *Nếu những thứ đó / hết thấy đều không
Thì không có thành / cũng không có hoại.* » [TQL, 24:1ab.]

... vân vân. Bày ra những lý lẽ như vậy mà đến cả nhị đế là gì các ông cũng không hiểu; tánh không, nghĩa của tánh không cùng với mục đích của tánh không là như thế nào, các ông cũng không chứng đắc. Thế thì gán vào cho tánh không và thuyết

¹⁷⁸ *Phổ Diệu-Kinh* - Lalitavistarasutra, [mDo sde kha 187b].

tánh không của chúng tôi thế nào được. Vì không thể được nên tánh không đó cho dù các ông có nói hệ quả của nó sai lầm như thế nào, cho dù các ông có vất, có bỏ, có diệt, có tuyệt, hay gì gì đi chẳng nữa, hết thảy những điều mà các ông bác bỏ đó, chẳng có thứ nào ứng được vào cho chúng tôi. Các ông gán ý nghĩa “*thứ không có*” lên cho tánh không, rồi suy ra đủ chuyện phi lý. Chúng tôi không nói tánh không nghĩa là “*thứ không có.*” Vậy tánh không nghĩa là gì? Nghĩa là “*tùy duyên sinh khởi.*” Vì lý do đó, phản bác tri kiến tánh không như các ông là vô lý.

Quan điểm của chúng tôi không ứng với bất cứ hệ quả sai lầm nào các ông nêu ra. Không những vậy, quan điểm của chúng tôi đối với toàn bộ hệ thống chân lý của thực tại vân vân vẫn rất hợp lý. Thầy [Long Thọ] giải thích điều này bằng lời sau đây:

[24:14.] *Tánh không đúng lý*

Thì hết tất cả / sẽ đều đúng lý.

Tánh không vô lý

Thì hết tất cả / sẽ đều vô lý.

Ở đâu tự tánh không của hết thảy sự vật là đúng lý thì ở đó tất cả những gì nói đây đều sẽ đúng lý. Vì sao? Bởi vì chúng tôi gọi duyên sinh là tánh không.

Vì thế cho nên tánh không phải đúng lý thì mới có thể có duyên sinh. Duyên sinh đúng lý thì mới có thể có tứ thánh đế. Vì sao? Vì khổ chính là duyên sinh, không duyên sinh thì không phải là khổ. Mà duyên sinh thì không tự tánh, nên là tánh không.

Phải có khổ mới có thể có tập, diệt và đạo. Nhờ đó cũng sẽ có sự biết khổ, đoạn tập, chứng diệt và tu đạo. Có sự thấu biết về khổ vân vân thì mới có thể có quả; có quả thì mới có thể có người trú quả; có người trú quả thì mới có thể có người nhập quả; có người trú quả và người nhập quả thì mới có thể có Tăng. Có tứ đế thì mới có thể có Pháp. Có Pháp có Tăng thì mới có thể có Phật, vì vậy mới có thể có Tam bảo, và cũng mới có thể có mọi chứng ngộ thù thắng về tất cả các pháp thế gian và xuất thế gian. Pháp và phi pháp, quả của chúng, mọi danh ngôn thế tục hết thảy cũng đều có thể có. Vì thế mà nói:

« *Tánh không đúng lý*

Thì hết tất cả / sẽ đều đúng lý. » [TQL, 24:14ab.]

Tánh không mà không đúng lý thì không thể có duyên sinh, nên sẽ chẳng có gì đúng lý. Không đúng lý như thế nào, điều này sẽ được [Trung Quán Luận] giải thích chi tiết [ở phần sau].

Vậy là bên phía chúng tôi không tì vết, đối với tất cả đều đứng vững không bị mâu thuẫn. Ngược với phía các ông đầy cả lỗi lầm, thô lậu và thiên cận, ngu tối đến nỗi không thấy được đúng sai nằm ở chỗ nào.

[24:15.] Ông đem lỗi mình

Đổ hết cho tôi,

Nào có khác gì / người đang cưỡi ngựa

Mà lại quên mất / ngựa mình đang cưỡi.

Cũng giống như người cưỡi ngựa nhưng quên mất, buộc cho người khác tội đánh cắp con ngựa mà mình đang cưỡi. Các ông cũng vậy, cưỡi trên lưng ngựa tánh không, vốn được định nghĩa là duyên sinh nhưng các ông lại quên mất không còn thấy chuyện này, quay qua đổ lỗi cho chúng tôi.

Lỗi mà các ông không thấy, đổ hết cho người theo thuyết tánh không đó là những lỗi gì? Điều này được [Trung Quán Luận] giải thích chi tiết như sau:

[24:16.] Các ông thấy rằng

Sự vật hiện hữu / vì có tự tánh.

Nếu thấy như vậy / nghĩa là các ông

Thấy rằng sự vật / không có nhân duyên.

Nếu các ông thấy rằng sự vật nhờ tự tánh mà có thì bởi vì tự tánh vốn không tùy thuộc nhân duyên cho nên như vậy là sự vật không nhân không duyên. Nhân duyên không có, vậy tri kiến của các ông là tri kiến không nhân. Đã khẳng định là không có nhân thì,

**[24:17.] Quả hay là nhân,
Người làm, nhân làm, / hay là việc làm,
Sinh hay là diệt,
Hay là kết quả, / đều bị phá sạch.**

Phá sạch ra làm sao? Nếu cho rằng “chiếc bình nhờ tự tánh mà có,” vậy chiếc bình nhờ tự tánh mà có ấy đâu cần gì đến nhân duyên như là đất sét vân vân. Nhân không có mà lại có cái quả không nhân gọi là “chiếc bình” thì thật là vô lý. Chiếc bình mà không có thì người làm như là thợ gốm, dụng cụ làm như là bàn quay gốm vân vân, và việc làm đều cũng không có. Những thứ ấy không có thì sinh và diệt cũng không có. Sinh diệt không có thì quả cũng đâu thể nào có? Cho nên khẳng định sự vật có tự tánh là phá sạch mọi thứ như là quả vân vân. Vì thế cho nên nếu khẳng định sự vật có tự tánh như các ông thì tất cả sẽ chẳng có gì có thể hiện hữu được cả.

Theo thuyết tánh không của chúng tôi thì tất cả đều hợp lý. Vì sao? Bởi vì:

**[24:18.] Thứ gì duyên sinh,
Tôi nói là không,
Cũng là giả danh:
Đó là trung đạo.**

Đã là duyên sinh, nói cách khác, tùy vào nhân duyên để mà sinh khởi, như chồi non hay như tâm thức vân vân, thì không sinh bằng tự tánh. Tự tánh vô sinh đó là tánh không. Đức Thế tôn có câu nói rằng:

« Từ duyên sinh ra / đó là vô sinh:
Duyên sinh thì không / sinh bằng tự tánh
Tùy thuộc vào duyên / thì gọi là không
Ai chứng tánh không / thì không phóng dật, »

Kinh Nhập Lăng Già cũng có câu nói rằng:

« Nay bậc đại trí, khi nói “vạn pháp vô sinh,” ý của ta là “tự tánh vô sinh” »

Và Kinh Bát Nhã Nhất Bách Ngũ Thập Tụng cũng nói tương tự:

*« Các pháp đều là không,
Bởi không có tự tánh. »*

Tánh không là giả danh, nói cách khác, chính tánh không được định nghĩa là giả danh. Khái niệm cỗ xe được giả lập dựa trên các thành phần cấu tạo như bánh xe vân vân. Đã là giả lập dựa trên các thành phần cấu tạo thì tự tánh vô sinh. Tự tánh vô sinh đó là tánh không.

Bởi tánh không được định nghĩa là tự tánh vô sinh nên gọi tánh không là trung đạo. Tự tánh vô sinh nên không là có, tự tánh vô sinh thì vô diệt, nên không là không, vì vậy thoát cả hai cực biên có và không. Nên tánh không được định nghĩa là tự tánh vô sinh đó chính là trung đạo, là “con đường ở giữa.” Đó là lý do vì sao “tánh không,” hay “giả danh,” hay “trung đạo,” đều chỉ là những tên gọi khác nhau của cùng một thứ là duyên sinh.

Xét lại thì hết tất cả,

**[24:19.] Không có pháp nào
Không là duyên sinh,
Nên không pháp nào
Không phải là không.**

Pháp không phải duyên sinh thì không hiện hữu, như *Tứ Bách luận* đã nói:

*« Không có thứ gì / ở đâu bao giờ
Không tùy vào đâu / mà lại hiện hữu.
Vì thế cho nên / không bao giờ có
Thứ gì ở đâu / là thứ thường còn. »*

*« “Hư không vân vân / là thứ thường còn”
Chúng sinh phàm phu / tưởng là như vậy.
Người có trí thì / chẳng thấy là gì
Dù chỉ là cảnh / quy ước thế gian. »*

Đức Thế tôn cũng có nói như sau:

*« Kể trí chứng biết / các pháp duyên sinh
Nên không nương vào / cái thấy cực biên,*

*Vì biết các pháp / có nhân có duyên,
Pháp không nhân duyên / thì không hiện hữu. »*

Như vậy là “Không có pháp nào không là duyên sinh” mà duyên sinh thì lại là tánh không, cho nên không có pháp nào không phải là không. Vì vậy cho nên theo như chúng tôi thì tất cả các pháp đều là không, cũng không ứng thành lỗi như đối phương nói.

Theo thuyết sự vật có tự tánh của các ông thì:

**[24:20ab.] Các pháp nếu như / không phải là không,
Thì không có thành / cũng không có hoại.**

Không thành không hoại thì nhất định sẽ:

**[24:20cd.] Nói vậy vô lý / cả tứ thánh đế
Đối với các ông / cũng đều là không.**

Vì sao? Bởi vì:

**[24:21.] Nếu không phải là / tùy duyên sinh khởi
Vậy thì khổ này / làm sao mà có?
Đức Phật dạy rằng / khổ là vô thường.
Cho nên không phải / là có tự tánh.**

Có tự tánh thì không phải là duyên sinh. Không phải duyên sinh thì không phải là vô thường, như hoa giữa trời. Nhưng khổ lại là vô thường. Đức Thế tôn nói “Vô thường đó chính là khổ.” Trong [Tứ] Bách Luận cũng nói tương tự:

*« Vô thường nhất định / là có tổn hại.
Thứ có tổn hại / thì không an lạc.
Cho nên bất cứ / thứ gì vô thường
Cũng đều là khổ. »¹⁷⁹*

Nếu khẳng định vô thường là tự tánh, nói cách khác, vô thường vốn có tự tánh, thì không phải là thứ có hiện hữu. Nếu vậy thì, trước hết, sự vật mà có tự tánh thì

¹⁷⁹ Đã dẫn ở chương 23, sau câu kệ 23.

sẽ không có khổ đế. Không chỉ khổ đế là không có, nếu khẳng định sự vật có tự tánh thì tập đế cũng không có, không hiện hữu. Điều này được [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

**[24:22.] Nếu như là do / tự tánh mà có
Vậy nguồn gốc khổ / là cái gì đây?
Vì thế cho nên / phá bỏ tánh không
Thì cả tập đế / cũng không thể có.**

Ở đây, nguyên nhân của khổ được gọi là “tập,” [là “nguồn gốc của khổ”]. Nếu phá bỏ tánh không của khổ và khẳng định rằng “khổ có tự tánh” vậy thì sự khởi sinh sẽ trở thành vô nghĩa, khái niệm “nguyên nhân” cũng trở thành vô nghĩa. Cho nên phá bỏ tánh không như các ông thì tập đế cũng không thể có.

Khổ mà khẳng định đúng thật là nhờ tự tánh mà có thì sẽ không thể nào có sự diệt khổ, điều này được giải thích như sau:

**[24:23.] Khổ nếu là nhờ / tự tánh mà có
Thì không làm sao / có thể tận diệt.
Vì bởi tự tánh / thì phải trường tồn,
Cho nên như vậy / là phá diệt đế.**

Giả sử khổ này là nhờ tự tánh mà có thì khi ấy vì đã nhờ tự tánh mà có nên sẽ không tận diệt, lấy đâu ra sự diệt khổ? Tự tánh thì luôn bất biến trường tồn cho nên cứ bám miết vào tự tánh như thế thì đến cả diệt đế cũng bị phá bỏ.

Bây giờ vì sao lại nói rằng sự vật mà có tự tánh thì cả thánh đạo cũng sẽ không thể có, [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

**[24:24.] Đạo này nếu như / là có tự tánh
Thì chẳng lý nào / lại có thể tu.
Còn nếu như đạo / là cần phải tu,
Tự tánh của ông / đạo này không có.**

Sự vật mà có tự tánh thì đạo cũng sẽ có tự tánh. Đạo có tự tánh thì dù không tu cũng vẫn có, sự tu đâu để làm gì? Thế nên đạo mà có tự tánh thì sẽ không có tu

đạo. Còn nếu như ông khẳng định rằng đạo là thứ để tu vậy thì thánh đạo của ông không có tự tánh, vì là thứ cần được thực hiện, ý câu kệ này là như vậy.

Hướng chi tu đạo là để đắc sự diệt khổ và đoạn nguồn gốc của khổ, nhưng nếu nói rằng sự vật có tự tánh thì cùng một cách như trước,

**[24:25.] Một khi khổ đế, / tập đế, diệt đế
Đều đã không có,
Vậy thì thử hỏi / đạo nào là đạo
Diệt được khổ đau / để mà chứng đắc?**

Tu đạo là để đạt sự diệt khổ. Nhưng sự diệt khổ không có cho nên đạo cũng không có. Vì thế mà nói sự vật mà có tự tánh thì đến cả tứ thánh đế cũng sẽ đều không có.

Bây giờ, để giải thích rằng sự thấu biết về khổ vân vân cũng không thể được, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[24:26.] Nếu sự chưa biết
Mà có tự tánh
Thì đâu thể nào / trở thành thấu biết.
Chẳng phải tự tánh / trường tồn hay sao?**

Nếu nghĩ rằng “Khổ này trước đây chưa biết một cách có tự tánh rồi sau mới biết,” nghĩ như vậy là không đúng lý. Vì sao? Vì “chẳng phải tự tánh trường tồn hay sao?” Ở trong cõi thế gian này, thứ gì hễ đã có tự tánh thì luôn trường tồn bất biến, như tánh nóng của lửa, không biến thành thứ gì khác.

Tự tánh mà biến thành thứ khác là chuyện không thể có, thành ra nói “khổ này trước đây chưa biết một cách có tự tánh rồi sau mới biết,” là không đúng lý. Vì thế cho nên sự thấu biết về khổ [mà có tự tánh thì] cũng sẽ không bao giờ xảy ra.

Sự thấu biết về khổ đã không có thì:

**[24:27.] Tương tự như vậy / như ông nói thì
Sự đoạn, sự chứng,
Sự tu, tứ quả / cũng đều sẽ giống
Như là sự biết, / đều không thể có.**

Cũng như sự thấu biết về khổ sẽ không bao giờ có, sự đoạn nguồn gốc của khổ và sự chứng đắc diệt khổ, có nghĩa là sự đoạn và sự chứng, cả hai điều này cùng với sự tu đạo cũng đều không thể có. “Nguồn gốc của khổ chưa đoạn” này nếu là thứ có tự tánh thì sau đó đoạn là chuyện vô lý, vì tự tánh thì không thể đoạn. Sự chứng và sự tu cũng đều cùng một lẽ.

Sự vật mà có tự tánh thì không những là sự thấu biết vân vân đều không thể có, mà cả tứ quả cũng giống như sự thấu biết, sẽ không thể có. Sự chưa thấu biết khổ mà là thứ có tự tánh thì sẽ không thể thành thấu biết.” Tương tự như vậy, sự chưa có quả tu đà hoàn mà là thứ nhờ tự tánh mà có thì trước chưa có, sau cũng sẽ không bao giờ có. Cũng tương tự như quả tu đà hoàn, quả tứ đà hoàn, quả a na hàm, và quả a la hán cũng không bao giờ có. Đây là điều cần chứng biết cho thật tận tường.

Không chỉ có quả là không thể thấu biết. Vì sao? Vì cả sự đắc quả cũng không thể có. [Trung Quán Luận] dạy như sau:

**[24:28.] Ai người chấp vào / sự có tự tánh,
Thử hỏi quả này / nếu có tự tánh
Thì quả chưa đắc
Làm sao đắc được?**

Chấp nhận thuyết có tự tánh thì sự đắc quả có tự tánh trước chưa có mà sau có được là chuyện không thể xảy ra. Vì tự tánh thì không đoạn dứt, cho nên:

**[24:29.] Quả đã không có, / vậy thì trú quả,
Hay là nhập quả, / cũng đều không có.
Tám hàng Đại sĩ / nếu đã không có,
Thì như vậy là / Tăng cũng không có.**

**[24:30.] Thánh đế không có,
Vậy thì diệu Pháp / cũng là không có.
Pháp cùng với Tăng / đều đã không có,
Thử hỏi như vậy / làm sao có Phật?**

Phải hiểu ý nghĩa hai bài kệ này giống như trước. Thêm vào đó, nếu chấp nhận thuyết có tự tánh thì,

**[24:31.] Nói như ông nói, / vô lễ không cần
Duyên nơi bồ đề / mà vẫn có Phật?
Nói như ông nói, / vô lễ không cần
Duyên nơi đức Phật / vẫn có bồ đề?**

Nếu “Phật” là thứ nhờ tự tánh mà có thì sẽ không cần duyên nơi giác ngộ bồ đề, là trí toàn giác. Nói cách khác, không cần trí toàn giác cũng vẫn có Phật. Bởi vì:

*« Là tự tánh thì / không có ai tạo
Cũng không tùy vào / bất cứ gì khác. » [TQL, 15:2cd.]*

Tương tự như vậy, giác ngộ bồ đề dù không có Phật cũng vẫn sẽ hiện hữu. Không cần Phật cũng vẫn có giác ngộ bồ đề không ai có, vì tự nó vốn sẵn có.

**[24:32.] Tự tánh của ông / đã là như vậy,
Cho nên những ai / chưa phải là Phật,
Vì tìm giác ngộ / tu hạnh bồ tát
Thì cũng chẳng thể / đắc quả bồ đề.**

Ở đây, trước khi thành Phật, kẻ phàm phu mà là “không phải Phật” một cách có tự tánh thì dù có vì giác ngộ bồ đề mà tu hạnh bồ tát đi chẳng nữa cũng sẽ không bao giờ đạt được quả bồ đề, vì đã là “không phải Phật” một cách có tự tánh thì sẽ không thể nào mà khác đi được. Thêm vào đó:

**[24:33.] Sẽ chẳng ai làm / bất cứ việc gì
Dù là làm thiện / hay là làm ác.
Chỗ không phải không, / có gì để làm?
Tự tánh thì đâu / có sự tạo tác.**

Nếu chấp nhận thuyết có tự tánh thì dù là việc thiện hay việc ác gì cũng đều sẽ không thể làm. Ở cái chỗ “không phải là không” thì có gì để làm? Nói cách khác, vì là có cho nên ở cái chỗ tự tánh không phải là không mà vẫn có tạo tác là chuyện không thể.

**[24:34.] Dù là thiện ác,
Nói như ông nói, / quả vẫn sẽ có.
Từ nhân thiện ác,
Nói như ông nói, / sẽ không sinh quả.**

Nếu quả lành và quả dữ không phải là đến từ nhân thiện và nhân ác mà là thứ nhờ tự tánh mà có thì, nói như ông nói, cho dù không có thiện ác cũng vẫn sẽ có quả. Thiện ác không có mà quả vẫn có thì, nói như ông nói, việc thiện việc ác sẽ không sinh ra quả; làm thiện hay làm ác gì cũng đều vô nghĩa như nhau. Vì vậy, “Nói như ông nói thì sẽ không có quả sinh ra từ nhân thiện nhân ác.”

Còn nếu nghĩ rằng “từ nhân thiện và nhân ác có quả sinh ra,” nói thế thì quả ấy đâu phải là thứ không phải là không.

**[24:35.] Còn nếu ông nói
Từ nhân thiện ác / có quả sinh ra,
Vậy nếu như đã / sinh từ thiện ác
Cớ sao quả ấy / lại chẳng là không?**

Quả này là không, vì tùy duyên sinh khởi, chỉ như ảnh trong gương, ý câu kệ này là như vậy.

Hơn nữa, mọi quy ước thế gian như là “Đi đi!” “Làm đi!” “Nấu đi!” “Ngồi đi!” “Đứng lên!” vân vân, đều là tùy duyên mà có. Nếu các ông cho rằng chúng có tự tánh thì như vậy là các ông đã phá mất nghĩa duyên sinh. Duyên sinh mà bị phá thì toàn bộ cảnh hiện quy ước thế gian cũng sẽ bị phá. [Trung Quán Luận] giải thích điều này như sau:

**[24:36.] Tùy duyên sinh khởi
Đó là tánh không. / Phá bỏ tánh không
Cũng là phá bỏ / toàn bộ cảnh giới
Quy ước thế gian.**

Chữ “cũng là” trong câu này là trạng từ, ứng với động từ “phá bỏ.”

Hơn nữa,

**[24:37.] Tánh không này đây / nếu như phá bỏ
Thì việc làm nào / cũng đều không có;
Việc tuy chưa khởi / mà vẫn có làm;
Việc không làm mà / người làm vẫn có.**

Giả sử sự vật không phải là không, mà là có tự tánh, thì khi ấy vì tự tánh vốn đã sẵn có cho nên sẽ chẳng ai có việc gì để làm cả, như sự không che chướng của trời rộng, chẳng phải do ai làm. Và cũng sẽ có việc làm chưa làm, cũng sẽ có người làm không làm. Nhưng chuyện như vậy đâu làm gì có. Vì thế cho nên sự vật chẳng có thứ gì không phải là không.

**[24:38.] Tự tánh nếu có / thì chúng sinh sẽ
Không sinh không diệt,
Bất biến trường tồn,
Tướng trạng không đổi.**

Nếu sự vật có tự tánh thì vì tự tánh thì không được tạo cũng không đoạn dứt cho nên hết thảy chúng sinh đều sẽ không sinh không diệt. Không sinh không diệt thì sẽ tồn tại vĩnh viễn. Không tùy thuộc nhân duyên thì, nói như thuyết không phải là không, chúng sinh sẽ không tùy duyên sinh khởi và sẽ không có nhiều trạng thái khác nhau.

Như đức Thế tôn có nói¹⁸⁰:

*« Nếu có chút gì / không phải là không
Thì Phật sẽ chẳng / thọ ký gì cả.
Thứ gì cũng sẽ / vĩnh viễn tồn tại,
Sẽ không bao giờ / có tăng hay giảm. »*

Tượng Dịch Kinh [Kinh Nách Voi] cũng nói tương tự:

*« Nếu như các pháp / có tự tánh thì
Phật và thanh văn / chắc chắn đã biết,*

¹⁸⁰ Kinh Phụ Tử Tập Hội, Pitaputra samagama sutra.

*Các pháp bất biến / sẽ chẳng niết bàn,
Bậc giác sẽ chẳng / dứt được động niệm. »*

Chấp nhận sự vật có tự tánh thì không những là trọn cảnh hiện quy ước thế gian đều trở thành vô lý, mà đến cả cảnh giới xuất thế gian cũng vậy. [Trung Quán Luận] dạy như sau:

**[24:39.] Không có tánh không / thì như vậy là
Thứ gì chưa đắc / sẽ không thể đắc,
Khổ đau không thể / làm cho kết thúc,
Hết thấy phiền não / không thể đoạn lìa.**

Nếu không có tánh không, nếu tất cả đều có tự tánh, vậy thứ gì chưa có sẽ chỉ có thể là chưa có, cho nên quả chưa chứng đắc sẽ không chứng đắc. Tương tự như vậy, không có chuyện chấm dứt khổ đau có từ trước tới giờ, cũng không có chuyện đoạn hết mọi phiền não có từ xưa tới nay.

Bởi vậy nếu chấp nhận thuyết sự vật có tự tánh thì mọi thứ sẽ trở nên vô lý. Thế nên:

**[24:40.] Ai thấy duyên sinh
Sẽ thấy khổ đế,
Tập đế, diệt đế,
Cùng với đạo đế.**

Cho nên người nào thật sự thấy sự tùy duyên sinh khởi của tất cả các pháp là đặc tướng của tánh không thì sẽ thấy được thực tại đúng như thật của tứ thánh đế.

Kinh Vạn Pháp Bất Nhập Sở Thuyết¹⁸¹ có giải thích chi tiết như sau:

« Nay Văn Thù, ai thấy tất cả các pháp không sinh khởi thì đó là người đã hiểu thấu triệt về khổ; ai thấy tất cả các pháp không có tánh thì đó là người đã đoạn bỏ nguồn gốc của khổ; ai thấy tất cả các pháp nằm ngoài khổ đau

¹⁸¹ Tựa đề tiếng Tạng: ཚོས་ཐམས་ཅད་འཇུག་པ་མེད་པར་བསྟན་པའི་མངོ།

thì đó là người đã chứng đắc pháp diệt. Nay Văn thù, ai thấy tất cả các pháp là thứ không thật có thì đó là người tu đạo. »

*Kinh Chấp Thiền Định*¹⁸² cũng có giải thích chi tiết như sau:

« Bấy giờ đức Thế tôn nói với Văn Thù Đồng Tử:

« Nay Văn Thù, chúng sinh điên đảo là vì không chứng được tri kiến đúng như thật về thánh đế. Với cái tâm điên đảo, họ sẽ không bao giờ thoát được cảnh luân hồi không thật này.

« Nghe Phật nói rồi, đức Văn Thù Đồng Tử thưa rằng:

« Kính đức Thế Tôn, xin đức Thế tôn khai thị cho chúng con, chúng sinh vì thấy những gì mà không thể thoát luân hồi?

« Đức Thế tôn đáp:

« Văn thù, vì thấy có ngã và có cái thuộc về ngã cho nên chúng sinh không thoát được khổ luân hồi. Vì sao? Nay Văn Thù, thật sự thấy có ngã có tha thì hành nghiệp sẽ hình thành. Nay Văn Thù, kẻ phàm phu thế tục nghe không nhiều hiểu không rộng. Vì không biết hết thấy các pháp đều triệt để nằm ngoài khổ đau cho nên mới phân biệt đối cảnh ngã tha. Vì phân biệt đối cảnh nên mới bám dính. Vì bám dính nên mới nổi tham, nổi sân, nổi si. Vì nổi tham sân và si nên mới động ba nghiệp thân khẩu và ý. Ở những thứ không phải là có mà khởi niệm phân biệt, “tôi tham, tôi sân, tôi si,” ở trong ý tưởng nổi lên đủ thứ khái niệm.

« Người như vậy bước vào pháp tu Phật dạy và nghĩ rằng “tôi giữ giới, tôi giữ tịnh hạnh, tôi sẽ thật sự vượt thoát luân hồi, tôi sẽ đạt niết bàn, tôi sẽ thoát khổ đau,” ở trong ý tưởng nổi lên đủ thứ khái niệm. Rồi lại nghĩ rằng pháp này là thiện, pháp kia là bất thiện, phải đoạn pháp này, phải chứng pháp kia, khổ phải hiểu, tập phải đoạn, diệt phải chứng, đạo phải tu. Thế rồi pháp sinh diệt nào cũng muốn lánh, tưởng rằng tất cả các pháp

¹⁸² Tựa đề tiếng Tạng: འཕགས་པ་བསམ་གཏན་བཞི་དཔེ་མཛུགས་ཀྱི་མདོ།, tiếng Phạn: *dhyayita-musti-sutra*

sinh diệt đều vô thường, tưởng rằng tất cả các pháp sinh diệt đều thiêu bồng.

« Tưởng như vậy rồi sự tác ý của người ấy đi cùng với nỗi chán ngán, khiến lối đi không tương mở ra trước mắt. Rồi nghĩ rằng các pháp này mà thấu biết thì đó chính là thấu biết về khổ, trong tâm nghĩ như vậy. Rồi nghĩ rằng mình muốn đoạn bỏ nguồn gốc của khổ, trong tâm nghĩ như vậy, thấy những pháp ấy hung hiểm, đại sỉ nhục, không vui, đáng khinh, đáng sợ, kinh hoàng và ngọt ngào. Rồi nghĩ rằng muốn hóa giải cái khổ do nguồn gốc của khổ làm cho hiện tiền ấy thì phải đoạn bỏ nguồn gốc của khổ, trong tâm nghĩ như vậy. Rồi nghĩ rằng phải chứng pháp diệt, trong tâm nghĩ như vậy. Nói cách khác, sau khi lập khái niệm cho cả hai [khổ và tập] rồi thì người ấy có khái niệm về diệt. Rồi nghĩ rằng như vậy là chứng diệt, trong tâm nghĩ như vậy. Rồi nghĩ rằng như vậy là tu đạo, trong tâm nghĩ như vậy. Rồi người ấy một mình đi đến nơi thanh vắng, chú tâm vào những pháp ấy, đạt được tịnh chỉ.

« Nhờ tác ý đi cùng với sự chán ngán nên tịnh chỉ khởi sinh. Tâm người ấy lìa bỏ tất cả các pháp, thu lại, rút lui. Sinh ra cái tâm không hoan hỉ xa xa với những thứ hung hiểm, đại sỉ nhục ấy. Rồi người ấy suy nghĩ như vậy: “Mọi khổ đau tôi đều đã thoát, chẳng còn việc gì phải làm, tôi đã thành A La Hán,” khẳng định bản ngã với ý nghĩ này. Đến khi chết thấy mình tái sinh thì đối với quả bồ đề của Phật bổng sinh tâm hoài nghi, ngờ vực. Người ấy cứ thế rơi vào sự nghi ngờ, sau khi chết đọa đại địa ngục. Vì sao? Vì các pháp vốn vô sinh mà lập khái niệm phân biệt rồi khởi tâm nghi ngờ lường lự với Như lai.

« Thế rồi đức Văn Thù Đồng Tử thỉnh vấn đức Thế tôn như sau:

« Kính đức Thế Tôn, vậy tứ thánh đế phải lĩnh hội như thế nào?

« Đức Thế tôn đáp như sau:

« Nay Văn Thù, thấy các pháp hết thảy đều không sinh, đó là biết khổ; thấy các pháp hết thảy đều không khởi, đó là đoạn tập; thấy các pháp hết thảy

đều niết bàn viên mãn, đó là chứng diệt; thấy các pháp hết thảy đều là cứu cánh vô sở đắc, đó là tu đạo.

« Nay Văn thù, chứng tứ thánh đế như vậy thì không động niệm, cũng không phân biệt “pháp này thiện, pháp này bất thiện, pháp này phải đoạn, pháp này phải chứng, khổ phải biết, tập phải đoạn, diệt phải chứng, đạo phải tu.” Người như vậy không thấy có pháp gì để mà khởi khái niệm phân biệt, khác với chúng sinh phàm phu ấu trĩ cứ động niệm phân biệt các pháp rồi nổi tham, nổi sân, nổi si. Người chứng tứ đế thì pháp nào cũng không lấy, pháp nào cũng không bỏ. Không lấy không bỏ như vậy nên không nổi tâm tham chấp ba cõi, thấy rằng toàn bộ ba cõi đều không từng được sinh ra, chỉ giống như huyễn, như mộng, như là tiếng vang.

« Thấy bốn tánh của tất cả các pháp đều là như vậy, nên đối với chúng sinh đều lìa hết mọi sự thân thiết hay phần nộ. Vì sao? Vì không thấy có pháp gì để mà thân thiết hay là phần nộ. Tâm người ấy giống như không gian, đến cả Phật cũng không thấy là thật có, đến cả Pháp cũng không thấy là thật có, đến cả Tăng cũng không thấy là thật có. Thấy “tất cả các pháp đều không,” đối với pháp nào cũng không khởi tâm nghi hoặc. Vì không nghi hoặc nên không thủ. Vì không thủ nên nhờ không thủ mà bát niết bàn. »

Kinh giải thích chi tiết như vậy.

Trên đây là luận giải của Phẩm Hai Mười Bốn, tên là “*Quán Tứ Thánh Đế*” nằm trong *Minh Cú Luận* của Thầy Nguyệt Xứng.

> PHẨM 25. QUÁN NIẾT BÀN

[ĐỐI PHƯƠNG]

[25:1.] — “*Nếu như mọi sự / hết thấy đều không,
Thì không có thành / cũng không có hoại.
Vậy thì cái gì / phải bỏ, phải diệt
Để mà có cái / gọi là niết bàn?* »

Ở đây, đức Thế tôn nói có hai loại niết bàn dành cho những người nghiêm giữ tịnh hạnh, thâm nhập giáo pháp Như lai rồi thuận theo chánh pháp để tu hành, đó là niết bàn hữu dư và niết bàn vô dư.

Trong hai loại niết bàn này, nhờ đoạn sạch phiền não như vô minh vân vân mà có thì niết bàn đó được xem là niết bàn hữu dư, [tiếng Tạng dùng chữ “niết bàn với uẩn còn thừa sót”]. Uẩn là chỗ của ngã ái. Chữ “uẩn” ở đây là năm uẩn được nhiếp thủ, từ cái nhân này sinh ra khái niệm phân biệt tự ngã. “Hữu dư” là còn thừa sót lại. Thứ còn thừa sót chính là các uẩn. Niết bàn với uẩn còn thừa sót là niết bàn hữu dư. Niết bàn như vậy là niết bàn gì? Chẳng gì khác hơn là một sào huyết sạch trơn không còn bợn cướp, chỉ có các uẩn lia hết mọi trộm cướp phiền não như là thân kiến vân vân, đó là niết bàn hữu dư.

Còn nếu giống như một sào huyết chẳng những không còn trộm cướp mà chính sào huyết ấy cũng tiêu tan thì đó là niết bàn vô dư, vì đến cả các uẩn cũng không còn thừa sót.

Chính vì vậy nên kinh Phật có câu nói rằng:

« *Bao giờ thân tan / niệm tướng cũng diệt
Thì mọi cảm thọ / đều sẽ phân lia.
Các hành lắng yên / vào trong tịch tịnh
Và cả tâm thức / cũng sẽ chìm tan.* »

Tương tự như vậy:

*« Bao giờ tâm thân / không còn khiếp nhược
Với mọi cảm thọ / an nhiên nhận lấy
Tâm lúc bấy giờ / sẽ đạt giải thoát
Tịch tịnh giống như / đèn đã cạn bơ. »*

Vì thế cho nên các uẩn tận diệt thì đắc niết bàn vô dư.

[Nếu sự vật mà không có tự tánh như các ông nói, vậy thì] hai loại niết bàn này làm sao đúng lý cho đặng? Nếu niết bàn là tận diệt phiền não và các uẩn, một khi hết thảy đều là không, chút gì cũng chẳng sinh, chút gì cũng chẳng diệt thì bấy giờ lấy đâu ra phiền não và các uẩn để diệt rồi niết bàn? Thành ra tự tánh của sự vật đúng thật là có.[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

**[25:2.] *Nếu như mọi sự / chẳng phải là không,
Thì không có thành / cũng không có hoại.
Vậy thì cái gì / phải bỏ phải diệt
Để mà có cái / gọi là niết bàn?***

Khẳng định sự vật có tự tánh như vậy rồi nói rằng phải đoạn dứt phiền não và các uẩn thì mới niết bàn. Nếu phiền não và các uẩn mà có tự tánh thì làm sao đoạn dứt được đây? Vì tự tánh không thể đoạn dứt cho nên chính với cái thuyết có tự tánh mới khiến cho niết bàn trở thành điều phi lý. Ai theo thuyết tánh không thì không chấp nhận định nghĩa niết bàn là sự tận diệt của phiền não và các uẩn, vì vậy theo thuyết tánh không thì không vướng lỗi này.

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu người theo thuyết tánh không không chấp nhận định nghĩa niết bàn là sự tận diệt của phiền não và các uẩn, vậy họ định nghĩa niết bàn là gì?

[Trung Quán Luận] Trả lời như sau:

**[25:3.] *Không buông và cũng / không có thủ đắc;
Không đoạn và cũng / không có thường còn;
Không diệt và cũng / không có khởi sinh:
Có như vậy mới / gọi là niết bàn.***

Thứ gì không buông bỏ được như tham; không thủ đắc được như quả của thiện hạnh; không đoạn lìa được như các uẩn; cũng không trường tồn được như tánh không; thứ gì tự tánh là vô diệt, vô sinh, tự tướng là tịch lặng mọi động niệm phân biệt, cái thứ như vậy được gọi là niết bàn. Vì là như thế cho nên cứ hễ niết bàn là phiền não đoạn, lấy đâu ra khái niệm phiền não? Đắc niết bàn là các uẩn diệt, lấy đâu ra khái niệm các uẩn? Hai khái niệm này còn nổi lên thì vẫn chưa phải là đắc niết bàn, vì bởi đắc niết bàn chính là sự cùng tận của tất cả mọi động niệm phân biệt.

Nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cứ cho là niết bàn rồi thì không có phiền não, cũng không có các uẩn, nhưng dù vậy chẳng nữa, trước lúc niết bàn, hai thứ này cũng vẫn có. Vì thế, diệt là sự cùng tận của động niệm phân biệt hai thứ này, nhờ đó mà niết bàn.

[ĐÁP] — Cách hiểu này hãy nên vất bỏ. Là vì hễ thứ gì trước khi niết bàn đã là nhờ tự tánh mà có thì sẽ không có khả năng trở thành thứ không có. Vì vậy ai cầu niết bàn phải nên vất bỏ ý nghĩ ấy. [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

*« Giới hạn niết bàn / rốt ráo ở đâu,
Giới hạn luân hồi / cũng là ở đó.
Giới hạn này không / mảy may phân biệt,
Vi tế đến đâu / cũng đều không khác. » [TQL, 25:20.]*

Đức Thế tôn cũng có câu nói rằng:

*« Niết bàn chẳng có / pháp nào ở đó,
Pháp không ở đó / chẳng có bao giờ.
Ai lấy khái niệm / phân biệt “có,” “không,”
Để hành sự thì / sẽ không dứt khổ. »¹⁸³*

Ý nghĩa câu kệ này là như vậy: niết bàn là cảnh giới của niết bàn vô dư. Với tất cả các pháp có tướng phiền não, tướng nghiệp, tướng sinh hay với các uẩn, niết bàn này đều tách lìa hết thảy, vì vậy ở đó đúng là không có pháp gì cả. Đây là điều mà mọi tông phái đều chấp nhận.

¹⁸³ Kinh Chánh Định Vương - Samadhiraja-sutra, mDo sde da 26b (theo *Biển Cả Luận Lý*).

Giống như khi trời tối không đèn, nhìn dây thấy rắn, pháp nào không có trong niết bàn thì cũng chưa từng là có. Ở trong cảnh luân hồi, các pháp mặc dù có tướng phiền não, tướng nghiệp, tướng sinh, nhưng không phải là có đúng như sự thật. Việc này cũng giống như cuộn dây khi tối trời, bản chất vốn không phải là rắn cho nên dù tối hay sáng gì thì cũng đều không có con rắn thật nào để mà nắm bắt. Nếu hỏi, “*Vậy thì làm sao luân hồi?*” Xin trả lời rằng với kẻ ấu trĩ chấp những thứ điên đảo không thật là “*ngã*” và “*ngã sở*” thì những thứ không hề có lại hiện ra thành có tự tánh, cũng giống như sợi tóc và muối mòng vân vân hiện ra trước mắt của người bị bệnh mắt. Nên mới nói rằng:

*« Ai lấy khái niệm / phân biệt “có,” “không,”
Để hành sự thì / khổ sẽ không dứt. »*

“*Có*” là khái niệm sự vật thật có, thuyết của các phái *Jaimini, Kanada, Kapila* vân vân, cho đến phái Hữu bộ [*Vaibhashika*]. “*Không*” là khái niệm của những người theo thuyết hư vô. Ngoài ra còn những người với các hành trong quá khứ hay trong tương lai, các hành không hiện hành, hay không liên quan thì họ nói là không, ngoài những thứ ấy ra thì họ nói là có. Lại có những người thứ gì bản chất toàn là niệm tưởng [*biến kế sở chấp tánh*] thì họ nói là không, thứ gì bản chất là từ thứ khác mà có [*y tha khởi tánh*], hay bản chất vốn viên thành [*viên thành thật tánh*] thì họ nói là thật có. Với những người nói có nói không như vậy thì khổ đau và luân hồi sẽ không bao giờ tịch lặng.

Tương tự như vậy:

*« Như người tưởng mình / trúng phải thuốc độc,
Độc không vào bụng / vẫn sợ chết ngất.
Kẻ ấu trĩ chấp / ngã và của ngã,
Tưởng làm về ngã / nên mãi tái sinh. »*

Vì thế phải biết rằng niết bàn thì không đoạn gì cả, không diệt gì cả. Niết bàn chỉ đơn giản là sự cùng tận của mọi niệm tưởng. Bảo Hành Vương Chánh Luận có câu nói như sau:

« Thứ không vốn đã / không là niết bàn
Thì đâu thể nào / lại là thứ có.
Hết thấy khái niệm / chấp có, chấp không,
Đều cùng tận hết / thì gọi “niết bàn.” »¹⁸⁴

Những người không hiểu niết bàn là tịnh lặng mọi niệm tưởng, làm tưởng niết bàn hoặc có; hoặc không; hoặc cũng có cũng không; hoặc chẳng có chẳng không, [Trung Quán Luận] nói với họ như sau:

**[25:4.] Trước hết, niết bàn / không phải thứ có,
Vì không lẽ nào / lại có già, chết.
Đã là có thì / đâu có thứ gì
Không già không chết.**

Câu kệ này nói có một số người¹⁸⁵ bám dính vào ý tưởng niết bàn là thứ có. Họ bảo:

[ĐỐI PHƯƠNG – Hữu bộ] — Niết bàn ngăn dòng liên tục của phiền não, nghiệp, và sinh, giống như bờ đê ngăn dòng nước, chắc chắn phải là thứ có. Thứ không có mà làm được việc này là chuyện chưa từng thấy.”

Nếu có ai phản đối:

Chẳng phải là kinh đã dạy rằng “bao giờ ái đi cùng với ham muốn lạc thú mà cùng tận, lia được mọi tham ái thì sự tận diệt này gọi là niết bàn” hay sao? Chỉ đơn giản là diệt tận chứ không bắt buộc phải là thứ có.

« Cũng như đèn bơ / lửa đã cạn tắt,
Thoát hết vọng tâm / đó là niết bàn. »

Lửa đèn bơ cạn tắt mà nói là có thì không hợp lý.

Thì họ sẽ trả lời như sau: Khi nói “ái cùng tận” thì đừng nghĩ nói như vậy có nghĩa là ái cùng tận. Tại sao? Cần hiểu rằng phải có cái pháp gọi là “niết

¹⁸⁴ Báo Hành Vương Chánh Luận I, 42.

¹⁸⁵ Theo lời giảng của Lama Tsongkhapa trong *Biển Cả Luận Lý*, tr.521: một số người ở đây là phái Hữu bộ [Vaibhasika].

bàn” thì mới có ái cùng tận để nói là “ái cùng tận.” Lửa đèn bơ chẳng qua chỉ là một ví dụ, dùng để ví với cái tâm được giải thoát khi đạt niết bàn.

[ĐÁP] — Đối với thuyết “niết bàn là thứ có và tồn tại chắc chắn,” Thầy [Long Thọ] nói như sau:

« Trước hết niết bàn / không phải thứ có. » [TQL, 25:4a.]

Vì sao không phải?

« Vì không lẽ nào / lại có già, chết. » [TQL, 25:5b.]

Lý do là vì thứ có thì tất nhiên phải có già có chết. Cho nên chắc chắn không phải là niết bàn. Đó là vì hễ đã có tướng già và chết thì cũng chỉ như thức và các uẩn khác mà thôi, ý là như vậy. Có già có chết thì chắc chắn không là niết bàn,¹⁸⁶ [Trung Quán Luận] nói như sau:

« Đã là có thì / đâu có thứ gì / không già không chết. » [TQL, 25:4cd.]

Không già không chết thì không phải là thứ có, như hoa giữa trời, không già cũng không chết.

Hơn nữa,

**[25:5.] Nếu như niết bàn / mà là thứ có
Thì niết bàn phải / là pháp hữu vi.
Đã là có thì
Đâu có thứ gì / không là hữu vi.**

Nếu niết bàn là thứ có thì khi ấy niết bàn phải là pháp hữu vi. Vì là thứ có nên giống như thức và các uẩn khác. Không phải là pháp hữu vi thì không phải là thứ có, ví dụ như sừng thỏ. Để giải thích điều này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

« Đã là có thì / đâu có thứ gì / không là hữu vi. » [TQL, 25:5cd.]

Chữ “gì” là để chỉ cảnh bên trong và bên ngoài. Chữ “đâu có” là để chỉ nơi chốn, thời điểm, và tông môn.

Hơn nữa,

¹⁸⁶ Nguyên văn: tánh như không hư vọng མི་འགྲུགས་པ་དེ་ནི་དང་

[25:6.] *Nếu như niết bàn / mà là thứ có*
Thì tại làm sao / lại không tùy thuộc?
Đã không tùy thuộc
Thì đâu có gì / mà lại là có.

Nếu đúng như thuyết của các ông, niết bàn là thứ có, vậy niết bàn phải là thứ tùy thuộc: tùy thuộc vào mớ nhân duyên riêng của mình, ý là như vậy. Nhưng niết bàn mà tùy thuộc như thế thì không thể chấp nhận. Vì sao? Vì niết bàn là thứ không tùy thuộc. Giả sử niết bàn là thứ có thì tại làm sao lại không tùy thuộc? Nói cách khác, nếu là thứ có cũng giống như thức và các uẩn khác thì niết bàn sẽ không thể nào là không tùy thuộc. [Trung Quán Luận] đáp bằng mệnh đề đảo ngược, “Đã không tùy thuộc / thì đâu có gì / mà lại là có.”

Ở đây có người¹⁸⁷ nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG - Kinh Lượng Bộ] — Nếu đúng như đã giải thích, niết bàn không phải là thứ có, vì nếu không sẽ dẫn đến hệ quả sai lầm, thế thì niết bàn là thứ gì? Vì niết bàn là sự tận diệt của phiền não và sinh, nên chỉ có thể là thứ không có.

[ĐÁP] — Nói vậy cũng không hợp lý, bởi vì:

[25:7.] *Nếu như niết bàn / không phải thứ có*
Thì đâu thể nào / là thứ không có.
Niết bàn nào đã / không phải là có
Thì niết bàn ấy / chẳng phải là không.

Nếu đã không chấp nhận niết bàn là thứ có, không chấp nhận ý nghĩ “niết bàn là thứ có,” thì khi ấy niết bàn làm sao có thể là thứ không có cho được? Nói cách khác, thứ không có cũng không đúng, ý là như vậy. Vì sao? Vì bởi:

« *Niết bàn nào đã / không phải là có*
Thì niết bàn ấy / chẳng phải là không. » [TQL, 25:7cd.]

¹⁸⁷ Theo lời giảng của Lama Tsongkhapa trong *Biển Cả Luận Lý*, tr.522: “có người” ở đây là phái Kinh Lượng Bộ [Sautrantika].

Ở đây thứ gì mất đi tự tánh và trở thành thứ khác thì gọi là không có. Trước đã chứng minh rằng quan điểm “*niết bàn không phải là thứ có*” là quan điểm sai lầm, vậy thì niết bàn cũng không phải là thứ không có. Thứ gì tự nó vốn không phải là thứ có thì cũng không lý nào lại là thứ không có, ý là như vậy.

Còn nếu nói rằng, “*không có phiền não và sinh, đó là niết bàn,*” nói như vậy thì niết bàn chính là sự vô thường của phiền não và sinh, vì “*không có phiền não và sinh*” thì đó chính là vô thường chứ chẳng là gì khác, cho nên vô thường chính là niết bàn. Nhưng điều này lại không thể chấp nhận được, vì nếu không sẽ ứng thành không tu cũng vẫn niết bàn. Cho nên nói vậy là phi lý.

Hơn nữa,

**[25:8.] *Nếu như niết bàn / không phải thứ có
Thì tại làm sao / lại không tùy thuộc?
Đã không tùy thuộc
Thì đâu có gì / mà lại là không.***

Ở đây vô thường đích thật là thứ không có và là thứ tùy thuộc lập danh. Bởi vì những thứ như sừng lừa vân vân mà vô thường là chuyện không hề thấy. Có được tướng là nhờ tùy thuộc vào chỗ có tướng; có được chỗ có tướng là nhờ tùy thuộc vào tướng. Tướng và chỗ có tướng tùy thuộc lẫn nhau mà có, vì vậy nếu không dựa vào thứ có để lấy làm chỗ của tướng thì [thứ không có ví dụ như] vô thường biết có ở chỗ nào? Vì thế cho nên thứ không có cũng là thứ tùy thuộc lập danh. Vậy, nếu niết bàn là thứ không có thì làm sao có thể không là tùy thuộc. Vì là thứ không có, giống như hoại, nên niết bàn chỉ có thể là tùy thuộc. Điểm này được [Trung Quán Luận] giải thích rõ ràng như sau:

« *Không tùy thuộc thì
Đâu có thứ gì / mà lại là không.* » [TQL, 25:8cd.]

Nếu có ai hỏi rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Không có thứ không có nào là không tùy thuộc. Nói vậy thì những thứ như đứa con của người phụ nữ không con là tùy thuộc vào cái gì?

[ĐÁP] — Ai nói những thứ như đứa con của người phụ nữ không con là thứ không có? Như ở đây:

« Nếu như thứ có / vốn đã không thành,
Thì thứ không có / cũng không thể thành.
Thứ có một khi / trở thành thứ khác
Thì kẻ phàm phu / gọi là không có. » [TQL, 15:5.]

Vì vậy, những thứ như đứa con của người phụ nữ không con không phải là thứ không có. Thế nhưng cũng có câu này:

« Như là hư không, / như là sừng thỏ,
Như con của người / phụ nữ không con
Tuy rằng không có / vẫn gọi bằng tên,
Khái niệm phân biệt / đều là như vậy. »¹⁸⁸

Phải biết rằng lời này nói ra không hề khẳng định ý tưởng thật không mà chỉ là để chặn đứng ý tưởng thật có vì tánh có của chúng không hề được thiết lập. “Đứa con của người phụ nữ không con” chẳng qua chỉ là danh từ khái niệm, chẳng hề thấy ứng với bất cứ thứ gì, dù là thứ thật có hay thứ thật không. Vì thế, với cái thứ chẳng phải là gì cả mà còn có ý tưởng phân biệt tự tánh của nó là thật có hay thật không thì làm sao mà đúng cho được.¹⁸⁹ Cho nên phải biết rằng “đứa con của người phụ nữ không con không phải là thứ không có.” Vì lý do đó, nói “Không tùy thuộc thì đâu có thứ gì mà lại là không” là lời nói có căn cứ luận lý vững chắc.

Ở đây nếu có ai nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Niết bàn nếu không phải là thứ có cũng không phải là thứ không có, vậy niết bàn là thứ gì?

[ĐÁP] — Ở đây các đấng Thế Tôn Như lai nói rằng:

¹⁸⁸ Kinh Nhập Lăng Già, mDo sde ca 175b (theo *Biển Cả Luận Lý*).

¹⁸⁹ Nói về tự tánh thì nó không phải là thứ không có, còn nói về phương diện quy ước đơn thuần thì phải nói rằng nó là thứ không có.

**[25:9.] *Sự vật xoay vần / hết đến rồi đi,
Tùy thuộc nhân duyên / do nhân duyên tạo.
Không còn tùy thuộc, / không nhân duyên tạo,
Thì [Như lai] dạy / đó là niết bàn.***

Câu “Sự vật xoay vần / hết đến rồi đi” có nghĩa là “sinh và tử lần lượt nối đuôi nhau.” Sự vật hết đến rồi đi này, hoặc nghĩ là do tùy thuộc nhân duyên, ví dụ như dài với ngắn; hoặc nghĩ là do nhân duyên tạo, ví dụ như lửa có nhờ đèn, chồi có nhờ hạt.

Ở đây, nghĩ do nhân duyên tạo hay do tùy thuộc nhân duyên gì cũng được, chuỗi sinh tử tiếp nối này cứ hễ thôi không còn tùy thuộc nhân duyên, không còn do nhân duyên tạo thì gọi là niết bàn.

Chỉ đơn giản là “thôi không còn” thì không thể phân biệt là có hay là không có. Thế nên niết bàn có hay không có gì cũng đều không phải.

Hơn nữa, với người theo quan điểm “các hành luân hồi,” theo cái thấy của họ, những sinh sinh hoại hoại tùy thuộc nhân duyên đó, cứ hễ không còn tùy thuộc nhân duyên nữa thì gọi là niết bàn.

Còn những người thấy “cá nhân luân hồi” thì sẽ không thể nói cá nhân ấy là thường hay vô thường. Tùy thuộc thứ này thứ kia, nhiếp thủ thứ không có để cứ hết đến rồi đi, đó là do nhân tạo thành. Cái thứ do nhân tạo thành này, ngay ở thời điểm không còn do nhân tạo thành nữa, thì gọi là “niết bàn.”

Chỉ là sự “không còn nữa” của các hành và của cá nhân một chúng sinh thì không thể nói là có hay là không có. Vì vậy mà nói “niết bàn có hay không có gì cũng đều không đúng.”

Hơn nữa:

**[25:10.] *Thành cùng với hoại / đều phải từ bỏ
Đó là lời dạy / của đấng bản sư.
Nhờ đó mà biết / niết bàn đúng ra
Chẳng phải là có / chẳng phải không có.***

Kinh rằng “Này các vị tỷ kheo, ai cầu thoát sinh tử bằng thành và hoại, đối với những thứ này họ thật là đại vô tri.” Tham cầu sự hoại và sự thành là hai thứ cần triệt bỏ, còn niết bàn thì đức Thế tôn không nói là phải bỏ. Giả sử niết bàn vốn là thứ có hay vốn là thứ không có thì chắc chắn là phải bỏ, nhưng ở đây lại không cần phải bỏ, vì vậy niết bàn nói cho đúng chẳng phải là thứ có, cũng chẳng phải là thứ không có.

Lại có những người thấy niết bàn cũng có cũng không có. Họ nói như vậy:

[ĐỐI PHƯƠNG] — “Bởi vì không có phiền não và sinh cho nên niết bàn tự tánh vốn là thứ không có ; và bởi vì chính niết bàn lại là tánh có cho nên niết bàn tự tánh vốn là thứ có.”

Với những người chủ trương niết bàn có hai tự tánh như vậy thì cũng không hợp lý. Điều này được [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

[25:11.] Giả sử niết bàn / là cả hai thứ
Vừa có, vừa không,
Vậy chẳng hóa ra / giải thoát cũng là
Vừa có, vừa không? Điều này phi lý.

Nếu niết bàn tự tánh vốn vừa có vừa không như vậy thì giải thoát sẽ là thứ vừa có vừa không, và vì vậy giải thoát sẽ chính là sự có được rồi mất đi của các hành. Nói “các hành là giải thoát” thì đúng thế nào được. Chính vì vậy nên câu kệ mới nói là “điều này phi lý.”

Hơn nữa,

[25:12.] Giả sử niết bàn / là cả hai thứ
Vừa có, vừa không,
Vậy thì không phải / là không tùy thuộc,
Bởi hai điều này / đều là tùy thuộc.

Nếu niết bàn tự tánh vốn vừa là thứ có vừa là thứ không có thì niết bàn là thứ tùy thuộc vào tổ hợp nhân duyên chứ không phải là không tùy thuộc.

Vì sao? Vì thứ có và thứ không có này cả hai đều là thứ tùy thuộc: thứ không có tùy thuộc vào thứ có và thứ có tùy thuộc vào thứ không có, nên cả thứ có lẫn thứ

không có đều tùy thuộc chứ không phải là không tùy thuộc. Tự tánh của niết bàn mà là vừa có vừa không thì sẽ là như vậy, nhưng như vậy là không đúng.

Hơn nữa,

**[25:13.] Niết bàn làm sao / có thể là thứ
Vừa có, vừa không,
Niết bàn thì phải / là pháp vô vi,
Có và không có / lại là hữu vi.**

Vì thứ có là từ duyên hợp mà ra nên là pháp hữu vi. Vì thứ không có là dựa vào thứ có mà ra, và vì già và chết đều duyên nơi sinh mà ra, nên thứ không có cũng là pháp hữu vi. Vậy nếu niết bàn mà tự tánh vừa là thứ có vừa là thứ không có thì niết bàn vốn vô vi lại thành ra thứ hữu vi. Nhưng niết bàn mà hữu vi thì không chấp nhận được, cho nên niết bàn mà nói là vừa là thứ có vừa là thứ không có là không đúng.

Nếu có ai nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Thật ra không phải là niết bàn tự tánh vốn vừa là thứ có vừa là thứ không có. Vì sao? Vì thứ có và thứ không có đều có ở niết bàn.

Nhưng nói vậy cũng không đúng. Vì sao? Bởi vì:

**[25:14ab.] Ở chỗ niết bàn / làm sao có thể
Vừa có, vừa không, / đắc được cả hai?**

Ở cùng một chỗ là niết bàn thì không thể có hai thứ có và không có mâu thuẫn với nhau. Vì thế mà hỏi “Ở chỗ niết bàn / làm sao có thể / vừa có, vừa không / đắc được cả hai?” Điều này chắc chắn là không thể nào, ý là như vậy.

Tại sao không thể?

**[25:14cd.] Có và không có / không ở cùng chỗ,
Như ánh sáng không / ở cùng bóng tối.**

Cũng như sáng và tối vì mâu thuẫn với nhau nên không làm sao có thể có mặt ở cùng một nơi trong cùng một lúc, tương tự như vậy, hai thứ có và không này cũng không thể đồng hiện ở niết bàn.

Bây giờ vì sao nói “niết bàn chẳng phải là có, chẳng phải không có” cũng không đúng, [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

[25:15.] Bảo rằng niết bàn

**Chẳng phải là có / chẳng phải không có,
Có và không có / phải thiết lập đã
Rồi mới có thể / thiết lập điều này.**

Cái gọi là “có” mà có được cái nào thật sự là có thì lúc bấy giờ sẽ có thể nhờ phủ nhận nó đi mà có được khái niệm “niết bàn chẳng phải là có.” Cái gọi là “không có” mà có được cái nào thật sự là không có thì lúc bấy giờ sẽ có thể nhờ phủ nhận nó đi mà có được khái niệm “niết bàn chẳng phải không có.” Nhưng một khi đã không có gì là “có” hay là “không có” thì khi ấy cũng không có gì để mà phủ nhận. Vì vậy ý tưởng phân biệt “niết bàn chẳng phải là có, chẳng phải không có” không thuận lý, chẳng nghĩa lý gì.

Hơn nữa,

[25:16.] Giả sử niết bàn

**Chẳng phải là có / chẳng phải không có,
Vậy ai là người / nói rằng, “niết bàn
Chẳng phải là có / chẳng phải không có”?**

Nếu nghĩ rằng, “niết bàn tự tánh vốn chẳng phải là có cũng chẳng phải là không có,” vậy thì ai làm hiển lộ nghĩa này, rằng niết bàn chính là như vậy, bản tánh chẳng phải là có cũng chẳng phải là không có? Ai giúp nắm nghĩa này? Ai làm sáng nghĩa này? Thử hỏi niết bàn mà như vậy thì có ai chứng đắc được hay không? Nếu là có thì như vậy chẳng hóa ra đã nhập niết bàn rồi mà ngã vẫn còn, nhưng điều này thì lại không được chấp nhận, vì đúng là không có chuyện không uẩn mà có ngã. Còn nếu là không có thì khi ấy ai là người biết được niết bàn là như vậy? Thử hỏi người trong luân hồi có biết được chăng? Nếu ở trong luân hồi mà biết được, vậy thử hỏi

biết như vậy là biết bằng thức hay biết bằng trí? Nếu nghĩ rằng biết bằng thức thì nghĩ như vậy là không đúng. Vì sao? Vì thức lấy tướng làm đối cảnh, trong khi đó niết bàn thì một chút tướng gì cũng không có. Vì vậy, trước hết, niết bàn không thể thấy bằng thức. Mà dùng trí thì cũng không được. Trí này có được là nhờ lấy tánh không làm đối cảnh, tự tánh của nó vốn vô sinh. Cái thứ tự tánh vốn đã không có thì làm sao có thể giúp ai nắm lấy nghĩa “niết bàn chẳng phải là có, chẳng phải không có”? Trí thì tự tánh vốn vượt thoát mọi động niệm phân biệt, vì thế niết bàn nào mà “chẳng phải là có, chẳng phải không có” thì không có ai làm hiển lộ. Đã không được làm hiển lộ, không được làm sáng tỏ, không thể nào nắm bắt, cái thứ như vậy mà nói là có thì chẳng ra nghĩa lý gì.

Cũng như niết bàn chẳng bao giờ là khái niệm nào trong cả bốn khái niệm trên, Như lai người chứng đắc niết bàn cũng vậy, chẳng bao giờ là khái niệm nào trong đó cả. Để giải thích điều này, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[25:17.] Đức Phật Thế tôn / sau khi nhập diệt,
Đâu thể nào thấy / rằng Phật là có,
Rằng Phật không có, / hay thấy rằng Phật
Cũng có cũng không / chẳng có chẳng không.**

Ở đây như trước có đã nói,

« Ai chấp sâu dày,
Thì người như vậy / sẽ phải nghĩ rằng
'Sau khi niết bàn / vẫn có Như Lai
Hay là không có' » [TQL, 22:13.]¹⁹⁰

Theo đó thì không thể thấy rằng sau khi niết bàn Như lai là có hay là không có. Vì không thể thấy Như lai là có hay là không có, cho nên vừa có vừa không cũng không thể thấy. Vừa có vừa không đã không thể thấy thì chẳng có chẳng không cũng không thể thấy và cũng không thể nắm bắt. Như lai sau khi niết bàn không phải là bất cứ khái niệm nào trong bốn khái niệm trên. Không chỉ là như vậy,

¹⁹⁰ Câu trích dẫn ở đây hơi khác với chánh văn Trung Quán Luận, văn bản Tạng ngữ và Phạn ngữ đều khác như vậy.

**[25:18.] Đức Phật Thế tôn / khi còn tại thế
Đâu thể nào thấy / rằng Phật là có;
Rằng Phật không có, / hay thấy rằng Phật
Cũng có cũng không, / chẳng có chẳng không.**

Vì sao không thể thấy, điều này đã được giải thích trong Phẩm Quán Như Lai [Phẩm 22].

Chính vì thế cho nên:

**[25:19.] Sinh tử luân hồi / so với niết bàn
Đều không hề có / mảy may phân biệt.
Niết bàn so với / sinh tử luân hồi
Đều không hề có / mảy may phân biệt.**

Không thể thấy đức Thế tôn khi còn tại thế là có hay không có; cũng không thể thấy đức Thế tôn khi đã niết bàn là có hay không có. Chính vì như vậy cho nên luân hồi và niết bàn không khác với nhau, là vì xét cho kỹ thì vốn đồng một tánh với nhau.

Đức Thế tôn nói rằng:

« Này chư vị tỷ kheo, sinh già và chết trong luân hồi không có khởi đầu, không có kết thúc. »

là cũng chính là vì lẽ ấy.

Vì giữa luân hồi và niết bàn không có sự khác biệt, cho nên:

**[25:20.] Giới hạn niết bàn / rốt ráo ở đâu,
Giới hạn luân hồi / cũng là ở đó.
Giới hạn này không / mảy may phân biệt,
Vi tế đến đâu / cũng đều không khác.**

Vì không có sự khác biệt giữa niết bàn và luân hồi cho nên không những khái niệm giới hạn trước và giới hạn sau đều là không có, mà ngay như,

**[25:21.] *Thấy sau diệt độ;
Hữu biên vân vân; / thường còn vân vân;
Là những cái thấy / y cứ niết bàn
Và y cứ theo / giới hạn trước, sau.***

Cũng chính vì thế mà những cái thấy này đều không thuận lý, vì cả luân hồi và niết bàn tự tánh vốn đồng một mùi vị, mùi vị của tánh tịnh. Bốn cái thấy ấy chấp vào tướng “sau niết bàn” như thế này đây:

Thấy “Như lai sau khi nhập diệt là có;” thấy “Như lai sau khi nhập diệt là không có;” thấy “Như lai sau khi nhập diệt cũng có cũng không có;” thấy “Như lai sau khi nhập diệt chẳng có chẳng không có;” Bốn cái thấy này đều dựa vào niết bàn để chấp thủ.

“Hữu biên vân vân” cũng là bốn cái thấy: Thấy thế gian hữu biên; thấy thế gian vô biên; thấy thế gian cũng hữu biên cũng vô biên; thấy thế gian chẳng hữu biên chẳng vô biên. Bốn cái thấy này đều là dựa vào giới hạn chỗ kết thúc mà có.

Thấy cái ngã và thế gian về sau không còn sinh ra nữa thì nghĩ rằng “thế gian hữu biên;” đó là dựa vào giới hạn chỗ kết thúc để mà chấp. Tương tự như vậy, thấy sau này vẫn lại sinh ra nữa thì bảo rằng “thế gian vô biên.” Thấy khi có khi không thì nghĩ là cả hai. Thấy cả hai đều không phải thì nghĩ là “chẳng hữu biên cũng chẳng vô biên.”

“Thế gian thường còn; thế gian vô thường; thế gian cũng thường cũng vô thường; thế gian chẳng thường chẳng vô thường;” Bốn cái thấy này đều phát sinh dựa vào giới hạn chỗ khởi đầu.

Trong trường hợp này, hễ thấy ngã và thế gian trước đây có sinh thì nổi ý nghĩ “thế gian thường còn;” không thấy thì nổi ý nghĩ “thế gian vô thường;” khi thấy khi không thì nổi ý nghĩ “cũng thường cũng vô thường;” không phải là thấy cũng không phải là không thấy thì nổi ý nghĩ “chẳng thường chẳng vô thường.”

Thử hỏi những cái thấy ấy làm sao mà đúng cho được? Nếu có được một thứ có tự tánh nào đó thì sẽ nhờ phân biệt thứ có với thứ không có mà thấy được như vậy. Đàng này đã dạy rằng luân hồi và niết bàn vốn không có sự khác biệt, thế thì:

[25:22.] *Sự vật đều không, / đã vậy thử hỏi*
Có gì hữu biên? / có gì vô biên?
Có gì cũng hữu / và cũng vô biên?
Có gì chẳng hữu / và chẳng vô biên?

[25:23.] *Có gì là nó? / có gì là khác?*
Có gì thường còn / có gì vô thường?
Có gì vừa thường / vừa là vô thường?
Có gì cả hai / đều là không phải?

Một khi sự vật đã là vô tánh thì mười bốn điều Phật không trả lời này cũng đều vô nghĩa. Phải biết rằng người nào gán khái niệm bốn tánh vốn có lên cho sự vật sẽ phải thấy sự vật hoặc là có bốn tánh ấy, hoặc là lìa bốn tánh ấy, nổi lên những cái thấy như vậy rồi bám dính vào đó. Vì bám dính nên hủy mất con đường dẫn đến thành trì của niết bàn, buộc mình vào với khổ đau của luân hồi.

Ở đây có người nói như sau:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu niết bàn đúng thật là phải phủ nhận như ông nói, vậy thì đức Thế tôn tùy nhập vào cảnh sống vô biên của chúng sinh, vì lòng đại bi thấu hiểu chính xác không sai tâm của chúng sinh luân lạc nên dạy cho chánh pháp đối trị thích hợp để thế gian có thể đạt được niết bàn, hết thảy những điều đó đều sẽ chỉ là vô nghĩa.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nếu như có được thứ gì gọi là “chánh pháp,” có được chúng sinh nào nghe chánh pháp ấy, có được vị Thầy nào gọi là bốn sư Phật Thế tôn, thì lúc bấy giờ mới sẽ đúng là như vậy. Nhưng khi mà:

[25:24.] *Đối cảnh lắng hết / vào trong tịch diệt*
Bao nhiêu động niệm / tịch lắng tịnh yên
Đức Phật có thuyết / pháp gì ở đâu
Cho ai bao giờ?

Đã không thuyết thì hệ quả sai lầm nói đó đâu thể ứng vào cho chúng tôi. Ở đây nói “động niệm tịch lắng tịnh yên” có nghĩa là đối với các tướng mà không còn vọng động nữa, thì đó là niết bàn. Và nói “tịch lắng tịnh yên” là vì bốn tánh tịch lắng tịnh

yên nên tịch lặng tịnh yên. Lại vì không vọng động với danh từ và khái niệm nên động niệm tịch lặng; tâm không vọng động nên tịnh yên. Lại vì phiền não không dấy lên nên động niệm tịch lặng, sự sinh không còn nữa nên tịnh yên. Lại vì buông bỏ phiền não nên động niệm tịch lặng; buông mọi tập khí huân tập không chừa sót chút gì nên tịnh yên. Lại vì không lấy cái được biết làm đối cảnh nên động niệm tịch lặng, không lấy cái biết làm đối cảnh nên tịnh yên.

Phải biết rằng khi chư Phật Thế tôn trú ở niết bàn thì tựa như loài ngỗng chúa bay vút giữa trời, cánh vỗ nương theo gió. Chính vì trời không không là gì cả nên gió mới có thể trú ở trời không.

Niết bàn thì tịch lặng mọi động niệm, trú ở bốn tánh thanh tịnh bằng sự vô trú. Khi ấy mọi tướng hiện đều tịch lặng, đối cảnh không hình thành, cho nên dù là pháp phiền não hay là pháp thanh tịnh, dù là ở cõi trời hay cõi người, dù là cho loài trời hay loài người, đức Phật cũng nào có thuyết pháp gì ở đâu cho ai bao giờ.

Như *Lai Bí Mật Kinh* có câu rằng:

« Này Tịch Huệ, vào cái đêm mà Như lai viên thành quả vô thượng chánh đẳng giác, vào cái đêm mà Như lai vô úy thành tựu niết bàn, vào thời gian ấy, Như lai không nói gì, dù chỉ một chữ. Như lai không hề thốt lên lời nào cả. »

Tương tự như vậy,

*« Tất cả đều là / vô ngôn, vô tự
Bản lai thanh tịnh / vô cấu, và không.
Ai biết các pháp / đều là như vậy
Thì gọi người ấy / là Vương tử, Phật. »*

Còn nếu nói rằng,

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nếu đức Phật không có thuyết pháp gì ở đâu cho ai bao giờ, vậy đủ loại giáo pháp Phật dạy kia là từ đâu ra?

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau: Nói rằng “Đức Thế tôn dạy pháp cho chúng ta,” thì đó chỉ là trí tưởng tượng của chúng sinh chìm trong giấc ngủ vô minh, nằm mộng mà thấy.

Như đức Thế tôn có lời dạy như sau:

*« Như lai sạch mọi / nhiệm ô nhỏ nhiệm
Chỉ như thiện pháp / hiện ở trong gương.
Chẳng phải tánh như, / hay là Như lai,
Thế gian chỉ thấy / toàn là ảnh hiện. »*

Phẩm “Như Lai Bí Mật Sở Thuyết Kinh” cũng có giảng sâu rộng những điều tương tự.

Giáo pháp Phật dạy để đạt niết bàn đã không có thì đâu thể nói “vì có giáo pháp cho nên niết bàn đúng thật là có.” Vì thế “niết bàn cũng không” đã được chứng minh.

Đức Thế tôn cũng có câu nói rằng:

*« Niết bàn cũng là / không phải niết bàn,
Đáng độ cõi thế / đã dạy như vậy.
Nút nào đã do / hư không buộc thắt,
Thì cũng phải do / hư không tháo gỡ. »¹⁹¹*

Tương tự như vậy,

« Kính đức Thế tôn, ở đâu có pháp gì có sinh hay có diệt thì ở đó Như lai sẽ không khởi sinh.

« Kính đức Thế tôn, ai tìm luân hồi ở thứ có sinh hay có diệt thì sẽ không vượt được luân hồi.

« Vì sao? Kính đức Thế tôn, cái gọi “niết bàn” là thứ mọi tướng hiện đều tịnh yên, mọi niệm tướng đều tuyệt dứt.

« Kính đức Thế tôn, kẻ phàm phu rồi đại xuất gia thọ nhận giới pháp do đức Thế tôn khéo giảng, rồi rơi vào tri kiến ngoại đạo, tìm cầu niết bàn từ những thứ có, kiểu tìm dầu mè từ nơi hạt mè, tìm bơ từ nơi sữa.

« Kính đức Thế tôn, những người từ sự nhập diệt của tất cả các pháp mà tìm cầu niết bàn, những người tăng thượng mạn này, con gọi họ là ngoại đạo.

¹⁹¹ Avaivartacakra-sutra, mDo sde sha 271a (theo *Biển Cả Luận Lý*).

« Kính đức Thế tôn, bậc hành giả chân tu thì pháp gì cũng không khiến cho sinh hay diệt, pháp gì cũng không đặc, và không tìm cầu bằng khái niệm phân biệt.¹⁹² »

Kinh giải thích chi tiết như vậy.

Trên đây là luận giải của Phẩm Hai Mươi Lăm, tên là “*Quán Niết Bàn*” nằm trong *Minh Cú Luận* của Thầy Nguyệt Xứng.

BẢN NHÁP

¹⁹² Theo *Biển Cả Luận Lý* thì đoạn này trích dẫn từ Brahma viśeṣacinti paripricchā-sūtra [mDo sde ba 33b].

> PHẨM 26. QUÁN 12 NHÁNH DUYÊN SINH

Ở đây nếu có ai nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Khi nói:

« Thứ gì duyên sinh,
Tôi nói là không,
Cũng là giả danh,
Đó là trung đạo. » [TQL, 24:18.]

Thử hỏi duyên sinh được gọi là tánh không đó là thứ gì? Lại nữa, khi nói:

« Ai thấy được sự / tùy duyên sinh khởi
Thì người ấy sẽ / thấy được khổ đế,
Tập đế, diệt đế,
Cùng với đạo đế. » [TQL, 24:40.]

Thử hỏi duyên sinh nói đó là thứ gì?

[ĐÁP] — Bởi vậy mà có câu kệ phân tích duyên sinh sau đây:

**[26:1] Vô minh che chướng / khiến mãi tái sinh
Vi để tái sinh / khởi ba loại hành.
Vi hành nghiệp ấy
Mà phải đi vào / luân hồi sinh tử.**

Trong câu kệ này, “vô minh” là không biết, trở sự ngu tối làm trở ngại cho cái thấy đúng như thật. “Tái sinh” là một cá nhân vì bị lớp màn vô minh che chướng phủ kín nên lại phải hiện hữu, và vì lại phải hiện hữu nên có sự hình thành đến từ đủ loại tác ý, như tác ý thiện vân vân. Vì “hành” này là thứ làm cho kiếp tái sinh hiện hành nên gọi là hành. Hành ấy chia thành ba loại: phước, phi phước và bất động; hoặc chia thành ba loại: thân, khẩu và ý. Cá nhân vì bị vô minh che chướng nên tạo tác ba loại hành có đặc tướng là nghiệp. Vì là thứ làm cho hiện hành nên gọi là hành nghiệp. Những thứ mang tên “nghiệp” này là nhân khiến chúng sinh cứ phải luân hồi.

Tiếp theo,

[26:2ab.] Bồi duyên nơi hành

Nên thức cứ phải / đi vào sinh tử.

Cá nhân tạo tác và tích lũy hành. Hành làm nhân chính tác động thức thành hạt giống luân hồi vô nghĩa. Hành tương ứng với cõi nào thì thức chuyển sinh vào cõi ấy, như cõi trời vân vân. “Chuyển sinh” có nghĩa là sinh ra.

Ở thời điểm tiếp theo sau,

[26:2cd.] Khi thức chuyển sinh

Thì danh và sắc / từ đó hình thành.

Ở đây, thức bị nghiệp và phiền não dẫn dắt sinh vào chỗ này chỗ kia nên gọi là “danh,” hoặc vì sự chi phối của danh từ khái niệm mà chạy theo đối cảnh nên gọi là “danh.”¹⁹³ Danh là bốn uẩn không hình sắc. Còn “sắc” là thứ hủy diệt được, hư hoại được. Sắc này và danh vừa nói trên đây được gọi chung là “danh sắc.”

Ở đây, cũng giống như kiểu sắc với ảnh hiện, năm uẩn đoạn diệt ở sát na cuối cùng khi chết và cũng ngay trong sát na ấy, năm uẩn do nghiệp ném được sinh ra, kiểu như cán cân bên này lên thì bên kia xuống.

Rồi khi thức hôn mê trong thai mẹ thì sẽ duyên nơi thức này mà danh và sắc hình thành, có nghĩa là thành hình, là khởi hiện. Khi chuyển kiếp, nếu thức không hôn mê thì danh và sắc sẽ không thành. Vì vậy mà có câu nói rằng, “Này A nan đờ, thức nếu không vào thai mẹ thì phôi thai sẽ không thành phôi thai.”

Vì vậy như thế là:

[26:3ab.] Danh sắc hình thành

Thì sinh lục nhập.

Vì có danh sắc nên duyên nơi danh và sắc mà sinh ra lục nhập. Lục nhập là “mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý,” sáu giác quan khiến cho khổ đau phát sinh. Ở đây nói rằng “hễ mắt nhìn thấy sắc mà ý thấy vui thích thì thành bám dính,” vân vân, cho nên lục nhập chính là cánh cửa làm cho khổ đau phát sinh.

¹⁹³ Ở đây có phân tích từ nguyên này là vì từ này trong Phạm ngữ có hai nghĩa, một nghĩa là danh và một nghĩa là dẫn dắt.

Sau khi có lục nhập rồi thì:

**[26:3cd.] Dựa vào lục nhập,
Mà xúc khởi sinh.**

“Xúc này là gì? Khởi sinh bằng cách nào?” Việc này được giải thích như sau:

**[26:4.] Sự khởi sinh này / toàn là dựa vào
Nơi nhãn, và sắc / và sự nhớ đến.
Vì thế cho nên / dựa vào danh sắc
Mà thức khởi sinh.**

**[26:5abc1.] Nhãn, sắc, và thức,
Ba thứ hợp lại / thành ra thứ gì
Thì đó là xúc...**

“Nhãn, sắc và sự nhớ đến” nói ở đây có nghĩa là nhờ để ý đến đối cảnh vân vân và những thứ không đồng khác mà thành hạt giống của thức tương đồng, lấy đó làm [cái nhân ở thời điểm ngay trước, là] thức đệ duyên, sinh ra nhãn thức. Trong đó, nhãn xứ và sắc xứ là sắc, còn sự nhớ đến, với tướng là bốn uẩn còn lại, là danh. Vì vậy, nhờ ba thứ này mà sinh nhãn thức. Nhãn thức là từ nơi danh và sắc mà sinh ra. Cho nên căn [giác quan], trần [đối cảnh], và thức, ba thứ này hợp lại thành ra thứ gì, vừa tương sinh, vừa tương trợ, vừa tương ích, giống như vậy thì đó là sự tiếp xúc, đặc tướng của xúc.

Ở thời điểm tiếp theo sau,

**[26:5c2d.] ... / Từ nơi xúc này
Thọ sẽ phát sinh.**

Trải qua cảnh vừa ý, cảnh không vừa ý, hay cảnh chẳng vừa ý chẳng không vừa ý, cảm nhận của trí biết khi trải qua cảnh ấy được gọi là “thọ.” Thọ này có ba loại, vui, khổ, và chẳng vui chẳng khổ. Ba thứ sắc, thức, và nhãn hợp lại là định nghĩa của xúc. Tùy vào xúc mà có thọ. Cũng tương tự như lời giải thích ấy, phải biết rằng sự hòa hợp của những bộ ba căn trần và thức còn lại là định nghĩa của xúc, nhân nơi xúc ấy mà có thọ.

Ở thời điểm tiếp theo sau,

[26:6a.] *Duyên ở nơi thọ / đó chính là ái.*

Duyên nơi thọ thì chắc chắn sẽ sinh ra [sự khát khao gọi là] ái. “Thứ duyên nơi thọ,” nói vậy là vì ái nào cũng lấy thọ làm duyên. Thử hỏi khát khao đó là khát khao gì? Khát khao thọ. Vì sao? Vì người có ái thì:

[26:6b.] *Bởi vì thọ mà / có ái sinh ra.*

Câu này có nghĩa là “sinh ra lòng khao khát là vì muốn có những cảm thọ mãnh liệt.” Nói vậy là sao? Cảm thọ mà vui thì sẽ khát khao muốn hết rồi lại có nữa, không bao giờ rời; cảm thọ mà khổ thì sẽ khát khao muốn lìa xa; còn cảm thọ mà chẳng vui chẳng khổ thì sẽ khát khao muốn đừng suy giảm. Vì vậy mà nói “Bởi vì thọ mà / có ái sinh ra.”

Và như vậy là:

[26:6cd.] *Khi đã có ái*

Thì bốn loại thủ / sẽ được hình thành.

Vậy là vì chấp và bám vào thọ do duyên nơi ái nên thủ lấy bốn loại nhân của nghiệp đày, được gọi là “dục, kiến, giới cấm và ngã thuyết.” Đó là vì duyên nơi ái mà có thủ.

Ở thời điểm tiếp theo sau,

[26:7.] *Thủ mà hình thành / thì người nhiếp thủ*

Chắc chắn hiện hữu.

Thủ không hình thành

Thì sẽ giải thoát / chứ không thành hữu.

[26:8a.] *Hữu là năm uẩn.*

Có thủ như đã nói thì cũng phải có người thủ bốn loại thủ, nói cách khác, người thủ phải được sinh ra: duyên nơi sự thủ mà có sự hiện hữu của người thủ. Thử hỏi tại sao? Đó là vì nếu người thủ không sinh lòng khát khao cảm thọ, ngược lại dùng sức mạnh quán sát để thôi không lấy ái về làm của mình, buông bỏ bốn loại thủ,

đến khi hiện chứng được trí bất nhị vô cấu rồi thì thủ sẽ không còn, người ấy sẽ đạt giải thoát. Lúc bấy giờ sẽ không còn hữu.

Thủ hữu ấy là gì? Hữu ấy cũng chính là năm uẩn. Phải biết rằng hữu đến từ thủ này, bốn tánh của nó vốn là năm uẩn. Từ ba nghiệp thân, khẩu và ý mà thành năm uẩn trong tương lai, vì vậy mà gọi là “hữu.” Trong số đó, thân nghiệp và khẩu nghiệp thuộc về tánh của sắc uẩn, ý nghiệp thuộc về tánh của bốn uẩn [còn lại]. Cho nên phải biết rằng hữu là năm uẩn.

[26:8b.] *Từ nơi hữu này / sinh sẽ phát sinh.*

Sinh là sự khởi sinh của năm uẩn trong tương lai. Sinh này cũng là từ hữu mà có.

Ở thời điểm tiếp theo sau,

**[26:8cd.] *Từ đó mà phải / già chết, sầu muộn,
than khóc, đớn đau,***

**[26:9ab.] *Tâm ý không vui / tinh thần bán loạn,
Hết thấy đều từ / nơi sinh mà có.
Cứ như thế đó / cả khối khổ đau
Đơn thuần này đây / đã được sinh ra.***

Nhân nơi sự sinh mà có già và chết vân vân. Phải biết kế kinh giải thích những việc này ra sao. “Già” là sự chín rục của các uẩn; “chết” là sự hoại diệt của các uẩn. “Sầu muộn” là trái tim đau nhức vì tham chấp mê muội khi chết. “Than khóc” là sầu muộn dấy lên thành lời. “Đớn đau” là khi năm căn bị tổn thương. “Tâm ý không vui” là khi những việc bất như ý đổ ập xuống. “Bán loạn” là khi nỗi khổ đau bất như ý đến quá nhiều. Vậy nên theo như cách giải thích vừa nói trên đây thì:

**[26:9cd.] *Cứ như thế đó / cả khối khổ đau
Đơn thuần này đây / đã được sinh ra.***

“Cứ như thế đó” có nghĩa là nhờ vào riêng mỗi sức mạnh của nhân và duyên. “Cả khối khổ đau” có nghĩa là cả tụ và cả cụm khổ đau, nói cách khác, khổ đau gom hết lại thành một khối. “Đơn thuần” có nghĩa là chỉ có khổ đau tách lìa với mọi tự

tánh của ngã và của những thứ thuộc về ngã, và nói như vậy cũng có nghĩa là khái niệm “bốn tánh của khổ đau vốn có, không lẫn với niềm vui” chỉ có trong sự phân biệt của kẻ phàm phu mà thôi.

Cho nên như vậy là từ vô minh xuất ra các nhánh duyên khởi của sinh tử luân hồi.

**[26:10.] *Gốc của luân hồi / nằm ở nơi hành,
Nên người có trí / thì không tạo tác.
Người không có trí / là người tạo tác,
Vì bậc minh trí / thì thấy tánh như.***

Theo đó thì luân hồi được định nghĩa là sự chuyển sinh của thức vôn vôn, gốc của luân hồi, nguyên nhân chính của luân hồi, là các hành. Nên người không có trí thì tạo tác các hành, gốc rễ của luân hồi, bởi vì, như đức Thế tôn đã nói:

« Nay các vị Tỷ kheo, cá nhân kẻ phàm phu đuổi theo vô minh, việc hành phước họ cũng làm cho hiện hành, việc hành phi phước họ cũng làm cho hiện hành, việc hành bất động họ cũng làm cho hiện hành. Vì sao lại thế? Vì người không có trí là người tạo tác nên chỉ những cá nhân vướng vô minh mới là tác nhân của các hành. Bậc trí thấy tánh như và buông bỏ vô minh rồi thì không như vậy. Vì sao? Vì thấy tánh như. Thấy tánh như thì thứ gì cũng không thành đối cảnh, có đối cảnh gì đâu để mà tạo nghiệp? Một chút cũng không có. Đó là nhờ thấy tánh như nên kẻ trí không phải là người tạo tác. »

Vậy vô minh mà có thì hành phát sinh, vô minh không có thì hành không phát sinh; cho nên mới nói:

**[26:11ab.] *Vô minh mà dứt
Thì hành cũng dứt.***

Là vì thiếu mất cái nhân. Nếu hỏi, “Nhờ đâu mà dứt được vô minh?”

**[26:11cd.] *Vô minh dứt được
Là nhờ tuệ giác / tu tập tánh như.***

Tu tập cái thấy đúng như sự thật về tánh duyên sinh không điên đảo thì triệt bỏ được vô minh. Việc này là như vậy: Người nào thấy được đúng như sự thật về duyên sinh thì bốn tánh của sự vật dù vi tế đến đâu người ấy cũng không thấy thành đối cảnh, nhập vào tự tánh vốn không của sự vật tựa bóng gương. Vì nhập vào tự tánh vốn không của tất cả mọi thứ như thế cho nên chẳng có chút pháp gì thành đối cảnh. Vì không có đối cảnh cho nên với thứ gì cũng chẳng mê muội. Vì không mê muội nên chẳng tạo nghiệp. Cứ thế, nhờ tu duyên sinh mà thâm nhập tánh như¹⁹⁴. Hành giả thấy tánh như thì vô minh chắc chắn triệt bỏ. Vô minh triệt bỏ thì các hành dứt. Cũng như “vô minh dứt thì hành dứt,” tương tự như vậy:

***[26:12.] Cái này cái kia / một khi đã diệt,
Cái kia cái nọ / sẽ không hiện hành.
Cả khối khổ đau / đơn thuần này đây
Phải như thế đấy / mới thật là diệt.***

Phải biết rằng diệt nhánh duyên khởi đi trước thì nhánh duyên khởi theo sau cũng diệt. Nhờ theo trình tự này, bậc hành giả tách mình ra khỏi cái thấy không thật, lầm tưởng mớ khổ đau kia là chính mình hay là thứ của mình, cả cái khối khổ đau tự tánh rỗng không, không ai làm, không ai chịu, không còn được sinh ra nữa nên mới thật sự là tận diệt.

Kinh Cây Lúa Non [Đạo can kinh] nói như sau :

« Tương tự như vậy, những thứ này phát sinh là vì tùy thuộc vào hai nội duyên. Hai nội duyên ấy là gì? Đó là duyên sinh liên quan đến nhân và duyên sinh liên quan đến duyên.

« Nội duyên liên quan đến nhân là gì? Đó là: Duyên nơi vô minh mà có hành; duyên nơi hành mà có thức; duyên nơi thức mà có danh sắc; duyên nơi danh sắc mà có lục nhập; duyên nơi lục nhập mà có xúc; duyên nơi xúc mà có thọ; duyên nơi thọ mà có ái; duyên nơi ái mà có thủ; duyên nơi thủ mà có hữu; duyên nơi hữu mà có sinh; duyên nơi sinh mà có già chết, sầu muộn, than khóc, đốn đau, không vui và bồn loạn. Thế là sinh ra cả khối

¹⁹⁴ Ở đây “thâm nhập tánh như” đồng nghĩa với “nhập vào thực tại đúng như thật,” Tạng: དེ་ལོ་ཉེས་པ་འཇགས་པ།

khổ đau to lớn đơn thuần. Nếu vô minh không sinh thì hành cũng không hiện... cứ thế cho đến: nếu sinh không sinh thì già chết không hiện. Hay cũng có thể nói: vì có vô minh nên có hành... cứ thế cho đến: vì có sinh nên có già chết.

« Vô minh không có ý nghĩ “ta khiến các hành hiện hành” và các hành cũng không có ý nghĩ “vô minh khiến ta hiện hành” cứ thế cho đến: sinh không có ý nghĩ “ta khiến già và chết hiện hành,” và già chết không có ý nghĩ “sinh khiến ta hiện hành.” Thế nhưng vô minh mà có thì các hành sẽ hiện hành, sẽ thành có... cứ thế cho đến: sinh mà có thì già và chết sẽ hiện hành, sẽ thành có. Nội duyên liên quan đến nhân, phải thấy là như thế.

« Thế thì phải thấy nội duyên liên quan đến duyên như thế nào? Phải thấy những thứ này có là vì sự tụ hợp của sáu nguyên tố [còn gọi là sáu giới chủng]. Sáu nguyên tố nào hội tụ? Đất, nước, lửa, gió, không gian và thức. Từ sự tụ hợp của sáu nguyên tố này mà thấy nội duyên liên quan đến duyên.

« Nội duyên liên quan đến đất là gì? Tụ thành chất cứng của thân là “nguyên tố đất.” Khiến thân kết tụ là “nguyên tố nước.” Làm tiêu hóa những gì thân ăn, uống, nhai, nếm là “nguyên tố lửa.” Thực hiện việc đưa hơi thở của thân vào ra là “nguyên tố gió.” Tạo khoảng trống bên trong thân thể là “nguyên tố không gian.” Làm cho danh và sắc hiện tiền theo kiểu lều ba chân, năm thức hội tụ với ý thức ô nhiễm này là “nguyên tố thức.”

« Các duyên tố này không có thì thân sẽ không sinh ra. Nguyên tố đất bên trong mà đầy đủ và, tương tự như vậy, các nguyên tố nước, lửa, gió, không gian và thức mà đầy đủ, thì từ sự tụ hợp của những thứ này, thân sẽ hiện hành.

« Ở đây nguyên tố đất không hề có ý nghĩ “mình tụ thành chất cứng của thân.” Nguyên tố nước cũng không hề có ý nghĩ “mình phải làm cho thân kết tụ.” Nguyên tố lửa cũng không hề có ý nghĩ “mình phải làm tiêu hóa những gì thân ăn, uống, nhai, nếm...” Nguyên tố gió cũng không hề có ý

nghĩ “mình phải đưa vào đưa ra hơi thở của thân.” Nguyên tố không gian cũng không hề có ý nghĩ “mình phải làm cho bên trong cơ thể có khoảng trống.” Nguyên tố thức cũng không hề có ý nghĩ “mình làm hiện hành danh và sắc của thân thể.” Thân thể cũng không hề có ý nghĩ “mình là nhờ các duyên tố này mà có.” Thế nhưng hễ có các duyên tố này thì thân sẽ được sinh ra.

« Nguyên tố đất chẳng phải là ngã, chẳng phải là chúng sinh, chẳng phải là sinh mệnh [thọ giả], chẳng phải là sinh thể [sinh giả], chẳng phải là người, chẳng phải là con của người, chẳng phải là nữ, chẳng phải là nam, chẳng phải lưỡng tánh, chẳng phải là tôi, chẳng phải là của tôi, cũng chẳng là của ai khác.

« Các nguyên tố nước, lửa, gió, không gian và thức cũng tương tự như vậy, chẳng phải là ngã, chẳng phải là chúng sinh, chẳng phải là sinh mệnh, chẳng phải là sinh thể, chẳng phải là con người, chẳng phải là con của người, chẳng phải là nữ, chẳng phải là nam, chẳng phải là lưỡng tánh, chẳng phải là tôi, chẳng phải là của tôi, cũng chẳng là của ai khác.

« Thử hỏi vô minh là gì? Là đối với sáu nguyên tố kia mà tưởng là độc nhất, tưởng là trọn vẹn, tưởng là trường tồn, tưởng là kiên cố, tưởng là vĩnh cửu, tưởng là vui, tưởng là ngã, tưởng là chúng sinh, tưởng là sinh mệnh, tưởng là sinh thể, tưởng là dưỡng tố, tưởng là sĩ phu, tưởng là cá nhân, tưởng là con người và con của con người, tưởng là “tôi” và “của tôi,” những ý tưởng vô tri đủ loại như thế đều gọi là “**vô minh.**”

« Vô minh như thế thì sẽ nổi tham sân si với cảnh trần. Những tham sân và si với cảnh trần duyên nơi vô minh mà có đó được gọi là “**hành.**” Biết phân biệt từng món riêng lẻ là “**thức.**” Bốn uẩn được thủ không phải sắc đồng hiện với thức là danh. Bốn đại chủng và những gì nhân đó mà có là sắc. Danh ấy với sắc ấy gộp lại làm một là “**danh sắc.**” Các căn dựa vào danh và sắc mà có là “**lục nhập.**” Ba thứ [căn, trần, và thức] hợp lại là “**xúc.**” Trải nghiệm xúc là “**thọ.**” Chấp dính thọ là **ái.** Ái lớn mạnh thành “**thủ.**” Sinh ra

từ thủ và làm cho tái sinh là “**hữu.**” Từ nhân này xuất ra năm uẩn là “**sinh.**” Sinh rồi năm uẩn chín dần là “**già.**” Già rồi năm uẩn hoại diệt là “**chết.**” Chết rồi mê muội, tâm nổi tham luyến nên ưu phiền là “**sầu muộn.**” Sầu muộn dấy lên thành lời là “**than khóc.**” Cảm giác khó chịu ứng với năm thức là “**đớn đau.**” Cảm giácớn đau ứng với ý là “**tâm ý không vui.**” Ngoài ra, những tùy phiền não tương tự khác thì gọi là “**bán loạn.**”

« Những thứ này là **vô minh** vì rất u tối; là **hành** vì làm cho hiện hành; là **thức** vì nhận biết; là **danh sắc** vì phụ thuộc lẫn nhau; là **lục nhập** vì là cửa vào kiếp tái sinh; là **xúc** vì tiếp xúc ; là **thọ** vì nắm trái; là **ái** vì khát; là **thủ** vì nắm lấy; là **hữu** vì lại sinh vào sinh tử; là **sinh** vì năm uẩn khởi sinh; là **già** vì năm uẩn chín mùi; là **chết** vì hoại diệt; là **sầu muộn** vì bị làm cho đau buồn; là **than khóc** vì thành lời nói ; là **đớn đau** vì thân bị hại ; là **không vui** vì tâm bị hại; là **bán loạn** vì phiền não.

« Hoặc là như vậy:

« Vô minh là vì không chứng, biết sai và không biết về tánh như. Vô minh như vậy mà có thì ba loại hành sẽ hiện: hành hướng phước, hành hướng phi phước, và hành hướng bất động. [Đó là “hành,” duyên nơi thức mà có.]

« Từ hành hướng phước sẽ dẫn đến thức hướng phước, từ hành hướng phi phước sẽ dẫn đến thức hướng phi phước, từ hành hướng bất động sẽ dẫn đến thức hướng bất động. Đó là “thức,” duyên nơi hành mà có.

« Duyên nơi thức mà có thì gọi là “danh sắc.” Danh, là thọ vân vân: bốn uẩn không có sắc, vì đổ về đời này đời nọ nên gọi là danh. Gộp chung với sắc uẩn thì gọi là “danh sắc.” Danh sắc phát triển làm phát sinh ra sự tạo tác hành động qua sáu cửa lục nhập. Đó là “lục nhập,” duyên nơi danh sắc mà có. Từ lục nhập phát sinh sáu sự tiếp xúc. Đó là “xúc,” duyên nơi lục nhập mà có. Phát sinh ra xúc nào thì thọ nấy sẽ phát sinh. Đó là “thọ,” duyên nơi xúc mà có.

« Trải nghiệm những cảm thọ khác nhau, nổi ưa thích, ham muốn, rồi vì ham muốn mà ở lại mãi, đó là “ái,” duyên nơi thọ mà có. Trải nghiệm thấy thích, ham muốn, vì ham muốn mà ngồi lại mãi, không muốn buông ra, nghĩ rằng “Ước gì mình đừng lìa xa những thứ đáng yêu dễ chịu này.” Ước muốn đó là “thủ,” duyên nơi ái mà có. Ái thứ gì thì vì để gom góp và thành tựu thứ ấy nên thủ. Thủ là ước muốn thứ này thứ kia. Ước muốn này làm động cơ thúc đẩy thành thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp, khiến lại tái sinh. Đó là “hữu,” duyên nơi thủ mà có. Sự hiện tiền của các uẩn do nghiệp này sinh ra, đó là “sinh,” duyên nơi hữu mà có. Các uẩn do sinh làm hiện tiền tăng trưởng chín mùi rồi hoại diệt, đó là “già và chết,” duyên nơi sinh mà có.

« Vậy mười hai nhánh duyên khởi này là từ nhân này nhân kia mà có, từ duyên này duyên nọ mà thành, không thường, không vô thường; không hữu vi, không vô vi; không không nhân, không không duyên; không phải có ai chịu, không là pháp có cùng tận, không là pháp có hư hoại, không là pháp có hủy diệt, từ vô thủy đã là như thế, một dòng liên tục không gián đoạn, như một dòng sông.

« Mặc dù mười hai nhánh duyên khởi này là từ nhân này nhân kia mà có, từ duyên này duyên nọ mà thành; không thường, không vô thường; không hữu vi, không vô vi; không không nhân, không không duyên; không phải có ai chịu, không là pháp có cùng tận, không là pháp có hư hoại, không là pháp có hủy diệt, từ vô thủy đã là như thế, một dòng liên tục không gián đoạn, như một dòng sông, tuy vậy vẫn có bốn nhánh làm nhân cho mười hai nhánh duyên khởi hội tụ. Là bốn nhánh nào? Đó là: vô minh, ái, nghiệp và thức.

« Trong số đó, thức làm nhân, vì tự nó là hạt giống. Nghiệp làm nhân, vì tự nó là cánh đồng. Vô minh và ái làm nhân vì tự nó là phiền não. Nghiệp và vô minh làm nhân cho hạt giống thức nảy sinh. Ở đây, nghiệp làm cánh đồng cho hạt giống thức. Ái lo việc tưới tẩm cho hạt giống thức. Vô minh

cấy trồng hạt giống thức. Không có những thứ này làm duyên thì hạt giống thức không thể hiện hành.

« Trong khi đó, nghiệp không có ý nghĩ “tôi làm cánh đồng cho hạt giống thức;” Ái không có ý nghĩ “Tôi tưới tắm cho hạt giống thức;” Vô minh cũng không có ý nghĩ “Tôi cấy trồng hạt giống thức.” Hạt giống thức cũng không có ý nghĩ “tôi nhờ những duyên ấy mà được sinh ra.”

« Tuy vậy, hạt giống thức nương cánh đồng nghiệp, được ái tưới tắm, vô minh khéo trồng, nhờ đó mà được sinh ra, làm nảy chồi non danh sắc trong thai mẹ ở kiếp tái sinh này hay kiếp tái sinh kia. Chồi non danh sắc cũng không phải do chính mình tạo; không phải do thứ khác tạo; không phải do mình và thứ khác tạo; không phải do đấng vạn năng tạo; không chuyển đổi vì thời gian; không tự nhiên mà có; không đến từ một nhân; cũng không phải là không nhân mà có. Dù vậy, khi cha và mẹ giao hợp mà gặp thời kỳ rụng trứng cùng các duyên khác, thì, mặc dù các pháp vô chủ, vô sở hữu, không thể nắm bắt, tựa như hư không, tự tánh như huyễn, nhưng vì nhân duyên không thiếu nên ở trong thai mẹ khi sinh vào kiếp này hay kiếp kia, hạt giống thức thường thức mùi vị làm cho chồi non danh sắc hiện tiền.

« Như thế có nghĩa là nhãn thức từ năm nhân mà phát sinh. Năm nhân này là gì? Là như vậy: dựa vào mắt, và dựa vào sắc, hiện, không gian, và tác ý mà nhãn thức phát sinh. Ở đây, việc của mắt là làm căn cho nhãn thức; việc của sắc là làm đối cảnh cho nhãn thức; việc của hiện là làm hiện tiền; việc của không gian là làm cho không ngăn ngại; việc của tác ý là để ghi nhận. Thiếu các duyên tố này thì nhãn thức không thể phát sinh. Hễ nhãn nội xứ, là mắt, mà không thiếu, và sắc, hiện, không gian và tác ý cũng không thiếu thì từ sự hội tụ của tất cả những thứ này, nhãn thức phát sinh. Mặc dù mắt không có ý nghĩ “tôi làm căn cho nhãn thức;” sắc không có ý nghĩ “tôi làm đối cảnh cho nhãn thức;” hiện không có ý nghĩ “tôi làm sự hiện tiền cho nhãn thức;” không gian không có ý nghĩ “tôi làm sự không ngăn ngại cho nhãn thức;” tác ý không có ý nghĩ “tôi làm sự không ngăn ngại cho

nhãn thức;” nhãn thức không có ý nghĩ “tôi do các duyên tố này sinh ra.” Thế nhưng hễ các duyên tố này mà có thì nhãn thức sinh ra. Các căn còn lại cũng đều cùng chung một lý lẽ.

« Chẳng hề có pháp gì chuyển từ kiếp này sang kiếp khác, nhưng hễ nhân duyên không thiếu thì nghiệp quả sẽ hiện tiền. Ví như khuôn mặt phản chiếu trên tấm gương tròn sạch bóng. Dù khuôn mặt không đi vào trong gương nhưng bởi vì nhân duyên không thiếu cho nên gương mặt vẫn hiện ra. Tương tự như vậy, không có ai chết đi lìa bỏ chỗ này, cũng không có ai chuyển sinh vào nơi nào khác, nhưng bởi vì nhân duyên không thiếu cho nên nghiệp quả vẫn hiện ra.

« Lại thêm một ví dụ, như mặt trăng kia đi trên độ cao bốn vạn do tuần, thế mà chén nước nhỏ nào cũng hiện bóng mặt trăng. Mặt trăng không rời chỗ của mình, cũng chẳng đi vào chén nước, nhưng vì nhân duyên không thiếu nên vẫn có bóng mặt trăng hiện ra. Tương tự như vậy, không có ai chết đi lìa bỏ chỗ này, cũng không có ai chuyển sinh vào nơi nào khác, nhưng vì bởi nhân duyên không thiếu cho nên nghiệp quả vẫn hiện ra.

« Lại thêm một ví dụ, như lửa cháy là nhờ nhân duyên hợp lại, nhân duyên không đủ thì lửa cũng không cháy. Tương tự như vậy, mặc dù các pháp vô chủ, vô sở hữu, không thể nắm bắt, tựa như hư không, tựa tánh như huyễn, nhưng bởi vì nhân duyên không thiếu nên ở trong thai mẹ khi vào kiếp tái sinh này hay kiếp tái sinh kia, hạt giống thức sinh ra từ nghiệp và phiền não làm cho chồi non danh sắc hiện tiền. Phải thấy nội duyên liên quan đến duyên là như thế đó.

« Ở đây phải thấy rằng nội duyên có năm. Năm thứ gì? Không thường; không đoạn; không chuyển; từ nhân nhỏ mà thành quả lớn; cùng một thứ liên tục.

« Thế nào là **không thường**? Vì các uẩn khi chết là khác, mà các uẩn khi sinh lại là khác, tức là uẩn khi chết không phải là uẩn khi sinh, chỉ là khi các uẩn

khi chết chấm dứt thì ngay lúc ấy các uẩn khi sinh khởi sinh, nên không thường

« Thế nào là **không đoạn**? Vì các uẩn khi chết dù có đã diệt thì các uẩn khi sinh cũng không từ đó xuất ra; dù có chưa diệt thì các uẩn khi sinh cũng không từ đó xuất ra, chỉ là khi các uẩn khi chết chấm dứt thì ngay lúc ấy các uẩn khi sinh khởi sinh giống như cán cân lên xuống, nên không đoạn.

« Thế nào là **không chuyển**? Vì chúng sinh không đồng một loại thì không sinh đồng một sự sinh, nên không chuyển

« Thế nào là từ **nhân nhỏ mà thành quả lớn**? Vì làm việc nhỏ mà phải chịu quả báo lớn, nên từ nhân nhỏ mà thành quả lớn.

« Vì gieo nghiệp gì thì phải chịu quả báo nấy nên gọi là “**cùng một thứ liên tục.**” »

Trên đây là luận giải của Phẩm Hai Mươi Sáu, tên là “*Quán Mười Hai Nhánh Duyên Sinh*” nằm trong *Minh Cú Luận* của Thầy Nguyệt Xứng.

> PHẨM 27. QUÁN CÁI THẤY

Kinh sách nói rằng: duyên sinh như vậy, ai thấy được đúng như sự thật thì sẽ không dựa vào giới hạn trước, không dựa vào giới hạn sau. Nói vậy giới hạn trước là gì? Giới hạn sau là gì? Làm thế nào để không dựa vào đó? Việc này luận nói như sau:

Những gì liên quan đến những thứ của ngã trong quá khứ thì gọi là “*giới hạn trước*.” Phần đầu của chuỗi sinh tử tiếp nối, đó là giới hạn trước. “*Không dựa vào đó*” có nghĩa là không lấy những cái thấy ấy làm đối cảnh. Nhờ thấy được thực tại duyên sinh đúng như sự thật nên không lấy những thứ hiện ra trước mắt làm đối cảnh khách quan để mà chấp bám.

Có tám cái thấy lấy giới hạn trước làm đối cảnh, rồi vọng động chấp dính vào đối cảnh ấy. Là như vầy:

**[27:1.] *Thấy ngã quá khứ / có hay không có...
Thấy cõi thế gian / thường còn vân vân,
Những cái thấy này
Đều là tùy thuộc / vào giới hạn trước.***

Trong câu kệ này, ba dấu chấm¹⁹⁵ ứng với nghĩa “*vân vân*.” Nói cách khác, hai cái thấy được nêu ra đó chỉ mang ý nghĩa tượng trưng. Thật ra có bốn cái thấy: Ngã ở trong thời quá khứ là có; là không có; là cũng có cũng không có; là chẳng có chẳng không có. Những cái thấy này đều dựa vào giới hạn trước.

Ngoài ra còn bốn cái thấy khác cũng được nhắc đến:

*« Thấy cõi thế gian / thường còn vân vân,
Những cái thấy này
Đều là tùy thuộc / vào giới hạn trước. » [TQL,27.1bcd.]*

Bộ bốn cái thấy này so với bộ bốn vừa nói trên không có sự khác biệt gì lớn. Mặc dù chỉ khác nhau chút ít nhưng cũng sẽ được giải thích riêng ở phần dưới.

¹⁹⁵ tạng: 𑖀𑖩𑖫, Phạn: iti.

Nói “*thế gian thường còn...*” so với nói “*trong quá khứ có tôi*” không khác biệt gì nhiều, chỉ khác mỗi một điểm: Bốn cái thấy “*thế gian thường còn...*” đều dựa vào giới hạn trước nói chung, còn “*trong quá khứ có tôi*” chỉ lấy giới hạn trước của riêng cái ngã chứ không phải giới hạn trước nói chung. Sự khác biệt của những cái thấy còn lại cũng cần được giải thích tương tự. Vậy đầu tiên là có tám cái thấy dựa vào giới hạn trước mà có.

Vừa rồi là nói về giới hạn trước và những cái thấy làm hình thành đối cảnh. Bây giờ hãy nói về giới hạn sau.

“*Giới hạn sau*” là thân tái sinh sẽ có, liên quan đến những thứ của tôi trong hiện tại. Phần sau của chuỗi sinh tử tiếp nối, đó là “*giới hạn sau.*” Nói “*không dựa vào đó*” có nghĩa là không lấy đối tượng của những cái thấy này làm đối cảnh. Nhờ thấy được thực tại duyên sinh đúng như sự thật nên vì chấp bám vào những thứ hiện ra trước mắt lấy đó làm đối cảnh khách quan mà tạo tác.

Ở đây có tám cái thấy lấy giới hạn sau làm đối cảnh khách quan. Đó là:

**[27:2.] *Thấy ngã trong thời / vị lai nào khác / có hay không có,
Thấy thế gian có / kết thúc vân vân,
Những cái thấy này
Đều là tùy thuộc / vào giới hạn sau.***

Ở đây cũng vậy, hai cái thấy được nêu ra với nghĩa tương trưng. Đúng ra có bốn cái thấy, đó là: Tôi ở trong thời vị lai là có; là không có; là cũng có cũng không có; là chẳng có chẳng không có. Những cái thấy này đều dựa vào giới hạn sau.

Hỏi: Phải chăng dựa vào giới hạn sau chỉ có bốn cái thấy này? Đáp: Không phải chỉ có thế. Hỏi: Vậy còn gì nữa? Đáp: Còn bốn cái thấy khác, “*thế gian có kết thúc,*” vân vân, cũng đều dựa vào giới hạn sau.

Bốn cái thấy “*có kết thúc vân vân*” là dựa vào giới hạn sau nói chung mà thành, còn những cái thấy như là “*có tôi trong thời vị lai*” là những cái thấy dựa vào giới hạn sau của riêng cái tôi mà thành. Cần chứng biết sự khác biệt giữa hai bộ bốn cái thấy này.

Trước hết, lý do đầu tiên vì sao bộ bốn cái thấy lấy giới hạn sau để hình thành đối cảnh này đều không thể được, [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

[27:3.] Nói rằng ngã này / có trong quá khứ

Là không đúng lý.

Ngã nào có ở / trong các đời trước

Không phải là ngã / ở trong đời này.

Nếu ngã của đời quá khứ cũng chính là ngã của đời hiện tại thì khi ấy chấp “có tôi trong quá khứ?” sẽ là hợp lý. Thế nhưng đâu làm gì có chuyện như vậy, bởi nếu không sẽ ứng thành cái tôi thường còn, là chuyện phi lý vì thường còn mà luân hồi thì sẽ ứng thành vừa ở trong kiếp tái sinh này vừa nhập vào nhiều kiếp tái sinh khác.

Ở đây, trước kia làm chúng sinh địa ngục, hay gì gì đó, bây giờ sinh làm người thì nghĩ rằng “chính tôi đây đã từng làm chúng sinh địa ngục, hay gì gì đó.” Nghĩ như vậy là vô lý. Vì sao? Vì là người mà cũng có thể là chúng sinh địa ngục hay gì gì khác được hay sao.

Nếu hỏi, “Thế tại sao trong kinh lại nói: ‘Lúc bấy giờ tôi đang là một vị vua chuyển pháp luân tên là Đa Kính’? Nghĩa này phải hiểu thế nào?” Phải biết rằng lời ấy nhắm đến việc phá bỏ sự khác biệt chứ không phải để tỏ rõ sự đồng nhất. Vì thế trong trường hợp này ý nghĩa của câu ấy là “Vào lúc bấy giờ không phải là ai khác.” Giả sử có người hỏi rằng, “Nếu nói ‘ngã ấy chính là ngã này,’ ngã của đời trước với ngã của đời này là một thì sai ở đâu?” Sai như đã nói: sẽ thành thường còn.

Dù vậy cũng phải nói thêm rằng:

[27:4ab.] Nghĩ rằng ngã ấy / chính là mình đây.

Nhưng được nhiếp thủ / lại là thứ khác.

Nếu ngã của bây giờ cũng chính là ngã của trước đây thì khi ấy người nhiếp thủ sẽ duy trì trạng thái trước đây chứ không khác đi, và vì vậy thứ được nhiếp thủ—nghĩa là năm uẩn—sẽ cùng tướng dạng như trước chứ không khác. Thế nhưng ngã và thứ được nhiếp thủ thì lại không phải là không khác. Vì sao? Vì thứ được nhiếp thủ đúng là có khác: nhân nhiếp thủ cũng khác mà thời điểm cũng khác. Thành ra bởi thứ được nhiếp thủ khác nhau cho nên nói “Ngã đó chính là tôi đây” là phi lý.

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Dù thứ được nhiếp thủ có khác nhưng ngã vẫn là một.
Vì ngã không khác nên vẫn có thể nghĩ rằng “có trong quá khứ.”

[ĐÁP] —

**[27:4cd.] Ngoại trừ những thứ / được nhiếp thủ ra,
Thì ngã của ông / đâu là cái gì!**

Nếu như thứ được nhiếp thủ mà khác với ngã thì sẽ có thể là như vậy: nhiếp thủ tuy khác nhưng ngã không khác. Đàng này lại không thể chứng minh là “ngã khác với thứ được nhiếp thủ,” bởi vì nếu ngã vốn khác với năm uẩn được nhiếp thủ kia thì ngã ấy sẽ bắt buộc phải là ngã không nhân và phải được xem xét riêng biệt. Một khi đã không thể chứng minh là “có ngã ngoài năm uẩn được nhiếp thủ” thì như vậy là đã chứng minh “không có ngã khác với thứ được nhiếp thủ.”

Còn nếu tưởng rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Cho dù đúng thật là ngoài năm uẩn được nhiếp thủ ra thì không có ngã, nhưng chính năm uẩn được nhiếp thủ kia là ngã.

[ĐÁP] — Để giải thích vì sao như vậy cũng không hợp lý, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[27:5.] Nói ngoại trừ thứ / được nhiếp thủ ra
Thì không có ngã,
Nên ngã chính là / thứ được nhiếp thủ.
Vậy ngã của ông / cũng là không có.**

Trước hết, để giải thích vì sao “ngã chính là năm uẩn được thủ” là điều không thể, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[27:6.] Thứ được nhiếp thủ / không phải là ngã,
Vì nó có sinh / và cũng có hoại.
Thứ được nhiếp thủ / làm sao có thể
Là người nhiếp thủ?**

Cái thứ được nhiếp thủ gọi là “năm uẩn” ấy hết sinh lại diệt trong từng sát na, nhưng ngã thì không sinh diệt trong từng sát na như thế. Không thể nói ngã này

chính là năm uẩn hay khác với năm uẩn vân vân, cũng không thể nói ngã này là thường hay là vô thường, bằng không sẽ ứng thành nhiều sai lầm.

Ngã thường còn thì sẽ thành thuyết thường còn. Ngã vô thường thì sẽ ứng thành thuyết đoạn diệt. Dù “thường còn” hay “đoạn diệt” gì cũng đều không thể chấp nhận, vì cả hai đều dẫn đến những thứ đại vô nghĩa. Vì lý do đó, nói “chính năm uẩn được nhiếp thủ là ngã” là vô lý.

Hơn nữa,

*« Thứ được nhiếp thủ / làm sao có thể
Là người nhiếp thủ? » [TQL, 27:6cd.]*

Ở đây, thứ được nhiếp thủ là đối tượng của việc nhiếp thủ. Cái này bắt buộc phải có người nhiếp thủ, thực hiện việc thu nhiếp. Nếu cho rằng thứ được nhiếp thủ chính là ngã thì khi ấy đối tượng được nhiếp thủ cũng sẽ chính là người nhiếp thủ. Đối tượng và chủ thể mà là một thì người chặt và thứ được chặt, thợ gôm và bình gôm, lửa và củi vân vân cũng sẽ đều là một. Chuyện này phi lý chưa từng thấy. Nên mới nói rằng:

*« Thứ được nhiếp thủ / làm sao có thể
Là người nhiếp thủ? » [TQL, 27:6cd.]*

Quan điểm ấy sẽ không bao giờ đứng vững, ý là như vậy.

Ở đây nếu nói rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Mặc dù đúng là đơn thuần thứ được nhiếp thủ mà là ngã là chuyện phi lý, thế nhưng người nhiếp thủ và thứ được nhiếp thủ vốn là khác nhau.

[ĐÁP] — Nói vậy cũng vô lý, bởi vì:

**[27:7.] Nói ngã khác với / thứ được nhiếp thủ
Là không đúng lý. / Nếu khác, lẽ ra
Cho dù không thủ / vẫn nắm bắt được
Nhưng mà đâu phải.**

Ngã mà khác với thứ được thủ thì sẽ giống như chiếc bình và tấm vải, có thể nắm bắt riêng biệt với thứ được nhiếp thủ. Nhưng nắm bắt như vậy là chuyện không có. Vì vậy mà người nhiếp thủ cũng không phải là khác với thứ được nhiếp thủ. Nói cách khác, người nhiếp thủ như hoa giữa trời, không thể nắm bắt riêng biệt với thứ được nhiếp thủ, ý là như vậy.

Bây giờ để tóm tắt ý nghĩa của lời đã dạy, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[27:8abc.] Nên không khác với / thứ được nhiếp thủ,
Cũng không phải là / thứ được nhiếp thủ.
Không có nhiếp thủ / thì không có ngã.**

Nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Ngã này tự tánh không phải vốn là thứ được nhiếp thủ, bằng không sẽ ứng thành thứ được nhiếp thủ và người nhiếp thủ là một, và sẽ ứng thành [ngã] có sinh có diệt. Ngã cũng không phải là khác với thứ được nhiếp thủ, bằng không sẽ ứng thành không cần thứ được thủ mà vẫn riêng biệt nắm bắt được ngã. Ngã cũng không có nếu không có thứ được nhiếp thủ, bằng không sẽ ứng thành không cần thứ được nhiếp thủ mà vẫn nắm bắt được ngã. Như vậy thì ngã cũng không có nốt.

[ĐÁP] — Thì phải trả lời như sau:

[27:8d.] Sự không có này / cũng không nhất định.

Cái thứ “được lập danh nhờ dựa vào các uẩn nhưng lại không hiện hữu,” thì làm sao mà có cho được. Đứa con của người phụ nữ không con không hiện hữu thì không thể dựa vào các uẩn để lập danh. Nói “có thứ được nhiếp thủ nhưng không có người nhiếp thủ” đâu thể nào mà đúng lý cho được. Cho nên nói [người nhiếp thủ] không có cũng là vô lý. Và vì vậy nhất định cho rằng “ngã không có” là không đúng lý. Lời giải thích về ngã đã được trình bày chi tiết trong *Nhập Trung Quán Luận*, cần dựa vào đó để đạt sự xác quyết. Việc này đã được giải thích nhiều chỗ trong luận ấy, vì vậy sẽ không nhắc lại ở đây.

Vậy là, trước hết, nói “Có tôi trong quá khứ” là không hợp lẽ.

Bây giờ để giải thích vì sao nói “không có tôi trong quá khứ” cũng không hợp lẽ, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[27:9.] Nói trong quá khứ / ngã này không có
Thì nói như vậy / là không đúng lý.
Ngã nào có ở / trong thời quá khứ,
Không phải là khác / với ngã đời này.**

Nếu tôi của đời này mà khác với tôi của đời trước thì khi ấy mới có thể nói, “không có tôi trong quá khứ.” Nhưng không làm gì có chuyện như vậy, cho nên nói “không có tôi trong quá khứ?” là không hợp lẽ.

Nếu hỏi:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Nói “Tôi của đời này khác với tôi của đời trước thì vướng lỗi gì?”

[ĐÁP] — [Trung Quán Luận] Trả lời như sau:

**[27:10.] Giả sử ngã này / khác ngã đời trước
Thì không ngã trước / ngã này vẫn có.
Và ngã đời trước / sẽ luôn tồn tại
Ngã trước chưa chết / ngã này vẫn sinh.**

Nếu như ngã đời này mà khác với ngã đời trước thì dù không có ngã đời trước, dù vất bỏ ngã đời trước, dù không dựa vào ngã đời trước, dù không lấy ngã đời trước làm nhân, ngã đời này cũng vẫn phát sinh. Thêm vào đó:

« Và ngã đời trước / sẽ luôn tồn tại » [TQL,27:10c.]

Nếu ngã đời này mà khác với ngã đời trước thì vì khác nhau cho nên ngã đời trước sẽ dứt khi ngã đời sau sinh ra, cũng như tấm vải sẽ không hư hoại khi chiếc bình được tạo. Vì không dứt cho nên đời trước bất kể sinh ra làm trời hay làm người, bất kể với màu sắc, tướng dạng gì thì sẽ cứ y như vậy mà tồn tại ngay cùng một chỗ. Đời trước chưa chết mà đời sau đã sinh, cái ngã tồn tại y nguyên mà kiếp trước làm trời hay làm loài gì đó, kiếp này lại làm người, là chuyện không thể có. Vì vậy nói rằng “không có tôi trong quá khứ” là không hợp lẽ.

Ở đây nếu có người hỏi rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Luận nói rằng:

« *Giả sử ngã này / khác ngã đời trước
Thì không ngã trước / ngã này vẫn có.* » [TQL, 27:10ab.]

“Không có ngã đời trước mà ngã đời này vẫn có,” xin hỏi nói như vậy thì sai ở chỗ nào?

[ĐÁP] — Sai ở rất nhiều chỗ. Vì sao? Bởi vì,

**[27:11.] *Thế là đoạn diệt, / làm hỏng mất nghiệp.
Nghiệp người này làm
Người kia phải chịu,
Những việc đại loại / ắt sẽ phát sinh***

Nếu không có ngã đời trước mà ngã đời này vẫn sinh ra thì khi ấy vì ngã đời trước hoại diệt ở đời trước, một cái ngã hoàn toàn khác sinh ra ở đời này, cho nên như thế là ngã đời trước bị đoạn. Ngã đời trước mà đoạn thì cơ sở nối liền nghiệp với quả cũng đoạn, và quả không người thọ là quả vất đi.

Còn nếu cho rằng một cái ngã ở đời trước tạo nghiệp, một cái ngã ở đời sau chịu quả, nói vậy thì lại thành ra là người này gieo nghiệp người kia chịu quả, và như vậy thì,

« *Từ đó suy ra / dù không tạo nghiệp
Vẫn phải sợ quả / của nghiệp không làm;* » [TQL, 17:23ab.]

Sẽ xảy ra những việc không thể chấp nhận đại loại.

Hơn nữa, nếu có cái ngã khác với ngã đời trước sinh ra trong đời này thì như vậy là ngã ấy trước không có sau mới sinh ra. Để giải thích việc này cũng không đúng, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[27:12.] *Chưa từng khởi sinh / thì không thể sinh,
Bằng không sẽ dẫn / đến nhiều lầm lỗi.
Ngã như vậy sẽ / là thứ được tạo,
Hay là sinh ra / mà không có nhân.***

Nếu ngã trước không sau có thì ngã là thứ được tạo. Nhưng ngã được tạo là điều không thể chấp nhận, bằng không sẽ ứng thành ngã là vô thường. Cái ngã không ai khác tạo thì đâu lẽ nào lại là thứ được tạo? Nếu nghĩ rằng ngã là thứ được tạo thì luân hồi sẽ phải có điểm khởi đầu, và chúng sinh trước không có mà sau vẫn sinh ra, nhưng không làm gì có chuyện như vậy, cho nên cũng không có chuyện ngã là thứ được tạo.

Thêm nữa,

« *Hay là sinh ra / mà không có nhân.* » [TQL, 27:12d.]

Sinh ra từ cái ngã chưa sinh thì đó là không nhân mà sinh. Nói cách khác, cái thứ người làm không có vì trước không có ngã này sẽ là thứ không nhân.

Chữ “hay là” ở đây là sự đắn đo giữa hoặc là nói: “Ngã là thứ được tạo, bằng không lại không thể chấp nhận là ‘không có ngã trong quá khứ;’” hoặc là nói, “Ngã là thứ không nhân mà có, bằng không lại phải chấp nhận ‘không có ngã trong quá khứ là vô lý.’”

Bây giờ để tóm tắt những gì đã nói:

**[27:13.] *Vậy dù thấy ngã / là có; là không;
Cũng có cũng không; / chẳng có chẳng không;
Những cái thấy này / về ngã quá khứ
Đều không đúng lý.***

Theo như cách vừa nói thì dù thấy “có ngã trong quá khứ” hay thấy “không có ngã trong quá khứ” gì cũng đều không hợp lẽ như nhau. Hai trường hợp đó đều không đúng cho nên thấy “cũng có cũng không” là không hợp lý. Vì sao? Vì như vậy: cái được phân biệt là “cũng có cũng không” kia thật ra chỉ là hai trường hợp trên gộp lại. Từng trường hợp riêng lẻ đã không có thì cả hai gộp chung lại lấy đâu ra mà có. “Cũng có cũng không” đã không có thì đối nghĩa của nó là “chẳng có chẳng không” làm sao mà có cho được. Vì thế nói “chẳng có chẳng không” cũng không hợp lẽ.

Sau khi chứng minh bốn cái thấy dựa vào giới hạn trước đều không thể được, bây giờ để bác bỏ bốn cái thấy dựa vào giới hạn sau, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[27:14.] *Thấy ngã trong thời / vị lai nào khác*
Là có, là không...
Những cái thấy này
Cũng đều giống như / thấy ngã quá khứ.

Bác bỏ bốn cái thấy về thời quá khứ như thế nào thì cứ như thế mà bác bỏ bốn cái thấy về thời vị lai, chỉ cần thay đổi ít chữ ở những gì đã nói, như thế này:

« Nói rằng ngã này / có trong vị lai
Thì nói như vậy / là không đúng lý.
Ngã nào có ở / trong đời vị lai
Không phải là khác / với ngã đời này. » [tương tự TQL, 27:3.]

Vân vân và vân vân, làm như vậy với tất cả [những câu tiếp theo sau] để phủ nhận tánh đồng nhất. Và cũng tương tự:

« Nói thời vị lai / ngã này không có
Thì nói như vậy / là không đúng lý.
Ngã nào có ở / trong thời vị lai
Không phải là khác / với ngã đời này. » [tương tự TQL, 27:9.]

Vân vân và vân vân, hoán đổi vài chữ ở những câu kệ đã nói trên để phủ nhận tánh dị biệt.

Bây giờ để bác bỏ bốn cái thấy thường còn vân vân dựa vào giới hạn trước, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[27:15.] *Nếu như trời này / chính là người kia*
Thì như vậy sẽ / là thứ thường còn.
Trời mà như vậy / sẽ không sinh ra,
Vì đã thường còn / thì không sinh khởi.

Nếu như ở đây có một người nhờ làm thiện nên chuyển sinh làm trời. Nếu nói “trời này chính là người kia,” nếu trời và người là một thì khi ấy sẽ là thường còn. Nhưng đâu có trời nào mà lại cũng là người, nên thường còn là chuyện không có. Hơn nữa, nếu là thường còn thì, “Trời mà như vậy / sẽ không sinh ra.” Vì sao? “Vì đã thường còn thì không sinh khởi.” Thường còn thì vì đã có rồi nên sẽ không sinh ra. Vì thế trời sẽ không sinh ra. Nhưng trời mà không sinh ra thì cũng vô lý. Cho nên, trước hết, thường còn là phi lý.

Bây giờ để chứng minh vì sao vô thường cũng không thể được, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[27:16.] Nếu như trời này / chính là người kia
Thì như vậy sẽ / là thứ vô thường.
Nếu trời và người / là khác với nhau,
Ắt không thể nào / có dòng tương tục.**

Nếu người mà khác với trời thì khi ấy sẽ giống như cây xoài không thuộc về dòng tương tục của cây sầu đâu [nimba], trời với người cũng vậy, không thể nghĩ rằng [hai thứ này] là thuộc về cùng một dòng tương tục. Vì thế, do cái trước có hoại diệt nên sẽ thành thứ vô thường.

Hơn nữa, nếu người mà khác với trời thì sẽ không có dòng tương tục. Thế nhưng dòng tương tục này lại có, vì nói rằng “trời cùng một dòng tương tục với người.” Vì vậy, người không khác với trời, bằng không sẽ ứng thành không có dòng tương tục. Vì lý do đó cho nên vô thường cũng không phải là có.

Bây giờ để bác bỏ thuyết “cũng thường cũng vô thường”:

**[27:17.] Nếu một phần trời
Một phần là người,
Thì sẽ vừa thường / vừa là vô thường,
Điều này vô lý.**

Nếu người kia bỏ đi một phần tánh người để thu lấy một phần thân trời thì trong trường hợp này sẽ có một phần vô thường và một phần thường còn vì vẫn

tồn tại. Nhưng một phần ở cõi trời thanh tịnh còn một phần ở cõi người là điều vô lý. Vì thế cho nên vừa thường vừa vô thường là không hợp lẽ.

Bây giờ để phá bỏ cái thấy “*chẳng thường chẳng vô thường*” :

**[27:18.] Giả sử cả hai / thường và vô thường
Đều được thiết lập / thì phải chấp nhận
rằng “*Chẳng phải thường / chẳng phải vô thường*”
Cũng được thiết lập.**

Giả sử có một thứ nhỏ nhoi nào đó là thường còn, rồi sau thấy thứ ấy có vô thường nên nói “*không phải là thường còn.*” Tương tự như vậy, giả sử có một thứ nhỏ nhoi nào đó là vô thường, rồi sau thành thường còn nên nói “*thứ ấy không phải là vô thường.*” Một khi thường và vô thường đều không được thiết lập thì đối nghĩa của nó là chẳng thường chẳng vô thường lấy đâu ra mà có cho được. Vì lý do đó, điều này cũng vô lý.

Còn nếu nghĩ rằng:

[ĐỐI PHƯƠNG] — Vì thấy dòng luân hồi từ vô thủy cứ sinh tử sinh tiếp nối liên tục không gián đoạn, cho nên “*như vậy là có một thực thể thường còn vẫn trôi trong luân hồi từ vô thủy đến giờ hãy còn thấy,*” đó là cái ngã thường còn.

Nói như vậy cũng không hợp lẽ. Vì sao? Vì là như vậy:

**[27:19.] Nếu như có được / bất cứ một ai
Từ nơi nào tới / rồi đi nơi khác
Thì luân hồi mới / không có khởi điểm,
Nhưng không làm gì / có chuyện như vậy.**

Nếu có được ngã hay uẩn nào từ một nơi nào khác đi đến một nơi nào khác, rồi lại từ nơi khác ấy đi đến một nơi nào khác nữa, thì chừng đó luân hồi mới không có khởi điểm. Nhưng đâu có ai từ đâu mà đi về đâu, vì dù là thường hay vô thường gì thì cũng không có đến. Cũng không có ai từ chỗ này đến chỗ nào khác, vì dù là thường hay vô thường gì thì cũng không có đi. Đã vậy thì ngã ấy cũng không phải

là có. Thế thì cuộc sinh tử sinh liên tục trong một thời gian cực kỳ dài không thấy nổi điểm khởi thủy ấy, luân hồi vô thủy ấy, lấy đâu ra mà có cho được.

Đã không có ai luân hồi thì đâu làm gì có luân hồi để mà có hay là không có điểm khởi đầu. Luân hồi đã không có thì nói cái gì mà “*như vậy là có một thực thể thường còn vẫn trôi trong luân hồi từ vô thủy đến giờ hãy còn thấy,*” đều vô lý cả.

Bởi thế theo như những gì đã nói thì:

***[27:20.] Nếu đã không có / cái gì thường còn,
Vậy thì thử hỏi / có gì vô thường,
Có gì vừa thường / vừa là vô thường,
Có gì chẳng thường / chẳng là vô thường.***

Sự vật thường còn như vậy đã là không có, vậy thì có cái gì là thường để mà có vô thường? Thường và vô thường đều đã không thấy, vậy thì “*cũng là cả hai,*” hay “*chẳng là cả hai*” cũng đâu thể nào có. Cho nên như thế là bốn cái thấy thường còn các thứ vân vân chẳng bao giờ có ở giới hạn trước.

Bây giờ để giải thích vì sao bốn thứ hữu biên, vô biên vân vân mà có ở giới hạn sau là không thể được, [Trung Quán Luận] nói như sau:

***[27:21.] Nếu như thế gian / mà là hữu biên,
Vậy thì làm sao / có được đời sau?
Nếu như thế gian / mà là vô biên,
Vậy thì làm sao / có được đời sau?***

Nếu thế gian mà là hữu biên, sau khi hoại rồi là không còn nữa, vậy thì sẽ không có thế gian đời sau. Thế nhưng thế gian đời sau lại có, cho nên nói “*thế gian hữu biên*” là không hợp lẽ.

Còn nếu thế gian là vô biên thì cũng “*Vậy thì làm sao có được đời sau?*” Sẽ không có thế gian đời sau, ý là như vậy. Thế nhưng thế gian đời sau không phải là không có. Vì có thế gian đời sau cho nên thế gian cũng không là vô biên.

Bây giờ để giải thích vì sao thế gian dù hữu biên hay vô biên gì cũng đều không thể được, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[27:22.] Đó là bởi vì / các uẩn tiếp nối
Giống như ánh sáng / của ngọn lửa đèn,
Vì thế cho nên / dù là hữu biên
Hay là vô biên / cũng đều phi lý.**

Đó là bởi vì cũng như dòng tương tục của các uẩn nối liền nhân đi trước với quả đi sau, liên tục không gián đoạn và sinh diệt trong từng sát na, giống như ngọn đèn bơ. Dòng nhân quả thấy đó, dù có là hữu biên hay vô biên gì đi chăng nữa thì cũng đều vô lý như nhau. Vì sao?

**[27:23.] Nếu như uẩn trước / đã hoại diệt rồi,
Và dựa uẩn trước
Uẩn sau không sinh,
Có vậy thế gian / mới là hữu biên.**

Nếu uẩn làm người ở đời trước diệt và, dựa vào đó, uẩn đời sau ở cõi trời không sinh ra, có như vậy thế gian mới là hữu biên, giống như đèn cháy hết dầu hết tim thì lửa tắt. Đàng này thân đời sau lại có khởi sinh, cho nên không phải là hữu biên.

**[27:24.] Nếu như uẩn trước / không có hoại diệt,
Và dựa uẩn trước
Uẩn sau không sinh,
Có vậy thế gian / mới là vô biên.**

Còn nếu uẩn đời trước không diệt và, dựa vào đó, kết quả là uẩn đời sau không sinh ra thì khi ấy vì bốn tánh không suy suyển nên thế gian vô biên, không hoại.

Nhưng một khi các uẩn đời trước có diệt và các uẩn đời sau có lấy đó làm nhân để sinh ra thì như vậy là uẩn đời trước đã không còn, luân hồi làm sao có thể là vô biên?

Bây giờ để giải thích quan điểm thứ ba cũng phải loại bỏ, [Trung Quán Luận] nói như sau:

**[27:25.] *Nếu như thế gian / một bên hữu biên,
Một bên vô biên, / vậy thế gian này
Vừa là hữu biên / vừa là vô biên,
Cũng không thuận lý.***

Nếu có thứ gì một bên hoại diệt, một bên đi vào cõi khác, có như vậy thì thế gian này mới vừa là hữu biên vừa là vô biên. Nhưng thứ gì mà “một bên hoại, một bên không hoại,” cái thứ như vậy đâu làm gì có. Cho nên nói “thế gian vừa hữu biên, vừa vô biên” là không hợp lý. Còn vì sao một bên hoại một bên còn lại không hợp lý thì [Trung Quán Luận] giải thích như sau:

**[27:26.] *Là người nhiếp thủ / làm sao có thể
Một bên hoại diệt,
Một bên không hoại,
Cái chuyện như vậy / thật là vô lý.***

Ở đây, khi nghĩ rằng “một bên hoại, một bên còn” thì đó là người nhiếp thủ bên hoại bên còn, hay là cái được nhiếp thủ? Trước hết, nếu nghĩ rằng người nhiếp thủ bên hoại bên còn thì nghĩ như vậy là không đúng lý. Vì sao? Bởi vì:

« *Là người nhiếp thủ / làm sao có thể
Một bên hoại diệt,
Một bên không hoại,* » [TQL, 27:26abc.]

Ở đây chẳng có lấy được một lý do hợp lý nào để có thể nghĩ là có một bên hoại một bên còn. Vì không thấy có được lý do nào hợp lý cả, nên Thầy [Long Thọ] nói rằng:

« *Cái chuyện như vậy / thật là vô lý.* » [TQL, 27:26d.]

Hơn nữa, cái được gọi là “người nhiếp thủ” đó chính là ngã. Ngã này dù có tìm đủ năm cách ở nơi các uẩn thì vẫn là không có. Đã không có thì làm sao có thể một bên hoại một bên không hoại cho được. Chính vì vậy [Trung Quán Luận] nói rằng “Cái chuyện như vậy thật là vô lý.”

Cũng có thể giải thích như vậy, “nếu người nhiếp thủ một bên hoại một bên không hoại thì khi ấy người nhiếp thủ sẽ có một bên là trời, một bên là người, chuyện này cũng không chấp nhận được.” Nên cũng vẫn là vô lý.

Bây giờ để giải thích vì sao cái được nhiếp thủ cũng không có, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[27:27.] *Cái được nhiếp thủ / làm sao có thể*
Một bên hoại diệt,
Một bên không hoại,
Cái chuyện như vậy / thật là vô lý.

Việc này cũng phải giải thích giống như khi giải thích về người nhiếp thủ.

Sau khi chứng minh cả hai trường hợp đều không có, bây giờ để chứng minh vì sao cũng không phải là cả hai đều không, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[27:28.] *Nếu như hữu biên / cùng với vô biên*
Mà được thiết lập, / thì phải chấp nhận
Không phải hữu biên / không phải vô biên
Cũng được thiết lập.

Cái cần phủ định đã không có thì sự phủ định cũng không có. Vì lẽ ấy, hữu biên và vô biên cả hai đều không thành, vậy cái thấy “thế gian chẳng phải hữu biên, chẳng phải vô biên,” biết lấy cái gì để mà có đây?

Như vậy thì trước tiên là kể cả đối với người nhiếp thủ và thứ nhiếp thủ được chấp nhận là có trong cảnh hiện tục để như khuôn mặt hiện trong gương, thì cũng vẫn không bao giờ có thể thấy là thường còn các thứ vân vân. Chứng minh điều này rồi bây giờ để chứng minh mọi thứ nhất thiết đều không thể thấy là có tự tánh, như màu da đen hay trắng của đứa con người phụ nữ không con, [Trung Quán Luận] nói như sau:

[27:29.] *Hơn nữa mọi sự / hết thấy đều không,*
Vậy những cái thấy / thường còn, vân vân,
Là có ai thấy, / thấy gì, nhờ đâu,
Vì sao mà có / cái thấy như vậy?

Ở đây, trọn bộ luận này chứng minh rằng vì mọi thứ đều tùy duyên sinh khởi nên đều là tánh không. Mọi thứ đều là không cho nên ai là người thấy thì phải nằm ngoài “mọi thứ” được thấy là thường còn vân vân, vì thế cho nên chúng tôi phải viết lời bác bỏ.

Tương tự như vậy, thấy cái gì cũng là thứ phải phá bỏ: thứ được thấy muốn có thì phải dừng thuộc về mở “mọi thứ” thường còn các thứ vân vân.

Nhờ cái gì mà thấy như vậy cũng là thứ chúng tôi cần bác bỏ. Thứ ấy bất kể là vật hay là người, phải nằm ngoài “mọi sự” thì mới là có.

Và nguyên nhân dẫn đến cái thấy thường còn vân vân cũng là thứ phải phá bỏ. Nhân khiến phát sinh những cái thấy ấy phải nằm ngoài “mọi thứ” thì mới là có.

Vì thứ gì thì cũng nằm trong “mọi thứ,” nên đều là không. Vì là không nên tất cả những thứ ấy đều không phải là đối cảnh của sự thấy.

« Là có ai thấy, / thấy gì, nhờ đâu,
Vì sao mà có / cái thấy như vậy? »

Nói vậy đồng nghĩa với, “Cũng không phải là có ai thấy; cũng không phải là có cái gì để thấy; cũng không phải là có nhờ vào đâu mà thấy, cũng không phải là có nguyên do gì để thấy.” Những thứ này đã không phải là có thì làm sao có thể thường còn cho được. Vì lẽ ấy, những cái thấy kia đều không nghĩa lý gì cả.

Kinh [Cây Lúa] có nói như sau:

« Ai có chánh trí thì sẽ thấy được đúng như sự thật một cách thường xuyên liên tục, rằng đã tùy duyên sinh khởi thì không có thọ giả, tánh y như thế, không có sai lầm, vô sinh, vô khởi, vô tác, vô vi, vô ngại, vô chướng, tịnh yên, bất hoại, bất đoạt, bất tận; thấy tự tánh không tịch tĩnh, không là gì cả, như rơm, như trấu, không có cốt tủy, tật bệnh, lở loét, đau, ác, vô thường, khổ, không, vô ngã, tùy thuận sự thật mà thấy như vậy, Người ấy sẽ không dựa vào giới hạn trước để mà nghĩ rằng: Trong thời quá khứ có tôi chăng? Hay là không có tôi trong thời quá khứ? Trong thời quá khứ tôi là cái gì? Trong thời quá khứ tôi có như thế nào? không dựa vào giới hạn sau để mà nghĩ rằng: Trong thời tương lai có tôi chăng? Hay là trong thời

tương lai không có tôi? Trong thời tương lai tôi là cái gì? Trong thời tương lai tôi có như thế nào? Cũng không dựa vào thứ đang xảy ra để mà nghĩ rằng: Cái này là như thế nào? Cái gì thành cái gì? Chúng sinh này từ đâu tới? Từ chỗ này chết rồi thì sẽ đi về đâu?

« Người thế gian đi theo những cái thấy của bà la môn hay sa môn, như là thuyết có ngã, thuyết có chúng sinh, thuyết có thọ giả, thuyết có cá nhân, thuyết có tướng tốt điềm lành, bất kể thứ gì, một khi có được bước tiến siêu việt, tiến tới sự giải thoát thì sẽ buông bỏ những cái thấy ấy nhờ biết rõ tận tường, chặt đứt từ gốc rễ, như ngọn cây đa la không tự mình mọc trở lại, từ đó về sau trở thành thứ không sinh không diệt.

« Khi ấy trưởng lão Xá lợi phát nghe lời dạy của đại Bồ tát Ma ha tát Di lạc rồi tán dương, hoan hỷ, tùy thuận, từ chỗ ngồi đứng dậy và rời đi. »

Kinh dạy như vậy.

Vì thế cho nên:

**[KẾT] Với lòng từ bi / thương yêu gìn giữ,
Vi để đoạn lìa / hết thấy kiến chấp,
Nên Phật thuyết cho / thắng pháp này đây.
Đức Phật Cồ Đàm / con xin kính lễ.**

Ở đây, vì giữ cho khỏi rơi vào hố thẳm của sự lấy luân hồi và địa ngục làm đối cảnh để bỏ để tranh, nên là Pháp.

Vì là Pháp của chư thánh, nên là thắng pháp, xứng đáng được ngợi khen vì làm tận diệt toàn bộ mọi khổ đau luân hồi. Ngoài ra, vì là pháp hiền nên là thắng pháp, tức là “thắng pháp duyên sinh.”

Không diệt, không sinh; Không thường, không đoạn;

Không đến, không đi; Không phải khác thứ

Không phải một thứ; Tịch niệm, tịnh yên...¹⁹⁶ [TQL, Khai luận]

¹⁹⁶ Trích dẫn ở đây so với chánh văn *Trung Quán Luận* có hơi khác một chút.

Người với tấm lòng thương yêu gìn giữ khắp cả chúng sinh, không vì lợi, vì danh, không mong cầu hồi báo, chỉ vì tâm đại bi mà thuyết giảng để giúp buông bỏ ác kiến, bậc Thầy vô thượng không ai sánh bằng, con xin kính lễ.

Hồng danh của người là chi? Là đức Cồ Đàm, đồng nghĩa với “*bậc hiền thánh thuộc dòng dõi Cồ Đàm.*”

Trên đây là luận giải của Phẩm Hai Mươi Bảy, tên là “*Quán Cái Thấy*” nằm trong *Minh Cú Luận* của Thầy Nguyệt Xứng.

BẢN NHÁP

> LỜI CUỐI MINH CÚ LUẬN

*Giáo pháp Phật thuyết / dựa trên nhị đế
/ gồm có chín loại / như là khế kinh...
Ở đây, từ phía / của người cõi thế
/ Phật giảng sâu rộng / giáo pháp chân thật.
Trong đó pháp nào / dạy để dẹp tham
/ sẽ không thể làm / cho sân tận diệt.
Còn pháp nào dạy / để dẹp lòng sân
/ sẽ không thể làm / cho tham tận diệt.
Giáo pháp nào dạy / để tận diệt mạn
/ sẽ không thể hủy / những ô nhiễm khác.
Nên những giáo pháp / không phổ cập ấy
/ chẳng có ý nghĩa / lớn lao gì mấy.
Còn giáo pháp dạy / để tận diệt si
/ sẽ hủy toàn bộ / mọi phiền não khác.
Đức Phật dạy rằng / nên móng thật sự
/ của mọi phiền não / nằm ở nơi si.
Bởi vì duyên sinh / —thứ được xem là
/ làm si diệt tận— / chính là tánh như.
Tánh như này đây / chư Thiện Thế đều
/ chân thật bảo rằng / đó là Trung đạo;
Bảo rằng đó là / tự tánh pháp thân
/ của đức Mâu ni; / và là tánh không;
Bảo rằng đó là / Tâm của Phật đà;
/ và cũng chính là / Đạo lý vĩ đại.
Khắp chư Phật đà / đã dạy như vậy
/ về nguồn gốc này / của mọi thiện đức.
Nhờ đó cho nên / bằng lời sâu rộng
/ cùng với tấm lòng / thấm đẫm đại bi*

Mà đức Long Thọ, / là bậc trưởng tử
/ chứng đúng như thật / giáo pháp Phật thuyết,
Từ chỗ liễu chứng / thành kính giảng dạy
/ tinh túy Trung đạo / qua Trung Luận này.

Để phàm phu nào / chưa chứng được pháp
/ thâm sâu của Phật / sẽ có thể chứng;
Và cũng vì có / những người muốn dạy
/ giáo pháp khác với / giáo pháp Mâu Ni,
Lại có những người / trí tuệ kém cõi ,
/ giải thích lời Phật / bằng những cách khác,
Để ngăn việc ấy, / quét sạch nhị biên,
/ cho nên Trung luận, / đã được viết ra.

Cùng với Long Thọ, / La Hầu La Đa,
/ có đức Đề Bà, / cũng theo lời dạy,
Tiếp nối giảng giải / về tông môn ấy
/ làm cho giáo pháp / sáng tỏ dài lâu.
Đệ tử đời sau / nhờ hiểu luận này
/ mà có được nguồn / trí tuệ xác quyết.
Chư vị đánh bại / hết thầy ngoại đạo,
/ thuyết giảng lâu dài / giáo pháp Mâu ni.

Và rồi Long Thọ / con bậc Tối thắng
/ vì lòng đại bi / chiêu ý người muốn,
Chặt đầu mình xuống / để mà tặng cho,
/ sau đó đi về / cõi Phật Cực lạc.

Thế rồi tông môn / cùng chúng đệ tử
/ xưa kia rất đông / nay đã suy giảm.
Bởi vì mặt trời / đã ngã bóng rồi,
/ tông môn sáng tỏ / chẳng nơi nào có,

Cho nên những gì / thế gian biết được
/ hầu hết chỉ còn / hiểu biết kiến thức.
Con đường thù thắng / xa tít mù khơi,

/ mở rượu nguy biện / uống say túy lúy,
Đến nỗi lời Phật / dạy về tánh Như
/ đều xa rời hết. / Giữa thời rối loạn,
Ai dứt nghi hoặc / chứng được tánh không,
/ dù chỉ sát na / cũng là may mắn.

Có người tưởng mình / là đại thông tuệ,
/ lấy dây thật hữu / trói chặt luận ấy.
Vì sợ đoạn tận / họ giống như nai
/ mù quáng nhảy vào / hàng rào thật hữu.
Dù công đức tu / tôi đây chẳng có,
/ cũng chẳng phải là / thiện xảo hơn ai,
Chỉ để bác bỏ / luận điểm của họ
/ nên tôi mới phải / viết luận giải này.

Kinh Tập, cùng với / Lời Khuyên, cũng như
/ Vòng Bảo Châu và, / Xưng Tán Pháp Tánh,
Cùng với Trung Luận, / từ bấy lâu nay
/ tôi đã cố công / dốc sức tu học.
Với các bộ luận / Lục thập như lý;
/ Nghiên Thành Bụi Mông; / Thất Thập Không Tụng;
Và Hồi Tránh Luận; / các bộ luận này
/ [của Ngài Long Thọ] / tôi đều đã thấy.

Cùng Tứ Bách Luận, / [của ngài Đề Bà]
/ có nhiều bộ luận / thâm sâu như vậy.
Giảng giải Trung Luận / của ngài Phật Hộ,
/ cùng với Thiên Thuyết / của ngài Thanh Biện,
Từng quyển, từng quyển, / nối tiếp theo nhau.
/ Quán chiếu phân biệt / tìm thấy được gì,
Tôi tập hợp lại / viết thành luận này
/ để tỏ tấm lòng / kính chư đại trí.

Cho người trí sáng, / ở trong cảnh giới
/ quán sát tâm tư / hàng phục nguy biện,

Bằng những tia sáng / lời chữ rõ ràng,
/ không hề làm cho / nhiễu loạn ý nghĩa,
Luận giải rất mực / rõ ràng này đây,
/ đến từ tác giả / tên là Nguyệt Xứng.
Khi vừa ló dạng / là tan bóng đêm
/ nghi hoặc dày đặc / trong tâm thế gian.

Dựa trên kinh điển / cùng với chánh lý,
/ với lời mạch lạc / không làm nhiễu loạn,
Giúp người trí hiền / đạt niềm xác quyết,
/ tôi đã thành kính / hoàn tất luận này.
Nhờ đó tích lũy / được công đức gì,
/ lớn rộng cũng giống / như là tánh không,
// Nguyên khắp chúng sinh / buông mọi tướng hiện
/ đến với địa vị / động niệm đoạn lìa.

Bổn sư Cồ Đàm / thâm nhập pháp này
/ cùng với hết thảy / Phật chánh đẳng giác
Cùng chúng bồ tát / và Diệu Pháp mà
/ chư vị thuyết ra, / con xin kính lễ.
Và đức Long Thọ, / là bậc từ bi
/ viết ra Trung Luận / để làm con mắt
Cho khắp chúng sinh / có thể thấy được
/ Phật pháp vô biên, / con xin kính lễ.

Luận giải Căn Bản Trung Quán Luận tên gọi Minh Cú Luận, do Thầy Nguyệt Xứng, người chấp trì cỗ xe tối thượng có trí thông tuệ và lòng từ bi bất khả đoạt, người vất sừa từ tranh vẽ con bò nhờ thôi chấp thật có, viết đến đây là hoàn tất.

> LỜI CUỐI BẢN TẠNG NGỮ

*Biển cả diệu ngôn / khuấy thành tinh túy / cam lồ tánh Như,
Là ngọn đuốc quý / lời chữ rõ ràng / hiển lộ trí tuệ.
Chuyển dịch luận này / có được phước gì, / tôi, Nyingma Drag,
Nguyện buông mắt tối / đi vào trời không / rời mọi động niệm.*

Giữa thành Vô Tỷ [Anupama] xứ Kashmir, dưới chân Tu Viện Bảo Tàng [Ratnagupta], với sự hiện diện chứng giám của Sư Trưởng người Ấn là đại luận sư Mahasumati, dựa theo văn bản Kashmir, [sách này] đã được dịch giả người Tây Tạng tên Patshab Nyima Drakpa chuyển ngữ.

Sau đó, tại Tu Viện Ramoche ở Rasa [Lhasa], dựa theo văn bản miền Đông [sách này] được sư trưởng Kanaka và dịch giả Tây tạng nói trên luận nghĩa hiệu đính.

*Thế là viết lại / đúng theo nguyên tác
Từ nay đã có / được hai thứ tiếng.
Lời luận nghĩa gì / dịch y như vậy,
Quán xét vô tư / không có thiên kiến.*

LỜI CUỐI BẢN VIỆT NGỮ

*Luận này ý nghĩa / thật quá thâm sâu
Nhờ ơn Ân sư / từ bi dẫn dắt
Nên kẻ kém trí / phước cạn như con
Mới được một lần / lắng nghe như vậy.*

*Chuyển thành tiếng mẹ, / có được phước gì,
Nguyện cho con với / chúng sinh vô biên,
Tâm sớm tịnh yên, / tướng hiện tan biến,
Cùng về lại giữa / cõi tim của Thầy.*

Đệ tử Hồng Như Thupten Munsel chuyển Việt ngữ từ Tạng ngữ
Mùa Phật đản 2024 dương lịch, tại Úc.

Sách Tham Khảo

Bản Việt ngữ này sẽ không thể thực hiện được nếu không nhờ tra cứu những tài liệu quý giá sau đây:

Danh sách xếp theo thứ tự ABC:

Anne Mac Donald. *In Clear Words: The Prasannapadā Chapter One*, 2 vols., Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015. (Phần 1)

de La Vallée Poussin, Louis. *Mūlamadhyamaka-kārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Praśannapadā Commentaire de Candrakīrti*. St. Petersburg: Commissionaires de l'Academie Impériale des Sciences, 1903. (bản tiếng Phạn, có nhiều ghi chú liên quan đến bản Tạng ngữ)

de Jong, J. W. *Cinq Chapitres de la Prasannapada*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949. (Phần 18-22)

Hopkins, Jeffrey. *Analysis of Going and Coming: The Second Chapter of Candrakīrti's Clear Words, a Commentary on Nagarjuna's Treatise on the Middle Way*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1974; 1st rev. ed. 1976. (translated from the Tibetan translation) (Phần 2)

Hopkins, Jeffrey. *Meditation on Emptiness*. U.S. Publications, 1996. (Phần 1)

Lamotte, Etienne. "Madhyamakavṛtti XVIIe Chapitre: Examen de l'acte et du fruit." *Melanges chinois et bouddhiques*, vol. 4, 1935-1936, pp. 265-288. (Phần 17)

Mabbett, I[an] W. "An Annotated Translation of Chapters XII and XIV of Candrakīrti's Prasannapada." *Journal of the Department of Pali* (University of Calcutta), vol. 4, 1987-88, pp. 113-146. (Phần 12, 14)

Mabbett, I[an] W. "An Annotated Translation of Chapter XVI of Candrakīrti's Prasannapada." *Journal of Ancient Indian History*, vol. 15, parts 1-2, 1985-1986, pp. 47-84 (corrigenda, p. 386) (Phần 15)

May, Jacques. *Candrakīrti Prasannapada Madhyamakavṛtti, Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique*

de la version tibétaine. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1959. (Phần 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 23, 24, 26, 27)

Ngawang Samten; Garfield, Jay L. *A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Ngawang Samten; Garfield, Jay L. rJe Tsong Khapa. *Ocean of Reasoning, A Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika, [Biển Cả Luận Lý]*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

Nietupski, Paul. "The Examination of Conditioned Entities and the Examination of Reality: Nagarjuna's Prajnanama Mulamadhyamakakarika XIII, Bhavaviveka's Prajna-pradipa XIII, and Candrakirti's Prasannapada XIII." *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, 1996, pp. 103- 143. (Phần 13)

Seyfort Ruegg, David. *Two Prolegomena to Madhyamaka Philosophy: Candrakirti's Prasannapada Madhyamaka-vRtti' on Madhyamakakarika I.1, and Tson' kha pa Blo bzah gags pa/rGyal tshab Dar ma rin chen's dKa' gnad/gnas brgyad kyi zin bris, Annotated Translations. Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought, Part 2. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*, vol. 34. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2002. (Phần 1, trích dịch)

Sprung, Mervyn, et al. *Lucid Exposition of the Middle Way*. Boulder: Prajna Press, 1979. (Phần 1-6, 8-10, 13, 15, 17-18, 22-25, trích dịch).

Khi nói đến tri kiến thậm thâm Trung đạo, mặc dù có nhiều bậc đạo sư thuyết giảng về tánh không Long Thọ, nhưng nếu khéo dùng luận lý phân tích sẽ thấy loại tri kiến chính xác nhất vẫn là tri kiến của bậc đại cát tường Nguyệt Xứng. [...] Đây là tri kiến vi tế nhất về sự bất nhị giữa tánh không và tướng hiện, giữa chân đế và tục đế, là tri kiến chinh phục được trái tim của các bậc trí giả.

Trích *Lamrim Đại Luận Toát Yếu*

Thánh Đức Đạt Lai Lama đời 14



hongnhu-archives